

La construcción de una comunidad fraterna

Josep M. Margenat. Profesor de Filosofía Social.
INSA-ETEA, Universidad de Córdoba

1. Los cristianos en la ciudad

La política actual es un lugar de temores y esperanzas. Hemos pasado de una época mesiánica, en la que los proyectos de futuro competían entre sí, a un tiempo de incertidumbres y desasosiegos. La sociedad del riesgo, de que habla U. Beck, también se ha globalizado y nuestras ciudades, una de las creaciones más nobles de la historia humana, se configuran y presentan como lugares débiles, donde las identidades sucumben fácilmente ante lo impersonal y reaparece el "sálvese quien pueda"¹. De la acción política depende que nuestras ciudades sean patrimonio humanizador o sean selva inhóspita, mundo sin hogar o lugares de vida feliz en la paz. Nuestras ciudades, como anunciaba el alcalde católico de Florencia Giorgio La Pira (1904-1977) están llamadas a ser hogares y laboratorios de la vida feliz, no para imponerla a nadie, sino para hacerla realmente posible a todos. *Urbs Ierusalem beata, dicta pacis visio*, "feliz la ciudad de Jerusalén, llamada visión de la paz", reza el antiguo himno medieval.

1 Cfr. MARTINI, C. M., "Temores y esperanzas de una ciudad": *Revista de Fomento Social* 58 (2003) 559-570.

Los cristianos, jóvenes y adultos, obreros, estudiantes y profesionales, que quieren contribuir a la vida común, deben poder hacer el ejercicio de reconocer y apropiarse del entramado secular que las mujeres y los hombres hemos ido creando a lo largo de los siglos, afirmando que vivir juntos es posible y aún lo mejor que podemos hacer. Si el cristianismo se ofrece al mundo como signo de comunión para la humanidad², trabajar para una comunión fuerte de los hombres y mujeres en que sea reconocida la diferencia y la amistad fraterna, es tarea urgente para los cristianos. Éstos deben contribuir a constituir y reconstruir estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos posibilidades efectivas para participar libre y activamente “en la definición de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes” (*Gaudium et Spes*, nº 75).

La Iglesia, afirmó el Concilio Vaticano II, alaba y estima la labor de los políticos (entendidos como los gobernantes y los dirigentes de los partidos políticos) y de quienes tienen vocación y ejercen el servicio a la cosa pública en otros órdenes (administradores y funcionarios, jueces, militantes de sindicatos y partidos, técnicos, representantes populares, miembros de movimientos cívicos y solidarios,...). La Iglesia estima a quienes se consagran al bien común público y al servicio del hombre y, como consecuencia, aceptan las cargas de ese oficio. Hoy hay que recordar esta afirmación fundamental, en unos momentos en que la política está tan bajo sospecha que hay que escribir sobre los *Argumentos contra la antipolítica*, como acaba de hacer el profesor, intelectual cristiano y diputado socialista por Granada, José A. Pérez Tapias. Los cristianos somos todos ciudadanos de esta tierra y “animales políticos”. No se puede ser cristiano sin ser político, es decir, sin interesarse e implicarse en el bien común. Todos los cristianos tienen una vocación particular y propia en la comunidad política, deben ejercerla y, desde ella, dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común. La autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad y la diversidad, la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y el respeto a los ciudadanos que defienden lealmente su manera de ver, forman parte de esa manera de concebir el servicio al bien común, según los cristianos.

Los cristianos no podemos tener una actitud neutral ni indiferente ante la política. Sin embargo, no está claro que en los mundos cristianos ésta

2 CONCILIO VATICANO II (1964) *Constitución dogmática «Lumen gentium»*, n. 1.

sea la cultura dominante. ¡Cuántas veces hacemos elogio o defensa del ejercicio profesional o de la vocación de servicio en el Sur o Tercer Mundo, y qué pocas veces presentamos la acción y el compromiso político como algo digno de ser atendido y escuchado por los cristianos! Éste es un punto grave que hay que revisar muy despacio en nuestras comunidades y en general en las iglesias. En la reciente discusión de los últimos dos años sobre la educación para la ciudadanía, independientemente de otros argumentos que ahora no vienen al caso, nos ha parecido que quedaba como poso un escaso aprecio de la Iglesia hacia la educación para una participación política y al servicio del bien común³.

La Iglesia, que afirmaba en el Concilio que “hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo, y, sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política” es una Iglesia que se desentiende demasiadas veces de la vida pública, si no es para las simples confrontaciones de poderes o para apoyar estrategias culturales neo-conservadoras. ¿Es posible que esa misma Iglesia haya descuidado, especialmente en España, la educación y la animación de “quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer este arte tan difícil y tan noble que es la política” de manera que se preparen para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y beneficio económico, consagrados “con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos” (*Gaudium et Spes*, nº 75).

**La educación
cívica es
necesaria
para los
jóvenes
(Vaticano II)**

El concilio al referirse a este “arte tan difícil y tan noble que es la política” estaba recogiendo una frase del discurso de Pío XI en 1928 a los dirigentes *fucini* (de la Federazione Universitaria Cattolica de Italia, FUCI). En aquel difícil contexto de auge del fascismo en Italia, en el que éste pretendía el control de toda la juventud y de su formación, el Papa alzaba su voz enérgica para defender a la Acción católica, también la especializada, así como a los universitarios católicos, de los que era consiliario monseñor Montini, más tarde Pablo VI⁴. No podemos ignorar el contexto de esta incisiva afirmación. El Papa exhortaba a los jóvenes universitarios católicos a

3 Para una consideración más amplia del tema, remito al editorial de la *Revista de Fomento Social* 62 (2007) 151-177, sobre “Ciudadanía y educación: desafíos, incógnitas, posibilidades”.

4 Para el contexto, cfr. DE LA HERA, Eduardo, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, Madrid 2002, BAC, pp. 237-243.

ser libres y autónomos ante el poder político totalitario, pero para ello no les proponía un movimiento reactivo, sino ejercitarse en el arte de la política difícil y nobilísima (el original del texto conciliar en latín utiliza el superlativo). En el discurso Pío XI llega a decir que, además de la caridad religiosa, la caridad política es la forma más alta de expresión del amor.

