Cuaderno: La cultura política y los católicos del siglo XX al XXI (I)

LA DISOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO CATÓLICO EN ESPAÑA

Javier Barraycoa

1. Introducción

En 2014 tuvimos el honor de participar en la LI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica con una comunicación titulada «Catolicismo político tradicional, liberalismo, socialismo y radicalismo en la España contemporánea», posteriormente publicada con las actas de aquélla (1). En ese artículo se intentaba sintetizar la dialéctica entre el pensamiento tradicional y el conservadurismo a lo largo del siglo XIX y parte del XX. Se concluía en la exposición cómo, en una estructura confesionalmente católica como el Estado español, el pensamiento tradicionalista quedó agotado a pesar de muchos intentos de renovación e incluso de atraer pensadores conservadores a su campo. El temerario escrito –por su extensión temática– abarcaba una amplia historia del pensamiento político y culminaba con la crisis provocada con el Concilio Vaticano II, que desorientó, a la par que desmoralizó, a muchos intelectuales católicos. Acabábamos el texto con la lamentación de un antiguo colaborador de *Acción Española*, Aniceto de Castro Albarrán, que exclamara al conocer el contenido del Concilio: «¡Pobre Iglesia! ¡Pobre España!» (2).

(1) Cfr. *Verbo* (Madrid), núm. 527-528 (2014), págs. 617-658, y en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *La* res publica christiana *como problema político*, Madrid, Itinerarios, 2014.

(2) Aniceto de Castro Albarrán, *Lo nuevo conciliar y lo eclesial perenne*, Madrid, Studium, 1967, p. 101.

Fundación Speiro

Así, esta nueva contribución, intentará seguir la evolución del problema del pensamiento político católico en España, tomando varias claves: el impacto del Concilio Vaticano II, las sendas eclesiales que recorrió el modernismo para infiltrarse en las estructuras eclesiales, el fracaso de la democracia cristiana como alternativa (bastarda) al pensamiento político católico y por último el vacío intelectual católico que ha sido rellenado por un extranjerizante y anticatólico pensamiento *neocon* que ha entusiasmado (y confundido) a no pocos católicos interesados por la política. No hace falta advertir que hemos vuelto a caer en un temerario intento de abarcar un tema excesivamente extenso. Pero ahí quedarán apuntadas las líneas de investigación a desarrollar posteriormente.

2. Una cuestión previa: de la monarquía católica a la nación de católicos

Con el título de *De la monarquía católica a la nación de católicos*, José M. Portillo (3) nos lanza, a la par que un título provocador, una tesis muy sugerente. El debate del escrito se centra en una posible interpretación de uno de los más controvertidos artículos de la Constitución de 1812, el número 12, que reza: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra». En la Constitución de 1837 (promovida por el Partido Progresista), el redactado se sustituiría por el siguiente: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles». La Constitución de 1845 (moderantista), subrayará más claramente: «La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus Ministros».

Hasta ahora, la interpretación casi unánime de este tipo de artículos referentes a la intrínseca relación entre la Nación española y la Religión católica, expresado en la Constitución

(3) José M. Portillo Valdés, «De la monarquía católica a la nación de los católicos», *Historia y Política* (Madrid), núm. 17 (2007), págs. 17-35.

Fundación Speiro

de 1812, era un peaje que los liberales debían pagar a los sectores católicos más intransigentes, que así lograban una consagración de la «confesionalidad» del Estado. Sin embargo, sorprende que ciertos liberales se alegraran de un artículo tan «reaccionario». Argüelles, por ejemplo, previó que ese era el inicio de la secularización de la política católica en España. Según el político liberal: «El punto podía ser de suma relevancia. Tanto, que pudo leer ahí mismo, en el artículo 12, una literal condena del despotismo religioso y un pronunciamiento a favor de la libertad religiosa» (4). Igualmente, el afamado cura liberal Juan Antonio Posse (5) así se lo hizo saber a sus feligreses de San Andrés (León), al presentarles en su *Discurso sobre la Constitución de 1812* que ésta recogía los auténticos principios de la religión católica «que no eran otros que los liberales» (6). ¿Cómo interpretar esta satisfacción de los liberales ante un artículo que aparentemente blindaba la unidad católica frente a la libertad religiosa?

La respuesta no deja de ser sorprendente. Tras las apariencias, de facto, el artículo 12, reforzaba la idea de la soberanía de la Nación y de su primacía en el orden constitucional, por encima de individuos, monarca, territorios e incluso la Religión. Con otras palabras, la «Nación» era el sujeto y el adjetivo era «católica». Por tanto, el sujeto de la confesionalidad católica no era el Rey, ni la monarquía ni el Estado, sino la misma Nación. Ésta, implícitamente se convertía en el sujeto político esencial. Empezaba así –bajo apariencia de catolicismo reaccionario– el nacionalismo liberal español. Como señala el mismo José M. Portillo: «Sustituir la monarquía católica y, más concretamente, al *Rex Catholicus* como vínculo colectivo de unión y pertenencia a un mismo cuerpo político, el de la monarquía, no era desde luego empresa sencilla … No carecía de sentido, por

(4) Cit. en José M. Portillo Valdés, *loc. cit.*, pág. 20.

(5) Juan Antonio Posse fue un sacerdote liberal español nacido en San Esteban de Suesto (La Coruña), el 26 de diciembre de 1766, y muerto en San Andrés de Rabanedo (León), el 12 de mayo de 1854. Sufrió persecución y cárcel varias veces por su constitucionalismo doceañista.

(6) Juan Antonio Posse, «Discurso sobre la Constitución» (1813), en *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su Discurso sobre la Constitución de 1812*, edición de Richard Herr, Madrid, CIS y Siglo XXI, 1984.

Fundación Speiro

tanto, procurar transferir a la nación, junto con la soberanía, la seña de identidad más fuerte de la monarquía tradicional, esto es, la catolicidad» (7). El hecho inesperado para los más intransigentes, que creían que el artículo 12 había sido un triunfo para las tesis católicas tradicionales, es que en nombre de ese mismo artículo se suprimió el Santo Oficio (8). En nombre de la soberanía absoluta de la Nación católica se podía disponer sobre el futuro de la Inquisición. Aunque asemejara lo contrario, la Constitución de 1812 había «roto la identidad entre monarquía y religión católica encarnada en la persona del rey católico para sustanciar la idea de una nación de católicos, la "república de almas" que dijera Martínez Marina que, precisamente por ser intolerantes en materia de religión, se comprometía *qua communitas* con su protección» (9).

Hemos abordado esta cuestión previa, porque sin lugar a dudas es una de las sutiles claves que no ha de perderse de vista a la hora de comprender la evolución del pensamiento político católico hasta nuestros días. En los intensos años que siguieron a la restauración de 1874, se intentó insistente y traumáticamente un *ralliement*, al estilo francés (10). Será

(7) José M. Portillo Valdés, *loc. cit.*, pág. 31.

(8) La supresión del Santo Oficio en España se realizó en cuatro fases. La segunda fase fue por mandato de las Cortes de Cádiz el 28 de febrero de 1813.

(9) José M. Portillo Valdés, *loc. cit.*, pág. 33.

(10) El *Ralliement* fue el término con que se designó la cuestión suscitada, a fines del siglo XIX, entre los católicos franceses sobre la legitimidad moral o no de aceptar la República como un poder constituido que se debía obedecer de por sí. León XIII, ante la persecución de que eran víctimas el clero y la Iglesia, justificada gubernamentalmente so pretexto de que los católicos eran contrarios a la III República, publicó, en 1884, la encíclica *Nobilissima gallorum gens*. De facto, se incitaba a una táctica de *ralliement* o aceptación de la República como poder constituido. Su encíclica *Immortale Dei*, en la que afirmaba que la autoridad no está ligada a forma alguna determinada de gobierno, fue utilizada por los católicos liberales para dividir al catolicismo francés e interpretar que el Papado aceptaba una República laica. Por el contrario, católicos tradicionales como monseñor Freppel, defendieron que la República francesa no era una «forma de gobierno», sino una «doctrina sectaria». Por aquél entonces, apareció la «Unión de Francia», acaudillada por Chesnelong, propugnando la reinstauración de la monarquía y la libertad de enseñanza

Fundación Speiro

en este contexto donde se debe encontrar la llave para entender la debacle posterior de la política confesional promulgada por el tradicionalismo. Ya hemos señalado en algún otro escrito que la diferencia entre integristas y carlistas, y la fractura que causó, dio oxígeno al catolicismo liberal encarnado en los conservadores de Cánovas, aunque éste no lograra su objetivo: la integración total de los católicos en el régimen monárquico-liberal (11). La diferencia entre carlistas e integristas no era tanto esencialmente doctrinal sino de estrategia (12). Pero a la postre, la distinta estrategia sí llevaba consigo un presupuesto análogo al que hemos expuesto sobre la constitución de Cádiz. Los integristas creyeron que era más eficaz deslindar la lucha por la unidad católica de España de la cuestión dinástica, pues así atraerían a mayor

---

contra los republicanos. León XIII intervino de nuevo por su encíclica, *Au milieu des sollicitudes*, en que distingue entre gobierno constituido, que hay que aceptar, y sus leyes inicuas, que hay que combatir. Esta encíclica calmó los ánimos. Pero la paz entre católicos y republicanos duró poco. A partir de 1898 el anticlericalismo republicano culminó con la ley de Combes (1903-1904), por la que fueron expulsados de Francia varias órdenes religiosas. El magisterio del sucesor de León XIII, San Pío X, debe –entre otras cosas– entenderse desde la perspectiva de un intento de rectificación de la política de *ralliement* y sus funestos resultados.

