

30 octubre 1987

# Angel Herrera y la enseñanza

*Isidoro MARTIN MARTINEZ*

Esta conferencia sobre «Angel Herrera y la Enseñanza» fuera del programa publicado por la Asociación Católica de Propagandistas, para conmemorar el centenario del nacimiento de su primer presidente, e inspirador durante largos años, tiene su pequeña historia que les relato breve y prontamente.

Cuando recibí el bello y bien proyectado programa del ciclo de conferencias, escribí al presidente de nuestra Asociación felicitándole por la iniciativa, por los temas propuestos y por las personas escogidas para exponerlos. Advertí, sin embargo, que, a mi juicio, faltaba un tema muy importante en la actividad de Angel Herrera: el de la Universidad, y le propuse el nombre de dos propagandistas para que lo expusieran: Mariano Sebastián, primer decano del profesorado del C.E.U. al iniciar sus actividades en 1933 y Luis Sánchez Agesta, que en su discurso inaugural del curso 1968-69 en el Instituto Social Leon XIII trató sobre «El Cardenal Herrera y la Enseñanza Superior».

Me parecía, además, extraño que en este ciclo de conferencias celebrado en el Colegio Mayor de San Pablo, obra universitaria fruto de la actividad de don Angel, no se hablara de su gran preocupación y de sus esfuerzos por una Universidad mejor y por una mejor enseñanza en nuestra patria.

El Presidente me rogó que me encargase de este tema y nuestro Vicepresidente me pidió más: que no me limitase a recordar lo hecho por Angel Herrera, sino que proyectase su pensamiento sobre el momento actual y sobre el futuro.

Aceptado el compromiso, que no es pequeño, aquí estoy con la mejor buena voluntad dispuesto a recordar lo más importante de lo mucho realizado por don Angel Herrera no sólo en el campo estrictamente universitario, sino en el más amplio de la enseñanza en general y dispuesto también a suponer lo que intentaría realizar don Angel, basándome para ello en las directrices que señaló en momentos oportunos y, sobre todo, en las enseñanzas de los Papas de nuestros días, sabiendo que él fue siempre fidelísimo a las enseñanzas pontificias.

Fue Angel Herrera, como es bien sabido, hombre de múltiples iniciativas sociales, que trató de encarnar en realizaciones concretas.

En el discurso que pronunció en el homenaje de la Acción Católica Española al cardenal Tedeschini, el 22 de mayo de 1949, afirmó siendo ya obispo de Málaga, lo siguiente: «En España, como colectividad política, faltaba algo que era esencial para dar estabilidad a la vida pública. Faltaba una sabia conciencia social y bien orientada. Añadiré que el espíritu religioso que ha producido en España tantos tipos ejemplares, en el orden individual y en el orden familiar, no ha logrado crear católicos cultos y consecuentes para la vida social y pública en número bastante para garantizar el triunfo de la verdad y de la justicia en nuestra vida nacional. No están en España las virtudes sociales a la altura de las virtudes individuales... El gran pecado colectivo de mi patria fue el no haber formado su conciencia nacional sobre los fundamentos que

entonces le ofrecían los grandes Pontífices que gobernaban la Iglesia».

Angel Herrera fue, precisamente, uno de los pocos hombres que se esforzaron constante e intensamente por formar esa conciencia social de que tan faltos estamos los españoles.

¿Cómo lo hizo? De diversas maneras, pero sobre todo, mediante la enseñanza, mediante la promoción de instituciones docentes y, mejor aún, educativas, además de hacerlo desde la gran cátedra de la prensa, desde la tribuna de *El Debate*.

### Los Círculos de Estudios

Lo hizo, en primer término, por medio de los Círculos de Estudios de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas. Sabéis bien que este título perdió la palabra *jóvenes* cuando los propagandistas de primera hora fueron creciendo en edad, lo mismo que se vio obligada la Asociación a perder el calificativo de *Nacional* cuando la República prohibió que pudieran utilizar este título las organizaciones que no fueran estables.

Acaso pueda parecer algo exagerada mi afirmación, pero tengo la convicción profunda, fundada en la experiencia personal, de que los Círculos de Estudios de la Asociación, organizados desde sus primeros años, realizaron una admirable labor de formación del pensamiento. Se puede afirmar que fueron verdaderos centros docentes en los que se expuso y se asimiló el magisterio social de la Iglesia.

El 23 de octubre de 1914 se celebró en la redacción de *El Debate* la sesión pública inaugural de los Círculos de Estudios de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas, bajo la presidencia de José Manuel Aristizábal. En la reseña de este acto publicada por *El Debate*, al día siguiente, se dice que Aristizábal dio a conocer que se habían constituido dos Círculos de Estudios: uno presidido por Angel Herrera que se ocuparía de cuestiones de enseñanza y otro sobre sindicalismo agrario, que presidiría el propio Aristizábal. Cada uno de estos Círculos había de organizar una serie de sesiones para exponer la labor realizada, conferencias doctrinales y actos de propaganda. Así —decía Aristizábal— «podemos difundir los conocimientos de esta índole uniéndonos y estrechándonos todos en la realización de dos puntos principales comprendidos en el programa mínimo para cuya realización deben unirse todos los católicos». Se trataba entonces de que todos los grupos católicos dispersos aceptasen un programa mínimo de actuación en la vida social y política española. Dos de estos puntos eran la enseñanza y la sindicación agraria.

De la importancia dada a los Círculos de Estudios es un nuevo testimonio la intervención de Angel Herrera en la segunda Asamblea general de la Asociación, celebrada en octubre de 1917. Dio a conocer que se había organizado un nuevo Círculo de Estudios en León con dos secciones:

una de cuestiones sociales y otra de enseñanza. Dos grandes preocupaciones de Angel Herrera, que terminó su intervención recomendando que los Círculos de Estudios se celebrasen semanalmente, que se cumplieran las obligaciones espirituales de la Asociación y la asistencia anual a los Ejercicios espirituales, «de los cuales —nos dice la reseña de *El Debate*— a más de salir saturada el alma de altos ideales religiosos, salen y deben salir las iniciativas para todo el año y el mutuo conocimiento de los propagandistas».

De nuevo en la VII Asamblea general de la Asociación, celebrada en septiembre de 1920, Herrera informó sobre la organización de un tercer Círculo de Estudios en Madrid, dedicado a cuestiones sociales y anunció una importante innovación: quienes aspirasen a pertenecer a la Asociación de Propagandistas habrían de leer, necesariamente un discurso de entrada. En efecto, la exigencia ya se había puesto en práctica y *El Debate* del 11 de marzo informaba que el día anterior Francisco de Luis, el futuro sucesor de don Angel en la dirección del periódico, había leído su discurso de ingreso en la Asociación, que versó sobre «Procedimientos de la acción social católica».

Resulta evidente que se trataba de dar altura al estudio de los problemas que la Asociación consideraba más importantes: la cuestión social y la enseñanza.

A lo largo de los años siguientes se celebraron todas las semanas del curso, primero bajo la presidencia de Angel Herrera y luego de su sucesor en la presidencia de la Asociación Fernando Martín-Sánchez, diversas series de Círculos de Estudios, que tuvieron auténtica categoría de lecciones universitarias por el nivel que alcanzaron y que constituyeron por la exposición y conocimiento profundo del magisterio pontificio un magnífico estudio de la doctrina social de la Iglesia.

Durante la etapa presidencial de Francisco Guijarro, admirablemente secundado por Leopoldo Arranz como Secretario general de la A.C. de P. se publicó una valiosísima serie de números monográficos de nuestro Boletín en los que se agruparon, por temas, las diversas ponencias de los Círculos de Estudios desde 1929 a 1946.

Salvando algunas deficiencias que pueda haber por mi parte, los temas recogidos en estos números monográficos, que conservo, son los siguientes: La autoridad civil, Acción sindical, El control obrero, Aristocracia-Democracia, Estudio de la Cuadragesimo anno, Liberalismo, Corporativismo I y II, Estudio de la propiedad, El orden social en la sociedad internacional, La personalidad humana, Refutación del racismo, Comunismo, La ordenación cristiana de los Estados, Hombres públicos del siglo XIX, Estudios sobre el Estado español y Reforma de la empresa. Un total de 606 páginas de tamaño folio completadas por dos Boletines monográficos sobre Iglesia y Estado, que contienen treinta y tres pastorales del Episcopado de dieciséis países y seis pastorales de Prelados españoles, de 1939 a 1956, y un tercer Boletín con los índices de estos últimos documentos, de los conferenciantes en los Círculos de Estudios, y un completísimo índice analítico de materias. To-

do ello, testimonio elocuente de un serio trabajo de formación de la conciencia social de un grupo selecto de españoles.

Por eso me ha parecido justo destacar la importancia de los Círculos de Estudios como obra de don Angel Herrera en servicio de la enseñanza.

### **La fundación de Centros docentes: La Escuela de Periodismo**

Angel Herrera tendía de manera natural a procurar la formación doctrinal y humana de los destinatarios de sus obras, mediante la creación de adecuados centros docentes.

Así, para el ejercicio de la profesión periodística que él concibió como un verdadero apostolado —recordemos su frase: Si San Pablo hubiese vivido en nuestro tiempo habría sido periodista— fundó en 1926 la Escuela de Periodismo de *El Debate*, la primera, propiamente tal, que existió en España y que continuó su labor hasta la guerra civil. Terminada ésta renació como Escuela de Periodismo de la Iglesia en el Instituto Social León XIII, todo ello obra de don Angel Herrera.

Tuve el honor de ser alumno de la primera y profesor de la segunda, aunque en la de *El Debate* sólo permanecí el primer trimestre del curso 1932-33, ya que incorporado simultáneamente a la redacción del periódico, me exigieron una dedicación total a esta tarea y me privaron de seguir asistiendo a las gratas lecciones de aquellos maestros de *El Debate*: Angel Herrera, Francisco y Rafael de Luis, Vicente Gállego, Nicolás González Ruiz, José Larraz, Jorge de la Cueva y nuestro profesor de Religión don José García Goldáraz, entonces Auditor de la Nunciatura y más tarde obispo de Orihuela y arzobispo de Valladolid. Porque en aquella Escuela de Periodismo no sólo se pretendía una formación profesional sino también una cultura y formación religiosa sin las cuales aquélla no habría sido completa.

### **El Instituto Social Obrero y el Instituto Social León XIII**

De la misma manera, cuando en la Asamblea de la Asociación celebrada en Vitoria en septiembre de 1932 se plantea la necesidad de formar propagandistas obreros se comenzó por un cursillo de formación que duraría dos meses, pero que poco después terminaría fundándose un nuevo Centro docente con la misión de formar dirigentes en el mundo del trabajo: el Instituto Social Obrero, que se estructuró definitivamente en la primavera de 1933. Su verdadero animador y director fue el propagandista Tomás Cerro Corrochano, con quien colaboraron muy activamente el consiliario del Centro de Madrid, don Pedro Cantero, luego primer obispo de Huelva y arzobispo de Zaragoza, y Mariano Sebastián, más tarde catedrático de Hacienda de la Facultad de Derecho de la Universidad

de Madrid y jefe del Gabinete de Estudios del Banco de España.

En la Asamblea de 1932 don Pedro Cantero había expuesto una ponencia con esta clara conclusión: «Como punto de partida para una actuación sólida y fecunda en el medio social obrerista es necesaria la formación previa de equipos de propagandistas obreros».

Esta fue la labor que llevaron a cabo Tomás Cerro y sus colaboradores en el Instituto Social Obrero, que funcionó como entidad independiente, con domicilio propio y que logró excelentes frutos en su tarea. Los obreros alumnos se prepararon mediante el estudio de Apologética, Doctrina social católica, Historia de las doctrinas sociales, Legislación social, Organización sindical y Técnica de la propaganda. Estudios que se completaban con una activa acción propagandista.

Como hemos recordado en la obra «Seglares en la historia del Catolicismo español», escrita con la colaboración de Nicolás González Ruiz sobre la historia de la A. C. de P., en enero de 1934 comenzaron las clases del segundo curso extenso del I.S.O. para alumnos en régimen de internado. Se celebró la inauguración con un mitin radiado en el teatro de la Comedia. Las clases concluyeron el 28 de junio y el I.S.O. desarrolló además dos cursillos en Santander, durante los Cursos de Verano organizados por la Junta Central de Acción Católica, presidida por don Angel Herrera. Los alumnos celebraron numerosos actos públicos por toda España y realizaron prácticas de propaganda escrita, adiestrándose en la publicación de un periódico obrero. Desde noviembre de 1933 a finales de junio de 1935 pasaron por las clases del I.S.O. 145 obreros procedentes de todas las regiones españolas, incluidas las insulares. En el curso siguiente, 1934-35 el I.S.O. intensificó sus actividades. Celebró tres cursos normales de dos meses de duración y un cursillo de ampliación para los alumnos más destacados. En total recibieron una cuidadosa formación noventa alumnos y como coronamiento de estas actividades, 11 de los mejores entre aquéllos realizaron un viaje de estudios por Bélgica y Holanda.

En 1936 los alumnos del I.S.O. participaron activamente en el semanario obrero *Trabajo* creado con la colaboración del I.S.O. por la Junta Central Católica, presidida por don Angel Herrera.

Algunos de los alumnos del I.S.O. como Anastasio Inchausti, presidente de la Confederación Española de Sindicatos Obreros (C.E.S.O.) y Eligio Gómez Ríos, fueron asesinados durante la guerra civil.

La necesidad de formar seglares bien preparados en la doctrina social de la Iglesia y, sobre todo, sacerdotes que —como pedía Pío XII en su carta de 29 de junio de 1941 al episcopado español— no sólo dominen la ciencia sagrada sino la de los hombres más cultos de su nación, impulsó a don Angel, ya obispo de Málaga a la fundación del Instituto Social León XIII, en la Ciudad Universitaria de Madrid bajo la tutela de la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, «dedicado principal —aunque no

exclusivamente—, como escribió don Angel en *L'Osservatore Romano* del 1 de julio de 1961, a la formación social del clero durante cuatro años, incluido el doctorado, Instituto que constituye la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

### La preocupación de la Universidad a través de los estudiantes

Ya en el segundo día de su publicación *El Debate* anunciaba el propósito de dedicar especial atención a la enseñanza y lo hizo de tal manera que el 21 de noviembre de 1911, antes de que se cumpliera un mes desde su salida, el presidente de la Federación Nacional Escolar, acudió con una comisión de estudiantes a la redacción de *El Debate*, para agradecer la atención e interés que se prestaba a las cuestiones estudiantiles.

El 15 de mayo de 1919, *El Debate* comentando la constitución de una asociación escolar socialista en Valladolid afirmaba la necesidad de organizaciones estudiantiles católicas: «Nosotros creemos que es preciso poner manos a la obra, sin pérdida de tiempo, y creyéndolo así aconsejamos que se acometa el problema de la asociación escolar sin criterios estrechos, con amplitud de miras, formando Asociaciones de estudiantes por distritos universitarios o por provincias y con ánimo de constituir la gran Federación Nacional Escolar».

En la ficha donde tengo recogido este texto, hace treinta años, puse la nota siguiente: «Creo que aquí está el punto de partida de la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos».

En la Asamblea general de la Asociación de Propagandistas, celebrada en septiembre de ese mismo año 1919, la conclusión 11.<sup>a</sup> afirmaba que se proseguiría la campaña por la autonomía universitaria y por la libertad de enseñanza consignada en la Constitución de 1876 entonces vigente. «Es de justicia —se añadía— que se oiga a la clase estudiantil en la redacción de los Estatutos de la Universidad y que se les dé participación en el gobierno de las Universidades autónomas».

Recordemos que el 21 de mayo de ese año se había promulgado el Decreto del ministro de Instrucción Pública don César Silió estableciendo la autonomía de las Universidades. «Urge, pues, —terminaba la citada conclusión de la Asamblea de Propagandistas— fomentar las organizaciones de estudiantes».

El 14 de marzo del año siguiente *El Debate* informaba ya de un mitin de estudiantes católicos celebrado en Avila y en el que intervinieron los estudiantes Luis Sierra y José M.<sup>a</sup> Pérez Laborda —que luego sería el presidente de la Juventud de Acción Popular— juntamente con Fernando Martín-Sánchez, que contaba entonces 19 años. En la colección del periódico falta la hoja donde se reseñaba el acto, pero el artículo de fondo está dedicado a este tema, bajo el título de «Una empresa transcendental» y termina con

estas palabras: «Por eso nosotros saludamos a la nueva Asociación como un acontecimiento de verdadera transcendencia en la vida nacional».

### La Confederación Nacional de Estudiantes Católicos

Un año más tarde, en *El Debate* del 14 de mayo de 1920, se publicaba a toda plana la reseña del mitin de epifanía de la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos, celebrado el 13 de mayo en el Teatro de la Zarzuela de Madrid. De esta reseña tomamos los siguientes datos.

Presidió el acto el catedrático de la Escuela de Ingenieros Industriales señor Artiñano. El acontecimiento fue realmente gradioso, el teatro completamente lleno y la concurrencia muy selecta. Muchos estudiantes y entre ellos representaciones de Valencia, Granada, León, Segovia, Avila, Guadalajara y Badajoz.

Como se advierte sólo figuraban, aparte de los universitarios de Madrid, los representantes de dos Universidades: los de Valencia y Granada. En León sólo existía entonces la Escuela de Veterinaria cuyos estudios, aun siendo de grado superior, no se integraron en la Universidad, como una nueva Facultad, hasta la ley de Ordenación de la Universidad de 1943, obra del ministro José Ibáñez Martín, que siempre perteneció a la A.C.N. de P. Pero a partir de este acto inicial las asociaciones de estudiantes católicos se fueron multiplicando por todos los distritos universitarios.

En el mitin de la Zarzuela habló, en primer término el estudiante de la Escuela de Ingenieros de Caminos, Marcelino Oreja Elósegui, —padre de nuestro compañero, Marcelino Oreja Aguirre, actual Secretario del Consejo de Europa— y que fue luego asesinado durante la revolución socialista de 1934 cuando era director gerente de la Unión Cerrajera de Mondragón. Fue el primer secretario de la Confederación de Estudiantes Católicos y el primer propagandista que murió asesinado por los revolucionarios. Su intervención en el mitin inicial de la Confederación de Estudiantes Católicos fue acogida con una gran ovación. Habló después Fernando Martín-Sánchez, presidente de la Confederación, que después de una prolongadísima ovación se vio obligado a saludar varias veces al público. Fue igualmente ovacionado en su intervención el catedrático de la Facultad de Derecho don José Yamguas Messía. El señor Oreja leyó una carta de adhesión del director del Instituto del Cardenal Cisneros don Ignacio Suárez Somonte, que no pudo asistir por hallarse enfermo. Habló, finalmente el señor Artiñano, que fue igualmente ovacionado y todavía se leyó una carta del ilustre hombre público don Juan Vázquez de Mella, que no pudo asistir y que fue escuchada con sumo interés y ovacionada.

Las conclusiones aprobadas fueron las siguientes, algunas de las cuales esperan todavía un necesario cumplimiento:

1.<sup>a</sup> Que la libertad de cátedra no sea pretexto para ofender las ideas religiosas de los alumnos.

- 2.<sup>a</sup> Pronta ley de autonomía universitaria.
- 3.<sup>a</sup> Libertad de enseñanza.
- 4.<sup>a</sup> Que los centros docentes sean los que concedan las pensiones para el extranjero.
- 5.<sup>a</sup> Que los locales docentes sean adecuados.
- 6.<sup>a</sup> Que la enseñanza tenga una orientación más práctica.
- 7.<sup>a</sup> Que los alumnos tengan intervención en las cuestiones de enseñanza, exceptuadas las puramente técnicas.
- 8.<sup>a</sup> Que los alumnos voten en las elecciones de senadores de centros docentes.
- 9.<sup>a</sup> Que los alumnos civiles disfruten de las mismas rebajas ferroviarias que los militares, por lo menos en los períodos anterior y posterior a las largas vacaciones.
- 10.<sup>a</sup> Que el carnet de la Confederación de Estudiantes Católicos dé acceso libre a Museos y Bibliotecas.
- 11.<sup>a</sup> Construcción de escuelas y retribución debida a las altas funciones del Magisterio.
- 12.<sup>a</sup> Reforma de estudios de las Normales y creación de la cátedra de Sociología como complemento de la de Religión, explicada por el profesor de esta materia. Reforma radical de la Escuela Superior del Magisterio.
- 13.<sup>a</sup> Que las operaciones de reclutamiento militar no interrumpen el trabajo académico.
- 14.<sup>a</sup> Creación de becas y estudio de que la enseñanza oficial sea gratuita.
- 15.<sup>a</sup> Fomento de relaciones internacionales en materia de enseñanza.

Se acordó, finalmente, dirigir telegramas de adhesión al Santo Padre, que entonces lo era Benedicto XV, y a la Internacional de Estudiantes Católicos de Friburgo.

Conviene recordar que, poco después de terminada la primera guerra mundial en 1918, se reunieron en Friburgo de Suiza, en el verano de 1919 estudiantes católicos de algunos países europeos, que constituyeron la Unión Internacional de Estudiantes Católicos más tarde denominada *Pax Romana*. España, representada por Fernando Martín-Sánchez, participó en la fundación de esta Internacional estudiantil.

El Debate y la A.C.N. de P., que vale tanto como decir Angel Herrera, habían promovido la vitalización de la Universidad por medio de la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos, presidida y dirigida por estudiantes universitarios que pertenecían a la Asociación de Propagandistas. A partir de su fundación el número de asociados fue creciendo en el ámbito escolar de toda España. Se multiplicaron las Casas del Estudiante, sede de las diversas Federaciones, que desarrollaron una intensa formación de la juventud universitaria a través de los Círculos de Estudio y ciclos de conferencias lo mismo que por una activa intervención en la vida académica. Fernando Martín-Sánchez, Alfredo López, José Martín Sánchez, Guillermo Escribano, Pedro Gamero del Castillo, sucesivos presidentes de la Confederación, dieron una altura y un prestigio a la clase estudiantil difícilmente superable.

• En las Asambleas generales que la Confederación celebraba cada año se fueron sugiriendo con meditado y acer-

tado estudio numerosas iniciativas, algunas de las cuales se hicieron pronto realidad y otras, como la restauración de los Colegios Mayores o el establecimiento de los estudios de Ciencias Políticas y Económicas la alcanzaron inmediatamente después de nuestra dolorosa guerra civil, por obra, precisamente, de un ministro que había vivido las actividades de los Estudiantes Católicos: José Ibáñez Martín.

Hubo una primera asamblea estudiantil en el año 1923, en Zaragoza, cuyo promotor y alma fue el propagandista Federico Salmón. A ella siguieron cada año, sin interrupción, las de Sevilla, Valencia, Valladolid, Granada, Salamanca, Oviedo, Barcelona y Madrid. Todas ellas se celebraron en el recinto universitario, tradición que quedó interrumpida al advenimiento de la República por el monopolio escolar otorgado a la F.U.E., organización de carácter político y laicista.

Conservo vivísimo el recuerdo de aquella VI Asamblea celebrada durante los últimos días de octubre y primeros de noviembre de 1927 en la Universidad de Salamanca, a la que por vez primera asistimos ocho estudiantes de la joven Universidad de Murcia ya que a la sazón sólo contaba con doce años de vida, instalada en un modesto, pero decoroso edificio construido para albergar un centro de enseñanza primaria.

Salamanca, como le sucedió a Cervantes, enhechizó nuestras almas y nos hizo sentir toda la grandeza histórica de aquella Universidad venerable y gloriosa, en la cátedra de Fray Luis y en la capilla universitaria. En ella escuché por vez primera —yo no era todavía propagandista— la oración de la A.C.N. de P., leída como él sabía hacerlo, por Alfredo López, presidente de la Confederación: «¡Oh Virgen Inmaculada, Madre de Dios y Madre nuestra amantísima! Hoy que tantos hombres se avergüenzan de confesar en público a Jesucristo y alardean del vicio y de la impiedad, venimos a vuestras plantas deseosos de que nos recibáis como apóstoles de vuestro divino Hijo» ...Y, además, con un obispo murciano que regía entonces la diócesis salmantina, hombre cordialísimo y extraordinario orador, que presidió la sesión de clausura de la Asamblea. Fue un acto grandioso en el que intervinieron los entonces jóvenes catedráticos Manuel Torres López, de la Facultad de Derecho, y Juan José Barcia Goyanes, de la Facultad de Medicina. Pronunció éste una brillantísima conferencia fijando el criterio cristiano sobre la eugenesia y la eutanasia, cuestiones de las que se hablaba mucho en el ambiente universitario. Lo hizo con tanto acierto, que el obispo Frutos Valiente se levantó emocionado del asiento presidencial y le dijo estas palabras, que no he olvidado a pesar de que han transcurrido casi sesenta años: «No sé si tienes madre, pero si te hubiera oído, te habría besado en la frente como el Espíritu Santo te ha besado en el corazón».