¿Está formando la Iglesia católica en España para ese *arte difícil y nobilísimo*? El papel actual de la Iglesia católica en la sociedad española⁵ es tema de continuo debate. Sobre él se están produciendo auténticas aportaciones esclarecedoras. No puedo pretender abordar ahora lo que debería ser el contexto social en que reflexionásemos sobre la formación política que la Iglesia lleva a cabo con los cristianos, con otros y para otros⁶. Aunque deberíamos analizar a fondo y saber dónde estamos para poder decir cómo hemos de educar, basta de momento, insinuar dónde habríamos de estar. Me permito recordar dos ejes relevantes sobre la educación política realizada desde la Iglesia, a partir de dos textos del magisterio de Pablo VI, el *primer Papa moderno* (Hebblethwite), Pablo VI. Son estos: la capacidad de abrirse a los nuevos problemas emergentes y la responsabilidad cristiana en los lugares decisivos para el porvenir.

Aunque referido sobre todo a contextos sociales, y no tanto a los problemas políticos, estimo que es conveniente dejar sentado desde el comienzo que el lugar de la Iglesia debería ser el de la "imaginación social" de la que habló Papa Montini:

"Jamás en cualquier otra época había sido tan explícito el llamamiento a la imaginación social. Es necesario consagrar a ella esfuerzos de invención y de capitales tan importantes como los invertidos en armamentos o para las conquistas tecnológicas. Si el hombre se deja desbordar y no prevé a tiempo la emergencia de nuevos problemas sociales, éstos se harán demasiado graves como para que se pueda esperar una solución pacífica"⁷.

5 Para una consideración más amplia, remito a mi estudio "La laicidad, condición de presencia de la Iglesia en la actual sociedad española", admitido para su publicación en *Revista de Fomento Social* 63 (2008) nº 251 (julio-septiembre).

6 La Conferencia episcopal ha publica recientemente *Moral política. Magisterio de la Conferencia episcopal Española (1972-2002)*, Madrid 2006, EDICE, que contiene los documentos, en edición de Fernando FUENTES ALCÁNTARA, que son interesantes para este tema, emanados del órgano colegiado de los obispos españoles durante los últimos treinta años hasta 2002. Una perspectiva crítica, ya muy elaborada, puede verse en las tres obras de Rafael DÍAZ-SALAZAR, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid 2006, PPC; *Democracia laica y religión pública*, Madrid 2007, Taurus, y *España laica: Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid 2008, Espasa. Me he ocupado ampliamente de ellos en *Revista de Fomento Social* 61 (2006) pp. 673-682 e *ibid.* 63 (2008) 158-167.

7 PABLO VI (1971) Carta apostólica *Octogesima adveniens*, n. 18.

En segundo lugar, propongo que se considere como punto de partida que, por fidelidad cristiana, esa imaginación social debe ejercitarse en respuesta a los retos nuevos de este comienzo de milenio, por lo que siguen siendo de plena vigencia y actualidad las palabras del mismo autor:

“Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir”⁸.

Esta respuesta en una acción plenamente teológica que surge del núcleo de la fe, pues testimonia de la presencia del Espíritu Santo en la historia.

2. Dimensión política de una educación de inspiración cristiana

Una educación política de inspiración cristiana habría de orientarse en tres ámbitos: intelectual, ético y público. Antes de tratar, en un tercer punto, sobre la visión descriptiva y propositiva de la acción política de la Iglesia católica en España, me referiré en este segundo apartado a esas tres dimensiones para hacer explícitas las tendencias de fondo que orientan nuestra reflexión.

La dimensión política racional

En el ámbito intelectual, a tener en cuenta en estas líneas, pretendo declarar desde el principio algunos elementos de dimensión política de una educación de inspiración cristiana. Una educación política de inspiración cristiana ha de ser anamnética⁹, mayeútica¹⁰ y dialógica¹¹.

8 PABLO VI (1971) Carta apostólica *Octogesima adveniens*, n. 51.

9 Entre nosotros se han ocupado de la cultura de la memoria notablemente Reyes Mate y el añorado José M. Mardones, quien, cuando escribo estas líneas, hace dos años que murió (23 de junio de 2006). Para la cultura de la memoria puede verse METZ, J. B., *Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999, Anthropos.

10 Para esta categoría me sirvo del siempre inspirador Andrés TORRES QUEIRUGA, que acaba de reponer su teología de la revelación en *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid 2008, Trotta (*La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, Cristiandad).

11 Una concepción de la Iglesia desde la condición dialógica de la modernidad muy inspiradora puede verse en KEHL, Medard, *La Iglesia: Eclesiología católica*, Salamanca 1996, Sígueme, y en ID. *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, 1997, Sal Terrae. Abordé la cuestión del decisivo cambio histórico del magisterio pontificio a la forma del diálogo en MARGENAT, J. M. “El proyecto histórico del diálogo en Pablo VI”, en QUINZÀ LLEÓ, X. y ALEMANY BRIZ, J. J., *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S. J.*, Madrid 1999, Universidad Pontificia Comillas, pp. 335-354.

La memoria de la liberación y de los proyectos de libertad constituye una de las claves de toda acción cristiana y, por tanto, de la educación política. En una época en que hay una creciente preocupación por la construcción de las identidades, una educación para la inserción en la pólis debe hacer memoria de las aportaciones de los cristianos a lo largo del tiempo en la construcción de la capacidad de vivir juntos¹².

Aunque en el momento presente la historia no goce de una aceptación muy consistente, me parece que, como afirma Lluís Duch, “hay que reivindicar la *historia* como realidad imprescindible para la realización del ser humano en su paso por este mundo”¹³. Frente a la cultura liberal de la *separación* o la fragmentación, la cultura de la memoria hace posible una cultura de la participación y la coherencia vital, que está basada en una

Es esencial introducir a los jóvenes en una comunidad de memoria y en el diálogo

comunidad de memoria, que, en acertada expresión de Jesús Conill, sirve para trazar el camino en el desierto, como una especie de *brújula*¹⁴. Ese concepto de “comunidades de memoria” que tiene un origen antiguo (Tocqueville, Zubiri), ha sido propuesto contemporáneamente por el sociólogo Robert Bellah. Los individuos necesitan el apoyo de grupos cuya tradición moral refuerce sus aspiraciones. Las comunidades de memoria sostienen los compromisos éticos, aunque estos sólo serán posibles si se desarrolla una ecología social que los sosten

tenga¹⁵. A eso precisamente me refiero al hablar de la dimensión anamnética de la educación política. El cristianismo ha de introducir a los jóvenes y a los adultos, a cada uno a su tiempo y a su manera, en una comunidad de memoria que haga presente el valor político de la vida común. Los cristianos, que crecen en comunidades de memoria, escuchan las historias que narran el origen y desarrollo de la comunidad, sus esperanzas, temores e ideales, ejemplificados en hombres y mujeres destacados en el servicio, al tiempo que participan en las prácticas –rituales, estéticas y éticas– que

12 Me parece urgente que en España se profundice en todo lo que los cristianos hicieron en la lucha por la democracia entre la crisis de los años 30 y finales de los años 70 y, al mismo tiempo, se socialice esta memoria histórica; llama la atención la todavía escasa investigación histórica sobre este punto y la debilidad o ausencia de memoria democrática cristiana, cfr. CASTELLS, J. M., HURTADO, J. y MARGENAT, J. M., *De la Dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao 2005, Desclée de Brouwer.