(11) La restauración canovista, coincidió con el pontificado de León XIII. Por tanto, la cuestión del *ralliement* estaba presente. En España, las bases católicas aún eran suficientemente potentes como para oponerse al «accidentalismo» (la consideración de que había que aceptar como *accidental* el nuevo régimen o poder constituido y con él se podía colaborar siempre y cuando no fuera contra los intereses y principios de la religión) de ciertas elites, que excusándose en la «doctrina» de León XIII, pretendían que el catolicismo acabara plenamente integrado en el régimen de la Restauración. Ante ello siempre se encontraban la resistencia del carlismo.

(12) En *Dogma y Razón*, en 1887, un año antes de la escisión, se escribía: «Por nuestra parte añadiremos que en España el Integrismo no es bandera de un "partido per se"; hay un "partido per accidens" que forma parte de los hombres de buena voluntad que desean salvar España por medio de un gobierno íntegramente católico. Nadie ha aceptado el programa completamente católico sino esta comunión; debía, pues, el Integrismo amparar a esta comunión que siendo fuerte, respetable, aguerrida y organizada, ofrece, y es la única que puede cumplirlo, realizar y actualizar el programa católico en el orden político». Cit en Solange Hibbs-Lissorgues, «La prensa católica catalana de 1868 a 1900 (II)», *A.L.E.U.A.* (Alicante), núm. 10, pág. 89.

Fundación Speiro

masa de católicos (13). Por otro lado, la prudencia de Don Carlos VII hacia los temas romanos y la relación con los obispos españoles, desesperaba a muchos integristas y la veían como cesión al liberalismo (14).

Fue precisamente en las últimas dos décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX donde los católicos en general apelaban frecuentemente como argumento de razón, a las «masas católicas» (en el fondo un reflejo ya debilitado de aquella «república de almas») para exigir la unidad católica y frenar la imposición de la libertad religiosa *de facto* que quiso imponer el canovismo (15). Como el integrismo, al escindirse del carlismo, no podía apelar a la dinastía legítima y su esencial catolicidad, tuvo que recurrir –aunque fuera inconscientemente– al argumento liberal de la mayoría católica como argumento político para imponer sus tesis (16). A modo de ejemplo, en la revista *El Pilar* se ensalzaba una exitosa movilización católica en la primera década del siglo XX con el siguiente argumento: «El catolicismo tiene masas, tiene pueblo. El catolicismo no es enervamiento de energías, opresión

(13) Cfr. Feliciano Montero, «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo», *Historia y Política* (Madrid), núm. 18 (2007), pág. 108. La resistencia activa carlista e integrista impidieron la consolidación de un movimiento católico nuevo (con la oculta intención de convertirlo en partido político), la Unión Católica, de Alejandro Pidal y Mon (1881).

(14) En 1888, los integristas rescataron el Manifiesto de Morentín como «prueba» del liberalismo de Don Carlos. Es entonces cuando se produce la ruptura entre carlismo e integrismo.

(15) Cánovas, siguiendo sus esquemas mentales, buscó un punto medio o «centrismo» respecto a la siempre agitada cuestión religiosa. Tras el sexenio revolucionario y la I República, logró en la Restauración recomponer el presupuesto eclesiástico, reforzó la cuestión del matrimonio canónico, suprimió la «libertad de cátedra» (pura excusa de los liberales para poder atacar a la Iglesia). Pero todo ello debía tener un contrapeso para contentar a los más liberales: la aceptación de la libertad religiosa. Cánovas creyó que, aunque legalmente no se aprobara la libertad, el régimen sí que podía aceptarla de facto. El catolicismo más intransigente, por el contrario, intuyó que esta era una cuestión fundamental inaceptable y fue una de las causas para no entrar en el juego de la restauración. Sus sospechas quedaron confirmadas cuando se autorizó, en 1876, la instalación de la Institución Libre de Enseñanza.

(16) La Juventud Católica Española, por ejemplo, se fundó en 1923, impulsada con la llegada del nuevo nuncio Tedeschini y la Asociación Católica Nacional de propagandistas (ACNP).

Fundación Speiro

de espíritu ni resignación de apocados... Tiene masas, que no son un conglomerado inconsciente formado por la ignorancia y el odio...» (17). Pero con el tiempo este poderoso argumento, en el que lo católico aún era el «sujeto» y las masas el «adjetivo», se volvería en contra. Las masas podían menguarse, como de hecho pasó, y las reivindicaciones del catolicismo perderían su legitimidad si se fundamentaba en ellas.

3. De la aspiración a un Partido católico al catolicismo social, como estrategia anti-integrista y anticarlista

En las décadas finales del siglo XIX y principios del XX, se produce un fenómeno sutil pero fundamental para entender la debacle de la cultura política catolíca española. En esas décadas se produjeron muchos acontecimientos paradójicos. Por un lado, se va concretando una pérdida de poder institucional de la Iglesia y su debilitamiento frente al poder político. Por otro lado, a pesar de su rechazo frontal, el integrismo se fue recolocando en el Régimen de la Restauración y, por otro, se comprueba una revitalización religiosa de devociones populares y del asociacionismo o catolicismo social (18). El agotamiento político de la vía integrista no restaba la permanencia de la virulencia entre los diferentes bandos católicos. Es aquí donde aparece un agente fundamental para explicar la evolución de ciertos acontecimientos: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP). Fundada en 1908 por el jesuita Ángel Ayala, pretendía originalmente reeditar algo parecido a la Unión de Católicos para la defensa de los intereses católicos en España y acabar así influyendo en la «vida pública». Con otras palabras, se intentaba relanzar la praxis de las masas

(17) Citado en José Estarán Molinero, *Cien años de «Acción Social Católica de Zaragoza» (1903-2003)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003, pág. 248.

(18) Cfr. Francisco Javier Ramón Solans, «"El catolicismo tiene masas". Nación, política y movilización en España, 1868-1931», *Historia Contemporánea* (Lejona), núm. 51 (2015), págs. 427-454, 431. Para una descripción de la revitalización católica en la España de principios del siglo XX, Cfr. Federico M. Requena, «Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX», *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), núm. 11 (2002), págs. 39-68.

Fundación Speiro

católicas pero sin tener que enfrentarse al poder constituido que representaba el régimen de la Restauración. De hecho, como ha intentado demostrar Chiaki Watanabe, la ACNP sería fundamental para explicar el desarrollo de la Acción Católica en España y su tremenda influencia hasta caer en manos de progresismo. Sin embargo, el matiz fundamental a considerar es que la estrategia de los propagandistas no fue proponer directamente un partido político, sino poner en marcha una estrategia del desarrollo del llamado «catolicismo social», para así recoger a las «masas católicas», empeñadas aún en derrocar el Régimen de la Restauración. Con otras palabras se quería hacer política pero sin un partido político. Esta movilización social del catolicismo, sin embargo, inevitablemente desembocaría posteriormente en intentos de formar un partido de corte demócrata cristiano, *domesticado* y respetuoso con el Régimen.