Al regresar a Murcia los estudiantes que habíamos asistido a la Asamblea de Salamanca fundamos la Federación Murciana de Estudiantes Católicos, incorporada a la Confederación Nacional, y emprendí con gran entusiasmo una intensa tarea formativa que desarrolló y fortaleció extraor-

dinariamente el sentido de nuestra responsabilidad universitaria.

La organización de los Estudiantes Católicos continuó su brillantísima trayectoria luchando ejemplarmente contra el monopolio de la representación escolar otorgado por el gobierno republicano a la Federación Universitaria Española de carácter político y laicista, que recibió el homenaje de la República por los servicios prestados a su causa en el ámbito universitario.

Así continuó su tarea hasta que, en el nuevo Estado nacido de la guerra civil no se permitieron otras asociaciones profesionales que los sindicatos estatales, decisión que dio lugar a la publicación de sendas pastorales de los Cardenales Gomá, Primado de España, y Segura, arzobispo de Sevilla, publicadas en 1938, afirmando «el derecho indiscutible de la Iglesia a formar asociaciones de fieles».

Creo sinceramente que debo gran parte de mi formación y de mi vocación docente a la obra de los Estudiantes Católicos.

La historia de la Confederación de Estudiantes Católicos de España, como la del C.E.U. y la del Colegio Mayor de San Pablo, están esperando al investigador que las recoja y las dé a conocer a las nuevas generaciones universitarias como ejemplos verdaderamente aleccionadores y estimulantes, dignos de ser imitados.

#### El Centro de Estudios Universitarios (C.E.U.)

Instaurada la República en 1931, don Angel Herrera, entonces director de *El Debate* y presidente de la Asociación de Propagandistas, creyó llegado el momento de acometer la empresa de fundar un centro de enseñanza universitaria inspirado por el espíritu cristiano. Se trataba de una idea y de un propósito que venía madurando desde muchos años antes.

En su discurso sobre el «Programa escolar de los católicos» pronunciado el 29 de julio de 1933 en la Casa Social Católica de Vitoria, con motivo de la Asamblea de los Padres de Familia recordó don Angel, siendo entonces presidente de la Junta Central de la Acción Católica Española, que en cierta ocasión al exponer a Su Santidad Benedicto XV una serie de proyectos para España —sucedió éste en el verano de 1921— «el Papa los iba leyendo uno a uno e iba dando su juicio sobre cada uno de ellos, y al llegar al final, en el que decía «Universidad Católica o alto centro de cultura religiosa» me dijo: «¡Ah! Aquí está todo; si tenéis esto tenéis todo lo demás. Mientras no tengáis esto difícilmente realizaréis lo otro».

En efecto, en enero de 1933, pasadas las vacaciones de Navidad comenzaba su andadura académica, el Centro de Estudios Universitarios (C.E.U.), en Madrid.

Conservo vivo el recuerdo de mi entrevista con don Angel Herrera en octubre de 1932 cuando me presenté a él, que me había ofrecido una plaza de alumno en la Escuela de Periodismo de *El Debate*, que simultanearía con mi tra-

bajo en la redacción del periódico, a fin de prepararme para ser incorporado a alguno de los diarios de La Editorial Católica, que entonces, además de *El Debate* eran el *Ideal* de Granada y el *Hoy* de Badajoz. Yo vivía en Murcia, había terminado la licenciatura de Derecho en aquella Universidad, había aprobado algunas asignaturas del doctorado, como alumno libre, en la Universidad Central, como entonces se llamaba a la de Madrid, única en la que se podía obtener dicho grado y había sido nombrado profesor ayudante de Derecho canónico en la Facultad de Derecho de Murcia. Pero unos pocos jóvenes universitarios, que habíamos fundado la Federación de Estudiantes Católicos en nuestra Universidad y nos habíamos incorporado a la Asociación Católica de Propagandistas, —Antonio Reverte, Manuel García Viñolas y yo— dirigidos por Federico Salmón, abogado del Estado, que había pedido la excedencia y que había sido profesor nuestro de Derecho Administrativo, nos incorporamos al diario católico *La Verdad*, que experimentó entonces una profunda transformación tanto en sus medios tipográficos como informativos. De ahí nació mi actividad periodística y por intervención del Consiliario de la Asociación de Propagandistas de Murcia, el ejemplar sacerdote don José Aguirre, fui llamado por don Angel Herrera, para ofrecerme el trabajo que he dicho. La entrevista que mantuve con don Angel en su despacho de director de *El Debate*, se desarrolló en términos de gran cordialidad —acostumbraba a pedir inmediatamente que se le tutease— y, en realidad, fue un examen de mi preparación, de mis aptitudes y de mi vocación. Me habló del proyecto del C.E.U., que había de iniciar su labor académica en enero de 1933 y de mis propósitos académicos. Salí de su despacho, de Alfonso XI, 4, confirmado como redactor de *El Debate* y como profesor de Derecho Romano del Centro de Estudios Universitarios, que como he dicho, comenzaría su actividad académica en el mes de enero, una vez terminadas las vacaciones de Navidad.

Nació el C.E.U. como un centro privado, sin reconocimiento oficial alguno, para la enseñanza de los primeros cursos de la Facultad de Derecho. La Universidad de Madrid y concretamente la Facultad de Derecho no presentaba un ambiente demasiado propicio para una formación cristiana de la juventud universitaria, después de un curso entero bajo el régimen republicano, que había dado testimonio de persecución religiosa. Esto movió a don Angel Herrera a poner en marcha un centro que pudiera cumplir una doble finalidad. Por una parte, ofrecer a los estudiantes de Derecho un ambiente favorable para su mejor formación científica, humana y religiosa; y, al mismo tiempo, suscitar y cultivar la vocación docente de jóvenes licenciados y doctores, que ejercitándose en la enseñanza y preparándose sólidamente, pudieran ganar en buena lid cátedras universitarias. Un centro, además, donde se cultivaran algunas enseñanzas ausentes de la Universidad o apenas atendidas en ella.

Inició el C.E.U. sus actividades en uno de los pisos del edificio de La Editorial Católica, en Alfonso XI, 4, que

albergaba todo el amplio conjunto de *El Debate*, su Escuela de periodismo, la Agencia Logos, la Casa de San Pablo, sede de la Asociación de Propagandistas y, desde su creación en 1935, el diario *Ya*, aparte de que todavía quedaban en el edificio otros espacios que, como indicaremos, fueron utilizados, en parte, por el C.E.U.

En uno de tales pisos se instaló una Residencia para profesores del Centro. En ella nos albergamos Fernando M.<sup>a</sup> Castiella, muy pronto profesor auxiliar de Derecho Internacional de la Universidad de Madrid; Mariano Sebastián, profesor de Economía y Hacienda; Maximino Romero de Lema, que explicaba Historia del Derecho Español; Ernesto La Orden, que enseñaba Derecho Civil, y yo como profesor de Derecho Romano y que tenía a mi cargo la administración de la Residencia. Quedaban algunas habitaciones en las que se albergaban con frecuencia algunos diputados de la CEDA: Manuel Giménez Fernández, y Jesús Pabón, ambos catedráticos y diputados por Sevilla; Antonio Reverte, profesor de la Universidad de Murcia y diputado por aquella provincia; Francisco Sánchez Miranda, diputado por Badajoz. Pasábamos a comer a una pensión familiar, situada en el mismo piso de la Residencia. Frecuentemente acudían otros diputados, en especial Antonio Álvarez Robles, notario de Bilbao y diputado por León y Angeles Gil Albarelos, teniente coronel de Ingenieros y diputado por Logroño. Aquellas comidas y largas sobremesas resultaban unas extraordinarias manifestaciones de ingenio y de un sentido optimista de responsabilidad.

Giménez Fernández fue nombrado ministro de Agricultura en octubre de 1934, al participar la CEDA en el Gobierno; Castiella, ganó la cátedra de Derecho Internacional de La Laguna a finales de 1935, yo dejé la Residencia a finales de 1934 para ir a cursar el doctorado de Derecho en la Universidad de Bolonia como colegial de San Clemente de los Españoles, y Máximo Romero marchó con don Angel Herrera a la Universidad Católica de Friburgo para cursar los estudios sacerdotales. Aquella gratísima Residencia desapareció.

Desde 1933 a 1936 un grupo de jóvenes profesores, primero bajo el rectorado de Federico Salmón, que hubo de dejar su puesto al ser nombrado secretario general de la CEDA, entre los que se contaban además de los citados al hablar de la Residencia del C.E.U., algunos jóvenes abogados del Estado como Enrique Calabia y Jesús García Valcárcel; otros, recién licenciados en Derecho como Pedro Gamero, José Manuel Aguilar, luego religioso dominico, Luis Díez del Corral, Carlos de la Mora, Joaquín de la Sotilla y Eduardo Piñán, realizaron una excelente labor formativa científica, humana y religiosa con un estimable grupo de alumnos entre los que figuró Joaquín Ruiz-Jiménez, luego profesor del C.E.U. y catedrático de Universidad, recorriendo así, como recordaba Fernando Martín-Sánchez, el ciclo completo de la misión encomendada al Centro de Estudios Universitarios: alumno y profesor del mismo hasta llegar a la cátedra universitaria.

La guerra civil interrumpió esta esperanzadora labor.

Fueron asesinados su antiguo Rector, Federico Salmón, el Secretario general, Luis Campos y los profesores Joaquín de la Sotilla y Eduardo Piñán. Quince alumnos murieron, unos en el frente y otros asesinados. Se perdió el archivo, la biblioteca y el mobiliario del Centro, las paredes desconchadas, abundante propaganda roja por los rincones y una de las mejores aulas convertida en locutorio de una emisora de radio comunista, según recuerda la memoria del curso 1939-40, primero después de nuestra trágica guerra civil, acabada el 1.<sup>o</sup> de abril de 1939.

La reanudación de la vida universitaria se estableció inmediatamente. Por una Orden del Ministerio de Educación, de 6 de junio, se dispuso que las Universidades iniciasen unos cursillos abreviados e intensivos con el fin de que pudiesen recuperar los estudios perdidos los estudiantes que no habían podido continuarlos a causa de la guerra.

El C.E.U. reanudó sus tareas el 10 de julio, callada y austeramente en un modesto piso de la calle de Antonio Mau-ra, 6. En este cursillo de verano participaron veinticinco alumnos divididos en dos grupos: unos que prepararon algunas asignaturas de Derecho y otros que prepararon su ingreso en la Universidad. Muchos jóvenes universitarios estaban todavía sujetos al servicio militar y no pudieron incorporarse al estudio. Al finalizar el mes de septiembre de 1939 el C.E.U. retornó a su sede primitiva de Alfonso XI, 4, y completó sus instalaciones. La biblioteca fue totalmente recuperada lo mismo que algunos documentos. El 31 de octubre se celebró la solemne apertura del curso académico con la misa del Espíritu Santo, celebrada en la capilla de la Casa de San Pablo, sede de la A.C. de P. que finalizó con un responso en sufragio de los profesores y alumnos muertos durante la guerra civil.

Por la tarde, bajo la presidencia del Director general de Bellas Artes, el Marqués de Lozoya, se celebró la lección inaugural, que hube de pronunciar yo mismo sobre el tema «Concepto y misión de la Universidad». La tesis sostenida en aquella lección puede resumirse en los siguientes párrafos: «La Universidad como dispensadora de ciencia, como centro de investigación, como escuela de profesionales, la reputamos insuficiente. La Universidad, como encargada simplemente de instruir, creemos que no llena su misión... No queremos una formación exclusivamente intelectual. Queremos el armónico desarrollo de todas las facultades humanas. Queremos una Universidad que eduque... La Universidad no es el único medio de formación; pero sí reúne condiciones excepcionales para conseguir una formación íntegra de la juventud. Baste considerar que la inmensa mayoría de las clases dirigentes de la sociedad en la Universidad se forman... El Centro de Estudios Universitarios que nació con estos anhelos, renace hoy con el gozo inmenso de sentirse carne y sangre de la Universidad, y por eso ha de emplear sus esfuerzos todos en coadyuvar a esta magnífica tarea. Y su mayor gloria será la de suscitar vocaciones para ir a las cátedras y a los puestos de dirección con el mismo fervor de reconquista espiritual con que la juventud española ha luchado por la reconquista

del suelo patrio». En mi discurso había ciertamente un tono y algunas expresiones que respondían al ambiente del momento. Hoy, casi medio siglo después, habría que matizar algunas.

El C.E.U. desarrolló una actividad ascendente. Se ampliaron las enseñanzas, creció el número de alumnos y muchos de sus profesores, a partir de octubre de 1940 y en años sucesivos fueron ganando en buena lid cátedras universitarias.

La ley de Ordenación de la Universidad Española de 29 de julio de 1943, obra del ministro Ibáñez Martín, suprimió la enseñanza libre, de modo que la asistencia a las clases de la Universidad era obligatoria para todos los alumnos, salvo que les concediese dispensa de escolaridad o que cursasen sus estudios en los centros de enseñanza universitaria del Sacromonte de Granada, de María Cristina de Escorial y Deusto. El C.E.U. fue equiparado a estos centros por Orden de 11 de julio de 1945, de manera que sus alumnos quedaron dispensados de la asistencia diaria a las clases de la Universidad, aunque venían obligados a celebrar sus exámenes en la misma.

Al cumplirse diez años de la reanudación de las actividades del C.E.U. después de la guerra civil, la memoria de las actividades llevadas a cabo durante este período está llena de excelentes realizaciones. Se fundaron las «Cátedras Cardenal Gomá» de cultura superior religiosa y, por iniciativa del Nuncio, monseñor Cicognani, una cátedra de Literatura cristiana griega y latina; fueron nombrados profesores permanentes del C.E.U. muchos de sus profesores, que fueron triunfando en las oposiciones a cátedras universitarias; se publicaron tres anuarios en los que se recogieron las actividades del Centro así como otros trabajos, especialmente las lecciones inaugurales de los cursos académicos y se prestó gran atención a la formación y prácticas religiosas. «Todos los años —dice la referida memoria— se organizaron tandas de ejercicios espirituales en retiro para profesores y alumnos; actos eucarísticos los primeros viernes de cada mes; comuniones generales en las aperturas y clausura de curso y festividad de Santo Tomás de Aquino; prácticas de piedad, lecciones de apologética y dogma, etc.» Existía también un grupo de Conferencias de San Vicente de Paúl, y para cuidar de la vida religiosa existía un sacerdote como director espiritual.

El Rectorado del C.E.U. lo desempeñó en sus primeros momentos Federico Salmón, que hubo de dejarlo al ser nombrado secretario general de la CEDA y que, como hemos dicho, fue asesinado en Madrid durante la guerra civil. Después fueron Rectores los propagandistas Francisco Canteira, catedrático de Hebreo de la Universidad de Madrid y el Marqués de Lozoya, catedrático de Arte de la misma Universidad. Desde el curso 1942-43 fui encargado del Rectorado del C.E.U. a pesar de ser catedrático en Murcia y así continué hasta el comienzo del curso 1949-50 en que al tener que hacerme cargo de la dirección del Colegio Mayor San Pablo, vine a Madrid a dirigir ambas instituciones hasta el curso 1954-55, en que pasó a dirigir el C.E.U. Carlos Viada.

Al construirse en 1950 la mayor parte del Colegio Mayor San Pablo pronto pasó el C.E.U. al nuevo edificio, que se había concebido como un Colegio Mayor donde se impartiesen enseñanzas de la Facultad de Derecho fundamentalmente. De ahí que considerásemos al C.E.U. como el órgano docente del Colegio Mayor San Pablo, y de ahí también que el primitivo proyecto arquitectónico del edificio se modificase, para acomodarlo a la tradicional estructura universitaria que exigía la existencia de claustros a cuyo alrededor estuviesen las aulas.

Al crearse en 1972 la figura de los Colegios Universitarios por las disposiciones del ministro Villar Palasí, el Centro de Estudios Universitarios se constituyó como Colegio Universitario San Pablo (C.E.U.) adscrito a la Universidad Complutense, como obra de la Fundación Universitaria San Pablo (C.E.U.) promovida por el presidente de la A.C. de P. Abelardo Algora, de acuerdo con las exigencias de la legislación universitaria. Al Colegio se le reconoce capacidad para enseñar con validez oficial el primer ciclo de diversas Facultades, que hoy son once con más de 7.000 alumnos. Al jubilarme en la Universidad, el año 1979 volví a dirigir el C.E.U. en su nueva estructura académica durante los cursos 1979-80 y 1980-81.

Se ha repetido hasta hacer de ello un tópico que el C.E.U. es un centro clasista reservado a los «hijos de papá». Pero lo cierto es que nunca ha rechazado a nadie por motivos económicos ni ha quedado reservado para determinadas clases sociales. Mi experiencia como Comisario general de Protección Escolar durante cinco años en el ministerio de Lora-Tamayo, me permitió influir para que el C.E.U. siguiera una política de ayudas escolares, que continúa sin la menor deficiencia. La enseñanza es necesariamente cara y mucho más para los centros privados que carecen de ayuda estatal. Por eso los honorarios que han debido pagar los alumnos han tenido siempre una cierta altura. Pero la norma seguida en esta cuestión ha sido siempre clara y sencilla: el alumno que puede pagar totalmente los honorarios, debe pagarlos por entero y el que no pueda pagar todo, debe pagar todo lo que pueda; ni más ni menos. Con fidelidad a esta norma el C.E.U. viene ayudando en silencio y sin hacer distinción de ninguna clase a cuantos alumnos necesitan ayude siempre que alcancen un mínimo rendimiento académico.

El C.E.U. fiel a su espíritu fundacional, aunque con pocas deficiencias, ha aspirado siempre a que la vida del Colegio esté vivificada por el espíritu cristiano. Que lo sobrenatural —valga la paradoja— sea el ambiente natural del Colegio. Nadie es obligado a participar en actos religiosos, pero se ha querido facilitar a nuestros universitarios una formación y una práctica religiosa adecuadas, aunque no se haya logrado todo lo que sería deseable. Un centro universitario no puede considerarse católico porque esté bajo la advocación de San Pablo. Lo será realmente cuando en él: profesores, enseñanzas y actividades, estén llenas de espíritu cristiano.

En mayo de 1935, don Angel Herrera, entonces presi-



dente de la Junta Central de Acción Católica en el discurso de clausura de la V Asamblea de la Confederación Católica de Padres de Familia afirmó la necesidad de ir decididamente a la fundación de la Universidad Católica y colocar «la primera piedra de una catedral que otros hombres, tal vez otras generaciones, verán algún día terminada» y «cuyo primer ensayo lo hará el Centro de Estudios Universitarios de Madrid». Universidad Católica «que no sólo no nos ha de alejar, sino que ha de compenetrar la cultura católica del país con la Universidad oficial. Porque una cosa es la Universidad de la Iglesia y otra la del Estado. Ambas deben armonizarse en el campo de la verdad, tema de toda enseñanza».

Es cierto que la primera piedra colocada por el C.E.U. no ha llegado a ser todavía la catedral soñada por don Angel Herrera, aunque se ha elevado hasta una muy esperanzadora altura, pero la obra no ha de darse por definitivamente detenida.

### El Colegio Mayor San Pablo

Por otra parte, *El Debate*, el 11 de septiembre de 1913, ante el nuevo curso académico, se ocupaba en lugar preferente, a manera de artículo editorial de este tema: «Problema por resolver: la habitación de los estudiantes». Era como un punto de partida para la restauración de los Colegios Mayores, luego insistentemente reiterada en las Asambleas anuales de la Confederación de Estudiantes Católicos.

No se trataba sólo del simple alojamiento de los estudiantes, sino del ambiente educativo en que debían hallarse los escolares. «Desde que los gobiernos afrancesados en 1815 —escribía *El Debate*— convirtieron la Universidad española en una imitación de la Universidad napoleónica, la Universidad y demás centros docentes de España en vez de centros educativos e instructivos, se convirtieron en centros científicos sólo, y el profesorado en vez de educadores y formadores de hombres completos, proveen sólo de cultivadores de la ciencia, en manera alguna de la voluntad ni del carácter, misión primordial de un buen maestro».

Bastantes años más tarde, el 17 de junio de 1934, *El Debate*, siguiendo el pensamiento de don Angel Herrera, se refería a la necesidad de restaurar los Colegios Mayores: «Honda raigambre y noble estirpe tienen en las letras universitarias españolas los Colegios Mayores. Grandes Santos, filósofos insignes, literatos eximios, gobernantes modelos, salieron para España de las aulas y de los claustros de los Colegios Mayores, que florecieron en torno a sus Universidades y eran la mejor y la mayor parte de ellas. Volver a esta genuina y sana tradición española no sólo es una empresa nacional para buscar de nuevo nuestro espíritu, sino que es también una necesidad de la hora presente, en medio de nuestra desoladora crisis universitaria. Esos efectos magníficos que los Colegios Mayores dieron para la España de los días grandes los continúan rindiendo hoy en

las naciones más cultas —buen ejemplo es Inglaterra—, cuyas clases directoras se forman en los Colegios Mayores Universitarios».

Los Colegios Mayores, residencias de estudiantes selectos, constituyeron el fundamento y la esencia de nuestra gloriosa Universidad renacentista: Salamanca, Valladolid y Alcalá. Todos ellos, fruto sazonado del Colegio Mayor de San Clemente, fundado en Bolonia a mediados del siglo XIV por el cardenal don Gil de Albornoz y que ha conservado su lozanía durante sus seis largos siglos de existencia.

En el siglo XVIII Carlos III reorganizó los Colegios Mayores y en su apresurada decadencia Carlos IV ordenó en 1798 la enajenación de los bienes de los Colegios Mayores con el propósito de remediar la precaria situación de la Hacienda española. Fernando VII intentó una tímida restauración de los Colegios, pero la inestable situación política a mediados del siglo XIX dio lugar a la nueva extinción de los Colegios Mayores con alguna rara excepción como la del Colegio Mayor de San Bartolomé y Santiago, de la Universidad de Granada, fundado en el siglo XVII que ha conservado su ininterrumpida vitalidad hasta hoy mismo.

La añoranza de los Colegios Mayores perduró, sin embargo, y aunque con espíritu muy distinto del que había inspirado a los tradicionales Colegios, la Institución Libre de Enseñanza fundó en Madrid, en el año 1910, la Residencia de Estudiantes, que realizó una intensa labor formativa de numerosos estudiantes universitarios.

En el curso 1916-17 comenzó a funcionar en Burjasot, para estudiantes de la Universidad de Valencia, el Colegio Mayor del Beato Juan de Rivera (hoy San Juan de Ribera), fundado años antes por doña Carolina Alvarez Ruiz e inspirado en la vieja tradición y en el que se han formado numerosos universitarios que han brillado en la cátedra y en destacadas profesiones de la España actual.

La Confederación Española de Estudiantes Católicos urgió repetidamente la restauración de los Colegios Mayores.

Durante el gobierno del general Primo de Rivera por iniciativa del Director general de enseñanza media y superior, el catedrático don Wenceslao González Oliveros, antiguo miembro de la A.C.N. de P., se crearon algunos nuevos Colegios Mayores, que en la época republicana fueron reduciéndose a meras residencias estudiantiles ajenas a una verdadera educación universitaria. Pero la verdadera y perdurable restauración de los Colegios Mayores la logró, después de nuestra guerra civil, el ministro de Educación Ibáñez Martín, miembro de la Asociación de Propagandistas, tarea en la que le ayudamos Luis Ortiz Muñoz y yo mismo. El momento inicial de esta restauración lo constituye el decreto de 19 de febrero de 1942, que confirmaba la existencia de ocho Colegios Mayores, desde el de San Bartolomé y Santiago, de Granada, hasta los de Murcia, Santiago de Compostela y Zaragoza, creados durante el gobierno de Primo de Rivera, pasando por los históricos de Salamanca, la Residencia de Estudiantes y la Residencia de Señoritas, obra de la Institución Libre de Enseñanza, con la nue-

va advocación del Cardenal Cisneros y Santa Teresa de Jesús, respectivamente. Además de tales confirmaciones se creaban doce nuevos Colegios Mayores en las Universidades de Barcelona, Granada, La Laguna, Madrid, Oviedo, Salamanca, Sevilla, Valencia, Valladolid y Zaragoza, que habían de iniciar su actividad educativa en el curso 1942-43, procurando que los de nueva construcción se levantasen en la Ciudad Universitaria o Barrio universitario, mientras que los ya alojados en edificios apartados de la Universidad se trasladasen cuanto antes a edificios adaptables o de nueva construcción próximos a ella.

A partir de 1942 se fueron creando nuevos Colegios Mayores o reconociendo los erigidos por iniciativa privada o social, conforme a lo dispuesto por el decreto de 21 de septiembre de ese mismo año verdadero estatuto orgánico de los Colegios Mayores, que se incorporó a la Ley de Ordenación de la Universidad Española promulgada el 29 de julio de 1943.