13 Cfr. DUCH, L., *L'enigma del temps*, Montserrat (Barcelona) 1997, Abadia de Montserrat, p. 8.

14 Cfr. CONILL, J., “Ideologías políticas. 4. Crítica comunitarista del liberalismo”, en CORTINA, A. (dir.) *Diez palabras clave de filosofía política*, Estella (Navarra), Verbo Divino, pp. 234-237.

15 Cfr. BELLAH, R.N. y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid 1989, Alianza, p. 362.

definen a la comunidad como una manera de vivir. A éstas, Bellah las llama “prácticas de compromiso”, que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad¹⁶. Estas comunidades de memoria son una vía importante para la entrada de los individuos en la política, según Bellah¹⁷. También lo son para los cristianos.

Esta recuperación de la historia, de las historias concretas de individuos que, hoy como ayer, transitan por los caminos del mundo, equivale, de hecho, a

“la práctica de la misericordia como un *momento epifánico y redentor* en el que se revela, incluso desde una perspectiva secular, aquello que no entra ni en el determinismo ni en los intereses creados de ninguna secuencia “causa-efecto”. (...) Y no tenemos ningún tipo de duda que la actitud que corresponde a los individuos que de pronto se ven confrontados con un momento epifánico es la *simpatía* en el sentido que ya hace mucho tiempo proponía Max Scheler”¹⁸

Esta práctica de misericordia tiene mucho que ver con el perdón como elemento central de toda educación cristiana para la política y, por tanto, de la segunda dimensión, la ética.

Pero antes de considerar el ámbito ético, he de referirme a las otras dos notas, la educación para el diálogo y para el arte de dar a luz, que considero fundamentales en toda aproximación cristiana. Las expondré brevemente por cuanto en otros lugares me he detenido más en las mismas¹⁹. Los cristianos viven en diálogo con la sociedad moderna, que sin identificarse con ella, se relaciona con el cristianismo en forma de comunidad de origen y comunidad de memoria. Por ello pienso que es esencial que el cristianismo evangélico recupere como *forma mentis* de su relación con el mundo la forma de la “encarnación”, en cuanto lo mundano no se ofrece simplemente como un elemento extraño, sino como una realidad otra, que está en una común empatía que hay que desevelar. Esa labor es auténtica misión de desvelamiento de los educadores, auténticos “cooperadores veritatis”, según expresión de inspiración agustiniana, acuñada por Josep de Calassanç (1557-1648). La Iglesia entabla diálogo con el mundo y no

16 Ibid., p. 205.

17 Ibid., p. 208.

18 Cfr. DUCH, L., op. cit., pp. 9-10.

19 Vid. MARGENAT, J.M. *Dialogue. Le projet historique de Paul VI*, Paris 1996, Centre Sèvres. Un resumen parcial puede verse en MARGENAT, J. M. “El proyecto histórico del diálogo en Pablo VI”, op. cit.

puede actuar de otra manera porque este mundo le es a la vez común y propio en su entraña, pero diferente, dotado de una autonomía y una alteridad que permiten el diálogo. Elevar las posibilidades ocultas e incipientes de vida, de verdad, de belleza, es la función mayéutica que el cristianismo realiza en relación con el mundo, como sostiene bellamente desde hace años el proyecto cristiano ilustrado presentado por el intelectual gallego Torres Queiruga.

La dimensión política ética

En segundo lugar, hemos de tratar sobre la dimensión ética, también en tres aspectos: la razón cordial²⁰, la razón reconstructiva²¹ y la razón teónoma desde lo "singular cristiano"²². He encontrado una excelente formulación y planteamiento sobre la razón cordial en la segunda parte (capítulos 7, 8, 9 y 10) del último ensayo de Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, ya citado. La razón cordial, como la plantea la autora, es la que permite fundamentar desde el compromiso que implica todo acto comunicativo, la ética del discurso como ética del reconocimiento dialógico. El reconocimiento añade un suplemento a la pura racionalidad lógica: la implicación moral comunitaria de los actores que intervienen en la esfera de la comunicación. El respeto de la diversidad surge de esa pluralidad de sujetos de la comunicación y de formas de comunicar, lo que implica siempre buscar entender las razones del otro. En otro contexto histórico, san Ignacio de Loyola lo expresó en su tan conocido *prosupuesto* con el que inicia el libro de los *Ejercicios Espirituales*:

"todo buen cristiano «ha de ser más prompto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes, para que bien entendiéndola se salve»".²³

En segundo lugar, la razón reconstructiva se ofrece como una forma de reflexionar sobre la condición ética del hombre actual. Me parece que este planteamiento es próximo a la aproximación indicada de A. Cortina a propósito de la ética cordial, aunque si ésta partía de la categoría del reconocimiento, la ética reconstructiva pretende hacer una fusión de dos pers-

20 Cfr. CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo 2007, Nóbel; cfr. el comentario de BERMEJO ESCOBAR, F.J. en *Iglesia Viva*, nº 233 (2008) pp. 139-141.

21 Cfr. FERRY, Jean-Marc, *L'éthique reconstructive*, París 1996, Cerf.

22 Cfr. GUARDINI, Romano, *La esencia del cristianismo*, Madrid 2002 (1929), Cristiandad, pp. 11-18 y 52.

23 San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 22.

pectivas, a partir de la obra de Paul Ricoeur. La construcción de narraciones de la propia experiencia puede ir unida a la argumentación discursiva. La narración confiere a la persona un enraizamiento y espesor históricos que fundan al sujeto ético. Así pues, la fusión de ambos horizontes, identidad narrativa y discurso racional, permite, no sin alguna confusión y conflictividad, hacer converger la aproximación sustancial del ideal de vida buena con la argumentación más propia de la opción procedimentalista esencial a las democracias modernas. Combinar la narración de identidades con el discurso universal de derechos es una forma de orientar una educación política que tenga en cuenta los diversos niveles de aproximación a la realidad, sin una preterición injustificada de alguno de ellos. Introducir en el discurso ilustrado universal el principio del reconocimiento personal es una tarea hoy inaplazable en la educación política. Partir de una estructura para reconstituir el proceso que lleva al resultado que tomamos como punto de partida de manera que se acceda a una comprensión propiamente histórica de la situación dada, es la mayor pretensión de la ética reconstructiva. Desde un punto de vista cristiano, me atrevería a decir que el servicio, y no el dominio desde el poder, como forma originaria de la política, sólo es comprensible desde una identidad diaconal que se articula en el testimonio y que argumenta otra forma de liberación comprometida que se piensa desde las víctimas, desde los excluidos, desde la pasión por la justicia y por la verdad, más allá de cualquier pretensión de utilización del poder para logros intrahistóricos. La concepción del anuncio cristiano que hoy propone la Iglesia insiste en el valor de los testigos en primer lugar, aunque también en la de los maestros, pero estos segundos en la medida en que son también testigos. Esta fusión entre narración (testigo) y argumentación (maestro) me parece muy adecuada para pensar cristianamente la educación política.