Muy a posteriori, en 1946, Herrera Oria describiría la intención fundacional de los propagandistas que pretendía moverse en esa difusa frontera entre lo social y lo político: «Hubiera podido pretenderse con la asociación una obra de pura propaganda religiosa y se habría intentado hacer una asociación de gran provecho: pero no fue ése el pensamiento que le dio origen. Ni lo fue el hacer una agrupación de jóvenes católicos que se consagrarán sólo a la acción social. Ni se quiso crear una fuerza en el sentido de grupo político; que ni podía serlo por su naturaleza, ni por quien la fundaba, ni por el interés de la cosa en sí. Se pretendió crear una fuerza política que, no siendo partido político, pudiera influir en la vida pública, incluso en la política; y siguiendo las normas de la Iglesia en todo lo relativo a la dirección de la política, despertando vocaciones de políticos católicos, que defendieran los intereses de la religión y de la Patria desde los puestos de gobierno, cada cual libremente según sus preferencias personales. Una fuerza poderosa, no grupo político, pero preparada para influir en los gobiernos de un pueblo, no es una fuerza política, pero es de más interés que un partido político» (19). Ello no quita que el padre Ángel

(19) Ángel Herrera Oria, *Boletín de la AC de P*, núm. 443, 15 de octubre de 1949.

Fundación Speiro

Ayala fuera acusado en 1911 ante Alfonso XIII de querer organizar un partido político y que fuera «desterrado» para mantenerlo alejado de su obra (20). Para defenderse de las acusaciones, el P. Ayala realizó una declaración jurada en la que, entre otras cosas, afirmaba no ser integrista, aunque tampoco anti-integrista, pero que «el espíritu de la Asociación es opuesto al espíritu de los integristas singularmente en lo que toca a muchos de sus procedimientos [...]. Que la Asociación no tiene carácter político determinado, sino que se mantiene en un terreno absolutamente independiente [...]. Que jamás he negado que un católico puede lícitamente ser conservador» (21). Estas declaraciones de Ayala y de Herrera, tampoco quitan, como luego veremos, que el mismo Herrera Oria promoviera, años antes de esas reflexiones, la fundación del Partido Social Popular.

Así, afirma Feliciano Montero: «En el contexto de la fuerte división política de los católicos españoles durante la Restauración, el primer catolicismo social fue considerado por muchos propagandistas como una vía de superación de esa división política. Pero pronto, también en el seno del catolicismo social se reprodujeron las tensiones y descalificaciones en las que se cruzaban las viejas cuestiones políticas sobre el "mal menor" con las nuevas polémicas sobre la autonomía y la confesionalidad de los sindicatos católicos» (22). El catolicismo social español, que iba a remolque al iniciado en otros países europeos a raíz de la publicación de la *Rerum novarum*, tuvo sus primeros impulsos con el Congreso de Burgos en 1899, la organización de las Semanas Sociales, la fundación

(20) El obispo de Madrid-Alcalá, José María Salvador y Barrera, instó a los superiores jesuitas que trasladaran fuera de la diócesis a los jesuitas considerados integristas como el P. Manuel Abreu, consiliario del Centro Social Obrero, o el padre Ángel Ayala, consiliario de la congregación de los Luises y fundador de la ACNdJP. Cfr. José Andrés-Gallego, «Sobre el origen de los propagandistas. Icai y El Debate», *Hispania Sacra* (Madrid), núm. 91 (1993), págs. 286-287.

(21) José Luis Orella, *El origen del primer catolicismo social español* (tesis doctoral), Madrid, 2012, pág. 61.

(22) Feliciano Montero, «El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX», *Mélanges de la Casa de Velázquez* (Madrid), núm. 42-1 (2014), pág. 41 (en edición digital).

Fundación Speiro

de la Acción Social Popular de Barcelona y otras muchas otras asociaciones e iniciativas (23). Pero el asociacionismo y el catolicismo social llevaron a repetir los conflictos entre los entusiastas de la organización política de las masas católicas y los que se unían al magisterio papal alertando del peligro que podía suponer la emergencia de una «democracia cristiana» en sentido político y no social. Nunca hemos perder de vista que la única definición de «democracia cristiana» que León XIII aceptó en la encíclica *Graves de communi* (1901), era el de mera acción social en favor del pueblo. Explícitamente se rechazaba cualquier otra interpretación liberal-democrática, que algunos entusiastas del catolicismo social defendían a comienzos del siglo XX.

En el caso de España, en 1919, se había creado el denominado Grupo de la Democracia Cristiana con su epicentro en Zaragoza y dirigido por Severino Aznar. Aznar, candidato carlista por Daroca (Zaragoza) en 1910, buena parte de su vida la dedicó a extender el catolicismo social. Ello no quitó que, como otros muchos, participara en la Unión Patriótica de Primo de Rivera o que viera morir a varios de sus hijos, falangistas de primera generación, en la Guerra Civil. El objetivo del grupo, en un principio, era la organización de sindicatos católicos. Aunque poco después cayeron en la tentación de Sturzo y su fundación del Partido Popular Italiano. Las evidentes limitaciones doctrinales –en lo católico– del partido maurista llevaron a *El Debate* y a su director Ángel Herrera Oria a soñar con reagrupar a los católicos bajo un mismo partido (cosa que como hemos visto negaba cuando reinterpretaba los orígenes de la ACNP). Nuevamente, el ya más que caduco proyecto de la Unión Católica de Pidal, seguía latiendo en el inconsciente del catolicismo liberal. Así, bajo influencia de la ACNP, se constituyó en 1922 –como hemos señalado más arriba– el Partido Social Popular (24).

(23) Por ejemplo: la Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular, también fundada en Barcelona, la revista *La Paz Social* de Zaragoza y una red de cajas rurales y sindicatos agrícolas.

(24) Rafael Díaz-Salazar Martín, «Política y religión en la España contemporánea», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Madrid), núm. 52 (1990), págs. 65-86, 61.

Fundación Speiro

Este partido encontró adecuado cobijo bajo el Directorio de Primo de Rivera. Fue durante esa época cuando fue cuajando la tesis del «accidentalismo». Con ello se significaba que la colaboración con el nuevo régimen era accidental, ya que la Iglesia no se «decantaba» por ninguna forma de gobierno. Este argumento sería utilizado sucesivamente en todos los siguientes regímenes, como la República o el franquismo, de los que renegaría una vez hubieran pasado a la historia.

La ACNP, con la llegada de la II República, nutriría las bases de la Juventud de Acción Popular (25). Este hecho no es casual, pues respondía a una estrategia anti-carlista y anti-integrista desarrollada por el Nuncio Tedeschini, el presidente de la Junta de Metropolitanos –Vidal i Barraquer (que aborrecía profundamente al Obispo Irurita por tradicionalista y anticatalanista– y Ángel Herrera Oria. Lo que pretendía desarrollar la política vaticana era una reconducción de la Acción Católica (hasta entonces dominada por los intransigentes) (26) y de la CEDA hacia posturas posibilistas y *accidentalistas* que llevaran a los católicos a aceptar la II República (27). Sin embargo, a pesar de los intentos de *El Debate* y la ACNP, nunca llegó a cuajar un partido demócrata-cristiano al uso. De hecho, los propagandistas que consiguieron el acta de diputado en las Constituyentes de la II República, lo fueron por diversos partidos (28). Sólo en Vascongadas y Cataluña se logró algo parecido (29), hecho

(25) Cfr. Chiaki Watanabe, «Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo», *Espacio, Tiempo y Forma* (Madrid), núm. 8 (1995), págs. 131-139.

(26) Sólo desde esta perspectiva se puede entender la fundación en Cataluña de una Acción Católica paralela: la Federaciò de Joves Cristians de Catalunya.

(27) Cfr. Feliciano Montero, «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo», *loc. cit.*, págs. 101-128, 108.

(28) Las Cortes constituyentes de 1931 contaron con cinco propagandistas como diputados: Ricardo Cortés en las listas de Acción Nacional, José María Gil-Robles y José María Lamamie de Clairac por el Bloque Agrario, el nacionalista vasco José Antonio Aguirre (que sería el primer lehendakari del gobierno vasco en 1936) y el tradicionalista Marcelino Oreja Elósegui por la Minoría Vasco-Navarra.

(29) Cfr. Rafael Díaz-Salazar Martín, *loc. cit.*

Fundación Speiro

que merecerá ser explicado o desarrollado en otro artículo. En ningún momento la CEDA se podría considerar la representación española de la Democracia Cristiana al estilo de Italia. Ello no quita que la CEDA, entre sus diputados, llegara a tener numerosos propagandistas (30).