La A.C.N. de P. se apresuró a lograr la fundación de un Colegio Mayor bajo la advocación de San Pablo. Se constituyó una comisión promotora, que me encargó la redacción del reglamento colegial, que obtenidos los necesarios informes favorables de la Universidad de Madrid y del Consejo Nacional de Educación, dio lugar a la aprobación del Colegio Mayor de San Pablo por la Orden del Ministerio de Educación de 21 de julio de 1944.

En la XXXI Asamblea general de la A.C.N. de P., celebrada en septiembre de 1944, su presidente, Fernando Martín-Sánchez, recordó que desde hacía tres años se venía trabajando para lograr que el Colegio Mayor de San Pablo fuese una realidad y se aprobó esta conclusión: «La Asamblea proclama como tarea importantísima de la Asociación la creación del Colegio Mayor de San Pablo, autorizado por la Orden Ministerial de 21 de julio de 1944 (B.O. del 29) y para erigirlo acuerda que se solicite la cooperación de todas las entidades que puedan estar interesadas en el resurgimiento de la intelectualidad católica española, mediante la creación de una minoría selecta de jóvenes sobresalientes y estudiosos. Establecido el Colegio en beneficio de todos los Centros, éstos y los propagandistas en general atenderán con el mayor interés cualquier requerimiento que les sea hecho en favor de este Colegio Mayor y su actual principio en el Centro de Estudios Universitarios».

Al año siguiente, el 12 de octubre de 1945, fiesta de la Virgen del Pilar, se colocaba la primera piedra para la construcción del Colegio, ceremonia de la que se levantó la siguiente acta escrita en pergamino: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo implorando la protección de María Inmaculada en su españolísima advocación de Nuestra Señora del Pilar, que hoy día 12 de octubre de 1945 conmemora nuestra Santa Madre la Iglesia e invocando al Apóstol de las gentes Patrono de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas fundadora del Colegio Mayor de San Pablo comenzamos esta obra, bendiciendo su primera piedra el Excelentísimo Sr. Obispo de Madrid-

Alcalá Dr. Don Leopoldo Eijo Garay y rogando todos por la feliz terminación de este edificio destinado la formación de hombres selectos con capacidad de dirección para Gloria de Dios, defensa de la Iglesia Católica Apostólica y Romana y bien de nuestra querida Patria.

«Y como testimonio y oración permanente firman la presente acta los fundadores y las personalidades asistentes al acto en Madrid en solemne fiesta de hoy».

Figuran las siguientes firmas: José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional; Leopoldo, Obispo de Madrid-Alcalá; Alberto de Alcocer, Alcalde de Madrid; Francisco Luis y Díaz, por la Editorial Católica; Pío Zabala, Rector de la Universidad de Madrid. el Marqués de Lozoya, Director general de Bellas Artes; Fernando Castiella, Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Políticas; Luis Ortiz, Director general de Enseñanza Superior; Zacarías de Vizcarra, por la Junta Técnica Nacional de Acción Católica; Isidoro Martín, Rector del C.E.U. y Decano de la Facultad de Derecho de Murcia; Antonio García de Vinuesa, Vice-Rector del C.E.U.; Manuel Amorós González, Director del Instituto Jurídico Profesional; Genoveva Torres, Madre General y Fundadora de las Religiosas Angélicas; José María de la Vega y Luis García de la Rasilla, Arquitectos del Colegio Mayor; Enrique Calabria, Vicepresidente del Patronato; Fernando Martín-Sánchez, Presidente de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y del Patronato del Colegio Mayor de San Pablo; Ángel Herrera Oria, Director espiritual; y Jesús García Valcárcel, Secretario del Patronato.

El Colegio cuya dirección me encomendaba, arrancándome de Murcia, inició su vida en enero de 1950. Ocupamos el ala izquierda del edificio, única que estaba acabada, con poco más de una veintena de colegiales, atendidos espiritualmente por don Santos Beguiristain. De la vida doméstica se encargaron las Religiosas Angélicas. El día 11 de enero se celebró el acto inaugural con una misa, que no pudo oficiarse, como estaba previsto, don Ángel Herrera por tener que asistir al entierro de su hermano Manuel, pero que cursó este significativo telegrama: «Lamento vivamente imposibilidad reiterar viaje Madrid, que me impide inaugurar Colegio San Pablo. Mañana ofreceré misa éxito institución, llamada influir poderosamente formación conciencia pública nacional. Cordialmente te bendice, abraza y en tí toda Asociación, Obispo Málaga. Señor don Fernando Martín Sánchez».

Durante los primeros meses de 1950 se fue preparando la vida del Colegio para el curso 1950-51 y se abrió la convocatoria de plazas con un número ilimitado de becas. El éxito fue rotundo; se recibieron más de cuatrocientas solicitudes de alumnos con brillantes expedientes académicos y excelentes informes, que permitieron hacer una satisfactoria selección. La labor formativa realizada durante el primer curso normal 1950-51 fue amplia y esperanzadora.

El 7 de marzo de 1951, festividad de Santo Tomás de Aquino, con la presencia del Jefe del Estado, General Franco, fue solemnemente inaugurado el Colegio, aún no to-

talmente acabado ya que faltaba por ultimar la capilla. Constituyó un acto de extraordinario relieve. Después de la misa oficiada por el Patriarca-Obispo de Madrid, pronunciaron sendos discursos el presidente de la Asociación de Propagandistas y del Patronato del Colegio, Fernando Martín-Sánchez y el ministro de Educación Nacional, también propagandista, José Ibáñez Martín. El Jefe del Estado declaró inaugurado el Colegio cuyas dependencias y habitación visitó y firmó en el libro de honor del Colegio que inició con estas palabras: «Con mi agradecimiento por este gran esfuerzo por la Universidad. F. Franco. 7-3-951».

Asistieron a la ceremonia muy numerosas y destacadas personalidades del Estado y de la Universidad. El acta de inauguración, escrita en pergamino e ilustrada con las imágenes de San Pablo, de Santo Tomás y del edificio colegial dice así: Con el elevado fin de formar hombres íntegros que constituyan minorías selectas con capacidad de dirección y agudo sentido del bien común y de la justicia social, dispuestos a renovar, por su unidad de pensamiento y la eficacia de su apostolado al servicio de Dios, las grandezas de España, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, fundó este Colegio Mayor de San Pablo, agregado a la Universidad de Madrid, que Su Excelencia el Jefe del Estado, Caudillo de España, Generalísimo de los Ejércitos, se digna inaugurar hoy día 7 de marzo de 1951, festividad de Santo Tomás de Aquino, Patrono de los estudiantes católicos». Está firmada por el Jefe del Estado, el Nuncio Apostólico, Gaetano Cicognani; el Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá; el Ministro de Educación, José Ibáñez Martín; el Rector de la Universidad de Madrid, Pío Zabala; el Presidente de las Cortes, Esteban Bilbao; los Ministros de Asuntos Exteriores, Alberto Martín Artajo, de Justicia, Raimundo Fernández Cuesta y de Obras Públicas, José M.<sup>a</sup> Fernández-Ladreda y M. Valdés, y de Agricultura, Carlos Rein; el Subsecretario de Educación, Jesús Rubio; el Director general de Universidades, Cayetano Alcázar; el Obispo de Málaga y Consiliario de la Asociación, Angel Herrera y el Presidente de la Asociación y del Patronato del Colegio, Fernando Martín-Sánchez.

Todavía quedaba por inaugurar la capilla del Colegio, que lo fue al año siguiente.

Creo que el Colegio Mayor de San Pablo a lo largo de sus casi cuarenta años de vida ha cumplido bastante bien la misión pensada por sus fundadores. Ha formado a numerosos universitarios alguno de los cuales han servido a España desde puestos elevados de la vida pública y, sobre todo, muchos de ellos son ejemplares cumplidores en muy diversas y destacadas profesiones.

Hoy, gracias a Dios, el Colegio está alcanzando elevadas cotas en su labor formativa. Constituye un fruto espezanzador de la preocupación de don Angel Herrera por la formación de los universitarios españoles.

Desde las páginas de *El Debate* durante los más de veinte años que lo dirigió, desde la presidencia de la Asociación de Propagandistas y, luego, desde la Junta Técnica de Acción Católica, don Angel trabajó incansablemente y con

gran provecho en todos los campos de la educación española. José M.<sup>a</sup> García Escudero, en su excelente antología «El pensamiento de *El Debate*» ha recogido en 37 páginas una breve referencia de los temas sobre enseñanza y educación de los que se ocupó el periódico, que en su mayor parte corresponde a la época que lo dirigió don Angel y siempre conforme al espíritu que a él le animó al tratar de estas trascendentales cuestiones.

Siendo ya obispo de Málaga logró la creación del Instituto Social León XIII en Madrid, como Facultad de Sociología de la Universidad Eclesiástica de Salamanca, la Escuela de Ciudadanía Cristiana y el Colegio Mayor Pío XII, para alumnos de estos centros que preparasen oposiciones.

Pero no fue sólo la preocupación por la vida universitaria la que mantuvo siempre don Angel Herrera, aunque creyese como hemos recordado, que la Universidad fuese la base para influir decisivamente en todos los órdenes educativos. Es verdaderamente impresionante la labor que desarrolló durante su episcopado en Málaga mediante la creación de las Escuelas rurales y los maestros itinerantes para remediar la incultura y la falta de formación religiosa del campesinado malagueño.

Desde 1956 en que se inició la creación de estas escuelas hasta 1966 poco antes de la muerte del cardenal Herrera se habían creado 207 escuelas rurales que habían escolarizado a diez mil alumnos. Es curioso y emocionante anotar que el discurso que pronunció don Angel al serle impuesta la birreta cardenalicia en 1965, tuvo un especial recuerdo para dos grupos de personas: sus «queridos campesinos» y los periodistas.

De la profunda preocupación de don Angel por los problemas de la enseñanza y de la formación católica de los universitarios nos da idea una brevísima carta que voy a leer.

El 27 de agosto de 1963, al cumplirse el décimo aniversario de la firma del Concordato entre el Estado español y la Santa Sede publiqué en *Ya* un artículo sobre «Lo que queda que cumplir del Concordato» en el que me refería especialmente al fracaso de la enseñanza religiosa en la Universidad que yo achacaba al incumplimiento de las medidas acordadas para hacer fructuosa tal enseñanza. Con fecha del 28 de agosto, es decir, al día siguiente de ser publicado mi artículo, el Obispo de Málaga me escribió esta carta: «Mi querido Isidoro: Te felicito cordialmente por el artículo que has publicado en *Ya*. Quiero subrayar especialmente de él la sinceridad con que te has producido. Los defectos que notas —pongo por caso— en la enseñanza religiosa dentro de la Universidad son muy ciertos y aunque tu juicio es severo, es muy justo. Y pienso que al proclamarlos nos haces un gran bien a todos. Un cordial abrazo. Angel». ¡Qué gran dosis de interés, de sencillez y de humildad!

### **La Universidad por la que habría seguido luchando don Angel Herrera**

Pasemos ahora a imaginar el pensamiento de don Angel Herrera sobre la Universidad del futuro, tal como

nos ha sugerido nuestro Vicepresidente, Rafael Alcalá Santaella.

No me cabe la menor duda de que don Angel, siempre tan fiel al pensamiento pontificio, habría seguido luchando por la Universidad tal como la han concebido los modernos Pontífices desde Pío XI a Juan Pablo II.

En primer término me atrevo a sostener que don Angel habría seguido trabajando por la fundación de una Universidad Católica en España, una nueva Universidad de la Iglesia, nunca enfrente ni en contra de la Universidad estatal, sino con el deseo de un cordial entendimiento y tratando de compensar y remediar las deficiencias que en el orden ideológico o educativo pudiera padecer la Universidad oficial. Se habría mantenido fiel a la afirmación y al deseo de Pío XII cuando dirigiéndose a los universitarios italianos de Acción Católica, les decía el 20 de abril de 1941: «La Iglesia, nunca enemiga de las ciencias y de las artes, ama y se preocupa de tener centros de alta cultura propios, donde pueda ejercer su obra con libertad y plenitud. Pero no por eso se conforma con que la verdad, cuyo depósito custodia, quede ausente, sin influir e iluminar los otros centros cuyo régimen prescinde más o menos de la vigilancia católica. Y precisamente vosotros, en quienes esa verdad vive por la fe y obra por la caridad que se alegra del goce de la verdad, tenéis que llevarla por doquier, lograr que en todas partes resplandezca, y hacerla desear, amar y gozar».

Habría seguido don Angel procurando que la libertad de enseñanza sea una realidad en el campo universitario de acuerdo con lo afirmado por el Vaticano II que en la Declaración *Gravissimum Educationis* «proclama de nuevo del derecho de la Iglesia a establecer y dirigir libremente escuelas de cualquier orden y grado, declarado ya en muchísimos documentos del Magisterio». Teniendo en cuenta, como se dice en este documento conciliar, que «el Santo Concilio recomienda mucho que se promuevan Universidades y Facultades católicas convenientemente distribuidas en todas las partes de la tierra, de suerte, sin embargo, que no sobresalgan por su número, sino por su consagración a la ciencia, y que su acceso esté abierto a los alumnos de mayores esperanzas, aunque de escasa fortuna, principalmente a los que provienen de las nuevas nacionalidades».

Habría seguido procurando ver convertida en realidad aquella Universidad católica cuya primera piedra creyó que fuese el Centro de Estudios Universitarios que fundó en Madrid el año 1933, hoy convertido en Colegio Universitario de San Pablo. Pero Universidad verdadera y auténticamente católica. Universidad verdadera, que no se limite a transmitir unos saberes superiores que se le dan hechos, sino Universidad realmente creadora de ciencia, porque sin investigación y creación científica no hay verdadera Universidad. Sin duda don Angel haría suya aquella afirmación de Juan Pablo II dirigida al profesorado de la Universidad de Bolonia el 18 de octubre de 1982: «Se requiere que los profesores mismos estén dedicados continuamente a la investigación. Quien enseña a los jóvenes sin ser ya ca-

paz de investigar es como quien pretende saciar la sed de ellos sacando agua de un pantano en vez de sacarla de un manantial». Procuraría que en la Universidad católica por él deseada se cuidase fundamentalmente la investigación conforme a lo observado por el Concilio Vaticano II en la declaración *Gravissimum educationis*: «Como las ciencias avanzan sobre todo por las investigaciones especializadas de mayor importancia científica, en las Universidades y Facultades católicas han de fomentarse al máximo los Institutos cuya finalidad primaria sea la promoción de la investigación científica».

La investigación ciertamente como tarea ineludible, pero también la enseñanza de los saberes superiores, como labor ordinaria e indispensable a fin de preparar a los jóvenes para el ejercicio de las profesiones de más alto nivel, sin olvidar que, como afirmaba el inolvidable cardenal Mercier «existe una profesión distinta de la de médico, abogado e ingeniero, y por cierto —según frase del espiritual escritor francés Ernesto Lavisse— no muy sobrecargada: es la profesión *de hombre*». Formar hombres, hombres verdaderamente íntegros fue una constante preocupación de don Angel Herrera y hacerlo conforme al pensamiento de Pío XI en la encíclica *Divini Illius Magistri*, que tanto procuró divulgar y aplicar don Angel: «el hombre sobrenatural, que piensa, juzga y obra constante y coherentemente según la recta razón iluminada por la luz sobrenatural de los ejemplos y de la doctrina de Cristo». Universidad integralmente formadora del hombre y, por ello auténticamente católica, para lo cual no bastaría que estuviese puesta bajo la advocación de San Pablo, sino que fiel a la afirmación de Pío XI «no basta el solo hecho de que en ella se dé instrucción religiosa (frecuentemente con excesiva parsimonia), para que una escuela resulte conforme a los derechos de la Iglesia y digna de ser frecuentada por alumnos católicos. Para ello es necesario que toda la enseñanza y toda la organización de la escuela: maestros, programas y libros, en cada disciplina, estén inuidos de espíritu cristiano bajo la inspiración y vigilancia materna de la Iglesia, de suerte que la religión sea verdaderamente fundamento y corona de toda la instrucción en todos los grados, no sólo en el elemental, sino también en el medio y superior».

Entiendo que, conforme a todo esto, don Angel Herrera propugnaría una Universidad en la que se cumplieran estas tres finalidades: a) que la enseñanza de las ciencias profanas se inspirase y valorase conforme al pensamiento católico; b) que proporcionase al estudiante una formación intelectual en la que estuviesen perfectamente equilibradas la cultura profana y la cultura religiosa; y c) que procurase una formación moral en perfecto equilibrio con la formación doctrinal, de modo que resultase una exacta coherencia entre las ideas y la conducta, entre la fe y las obras.

En orden al primer punto don Angel trataría de dar cumplimiento a cuanto dispone el nuevo Código canónico que, en su artículo 809, dispone que las Conferencias episcopales cuiden de que en las Universidades católicas, respetando la autonomía científica «se investiguen y

enseñen las distintas disciplinas de acuerdo con la doctrina católica».

Respecto al segundo punto, don Angel no trataría sino de cumplir lo que Pío XII decía a los universitarios italianos de Acción Católica en el discurso antes citado: «Es necesario, ante todo, que en vuestra mente y en vuestra alma no haya desequilibrios entre vuestra cultura religiosa y vuestra cultura universitaria general y especial», siendo consecuente con el deseo del Vaticano II en la declaración ya citada: que en las Universidades católicas donde no exista Facultad de Teología «haya un Instituto o cátedra de la misma en que se den lecciones acomodadas a los alumnos seglares» y observar lo dispuesto en el canon 811 del nuevo Código canónico: que la autoridad eclesiástica competente ha de procurar que «en las Universidades católicas se erija una Facultad, un instituto, o, al menos, una cátedra de Teología, en la que se den clases también a estudiantes laicos».

Trataría de este modo don Angel de poner remedio al lamentado de Juan XXIII cuando en la encíclica *Pacem in terris* hacía notar que en las naciones de tradición cristiana se observa con frecuencia un debilitamiento del estímulo y de la inspiración cristiana, a pesar de que en las mismas intervienen personas que profesan esta fe y que, al menos en parte, ajustan su vida al Evangelio», fenómenos que el Papa Juan creía ver en la incoherencia entre la fe y la conducta, producida por una deficiente formación en la moral y en la doctrina cristianas al no dedicar «igual intensidad a la instrucción religiosa y a la instrucción profana; mientras que en ésta llegan a alcanzar los grados superiores, en aquélla no pasan ordinariamente del grado elemental. Es, por tanto, del todo indispensable que la formación de la juventud sea integral, continua y pedagógicamente adecuada, para que la cultura religiosa y la formación del sentido moral vayan a la par con el conocimiento científico y con el incesante progreso de la técnica».

Con relación al tercer punto, don Angel volvería a inspirarse en las palabras de Pío XII a los universitarios italianos en el discurso ya citado: «Debéis poseer lo mismo una vida intelectual que una vida moral interior de *mayores*. Son dos vidas que forman una sola. Un verdadero docto, un maestro verdadero, un verdadero jurista o un verdadero clínico no podrán mantenerse segura y plenamente firmes en el camino y en la dignidad de su profesión, sin una fuerte vida interior, sin un sentido delicado del deber, sin aquel vigor de las virtudes que los cristianos encuentran en las fuentes más fecundas e inagotables de todas las fuentes: los ejemplos y la gracia de nuestro Señor». Vendría don Angel a dar cumplimiento a lo que Pablo VI sugería en 1968 al Asistente eclesiástico general de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán cuando le escribía: «Su elevada y santa misión... es hacer que la Universidad católica, continúe siendo efectivamente un centro espiritual e intelectual de primer orden, una fragua de almas fuertes y de mentes selectas, que con la conciencia de su vocación iluminada por las enseñanzas del Concilio Vaticano II, no sólo sepan conducir la ardua y sufrida investigación científica, que tanto les honra, sino prepararse también para irradiar el mensaje cristiano, sin adulterarlo, dondequiera que les reclamen

sus funciones en la cultura, en la escuela, en la profesión, en la vida cívica social y política». Criterio ratificado en el vigente Código canónico que en su canon 813 dispone que donde exista una Universidad católica el Obispo diocesano ha de procurar un intenso cuidado pastoral para los estudiantes, incluso erigiendo una parroquia, o, al menos, mediante sacerdotes destinados establemente a esta tarea y cuidar de que en las Universidades, incluso en las no católicas, haya centros universitarios católicos que proporcionen ayuda, sobre todo espiritual, a la juventud. Centros entre los que podemos destacar los Colegios Mayores y las Residencias universitarias a las que alude en su punto 10 la declaración *Gravissimum educationis* del Vaticano II, instituciones por las que don Angel Herrera dio testimonio repetido de su interés y cariño.

Como síntesis de estas tres exigencias sobre la misión de una Universidad verdaderamente católica podríamos aducir este expansivo texto del Vaticano II, que sin duda alguna para don Angel Herrera constituiría una acuciante norma de acción: «De esta manera puede lograrse una como presencia pública estable y universal del pensamiento cristiano en todo el afán de promover la cultura superior y los alumnos de estos institutos pueden formarse como hombres de auténtico prestigio por su doctrina, preparados para desempeñar las funciones más importantes en la sociedad y ser testigos de la fe en el mundo». No haría otra cosa don Angel que continuar lo que fue preocupación constante de su vida y de su apostolado.

Respecto al alumnado si don Angel nunca quiso una Universidad clasista ahora se sentiría estimulado por la recomendación del Vaticano II, que en la declaración *Gravissimum educationis* pide que el acceso a las Universidades católicas esté abierto a los alumnos de mayores esperanzas, aunque de escasa fortuna, principalmente a los que provienen de las nuevas nacionalidades».

Creo haberle oído alguna vez a don Angel una frase parecida a esta: «dadme periodistas católicos y os daré un periódico católico». En el orden universitario habría que decir lo mismo: sin un profesorado católico en su doctrina y en su vida no será posible una Universidad verdaderamente católica. Esta exigencia la vería don Angel claramente reforzada por lo dispuesto en el canon 810 del nuevo Código canónico, que don Angel no llegó a ver promulgado: «La autoridad competente según los estatutos debe procurar que, en las Universidades católicas, se nombren profesores que destaquen no sólo por su idoneidad científica, sino también por la rectitud de su doctrina e integridad de vida; y cuando falten tales requisitos, sean removidos de su cargo, observando el procedimiento previsto en los estatutos». Porque es evidente que no sólo se enseña con la exposición doctrinal, sino con el testimonio de una vida coherente con la doctrina.

Todo esto es lo que creo fundadamente que llevaría a cabo don Angel Herrera en servicio de la Universidad española y que, por consiguiente, es lo que nos corresponde intentar con todas nuestras fuerzas a nosotros que nos consideramos sus discípulos y seguidores.

**PAGINA EN BLANCO EN  
EL ORIGINAL**

20 noviembre 1987

# *Ayer y hoy del papel del cristiano en la política*

*Mons. José M. GUIX*

El tema cuyo desarrollo me ha sido confiado puede enfocarse desde dos ángulos distintos: el histórico y el doctrinal. Mi exposición pretende ser, principalmente, una síntesis de la doctrina de la Iglesia. Por tanto, me fijaré especialmente en los documentos de los papas, del Concilio Vaticano II, del Sínodo de los Obispos y de los episcopados. Sin embargo también tendré en cuenta y haré algunas referencias a algunos autores (católicos y protestantes) que han influido en la elaboración de la doctrina política de la Iglesia y en la acción política de los cristianos. Por otra parte, para situar en su contexto algunas de las posturas y consignas de la Jerarquía eclesíástica, haré frecuentes referencias a situaciones o hechos históricos.

Mi atención queda circunscrita al ámbito de los últimos ciento cincuenta años. En el apartado II y III expondré muy brevemente, desde un ángulo histórico-evolutivo, la formación de la doctrina política de los cristianos, especialmente en el período que va de León XIII hasta el Concilio Vaticano II. En el apartado IV intentaré ofrecer una síntesis doctrinal de la postura de la Jerarquía (Concilio, Papas, Episcopado) sobre el compromiso político de los cristianos; esta síntesis se refiere, sobre todo, a los veinte años que siguen a la clausura del Concilio Vaticano II. Finalmente, en el apartado V apuntaré las nuevas perspectivas que algunas corrientes teológicas abren a la doctrina política de la Iglesia y al compromiso político de los cristianos.

Prescindo, por consiguiente, de todo el largo período que va desde la primitiva Iglesia hasta inmediatamente después

de la Revolución Francesa. Esto supone pasar de largo ante puntos tan interesantes y sugestivos como la política del Evangelio, de las cartas paulinas y de los padres, la praxis de las primeras comunidades cristianas, el giro constantiniano, el cesaropapismo y la teocracia, las Cruzadas y la Inquisición, el evangelismo medieval, el regalismo (con una obligada referencia a Bossuet y al principio «cuius regio, eius religio»), el demopapismo galicano engendrado por la Revolución, etc.

Confío que, a pesar de la rapidez con que —por falta de tiempo— tendremos que exponer el tema, será posible darse cuenta de cómo, durante estos ciento cincuenta años de la prohibición o del temor a la militancia política de los católicos, se pasa a la llamada acuciante por parte del Concilio, del Sínodo de Obispos y de muchísimas Conferencias Episcopales, a su participación generosa en esa actividad.