Se trata de combinar narraciones de identidad con discurso ético universal

En último lugar, presentaré la razón teónoma desde lo "singular cristiano". Ya en la encíclica *Deus caritas est*²⁴, Benito XVI ha hecho una afirmación que sería inválida si no se realiza y comprende en su triple complejidad dialéctica. El cristianismo debe orientar la lucha por la justicia, según el Papa, que está pretendiendo legítimamente influir en la orientación ética de la sociedad. Al pretender dar esta orientación válida para todos, el cristianismo y, "a fortiori" la Iglesia católica, que sabe que la lucha por la justicia

24 Me aproximé a la encíclica de BENITO XVI, *Deus caritas est*, en "Justicia y amor: dos dimensiones, una realidad. Sobre la encíclica *Deus caritas est*": *Revista de Fomento Social* 61 (2006) 319-360. Comento detalladamente los nn. 26-29 de la encíclica en las páginas 325-342.

no es tarea específica suya, aunque no puede estar al margen de la misma, la Iglesia sabe que no toda su pretensión va a ser recibida de la misma forma, ni con la misma profundidad. La Iglesia puede tener una palabra penúltima, pero desde el momento en que aporta sus orientaciones desde el diálogo, sabe que la última palabra no le corresponde a ella, pues la sociedad, en virtud del principio tomista de autonomía de las realidades temporales, reconocido en el Concilio Vaticano II, es la que debe ordenar la búsqueda del bien común. En cierta manera el cristianismo se vacía de sí mismo, de su orientación ética, para ofrecerlo a los demás, y en ese acto de donación realiza lo más genuino de su esencia: ser gracia, gracia encarnada. Sabiendo que el cristiano que actúa social o políticamente, pone al servicio de la comunidad humana aquello que es gracia, ¿no deberá ser educado el militante o actor político en las realidades temporales para servirse de la vida de la gracia, la oración, los sacramentos, la Palabra de la Iglesia? Me parece clara la respuesta afirmativa, aunque a veces se olvide.

La dimensión política pública

Una educación política de inspiración cristiana debe situarse también ante la dimensión pública de toda educación. Esta orientación se desplegará en tres consideraciones: la dialéctica entre centralidad y periferia, la gradualidad y la propuesta de la amistad cívica.

La dialéctica entre centralidad y periferia es la primera de las cuestiones que debe abordar toda educación política. Con demasiada frecuencia la fe cristiana pone delante de la mirada de muchos hombres y mujeres, de muchos jóvenes, el mundo en su desigualdad radical de posibilidades no sólo económicas, sino culturales y espirituales. Hay que reconocer que muchos de los que, a lo largo del tiempo, se acercan a la realidad y a la vida común, quieren mirar como Dios mira la tierra. Dios ciertamente contempla la creación como obra de sus manos y como sueño, pero no puede dejar de mirar de otra manera a esa misma creación como una obra inacabada e imperfecta. En la contemplación de la encarnación que san Ignacio propone en un momento clave de sus *Ejercicios espirituales* presenta a las personas de la Trinidad que ven a quienes habitan la haz de la tierra

“en tanta diversidad, así en trajes como en «gestos», unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo (...) todas las gentes en tanta ceguedad”²⁵.

25 San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n° 106.

Ante esta contemplación, san Ignacio añade las que él considera palabras de la Trinidad: "Hagamos redención del género humano, etc.". Pues bien, esa experiencia fundante de los *Ejercicios*, a partir de esa formulación o en otras similares, pertenecientes a otras espiritualidades, está en el origen de muchas vocaciones políticas, vocaciones de servicio a la sociedad y de servicio de la justicia. Esta mirada lleva a la periferia mundial, a los abismos de desigualdad, a aquellos lugares donde hay riesgos de infrahumanidad, a la apuesta por las víctimas.

Por eso, a mi juicio, es tan importante articular la relación entre esa mirada que subraya lo periférico y la acción política que prenden incidir en aquello que es común y compartido en medio de la ciudad. Ésta es la dialéctica entre centro y periferia a la que debe introducir toda iniciación cristiana a la política, puesto que los pobres, la lucha contra la injusticia, contra el cambio climático (que también es más duro y peligroso para los pobres), la destrucción del medio natural, la sobreexplotación de los recursos, la crisis alimentaria mundial, o cualquiera de aquellos aspectos recogidos en los objetivos del milenio, tienen una relación estructural con el centro del sistema. No basta la claridad nocional, sino que hace falta una pedagogía afectiva real para que se comprenda la complejidad y el espesor de lo real. La educación cristiana debería iniciar en la comprensión conjunta e integral de centro y periferia.

Debemos aprender a convivir en política con lo complejo y lo impuro

La gradualidad es el sometimiento a la ley del tiempo, o si se quiere a la complejidad de lo real, al espesor histórico de la realidad. Como escribía Maritain en *El campesino del Garona*, en la lucha política hay que estar preparados para sufrir por la justicia y someterse a la ley del tiempo que no permite ni la erradicación definitiva y prematura del mal, ni el triunfo absoluto del bien. Debemos aprender a convivir con lo complejo y lo impuro. Ésta es una dimensión que los cristianos, que viven sometidos a la ley del tiempo y luchan por el bien del mundo, deben aprender. Los cristianos comprometidos en política han de convertir la ciudad temporal en una realidad más justa y menos inhumana, en la que todos tengan acceso a los bienes fundamentales, donde se respeten los derechos de la persona y se garanticen poderes y leyes justas para la paz del mundo. En un discurso a la ciudad de Milán, el cardenal Carlo Maria Martini en 1995, finalizaba con un decálogo en cuyo punto quinto desarrollaba éste que he llamado principio educativo de la gradualidad:

