

# Los católicos liberales

Manuel ESPADAS BURGOS  
Profesor de Investigación del C.S.I.C.

1 En algún momento y con fundadas razones, cuando se me invitó a participar en este ciclo de conferencias para conmemorar los setenta y cinco años de la Asociación Católica de Propagandistas, consideré si, desde una perspectiva histórica, se podría hablar con propiedad de la presencia y de la incidencia de un *catolicismo liberal* en el último siglo de la vida española.

Mi acercamiento al tema debe ser, por oficio, el del historiador. Ese punto de observación o esa deformación profesional me lleva, para comenzar, a dos referencias históricas: una, mediata, la víspera de la Restauración monárquica de 1875, aquella etapa en que se gesta, con no pocas anomalías y traumas, la España de nuestro tiempo; otra, más inmediata, incluso recuerdo personal, el homenaje que, en el paraninfo de la Facultad de Filosofía y Letras de la actual Universidad Complutense se le rindiera a la memoria de don José Ortega y Gasset a los pocos días de su muerte.

Se centra la primera en el texto del llamado «manifiesto de Sandhurst», redactado por Cánovas y firmado por el que pronto iba a ser Alfonso XII, síntesis y ejemplo del pragmatismo y del buen sentido político que hizo viable aquella difícil operación (1). Sorpresa y escándalo fue para muchos aquella simbiosis de catolicismo y liberalismo que se aunaban en la presentación del príncipe Alfonso ante los españoles: «Ni dejaré de ser buen español, ni, como mis antepasados, buen católico, ni como hombre del siglo, verdaderamente liberal». Un periódico, *El Gobierno*, pedía una aclaración urgente: «Que se publique para que sepamos cómo puede conciliarse aquello de católico como mis mayores, que es la intolerancia religiosa, y lo de liberal como hijo del siglo, que es la antítesis del *Syllabus*». Y un personaje de Galdós resumía así la estridente amalgama: «¿Liberal y católico? Pero si el Papa ha dicho que el liberalismo es pecado! Como no sea que el príncipe Alfonso haya descubierto el secreto de introducir el alma de Pio IX en el cuerpo de Espartero...!».

La segunda referencia es personal y es el recuerdo de un acto, que sin duda se puede calificar de hito en el proceso de oposición universitaria al régimen del general Franco. Fue —lo hemos indicado— durante el homenaje que la Universidad de Madrid tributó a Ortega y Gasset en el paraninfo de la Facultad de Letras, de la que él fuera catedrático. Recuerdo en la presidencia al ministro de Educación Joaquín Ruiz Jiménez, al Rector de la Universidad, Pedro Laín Entral-

(1) Cfr. Manuel Espadas Burgos, *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*, Madrid, C.S.I.C., 1975.

go, al decano, el catedrático de Arte Francisco Javier Sánchez Cantón; con ellos, el Dr. Marañón, el profesor Emilio García Gómez y un compañero de Facultad, de la sección de Filosofía, luego catedrático de Instituto y, por desgracia, ya fallecido, Lucio García Ortega, que tributó, en nombre de los estudiantes, el homenaje al maestro desaparecido.

No me referiré a los discursos que allí se pronunciaron, todos con un mensaje de conciliación, sino a las palabras con que se inició uno de los párrafos de su intervención: «Yo, que soy hombre liberal...», afirmación que luego matizó sibilina con un «en el sentido en que a Jesucristo llamamos liberalísimo señor». Aquella afirmación de liberalismo en la España de 1955 provocó uno de los aplausos más densos, estentóreos y mantenidos que he escuchado en mi vida.

2 Cuando desde la investigación histórica se ha observado el fenómeno del catolicismo liberal o del liberalismo católico, se ha hecho desde la perspectiva y con la metodología de la historia de las ideologías. Creo que también es preciso hacerlo desde el ángulo de la historia de las mentalidades, como una de las mentalidades del mundo contemporáneo.

No es, por cierto, necesario detenernos en la definición de esta reciente dimensión historiográfica, hoy universalmente aceptada y utilizada, aunque en España todavía poco cultivada. Robert Mandrou la define como «una historia de visiones del mundo» (2), como dirían los alemanes, una *Weltanschauungsgeschichte*. Quizá —podríamos precisar más— una historia de actitudes, de comportamientos, de representaciones colectivas inconscientes. Mucho se ha escrito también sobre los perfiles y las zonas de conflicto entre *ideologías y mentalidades*. Para unos intérpretes, las mentalidades se inscriben en el campo de las ideologías; para otros, las ideologías no son más que un aspecto o un nivel del campo de las mentalidades. Así parece que el concepto de mentalidad se presenta como más amplio que el de ideología: integra lo que no está formulado, lo que queda como escondido en el nivel de las motivaciones inconscientes (3).

De esta escasa atención a la historia de las mentalidades en nuestro país, sobre todo de la mentalidad religiosa en nuestra reciente historia, e intentando responderse a la pregunta de cuál es y ha sido el talante religioso de los españoles, escribía José Andrés Gallego: «La historia de las mentalidades y de la cultura sabia y popular, de la sociedad y de la economía, plantean en la Iglesia una problemática rica y compleja que, en nuestra historiografía, permanece prácticamente inédita» (4).

(2) Cfr. Philippe Ariès, *L'histoire des mentalités*, en *La nouvelle Histoire*, París, CEPL, 1978, pp. 402-423.

(3) Cfr. Michel Vovelle, *Ideologies et mentalités*, París, François Maspero/Fondations, 1982.

(4) José Andrés Gallego, *La política religiosa en España (1889-1913)*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 509.