## **I.— Planteamiento del tema**

Con la revolución social y política que se inicia en el siglo XVII y se consuma en la Revolución Francesa, la antigua concepción cristiana de la política recibe un golpe muy duro y en gran parte se desmorona. La Iglesia, con los papas al frente, adopta una postura cerrada y defensiva ante las nuevas corrientes y ante hechos históricos ya irreversibles.

Las relaciones cordiales entre fe y política, que habían presidido los tiempos medievales, quedaron súbitamente rotas por la desconfianza, la enemistad y la persecución. La política, de confesional pasó a ser independiente y, en muchos casos, adversaria de la Iglesia. Por su parte, la Iglesia —la Jerarquía, la teología, la mayoría de los fieles— se resiste a aceptar los cambios introducidos por la Revolución a los que se ataca con tesón y con dureza, y se pone abiertamente del lado de los que intentan restaurar el pasado político, económico y social. Para ello se ayuda y se fomenta la unidad política de los católicos, la cual se caracteriza por un marcado tinte conservador o reaccionario. Al haber perdido buena parte de su influencia en la organización de la estructura social, la Iglesia intenta mantenerla en algunos espacios para convertirlos en contrafuegos de las ofensivas revolucionarias del nuevo orden traído por el liberalismo.

Hasta León XIII no se intentará tender un puente con el mundo moderno nacido de la Revolución Francesa. En este deseo de conectar con él, este papa empezó precisamente por la política y a ella dedicó la parte más copiosa de su abundante magisterio. En una época de insurrecciones y atentados en que se ensañaban los conjurados, lo primero que hizo fue atacar al anarquismo (*Quod apostolici munus*, 1878) y esbozar una serie de puntos que serán desarrollados y estudiados con mayor profundidad en documentos siguientes (origen divino del poder, soberanía de la autoridad política y sus límites, exclusión del derecho de insurrección ante el poder constituido, etc.). Leída hoy, esta encíclica parece intransigente en lo que conserva y tímida en lo que consiente, parece más escorada al pasado que abierta al futuro. Pero este documento —lo mismo que los siguientes, que ya resultan más abiertos— hay que leerlo en su contexto histórico y en el ambiente en que fue escrito.

Inspirándose en Santo Tomás, las encíclicas políticas de León XIII trazan las líneas maestras de la doctrina moderna de la Iglesia sobre la sociedad, la autoridad y los fines del Estado. Aunque ella nos resulta hoy bastante conservadora, no puede negarse que representa el gran punto de arranque de la moderna doctrina política de la Iglesia, sobre el origen del poder, los puntos fundamentales de la política cristiana, los deberes del ciudadano cristiano, la naturaleza, el objeto y la misión del Estado, etc. Esta doctrina es substancialmente válida todavía en nuestros días, y en algunos puntos es muy valiente (v. gr. cuando desautoriza el integrismo español («Cum multa», 1882) o cuando impone el «ralliement» a los católicos franceses («*Au milieu*», 1892).

Quien examina esta doctrina y las directrices que el Magisterio ha ido dando a los fieles a lo largo de estos años, descubre fácilmente una evolución muy notable. Uno puede preguntarse: ¿se trata, efectivamente, de cambios substanciales o cualitativos? ¿Se trata más bien de una evolución semejante a la que se da en el campo dogmático y que llamamos «evolución homogénea del dogma»?

Evidentemente, en el ámbito de la moral política la evo-

lución no se va a dar tan sistematizada como en el dogma, donde la Revelación quedó cerrada con los apóstoles y, por consiguiente, la evolución no puede ser sino un ulterior desarrollo y una ulterior explicación de un patrimonio substancialmente inalterable. Sin embargo, también en este ámbito de la doctrina o moral política tiene que haber un fundamento invariable. En el campo del dogma, la evolución supone un desarrollo deductivo de principios especulativos. En el campo político la evolución no se reduce a estos procedimientos sino que es, sobre todo, la aplicación de unos principios o normas absolutas a nuevas situaciones sociales o políticas concretas y cambiantes.

La iglesia tiene conciencia de sus propias limitaciones en doctrina política. Cada vez es más explícita en reconocerlas, precisamente porque se ha ido dando cuenta de la complejidad de los problemas políticos y sociales, y de que se trata de una esfera sobre la cual ella no tiene competencia directa. Son bien elocuentes las palabras de Pablo VI: «Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Corresponde a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país...» (OA 4). La doctrina de la Iglesia universal se mantiene, por tanto, a nivel de principios.

Tanto en sus enseñanzas (doctrina y consignas prácticas) como en su vida la Iglesia armoniza realidades y situaciones nuevas con las de antaño, la tradición con el progreso, la fidelidad con la evolución. Este proceso, siempre en movimiento, es el resultado de muchos factores: profundización de unos principios, aparición de nuevas circunstancias y de nuevos problemas, reflexión de los estudios, experiencias prácticas por parte de los cristianos, iluminación por parte del Magisterio, progreso de la conciencia política y del sentido de responsabilidad de los ciudadanos, necesidad de hacer frente a la influencia de las falsas ideologías y de corregir afirmaciones teóricas o realizaciones prácticas de grupos cristianos, etc.

En los últimos cien años la teoría y la práctica se han influido mutuamente de una forma muy patente. Las circunstancias históricas han obligado a profundizar la reflexión cristiana a la luz de los datos de la Revelación y con la ayuda del discurso teológico. Pero el discurso teológico ha ido afinando y adquiriendo realismo en contacto con la realidad que analizaba.

El desarrollo de la doctrina política de la Iglesia se efectúa de tres maneras:

a) Por explicación o aclaración, adquiriendo o manifestando una visión más clara y justa de algunos puntos doctrinales. No se trata, pues, en este caso, de un progreso de la doctrina en cuanto tal, sino del progreso del conocimiento que de ella se tiene o se da o, mejor dicho, de una conciencia más explícita. Por ejemplo, en el campo de la doctrina política de la Iglesia, la encíclica *Notre consolation*



(3-V-1892) de León XIII dirigida al episcopado galo constituye un comentario auténtico de su encíclica anterior *Au milieu* (16-II-1892) en la que prescribe el «ralliement» a los católicos franceses.

b) Por adaptación, proponiendo diversas soluciones, cuando éstas son exigidas por las circunstancias. Los principios son mantenidos en pie, pero la evolución y el cambio de situaciones exige que se les aplique de distinta manera. Un ejemplo claro, en el campo político, es el de las encíclicas de León XIII sobre la libertad (*Immortale Dei* y *Libertas*): mantienen la condenación de las libertades liberales efectuada por Pío IX (la tesis permanece la misma), pero toleran ciertas libertades necesarias en una situación dada (la hipótesis) para evitar males mayores.

c) Por conclusión, explotando la fecundidad de los principios y deduciendo de ellos nuevas conclusiones teóricas y prácticas. Así, por ejemplo, en las encíclicas *Sapientiae christianae* (10-I-1890) y *Au milieu* (6-II-1892) León XIII deduce y sistematiza algunas conclusiones prácticas derivadas de las enseñanzas expuestas en las anteriores encíclicas, especialmente sobre la obediencia al Estado y la obligación por parte de los católicos franceses de aceptar la República («ralliement»).

De estas consideraciones sobre la evolución de la enseñanza política de la Iglesia se desprenden tres conclusiones importantes para la recta comprensión de las encíclicas y de los demás documentos del Magisterio:

\* Es necesario distinguir entre los principios que poseen valor permanente y aquellas afirmaciones de carácter teórico o práctico que únicamente tienen un valor coyuntural. Si no se hace esta distinción incluso la lectura de las grandes encíclicas políticas de León XIII crearán desconcierto.

\* Frecuentemente las encíclicas u otros documentos del Magisterio vienen a coronar y sancionar los resultados de unos trabajos científicos previos y de unos ensayos prácticos (v. gr. la *Pacem in terris* de Juan XXIII o el cap. IV de la segunda parte de la constitución *Gaudium et spes*, etc.). O, por el contrario, a veces vienen a rechazar unas teorías y unas experiencias en las que aquéllas se encarnaban (recordemos, por ejemplo, el caso de la encíclica *Notre charge apostolique* en que Pío X condena «Le sillon»).

\* Las encíclicas y otros documentos similares son un punto de llegada, pero, sobre todo, un punto de partida para nuevos progresos doctrinales y para nuevas aplicaciones.

El enrolamiento de los cristianos en la política —me refiero únicamente a los laicos, a pesar de que citaré a muchos clérigos— ha seguido un camino lento, largo, tenso y erizado de dificultades, tanto en la vertiente de elaboración doctrinal como en el de su praxis. En este largo camino se han vivido momentos difíciles y desgarramientos interiores, algunas figuras muy valiosas se rebelaron contra la Iglesia (Lammenais, Rómulo Murri, Montuclard, etc.),

ha habido condenas pontificias, desaparecieron obras cargadas de méritos (p. ej. «Le Sillon»), etc.

Pero no puede negarse que, gracias a los tanteos y esfuerzos de esta repetida «noche oscura», la doctrina política de la Iglesia ha ido afirmándose y el compromiso político de los cristianos ha ido haciéndose cada vez más lúcido y general.

En todo este movimiento de avance lento y progresivo hasta el Vaticano II, el Magisterio de la Iglesia —especialmente el de los Papas— ha jugado un papel importantísimo. No quiero decir con ello que hayan sido normalmente ellos los pioneros que han abierto camino y empujado a acciones de vanguardia. Más bien el corpus completo de su doctrina y de sus consignas adolece de cierto conservadurismo y temor ante el riesgo de los avances en la doctrina y en la acción. Sin embargo, no puede negarse el gran valor que, en su conjunto, han tenido estas intervenciones para garantizar la seguridad de los avances realizados. Usando una imagen vulgar, podríamos decir que el Magisterio pontificio ha jugado un papel de «apisonadora». Los pioneros —en la doctrina y en la acción— iban desbrozando el terreno y abriendo nuevos derroteros no siempre exentos de temeridad y peligros. Luego venía la intervención del Papa: con ocasión de unas ideas y actitudes elaboraba sistemáticamente una doctrina con ayuda de la Revelación y de la filosofía escolástica, corregía o puntualizaba algunos aspectos técnicos o prácticos, daba consignas a los católicos, etc. A partir de aquel momento, lo que hasta entonces sólo habían sido tanteos o esbozos de camino, con las intervenciones pontificias se convertía ya en pista segura para todos los católicos. El beneficio era mutuo: con sus escritos y sus actividades los católicos preparaban el camino a las intervenciones pontificias; las intervenciones de los papas permitían a los pioneros seguir avanzando y desbrozando nuevos senderos sin necesidad de continuar defendiendo lo ya «oficialmente asumido».

No pocas de las intuiciones y de las ideas lanzadas por algunos protagonistas del catolicismo liberal, de la democracia cristiana, de Le Sillon, etc., contenían buena simiente de verdad y muchos gérmenes que, en buena parte, fueron recogidos por el Concilio Vaticano II. Al no tenerse una idea clara sobre la misión del laico en la Iglesia y en el mundo y sobre su autonomía en lo secular fue causa de que brotaran muchas confusiones y tensiones.

## II.— Ayer y hoy en la doctrina política de la Iglesia

Mi exposición no tiene como objetivo estudiar la naturaleza y el fin de la sociedad política a la luz de la doctrina de la Iglesia, sino el papel de los cristianos en el terreno político, ayudando a ver, de paso, la continuidad y los cambios en las formulaciones y en las consignas de la Jerarquía a los miembros del Pueblo de Dios.

Sin embargo, dado el nexo que hay entre ambos temas, me permito enumerar algunas variaciones introducidas en

la doctrina de la Iglesia sobre la naturaleza, autoridad y fin de la sociedad política. Como se verá, se trata generalmente de matices o de dar un mayor o menor realce a algunos aspectos, lo cual no quita que en algunos puntos el cambio haya sido notable.

A) Muchos documentos eclesiásticos de los siglos XIX y XX sobre la vida política, en realidad sólo consideraban la *autoridad* política o centraban excesivamente el interés sobre ella; parecía que el único problema era justificarla. Por consiguiente se corría el riesgo de presentar toda la vida política como un sistema de relaciones de mando y de obediencia, entendidas generalmente como factores externos. Incluso en la *Pacem in terris*, de Juan XXIII, se habla antes de la autoridad que de la comunidad y del bien común.

El texto conciliar (GS 74), antes de hablar de la autoridad política, de su origen, de su ejercicio y de sus límites, trata de la política y del bien común. Este texto es tradicional en cuanto a su doctrina pero nuevo en la manera de plantearla.

Para la doctrina actual de la Iglesia, la autoridad no es más que una función interna de la comunidad política, derivada de la necesidad de conseguir su finalidad, la realización del bien común. Dios otorga el poder a la comunidad, la cual, a su vez, lo transmite a quienes designa como sus detentores.

La *Pacem in terris* (46) y especialmente la *Gaudium et spes* (74) matizan, mucho más que León XIII y los papas que le sucedieron, la interpretación del texto paulino «*omnis potestas a Deo*» (Rm 13, 1). Con ello limitan el alcance de muchas tesis anteriores y amortiguan un tanto la aureola que acompañaba a la autoridad cuando era considerada como el factor principal de la vida política. Haciendo suya la doctrina de la *Pacem in terris*, el Concilio recuerda que el origen transcendente del poder no se opone a la libertad de los hombres en la determinación de los regímenes políticos y en la elección de los gobernantes (cfr. PT 52).

León XIII (*Au milieu des sollicitudes*, 1892) distingue entre poder y legislación. Pedía respeto para el poder constituido pero lucha, con todos los medios legales y honestos, contra los abusos de las leyes. Juan XXIII en la *Pacem in terris* afirma que la autoridad humana sólo puede obligar moralmente si está en relación intrínseca con la autoridad de Dios y es una participación suya (PT 49). El Concilio prefiere decir que el poder político sólo puede obligar moralmente cuando está en relación intrínseca con el orden moral y explícitamente con el bien común.

B) El Concilio acepta de una manera más clara que Pío XI y muchísimo más que León XIII el derecho a la resistencia activa o pasiva contra los abusos del poder. Recoge lo que varios teólogos y filósofos católicos (Santo Tomás, F. Suárez, S. Roberto Bellarmino, L. Lesio...) habían dicho en lo concerniente al problema del tiranicidio, pero adaptándolo a la situación actual en la que más que tira-

nos existen regímenes tiránicos. Esta doctrina de la resistencia a los abusos del poder había pasado a un segundo plano en los últimos siglos; incluso se la juzgaba peligrosa. Que yo sepa Pío XI (*Firmissiman constantiam*: AAS 29 (1937) 196) y Pablo VI (*Populorum progressio* 31:AAS 59 (1967) 202-203) la habían recogido en un breve párrafo.

C) En relación con las diversas formas de gobierno la enseñanza de la Iglesia, como se sabe, ha sostenido la tesis de la indiferencia.

La doctrina de León XIII fue un primer paso positivo para orientar a muchos católicos que, partiendo de la afirmación sobre el origen de la autoridad, hacían una deducción teológica equivocada y creían que debían rechazar la democracia. Pío XII, en 1944, dio un paso más y se manifestó en favor de la democracia (Radiom. 24-XII-1944). Aunque recordaba y mantenía algunas fórmulas de León XIII, sacadas de la *Libertas*, sobre la indiferencia de la Iglesia por las formas de poder, insistía sobre esta frase de su antecesor: «No está prohibido preferir gobiernos moderados de forma popular, quedando a salvo la doctrina católica sobre el origen y el uso del poder público».

Este ya era un pequeño avance por parte del Papado en relación con su postura de indiferencia absoluta ante los regímenes políticos. Su conclusión es ésta: «la forma democrática de gobierno se presenta a muchos como un postulado natural impuesto por la misma razón». El Papa se alinea entre los que así piensan. Sin embargo no canoniza ninguna forma concreta de democracia: sólo excluye los regímenes totalitarios y los absolutistas autoritarios.

El documento conciliar supera las todavía cautas expresiones de Pío XII, y mientras declara «inhumanas» todas las formas totalitarias y dictatoriales de gobierno (75), califica como «plenamente conforme a la naturaleza humana» la exigencia de que las estructuras jurídico-políticas permitan a los ciudadanos y a los grupos sociales, controlar y participar en la gestión de la cosa pública «sin ninguna discriminación» (Ibidem). En base a estas premisas no puede mantenerse la indiferencia ni siquiera ante las formas de gobierno que, sin ser totalitarias, pecan de absolutistas, en cuanto cierran el acceso de las masas y de los grupos a una efectiva participación en el gobierno, vacían de contenido los derechos fundamentales de la persona y, de hecho, niegan al pueblo formas garantizadas de participación en el gobierno. Afirma, también, el Concilio que «la determinación de los regímenes políticos y la designación de los gobernantes son dejados a la libre decisión de los ciudadanos» (74,3). Es decir, se invoca, como exigencia universal, un Estado de derecho. Pide, además, «un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política» (n. 75). El texto tiene en cuenta a la *Pacem in terris* de Juan XXIII. Sin embargo, ni la encíclica (n. 68) ni la constitución pastoral (n.75) exigen la independencia ni la separación recíproca de los diversos poderes; es decir, no privilegia el sistema americano frente al británico o francés. Lo que sí quie-

re subrayar es la moderación del poder por la pluralidad de poderes distintos. El texto latino de la PT no utiliza el término «divisio» ni «separatio»; la *Gaudium et spes* sí usa la palabra «divisio». Sin embargo en el texto conciliar no parece que quiera tomarse esta división de poderes exactamente en el mismo sentido sociológico de Montesquieu.

D) En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política, el Concilio sienta bien claramente que la primera tiene una misión de orden religioso y no político y que «no está ligada a ningún sistema político» (GS 76). La doctrina de la Iglesia sobre la sociedad y el Estado no puede armonizarse con todos los sistemas políticos (v. gr., las dictaduras) ni se siente en el mismo grado de indiferencia ante todos los gobiernos y tampoco ante todos los partidos.

La postura actual de la Iglesia en sus relaciones con el Estado pueden sintetizarse en estos puntos: mutua independencia y mutua autonomía en los planos que son propios de cada uno; esto no quiere decir separación absoluta como si nunca pudieran encontrarse; los concordatos son una expresión, no la única ni siempre la mejor, de las relaciones ente ambos; la Iglesia sólo pide libertad, no quiere el apoyo del Estado: «no pone su esperanza en los privilegios ofrecidos por el poder civil» (GS 76).

¡Cómo saltarían de gozo aquellos católicos liberales franceses de mediados del siglo pasado que fueron condenados precisamente por defender algunos de estos puntos asumidos por el Vaticano II!

Para el público selecto que me escucha, conocedor de las grandes tesis del «corpus politicum» de León XIII, son suficientes las ligeras referencias que he hecho para advertir que, manteniéndose substancialmente igual la doctrina política de la Iglesia sobre la naturaleza y fin de la comunidad política y de sus relaciones con ella, la evolución no ha sido pequeña. Cuando comparamos, por ejemplo, las encíclicas de León XIII con la Constitución *Gaudium et spes* sentimos la misma impresión que cuando, ya adultos, contemplamos una fotografía de nuestra niñez: sabemos que la persona es la misma, pero ¡cuántas diferencias hay entre aquel niño y este adulto!

### III.— Factores doctrinales e históricos en la maduración del compromiso político de los cristianos

En cuanto a la doctrina sobre el papel de los cristianos en el terreno político, las variaciones desde León XIII al Concilio Vaticano II han sido más llamativas. Hasta la segunda guerra mundial, el pensamiento cristiano quedó bastante sometido a un proceso de privatización de la fe, aunque hay que reconocer que ya desde Pio XI los papas alienan a los católicos a participar en política a través de los partidos.

Durante los pontificados de Pio IX, León XIII y Pio X —aun prescindiendo del «non expedit» que sólo afectaba

a los católicos italianos— los intentos de compromiso político por parte de los católicos más bien tropezaron con dificultades y desconfianzas. Por otra parte, esta militancia, aceptada o tolerada, se orientaba siempre a partidos confesionalmente católicos y la política que fomentaba la Jerarquía (comenzando por la Santa Sede) era la «política cristiana». Se estaba muy lejos de la autonomía y del pluralismo reconocidos en la *Gaudium et spes*. Las actitudes generales de la Jerarquía y de los fieles en el campo político eran, en síntesis, las siguientes:

— nostalgia de un pasado y repliegue defensivo ante el espíritu nuevo traído por la Revolución;

— actitud desconfiada y, en algunos casos, agresiva contra las tendencias modernizadoras (democracia, república, separación Iglesia-Estado, etc.);

— privatización de la fe;

— inexistencia o escasez de autonomía política en los laicos y confusionismo doctrinal en torno a ella;

— hincapié en la necesidad de una política cristiana defensora de la Iglesia;

— búsqueda de forma de influencia indirecta por parte de la Iglesia en la configuración del Estado y de la sociedad (recordemos todo el contencioso entre Colonia y Berlín sobre los sindicatos interconfesionales y la actitud de Pio X en la encíclica *Il fermo proposito* (1905));

— tendencia a la creación de partidos confesionalmente católicos;

— oposición o reservas por parte de la Jerarquía ante la militancia política de los católicos.

Estas posturas o tendencias van evolucionando lenta y progresivamente hasta llegar al Vaticano II.

### Factores positivos de la evolución

En la progresiva superación de estas posturas y en la constante maduración de la doctrina de la Iglesia sobre el compromiso político de los católicos en el período que va de mediados del siglo pasado hasta el Concilio Vaticano II, han influido distintos factores que clasifico en cinco apartados distintos.

1) En el primer lugar hay que colocar a los papas que con sus documentos magisteriales fueron elaborando lentamente la doctrina política y progresando en la iluminación del compromiso político de los católicos. Nadie puede dudar de la importancia extraordinaria que, en este campo, tienen las encíclicas políticas de León XIII y las de los papas que le suceden hasta llegar a la *Pacem in terris* de Juan XXIII.

2) En segundo lugar, hay que citar a una serie de grupos y de movimientos intraeclesiales que con sus teorías, programas y acciones han abierto cambios —algunas veces arriesgados— sobre el papel de los cristianos en su com-

promiso político. Sólo cito unos cuantos ejemplos que juzgo más importantes tanto por sus aportaciones objetivas como por el hecho de haber provocado la intervención magisterial y disciplinar de la Jerarquía, con lo cual la doctrina de la Iglesia sobre el compromiso político se ha ido enriqueciendo.

a) El primer grupo que hay que citar es el de los católicos liberales, que tuvo en Francia su principal centro de pensamiento y de acción.

El punto discutido era la conducta a seguir por los católicos en relación con las ideas y el programa propugnados por la Revolución Francesa. Mientras los conservadores eran partidarios de las instituciones del pasado y se cerraban totalmente a los aires traídos por la Revolución, los liberales aceptaban algunas de sus ideas y posturas e incluso las miraban con simpatía. En consecuencia deseaban la adaptación de la Iglesia a las nuevas circunstancias a fin de asegurar la paz que le era necesaria para el desarrollo de la vida católica.

Los católicos liberales parten de la situación concreta que viven. Participan de la gran confianza en la libertad que caracteriza el liberalismo; reconocen los inconvenientes que puede traer la libertad pero subrayan sus ventajas que, creen, son mayores. La libertad es un buen camino para la fuerza intrínseca de la verdad. Por eso la Iglesia, poseedora de la verdad, no necesita más que la libertad para existir, desarrollarse e imponerse. Por eso su lema es «Dios y libertad».

La Iglesia y el Estado son inseparables y deben estar unidos como el cuerpo y el alma, pero esa unión en la actualidad es un puro ideal totalmente irrealizable. Más todavía, esta unión sería perjudicial. La protección del Estado es hoy para la Iglesia una fuente de males, puesto que le priva de su libertad y desprestigia al clero que aparece como un instrumento al servicio del poder.

Por tanto, la fórmula en que el catolicismo liberal condensa su pensamiento y su ideal es «la Iglesia libre en el Estado libre», fórmula equidistante del liberalismo revolucionario y del catolicismo conservador. Esta fórmula encerraba las siguientes consecuencias prácticas: de una parte, el rechazo de la persecución de la Iglesia e igualmente el rechazo de la protección estatal; de otra, la supresión del presupuesto de culto y clero y la ruptura del Concordato. En suma: la Iglesia católica y su clero debían entrar en un régimen de derecho común, sin estar nunca sometida a régimen de excepción ni en pro ni en contra.

En el campo social este grupo pedía una serie de libertades: política, civil, económica, de asociación, de conciencia y de cultos, de prensa, de enseñanza, etc. Por otra parte no disimulaba sus preferencias por la República.

El catolicismo liberal francés vivió tres períodos fácilmente separables.