"...conviene evitar dos extremos: por una parte, la precipitación a la hora de traducir en formas políticas integristas los valores cristianos en cuanto tales; por

otra, el olvido práctico de tales valores en nombre de una *realpolitik* que, en aras de ciertas ventajas, a corto plazo, acepte todo tipo de compromiso. Nos hallamos en una situación pluralista y compleja, donde lo que consideramos como un bien, incluso moral, no siempre puede ser traducido inmediatamente en ley, porque es preciso contar con el consenso de muchos. Conviene, pues, hacer gala de una sabia gradualidad, porque, especialmente en una época como la actual, cada vez más falta de evidencias éticas, puede suceder que ni siquiera un valor que a uno le parece preeminente pueda ser políticamente propuesto en primer lugar y convertirse sin más en norma obligatoria, cuando se prevé que su imposición va a suponer un grave deterioro de la convivencia. Cuanto más relevante es un valor desde un punto de vista ético, tanto más compromete y, consiguientemente, tanto más requiere un proceso de maduración. Una cosa es, pues, la labor de mentalización en orden a convencer, con buenas razones y ejemplos atractivos, de la importancia para la colectividad de un determinado valor, y otra cosa es la traducción legislativa del mismo, que exige una mínima base de consenso”²⁶.

Aunque la cita es muy larga, me parece que la precisión y claridad de la exposición justifican la longitud. En el sexto punto del decálogo el cardenal Martini propone algunas consecuencias lógicas del principio de gradualidad, que me permito resumir a continuación en clave educativa:

- o hay que educar la capacidad de transformar en propuestas políticas los valores que derivan del patrimonio de la fe;
- o hay que educar para evitar declaraciones de principios o exigencias de cambios legislativos, sin otros compromisos reales en el orden del testimonio y de la praxis;
- o hay que capacitar para contar con instrumentos de traducción práctica que puedan ser compartidos por otros muchos;
- o hay que enseñar a buscar con paciencia soluciones prácticas que tengan en cuenta a todos aquellos que sostienen concepciones distintas del bien.

Como resumen de las consecuencias de la gradualidad, consideradas de forma educativa, podríamos concluir con la afirmación de Martini en el citado discurso:

26 Cfr. *Aggiornamenti Sociali* (1996) y *Sal Terrae* n° 987 (1996) 143-154; editamos, junto a otros textos, este discurso en GARCÍA DE ANDOIN, C. y MARTINI, C. M. “Cristianos en la ciudad”: *Fe justicia cultura. Cuadernos de diálogo*, n° 1, Las Gabias (Granada) 2001, Centros Culturales y Revistas de la Compañía de Jesús en Andalucía, pp. 18-25.

“No toda lentitud en el proceder significa necesariamente una cesión. Existe también el riesgo de que, por pretender lo mejor, se propicie que la situación regrese a niveles cada vez menos humanos”.

La cultura de la mediación antropológico-ética, necesaria para una adecuada comprensión de la gradualidad, es una de las labores más importantes y urgentes en la que deben ser formados los cristianos comprometidos en la acción política y una de las aportaciones más fecundas que las comunidades cristianas pueden hacer hoy a la sociedad civil. Traducir educativa y culturalmente los principios evangélicos y aquellos valores surgidos en el hogar cristiano de manera que sean valores para el hombre y para la ciudad, dentro del mayor consenso y concordia posibles, es una dimensión urgente de la formación cristiana.

La tercera nota de la dimensión política pública es la amistad cívica, expresión de raigambre mariteniana. Esta amistad cívica, desde un punto de vista cristiano, viene determinada por el amor de caridad, sólo que análogamente viene realizado en la ciudad de forma secular. Enlazando con la enseñanza cívica de Aristóteles, recordaba recientemente Adela Cortina, que las sociedades necesitan para mantenerse y prosperar un bien sin el que la vida pública no funciona: la *amistad cívica*, que la filósofa valenciana define como la amistad

“de los ciudadanos de un Estado que, por pertenecer a él, saben que han de perseguir metas comunes y por eso existe ya un vínculo que les une y les lleva a intentar alcanzar esos objetivos, siempre que se respeten las diferencias legítimas y no haya agravios comparativos”²⁷.

Fue, de todas formas, Jacques Maritain quien introdujo el concepto de “amistad fraterna” como condición para la obra común de la ciudad, realizada a partir de la dignidad de la persona, de su vocación espiritual y del amor que se le debe²⁸. La vida en común, la obra de la ciudad, consistirá en esta tarea trabajosa, ardua, paradójica y heroica. Se trata de la tarea de un humanismo integral que rechaza cualquier acomodamiento tibio. Pero Maritain no piensa en esa amistad fraterna como una utopía que fuera “la peor de las ilusiones”²⁹. Porque, aunque sea ilusorio pensar que los individuos son espontáneamente buenos y fraternales unos para otros, se puede

27 CORTINA, A., “Amistad cívica”, en *El País*, 6-V-2008.

28 MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, París, 4^{ta} edición (1936), Aubier, 207-209; texto citado, en p. 207. El profesor Gregorio Peces-Barba, buen conocedor del pensamiento de Maritain, también se refería a este concepto en un artículo en que recogía unas declaraciones suyas a la radio, en las que decía: “El ciudadano es la persona que vive en la sociedad abierta y democrática. (...) Rechaza el odio y la dialéctica amigo-enemigo y se relaciona con los demás desde la amistad cívica”. Cfr. Peces-Barba Martínez, G., “Perfil del ciudadano”, en *El País* 21-X-2006.

pedir a la ciudad que ella misma tenga estructuras sociales, instituciones y leyes buenas, "inspiradas por el espíritu de amistad fraterna", y por tanto orientar las fuerzas de la vida social a una amistad de ese tipo. Éste sería un mito primordial orientador de la vida común, un ideal heroico a realizar con entusiasmo. Esta orientación hacia una realización socio-temporal de la verdad evangélica puede ser considerada como uno de los rasgos aplicables a esa estructura secular de la ciudad que Maritain define como "nueva cristiandad".

No parece muy difícil entender que la apuesta y la formación para conseguir esta virtud en los ciudadanos son esenciales para el desarrollo de la dimensión pública de toda educación política de inspiración cristiana.