Al estudiar los orígenes de la democracia cristiana en España, Javier Tusell sitúa así al catolicismo liberal: «El catolicismo liberal es, no propiamente una ideología, o una columna vertebral en la historia de las ideas políticas a nivel universal, pero sí, por lo menos, una corriente de ideas que tuvo una cierta consistencia teórica. Corriente de ideas que, en Francia, donde parece haber sido especialmente significativa, se identificó con una cierta actitud moderada, orleanista y que, si bien aceptaba los mecanismos políticos del régimen revolucionario liberal, sin embargo estaba muy lejos de tener, en la mayor parte de los casos, un contenido de transformación social» (5).

Creo que la definición del catolicismo liberal debe partir de la del propio talante de lo liberal, de lo que le diferencia del talante conservador. Se ha tenido como propio de lo conservador el miedo a lo nuevo, simplemente por el hecho de ser nuevo, el temor a cuanto signifique tránsito o transformación, mientras que la actitud liberal es abierta, dispuesta al cambio. El conservador suele ser hombre instalado —o aferrado— en la verdad, a veces, en su verdad, tranquilo en su seguridad. El liberal es hombre buscador de la verdad, situado conscientemente en el riesgo de la pregunta y de la duda. Lo conservador y lo liberal son formas de ser, son mentalidades. Gregorio Marañón lo veía así: «El liberalismo es una conducta y por lo tanto es mucho más que una política. Y como tal conducta, no quiere profesiones de fe, sino ejercerla de un modo natural, sin exhibirla ni ostentarla. Se debe ser liberal sin darse cuenta, como se es limpio» (6).

En cualquier caso, hay que hacer varias precisiones: En primer lugar, que el catolicismo liberal no es una pura y simple derivación de una ideología más amplia, de una fuente única, en este caso, el liberalismo. En segundo lugar, que es una ideología con fisuras internas y, con frecuencia, con patentes incoherencias. En tercer lugar, que crece y se implanta en la misma medida y al mismo ritmo que lo hace el integrismo y, por ello, a veces se la ha tenido como simple respuesta al integrismo.

3 En una de las escasas aproximaciones de la historiografía española al tema, el profesor José Antonio Maravall sitúa las primeras manifestaciones de aquella actitud en la secuela de la Revolución Francesa, en la gran crisis que vive España en los comienzos del XIX: «Desde que empieza el siglo, entre aquellas varias posturas ideológicas que, ante las nuevas circunstancias, se esfuerzan en fundir con un cuerpo de creencias heredadas del pasado, las novedades introducidas por el pensamiento revolucionario, es posible definir

una línea a la que muy a menudo se le puede dar el nombre de catolicismo liberal» (7). Y desde esa afirmación, sigue a lo largo de todo el siglo XIX las tenues manifestaciones de esos católicos que «desde las Cortes de Cádiz en adelante, pensaron que precisamente en tanto que tales, en virtud de la inspiración cristiana de su actuación, estaban obligados a defender la libertad política, único régimen de respeto a la persona» (8).

Vamos a dejar sentada esa leve y poco influyente presencia de un catolicismo liberal en la España del XIX, manifiesta en algún hito simbólico como la traducción de las obras de Lamennais, el origen cristiano que se le quiere dar al partido progresista o la conexión entre el partido demócrata y «la recta doctrina católica» que tan clara afirmaba Ordax Avecilla, uno de los fundadores del partido, para situarnos históricamente al comienzo de nuestro siglo, en una España «sin pulso» por el desastre del 98 —semejante al 1870 francés que conmovió la conciencia francesa y, desde luego, la vivencia de su catolicismo—, en auge la polémica clericalismo-anticlericalismo, durante el breve gobierno del general Azcárraga (diciembre de 1900-febrero 1901), atizados además los ánimos por el estreno de la *Electra* de don Benito Pérez Galdós que, años después, veía así la dramática situación: «...No se trata ya sólo de defender los principios democráticos, base de las sociedades modernas, sino de salvarlos del horroroso diluvio reaccionario y clerical que arrecia furiosamente cada día y acabará por ahogarnos a todos y arrasar derechos, hogares y personas. Debemos comprometernos a no ceder en la campaña hasta que sea un hecho la liberación de las conciencias, hasta que el odioso fariseísmo renuncie a fiscalizar nuestro pensamiento... Queremos, en fin, que desaparezca el bárbaro aforismo contenido en cuatro fatídicas palabras: el liberalismo es pecado» (9).

Se citó ayer, en la conferencia de Juan María Laboa, el libro del canónigo Sardá y Salvany *El liberalismo es pecado* que tanta difusión y ediciones tuvo. En 1907 se publicaba otro libro, menos conocido, dirigido al polémico tema de las asociaciones religiosas, problema que durante varios años se mantuvo tenso en las Cortes, en la prensa, en los púlpitos y, en general, en la opinión católica cuando, tras la llegada a España de miembros de diversas congregaciones, casi todas de origen o fundación francesa, expulsadas por la política anticlerical de la III República, se planteaba el problema de su asentamiento en España a través del Concordato de 1851 o aplicando la restrictiva ley de Asociaciones de 1887. Su autor era el jesuita Antonio Viladevall y su título *La voluntad nacional enfrente del jacobinismo afrancesado de Romanones y Canale-*

(7) José Antonio Maravall, *Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España*, en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 229.

(8) *Ibid.*, p. 256.

(9) Discurso de D. Benito Pérez Galdós en Santander, nov. 1908, cit. en Salvador de Madariaga, *Pérez Galdós. Biografía Santanderina*, Santander, 1979, t. II, p. 223.

(5) Javier Tusell, *Orígenes de la democracia cristiana en España*, en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Bib. «La ciudad de Dios», 1978, p. 142.