El primer período (1830-1834) tiene como protagonista a Lammenais y al periódico *L'Avenir* fundado por él. La encíclica *Mirari nos*, de Gregorio XVI (15-VIII-1832) condenó los principios propugnados por *L'Avenir* y dos años

más tarde apareció la encíclica *Singulari Vos* (25-VI-1834) en la que se condenaba la obra *Paroles d'un croyant*, del sacerdote Lammenais, que posteriormente rompió con la Iglesia.

El segundo período (1834-1864) tiene como protagonistas a Lacordaire y a Montalembert y al diario *Correspondant*. Reconocen las exageraciones y faltas de medida que motivaron su condenación por parte de Gregorio XVI; dicen que el Papa condenó libertades en sentido absoluto o en el orden teórico porque daban la impresión de que se basaban en el indiferentismo; pero al mismo tiempo, afirman que no habían sido condenados en cuanto norma práctica de conducta para la sociedad civil. Pio IX publicó la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* (8-XII-1864) condenando las ideas liberales. Estos documentos fueron un golpe terrible para el catolicismo liberal.

El tercer período empieza después de la aparición del *Syllabus* y tiene como protagonista principal a Mons. Dupanloup, obispo de Orleans, que empuña la antorcha del catolicismo liberal, y del cual dijo el Papa: «Han explicado y hecho comprender la encíclica (*Quanta cura*) como era preciso fuera comprendida».

En 1878 muere Pio IX y también Dupauloup. Sube al trono pontificio León XIII, unas de cuyas preocupaciones fundamentales fue la de pacificar los ánimos, sobre todo en Francia, y conseguir la unidad de los católicos. León XIII mantiene en sus encíclicas la condenación de las libertades liberales. La tesis permanece la misma tanto en la *Immortale Dei* como en la *Libertas*. Sin embargo, afirma, la Iglesia no rechaza, cuando las circunstancias lo exigen, la adaptación a las necesidades de la hora presente. La Iglesia sabe tolerar ciertas libertades, falsas en principio, pero necesarias en una situación dada (hipótesis) para evitar males mayores.

De hecho, desde fines del siglo pasado, aquella lucha fue perdiendo el ardor anterior. Las ideas del catolicismo liberal —que contenían verdades innegables— no desaparecieron sino que, por el contrario, fueron ganando terreno en Francia y en Europa en general. Las circunstancias, a las que hace referencia León XIII, se fueron universalizando y con ello la aceptación de aquellas ideas se fue generalizando y la Iglesia fue adaptándose a esa hipótesis en una gran mayoría de los Estados.

b) La Democracia Cristiana. Esta expresión usada varias veces durante los siglos XVII y XVIII, a fines del siglo pasado dio nombre a un vasto movimiento social que se desarrolló en varios países católicos bajo el aliento de la Santa Sede. Indicaba la acción de los católicos para instaurar un nuevo orden social que pusiera fin a los males del liberalismo pero sin caer en el colectivismo marxista. Históricamente la democracia cristiana aparece como el intento de reconciliar el cristianismo con el mundo nuevo surgido de la Revolución Francesa y liberar a la Iglesia de su compromiso con el Antiguo Régimen. Hay que buscar sus raíces en dos movimientos paralelos pero distintos, de me-

diados del siglo XIX: el catolicismo liberal y el catolicismo social.

Desde el primer momento dentro de la democracia cristiana hubo la inclinación hacia la política: se era consciente de que los objetivos sociales no podían ser conseguidos ni defendidos sin la conquista de los poderes públicos a base de la acción política. Esta tendencia hacia la política fue una constante en la democracia cristiana de todos los países: en Bélgica el partido católico tuvo un éxito electoral decisivo en 1884; en Alemania, el Zentrum plantó cara con éxito a Bismarck; en Francia, Albert de Mun —estimulado por el ejemplo belga y alemán— quiso fundar también un partido católico (1885) para defender eficazmente la religión y llevar a cabo una buena acción social, etc. Estos intentos —que más adelante cristalizan en los partidos políticos de la democracia toparon con la oposición del Vaticano, especialmente en Francia y en Italia.

Esta inclinación hacia la política creó dificultades con la Santa Sede, especialmente en Italia donde, por una parte, estaba vigente el «non expedit» y, por otra, era motivo de confusión entre la religión y la política. En efecto, en el seno de la democracia en Italia aparecieron dos posturas interesantes para nuestro tema: a) la de Filippo Meda que compagina la participación política de los católicos en los ámbitos autorizados por León XIII (es decir, allí donde el «non expedit» no prohíbe presentarse como electores y elegidos) y propone, para los niveles restantes, la sustitución del principio «eletti, né elettori» por el de la «preparazione nell'astensione» de cara un futuro más o menos próximo; b) la de Rómulo Murri, que quería convertir la Democracia Cristiana en un movimiento político autónomo, al margen de la Jerarquía, a lo cual se oponía el Vaticano.

En 1905, Luigi Sturzo defendió la creación de un partido nacional de católicos en Italia. Debía ser un partido no clerical sino autónomo, no confesional sino aconfesional, no conservador sino democrático. Debía superar el sistema clerico-moderado que ponía a los católicos, guiados por el clero, al servicio de las fuerzas liberales conservadoras.

Con Benedicto XV llegó un clima más favorable y así, en enero de 1919, el deseo de Don Sturzo cristalizó en el Partido Popular Italiano con programa substancialmente demócrata cristiano y antecesor del Partido «Democrazia Cristiana» actual. También en 1919 nació en Madrid el Grupo de Democracia Cristiana, políticamente flojo. Es, sobre todo, en tiempos de Pio XI cuando hay una gran floración de partidos políticos nacidos de la democracia cristiana: el «Parti Démocrate Populaire», en Francia (1924) del que derivó el MRP (Mouvement Républicain Populaire) (1943); la «Unió Democràtica de Catalunya» (1931); la «Falange Nacional Chilena» (1938) que, desde la campaña de Eduardo Frey, ya en tiempos de Pio XII, cambió el nombre por el de «Partido Demócrata Cristiano» (1958). También el Partido Popular Italiano, en 1941, dio paso al «Partido Demócrata Cristiano» formado con dirigentes y militares del Partido anterior y con muchas perso-

nas procedentes de la Acción Católica. Todos estos partidos —lo mismo que el Zentrum alemán, sucesor del Katolische Fraktion y antecesor de la Unión (C.D.U.)— fueron perseguidos y dispersados por los regímenes totalitarios, aunque, en general, salieron fortalecidos de la persecución.

Todos los partidos demócrata-cristianos tienen como principios animadores: una referencia al Evangelio, un programa social inspirado en la doctrina social de la Iglesia, una opción clara por la democracia, un deso de apoyarse en el pueblo. Con el paso de los años, estos partidos se han ido inclinando por la desconfesionalidad (sin perder la inspiración cristiana) y se han ido abriendo a otros cristianos y aun a no creyentes (con tal de que acepten el pensamiento social demócrata-cristiano) y a la colaboración con otros partidos y tendencias.

Rómulo Murri —considerado por la Democracia Cristiana de Italia como uno de sus padres fundadores— fue, como Lammenais en el catolicismo liberal, un «profeta rebelde» aunque tuvo un mejor final que el clérigo francés: suspendido «a divinis» y luego excomulgado por Pio X, murió reconciliado con la Iglesia en 1944.

c) Le Sillon. Hay bastantes analogías entre el grupo joven de la Democracia Cristiana de Italia, capitaneada por R. Murri, y el grupo de «Le Sillon» fundado por Marc Sagnier. Uno y otro grupo están formados por jóvenes apóstólicos llenos de ardor. Ambos grupos tienen la intuición de que para llevar a cabo una acción eficaz deben contar con las instituciones políticas de su tiempo y de su país. Ambos grupos quieren arrancar las masas populares de las manos socialistas, y optan claramente por las estructuras democráticas. Ambos grupos se exponen también a los mismos peligros: a confundir la religión y la política, a llevar a cabo una determinada política en nombre del Evangelio, a comprometer a la Iglesia en propagandas partidistas y a sustraerse a su autoridad en materia doctrinal. Esto son, por lo menos, las razones que movieron a Pio X a interrumpir la experiencia de Le Sillon en 1910.

Gracias a la personalidad extraordinaria de Marc Sagnier (físico, voz, elocuencia, corazón, generosidad), Le Sillon fue un movimiento lleno de empuje y entusiasmo. Tuvo gran influencia en la juventud y en el clero joven. Su doctrina es difícil de concretar. Al principio no fue o no quiso ser un partido político, sino el fermento cristiano dentro de la democracia.

Para Sagnier la voluntad de penetrar en la sociedad moderna y de impregnar de catolicismo el mundo moderno y la democracia exigen separarse de los partidos tradicionalistas y asumir la República.

Marc Sagnier no quería comprometer la religión en las querellas de los partidos. Por esto quería hacer política a secas, no política cristiana. Como consecuencia de ello, no quiso aliarse con otros católicos (especialmente con la Democracia Cristiana) para la defensa política de los intereses de la Iglesia.

La Jerarquía (la Santa Sede y el Episcopado Francés), al principio tan volcada en favor de Le Sillon, empezó a desconfiar y a poner reservas a sus métodos y a censurar la confusión doctrinal que vivía el grupo. Los obispos más amigos opinaban que Le Sillon había pasado a ser un grupo puramente político, con lo cual dejaba de ser una organización católica bajo el control de la Jerarquía. Los obispos menos amigos le reprochaban que mezclaba lo que debía quedar bien distinguido: la acción política y la mística religiosa. Les pareció que, en cuanto político, usaba de la mística religiosa y, en cuanto católico, imponía el régimen republicano.

El 25 de agosto de 1910, Pio X publicó la encíclica *Notre charge apostolique*. El Papa rinde un testimonio de admiración a M. Sagnier y a sus compañeros, pero, después de examinar y desaprobado la triple emancipación —política, económica e intelectual— de Le Sillon, lo disuelve. Sagnier, a diferencia de Lammenais y de R. Murri, se sometió de una manera extraordinariamente ejemplar.

Mirando esta condena con la perspectiva y los conocimientos de hoy, nos parece lo siguiente: Es cierto que las ideas las proclamó Marc o las publicó Le Sillon. Pero la síntesis de la encíclica ¿comprendía correctamente el pensamiento de Le Sillon? Es una condenación rigurosa, en la que parecen haber jugado un papel importante sus enemigos, las intrigas, las pasiones y los odios. Lo que Sagnier pretendía era liberar de trabas el catolicismo, cortar sus amarras con la derecha e impedir que se replegara impulsada por la amargura que sigue a la separación de la Iglesia del Estado. Resistir a la «razón de Iglesia» le parecía servirla mejor a la larga. Entendía la fe no como una barrera, sino como un impulso de simpatía. Es verdad, sin embargo, que cae en cierto confusiónismo por no haber ideas claras sobre la autonomía de los laicos en lo temporal.

3) Ha habido también una serie de corrientes e ideologías, que obligando a intervenir a la Iglesia, de alguna manera han contribuido a afinar el papel político de los cristianos. Sólo cito cuatro ejemplos en los que intervino enérgicamente Pio XI:

— La condena de la «Action Française» de Charles Maurras, cuyos objetivos eran combatir todo régimen republicano y restaurar la monarquía. Condenado por Pio XI en diciembre de 1926, se sometió a la Iglesia en 1939. Esta condena fue muy dolorosa y muy difícil de aceptar por parte de muchos católicos: no todos tenían la clarividencia de J. Maritain que aceptó y se esforzó por hacer ver a los demás las razones del Papa. Evidentemente «Action Française» no fue condenada por su profesión monárquica ni tampoco por su colaboración política con los no creyentes, sino porque se servía de la Iglesia —reducida a una institución meramente humana al servicio de la política— y por la separación que establecía entre la política y la moral.

— La condena de los tres regímenes totalitarios de los

años treinta: el fascismo (en la encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 1931), el nacionalismo (*Mit brennender Sorge*, de 1937) y el comunismo ateo (*Divini Redemptoris*, de 1937).

4) Una serie de autores católicos han influido muy positivamente en la elaboración de la doctrina sobre el compromiso político de los cristianos. Sólo reseñamos el nombre de los más ilustres recogiendo algunas de sus aportaciones más importantes.

a) J. Maritain. Afirma la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, salvaguardando al mismo tiempo la consistencia propia de lo segundo. De la tradición teológica recoge la noción de «poder indirecto» de la Jerarquía sobre lo político. Su convicción básica se reduce a estas cinco proposiciones: no hay política sin filosofía política; no hay filosofía política sin filosofía cristiana; la filosofía cristiana tiene resonancias culturales; la repercusión principal es la persona; no hay contradicción entre la verdad y la política. La mejor síntesis de su pensamiento se encuentra en su obra *L'homme et l'Etat* en el que habla de la comunidad nacional como un hecho y de la sociedad política como una tarea. El Estado es un órgano de una sociedad al servicio del bien común. La autoridad es el derecho, el poder es el medio. Propugna la distinción clara (no la separación absoluta) entre la Iglesia y el Estado.

El vocabulario de Maritain ha hecho fortuna. Sus términos y conceptos «temporal y espiritual», «sacral y profano», «pluralismo», «como cristiano, en tanto que cristiano», han sido muy utilizados en la teología del laicado y, recogidos y elaborados posteriormente muchos de ellos por Congar y Chenu, han sido asumidos por el Vaticano II.

b) Emmanuel Mounier. En él observamos un doble itinerario: de la confesionalidad al pluralismo y de lo espiritual a lo político.

Fue muy abierto y atrevido en la aceptación de la colaboración con los no cristianos y revolucionarios; no quiere saber nada del «cristianismo social» ni de la «democracia cristiana»; se siente alérgico a los políticos clericales; le irrita el ideal de conquista de la Acción Católica.

Mounier hace una aportación digna de tenerse en cuenta en vocabulario e ideas en relación con la persona, el compromiso, el desorden establecido... Es enemigo de «encarnar la fe»; dice que lo que hay que hacer es «asumir el mundo».

c) Una serie de teólogos que, avanzando por los caminos iniciados por Maritain abogan por lo que se ha llamado la «participación indirecta»: la Iglesia y el mundo son dos realidades completas en sí mismas, de orden distinto, cada una de las cuales tiene fines y medios propios. La Iglesia, según esta teoría tiene una doble relación con el mundo: una directa (la evangelización) y otra indirecta (hacer llegar la influencia cristiana a las estructuras humanas e irradiarla sobre todas las obras de la civilización para orientarlas según Cristo).

Este esquema, recogido en la *Gaudium et spes*, fue expuesto y defendido por Congar, Thils, Murray, Dawson, etc. Sin embargo, coincidiendo ya con los años del Concilio, este esquema de los dos planos fue puesto en discusión y empezó a contraponérsele el de la participación integral inspirado en Teilhard de Chardin, continuado y profundizado por Chenu. Sobre la línea de Teilhard y Chenu, pero desplazando el acento desde la ciencia y la técnica hacia la política, se han alineado varios teólogos católicos y protestantes, los cuales sientan este doble principio: a) la suerte del mundo está actualmente en manos de los políticos; b) determinados sistemas políticos están en favor del hombre, de su realización, de su libertad y felicidad, mientras otros están en contra de él. Así las cosas, la Iglesia —dicen estos autores— sólo puede salvar a la humanidad y realizar el Reino de Dios, lanzándose al campo político. Estos autores (entre los cuales están Girardi, Alfaro, Alves, González-Ruiz, etc.) ya empalman con la «teología política» de la que hablaremos al final.

5) Entre los pensadores protestantes hay también algunos que han influido de forma notable en el tema que nos ocupa:

— Paul Tillich. Denuncia el capitalismo y el marxismo. Da un sí rotundo a la lucha de clases. Barth le reprocha el haber sometido el cristianismo al pensamiento humano. Según él hay que establecer un vínculo entre la revolución y la salvación en Jesucristo. El proletariado lanza un desafío a los cristianos; no será posible hacerle frente sino mediante la creación de grupos contestatarios en el seno de la Iglesia.

— Karl Barth. Como Pio XII, estima que la mejor manera de vencer al marxismo es cambiar las estructuras de la sociedad occidental.

Mientras León XIII situaba a la Iglesia y el Estado como dos esferas distintas, aunque admitiendo la posibilidad de interferencias, Barth sugiere más bien la imagen de dos círculos concéntricos. Para él, la Iglesia se incluye dentro del Estado, y ambas realidades tienen como centro a Jesucristo. Esto evidencia la condición extranjera de la comunidad cristiana, su libertad, su realización escatológica. Sugiere, también, que el Estado es necesario, en un tiempo de gracia y de tregua, como una disposición constante de la paciencia divina. El Estado queda fuera de la Iglesia pero no al margen del reino de Dios.

La Comunidad cristiana ora por el Estado; se somete a él, pero sin llegar nunca a esclavizarse. No actúa a la luz de una filosofía sino del Evangelio. No reclama un estatuto teocrático sino de libertad, al margen de toda política clerical.

— Rodolfo Bultmann, según el cual la Iglesia debe abstenerse de dar orientaciones en materia política: la Iglesia debe proclamar la Palabra de Dios, no formular juicios sobre los acontecimientos históricos.

— Dietrich Bonhoeffer, ahorcado por los nazis a los 39 años, ocupa un lugar intermedio entre Barth y Bultmann.

Su amigo Bethge ha caracterizado los tres momentos de sus 39 años de vida en estas frases: «A sus 20 años, dice a los teólogos: vuestro tema es la Iglesia; a los 30 dice a la Iglesia: tu tema es el mundo; a los 40, dice al mundo: tu tema es Dios». Nos interesa, sobre todo, el segundo período de su vida (en torno a los 30 años) cuando dedica todos sus esfuerzos a impulsar a los cristianos a interesarse por el mundo.

#### IV. Síntesis doctrinal sobre el compromiso político de los cristianos

Llegados a este punto, podemos hacer una exposición sintética de la postura actual de la Jerarquía en relación con el papel del cristiano en la política. Es un tema que después del Vaticano II, ha sido objeto de gran atención por parte del episcopado de muchísimos países, además de haber sido estudiado por Pablo VI en su carta *Octogesima adveniens*, con motivo del octogésimo aniversario de la encíclica *Rerum novarum* (mayo de 1971), y por el Sínodo de los Obispos en el documento *La justicia en el mundo* (también del año 1971).

Recogiendo y ordenando las aportaciones del magisterio eclesial desde la *Gaudium et spes* hasta nuestros días, podría confeccionarse un grueso volumen que integrarían estos capítulos: I.— Naturaleza y funciones de los partidos políticos; II.— El ciudadano y los partidos políticos; III.— Los partidos y las elecciones; IV.— Los partidos y sus relaciones con los electores, los elegidos, los otros partidos, los sindicatos, el Parlamento y el Gobierno, la Iglesia, los grupos de presión; V.— El cristiano ante los partidos políticos.

Evidentemente, cada uno de estos capítulos abarcaría muchos puntos de carácter sociológico, político y ético.

En la imposibilidad de sintetizar todos estos puntos, me limitaré prácticamente al tema que constituiría el último capítulo —el de mayor contenido moral— haciendo algún recorrido esporádico a algún que otro punto de los demás capítulos.

#### El deber de participar en la política

La misión propia del laico es ser Iglesia en el mundo (evangelizándolo y animándolo cristianamente) y ser voz interpretativa del mundo dentro de la Iglesia. Además de la vocación común a todo el Pueblo de Dios (santidad, crecimiento de la Iglesia, etc.), el laico —incorporado a Cristo por el bautismo y partícipe de sus funciones sacerdotal, profética y real— tiene una vocación específica y propia: tratar las cosas temporales y ordenarlas según Dios y, de esta suerte, colaborar a la instauración o venida del Reino de Dios. En otras palabras, su vocación es ser sal de la tierra en el campo de la cultura, familia, técnica, política...:

«... Los seculares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal... A los seculares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven» (PP 81). «Nuevamente dirigimos a todos los cristianos, de manera apremiante, un llamamiento a la acción...» (OA 48). «No basta recordar los principios, afirmar las intenciones, subrayar las injusticias clamorosas y preferir denuncias proféticas: estas palabras no tendrán peso real, si no van acompañadas en cada uno por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva...» (Ibíd.).

Estos principios tienen plena incidencia en el compromiso político: «Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común» (GS 75).

El deber político del cristiano brota de dos fuentes distintas: del hecho de ser hombre y del hecho de ser cristiano. Todo hombre, por serlo y por vivir en sociedad, no puede desinteresarse de la organización política de la ciudad y tiene que perseguir el bien común. Por ser cristiano, esta obligación se ve reforzada y urgida por nuevos elementos, especialmente por el precepto de la caridad fraterna. La Iglesia exhorta a participar en la acción política y urge esta participación como un deber ciudadano y una exigencia de la fe. Este deber de participar por el hecho de ser miembro de la sociedad y de ser católico ya se encuentra explícitamente recordado en la encíclica *Immortale Dei*, de León XIII (21-VI-1878).

Existen dos niveles en la vida política y en el compromiso de participación política.

a) Existe una Política, en mayúscula y en este sentido amplio. Esta persigue el bien común a nivel nacional (e internacional). Determina los valores fundamentales de toda la comunidad, define los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, la política es de la competencia de todos los miembros de la sociedad e interesa también a la Iglesia: «La Iglesia... siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad: porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica por esto, a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político; como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia» (Puebla 515).

Descubriendo que la verdadera Política es la que va orientada hacia el bien común de la sociedad, «los católicos emprenderán y cumplirán uno de los mayores deberes cristianos, porque cuanto más vasto e importante es el campo en el que uno puede trabajar, más importante es el deber.

Y tal es el campo de la política que mira los intereses de la sociedad entera y que, bajo este aspecto, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la cual se puede decir que ningún otro le es superior salvo el de la religión» (Pío XI, *Aloc. a la Feder. Univers. ital.*, 18-XII-1927). Esta búsqueda del bien común apunta a la constitución de un pueblo unido, al respeto de los derechos del hombre y a la lucha contra la injusticia.

El gestor principal del bien común es el Estado. Pero los partidos y los ciudadanos pueden y deben colaborar a su búsqueda y consecución promoviendo, en la parte que les corresponde, la concordia interior y la seguridad exterior del Estado, la conciliación entre la igualdad y la libertad de los ciudadanos, entre la necesaria eficacia del gobierno central y la legítima autonomía de los individuos, grupos y nacionalidades, entre la soberanía nacional y la convivencia y la solidaridad internacional.

b) Hay también una política de partido. La realización concreta de las tareas políticas se efectúa normalmente a través de los partidos políticos que se proponen alcanzar y ejercer el poder político para resolver los problemas económicos, políticos y sociales según sus propias ideologías y programas. En la *Gaudium et spes* (n. 75) hay una frase que reconoce a los partidos políticos (no sólo a los partidos cristianos o de inspiración cristiana) el derecho a existir y a tener una visión propia del bien común —que no debe confundirse con los intereses del propio partido o de una clase—, y a tratar de hacerlo prevalecer. Este reconocimiento, que yo sepa, constituye una novedad en relación con los documentos precedentes del magisterio eclesial.

Este es el campo propio de los laicos. En él es posible vivir la fe (o negarla). Ello se realiza con una presencia activa que sea testimonio de madurez humana y cristiana, y que se caracterice por su espíritu de servicio, por su competencia y honestidad.

Sin embargo no todos los ciudadanos tienen que comprometerse políticamente de la misma manera. Nadie puede excusarse de colaborar en la política general del bien común (por lo menos con el cumplimiento de las leyes justas, con el voto, etc.). Pero, en relación con los partidos políticos, no todos están obligados a militar activamente en alguno ni siquiera a adherirse a él. Es de desear, sin embargo, que todos los que descubran esta vinculación como un servicio útil o necesario para el país no duden en llevar a la práctica esa militancia o adhesión. Los católicos deben asegurar una presencia activa, al lado de todos los hombres de buena voluntad, en las primeras filas de la lucha por la construcción política de la sociedad en una toma de posición consciente, libre, generosa y responsable.

A este deber de participación en la política responde el deseo de participar en ella. La Iglesia tiene conciencia de este deseo: «Con el desarrollo cultural, económico y social se consolida en la mayoría el deseo de participar más plenamente en la ordenación de la comunidad política» (GS 73), «en la vida y gestión de los asuntos públicos» (Ibíd.).



Naturalmente, este deseo también se da en España y también aquí la Iglesia se ha apercebido de ello: «En la España de hoy la participación en la vida política y en las decisiones públicas es una aspiración vivamente sentida por amplios sectores de la población» (*Orient. Crist.* I).

Este deseo no es un capricho sino que tiene su justificación a nivel personal y social. *A nivel personal:* «Como regla general, podemos decir que la persona humana no se desarrolla plenamente si no participa en serio comprometiéndose en tareas comunitarias que muy frecuentemente serán tareas políticas». «A escala de individuos no llega a lograrse en plenitud la realización personal sin un compromiso con las propias responsabilidades en el seno de la comunidad» (*Orient. Crist.* I). Se puede decir que un ciudadano que no participa en tareas sociales «se va quedando progresivamente frustrado o disminuido» (*Ibid.*). *A nivel social:* «La aspiración fundamental de participar en las tareas políticas radica en la exigencia de que sea el pueblo... quien decida sobre su destino» (*Ibid.*). En Política, como en todos los demás sectores de la vida, el hombre de hoy aspira a ser dueño de su destino, a construirlo él mismo y a no dejárselo imponer por otro desde fuera.