En nuestra sociedad las Iglesias deben ser lugares que ayuden a superar la dialéctica "amigo-enemigo"

En nuestra sociedad en la que se ha instalado, esperamos que transitoriamente, cierta dialéctica "amigo-enemigo" (Carl Schmitt, 1888-1985), y se han olvidado los intensos procesos de reconciliación de los años 1973-1982, las Iglesias deben ser lugares donde se puedan trabajar los valores inherentes a esta amistad cívica, donde se puedan reconocer como ciudadanos igualmente interpelados por el bien común aquellos que persiguen metas comunes, unidos por un vínculo, que no borra ni oculta las diferencias legítimas, incluidas las reli-

giosas.

La reciente invitación de Juan Pablo II al fomento de una espiritualidad de comunión en las familias y en las comunidades, ¿no tendrá reflejo también en la vida cívica, si ésta se construye a partir de las características de la comunión?³⁰ Ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, «dar espacio» al hermano, asumir la ascesis del tiempo que falta, de los esfuerzos necesarios para lograr y mantener la comunión, cultivar y ampliar día a día los espacios de comunión, por medio de los organismos de participación, a partir de la escucha que permita opciones ponderadas y compartidas, aunque sean características de esa escuela de comunión que debe ser la Iglesia, no deja de tener su analogía en la ciudad humana en la que también es importante crear esos espacios de reconocimiento donde pueda cuidarse políticamente la amistad cívica.

29 Ibid., p. 208.

30 JUAN PABLO II (2001) *Al comienzo del nuevo milenio. Carta apostólica «Novo millennio ineunte»*, nn. 43-45.

3. Visión descriptiva y propositiva de la acción educativa política de la Iglesia católica en España

Si la formación política es el acompañamiento de los ciudadanos, jóvenes y adultos, para la deliberación personal y colectiva sobre la acción en la esfera pública y para la capacitación para el ejercicio de responsabilidades institucionales, esta cuestión afecta ciertamente a aquellos cristianos y a aquellos ciudadanos que, en el entorno de la Iglesia participan en los procesos educativos, asociativos, pastorales o cívicos y a los que ejercen la acción política, cívica o el ejercicio profesional. La Iglesia católica ejerce en la cultura pública española un influjo real en muchos ámbitos; por ello, queremos abordar, para concluir, aquella formación política realizada para, desde y con los cristianos. Nuestras consideraciones conclusivas, hechas desde la reconocible posición cristiana de esta revista, pretenden avivar el diálogo al interior de la comunidad cristiana y de ésta con la sociedad civil en orden a un crecimiento en la construcción de una comunidad fraterna.

Aunque no podemos abordarlas en su totalidad, no quisiéramos que hubiesen quedado fuera de nuestro horizonte las siguientes cuestiones: ¿qué tipo de dimensión política tiene la educación cristiana en general?, ¿qué tipo de formación política existe para los cristianos?, ¿qué tipo de formación política se puede proponer desde la Iglesia para que sea implementada en los modelos –familiares, educativos, asociativos, partidarios...– sociales generales?, ¿qué procesos formativos se deberían compartir en lugares abiertos donde la presencia y aportación cristiana es apreciada?

La Iglesia *koinonia* se configura en su triple dimensión de *martyria-kerygma*, *leitourgia* y *diakonia*³¹. El testimonio de la Palabra y el anuncio explícito del evangelio son un momento fundamental de la vida de la Iglesia comunión. En el anuncio y la progresiva iniciación de los creyentes en el misterio de la fe (la *mystagogia*) el catecumenado de los adultos debe considerarse el “*analogado primero*” o modelo de iniciación cristiana, a partir del cual se configuran todos los procesos de iniciación de aquellos que por el bautismo van a ser constituidos, o ya lo han sido, sacerdotes, profetas y reyes de un pueblo mesiánico. Así pues, una primera dimensión de la acción formativa de la Iglesia en el ámbito de la política deberá consistir en inscribir en todas las etapas de la formación (catequética) cristiana

31 BENITO XVI (2005) *Carta encíclica «Deus caritas est»*, n. 25, también nn. 20-21.

la específica formación social y política. La presentación y asimilación cordial de la síntesis de humanismo integral y solidario, lema bajo el que el *Compendio de doctrina social de la Iglesia* (2004) presenta la doctrina social de la Iglesia, ha de estar inserta de manera esencial en todos los procesos educativos.

Desde el momento en que “la «diaconía» -el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico- queda[...] ya instaurado en la estructura fundamental de la Iglesia”³², la iniciación a la fe de la Iglesia debe contener necesariamente en su núcleo central, la iniciación al misterio diaconal de una Iglesia servidora del mundo en la promoción de un orden más justo, con el bien común en el centro de la vida en común. Por ello me parece que un primer criterio de actuación interna de la Iglesia y de revisión a sus procesos catequéticos y formativos en general debería ser poner como una parte esencial entre las otras, toda la dimensión de la formación social y política. Me temo que en la Iglesia española, tanto en

Faltaré algo esencial a la Iglesia de España si le falta la formación política

los procesos que dirigen y proponen las Iglesias diocesanas, como en los nuevos movimientos eclesiales o en los procesos educativos de las órdenes, congregaciones religiosas y asociaciones seculares, la formación política, y la social en general en la que se incluye, es una gran ausente, tanto entre los adultos como entre los niños y los jóvenes. No debería ser visto con normalidad que se ignorase la doctrina social, de la misma forma que, en ninguno de los procesos catequéticos, se aceptaría como normal que no se hablase nunca ni nada de Jesucristo, de los sacramentos esenciales de la iniciación

cristiana Bautismo, con su desarrollo en la Confirmación y en la Eucaristía, o del misterio de Dios Padre y Comunión. Esto afecta, de manera diríamos que revolucionaria, a cientos de miles de cristianos, niños, jóvenes y adultos, a miles de grupos, parroquias, colegios, capellanías, comunidades. En otros países de nuestro entorno, me parece que es especialmente llamativo el ejemplo italiano, la Iglesia se ha comprometido en esta misión, pero quiero insistir en que esto no es un añadido voluntarista de unas Iglesias locales o por unas determinadas condiciones culturales o sociopolíticas, sino que debe ser una nota común de todos los procesos. Faltaré algo esencial a la Iglesia si le falta la formación política en los procesos formativos de los cristianos.

La Iglesia comunión queda también constituida a partir del testimonio

32 BENITO XVI (2005) *Carta encíclica «Deus caritas est*, n. 21

del compromiso de los cristianos: “las organizaciones cristianas, de acuerdo con la diversidad de formas que las caracterizan, tienen una responsabilidad de acción colectiva [... pues] tienen que expresar, a su manera y por encima de sus particularidades propias, las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad”³³. El testimonio de la caridad y el compromiso militante forman parte de las notas esenciales de la Iglesia tanto como la liturgia, la oración o la catequesis. No parece que ésta sea la experiencia colectiva de nuestras Iglesias, por lo que éstas deberían reforzar la formación sobre la realidad social y para el compromiso con esa misma realidad, en todos los momentos de su vida.