(6) Gregorio Marañón, *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, 1946, p. 9.

jas (10). Quizá uno de los aspectos más valiosos del libro fuera la publicación de las pastorales de los obispos españoles con respecto al polémico tema de la ley de Asociaciones, situando alguna de ellas la cuestión religiosa como una cortina de humo que distraía la atención pública de los dramáticos momentos que estaba pasando España desde la crisis del 98. La pastoral colectiva del episcopado de Burgos, dirigida al presidente del Gobierno clamaba: «*El pueblo está ahito de libertades y hambriento de pan: quiere pan y tranquilidad para curar las heridas que le produjeron los recientes desastres coloniales, ocasionados principalmente por los que pretenden distraer con supuestos problemas y cuestiones religiosas la actuación pública, a fin de que no se fije en la magnitud y responsabilidad de aquella inmensa catástrofe nacional*». Junto a las pastorales se reproducen también en estas páginas notas de la prensa y telegramas enviados desde distintas diócesis con duros ataques a la ley, como el del cardenal Sancha que, después de calificarla de «inductiva al cisma, opresora y afrancesada», terminaba animando a «hacerla astillas, dentro de los medios legales».

El centro de toda la polémica y el objetivo de todas las airadas críticas era un político católico y de talante liberal, hombre de conciliación que buscaba soluciones viables y realistas a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, don José Canalejas. Heredero del 68 y discípulo del krausismo, profesaba Canalejas una actitud anticlerical que siempre distinguió de cualquier postura antirreligiosa. Siempre se tuvo por un católico sincero: «*No existe problema religioso en España, ... lo que hay es un problema clerical, un problema de absorción de la vida del Estado, de la vida laica, por los elementos clericales*». Hombre dispuesto a gobernar, su proyecto de impedir la inscripción de nuevas congregaciones religiosas —conocido vulgarmente como *ley del candado*— en tanto no se promulgase una nueva ley de Asociaciones había despertado la apasionada enemiga de la derecha más clerical, de grandes sectores del clero y hasta de la propia curia romana. «*Hoy —ha escrito Carlos Seco Serrano— en pleno despliegue y vigencia de las doctrinas del Concilio Vaticano II, hallamos toda la orientación canalejista mucho más acorde con la Iglesia renovada que las histéricas reacciones del catolicismo de cruzada alzado en 1912 contra un político tan sinceramente creyente*» (11).

4 Otro obligado hito histórico, la desgarradura que durante los años de la primera Guerra Mundial se produjo en la opinión española, muy especialmente

en el seno de la católica, tema que he abordado en mi estudio sobre *La Iglesia española y la primera Guerra Mundial* (12), aproximación a un tema más amplio y con débil presencia en la historiografía española como es el de la incidencia de la *Gran Guerra* en la economía, la política, la sociedad y la cultura de la España de 1914 a 1918. Por lo que hace a esa mayoritaria opinión católica confusa por la marcha del conflicto y, en concreto, por acontecimientos tan dramáticos como la entrada de las tropas alemanas, con su secuela de destrucción, en una nación de mayoría católica como Bélgica, se pudo llegar —y de hecho se llegó— a la simplista identificación de catolicismo intransigente con germanofilia y de catolicismo liberal con aliadofilia; las dos actitudes que, de cara a la valoración de la guerra, asumieron enfrentados más politizados y atentos a la marcha del conflicto, dado que la gran mayoría de la población de un país aún de predominio rural defendió la neutralidad a ultranza y sin matices.

Que esa opinión católica fue en su mayoría germanófila es algo probado. Como lo es que las zonas más francófilas —como sería el caso de Cataluña— fueran las que contaban con mayor número de comunidades religiosas venidas de Francia (13), lo que no quiere decir, por otro lado, que aquéllas fuesen representantes del catolicismo liberal francés. En el ámbito de una prensa dividida por la polémica es muy difícil encontrar periódicos y revistas portavoces de la opinión católica que militasen en el sector pro-aliado. Incluso un periódico como *El Debate*, editado por uno de los grupos más abiertos del catolicismo de aquel momento, estaba claramente adscrito a la tendencia germanófila, pese a que se viese en la necesidad de explicarla y justificarla (14). Luis Antón de Olmet, que lo había dirigido hasta su paso a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, en un libro de difícil localización, *Los Bocheros. La propaganda teutona en España*, comenta esta evolución ideológica y añora cuando el periódico tenía un carácter más liberal: «*Y es que nosotros, cristianos convencidos y actuantes, no éramos ese católico sin altivez, sin liberalidad que ahora se estila*». Y marca el matiz entre el integrista y la actitud liberal: «*Ellos quieren un periódico para la sacristía... Ellos pueden hermanar Lutero y el Kaiser con Jesucristo. Yo, a los pies de Jesucristo, sé perdonar a la Magdalena y cantar la Marsellesa democrática*» (15).

(12) Manuel Espadas Burgos, *La Iglesia española y la primera guerra mundial*, en *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea*, El Escorial, Bib. La ciudad de Dios, 1983.

(13) Cfr. Vicente Carcel Orti, *La lenta restauración de las órdenes religiosas en la España del siglo XIX*, en «Ephemerides Carmeliticae», XXXI, 1980, pp. 431-538 y Jean Marc Delaunay, *Des refugiés en Espagne: Les religieux français et les décrets du 29 mars 1880*, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVII, 1981, pp. 291-319.

(14) Cfr. *Por qué somos germanófilos*, «El Debate», 12 octubre 1914.

(15) Luis Antón de Olmet, *Los Bocheros. La propaganda teutona en España*, Madrid, 1916, p. 40.

(10) Antonio Viladevall, *La voluntad nacional enfrente del jacobinismo afrancesado de Romanones y Canalejas*, Barcelona, Gustavo Gili, 1907.

(11) Carlos Seco Serrano, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 89.