4. La cultura política católica durante el franquismo y el inicio de la debacle

Debemos realizar un salto histórico y no detenernos en los avatares que agitaron la política española durante el Directorio de Primo de Rivera o la II República, para centrarnos en el franquismo y la transición democrática y poder describir con más concreción la lenta agonía a la que se vio sometida la cultura política catolíca española, incluso en un régimen confesionalmente católico. Tras la derrota de Alemania en la II Guerra mundial, los sectores más «azules» del franquismo, fueron perdiendo peso específico en el régimen. Las posiciones fascistizantes fueron desplazadas por sectores católicos muy específicos y no necesariamente los más tradicionalistas (con los que había una deuda de honor por su fundamental participación en la guerra civil). La fecha simbólica de este cambio de orientación del régimen fue el nombramiento como Ministro de Exteriores del propagandista Alberto Martín Artajo, en 1945, y con las bendiciones de la Iglesia. Con el tiempo esta colaboración de la ACNP, que duraría hasta aproximadamente hasta 1957, acabó con un reemplazo de las elites católicas propagandistas por miembros del Opus Dei.

Reelaborando la propia historia, los propagandistas han querido interpretar esa etapa como un colaboracionismo «accidentalista» con el régimen franquista (al igual que también se consideró *accidentalista* la colaboración con el Directorio de Primo de Rivera, o la aceptación de la II República). La nueva ACNP que colaboraba con el Régimen no estaba

(30) En las elecciones de noviembre de 1933, fueron elegidos diputados unos 34 propagandistas, unos 30 en las listas de la Ceda (Confederación Española de Derechas Autónomas) de la que Acción Popular es el grupo más importante.

Fundación Speiro

capacitada para desarrollar una alternativa demócrata cristiana en esos años. Ello era debido a que el franquismo estaba en pleno auge y también a la fractura interna entre propagandistas durante la República y la Guerra Civil. Esta ruptura se había producido entre los más belicosos contra la República y los más tolerantes. Ex ministros de la CEDA como Giménez Fernández (31) o Gil Robles, ya nada pintaban en la etapa franquista. En definitiva, la ACNP quiso y supo representar el papel que debían tener los católicos en el régimen franquista en esa primera fase (32). El desplazamiento del que ya hemos hablado, a finales de los 50, por los tecnócratas del Opus Dei, posiblemente explicaría por qué al final del franquismo, los propagandistas se mostraron claramente partidarios de la transición y olvidaron rápidamente su colaboración «accidentalista» con el franquismo, excepto algún propagandista como Blas Piñar que finalmente dejó la asociación por discrepancias ideológicas.

No obstante, durante el idilio de los propagandistas con el régimen franquista, se firmó el Concordato de 1953. Para muchos estudiosos del franquismo, este Concordato era la consagración del modelo de Estado confesional católico. Sin embargo, una parte del catolicismo español de los años 50, que parecía monolítico e indestructible, inició unas estrategias para mantener una cierta equidistancia con el franquismo, que a la larga le arrastraría a su propia debacle. Nos referimos a una sutil promoción dentro del régimen de una pastoral –copiada de países como Francia– enfocada al obrerismo y el sindicalismo. Como una «respuesta cristiana» al sindicalismo único del régimen, emergieron movimientos apostólicos obreros como la Hermandad Obrera de la Acción Católica (HOAC), en 1946, y la Juventud Obrera Católica (JOC), en 1947.

Lo que en un principio parecía una mera táctica para que la Iglesia se acercara a las «masas» y no la identificaran

(31) Personajes como Giménez Fernández, exiliado interior en la Universidad de Sevilla, defenderían a Maritain y fundarían pequeños partidos demócrata-cristianos testimoniales.

(32) Feliciano Montero, «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo», *loc. cit.*, pág. 110.

Fundación Speiro

plenamente con el régimen imperante, acabó siendo un caldo de cultivo para las críticas al Régimen y la infiltración de doctrinas católico liberales que con el tiempo adoptaron consecuentemente formas socialistas. Todo ello iría coincidiendo con el declive político de la ACNP y el auge de los López Rodó, Ullastres o Mariano Navarro Rubio, vinculados al Opus Dei, que trataban de conjugar desarrollo económico del régimen bajo la garantía de una monarquía «tradicional» postfranquista (33). Entre esas fuerzas emergentes, quedaban los últimos rastros de una cultura política católica tradicional, liderada por Rafael Calvo Serer y sus círculos de influencia como la editorial Rialp o la Revista Arbor (34). Sin embargo, Calvo Serer más que querer llevar el franquismo al tradicionalismo, quiso revestir el franquismo de tradicionalismo y ese proyecto estaba condenado al fracaso.

La llegada de nuevos vientos con el Vaticano II iba a ser letal para proyectos como los del Calvo Serer. A partir de los años 60, el régimen franquista iba incubando –especialmente desde ámbitos eclesiales– el virus que lo liquidaría. Veamos algunos síntomas. Aparece la ley de prensa, promovida por Fraga Iribarne, que suavizaba la censura. En 1963 se fundaba el Instituto de la Opinión Publica, con la intención de dar cobertura «científica» a las preocupaciones sociales del Régimen. Con el tiempo se convertiría en el actual Centro de Investigaciones Sociológicas, uno de los poderes fácticos en la creación e interpretación de la opinión pública. Igualmente, en el seno de la Iglesia, los informes de Cáritas –los conocidos informes FOESSA– se convertían en las plataformas desde donde intelectuales y sociólogos de izquierdas creaban la «concienciación» pre-revolucionaria por las clases pobres. Desde esos ambientes, el sociólogo Juan José Linz y el analista comunista Jorge Semprún pronosticaban –aunque luego se equivocaron de pleno– el éxito electoral de un partido demócrata-cristiano en unas hipotéticas elecciones democráticas.

El error de cálculo de estos dos analistas de prestigio, cuando llegaron las elecciones democráticas, se debió a

(33) *Ibid.*, p. 113.

(34) *Ibid.*, p. 111.

Fundación Speiro

qué fueron incapaces de sopesar la fuerte infiltración marxista en ámbitos clericales y la connivencia del nuevo clero y muchos obispos con esta estrategia, a la que se sumaron los nacionalistas catalanes y vascos. Con otras palabras, el catolicismo del régimen franquista no iba a evolucionar hacia la democracia cristiana, sino hacia el progresismo socialista. Ello sorprendió a propios y extraños. Este fenómeno de autodemolición eclesiástica puede ser explicado desde la rápida evolución ideológica que se produjo en los ámbitos de la Acción Católica. Fue una evolución que se produjo gracias a la libertad que tenían los intelectuales de izquierdas para escribir en revistas y publicaciones católicas, pues según el concordato de 1953 el Estado no podía censurar estas publicaciones. Así, se producía la paradójica situación de que los que criticaban el Estado católico consagrado por el Concordato, gracias al propio Concordato podían criticar al Régimen y quedar inmunes de la censura. Un ejemplo de ello sería la revista de Montserrat *Serra d'Or*, donde en pleno Régimen eran habituales las firmas de marxistas.

5. El impacto de la *Pacem in terris* en la España franquista

La publicación en España de la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris* (1963), sirvió de acicate a todos los cripto-católicos liberales para salir del armario, pues se sentían por fin amparados por un documento magisterial. A base de referencias, estudios sobre la encíclica y citas descontextualizadas, se elaboraban documentos para deslegitimar los fundamentos católicos de la democracia orgánica y corporativista franquista. Sin impedimento de la censura franquista, la editorial Taurus publicaba ese mismo año una recopilación de comentarios de seglares sobre la *Pacem in Terris*. En esta obra participaron Aranguren, Aguilar Navarro, Díez Alegría, Giménez Fernández y Federico Sopeña. La conclusión tácita de todos los comentarios era que la encíclica era una *defensa de los valores democráticos*. Ello –por exclusión– deslegitimaba el régimen franquista. Quizá el texto más contundente y explícito fue el de Aranguren, titulado «Meditación para España sobre la encíclica *Pacem in terris*», al afirmar: «Nosotros nos

Fundación Speiro

creíamos –pese a autocriticas pronto sofocadas– los mejores católicos de la tierra. Esta encíclica viene a decirnos rotundamente que, al menos en el orden político –pero el orden político traspasa el personal y destiñe en él–, estamos muy lejos de serlo. todo el edificio de un catolicismo retrógrado, vuelto de espaldas al mundo moderno, es considerado como inhabitable. Por primera vez los católicos que no nos encontrábamos a gusto dentro de ese edificio podemos respirar tranquilos, sin peligro de condenación. pues ahora sabemos que estamos con el Papa».