En relación a este punto se encuentra la dimensión política de la liturgia como celebración de una vida integral de compromiso por la liberación. La dimensión celebrativa de la Iglesia debe ser expresión de ese compromiso no porque se deba poner la liturgia al servicio ni de la catequesis ni de la pastoral del compromiso, sino porque la liturgia en sí misma debe ser expresión historizada en los signos, en los símbolos y en las narraciones de sentido de aquello que es compromiso esencial del pueblo cristiano. Las Iglesias locales, y con ellas todas aquellas formas asociativas que forman parte de las mismas, vinculadas a órdenes y congregaciones religiosas, nuevos movimientos eclesiales y asociaciones, deben revisar el contenido y la forma de celebrar la vida y la fe. “La Iglesia, en su peregrinante camino hacia el Señor, es también consciente de que la Palabra de Dios ha de ser leída en los acontecimientos y en los signos de los tiempos en los cuales Dios se manifiesta en la historia”³⁴. Consciente la Iglesia de la centralidad de la Palabra en su vida, no quiere que ésta sea una Palabra des-historizada. Por ello el documento preparatorio (“lineamenta”) del próximo Sínodo de los Obispos a celebrar en 2009, subraya que esa Palabra no ha de ser concebida al margen de la historia, del reconocimiento de los signos de los tiempos³⁵. En la vida de la Iglesia no cabe ni una proclamación de la Palabra, ni un diálogo hermenéutico sobre la Palabra (eso es la homilía) que no deban estar situados en el horizonte de interpretación de la historia vivida realmente por el pueblo de Dios.

33 Pablo VI (1971) *Carta apostólica «Octogesima adveniens»*, n. 51.

34 SÍNODO DE LOS OBISPOS. XII Asamblea General Ordinaria (Lineamenta), *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, Madrid 2007, BAC, p. 81 (n. 33).

35 CONCILIO VATICANO II (1965) *Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, n°4, que es citada por el documento preparatorio del Sínodo, cit. sup.

Me atrevo a añadir una nota, aunque sea muy concreta, sobre la indebida y errónea “politización” de las homilías. Dejando al margen, el núcleo del problema en torno a la homilía, que es la clave, creo que no es aceptable lo que es demasiado frecuente en tantas iglesias u otros sitios de celebración en España, en los que la homilía se devalúa, pues se convierte en mera reacción, muchas veces tan sólo aparentemente piadosa, de respuesta a la realidad publicada por ciertos medios de comunicación social, en lugar de ser una lectura creyente de la realidad, que lleve a una apertura al misterio de Dios que actúa en la historia. Los testimonios continuados, durante años, de muchos fieles dejan en la desazón ante la selección tan pobre y banal que, en muchos lugares, se hace de tres o cuatro temas de confrontación ideológica y mediática, olvidando otros aspectos, silenciando el magisterio completo de la Iglesia e impidiendo una lectura creyente de la realidad. Pensar políticamente la liturgia no puede llevarnos a una utilización política de la misma. Cabe el riesgo en las dos direcciones, tanto en los mensajes caros a la derecha, bien conocidos de todos por su confrontación al gobierno actual (ciudadanía, leyes sobre el inicio y final de la vida, enseñanza de la religión, familia) como a la izquierda (globalización, capitalismo neoliberal). Bien es cierto que predominan los primeros en España en nuestros lugares de celebración, pero el riesgo no deriva tanto de los contenidos como de la posible manipulación de la Palabra y del misterio. Una obsesiva identificación entre ciertos temas y la práctica religiosa acaba mimetizando los mensajes, sin ninguna capacidad de apertura a lo que proponemos en estas páginas: una celebración litúrgica capaz de incidir en la contemplación creyente de lo real como icono de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello.

Además de la dimensión de la Palabra, la liturgia es camino de evangelización y de diálogo por medio de la belleza (*via pulchritudinis*)³⁶. La belleza como expresión del *ordo amoris* y del amor crucificado son formas de evangelización en una sociedad que disuelve la búsqueda de la verdad y el bien, y los transmutan engañosamente en la promoción de una sociedad consumista e idolátrica. Proponer la belleza como forma de evangelización tiene mucho que ver con una concepción política del bien común al servicio de todos desde la que se afirma la posibilidad de acceder a la verdad y a un orden de realidad en que hay un fundamento para la esperanza. Nuestra liturgia debe ser también apertura al misterio revelado en lo bello, que nos lleve a una expresión comprometida con un amor que, como

36 PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, «*Via pulchritudinis*». *Camino de evangelización y de diálogo*, Madrid 2008, BAC.

Cristo, “sufre continuamente la Cruz en sus hermanos”, según una expresión del teólogo jesuita Jeroni Nadal (1507-1580)³⁷. Nuestra liturgia no debe quedar al margen de aquellos gozos y esperanzas en que viven las mujeres y los hombres de nuestro tiempo, pues,

*la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir*³⁸.

Por último, también la Eucaristía tiene relación con la política, pues “la «mística» del sacramento tiene una dimensión social”³⁹, que nos lleva a salir de nosotros mismos, al ejercicio práctico del amor y a una unión circular entre fe cristiana, liturgia, amor y *éthos*. Me permito concluir con una invitación a la Iglesia a revisar la dimensión política de la liturgia de sus comunidades desde esa triple expresión eclesial de la Palabra, la belleza y la Eucaristía.

La formación política que se puede proponer desde la Iglesia, afecta también a los modelos familiares y a las comunidades educativas, así como a los medios de comunicación social. No es cierto que cualquier medio esté constreñido a un uso amoral de las opiniones y de las informaciones, sin respeto a la dignidad y a la convivencia de las personas. Si bien en Polonia tenemos el mal ejemplo de Radio María o en España el de la COPE, que he llamado en alguna ocasión “estructura de pecado”, también en Francia existe *La Croix*, un prestigioso periódico católico de información general, con una tirada no tan pequeña, pero con un amplio reconocimiento entre los periodistas, los políticos y el mundo de la cultura por la calidad de sus análisis y de su opinión y por su equilibrio informativo. Me parece que buena parte del problema para esta espiral de silencio viene de la incapacidad de nuestras Iglesias parra educar en una lectura crítica de los medios de comunicación social, y la de proponer canales alternativos de comunicación que garanticen la libertad propia de una sociedad abierta.