La historia contemporánea demuestra la necesidad de intervención de los cristianos en la política. Así tuvo que reconocerlo la Santa Sede después de los resultados negativos del «non expedit».

### Autonomía responsable

¿Qué espacio de autonomía y de responsabilidad personal tiene el cristiano en las opciones políticas? La respuesta no puede deducirse de la historia ni de la experiencia puesto que sus expresiones no han sido siempre claras ni uniformes. La respuesta debemos buscarla en el magisterio del Vaticano II (*LG 31; GS 42-43 y 78; AA 7, 13, 24*) en el cual están inspirados «La justicia en el mundo» del Sínodo de los Obispos y los documentos de numerosas Conferencias Episcopales. En todas estas manifestaciones del magisterio eclesiástico aparece muy clara la preocupación de reconocer a los laicos una autonomía más acertada y más amplia.

La actividad política es competencia específica —aunque no exclusiva— de los laicos (*LG 31; GS 73; AA 7; Pablo VI, PP 81; Sínodo de los Obispos, Justicia en el mundo 15; varios documentos episcopales*). Entre la esfera sagrada y la política (parcela de la esfera temporal) no hay dicotomía ni antagonismo. Sin embargo, para evitar confusión y ambigüedad, es muy conveniente, por no decir necesario, mantener clara la distinción entre la misión temporal de la comunidad civil y la misión sobrenatural de la Iglesia, entre los derechos y deberes que corresponden a los fieles como miembros de la Iglesia y como miembros de la sociedad civil, entre las acciones que los fieles llevan a cabo —individualmente o en grupo— como ciudadanos y las que realizan en nombre de la Iglesia en co-

munion con los obispos (*LG 17, 19-20, 24-29, 31; GS 42-43, 76; AA 7, 14*).

Hecha esta advertencia, es fácil descubrir en los documentos del Magisterio principios generales de actuación: 1) La Jerarquía (los obispos y los sacerdotes) tienen que respetar la libertad de los laicos en sus compromisos temporales y, por consiguiente, en sus opciones y compromisos políticos (v. gr. *Episcopado Español, Chileno, Francés, Portugués, etc.*). Este respeto debe alcanzar el ejercicio de los derechos políticos de los laicos y sus opciones individuales, de grupo o de partido. 2) Los laicos tienen el derecho y el deber de esforzarse por la edificación de una sociedad civil conforme a la voluntad de Dios. Esto obliga a obrar siempre «a la luz de la sabiduría cristiana» (*GS 43*), «de la conciencia cristiana» (*GS 76*), «del Evangelio» (*AA7*) y «prestando una respetuosa atención a la doctrina del magisterio» (*GS 43; Justicia en el mundo 15*) ya que la Jerarquía de la Iglesia tiene el derecho de dar «el juicio moral» sobre cuestiones de orden temporal y por consiguiente político «cuando esto venga exigido por los derechos fundamentales de la persona y por la salvación de las almas» (*GS 76; AA 24; Pablo VI, PP 81; CE Española, Iglesia y comunidad política 18*). Tampoco en el campo político el cristiano tiene que decir las enseñanzas y directrices de sus pastores, que le recuerdan la fuerza vinculante de la fidelidad a Cristo y a su Evangelio y son, así, una valiosa ayuda moral y pastoral a su inteligencia y a su conciencia. 3) Cuando un cristiano actúa políticamente —en su partido o fuera de él— no lo hace como delegado o representante de la Jerarquía ni de la Comunidad eclesial; lo hace, por tanto, sin una relación jurídica particular con ambos. Es él quien, en definitiva, debe asumir la responsabilidad de la elección y de la decisión porque este campo le compete a él (cfr. *CEE, Iglesia y política, 19*).

Teniendo en cuenta estos principios, es fácil ver al laico con la responsabilidad personal ante dos polos aparentemente contrapuestos: de una parte su autonomía y libertad y, de otra, la exigencia de la comunión jerárquica y del respeto al Magisterio. La tensión no puede resolverse ni contra la fe, ni contra la Iglesia, ni contra la persona, sino que debe tender a establecer y mantener unos nexos entre su vida política y su fe, evitando una actividad política al margen de la fe y una fe carente de influencia en su actividad política.

El cristiano, por tanto, en su actuación política, no se desvincula de la Iglesia a la que de algún modo compromete ya que, a través de su presencia y testimonio personal, él debe ser fermento vital en la historia y en la sociedad. Esta responsabilidad eclesial debe guiar al cristiano y orientarlo a obrar en coherencia con las exigencias de la fe y en común con la comunidad de hermanos redimidos por Cristo y vivificados por el Espíritu Santo (*GS 43; LG 31; AA 7 y 13; Sínodo de Obis. Justicia en el mundo 15*).

La legítima autonomía de que goza el laico en el campo católico, reconocida por el Concilio y por los Episcopados de todo el mundo, ni está exenta de riesgos ni es abso-

luta en todas sus vertientes. Señalemos unos escollos y algunos límites que brotan de la ética.

— Dos escollos igualmente peligrosos para la fe y para los derechos de la persona son: el neoclericalismo (definido como interferencia clerical indebida en lo que corresponde al laico) y el laicismo (que es la negación de toda relación entre el orden temporal y el religioso, entre los laicos y la Jerarquía a nivel de iluminación magisterial).

— La autonomía de la política no alcanza a la posibilidad de evadirse o de abstenerse de sus obligaciones más generales y acuciantes (deber de votar, de colaborar al bien común de la sociedad, de enrolarse en la acción, etc.). El cristiano, por el hecho de ser miembro de una comunidad política —de haber nacido y vivir en su seno; de beneficiarse constantemente de ella, etc.— debe corresponder a sus beneficios y queda implicado en su edificación, y aun en la edificación de la comunidad internacional (*GS 75; AA 7; Pablo VI, PP 82; OA 48-49; Justicia en el mundo 15; etc.*), con la única moneda válida de la colaboración. Es igualmente sujeto de derechos políticos reconocidos y garantizados a todos los miembros de los Estados modernos. Se ve todavía más urgido a este deber por el «mandamiento nuevo», que obliga al cristiano a trabajar en favor de la justicia, de la libertad y de la paz. Ser discriminado o discriminarse en estos campos por motivos religiosos sería una violación intolerable de derechos comunes. (Esto es lo que lamenta Juan Pablo II en la *Redemptor hominis*, 17).

La autonomía que propugna la Iglesia dispensa de militar en este o aquel partido. Pero no dispensa de comprometerse en la acción. Pablo VI en la *Octogesima Adveniens* lo subraya claramente: «Que cada uno se examine para ver lo que él ha hecho hasta aquí y lo que debería hacer. No basta recordar los principios...; estas palabras no tendrán peso real, si no van acompañadas en cada uno por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de su acción efectiva» (n. 48).

— Esta autonomía tampoco autoriza al cristiano a prescindir de cualquier referencia a la fe y a los principios de la doctrina de la Iglesia que persiguen un ordenamiento justo de la sociedad. La autonomía —consecuencia de la distinción necesaria entre fe y actividad política— no tiene que desembocar necesariamente en un dualismo inaceptable; basta con vivir y poner en práctica la autonomía secular manteniendo la comunión eclesial. Hay muchos cristianos que comprenden bien y saben vivir prácticamente la interacción de su actividad política y de su vida de fe. En estos casos la fe inspira una conducta y un comportamiento que expresa su adhesión a Cristo y establece una jerarquía de valores y unas prioridades en los objetivos, opciones y proyectos a veces coincidentes con los de los no creyentes: v. gr., el respeto a los demás, el «cuidado por preservar los derechos de las minorías en el interés de una nación» (*GS 73*), el «respeto por aquellos que profesan una opinión o religión diferentes» (*Ibíd.*), una colaboración «ca-

paz de asegurar a todos los ciudadanos, y no sólo a algunos privilegiados, el disfrute efectivo de los derechos inherentes a la persona» (*Ibíd.*), etc.

En el esfuerzo para asegurar progresivamente la coherencia entre los postulados de la fe y las exigencias de la política, el cristiano tiene conciencia de la unidad del designio divino y la vocación del hombre (no hay dos proyectos sucesivos, uno de creación y otro de redención), e intenta usar de la política como un medio para participar en el cumplimiento de la voluntad y la ordenación divinas y como una de las fórmulas más elevadas de vivir la caridad fraterna ya que «las grandes opciones de la caridad colectiva se expresan en términos de decisiones políticas» (*J.M. Doménach*). Dicho con otras palabras, la autonomía de la actividad política no autoriza a ignorar o a querer alterar el contenido ético del Evangelio, a descuidar los imperativos de la fe, a vivir en oposición substancial con la Jerarquía de la Iglesia o a prescindir totalmente de ella, incluso como punto de referencia.

### Pluralidad legítima de opciones

La pluralidad está íntimamente vinculada con la autonomía; es una de sus consecuencias. El pluralismo político es actualmente un hecho bien palpable en las democracias de Occidente. Entendido en su sentido más pleno y auténtico, se opone al totalitarismo de Estado y de partido, al absolutismo, al integrista... Si este pluralismo procede del indiferentismo o induce a la irresponsabilidad o a la inconsciencia, puede calificarse de escándalo y desgracia. Si es consecuencia de una autonomía consciente y de una opción responsable es un signo positivo de madurez.

Realizar la orientación fundamental cristiana no lleva necesariamente a optar por una sola opinión o acción, y mucho menos por un monolitismo ideológico. El pluralismo no es necesariamente manifestación o efecto de la insuficiencia humana en la comprensión de la verdad; muchas veces es expresión de la múltiple diversidad de los carismas dados por el Espíritu Santo. Por otra parte, nadie está en posesión de la verdad plena; nadie dispone de un conocimiento infalible, ni del ideal a perseguir en la situación de que partimos, ni de las posibilidades ni de los medios más adecuados (sistemas, estructuras, soluciones y fórmulas siempre tienen un valor relativo, especialmente en lo que se refiere a métodos para promover los derechos humanos y a formas de dirigir el poder de la comunidad). La pluralidad de opciones en este campo —como en otros— es la expresión de una libertad que se encuentra flanqueada por los límites de la inteligencia y de la voluntad humanas y por las circunstancias de la vida. El área del pluralismo, con todo, no es angosta, monolítica, estática, pero tampoco es ilimitada. Es un área de lo distinto sólo en lo opinable y en el método, no en los contenidos substanciales. Es un hueco que puede cubrirse, en parte, por los acuerdos inevitables en el juego político.

Como quiera que lo político tiene por objeto la organización y la gestión de la comunidad, damos por lógico el pluralismo. Ni siquiera el magisterio tiene ninguna dificultad en aceptar que «una misma fe cristiana pueda conducir a acciones diversas» (*GS 43; Pablo VI, PP 39; íd., OA 50; etc.*). La diversidad depende de la complejidad y variabilidad de las situaciones, además de los contenidos de la misma fe (*GS 43; AA 7; Justicia en el mundo 15*). Por eso hemos de admitir que entre los cristianos —sin perjuicio de la fe y de la caridad— haya divergencias políticas que son lícitas y normales y en muchos casos pueden aún ser beneficiosas. La postura ante el mismo hecho del pluralismo político no es unánime: unos lo rechazan por motivos doctrinales o políticos; otros desconfían de él; otros, finalmente, lo reivindicán a pesar de reconocer sus limitaciones e interrogantes. Respetamos el parecer y la parte de razón que asiste sin duda a los que se oponen y a los que malfían de él. El reconocimiento del pluralismo político en las democracias modernas ha marcado un gran progreso en la convivencia en paz en el área de la política. También, «gracias a él, el Estado se ha desacralizado; el poder ha renunciado para siempre a considerarse teocrático, la sabiduría e infabilidad de los Gobiernos ha encontrado una fuerte limitación, la fe se ha liberado de encerrarse en un régimen político nunca criticado. El pluralismo equivale, históricamente, a la libertad y a la tolerancia» (J. Templier, *El pluralismo político de los católicos franceses* en el vol. G. Matagrín, *Política, Iglesia y fe*, Madrid 1972, p 189-190).

La Iglesia, después de pedir y recomendar que sus fieles hagan una opción compatible con la fe (crf. OA 26), reconoce la legitimidad del pluralismo e incluso lo propugna como situación mejor que el unipartidismo impuesto. El Concilio ha tratado abiertamente este tema (*GS 43*). De su ámbito se han ocupado diversos episcopados que han ido enunciando las condiciones de su legitimidad y de su amplitud (¡Qué diferencia de otros tiempos en los que la comunidad cristiana tenía que aceptar unos criterios prácticos para vivir coherentemente su fe!).

Pero la determinación política no está condicionada únicamente por la fe sino también por otros muchos factores (económicos, familiares, ambientales, de clase...) que estimulan a buscar fórmulas más adecuadas y más realistas.

Pablo VI se hace portavoz de la doctrina conciliar (*GS 43*) sobre el pluralismo y dice así: «La Iglesia invita a todos los cristianos a una tarea noble de animación y de innovación con el fin de hacer evolucionar las estructuras para adaptarlas a las verdaderas necesidades actuales... Un examen leal de su comportamiento y de su rectitud sugerirá a cada cual una actitud de caridad más profunda que, aun reconociendo las diferencias, no crea menos en las posibilidades de convergencia y de unidad» (*OA 50*). Para un cristiano, esta posible pluralidad debe descartar aquellas opciones que descansan sobre una concepción del hombre y de la sociedad incompatible con el pensamiento evangélico.

## Discernimiento para hacer la opción

El pluralismo conlleva actitudes definidas para el creyente y recaba un discernimiento consecuente, cristiano y humano. Una opción política, evidentemente, no es la fe ni normalmente dimana de ella, pero se contempla como una mediación de la fe: la expresa, la actualiza y la verifica.

Ahora bien, las distintas opciones políticas de los ciudadanos encuentran la posibilidad de agrupamiento en los partidos. Cada persona, confrontando sus ideas, a veces confusas y parciales, con los programas de los distintos partidos, descubre realidades y perspectivas que se le escapaban. Se le hace más fácil descubrir qué es lo que realmente desea porque se ve obligado a hacer un examen y juicio crítico. Gracias al muestrario de partidos, se puede encontrar un grupo cuyo programa satisfaga suficientemente sus aspiraciones y le permita hacer una opción personal clara, consciente y libre.

No todos los partidos presentan la misma identidad ni persiguen los mismos objetivos. Son diferentes no sólo en cuanto al hombre y a su ideología, sino también en sus programas, métodos y praxis política. Son una realidad compleja y se impone un examen de sus diferentes aspectos debidamente sopesados en su conjunto. Por eso se hace necesario un discernimiento con el fin de evitar opciones precipitadas, unilaterales, equivocadas, como hace repetida recomendación el Magisterio de la Iglesia (*OA 36*).

La necesidad de este discernimiento afecta al cristiano y a todo ciudadano honesto que quiera ser responsable de sus propias decisiones y promotor de los derechos de la libertad.

La variedad y complejidad de los movimientos históricos y de los partidos políticos, su dependencia de las doctrinas filosóficas que los han inspirado, su praxis y los modelos realizados o que prometen realizar constituyen un campo abierto al análisis y a la reflexión a la que se dedican los expertos con métodos científicos. Pero este ejercicio de discernimiento tiene que hacerse extensivo —aunque sólo sea para tener un conocimiento suficiente— a todos los ciudadanos.

Además del discernimiento natural, el cristiano necesita el discernimiento sobrenatural que proviene del Espíritu. La valoración debe ser no sólo a nivel teórico sino también práctico; a lo cual puede ayudarle la docilidad a las enseñanzas de la Iglesia (*OA 36; GS 76; Puebla 472-474*).

En la elección de un partido —para militar en él o dar el voto en su favor— conviene tener en cuenta diversos puntos: su programa, la ideología que lo anima; examinar los movimientos históricos en que esta ideología ha cristalizado (crf. *OA 26-36*), las garantías de fiabilidad y de eficacia que ofrece, las exigencias del bien común (que pueden reclamar el sacrificio de unas preferencias personales), la valoración de los hombres que lo dirigen, no tanto para adentrarse en sus intenciones o investigar su vida privada, sino más bien para valorar sus obras y sus cualidades de dirigentes de partido y sus capacidades de agentes en la esfera

político social. En el examen de los programas siempre hay un margen prudencial de contenido irreal o ficticio debido a la debilidad, malicia, estrategia y falsas ilusiones de los que hacen propaganda electoral en favor de su determinado partido.

Respetando la autonomía de las realidades temporales y de las leyes propias que las gobiernan, la fe no es neutral frente a los sistemas políticos, los partidos y el modo de organizar la sociedad. Lo juzga todo en relación a la doctrina de Cristo sobre el hombre, y funda su juicio sobre los principios evangélicos, sobre la Revelación divina y el Magisterio de la Iglesia que es su custodio e intérprete (*LG 14, 24; DV 7-10; DH 10; Juan Pablo II, RH 19*). Así, p.e., la fe no puede tolerar situaciones —institucionalizadas o no— de injusticia, sean las que fueren las razones aducidas para justificarlas; y empuja a los cristianos a ser fermento de un mensaje y de una esperanza entre los hombres.

Por esto la concordancia programática de un partido con las enseñanzas sociales de la Iglesia es, para un cristiano, un buen criterio para decidir una posible opción a su favor. Y ya merece un principio de confianza aquel que favorece la vida física y espiritual de los ciudadanos (por su lucha contra la ignorancia, la miseria, las crimonaciones, la coacción, el aborto; por su libertad religiosa, vocacional...). Por el contrario, presenta serias reservas el programa que no asegura el respeto de los valores humanos y cristianos fundamentales. Entre los partidos que contradicen la fe, los hay que la contradicen radicalmente», «institucionalmente» y otros que la contradicen en «puntos sustanciales».

— Contradican radicalmente la fe los partidos que hacen abierta profesión de ateísmo o laicismo; los que no respetan los derechos fundamentales de la persona; los que practican métodos violentos; los que no consienten el pluralismo cultural, político, económico, sindical. A éstos, el creyente no puede adherirse con su militancia, ni sostenerlos con su voto, la propaganda o la ayuda financiera, ni aun cuando no se comparta su ideología o se rechace parte de su praxis.

— También está en radical contradicción con la fe aquel partido que, si bien no hace profesión de ateísmo o laicismo y se muestra respetuoso con la religión y las instituciones eclesíásticas, tiene como base una ideología laicista o racionalista, conculca los derechos humanos, niega el pluralismo en distintos campos de la vida comunitaria, etc. Cualquier adhesión o apoyo sería un contrasentido.

— Hay otros partidos que contrastan con la fe en puntos sustanciales de su doctrina o de su praxis. Estos partidos tienen como orientación de su acción la ideología igualmente laicista o racionalista. El proyecto de edificar una sociedad democrática y progresista orientada al bienestar material no es suficiente para justificar el voto cristiano a su favor.

— También contradicen la fe y la dignidad de la persona en puntos sustanciales aquellos partidos de inspiración democrática que carecen de contenidos programá-

ticos, de proyectos promocionales, o son abiertamente inoperantes.

El análisis induce a concluir que es necesario ejercitar el criterio de gradación para hacer valoración de los partidos: en ellos no es todo negativo como tampoco es todo positivo. La fe pide al creyente un examen atento de lo bueno y de lo malo (*Juan XXIII, PT 54; Pablo VI, OA 30*).

Si hay que elegir entre partidos que contrastan de alguna manera con la fe debe darse preferencia a aquel que en todos sus elementos compagina mejor con ella, con la dignidad de la persona y con la escala jerárquica de los valores humanos cristianamente entendidos. La preferencia debe ser reservada para aquel partido que no presente ningún contraste con la fe y la dignidad de la persona.

«Ciertamente, al margen de los puntos manifiesta y directamente exigidos por el orden moral (cfr. GS 74) la fe no determina de manera apodíctica la actitud concreta que ha de tomarse en función de situaciones singulares o de los planes políticos... Todo cristiano, para sopesar sus decisiones políticas, debe considerar no solamente los imperativos inviolables de la moral fundamental, que todo hombre y toda autoridad pública debe tener en cuenta, sino también ciertos objetivos que son parte integrante del Evangelio o que son coherentes con él... Algunos ejemplos para ilustrar: el cristiano ha de mirar su finalidad política como un servicio a los hombres y una búsqueda exigente de las condiciones sociales de su desarrollo en todos los aspectos... Servir al hombre significa considerar toda la dignidad del ser humano comprendido en su integridad y no reducido a una sola dimensión... Servir a la sociedad es promover esforzadamente la conciencia del bien común, el bien de todo el pueblo, de toda la nación; hacer que sean superados los egoísmos de los individuos y de los grupos; es evitar que sea sofocada la justa libertad, evitar que nunca sea sacrificada la trascendencia de la persona... De conformidad con el Sínodo de los Obispos, el cristiano debe dedicar atención privilegiada a la familia, ha de atender al deber primordial de salvaguardar y promover los medios para la educación moral y espiritual... No ha de constreñirse a los problemas de su medio o de su país, sino que ha de despertar la solidaridad con los pueblos menos favorecidos, con las multitudes inmensas de carentes de alimentación, de libertad... manteniendo —directa o indirectamente— oposición a las guerras...; y tomará en consideración los esfuerzos para la reconciliación y el progreso de la unidad...» (cfr. Juan Pablo II, *A los parlamentarios franceses, 3-III-1981; DC 1805 (7), p. 341-342*).

A ello nos invitaba ya Pablo VI en la OA, cuando escribe: «... las organizaciones cristianas, bajo sus diversas formas, tienen una responsabilidad de acción colectiva. Sin substituir a las instituciones de la sociedad civil, tienen que expresar a su manera y por encima de su particularidad las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad» (n. 51).

## Las elecciones y el voto

La expresión de opiniones es una actividad política pero, mientras la opinión no se convierta en mandato, sirve de poco. De hecho, el único acto en el que la voluntad del ciudadano tiene carácter de mandato es la emisión del voto, resultado al que llega después de haber sido sometido a una serie de actos —y a veces de presiones— que lo preparan y dan sentido.

Por esto el momento de poner en práctica todo cuanto acabamos de decir, son las elecciones. Todos sabemos que para la inmensa mayoría de los ciudadanos el voto es el único medio para ejercitar la actividad directamente política en cuanto a decidir algo sobre la vida pública.

El voto constituye una forma elemental y privilegiada de participación cívica en la vida pública. Para todos aquellos que tienen capacidad legal, el ejercicio del voto debe ser considerado obligatorio en conciencia, en la medida que existe la capacidad de discernimiento y la libertad de escoger. Este deber reviste una significación particular en un régimen verdaderamente democrático y puede ser un deber grave cuando de la consulta electoral se derivan decisiones de importancia para la vida del país.

El voto es un deber cuyo ejercicio exige responsabilidad, información y sentido crítico. Debe efectuarse —como ya hemos dicho— después de un análisis serio sobre las ideologías y los programas de los partidos, la personalidad y las posibilidades de los candidatos, las circunstancias concretas de la vida nacional.

El Estado debe garantizar a los ciudadanos una plena libertad en el ejercicio de su derecho a votar. Toda presión indebida y toda violación de la voluntad popular expresada en las elecciones debe ser rechazada categóricamente por exigencias de la ética más elemental. Votar es comprometerse; por consiguiente la posibilidad de elegir debe ser efectiva y real. En ningún momento la disciplina del partido puede dispensar de obrar con responsabilidad personal. Nadie debe olvidar que, a lo largo de las elecciones, en todos los niveles y en todos los procedimientos, las leyes morales deben ser observadas por todas las personas implicadas. De lo contrario, las sospechas y tal vez la violencia harán acto de presencia.

Por su parte, la Iglesia, debe colaborar a despertar y a formar la conciencia política de las diversas capas de la población y debe ayudarlas a reflexionar cristianamente sobre el compromiso político para que el número más amplio posible de ciudadanos puedan hacer un uso adecuado de sus derechos y cumplir con sus deberes cívicos. A ello pueden y deben participar los sacerdotes aunque absteniéndose, por exigencias de orden pastoral, de actitudes y actividades partidistas: el sacerdote no puede ser ni aparecer como hombre de un partido.