Sin duda fue, por aquellos años, el exponente más claro de una actitud católica no anclada en la germanofilia ni en el clericalismo el llamado *Manifiesto español a Bélgica*, con más de quinientas firmas de personalidades muy representativas, repartidas por toda la geografía española, entre los que cabe citar a Maximiliano Arboleya, entonces canónigo de la catedral de Oviedo, Antonio Gaudí, Isidro Gomá y Tomás, entonces canónigo de la catedral de Tarragona, Enrique Pla y Deniel, canónigo de la catedral de Barcelona, Joaquín Sánchez Toca, José María Trías, Enrique Vázquez Camarasa, canónigo magistral de Madrid, Juan Zaragüeta,... entre otros. Sobre el eco que tuvo en la prensa europea baste como ejemplo el comentario del *Corriere della Sera*: «*Es ciertamente la manifestación católica antialemana más importante que se ha producido desde el comienzo de la guerra. Y es más de señalar cuando España está considerada como eminentemente germanófila*».

Quizá y por el papel que, como hemos indicado, ocupó la aliadofilia católica en regiones como Cataluña y sus evidentes conexiones con las manifestaciones más abiertas y liberales de sectores católicos, sobre todo en los medios urbanos, cabe afirmar que integrismo y liberalismo se vivieron de forma distinta en las diversas regiones españolas. Cataluña ha sido ciertamente un buen modelo de observación: De un lado porque el integrismo, como una de las manifestaciones del carlismo, con su componente rural y nacionalista, se vivió con intensidad en muchos hogares catalanes y se alzó como bandera por los sectores eclesiásticos catalanistas: «*Crist fou l'Orfeu de la nació catalana*», decía Torrás y Bagés, obispo de Vich.

Pero, al lado de esa identificación de conciencia catalana y catolicismo, por su cercanía a Francia y a corrientes europeas, en Cataluña hubo un ambiente propicio para que se desarrollase un catolicismo más abierto, liberal y tolerante. Carner ponía el ejemplo de la tolerancia religiosa que existía en otros países de Europa: «*El brot d'olivera de la tolerancia civil, o sia del respecte mutu i l'agermanament de tots per mantenir el bé social*». Figuras como las de Maragall y su actitud de comprensión ante la dramática realidad de la Semana Trágica de Barcelona, o la trayectoria de Bofill y Matas, son ejemplo de esa actitud que Vicente Cacho ha definido como el papel de «detergente del integrismo» que asumió en muchas ocasiones el catolicismo catalán (16).

5 Creo que al hablar de un fenómeno de perfiles tan poco definidos como el del catolicismo liberal, no podemos dejar de echar una ojeada a ese grupo inte-

(16) Cfr. Vicente Cacho Viu, *Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular*, en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Bib. «La ciudad de Dios», 1979, pp. 299-321.

lectual, a esa escuela de pensamiento y sobre todo de renovación docente que fue la Institución Libre de Enseñanza o, más bien, al talante institucionista, capítulos que ya cuentan con una amplia y selecta bibliografía (17).

De «desasosiego espiritual» calificó Juan López Morillas al último tercio del siglo XIX, dominado por la rutina, el integrismo, la adhesión del clero al carlismo, la falta de auténticos valores intelectuales en la teología,... Una pieza que subraya el propio López Morillas es el *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española*, pronunciado por don Fernando de Castro el 7 de enero de 1866, sobre todo por la circunstancia de que fuese un sacerdote quien lo pronunciaba al año de publicarse el *Syllabus*, catálogo de los errores modernos, y de haberse negado públicamente a suscribir el espíritu de aquel documento papal, especialmente en su proposición 80, que condenaba a quien sostuviera que el Papa «puede o debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». Por el contrario, don Fernando de Castro había exhortado a que «*lejos de juzgar un extravío y sinrazón las tendencias de la civilización moderna en lo que no contraríen realmente la fe, las considere como una ley histórica ineludible para el progreso humano*».

Esas ideas del discurso de don Fernando de Castro, las reforzará su discípulo, el hombre clave de la Institución Libre de Enseñanza, don Francisco Giner de los Ríos en su estudio *La Iglesia española: Sobre el discurso leído por D. Fernando de Castro al ingresar en la Real Academia de la Historia* (18), en el que se afirma que catolicismo y libertad, lejos de ser incompatibles como muchos profesan, «están indivisiblemente enlazados en la unidad del hombre y su destino». Era —como comenta el propio López Morillas—, la actitud de un pequeño grupo de católicos liberales que estaban sufriendo el impacto del *Syllabus* y del avance de las actividades ultramontanas. Giner de los Ríos no olvida subrayar la incidencia social de estos minoritarios sectores del catolicismo español: «*La formación gradual de un nuevo sentido y espíritu en el seno del catolicismo, no sólo en relación a la política, sino en las mismas cosas religiosas, como la interpretación del dogma, la constitución y disciplina de la Iglesia, etc... es cada día más visible y se debe, en parte, a la paciente, aunque tímida obra de los católicos liberales*» (19).

(17) La bibliografía sobre la I.L.E. es ya muy extensa. Indiquemos entre los últimos títulos *En el centenario de la I.L. de E.*, Madrid, Tecnos, 1977, o las obras de J.J. Gil Cremades, de M.<sup>a</sup> Nieves Gómez García, Antonio Jiménez Landi, aparte de las ya muy citadas de Vicente Cacho Viu o M.<sup>a</sup> Dolores Gómez Mollada. Cfr. también Juan López Morillas, *Hacia el 98: Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 125 y ss.

(18) Francisco Giner de los Ríos, *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876.

(19) F. Giner, *La política antigua y la política nueva*, en *Obras Completas, Estudios jurídicos y políticos*, t. V., p. 145, cit. en Gómez Mollada, *Los reformadores...*, p. 44.