Por último, la Iglesia puede implicarse en el acompañamiento de los procesos políticos de reconciliación, haciendo presente la cultura del

La Iglesia puede implicarse en el acompañamiento de los procesos políticos de reconciliación

37 Cfr. Monumenta Historica Societatis Iesu, FN I, p. 314.

38 PABLO VI (1971) *Carta apostólica «Octogesima adveniens»*, n. 51.

39 BENITO XVI (2005) *Carta encíclica «Deus caritas est»*, n. 14.

perdón y la memoria de las víctimas, para que sean tenidas en cuenta o recordadas por los distintos agentes sociales y políticos. Las mesas de encuentro y de diálogo son otro instrumento muy apto para la iniciativa de los cristianos, especialmente útiles cuando otras instancias sociales no están capacitadas o no tienen poder social suficiente para convocarlas o para moderarlas. No se ha reconocido suficientemente, pero éste ha sido uno de los grandes servicios que las Iglesias del País Vasco y de Navarra vienen prestando en tantos ámbitos, al proceso de paz y a la real reconciliación de la sociedad.

La acción social caritativa hacia muchos, pero especialmente hacia aquellos que quedan fuera de las previsiones del sistema de redistribución de la renta o de las políticas públicas de promoción, de reinserción o de seguridad social es tarea de la Iglesia. En la insistencia en un aprendizaje político cooperativo nunca se reforzará suficientemente la necesidad de que en el compromiso político los actores están de forma cooperativa. La Iglesia también en esto puede ser una gran escuela de comunión. La labor de los parlamentarios, la lucha de los sindicalistas, el testimonio generoso de los voluntarios y cooperantes, la incidencia de los actores sociales pueden ser todas dimensiones de un mismo proyecto, y no tiene sentido contraponerlas, en lugar de presentarlas de forma cooperativa. La Iglesia tiene una capacidad inmensa de realizar lo que algunos han llamado el "rol tribuniático" (Hermet) y que en anglicismo más al uso llamamos *advocacy*, en representación del bien común para todos, porque puede conjugar acción de políticos, de educadores, de militantes, de voluntarios, de testigos y de profetas. Ésta es la gran riqueza de la Iglesia, a la que deberían ser educados continuamente todos sus miembros, desde la jerarquía a los catecúmenos. Dicho de otra forma, educar para comprender filosóficamente, éticamente y en su funcionamiento jurídico-económico (práctico) el modelo social europeo es importante, y no es contradictorio con una educación para la cooperación al desarrollo; educar para la ciudadanía crítica y participativa no debería ser presentando como alternativo, sino como complementario a una educación para la ciudadanía mundial solidaria; educar para el ejercicio profesional no es opuesto a una educación política al servicio del bien común realizada en una vocación política.

El ejercicio pluralista de la opción cristiana por el compromiso no se reduce a la elección libre entre posiciones liberales y posiciones socialistas, según la conocida distinción de Pablo VI en *Octogesima adveniens* (nn. 30-35), sino a las formas y lugares de compromiso. Me parece importante subrayar que en cualquier caso, en la búsqueda de una mediación significativa, realizada desde la opción primordial cristiana (desde la *scelta* reli-

giosa, como se teorizó en la Acción católica italiana en los años 80, de forma parecida a lo que “*primauté du spirituel*” de Maritain en los años 20 significaba frente a “*politique d’abord*” de Maurras) los cristianos hemos pasado, tras la caída del muro de Berlín, de la identidad partidista a la formulación de una nueva identidad política, transversal o cooperativa⁴⁰. Ser mediación significativa en la cultura secular y pluralista, en una sociedad abierta, requiere que, como el testigo que es maestro, el mensaje sea significado, pero se realice analógicamente de forma secular en medio de la ciudad de los hombres. Es la mediación significativa una forma a privilegiar para educar y para introducir a los católicos en la vida política.

4. Conclusión

En las páginas anteriores he pretendido presentar algunas de las cuestiones más relevantes, tanto en la reflexión práctica, como en la acción pastoral de nuestras Iglesias, para la construcción de una comunidad fraterna, inspirándome en la expresión de Maritain. Los cristianos no podemos olvidar que vivimos en la ciudad, y por tanto deberíamos hacer nuestra la espiritualidad del documento de finales del siglo II, muy conocido y frecuentemente citado, “*A Diogneto*”, como una espiritualidad política muy apropiada para la sociedad secular, pluralista, postradicional y mundializada en que habitamos:

“Porque los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad ni en la localidad, ni en el habla, ni en las costumbres. (...) Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña. (...) En una palabra, lo que el alma es en un cuerpo, esto son los cristianos en el mundo. El alma se desparrama por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos por las diferentes ciudades del mundo.” (nn. 5 y 6)

40 Cfr. el editorial “Acción política y comportamiento político de los cristianos en España”: *Revista de Fomento Social* 58 (2003), reproducido en ROMERO, José Juan (ed.) *Sociedad, política y economía en el cambio de siglo. Reflexiones de “Fomento Social”*, Santander 2005, Sal Terrae, 574-600, especialmente el apartado 5.7.6.8 “El necesario discernimiento de un pluralismo limitado”, pp. 598-600. El ensayo de Giorgio CAMPANINI, “Cattolici e politica: quale «identità»?”: *Aggiornamenti Sociali* n. 11 (2007) 672-676, abre perspectivas para comprender el paso necesario de los católicos italianos desde una identidad “partidista” que era la propia al sistema hegemónico por el *Democrazia cristiana*, a la identidad “política” que, en el nuevo pluralismo político, es el escenario de actuación de los católicos en política. En el citado editorial de *Revista de Fomento Social* defendemos también esta nueva concepción política del compromiso católico dentro del pluralismo, pero con un pluralismo de coherencia.

Para poder construir fraternidad en la ciudad habremos de educar las capacidades de todos los cristianos para hacer realidad lo que el Concilio Vaticano II esperaba de los cristianos en cuanto ciudadanos. Aquél pedía que se reconociesen, se respetasen y se promoviesen los derechos de los cristianos (personales, de las familias y de las asociaciones), así como su ejercicio, pero también pedía a éstos que cumpliesen con sus deberes cívicos, entre los cuales el Concilio mencionaba “el deber de aportar a la vida pública el concurso material y personal requerido por el bien común”⁴¹. Hacer esto real es la misión que tiene la formación cristiana para la vida política. No está en juego sólo la misión de los cristianos, sino que en esa aportación se juega también que la ciudad sea fraterna, una comunidad. Una comunidad que será más evangélicamente fraterna, gracias “a la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir”.

41 CONCILIO VATICANO II (1965) *Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, n. 75.