También viejos falangistas, como Dionisio Ridruejo, que ahora creían vislumbrar el paraíso terrenal del socialismo, valoraban la *Pacem in terris* como la excusa para crear una plataforma conjunta antifranquista con socialistas y cristianos liberales. Así, escribe a Justino Azcárate en el verano de 1963, que está trabajando para «celebrar en Madrid una conferencia-congreso para estudiar las consecuencias de la encíclica en orden al deber civil de los católicos. La encíclica es excelente e inequívoca. En España se está "escondiendo". Hay que sacarla a la luz para concluir que los católicos han de agruparse democráticamente [...]. Se trata de un acto de presión para que los católicos "desfalquen" al franquismo y reconozcan la necesidad de organizarse políticamente fuera del sistema y contra él». Ridruejo expresó literalmente que el eje de resistencia al franquismo pasaba por Montserrat, los jesuitas, la revista *El Ciervo*, los pequeños grupos demo-cristianos y la Acción Católica con sus HOAC y JOC. Incluso no excluía que se sumara alguna facción disidente del Opus Dei.

La *Pacem in terris*, había estado precedida en España por las primeras huelgas contra el Régimen en la primavera de 1962. La participación de las entidades católicas vinculadas a la Acción Católica, señalaban la profunda crisis de la asociación y la división interna entre los católicos (35). El sector progresista, supo hacer de la *Pacem in terris* un texto que legitimara sus posturas frente a los llamados católicos «retrógrados». Fue precisamente en 1963 cuando el propagandista

(35) Desde el propio progresismo católico se relata esa ruptura. Cfr. A. Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, Hoac, 1995.

Fundación Speiro

Joaquín Ruiz-Giménez fundó y dirigió *Cuadernos para el Diálogo*. Aunque aparentemente era una revista cultural, tenía el claro propósito de transmitir un ideario democristiano. El primer número se publicó en octubre de 1963 y dejó de salir en 1978, cuando ya había cumplido su misión de dirigir a un grupo de intelectuales católicos a la democracia.

Tras el Concilio Vaticano II, las organizaciones sociales y obreras católicas habían entrado en ebullición y claramente ya se habían distanciado del Régimen. Más aún se estaban convirtiendo en su oposición más contundente gracias a la alianza con intelectuales y movimientos de izquierdas. Un detallado estudio de la resistencia al franquismo nos llevaría a poner más el acento en estos ambientes eclesiásticos que en frentes revolucionarios a la vieja usanza como los anarquistas o maquis. A modo de ejemplo, la Unión Sindical Obrera (USO) sale del seno de la JOC. Igualmente salen de entornos cristianos las primeras Comisiones Obreras (CCOO). Los jesuitas seguían teniendo un papel preponderante en la organización de movimientos sociales y fueron los responsables de auténticos dislates. En 1954 habían fundado las Vanguardias Obreras en el seno de las Congregaciones Marianas. Las Vanguardias Obreras fueron «evolucionando» hasta formar en 1962 la Asociación Sindical de Trabajadores (AST) que se acabaría autodenominando un sindicato aconfesional, unitario y revolucionario. En 1970, la AST se transformaría en una organización maoísta: la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT). Este es sólo un ejemplo de los muchos destinos que tuvieron las asociaciones católicas que habían caído en la trampa conciliar. Ello significó prácticamente su fin y un debilitamiento sin precedentes de la Iglesia Católica. A modo de ejemplo, la Acción Católica pasó de 600.000 militantes en 1954 a menos de 15.000 en 1979 (36). La traslación ideológica de estos movimientos hacia que se denominaría posteriormente *Cristianos por el Socialismo*, se encuadra en lo que podríamos denominar «cultura política antifranquista». La fuerza de estas corrientes consistía precisamente no

(36) Cfr. José Andrés-Gallego. *La Iglesia en la España Contemporánea (2). 1936-1999*, Madrid, Encuentro, 1999, pág. 159.

Fundación Speiro

en presentarse como ateas y revolucionarias, sino en crear discursos repletos de alusiones evangélicas y discernimientos pseudoteológicos. Entre los elaboradores de este tipo de discursos y relatos pseudoreligiosos y revolucionarios, destacan los GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales). Este proceso mítico-político se detectó también en países como Francia (37).

Lo que parecía un «renacer conciliar» en la Iglesia española, acabó siendo fuente de tensiones que desembocaría visiblemente en la crisis de la Acción Católica Española (ACE) entre 1966 y 1968 o en la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971 (a modo de democratización de la Iglesia). El propio Régimen franquista daba muestras de un cierto aperturismo ante los incrédulos ojos de los más intransigentes. Ejemplo de ello fue la promulgación de una Ley de libertad religiosa, el 28 de junio de 1967, en la que tuvo una participación decisiva el ministro de Asuntos Exteriores Fernando Castiella (que había trabajado en *El Debate*). Este personaje ya reclamaba, desde antes del Concilio, que España se abriera a un sistema de tolerancia en materia de libertad religiosa (38).

6. Tardofranquismo y transición: entre los cristianos por el socialismo y los demócrata-cristianos

En 1966 se estrenaban las Conferencias Episcopales, por obra y gracia de Pablo VI. En España, coincidiendo con el tardofranquismo, la Conferencia Episcopal Española tendría un papel fundamental en labrar las conciencias de los católicos para señalar los pasos a seguir durante la Transición democrática. La llegada de un nuevo Nuncio, Dadaglio, y la preponderancia que fueron adquiriendo los cardenales Tarancón, Tabera o Bueno Monreal, explican

(37) Cfr. Claude Grignon, «Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (París), núm. 13 (1977), págs. 7-37.

(38) Cfr. Marcelino Oreja Aguirre, «Anotaciones de 40 años de relaciones Iglesia-Estado en España», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), núm. 86 (2009), págs. 249-263.

Fundación Speiro

el cambio doctrinal y pastoral respecto a la doctrina de la separación Iglesia-Estado. Ese cambio de postura se visualiza con en el documento *La Iglesia y la Comunidad Política* de 1973. Este texto es clave tanto en el contenido como en el momento. En 1974 tocaba revisar el Concordato y la Iglesia se negó. Sólo tras la muerte de Franco, ya en 1976, se firmaría a modo de rendición o aceptación de los principios católicos liberales. Por desgracia, la mayoría de documentos diplomáticos sobre las conversaciones Iglesia-Estado de esos dos trascendentales años siguen cerrados al investigador. Pero cabe suponer que se estaba pactando el aperturismo de la Iglesia, al igual que las prebendas (o migajas) que se conseguirían a cambio.

Mientras que la Iglesia jerárquica mantenía sus relaciones con el Estado, los restos de las Vanguardias Obreras y otras organizaciones iban desarrollando sus movilizaciones: Asamblea General de Militantes en Madrid (1974), la II Asamblea General en Valladolid (1975), la III Asamblea General en Valencia (1977), la IV Asamblea General en Granada (1979) y la V Asamblea General en Barcelona (1981). Esta obra de los jesuitas acabaría integrándose en las Comunidades Cristianas Populares (39). El extraño maridaje entre cristianismo y comunismo pareció funcionar a las mil maravillas hasta que se culminó la Transición. Después, todos esos grupos de mistificación ideológica contra natura, acabarían desapareciendo o reducidos a su mínima expresión. A modo de ejemplo de la intensa relación entre el marxismo y sectores eclesiásticos, podemos reseñar los siguientes acontecimientos: en 1973, en un Comité Central del PCE, López Raimundo (Secretario General del PSUC) afirmó que los aliados más consecuentes del partido eran los cristianos; Sánchez Montero valoraba muy positivamente la creación de *Cristianos por el Socialismo* (40); en 1974 los cristianos

(39) Cfr. Javier Domínguez, «Las Vanguardias Obreras en la lucha por la democracia», *XX Siglos* (Madrid), núm. 16 (1993), págs. 63-72.

(40) Para una breve síntesis de este movimiento, visto por una de los protagonistas, cfr. María Carmen García-Nieto, «La historia vivida y protagonizada por Cps, 1973-1993», *Pastoral Misionera* (Madrid), núm. 193-194 (1994), págs. 111-121.

Fundación Speiro

eran dirigidos desde las organizaciones como la HOAC, JOC y ACE a integrarse en el Partido Comunista (41). La afluencia es tal que, en 1975, desde el Comité Ejecutivo del PCE, se emite la declaración programática *Militancia de cristianos en el Partido*. En resumen, el escrito es un guiño al cristianismo progresista donde se llega a afirmar el carácter no ateo del partido y el reconocimiento del potencial revolucionario de la fe. En 1976 se producen las conversaciones de Santiago Carrillo y Alfonso (Carlos) Comín con un grupo de obispos (42). Un relato imprescindible de estos alocados años y acontecimientos es el aportado por el propio Alfonso (Carlos) Comín en su obra *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia* (43).