6 Con cierta frecuencia se ha confundido entre catolicismo social y catolicismo liberal. El primero ha tenido mayor presencia en la vida española que el segundo y, desde luego, no son sinónimos. Como manifestación del catolicismo español ha tenido el primero una valiosa atención historiográfica (20), en la que incluso se ha afirmado la primacía que, en este movimiento, tuvo España respecto de Francia, anticipándose en nuestro país la creación de círculos obreros a la obra iniciada en el país vecino por los condes de Mun y de La Tour du Pin.

No vamos a entrar en estas precisiones, a las que se ha referido, en varias ocasiones y entre otros (21), el profesor José Andrés Gallego, estableciendo las fechas y el ritmo de creación de tales círculos pioneros, como los de Alcoy y Las Palmas, de 1873, creados en plena primera República, o los de Badalona, Palma de Mallorca o Tarragona, establecidos en 1877. Especial atención se le concedió al de Córdoba, por la personalidad de su fundador, el obispo de aquella diócesis fray Ceferino González (22), cuyo punto de partida es precisamente una pastoral en la que el prelado se muestra muy sensibilizado ante los acuciantes problemas sociales: «*Vivimos un tiempo en que el obrero y el jornalero del campo se ven asediados por las malas doctrinas que llegan hasta ellos por mil caminos ocultos. Vivimos en un tiempo en que el tribuno ambicioso y el político audaz y la hoja volante y el periódico impío y la novela licenciosa, llevan hasta las últimas capas sociales los principios de la irreligión e inmoralidad, las ideas antisociales, el mal, en fin, en todas sus esferas y manifestaciones*». Esas eran las razones que, para el obispo de Córdoba, llevaban a «*la organización e instalación de círculos católicos que podrán serlo de obreros, de trabajadores del campo, de artesanos o jornaleros, o juntos o separadamente, según lo exijan las condiciones locales*».

La pregunta importante que se han hecho cuantos se han acercado a su estudio es la de si sirvieron para algo. *Los círculos, en efecto*, —se contesta Andrés Gallego— *no intentaron resolver el problema social por medio de enfrentamientos sino todo lo contrario. Es un lugar común en las fuentes que lo que intentan es conseguir la armonía de clases*» (23). Sumamente significativo es, a este respecto, el *Programa de los asuntos que conviene explicar en las conferencias de los círculos*, confeccionado por el citado fray Ceferino González. Por ejemplo, en su punto 27 explica «*la necesidad de que haya ricos y pobres. Respeto que nos debemos mutuamente. Dios cuida de todos y provee en-*

viando a todos los bienes y los trabajos que nos convienen». En el siguiente punto se resume: «*Las riquezas no hacen feliz. Males que suelen sufrir los ricos. Medios honestos para adquirir riquezas*». O cuando, refiriéndose a la propia acción de los círculos, escribe, en el punto quinto: «*Son eficaces porque establecen entre ricos y pobres relaciones de cristiana correspondencia y de recíproco afecto, tan necesarias en la actualidad*» (24).

No se trata de descalificar —y menos desde la perspectiva de su tiempo— la obra de los círculos y el pensamiento de sus organizadores, siempre añorantes de la «*armonía social*» (?) y del sistema gremial de la Edad Media, buscando caminos superadores del problema que, aceptando la inevitable desigualdad social, se basasen en el ejercicio de la justicia y de la caridad, sino —desde el tema que hoy analizamos— de señalar las contradicciones de quienes se sentían o ejercían como progresistas en lo social y afincados en actitudes conservadoras en lo político. Creo que hay pocos textos que traduzcan esta acusación de forma tan directa y explícita como este de don Angel Osorio y Gallardo en carta a una personalidad tan representativa del catolicismo social como era Maximiliano Arboleya: «*Los católicos sociales han incurrido ustedes en una grave paradoja... Han creído ustedes que se puede ser demócrata en lo social y antidemócrata en lo político. Y así, mientras en las relaciones del trabajo y de la propiedad combaten ustedes a los ricos egoístas, en el orden del pensamiento político aplauden ustedes a las dictaduras inmorales y analfabetas, siguen proclamando que el liberalismo es pecado, se regocijan ustedes con la censura que ahoga todo pensamiento de izquierdas y piden ustedes sangre de cualquier sublevado o rebelde... Con ello se incomunican con otros muchos que, teniendo en la vida un sentido hondamente religioso, somos profundamente liberales y ponemos la libertad por encima de todas las cosas de tejas abajo*» (25).

7 En gran medida, la experiencia del catolicismo contemporáneo es el conflicto entre dos ideologías o —como hemos indicado— más bien entre dos mentalidades, sean las que sean las etiquetas que utilicemos para denominarlas: intransigentes —liberales, conservadores— progresistas,... Lo que sucede es que esta visión dualista, maniquea, sitúa la polémica demasiado polarizada y, en la realidad del catolicismo de cualquier país europeo —desde luego, del español— las cosas son más graduales y matizadas. Domingo Benavides (26) establece, para España, una visión en abanico que va desde la Democracia Cristiana a las acti-

(20) *Minuta de un testamento, publicada y anotada por W.*, Madrid, Victoriano Suárez, 1876.

(21) Cfr. Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*, Madrid, C.S.I.C., 1983.

(22) Cfr. José Andrés Gallego, *Los círculos obreros de Córdoba (1877-1916)*, en «Anuario de Historia Moderna y Contemporánea», Navarra, Universidad, 1979, 6, pp. 125-171.

(23) *Ibid.*, p. 157.

(24) *Ibid.*, p. 158.

(25) En Domingo Benavides, *Democracia y cristianismo 1875-1931*, Madrid, Editora Nacional, 1978.