La Iglesia católica no tiene ningún partido propio ni apoya a ninguno en particular. Salvo en situaciones extremas, la Jerarquía no debe ni puede indicar a los fieles los programas y los partidos que ellos deben votar o rechazar. Esta

función no cae dentro del campo de su competencia; en caso de hacerlo, no respetaría la autonomía y la libertad que predica. Evidentemente, tampoco ningún partido puede legítimamente presentarse como defensor exclusivo o privilegiado de la doctrina de la Iglesia, ni de sus intereses, ni reivindicar para sí la exclusiva de la legitimidad evangélica. Por eso el Episcopado Español recordó que «el cristiano, al tratar de realizar su opción temporal de manera coherente con su fe, habrá de evitar tal opción como expresión única de las enseñanzas de la Iglesia» (*Iglesia y comunidad política*, 21). La Comisión Permanente reiteró esta afirmación: «Nadie debe pretender que su opción es la única válida según el Evangelio». En el juego democrático de los partidos, los católicos son libres de escoger sus opciones políticas sin más límites que las exigencias de su fe y los principios del Evangelio. Es una cuestión de coherencia. La incompatibilidad puede provenir —como ya hemos dicho antes— de los programas o de las ideologías que los inspiran. En cada opción política concreta hay implicadas tomas de posición doctrinal que pueden ser o no compatibles con la fe cristiana. Por esta razón habrá que tener en cuenta —por lo menos como punto de referencia— las observaciones y comunicados del episcopado del país a la hora de hacer una opción responsable y de acuerdo con la propia fe. Cada uno votará por el partido y los candidatos que, según su conciencia, considere más aptos para defender los derechos fundamentales de la persona y para promover el desarrollo de todos los ciudadanos, especialmente de los más pobres y necesitados, en la justicia, la libertad y la solidaridad.

El juicio respecto al nivel y grado de ideología inaceptable presente en los diversos partidos corresponde al discernimiento de las comunidades cristianas locales. Sólo a este nivel es posible valorar adecuadamente el alcance de la distinción de la *Pacem in terris* (n. 159) y de la *Octogesimo adveniens* (nn. 22-35) entre ideología e historia de los movimientos, así como la consiguiente posibilidad, conveniencia y obligatoriedad de colaboración y alianza política en orden a los objetivos buenos o reducibles al bien.

La mayor parte de los estudiosos de la moral social subrayan que la oposición al integrismo partidista y al confesionalismo en el plano político representa un dato conciliar irreversible. Sin embargo, no faltan impulsos en direcciones distintas (como por ejemplo en el movimiento *Communione e liberazione*). Según estas perspectivas, de la unidad de la fe y de la pertenencia eclesial debería derivar la unidad de juicio y de acción en el plano social-político, en cuanto que la *Gaudium et spes* (75) y la *Octogesimo adveniens*, al recalcar la necesidad de respetar la «legítima multiplicidad y discrepancia de las opiniones temporales» no habían intentado canonizar la «diáspora de los católicos». Según ellos «donde existe una experiencia viva de Iglesia, existe también una tensión continua hacia la unidad de juicio», sin necesidad de que la Jerarquía unifique a los católicos en torno a una línea política (cosa inaceptable). La comunidad cristiana, en algunos lugares, es capaz de recu-

perar su identidad y de proyectarse en forma unitaria sobre el plano político, con total autosuficiencia cultural y con un proyecto cristiano autónomo de sociedad. A no pocos esta postura les parecerá coloreada de integrismo y más o menos en oposición con el legítimo pluralismo sancionado por el Vaticano II y con la legítima autonomía de la esfera política.

Algo distinta, y más conforme a la línea del Vaticano parece la propuesta de algunos que sostienen la necesidad de una «línea política católico-democrática» repensada en su fisonomía auténtica y con fuertes llamadas a los valores morales, sin ideologismos cerrados puesto que no se agota el destino del hombre en una realización histórica definida, animada de una orgánica y positiva concepción de la libertad, que se articula en el pluralismo y en la participación popular. Esta propuesta no tiene carácter integrista ni confesional, y de alguna manera la encontramos sugerida en la Carta de la Secretaría de Estado de Pablo VI y la LX Semana Social de Francia, cuando aconseja «descubrir... grandes ejes comunes para la práctica política de los cristianos con miras a unir energías en un esfuerzo colectivo más eficaz» (DC 1937 p. 716).

### La actividad política y la vida de fe

Actualmente, en el plano de los principios, está muy claro que la actividad política y la vida de fe no se identifican. La actividad política está orientada a la creación de un orden social, en la que interviene a gran escala la técnica de los medios concretos; busca el mutuo reconocimiento y respeto de los hombres a pesar de sus diferencias, tensiones y conflictos y les estimula a hacer uso de su libertad y dignidad para perseguir un bien que de alguna manera sea común a todos; es, en definitiva, el conjunto de acciones que tienen por objeto la conquista, el ejercicio y la conservación del poder.

En cambio, la fe se refiere a la aceptación de Cristo resucitado, a la instauración de una relación personal con él, a la aceptación de su mensaje que como respuesta a la llamada del Padre que nos invita a reconocerle en Aquel que ha enviado, nos conduce y une a Dios y a los hombres a los que nos une por medio del amor fraterno.

Por consiguiente, la actividad política y la vida de fe son distintas, poseen su propio carácter específico y gozan de una verdadera autonomía en sus relaciones. Hay que distinguir la fe y la política sin separarlas. Hay que unir la fe y la política sin confundirlas. Una conciencia cristiana no tiene que coincidir necesariamente con una determinada conciencia política, ni un régimen de inspiración cristiana con un determinado sistema de gobierno, ni una opción de fe con una acción política. En otras palabras, un cristiano no es necesariamente ni monárquico ni republicano, ni conservador ni progresista, ni de derechas ni de izquierdas, ni tradicionalista ni revolucionario; puede ser cualquiera de estas cosas, salvando unos mínimos indispensables.

Sentada esta distinción entre la fe y la actividad política, que jamás pueden identificarse —ya que hay gran diferencia entre el proyecto político y la salvación de Jesucristo— hay que aceptar tanto la autonomía de la política en relación con la fe, como la autonomía de la fe en relación con la política. Antes hemos hablado de la autonomía de la política respecto a la fe: incluso cuando una decisión política se adopta dentro de un espíritu de fe, requiere unas informaciones, unos métodos y unas competencias técnicas —todo ello constituye un conjunto de elementos contingentes— que escapan de su campo directo de influencia. Ahora hay que dejar bien sentada la autonomía de la fe con relación a la política: el proyecto político jamás podrá realizar todo lo que esperamos de la salvación; entre las realizaciones políticas y la realidad del Reino no hay identificación ni siquiera continuidad lineal, es decir, el advenimiento del Reino no coincide necesariamente con el progreso conseguido con la actividad política.

Consecuencia de lo que acabamos de afirmar es que el cristiano debe rechazar toda política que quiera ser una salvación y que se presente como un absoluto al que todo deba subordinarse (ningún poder político puede exigir un compromiso incondicional de las conciencias). El cristiano no debe identificarse jamás con un proyecto político ni enerrarse en él de suerte que llegue a ser el criterio mediante el cual juzgue a todo lo restante. Todo al contrario, debe relativizarlo para ponerlo en su debido lugar.

Como dice Pablo VI en el *Octogesimo adveniens* «la política es una manera exigente —pero no la única— de vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás. Sin resolver, ciertamente, todos los problemas, ella se esfuerza por aportar soluciones a las relaciones de los hombres entre sí. Una actitud totalizante que tendiera a hacer de ella un absoluto, se convertiría en un grave peligro» (OA 46).

La política debe mantenerse en su puesto y el cristiano debe darle el valor que tiene sin sobrevalorarla. No todo es política. Además de la política hay otros muchos valores, algunos de ellos superiores a la misma política. La política no puede satisfacer todas las aspiraciones del hombre (amor, familia, cultura, religión...), ni agotar la gama de relaciones sociales. Como dice Pablo VI, «su ámbito amplio y englobante no es exclusivo. Una actitud invasora que tendiera a hacer de ella un absoluto, se convertiría en un grave peligro» (OA 46).

La tentación de hacer un absoluto de la política nos asedia constantemente.

Cuando se cae en esta tentación, el partido deja de ser un medio y se convierte en un fin y el militante queda alienado.

Por consiguiente hay que relativizar la acción política para no convertirla en ídolo. Sin negar la dimensión política que presentan, en grados diversos, muchas esferas de la existencia humana —también la fe—, hay que fijarse unos límites: 1) la política no puede substituir la iniciativa y las aportaciones culturales, científicas, técnicas de los grupos intermedios de la sociedad civil, cuya autonomía relativa

debe ser reconocida y protegida; 2) En sus relaciones con otras nacionalidades y Estados, la acción política debe reconocer los límites que le vienen de su integración en la comunidad estatal e internacional; 3) Es preciso reconocer el carácter ético —no sólo técnico— de la acción política: a nivel de las personas que se consagran a ella (honestidad personal) y a nivel de la concepción y gestión del ejercicio del poder, el cual debe someterse a las normas morales y excluir la manipulación ideológica (especialmente a través de los medios de comunicación del Estado) y la manipulación física (a través del aparato de seguridad estatal). Es una tentación permanente de todo poder independizante del orden moral y abusar de su fuerza. Esta tentación se agudiza en regímenes autoritarios por falta de estructuras públicas que controlen las autoridades.

Hay que evitar el riesgo de caer en el temporalismo y en el clericalismo. En el plano práctico, sobre todo en el pasado, semejante peligro no ha sido evitado de manera suficientemente satisfactoria por los cristianos. Y todavía hoy, en los países de cristiandades constituidas, existe el riesgo del neo-temporalismo, sobre todo en las actitudes integristas que más o menos explícitamente tienden a afirmar que el Evangelio puede dar una respuesta a todos los problemas de los hombres hasta los más mínimos detalles. El paso del temporalismo al clericalismo es sumamente fácil. La *Gaudium et spes* ha intentado reaccionar ante estas generaciones. Secularidad, autonomía y diálogo constituyen la respuesta oficial de la Iglesia a toda tendencia clerical, temporalista o integrista.

Por consiguiente, el cristiano debe sentirse empujado a contestar todo orden político que tienda a presentarse como definitivo. El que se mueve en el horizonte escatológico del reino de Dios sabe que toda realización histórica concreta, incluso la más fascinante, es sólo parcial y provisional respecto al futuro.

Esta función crítica, para ser eficaz debe institucionalizarse. Esto es lo que se realiza en la Iglesia «institución de la libertad crítica de la fe» (Metz).

Siguiendo a Metz, estos son los elementos fundamentales de una «opción creadora» de la iglesia frente al mundo:

1) Defensa de la persona contra toda manipulación e instrumentalización tecnológica.

2) Rechazo de cualquier ideología totalizante y de todo terrorismo intelectual.

3) Movilización de la fuerza crítica del amor, superando la relación yo-tú, concentrándose en una dedicación plena a la justicia, a la libertad y a la paz para los demás.

Ahora sería interesante podernos detener suficientemente en la exposición de caminos que ofrece la Iglesia para superar en grado aceptable las diferencias políticas entre cristianos. El tiempo no da más de sí y tenemos que abstenernos de ello.

Para terminar este recorrido que acaba en el Vaticano II enunciaremos las consignas generales que la Iglesia da a los fieles que militan en partidos políticos. Son las siguientes: edificación de la comunidad eclesial y política; servicio de

la caridad y solidaridad; educación cívica y política de los ciudadanos, especialmente de los jóvenes; estima del «arte tan difícil, pero tan noble de la política» (cfr. GS 75).

## V. Después del Vaticano II y mirando al futuro

No creamos que el compromiso político de los cristianos haya llegado a su punto final de madurez teórico y práctico. Ciertamente el capítulo IV de la segunda parte de la *Gaudium et spes*, a pesar de sus limitaciones, en un punto de llegada; pero es, sobre todo, un punto de partida para nuevos avances, matizaciones y enriquecimientos en el plano concreto de la acción y en el de la reflexión teológica.

Precisamente algunas de las corrientes teológicas más significativas y más influyentes de nuestro tiempo son de marcada carga política, alguna incluso es conocida bajo la etiqueta de «teología política». Su aparición se debe principalmente a la confluencia, por una parte, de las nuevas perspectivas teológicas sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo, abiertas por el Concilio Vaticano II y, por otra, de las situaciones opresivas que se dan en muchas naciones y de las innumerables manifestaciones de protesta y rebelión contra cualquier tipo de violencia. Estas corrientes de teología política son políticas porque estudian esta realidad (sentido objetivo) y porque la política es el sujeto hermenéutico y el criterio de comprensión de la Palabra de Dios (sentido subjetivo).

Las tres corrientes más conocidas de esta «teología política» son la crítica, la revolucionaria y la liberadora.

A) La primera está presentada, sobre todo, por *La ciudad secular* de Harvey Cox, *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann, *Teología del mundo* de Johannes B. Metz, y *Para una teología evangélica* de Jean M. Paupert. Esta corriente, conocida generalmente bajo el título de «teología política» a secas, asigna a la Iglesia y a la teología la crítica de las estructuras políticas vigentes cuando son injustas y opresivas, pero no considera que pueda proponer un proyecto cristiano concreto para la solución de los problemas políticos.

Para Metz la teología política tiene dos objetivos esenciales: a) corregir críticamente una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización; b) intentar una formulación del mensaje escatológico en el ámbito y las condiciones de la sociedad actual (*Teología del mundo*, Salamanca 1970, p. 139).

En otras palabras, la teología política trata de aclarar, repensándolas en profundidad, las relaciones entre religión y sociedad, Iglesia y poder político, fe escatológica y praxis social.

El primer cometido de esta teología es interior a la investigación y consiste en el esfuerzo por superar una concepción individualista y «privada» de la religión y de la fe. Esta superación se impone en el momento histórico actual en el que la humanidad se siente capaz e invitada a construir un mundo más justo. Si la dimensión «privada» de la religión brindaba una respuesta satisfactoria al creyente

de ayer que se movía, principalmente, en el ámbito de la vida doméstica, dicha respuesta ya no puede guiar la acción eficaz del hombre de hoy. Esta teología intenta clarificar las implicaciones «políticas» de la fe y las dimensiones de la «caridad cristiana» que exige un compromiso serio para construir una sociedad justa.

El segundo cometido es un esfuerzo de pensar la resurrección de Cristo como fuerza operante en la historia. El mensaje escatológico del Evangelio anuncia el sentido último de la historia de los hombres, que es el Reino de Dios consumado (allí se dará fraternidad plena, amor sin egoísmos, igualdad en el respeto de la personalidad de cada uno, justicia y paz). Pero el Reino de Dios está ya presente en la historia como fuerza de Cristo resucitado que da a la humanidad posibilidad de realizar su propia plenitud. El Reino sólo se realizaba plenamente en el futuro de Dios, el creyente evitará identificar el Reino de Dios con una determinada ideología o con un determinado partido político (algo incompleto y provisional). Pero como por otra parte, el Reino de Dios, mediante la resurrección de Cristo, está ya operante en la historia, el creyente se haya obligado, en nombre de la fe, a comprometerse todo entero para responder concretamente a las esperanzas de los hombres de su tiempo y realizar los valores humanos auténticos que brotan de la reflexión comunitaria.

La «teología política» intenta repensar las relaciones entre religión y sociedad, entre Iglesia y poder, entre fe escatológica y praxis social. Estas realidades, que se confrontan dialécticamente, ni se identifican ni están separadas, sino que se unifican en la realidad única del creyente comprometido en el mundo.

Por consiguiente, no se trata de justificar un determinado compromiso político en nombre de la fe, sino de reflexionar críticamente sobre las implicaciones sociales y políticas de la fe cristiana y sobre la misión de la Iglesia en el mundo.

B) La segunda corriente de «teología política» es la «teología de la revolución». Los autores más significativos y conocidos son Ricard Schaul, Moltman, Arthur Rich y Joseph Comblin. Lógicamente, hay mucha diferencia entre estos autores, pero coinciden en afirmar que las acciones soteriológicas de Dios son siempre y únicamente actos revolucionarios y que la Iglesia y la teología pueden y deben presentar un proyecto político cristiano que no puede ser otro que la revolución.

Para Schaul es necesario un cambio cualitativo en las estructuras de la sociedad burguesa y este cambio sólo se puede realizar mediante una revolución. Para llevar a cabo esta acción revolucionaria, el cristiano encuentra justificación e inspiración en la propia fe puesto que los «símbolos y las imágenes bíblicas destacan la discontinuidad, la condena, el fin del mundo y el surgir de algo absolutamente nuevo». Para Schaul la revolución es la expresión más segura de la autorrevelación de Dios en la historia.

¿Hasta qué punto es sostenible la tesis central de la teo-

logía de la revolución, que identifica la acción soteriológica de Dios con los movimientos revolucionarios y que afirma que los hombres pueden llegar a ser partícipes de la salvación solamente aliándose con las fuerzas revolucionarias de su tiempo? Moltmann y Rich no comparten estas tesis. Uno de los grandes defensores de la «teología de la revolución» es el sacerdote católico Joseph Comblin, con un vigoroso ensayo titulado *Théologie de la pratique révolutionnaire*.

Para este autor, la praxis revolucionaria es «una acción global sobre la sociedad que en poco tiempo logra modificar el conjunto de las estructuras». Hay que ver en el hombre a «aquél que transforma su ambiente natural y a la misma sociedad, que se opone a lo que existe para hacer existir algo nuevo, y todo ello para lograr que el nuevo ambiente le permita llegar a ser más hombre. Brevemente, el hombre busca la realización de sí mismo no en la aceptación del presente, sino en su negación y en su superación, y todo ello mediante una acción transformadora del mundo exterior». El hombre es por su naturaleza un «animal revolucionario»; la Biblia, en todos sus libros, contiene poderoso fermento revolucionario. Observa justamente que «hay una concepción cristiana de la revolución» consistente «en el movimiento de transformación del hombre, y de la sociedad por medio del hombre, que ha sido impulsado por Cristo». Lo específico de esta revolución cristiana es el amor, auténtico fermento revolucionario. En suma, lo más significativo de Comblin es su tesis de que el cristianismo no tiene nada que aprender del marxismo. El cristianismo tiene su propia concepción de la revolución y posee fuerzas vigorosamente revolucionarias, que no son menos eficaces que las del marxismo y sus secuaces. Por tanto, es con la praxis revolucionaria de Cristo y no con la de Marx, Lenin, Stalin, Mao... con la que los cristianos podrán transformar la sociedad injusta y convertirla en una sociedad sana y pacífica, anticipación imperfecta y lejana del Reino de Dios.

C) La tercera corriente de la «teología política» es la «teología de la liberación», mucho más conocida entre nosotros por haber sido elaborada por autores iberoamericanos y por los dos documentos (1984 y 1986) de la Sagrada Congregación por la Doctrina de la Fe que se refieren a ella.

Los nombres de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Hassman son conocidos en todo el mundo. A ellos hay que añadir, entre otros muchos, J.L. Segundo, Porfirio Miranda, J.M. Benino, J.B. Labanio, Segundo Galilea, J. Sobrino y, en otro nivel, a Eduardo Pironio y a López Trujillo, etc. A raíz de Medellín esta corriente de la teología política adquirió un gran empuje y no puede negarse que es la que ha conseguido más importancia, más extensión y más influencia de todas las «teologías políticas».

Hace diez años Congar formulaba dos advertencias a la teología de la liberación: a) Sus fundamentos bíblicos son precarios y con frecuencia arbitrarios; b) Existe un peligro grave de identificar la salvación cristiana con las liberacio-



nes humanas. El año 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe llamó la atención sobre algunos aspectos peligrosos o ambiguos de la teología de la liberación. Es de esperar que, corregidos estos defectos, esta teología tenga mucho más que decir a la sociedad cristiana de nuestro tiempo.

Esta teología tiene muchos méritos: haber restituido a la liberación su puesto preeminente en la doctrina cristiana; haber puesto de manifiesto la densidad histórica, social y política de la liberación (afecta alma-cuerpo, individuo-sociedad y es obra de la gracia y de la acción humana); haber influido muy positivamente sobre los laicos, sacerdotes, religiosos y obispos en sus deberes sociales y políticos. Además de sus méritos en el plano teórico, los teólogos de la liberación tienen el mérito de haber denunciado la injusticia, la violencia, la tortura, la opresión, etc., es decir, todo aquello que degrada y deforma al hombre, dando con ello un testimonio visible y eficaz de su fe —con obras— en Jesucristo Nuestro Señor y Salvador.

No cabe duda que esta iluminación del compromiso sociopolítico de los miembros de la Iglesia a la luz de la fe cris-

tiana tendrá una gran influencia en el presente y en el futuro del compromiso político de los cristianos.

## Conclusión

Estas tres corrientes citadas dejan notar su influencia en el discurso teológico de los últimos años sobre la naturaleza y el alcance de la acción política. También lo dejan sentir de forma práctica en el compromiso político de algunos grupos cristianos. Probablemente, estas corrientes —y otras que, sin duda— irán apareciendo, con sus aciertos, ambigüedades y errores ayudarán a madurar y precisar más el papel que corresponde al cristiano en el compromiso político.

Es de desear que el Episcopado y la Santa Sede sepamos mantener la serenidad y dar muestras de un discernimiento clarividente para separar con acierto el trigo de la paja. Ojalá la aceptación de los aciertos y la corrección de los errores de estas corrientes y de todas las que vayan apareciendo se haga con menos traumas que en algunos casos del pasado.

**PAGINA EN BLANCO EN  
EL ORIGINAL**

27 noviembre 1987

# *La espiritualidad de Angel Herrera*

José L. GUTIERREZ GARCIA

¿Por qué he escogido este tema? Por una razón práctica de oportuna coincidencia. Estoy estudiando la espiritualidad de don Angel, su magisterio de espíritu, con vistas a un posible o más bien probable libro. Y creo no resulte inútil anticipar, dentro de este ciclo que hoy termina, algunos de los capítulos fundamentales, o al menos, más característicos de ese magisterio.

Pero hay también motivos de fondo. Primer motivo: el contribuir al dibujo completo de la figura de Angel Herrera. Este fue y quiso ser siempre, antes que nada y por encima de todo, hombre de Dios. Tengo la sensación de que se centra demasiado la atención en el Herrera político, periodista, sociólogo. Y se corre el riesgo de deformar, por reducción unilateral o por insistencia excesiva, el perfil espiritual completo del cardenal. Al derivar y concentrar la atención sobre su espiritualidad, se aclara el subsuelo permanente sobre el que levantó la arquitectura de sus numerosas actividades apostólicas. Acogiéndome a la conocida sentencia agustiniana, y acomodándola al caso presente, la verdad profunda, el centro vital, de Angel Herrera estuvieron situados siempre en la hondura interior de su espíritu. Aquí se asentaron sus raíces profundas.

El segundo motivo es histórico. La época que el cardenal vivió y el contexto global de la misma, vienen dados por la primera mitad del siglo XX con prolongación en el decenio de los sesenta. Hago esta precisión cronológica, porque me parece justo, y obligado por tanto, el que se rinda homenaje, el que agradezcamos y nos sintamos obliga-

dos hacia esa Iglesia santa católica que vivió en España a lo largo de esos seis decenios. Somos hijos legítimos y herederos y beneficiarios agradecidos de ella. Iglesia hoy no bien comprendida por algunos, denostada en ocasiones, y convertida a veces en algo así como pura prehistoria de una pretendida Iglesia nueva. La Iglesia —en España— de la primera mitad del siglo XX no fue pobre, fue rica. Limitada a fuer de humana, como la de ahora, pero portadora de la gracia y del Espíritu y de no pocos dones de santidad. En ella fueron abriéndose y alzándose los gérmenes de desarrollo y renovación que más tarde se convertirían en la cosecha granada del Vaticano II. En esa Iglesia santa, Maestra y Madre, nos educamos y nos preparamos para el presente. La espiritualidad que vivió y practicó Angel Herrera, propia de esa época, ofreció, por un lado, anticipos de criterios que el Vaticano II sancionaría más tarde, y, por otro, conservó y entregó normas de validez permanente para los caminos del Espíritu, que sirvieron ayer y siguen sirviendo hoy.

El tercer hecho que me ha movido a la referida elección temática se reduce pura y simplemente a la importancia suma que en toda época tiene para la Iglesia, para su renovación interior y para su acción en el mundo, esa compleja

---

Las referencias de páginas, que van precedidas de la sigla DP remiten a la Obra ANGEL HERRERA, *DOCUMENTOS PASTORALES*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1955. Las referencias que van sólo con número, sin siglas, pertenecen al volumen de la BAC, *OBRAS SELECTAS DE MONSEÑOR ANGEL HERRERA*, BAC 233, Madrid, 1963.

y maravillosa realidad que, con palabra consagrada al uso, denominamos espiritualidad católica, entendida en toda su extensión, hondura y matices. La vida del espíritu, la santidad de la vida es en la Iglesia la base de todo, el primer presupuesto, el gran objetivo. El Concilio Vaticano II tuvo como propósito fundamental éste: recordar a todos los miembros del Pueblo de Dios el llamamiento a la conversión del corazón y la santidad. Esta es la magna premisa insustituible de todo el posterior desarrollo de la misión de la Iglesia en el mundo. Sin santidad no hay evangelización fecunda.