Para un observador ajeno, se le haría incomprensible que tras un Régimen confesionalmente católico que había durado cuarenta años, no surgiera un Partido católico en la transición con fuerza y entidad suficiente como para –como mínimo– contrapesar la oposición de izquierdas y laicista. Sin embargo, la potente filtración de la ideología marxista en las principales estructuras apostólicas de la Iglesia Católica y la incapacidad de ésta, por asentar su identidad y aplicar su doctrina tradicional respecto al poder político, llevó a que no surgiera ese tipo de partidos. Como luego veremos, los pequeños núcleos de demócrata-cristianos tampoco quisieron apostar por la configuración de un partido católico. Como señala Rafael Díaz-Salazar, llegada la transición «no existe un partido religioso, ni siquiera un partido demócrata cristiano, que aglutine a los católicos y los articule políticamente frente a las fuerzas laicistas. Tampoco, hay un voto católico uniforme, pues éste es bastante plural. Llama la atención en este sentido la gran base electoral católica del PSOE; según los estudios electorales existentes, el PSOE depende

(41) Hay mucha literatura respecto a esos años. Quizá la más interesante es la relatada desde la perspectiva cristiano progresista. A modo de ejemplo, cfr. Instituto Fe y Secularidad, *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, Edicusa, 1977.

(42) Cfr. María Carmen García-Nieto, «Participación en partidos y sindicatos», XX Siglos (Madrid), núm. 16 (1993), págs. 98-108.

(43) Cfr. Alfonso Comín, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, Laia, 1977.

Fundación Speiro

totalmente del voto católico, y el porcentaje de este voto es mucho mayor que el perteneciente al grupo de los indiferentes, agnósticos y ateos» (44).

Durante las primeras décadas de la transición democrática –y aún hoy– el catolicismo sigue siendo una variable determinante para explicar el comportamiento electoral. Ello ocurre especialmente en los países del sur de Europa. Se ha llega a afirmar que la variable religiosa es incluso más decisiva que la variable clase social (45). Pero la variable religiosa debe entenderse bajo el concepto de «religión difusa» (46), esto es, en una religiosidad que se ha de tomar como actitudinal y configuradora de un cierto universo simbólico de ideales de justicia y solidaridad, pero no de fidelidad magisterial y jerárquica. Por ello la variable religión puede dispersarse e influir en partidos incluso anticlericales ya que no es una variable concreta e identificable con un partido que defiende los principios católicos. Indudablemente, la labor de los grupos de la Acción Católica, sirvió para «difuminar» el voto católico entre todo tipo de partidos incluyendo los de izquierdas.

Por otro lado, desde el diseño de la transición, se buscó que hubiera un partido que recogiera el voto católico menos difuso, pero había de ser un partido aconfesional y «centrista». Evidentemente se trataba de la UCD. No podría explicarse la existencia de la UCD sin la aparición del grupo «Tácito» y su intento de influir en la política, pero sin querer ser la voz del catolicismo. El origen del grupo «Tácito» se remonta a los primeros meses de 1973. Un conjunto de amigos y conocidos, la mayoría propagandistas, se reunían en las bibliotecas del CEU y del Colegio Mayor San Pablo para debatir sobre los acontecimientos políticos. Eran entre quince y veinte personas de cierta relevancia en

(44) Rafael Díaz-Salazar Martín, *loc. cit.*, pág. 75.

(45) María Luz Morán, «Los estudios de cultura política en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Madrid), núm. 85 (1999), págs. 97-129.

(46) Para el concepto de religión difusa, cfr., Roberto Cipriani, «Religioni e politica. Il caso italiano: la religione diffusa», *Studi di Sociología* (Milán), núm. 3 (1983), págs. 245-271.

Fundación Speiro

los ambientes madrileños. Aunque sus posiciones religiosas eran próximas, no así respecto al régimen y su futuro tras la inminente muerte de Franco. Algunos habían participado en puestos en la Administración, en las Cortes o en el Consejo Nacional de Movimiento. Otros, comprometidos con grupos de la democracia cristiana, incluso habían sufrido detenciones. El iniciador de estas reuniones era Abelardo Algora, quien desde 1965 presidía la Asociación Católica Nacional de Propagandistas.

La iniciativa primera de estas reuniones de contenido político correspondió a un propósito común, más allá de las actitudes tácticas de cada uno: la incorporación de España al conjunto de democracias propias de Europa occidental, una vez se cumplieran las previsiones sucesorias establecidas en la legalidad vigente. En líneas generales, el grupo «Tácito» quiso representar la modernización del catolicismo, pero alejado de las tentaciones del diálogo cristiano-marxista que les parecía excesivo, e igualmente de las tentaciones propias del catolicismo intransigente. Su gran sueño era incorporar España a Europa, cual democracia moderna donde la derecha tuviera un lugar relevante pero no identificada ni con el franquismo ni con la Iglesia, pero sí con los votos católicos. Para ello el grupo «Tácito», quiso articular una formación política en torno a la Federación de Estudios Independientes (FEDISA). En esta federación encontramos insignes nombres como: José Luis Álvarez, Marcelino Oreja, Gabriel Cañadas, Landelino Lavilla, Leopoldo Calvo-Sotelo o Juan Antonio Ortega Díaz-Ambrona. También participaron otras personalidades como Manuel Fraga, José María de Areilza, Francisco Fernández Ordoñez o Pío Cabanillas. Desde esta plataforma, en enero de 1976, se perfiló una nueva estrategia, decidiéndose que «Tácito» «no debía desaparecer hasta que se hubiese creado algo nuevo, y esto debería ser un partido político». Así nacía el Partido Popular (no confundir con el actual Partido Popular). Otro sector del grupo «Tácito» creyó que con la aparición y triunfo electoral de la UCD (en la que se había integrado el minúsculo Partido Popular), el grupo ya no tenía razón de ser y debía disolverse. El caso es que la táctica, que

Fundación Speiro

a priori parecía condenada al fracaso, logró con el primer gobierno Suárez un notable éxito ya que consiguió colocar seis *tácitos* en el gobierno: Alfonso Osorio, Landelino Lavilla, Marcelino Oreja, Leopoldo Calvo-Sotelo, Eduardo Carriles y Andrés Reguera.

Aunque no explicitada en los manuales sobre la transición democrática, la presencia de los *tácitos* en el primer gobierno de Suárez y la influencia de la Jefatura del Estado prepararían los caminos de la secularización de la España católica en un tiempo récord. Ya advertimos más arriba que en 1974 tocaba renovar el Concordato. Hecho que no se consumó hasta 1976. Es precisamente en 1974, todavía vivo Franco, cuando encontramos una declaración de principios de los que se erigirían en representantes de la democracia cristiana (exceptuando a los vascos y catalanes). En el diario *Ya* (aún un poderoso órgano periodístico de los propagandistas) aparecía el 12 de marzo de 1974 un artículo titulado *Dos semanas de preocupación* y firmado por «Tácito». En él se leía que la única solución posible para la Iglesia ante el cambio que se avecinaba era «una separación plena y amistosa de la Iglesia y el Estado con todas sus consecuencias». Y se argumentaba que debía ser compatible con la libertad religiosa y la protección jurídica de su ejercicio y del culto público, algo que difícilmente podía producirse en un contexto autoritario (en referencia ya nada sutil al languideciente franquismo). Aprovechando la revolución de los claveles en 1974 en Portugal, los demócrata-cristianos y otros reformistas se envalentonaron. Fraga Iribarne –aún vivo Franco– escribía: «En el mundo actual, la legitimidad normal tiene una base democrática y negociadora; no hay otra» (47).

Pero el sueño de una democracia cristiana bajo forma de partido o corriente determinante en un partido se hundió rápidamente. Se cumplía la profecía que había escrito Gramsci en 1919 en *Ordo Novo,* un día después de la fundación del Partido Comunista Italiano (PCI): «El catolicismo, al resplandecer en la historia, entra así en competición no tanto con el liberalismo, no tanto con el Estado laico, sino

(47) Manuel Fraga Iribarne, «Portugal: un nuevo rumbo», *Ya* (Madrid), 17 de mayo de 1974.

Fundación Speiro

que entra en competición con el socialismo y será derrotado […]. El catolicismo democrático hace lo que el socialismo no podría: amalgama, ordena, vivifica y se suicida». Aplicando estas sentencias al caso español, podemos decir que el Estado católico consagrado en el Concordato de 1953, fue dinamitado desde las estructuras eclesiales que habían entrado en el juego de la modernización y el «diálogo» con el socialismo; y, por otro lado, por la democracia cristiana que «por fin», había encontrado en la democracia laica de la transición el lugar apropiado y «esencialista» (terminaba así la travesía del «accidentalismo») para desarrollar el *catolicismo social* sin mezclar religión y política. Con otras palabras: se habían suicidado. No es de extrañar que la primera demanda de Juan Carlos de Borbón al gobierno de Suárez fuera una ley de libertad religiosa y –paralelamente– renegara de su privilegio de presentación.