(26) Benavides, *op. cit.*, p. 283.

tudes claramente integristas encarnadas en el periódico *El Siglo Futuro*, pasando por los sindicatos libres, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y los grupos en torno a la Compañía de Jesús y al marqués de Comillas.

No tiene sentido que aquí, en esta casa, recordemos los orígenes ni los primeros pasos de la A.C.N. de P. Es justamente el acontecimiento que estamos conmemorando. Como ha escrito Carlos Valverde, en sus inicios todavía los propagandistas se instalaban en una postura tradicionalista y antiliberal, muy propia aún del siglo XIX. Pero añade: «*Poco a poco se hicieron modernos por su eficacia, por su sentido social, por su moderación, por su tolerancia y apertura. Se puede afirmar que fueron ellos los iniciadores de un catolicismo para el siglo XX... Entre 1945 y 1956 ellos representaron, dentro del régimen de Franco, el aperturismo y la moderación*» (27).

El propio don Angel Herrera hablaba de situarse en esa tercera España, en esa solución de compromiso, de avenencia, quizá de superación, que distaba del integristismo carlista y del radicalismo anticlerical; el intento de hallar una síntesis católica presente y activa en la vida social española, similar a la de aquellos partidos católicos instalados y actuantes en la vida europea. José María García Escudero lo ha sintetizado muy bien al referirse al *Debate*: «*Lo que éste quería era formar con todos los mimbres (maurismo, carlismo, regionalismo, el movimiento social corporativo, el nacionalismo vasco, las grandes personalidades independientes) el gran partido católico, que pudiese entenderse como un socialismo constructivo, igual que en Bélgica, Alemania, Austria e Italia*» (28).

Durante mucho tiempo se ha mantenido y aún se mantiene una polémica sobre los posibles orígenes comunes, terreno que le es propio y conexiones entre catolicismo liberal y democracia cristiana, incluso considerando a ésta como derivación del primero. Por lo que hace a España, a mediados de la década de los sesenta, la lectura de la obra de Michael P. Fogarty, *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental* (29), sorprendía por el escaso espacio que le dedicaba a la democracia cristiana en España. Ya Juan García Nieto, en su obra *El sindicalismo cristiano en España* (30) había señalado que, en la edición original, Fogarty no le había dedicado ni una sola línea. Precisamente por eso añadiría el autor un prólogo a la edición española, justificando esta ausen-

cia, en la que el caso español no era único porque, según el autor, había desechado aquellos tipos de democracia cristiana que no se acoplaban al modelo que él estudiaba o bien porque, existiendo, su desarrollo se había interrumpido en el tiempo en que se redactaba la obra. Más aún, cuando Fogarty consideraba que «en el campo político, un partido verdaderamente cristiano demócrata, tal como se había concebido en todos los lugares de Europa, sólo surgió en España en los años posteriores a 1931. Y este partido fue la Confederación Española de Derechas Autónomas» (31).

En cuanto a su origen sigue estando dentro del terreno de la polémica el de la Democracia Cristiana. Observado desde el escenario francés, un especialista del tema como Jean Marie Mayeur, sitúa los grupos demócrata-cristianos de la última década de siglo perfectamente ligados al sector intransigente del catolicismo. Paradigma de esa actitud puede ser el abate Lémire —sobre el que Mayeur realizó su magnífica tesis doctoral (32)—, admirador del conde de Chambord, símbolo del legitimismo monárquico francés. Aunque sea muy de pasada, convendría subrayar el eco del abate Lémire en España, sobre todo en Cataluña, donde el industrial Salvador Busquets, colaborador de la *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, publicó varios artículos sobre la democracia cristiana y en los que se confesaba amigo de Lémire, siempre más en la vertiente social que en la política (33). Jean Marie Mayeur define así a aquellos grupos de demócratas cristianos franceses: «*Demócratas, pero no liberales, los demócrata-cristianos y los católicos sociales profesaban una visión del mundo que era la de los intransigentes: rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, corporativismo, alianza del pueblo y del clero contra los notables, descentralización, búsqueda de una tercera vía entre liberalismo y socialismo, anti-industrialismo y anticapitalismo*» (34).

En su aportación a la *Historia de la Iglesia en España*, José Manuel Cuenca considera a la democracia cristiana «desprendida en parte del tronco del catolicismo liberal», si bien, matiza que «en su encarnación hispana presentó en su itinerario inicial escasas huellas de su primitiva filiación» (35). Para Javier Tusell, la democracia cristiana «nace como una realidad política a comienzos de siglo en la confluencia entre el catolicismo liberal por un lado y el catolicismo social por otro» (36). Que su incidencia renovadora por aquellos

(31) Fogarty, op. cit., p. 29.

(32) J.M. Mayeur, *Un prêtre démocrate: L'abbé émire (1853-1928)*, París, Casterman, 1969.

(33) Cfr. José Andrés Gallego, *La segunda democracia cristiana en España. 1898-1901*, en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1981, p. 757.

(34) J. M. Mayeur, *Catholicisme intransigent, Catholicisme social, démocratie chrétienne*, en *Annales*, 1972, 2, pp. 483-499.

(35) José Manuel Cuenca, *El catolicismo español en la Restauración (1875-1931)*, en *Historia de la Iglesia en España*, t. V, p. 315.

(36) Javier Tusell, *Orígenes de la democracia cristiana en España en Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1978.

(27) Carlos Valverde, *Los católicos y la cultura española*, en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, B.A.C., 1979, t. V, p. 544. Pronunciada esta conferencia ha aparecido el estudio de Javier Tusell sobre *Franco y los católicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

(28) José María García Escudero, *D. Angel Herrera y El Debate en la evolución de la Iglesia y el catolicismo español*, en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1979, p. 229.

(29) Michael P. Fogarty, *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental*, Madrid, Tecnos, 1964.