7. Las profecías cumplidas

Desde el pensamiento político católico tradicional, siempre se ha defendido (contra las tesis demoliberales) que los Estados laicos son laicistas por definición. Nuestro añorado José María Petit Sullá, afirmaba que «un Estado laico –totalitario o democrático– no puede legislar más que de acuerdo con el principio de que la sociedad, que él rige, ha de ser laica. Y esto implica que velará para que no se haga presente la religión y la Iglesia en esta sociedad civil [es decir, procurará un Estado laicista] … *Una sociedad laica no es un terreno común a creyentes y no creyentes.* El sofisma se reduce a algo tan sencillo como absurdo. Se quiere introducir la idea de que, puesto que la afirmación de la existencia de Dios es una "opción" no compartida por todos, el terreno común entre el decir "Dios existe" y la proposición "Dios no existe" es "organicemos la sociedad sobre la base común de que Dios no existe". ¿Base común?... No existe una base común a dos proposiciones contradictorias. Y la que se ha elegido y se impone es "Dios no existe". *La propuesta de un Estado laico no laicista es un imposible lógico. Todo Estado laico es, por el solo hecho de serlo, un Estado laicista,* esto es, que

Fundación Speiro

tiende sistemáticamente a producir una sociedad laica, esto es, a separar a los hombres de la religión y, en definitiva, de Dios» (48). Aunque algunos documentos eclesiales han hablado de un «sano laicismo», eso ha llevado a forzar exégesis para intentar conciliar una expresión pasajera con la tradición magisterial de la Iglesia.

La prueba evidente de que las tesis defendidas por los católico-liberales decimonónicos, o mestizos, los liberales conservadores restauracionistas, los transaccionistas, los malminoristas, los accidentalistas durante la República y los camuflados de franquistas que de golpe se despertaron como demócrata-cristianos, han llevado a la secularización casi total de la sociedad española. Ya ni siquiera existe confusión o debate doctrinal en torno a la cultura política católica, porque la mayoría de católicos –incluyendo los eclesiásticos– desconocen sus principios elementales. Por tanto, ni siquiera hay condición de posibilidad de debate. La miopía es tal que «el gran fracaso de la vida política de los católicos después del Vaticano II no ha sido hasta ahora suficientemente reconocido en la Iglesia. Ha sido un fracaso tan abismal que en muchas naciones de mayoría católica la promoción política, activa, concreta y organizada del Reino social de Dios entre los hombres ya ni siquiera se intenta. En contra de los grandes documentos conciliares, se considera incluso vetada por el propio Concilio, como ya dije. Y vuelvo a señalar: no se ha reconocido suficientemente ese fracaso, ni se han reconocido y denunciado suficientemente las graves infidelidades y errores doctrinales que lo causaron –y que lo siguen causando» (49).

Hoy en día estamos, sin lugar a dudas, ante el triunfo de las tesis «modernas» del catolicismo en su relación con el Mundo y la derrota práctica de las tesis tradicionalistas. El resultado está a la vista: quedan pocos católicos, restos de catolicismo sociológico y una mezcla de lenguaje cristiano secularizado expresado bajo formas de abstractos valores,

(48) José M. Petit Sullá, «¿Existe un Estado laico no laicista?», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 882, I-2005.

(49) José M. Iraburu, *Católicos y política*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2011, pp. 63 y sigs.

Fundación Speiro

con los que se pretende argumentar que «proponiéndolos» a la sociedad la estaremos cristianizando. Como el disparate intelectual, político y sociológico es tal, no merece comentario. No obstante, sí nos vemos obligados a rescatar unas palabras proféticas de nuestro maestro Francisco Canals Vidal: «Los equívocos, tal vez consentidos o encubiertos más o menos conscientemente, entre el pensamiento político-social "moderno" y la doctrina católica sobre lo que León XIII llamada "la constitución cristiana de los Estados", ha contribuido al debilitamiento gradual, y cada vez más acelerado, de cualquier actitud coherente con el imperativo de que puedan regir en la vida pública y en la privada "las enseñanzas, los preceptos y los ejemplos de Cristo" [...]. Desde los comienzos de la corriente católico-liberal, se ha dado reiteradamente la paradoja de que, invocando que "el catolicismo no se puede identificar con un partido político", se ha llegado a la conclusión de la practica obligatoriedad de la actitud liberal y demócrata-cristiana [...]. El trágico abuso del Concilio Vaticano II, que se ha invocado para negar todo lo que no se ha sabido leer en él, y desde luego todo el Magisterio anterior [en estas materias], ha servido de acelerador de la espantosa decadencia de la doctrina ortodoxa en la teología y de la seriedad y vigor moral en las costumbres privadas, familiares y políticas [...]. El fruto más amargo de aquel abuso gravísimo del Concilio Vaticano II, por el que no sólo se ha tomado el nombre de Dios en vano, sino que se le ha invocado sacrílegamente para hacer olvidar a grandes multitudes de fieles principios inamovibles que habían sido reiterada y enérgicamente afirmados en el Magisterio Pontificio, y que nunca han sido, no podían ser, contradichos o deformados, ha sido esta generalizada pérdida de energías cristianas. La falta de atención a principios obligatorios para la conducta práctica católica en la vida social y política ha privado a los cristianos de la virtud de la fortaleza, virtud necesaria en los "confesores de la fe" y en los mártires o testigos de la fe. [...] [Debemos] apoyarnos en la intercesión de los mártires españoles de la gran persecución religiosa que se inició en 1934 y duró hasta 1939, para que se vea firme en nosotros la confianza en el Sagrado Corazón de Jesús, y se renueve con

Fundación Speiro

eficiencia práctica en nuestra vida la esperanza en su reinado en España y en el mundo» (50).

Este texto claramente anticipatorio de la situación que vivimos actualmente puede reafirmarse hoy con mayor contundencia al denunciar el actual sistema democrático –en el que por desgracia participan tan inconscientemente muchos católicos– como una verdadera superstición: «La sacralización de la democracia liberal de partidos es una superstición diabólica, porque es mentira y engaña a las naciones, y porque es homicida, como se comprueba en la aprobación general del aborto y de otras atrocidades. Pensar que el desarrollo político de la humanidad, después de conocer muchas formas de anarquías o de autoritarismos tiránicos y oligárquicos, ha llegado a su modalidad más alta y perfecta en la democracia liberal de partidos, es simplemente una superstición» (51). Para la mayoría, añadimos, es una superstición, y para una minoría que dice representar la derecha conservadora, es una artimaña. Nos referimos al actual monopolio del pensamiento político en la derecha sociológica española de los *neocon*. Un monopolio alcanzado tras la debacle de la estrategia de las democracias cristianas, las políticas vaticanistas y de las sucesivas conferencias episcopales y la humanamente irreversible secularización de nuestra sociedad.

8. Conclusión abierta: el sucedáneo de la doctrina *neocon*, contra la cultura política católica

Es fundamental repasar la homilía del cardenal Tarancón en la Misa del Espíritu Santo en la consagración de la Corona en la que se entronizaba a don Juan Carlos de Borbón como Jefe del Estado. La homilía era todo un programa de lo que la Iglesia española en la transición española debía ejecutar. Se resumiría en un llamamiento a la «reconciliación», la normalización de las relaciones Iglesia-Estado (expresadas como una liberación de las relaciones con el

(50) Francisco Canals Vidal, «Reflexión teológica sobre la situación contemporánea», *Verbo* (Madrid), núm., 371-372 (1999), págs. 127-138.

(51) José M. Iraburu, *loc. cit.*, pág. 74.

Fundación Speiro

Estado franquista, pero que abocarían a la Iglesia a los criterios del futuro Estado laicista) y, por último, la abstención de la iglesia de apoyar partidos confesionalmente católicos o de señalada advocación cristiana como los demócrata-cristianos. Ello llevó sin duda a que el voto católico conservador acabara recalando en la UCD y el voto católico progresista en el PSOE principalmente, como bien pueden demostrar muchos estudios sociológicos.