(30) Juan García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España*, Barcelona.

años en la vida del catolicismo español fue mínima lo subrayan las propias palabras del profesor Cuenca cuando tras esa anotación de sus orígenes ideológicos, afirma: «Su hipoteca conservadora y su reducida ambición le impidieron remover a fondo las aguas estancadas del catolicismo de la época. Sus líderes tuvieron en todo momento un santo horror a los excesos, plausible en sí, pero tal vez desacertado en un movimiento naciente y urgido con cierto aire mesiánico. Sin encontrar su ubicación exacta en el conglomerado de las fuerzas confesionales, sin insuflar a los sectores adormecidos una mística como la que pretendiera Sangnier en Francia y sin una teoría política agresiva y con mordiente a la manera de los popolari italianos, la versión hispana de la democracia cristiana no pasó de ser en su primera navegación una ejemplar cruzada de ciudadanía cristiana, alejada de los característicos extremismos ibéricos y a merced, muchas veces, de inconfesables manipulaciones oligárquicas» (37).

Sin duda, no nos podríamos detener aquí sin añadir unas palabras autobiográficas, justificación histórica y personal de lo que había sido la democracia cristiana en España, del propio don Angel Herrera Oria, en 1963, con motivo de las bodas de oro de la Editorial Católica: «Convertimos en realidad profunda en España el pensamiento de León XIII... Siempre fuimos fieles tradicionalistas. Y procuramos, por otra parte, vivir abiertos a toda cultura moderna, enmienda de vicios históricos y progreso de la civilización cristiana» (38). Esa fidelidad a la Iglesia, esa línea maestra del pensamiento de Herrera Oria, pasaba por el rechazo de «las tres místicas sociales de nuestro tiempo», la capitalista, la nacionalista y la comunista, las resumía así, varios años después y muerto ya el cardenal Herrera, don Alberto Martín Artajo: «Frente a estas ideologías... la Iglesia levanta su cuerpo de doctrina fundando la vida social y económica sobre los grandes postulados de la primacía del espíritu, la dignidad de la persona, las libertades innatas del individuo» (39).

8 Al lado de una clara actitud de compromiso, no cabe soslayar la interpretación que han tenido algunas manifestaciones de liberalismo católico como de pura actitud sociológica, como mera postura estética, distante de cualquier vivencia encarnada, comprometida y sincera del hecho religioso, sea en su dimensión individual o en su manifestación colectiva. En revista definida por sus mismos fundadores como liberal y católica, *Cruz y Raya*, respondiendo a la pastoral del Cardenal Primado acerca de las doctrinas católicas fran-

cesas condenadas por el Papa y reunidas en el grupo de *Le Sillon* y en *Action Française*, se escribían estas palabras: «Todo se resuelve en sociología, puesta al servicio de la humanidad o de la patria; de la libertad, igualdad y fraternidad, o de la autoridad, jerarquía y orden. En ambos casos se funda una política que se llama católica y se desligan, sin embargo, de la teología, aunque a la teología se prodiguen toda suerte de homenajes verbales, para dar cómodamente el predominio a la ética utilitaria sobre la ética religiosa» (40).

No me resisto a hacer una breve digresión sobre esta revista subtitulada «de afirmación y negación», que merecería un detenido estudio, aún no acometido en la amplitud que merece (41). Se dieron cita en sus páginas hombres caracterizados por su confesado catolicismo y por su pasión por la libertad: José Bergamín, Eugenio Imaz, José María de Cossío, Alfonso García Valdecasas, Manuel Abril, Antonio Garrigues, Miguel Artigas..., figurando también entre sus asiduos colaboradores nombres como el de Gregorio Marañón, Manuel de Falla, José Ortega y Gasset, incluso algún relevante nombre extranjero como el de Martin Heidegger, en textos traducidos por Javier Zubiri. De *Cruz y Raya* ha escrito Jean Becarud: «Encrucijada de espíritus audaces, la revista representó durante sus tres años de existencia a la fracción progresista del catolicismo español. Su intento de agrupar sin exclusivismos (e incluso dando cabida a ciertas contradicciones doctrinales) a un núcleo de intelectuales cuyo sentimiento profundo iba acompañado de una apertura total hacia el mundo moderno y sus avatares, representa, en relación con las anteriores generaciones españolas, una innovación cuya importancia no puede subestimarse» (42).

Maurrás y el grupo de la *Action Française* recibió frecuentes críticas en las páginas de *Cruz y Raya* subrayando la «paradoja de agrupar a gran número de católicos, especialmente jóvenes y universitarios, bajo el principado intelectual absoluto de un jefe descreído».

De otro lado, refiriéndose a la doctrina de Marc Sangnier y al grupo de *Le Sillon*, ponía de manifiesto el hecho de que «transportase instintivamente a la Iglesia su concepción sociológico-democrática del Estado» y de que tuviese «un sentido bastante confuso de las nociones de Iglesia enseñante e Iglesia enseñada». Tal visión crítica la reforzaba con un comentario de Jacques Maritain: «Sin la contemplación toda doctrina filosófica o teológica, aun verdadera, deriva a la secta; todo celo, aun excelente, a la rivalidad, porque ella (la contemplación) hace del hombre un solo espíritu con Dios, y ello constituye, verdaderamente, la unidad en el hombre y entre los hombres» (43).

.(37) J. M. Cuenca, op. cit., t. V, p. 316.

(38) Angel Herrera Oria, *Obras selectas*, Madrid, B.A.C., 1963, p. 231.

(39) Alberto Martín Artajo, *El pensamiento social del cardenal Herrera Oria*, Madrid, «Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», 1969, p. 9.

(40) Rafael Sánchez Mazas, *Siete escolios a la pastoral*, en «Cruz y Raya», núm. 5, agosto 1933, pp. 143-145.