La vacuidad y ambigüedad de los documentos de la Conferencia episcopal española a lo largo de décadas, dejó a los católicos sin una orientación firme de sus Pastores. Éstos, consagrando la autonomía absoluta del poder temporal, pronto perdieron la autoridad moral para dirigir a sus rebaños y la laicidad encontró un camino trillado por la propia jerarquía eclesial. Si lo religioso y lo político, lo natural y lo sobrenatural, debían permanecer separados, en consecuencia, se tornaba absurdo una reflexión verdaderamente católica sobre lo político y se negaba la autoridad de una doctrina perenne al respecto. Así murió, casi de impacto súbito, la cultura política católica española. El vacío dejado, ha sido rellenado con el tiempo por un pensamiento *neocon* español, de corte y notable influencia norteamericana. Ese «pensamiento» político carece de fundamentos, pero se sustenta precisamente en la ausencia de la proclamación, defensa y aplicación de una sólida doctrina católica en lo referente al ámbito político.

El pensamiento *neocon* no ha encontrado ningún rival que frenara la expansión de su discurso sobre sectores conservadores y –de momento aún– con una cierta base sociológica católica, aunque no siempre corresponda a una coherencia personal con la práctica religiosa católica. Dicho de otro modo, la derecha o conservadurismo español es capaz de defender en lo doctrinal la mayoría de postulados de izquierdas y vivir sin intentar mantener una coherencia católica –sobre todo en materias de moral y costumbres– aunque sin ser explícitamente anticatólicos. La ausencia de un pensamiento político católico fuerte y con influencia, ha permitido además a los *neocon* configurar el canon de interpretación de la Transición democrática y sus

Fundación Speiro

consecuencias en materias religiosas. A modo de ejemplo, en un documento de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), titulado «La "cuestión religiosa" en la Transición», leemos: «El cardenal Tarancón y Adolfo Suárez mantuvieron una buena sintonía personal. Suárez, católico sincero que había militado en su juventud en las filas de la Acción Católica, había entendido la evolución de la Iglesia desde el Concilio y consideraba que favorecía mucho a su programa de cambio la decidida apuesta eclesial por la reconciliación» (52).

El texto –elaborado para configurar el pensamiento conservador español– concluye (evidentemente) renegando del 18 de julio y alabando la actual situación: «El artículo 16 de la Constitución, la ley de Libertad Religiosa y los Acuerdos del Estado con la Santa Sede constituyen las tres piezas fundamentales con las que el nuevo sistema constitucional establecía las bases para asentar el fenómeno religioso en una democracia en la que se pudiera cumplir el propósito impulsado por Adolfo Suárez al inicio de la Transición de que cupieran en ella todos los españoles. La distancia con el modelo confesional del Estado del 18 de julio era abismal. Se había dado paso a un modelo de "laicidad positiva", como ha sido calificado por el Tribunal Constitucional. Y se había podido realizar sin ruptura de la continuidad histórica y con un notable grado de consenso, en el que se pudieron superar, mediante compromisos y cesiones mutuas, los nada fáciles escollos para alcanzar tan deseable objetivo. Este es el legado de la Transición en materia religiosa al servicio de la convivencia entre los españoles, que hay que valorar en toda su dimensión histórica y que resulta imprescindible preservar». Esta es la (im)postura de los intelectuales conservadores.

El pensamiento *neocon* ha aterrizado en España, en el ámbito teórico de manos de FAES o el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES), entre otros; y en el ámbito práctico diversas organizaciones han imitado las formas de movilización de «masas» o «mayorías silenciosas», siguiendo modelos y estrategias norteamericanos. Durante el siglo XIX y XX, los

(52) Eugenio Nasarre, «La "cuestión religiosa" en la Transición», *Cuadernos de Pensamiento Político* (Madrid), núm. 35 (2012), pág. 119.

Fundación Speiro

católicos españoles quisieron movilizarse y organizarse para defender la unidad religiosa, el Estado confesional o la monarquía católica, para después involucrarse en la «cuestión social». El prometedor ámbito de lo social ya anticipaba una trampa en el primer tercio del siglo XX como maniobra desmovilizadora de la lucha política católica. Todo ello culminó con un Concilio Vaticano II y un posconcilio doctrinal y pastoralmente desastroso donde las «masas» católicas cayeron en la trampa dialéctica del diálogo con el «Mundo». Con otras palabras, se desmoronó la doctrina y con el tiempo se vaciaron las iglesias. A principios del siglo XXI, el catolicismo político ha quedado reducido a las movilizaciones sociales en la lucha por la vida o una inocua súplica de unos derechos fundamentales en materia educativa. Pero fuera de ahí, simplemente es capaz de articular un discurso vacuo y sin doctrina, en el que se da por buena la laicidad del Estado y la situación posconciliar y el estatus constitucional presente.

Para el pensamiento *neocon* la acción política católica consiste esencialmente en influir en una estructura política y social que no hay que cambiar, sólo «llenarla de valores». El sistema político –la democracia liberal– se ha convertido en «esencialismo» y el catolicismo es un «accidentalismo» que conviene extender en la sociedad para que esta no se desmorone. Este es, en resumidas cuentas y vulgarizado, el eje vertebrador del pensamiento político de Leo Strauss, padre del pensamiento *neocon*. A propósito de la presentación del libro titulado *¿Qué piensan los neoconservadores españoles?*, en 2007, José María Aznar sintetizaba el lenguaje y las ideas dominantes en la derecha española y sus últimos restos de catolicismos sociológico. La frases fueron recogidas en un artículo del diario *El País*: «Se enfatizaron cosas como "la pervivencia de nuestros sistemas democráticos depende de nuestra capacidad para expandir la libertad en el mundo"; "creemos en la superioridad de los valores [...] que han fundado nuestra civilización occidental"; "la amenaza [terrorista] requiere una respuesta contundente por parte de Occidente"; "[frente] al relativismo moral y la pérdida de los valores esenciales [...] [necesitamos] una alianza global del conjunto de países libres", y para terminar, "la libertad se

Fundación Speiro

encuentra hoy especialmente amenazada en España como consecuencia de un Gobierno débil y radical que se arrodilla ante el chantaje del terror". Frente a ello, "ha llegado el momento de dar y ganar la batalla de las ideas a una izquierda melancólica que sólo sabe mirar al pasado y arrebatarle las banderas de la libertad, del progreso y de la modernidad que en algún momento nos dejamos robar por una fatal mezcla de cobardía intelectual y atonía moral"» (53).

Estas ideas de progreso y de modernidad, son precisamente –sin necesidad de realizar profundos análisis– las condenadas en el *Syllabus* de Pío IX. Pero poco importa que un católico vote un partido conservador si ya no sabe ni qué es el *Syllabus*. La tragedia a la cultura política en España, es que en los años conciliares se entregó al socialismo y ahora al pensamiento *neocon*, cuyo fundamento filosófico está en autores judíos como Leo Strauss o ex trostskistas también judíos como Irving Kristol. A ello se une una defensa aferruzada en cuestiones económicas del liberalismo defendido por la Escuela austriaca liderada en su momento por otro pensador de origen judío: Von Mises (haciéndonos creer que la escuela austriaca es la evolución natural del pensamiento católico económico desarrollado en la Escuela de Salamanca). No deja de ser sospechoso y dramático que casi toda la «intelectualidad» católica se haya rendido sin el más mínimo posicionamiento crítico, a un pensamiento elaborado por anticatólicos y sobre fundamentos filosóficos, antropológicos y políticos también anticatólicos. Así: «Si Friedrich August Von Hayeck y Milton Friedman erigieron la justificación ideológica del sistema capitalista en la economía, Leo Strauss proporcionó la justificación ideológica de la vertiente conservadora del actual capitalismo» (54).

Para Leo Strauss y sus adeptos, la religión está al servicio de la política como una fuerza cohesionadora, al proporcionar «valores» a la sociedad que la salvaguarden de la desintegración. Como el capitalismo y la sociedad de consumo

(53) Joan Subirats, «Nuestros "neocons"», *El País* (Madrid), 23 de marzo de 2007.

(54) Francisco José Fernández-Cruz, *Ayn Rand y Leo Strauss*, Alicante, Eas, 2015, pág. 71.

Fundación Speiro

degradan a la sociedad y tienden a descomponerla, a ésta hay que dotarla de valores y un «mesianismo»: salvar y extender la democracia. Toda la estructura de valores, sean familiares, patrióticos o religiosos, no tienen valor en sí mismos por su contenido, sino por su función social. De ahí que las movilizaciones de las masas entorno a estos valores sean una de las estrategias básicas de los *neocon*. Pero no se movilizan a las masas para cambiar el sistema, sino para conservarlo.

Fundación Speiro