(41) Cfr. Jean Becarud, *De la Regenta al Opus Dei*, Madrid, Taurus, 1967.

(42) *Ibid.*, p. 100.

(43) *Ibid.*, p. 160.

¿Eran tales críticas aplicables a experiencias españolas como la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, a hombres como Angel Herrera o a actitudes políticas como la encarnada por la C.E.D.A.? Lo señalo porque algunas reticencias vinieron por ese lado y precisamente de alguno de los colaboradores de *Cruz y Raya* como era Rafael Sánchez Mazas. Un ataque muy claro le llegó a la A.C.N. de P. y a la C.E.D.A. con motivo de la visita de José Antonio Primo de Rivera a Salamanca en febrero de 1935. Se trataba de un mitin, al que asistirían el rector de la Universidad, don Miguel de Unamuno, cuya presidencia saludó Sánchez Mazas con estas palabras: «Hemos venido a Salamanca para subrayar que nos unen con don Miguel de Unamuno disparidades entrañables... Nosotros somos del Cristo español, teológico, trágico y poético, que es el mismo de don Miguel de Unamuno y no del Cristo belga, sociológico, ecomístico y utilitario del señor Gil Robles y de don Angel Herrera» (44). Apreciaciones tan ligeras, simplistas y sesgadas para cualquiera de las personas aludidas que el propio Unamuno, justificando su asistencia al referido acto, escribió un artículo titulado *Otra vez con la juventud* en el que afirmaba que «no eran los sedicentes jóvenes de hoz y martillo, o de yugo y flechas, o de compás y escuadra, o de escapulario y cirio» los que a él le interesaban, sino «los que buscaban la libertad, la verdad y la justicia juntas, sin invocar a ningún jefe».

No primaba precisamente en el ambiente europeo, y menos en el español, el modelo del catolicismo liberal, distante de cualquier forma de indiferentismo o de laxismo moral o doctrinal pero también de los maximalismos religiosos y políticos de la época.

Entonces y ahora, en tanto que compromiso religioso y en tanto que actitud intelectual e incluso política, el comportamiento del católico liberal —como lo definía Pierre Henri Simon— está hecho «*d'un mélange de gravité et de politesse, de science et de pitié, de raison et de foi, le tout lié par une vertu en même temps surnaturelle et mondaine puisque la charité y devenait tact*» (45).

9 Sucede además, cuando se observa la tenue y sincopada vida del catolicismo liberal español, que en nuestro país ésta como otras «aperturas», éste como otros «pasos adelante», brotan o reverdecen cuando en Europa tal mercancía no se cotiza en alza. Por lo que hace a nuestro tema, no ha sido frecuente la sintonía del catolicismo liberal español con las actitudes mantenidas sincrónicamente por la Santa Sede.

Quisiera poner un ejemplo, de los muchos que se pueden escoger en la vivencia del último siglo. Su pro-

tagonista fue una figura clave y ejemplar en la Iglesia española en unos años extremadamente difíciles: el cardenal Vidal y Barraquer. Su intento frustrado, el de lograr un camino de entendimiento, un *modus vivendi*, entre la Santa Sede y el gobierno de la II República, frente a los maximalismos de la izquierda y de la derecha. Defendiendo ese programa conciliador, le escribía al cardenal Pacelli, futuro Papa Pío XII: «... , *daría fuerza, ante la opinión sensata y de buen sentido, al gobierno y alejaría el triunfo de sus ideales políticos que pretenden hacer prosperar aunque tenga que venir un cataclismo, después del cual, creen ilusionados que ellos podrían alcanzar el poder. No quieren hacerse cargo de la realidad y de la situación de España*».

No voy a referirme minuciosamente a la lenta y desgraciada marcha de aquel razonable proyecto, que terminaría fracasando. «*Su Santidad —respondería el cardenal Pacelli— con gran sentimiento no considera oportuno acceder a la propuesta de llegar ahora a concluir el mencionado acuerdo provisional. El Augusto Pontífice confía del celo de los obispos de España, el clero y los fieles que procurarán con gran interés y energía reclamar y obtener del gobierno las mejoras y mitigaciones de las vigentes leyes antirreligiosas*». Por su parte, el cardenal Vidal y Barraquer anotaría dolorido: «*Los católicos que colaboraban con el régimen recibieron un buen palo. Los extremistas de ambos lados se atribuyeron este triunfo*» (46).

Para el católico español de este último cuarto del siglo XX, en la secuela insoslayable y renovadora del Concilio Vaticano II, queda la comprometida pregunta de cuánto, en su vivencia del catolicismo, es acumulación histórica y hasta rémora de una peculiar forma española de entenderlo y vivirlo y cuánto de esa vivencia entona con el mensaje de la constitución *Gaudium et Spes*, en la que se afirma la independencia de la Iglesia respecto a toda forma particular de cultura, de régimen político o sistema económico y social, en un espíritu de diálogo y de comunicación en libertad con todos los hombres.

Todavía en el eco del centenario de la figura más señera del pensamiento español de nuestro siglo, creo que viene perfectamente, como colofón de mis palabras de hoy, aquella lamentación de Ortega y Gasset, llamada a los católicos de su hora, cuya vigencia permanece: «*Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto a liberar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Pues tal y como están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo*» (47).

(44) En Francisco Bravo, *José Antonio, el hombre, el jefe, el camarada*, pp. 86-92; cit. en Bécarud, p. 60.

(45) Pierre Henri Simon, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1966, p. 36.

(46) Ramón Muntanyola, *Vidal i Barraquer, cardenal de la pau*, Montserrat 1977, p. 259 y ss.

(47) José Ortega y Gasset, *La forma como método histórico, en Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, t. III, p. 522.