Me he fijado en este sector determinante de la personalidad de Angel Herrera por otra razón que se une e identifica con la anterior. Estamos embarcados en lo que Su Santidad Juan Pablo II llama la reevangelización de Europa. También de España. Y a pesar de los efectos lamentables (que es algo muy distinto de la secularidad bien entendida y aplicada), que no podemos negar ni minusvalorar, sigue siendo la Iglesia católica en Europa, y también por supuesto en España, la gran institución, «la institución» por antonomasia, que puede y debe sacar a Europa y también a España de su actual marasmo; de frenar y cambiar el sentido descendente de su línea vital. Por eso, la espiritualidad católica tiene hoy valores de consigna urgente y universal. Es la tercera causa que me ha movido a fijarme en la espiritualidad de Angel Herrera. Su estudio nos puede ayudar sobremanera en esta coyuntura comprometedora de la segunda evangelización de Europa.

Basten estas palabras para justificar la elección del sujeto de mi exposición.

No pretendo hacer una biografía espiritual de don Angel. Las bases para esa biografía las proporcionará quien haga a fondo y ex profeso el estudio de la vida y obra del Cardenal. Ojalá sea pronto y con acierto. Me limito a apuntar algunas de las líneas fundamentales de la espiritualidad, que trazó Angel Herrera en sus escritos y predicación. Creo que éste merece, con todo derecho, ocupar un puesto destacado en el grupo de maestros del espíritu, de que ha disfrutado la Iglesia en nuestra España contemporánea.

En su magisterio hay zonas no originales, recibidas, asimiladas y transmitidas fielmente a los hombres de su época. En esas parcelas de su pensamiento, Angel Herrera es portador del permanente magisterio católico en materia de espíritu. Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola destacan sobremanera en esa perspectiva. Y en el orden teológico, San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Pero ofrecen también los escritos y sermones de don Angel líneas y acentuaciones tónicas, en algunos casos notablemente intensas, que dan al conjunto de su magisterio un tinte singular digno de subrayado y sobre todo de alertada consideración.

### **La primacía de la vida interior**

*La doctrina sobre el Maestro interior*, título de la carta pastoral de junio de 1954, es tema que se reitera sin cesar en los escritos de don Angel. Maestro último y primero del espíritu del hombre, no hay más que uno: Cristo y el Espí-

ritu Santo. Los demás maestros en la Iglesia lo son por participación y lo son en la medida en que participan y transmiten la voz de esa enseñanza interior, que tiene en la Escritura y en el magisterio vivo de la Iglesia su fiel contraste (546-547). *Magister vester unus est Christus.*

Habló Angel Herrera con insistencia calculada sobre el mal del mundo moderno, que es la falta de vida interior (546), la disipación de los espíritus (754), el predominio de los sentidos, el hedonismo consumista, la sed de dinero y comodidades (DP 17), el retroceso hacia el paganismo y la barbarie (DP 62), la falta de interioridad, que es el drama de la civilización y de la cultura actuales (DP 45). La terapéutica adecuada para esta enfermedad hoy general consiste en un tratamiento de recuperación de la primacía de la vida interior, de la oración, de la contemplación. Y en este tratamiento el gran Maestro, en realidad el único Maestro, es el Espíritu Santo, el cual lleva al hombre a la perfección del afecto, perfección que a su vez esclarece el recinto profundo de la conciencia, fortalece la voluntad y capacita para comprender, y lo que es más importante, para recorrer las vías no pocas veces paradójicas y siempre sacrificadas, gozosamente sacrificadas, de la santidad (621). La purificación del corazón, no la capacidad meramente intelectual; el desprendimiento afectivo real y en ocasiones efectivo; el espíritu de sacrificio y de servicio, y no el egoísmo manifiesto o enmascarado, roturan, explanan y acondicionan el camino real de la santa cruz, por el que se sube a la perfección. Esta purificación del corazón no es posible, cuando dominan en el hombre la avaricia, el afán de placeres, o el prurito de la gloria humana. Haciendo suyas las palabras de Santa Teresa, Angel Herrera advierte que «el punto de honra», «los dineros», «el placer» bloquean los accesos a la vida interior, porque impurifican la voluntad del hombre. No cesó de predicar «la influencia malsana de las riquezas» (DP 36). Envilecen, obscurecen y ciegan (629-630). En estas palabras del Cardenal Herrera parece oírse un eco fiel de páginas graves de San Juan de la Cruz.

La oración sincera, la contemplación depurada, el rezo humilde abren las puertas de la perfección que lleva al ejercicio santo de la libertad, al sometimiento libre del hombre a la verdad y consiguientemente a Dios (628-629.630). Cita a este propósito don Angel las conocidas palabras de Renan a propósito de nuestros espirituales del siglo XVI y concluye: «Tanto más libres somos, cuanto más influidos estamos por el Espíritu» (628).

El 21 de agosto de 1960 pronunció don Angel, en la catedral de Málaga, una homilía sobre la soledad, que es, como pieza homilética, una obra arquitectónicamente perfecta, sugestiva en grado sumo por razón del tema, y actualísima para nosotros hoy.

Distingue el entonces Obispo de Málaga entre soledad exterior y soledad interior. La capital es la segunda. La primera es accidental, pero en determinadas ocasiones se hace del todo necesaria. El fin u objetivo de la soledad, continúa don Angel, es la compañía, no el aislamiento. La soledad no es fuga, sino acercamiento profundo. Porque el punto de encuentro de las dos soledades —la de den-

tro y la de fuera— es el encontrarse no a solas consigo mismo, sino con Cristo y en Cristo con todos los hombres (658-660).

A este ejercicio de la soledad todos estamos llamados. A la interior, siempre. A la exterior, de cuando en cuando. Sabiendo que para conservar perfectamente la soledad del corazón con Dios es preciso retirarse, en circunstancias determinadas y con amplitud que cada paso aconseje, a la soledad exterior (660); (DP 45.53).

El orador sagrado da un paso más en su exposición. Al ejercicio diario o frecuente de la soledad exterior están llamados cuantos en la Iglesia, por una u otra razón, ocupan puestos, o ejercen funciones de dirección y consejo, o trabajan en el tráfico cotidiano de la evangelización. Más aún, debe afirmarse que cuantos trabajan como seglares en la consagración del mundo de Dios, también están necesitados de este recurso. En una palabra, necesitan soledad y oración cuantos se dan al apostolado. Porque oración y apostolado son dos realidades que se complementan y la soledad es requisito esencial para la oración (633).

Con perspectiva histórica reconoce don Angel «el progreso inmenso» que desde el Vaticano I ha tenido en la Iglesia el apostolado seglar, y apunta certeramente al impulso que iba a darle el Vaticano II (634-635). Pues bien, antes y ahora, ese apostolado seglar, si quiere realizar lo que la palabra significa, esto es, contribuir a la difusión del Evangelio, ha de apoyarse sin excusa en la contemplación, en la soledad, en el espíritu de oración. Los medios humanos son necesarios, pero resultan insuficientes, porque la eficacia específica del apostolado depende causalmente de la gracia. Sólo acrecentando en nosotros y, por tanto, también a nuestro alrededor, la penetración de Cristo y el concurso capital del Espíritu Santo, estamos capacitados para la genuina acción evangelizadora y para la genuina *consecratio mundi Deo* (635). «La mayoría de los que aspiran a la perfección andan en el camino espiritual diez pasos en lugar de andar diez mil, como es voluntad de Dios. Y la razón es que prácticamente prescinden de las inspiraciones del Espíritu Santo» (DP 50). Para don Angel, como para dom Chautard, la contemplación es el alma de todo apostolado.

Permítaseme, en este punto, leer lo que será una nota al pie de página en el probable libro del que hablé al principio. Se trata de un juicio histórico que merece atención: habla Angel Herrera de «la vocación especialísima de nuestra raza»: «la santa tendencia del alma española a la vida interior» (722), la cual tuvo una de sus manifestaciones históricas más espléndidas en «los gigantes espirituales de aquella fecundísima España del siglo XVI» (720) y que, añadido yo, ha tenido otra evidencia palpable en el poderoso empuje apostólico de las almas santas, no pocas de las cuales han subido a los altares en época reciente, procedentes del siglo XIX y aun de nuestro siglo. Pues bien, y concluyo la nota, Su Santidad Juan Pablo II, en 1982, aquí en España, reiteró el mismo hecho y con palabras parecidas al ponderar «la fuerza moral, ... la continua referencia de los españoles al espíritu» y al afirmar la universalidad católica

de nuestros «grandes maestros espirituales» (del XVI), «figuras gigantes en el campo de la espiritualidad».

Paso a una segunda característica sobresaliente del magisterio espiritual de Angel Herrera, que, conexas con la anterior nota de la primacía de lo interior, deseo subrayar con trazo ancho.

Angel Herrera fue uno de los hombres de nuestra Iglesia —hubo también otros, no debe olvidarse la pléyade de pioneros que entonces surgió— que se anticiparon con intuición certera a la doctrina del Vaticano II y a los contenidos de la *Evangelii Nuntiandi* y de la *Catechesi tradendae*.

Todos los católicos somos sujetos activos, no meramente pasivos, de la misión de la Iglesia. Esta tesis la afirmó Angel Herrera a fines de los años cincuenta y aun antes.

«La Iglesia moderna ha enseñado a todos los seglares que ellos son parte activa de la Iglesia y que todos ellos deben ser también apóstoles» (634: 12.6.60). Más aún, enseñó don Angel que «la Iglesia quiere que hoy los seglares sean también predicadores» (641: 2.7.61). El sentido de esta afirmación ha sido recogido y expresado por el nuevo Código, en los cánones 229 y 759. No sólo lo dicho. «El fenómeno tal vez más consolador de la Iglesia contemporánea «ha sido y es» la participación activa y real de los seglares en el apostolado jerárquico» (809: 1.7.62). Es el hecho denominado actualmente con la expresión «hora de los laicos», cuyo sentido debe entenderse dentro de sus correctos límites.

Porque, y el comentario es mío, aunque con fundamento en los textos de don Angel que analizo, la hora de los laicos es suma, no es resta; adición, no merma de las funciones que corresponden al sacerdote y a la jerarquía en la evangelización. Exaltar la hora de los laicos no equivale ni puede equivaler a proclamar que ha pasado o que se ha reducido la hora del sacerdote. Dios libre a su Iglesia de esta funesta interpretación. Se trata de una ayuda, de un incremento, de un apoyo. Si hay hora de los laicos, es porque sigue sonando siempre la hora del presbítero y del obispo. Si los seglares se incorporan a la evangelización es porque los sacerdotes y los obispos viven consagrados por entero a la misma. No se trata de acentuar la sílaba laical, para hacer perder a la sílaba sacerdotal su acento tónico en la palabra total de la nueva evangelización. Entre otras cosas, porque los seglares seguimos necesitando el consejo y la ayuda de los ministerios sagrados, de la predicación, del consejo y del ejemplo de los obispos y de los sacerdotes. No es tiempo de substituciones o eliminaciones. Es tiempo de integración de las fuerzas del laicado en el conjunto operativo misionero de la Iglesia.

Así entendida la hora de los laicos, el tema del apostolado seglar salta una y otra vez en los escritos de Angel Herrera. Al hablar de la Iglesia como ejército organizado

en orden de batalla, imagen castrense que tal vez puede no resultar grata hoy a algunos, pero que tiene el indudable aval de la inspiración divina de la Biblia, recuerda el obispo de Málaga, en vísperas ya del Vaticano II, que la evangelización es deber no sólo de los obispos, sino de todos los fieles y que hay que «despertar en la conciencia de los seglares este deber del apostolado» (685). Recuerda a continuación nuestro fundador y primer Presidente, adelantándose a la definición conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios, que la Iglesia no está constituida solamente por la Jerarquía. Es también la Jerarquía. Pero también son Iglesia los fieles, los cuales en el seno de aquélla no pueden permanecer en una actitud puramente pasiva y receptora (692). Participan y activamente del ministerio apostólico y en el mandato divino de la evangelización. ¿Cómo? Con la oración, con la penitencia y los sacrificios de cada día, con el ejemplo de vida, y, nótenlo, con la misma predicación (693).

Llega a reconocer don Angel que la incorporación de los seglares a las tareas de la predicación —terreno lábil, delicado— es «absolutamente necesaria en los tiempos presentes para la Iglesia» (694). La Iglesia, explica, necesita hoy que «los seglares se sientan movidos también por la palabra de los propios seglares en los mismos templos» (694). Predican al pueblo no sólo en el hogar y en la profesión, sino además, en ocasiones, por las iglesias y en los campos (697).

He querido vincular esta doctrina sobre el apostolado seglar con la primacía de lo interior que urgió Angel Herrera, porque considero ambos puntos de acusada actualidad, particularmente en la sede de nuestra Asociación.

Angel Herrera, repito, fue uno de los grandes adelantados y promotores del apostolado laical de la Iglesia en la España contemporánea. No fue el único. Pero sí uno de los mayores promotores de esta providencial movilización de los seglares. El magisterio herreriano, susceptible de bajas coyunturales y momentáneas perplejidades, en cuanto a su aplicación activa, ofrece, sin embargo, capacidad y potencia para nuevas resurrecciones prometedoras. Angel Herrera se alza así como hito altísimo en el camino del moderno apostolado de los seglares en nuestra Iglesia.

## **Pueblo y turba**

Pero debo hacer una advertencia a este propósito, tomada de los documentos escritos y hablados de don Angel. Entre con ello en el tercer momento de la exposición. Esta advertencia, que en el fondo supone una grave cautela, un serio aviso, tiene aplicación a los seglares en su apostolado, pero es extensible y necesariamente a todos cuantos de una u otra maneras laboran en el campo de la evangelización. Excusado es añadir que en la hora de la segunda evangelización de Europa y de España, tal cautela adquiere visos de preocupante actualidad.

Me estoy refiriendo a la doctrina de Angel Herrera so-

bre la turba y el pueblo. Es una de sus constantes más repetidas en orden a aclarar las vías correctas del espíritu. Página importante, esencial, y por lo mismo ineludible de su magisterio.

Distingue, en efecto, don Angel entre pueblo y turba (638, 642, 658, 716). Lo hace a veces dentro de un planteamiento de alta consideración política, con clara ascendencia clásica (Santo Tomás, San Isidoro, Cicerón, Aristóteles). Pueblo es la multitud organizada, concertada, jurídicamente unida y moralmente ordenada. Turba es, por el contrario, la multitud desordenada, desconcertada, dividida, desorganizada moral y jurídicamente (638). El pueblo es orden. La turba, desorden. La paz consistente es privilegio del pueblo. Donde hay turba no hay paz social, aunque puede darse un aparente orden, impuesto por la fuerza. Con un pueblo, concluye don Angel, se puede conseguir mucho: Con la turba «poco o nada se puede hacer» (642). «Sobre un pueblo desmoralizado, nada sólido puede edificarse» (DP 180).

Situó el tema don Angel también en el terreno eclesial. La Iglesia es Pueblo de Dios, no es turba (716). Supone una elección divina gratuita, no merecida; una organización, cuyas líneas fundamentales son de derecho divino; una unidad profunda que se concilia con la pluralidad de culturas; dispone de un código de vida que no muere, el Evangelio; tiene como mandato una tarea que no perece con el paso del tiempo, la evangelización; y vive, por último, con vistas a un destino escatológico, supratemporal.

Sin embargo, en el elemento humano que forma la Iglesia (no es de ángeles, es de hombres), puede darse y se da en ocasiones la turba; el desorden, las reticencias o las rebeldías frente al principio de autoridad, la infidelidad, el pecado, las cesiones al espíritu del mundo turban a la Iglesia. En la medida en que este cupo de desórdenes eventuales penetra en la vida temporal de la Iglesia, se producen efectos mayores o menores de turbación. Lo advirtió San Agustín: también en la Iglesia se da la falsía. Todo estado de vida se halla en ella expuesto a tal riesgo (660). Lo recogió San Ignacio en la Meditación de las Dos Banderas.

El análisis de don Angel desciende también —tercer momento— al ámbito personal de la turba. Cuando los cristianos, como personas individuales, viven en gracia, se apartan de la turba. Cuando pecan o decaen en el espíritu se convierten en lo que Herrera Oria llama «el hombre-turba», es decir, el alma desordenada y rebelde a Dios.

Y narra, para explicarlo, un hecho histórico concreto, en el que ve, como dramatizada, esta distinción entre pueblo y turba. Es la historia recogida en la homilía pronunciada en Málaga —1962— con motivo del cuarto centenario de la reforma del Carmelo.

Tres personajes aparecen en ese drama. Primero, un personaje colectivo, el pueblo de Avila, que se alza desordenado frente a la iniciativa fundacional de la Madre Teresa de Jesús. Se integran en ese pueblo, espiritual y físicamente alborotado, ciertos religiosos, no pocas religiosas, los regidores, gentes acomodadas y buena parte del pueblo lla-

no. En una palabra, la opinión pública de Avila, el mundo, aunque fuese un mundo de creyentes. Era la turba.

En contraste con ese alboroto, se yergue la personalidad indeformable de San Pedro de Alcántara, encarnación del buen espíritu, ejemplo de rendimiento al orden sobrenatural, arquetipo de la criteriología práctica de la santidad. Comprende perfectamente la iniciativa teresiana, la aprueba y la estimula. Nada hay en él de turba. Es alma-lámpara.

Y quedan —en tercer— algunas figuras que, integradas primero en la turba de la protesta, abren después los ojos y comprenden el misterio. Don Angel propuso como ejemplo de este tercer elemento del cuadro al dominico Pedro Ibáñez. Contrario, en un principio, a la fundación de San José, recapacita y se rinde después al carisma teresiano. Del desorden pasa al orden. El don de consejo se levantó una vez más contra el juicio prudencial meramente humano, que está en la base de las incomprensiones de lo divino, en las que con frecuencia cae el espíritu «turbado» de la mediocridad (720).

Me parece que no ha perdido vigencia este punto de doctrina, tan insistentemente expuesto por el Cardenal Herrera Oriá. Lo tiene y acentuado, porque también hoy en el seno de la Iglesia y sobre todo dentro de cada uno, el criterio de la turba cae sobre nosotros con la fuerza inusitada que le proporcionan no pocos elementos de la actual coyuntura de crisis. El *spiritus vertiginis* del que habló a este propósito Pablo VI, sigue golpeando recio los muros de la Iglesia y adentrándose por los entresijos del alma. No me alargo más en este punto, porque el tiempo apremia y he de reducir el desarrollo de la materia.

### No pasmo, acción

En algunos de los guiones homiléticos que don Angel, ya obispo de Málaga, redactó para la obra monumental en diez volúmenes, *La Palabra de Cristo*, habla de un estado negativo de espíritu, que él denominó «pasma» y frente al cual hay que movilizar el oportuno recetario de la medicina espiritual.

Incluye dentro de ese término «pasma» una compleja, pero definida psicología de desaliento, decaimiento, inacción e incluso abandono, a la que tendemos los católicos, cuando cae sobre nosotros un cúmulo, previsto o inesperado, de dificultades que nos parece insuperable. Es el momento en el que surgen las expresiones consuetas del que llamó Pío XII «desaliento de los buenos». «Nada puede hacerse». «Todo está perdido». «Ya vendrán otros tiempos». Y, entretanto, se desiste de todo. Y el católico se refugia en el hogar, en su conciencia y en el reducido círculo de su profesión. El campo queda así a merced de las maniobras del adversario.

Angel Herrera se enfrenta con esta postura a la que califica de tentación. Nada de «pasma». Hay que actuar. Es necesario moverse. Se impone la movilización de los espíritus. Todo, menos quedarse de brazos cruzados. Y habla-

ba convencido, porque había vivido en varias y no leves ocasiones esta experiencia. En él se cumplió el aforismo consagrado por la historia de que en materia de espíritu, tanto se sabe cuanto se practica. Angel Herrera, ante la tentación del desaliento, advirtió más de una vez y con energía inusitada que los caminos sobrenaturales son, con suma frecuencia, contrarios a la mirada alicorta de la prudencia humana (816). Y que las decisiones que deben tomarse en épocas de decadencia no han de sujetarse al cuadro de datos puramente exteriores y a su evaluación meramente humana. El don de consejo echa por tierra no pocos dictados de la humana sabiduría (720). Por ello, recuerda don Angel, la audacia es, en ocasiones, la perfección suprema de la prudencia. Los caminos sobrenaturales son muchas veces contrarios a la prudencia humana (816.720). «Pecad de imprudentes, si la caridad os impulsa» (599). Exhortación de Angel Herrera que tiene evidentes resonancias de Teresa de Jesús.

Oración y contemplación, sí. Nada de turba en el alma. Y por ello nada de cesión a la psicología enfermiza del pasmo paralizante. Hay que lanzarse a la acción. Tiene este criterio de la espiritualidad herreriana valor de consigna urgente también en esta hora de la nueva evangelización de España.

La recristianización, escribía don Angel, no puede seguir procedimientos distintos de los que se emplearon para la cristianización (746). La renovación en la fe y desde la fe, la reevangelización es la primera necesidad del mundo moderno (751). La Iglesia, y sobre todo el mundo contemporáneo, necesitan almas-lámpara que iluminen las tinieblas circundantes de la paganía actual (746), que luzcan y ardan y enciendan y calienten con audacia y fortaleza, con capacidad de iniciativas y entusiasmo integrador. Almas-lámparas que sean al mismo tiempo almas-fortaleza.

La virtud de la fortaleza es la que hoy se necesita. Natural y sobrenaturalmente. A este propósito de la fortaleza, Angel Herrera acudió a la fuente de la devoción, a la Virgen María. Con este punto voy a terminar la exposición.

### María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia

En la espiritualidad de Angel Herrera, María ocupó el puesto que ella, la Madre de Dios y Madre de la Iglesia, tiene en el misterio de la salvación. Y no fue parco en el desarrollo de este capítulo fundamental de la espiritualidad católica. La doctrina espiritual de Angel Herrera fue, en efecto, eminentemente mariana.

No tenía yo, hace unos meses, idea, ni aproximada siquiera, de la atención que don Angel, sacerdote y obispo, había dedicado a la Virgen en su ministerio de predicador. Sabía, sí, su profunda devoción mariana. Y al comprobar no hace mucho el número, extensión y calidad de los documentos que al tema consagró, he visto que ellos darían ocasión no para un nuevo capítulo, sino para todo un tra-

tado, y, por cierto, amplio de su espiritualidad. Angel Herrera fue hombre mariano por excelencia.

Vuelvo a decir que no me detengo en los aspectos personales de su devoción a María. Me fijó solamente en lo que enseñó y predicó: su doctrina escrita y hablada. La carta pastoral *Año Mariano de 1954*; la homilía de octubre de 1951 sobre *la persecución atea y el mensaje de Fátima*; la exhortación pastoral de 1953 para la *Campaña del Santo Rosario*; y no pocas homilías dominicales (Lección de las bodas de Caná; María, madre del cristiano; María, la mujer fuerte) son índice elocuente de la constante atención que el obispo de Málaga dedicó a la figura de María.

Me parece oportuno simbolizar este aspecto capital de la espiritualidad de don Angel en una práctica de predicación que ejerció a lo largo de todo su pontificado en Málaga. Se trata del sermón —solemne— que pronunciaba todos los Sábados Santos en la catedral, para dar pública y devotamente el *Pésame a la Virgen* en su soledad de Madre Dolosa. Parece como si hubiera heredado el carisma mariano de Fr. Luis de Granada o de San Juan de Avila en las provincias de Andalucía, las cuales con razón se glorían de ser tierra de María Santísima y de venerarla muy especialmente en su advocación del máximo dolor, en el triduo de la Semana Santa.

Don Angel acentuó sobremanera en la persona de la Madre de Dios su función como omnipotencia suplicante (570 ss). Todopoderosa no como atributo infinito imposible en una mera criatura, sino como atributo recibido, por gratuita concesión de la Trinidad a la Madre inmaculada del Verbo encarnado. La omnipotencia de la súplica, de la intercesión, de la mediación, de la mirada de una Madre única, excepcional y suprema.

A este propósito cabe traer a colación la figura de la Reina Madre en el reino de David, a la que aludió el angel en el anuncio de la Encarnación: «El Señor Dios le dará el trono de David su padre, y reinará sobre la casa de Jacob eternamente y su reino no tendrá fin» (Lc. 1,32).

En el que podríamos llamar derecho constitucional davidico, esto es, en las instituciones políticas del reino de David, la Reina-Madre ocupaba un puesto oficial reconocido en el protocolo y en el organigrama del gobierno y de la administración. No así la Reina-esposa, que carecía de toda significación institucional. La Reina-Madre era la *gebirá*.

En los dos capítulos primeros del primer libro de los Reyes tenemos un caso histórico concreto que confirma lo dicho: el caso de Betsabé, esposa de David y madre de Salomón. El capítulo primero la presenta como esposa del rey poeta: «Entró Betsabé adonde el Rey en su trono... Betsabé se inclinó y prosternó ante el Rey» (1 Reg. 1,15). En cambio, en el capítulo segundo, reina ya Salomón. Ha muerto David. Betsabé es la *gebirá*, la Reina-Madre. En— tra en la sala del trono a ver a su hijo Salomón. La situación cambia. «Llegóse Betsabé al rey Salomón... y el monarca se levantó, fue a su encuentro, se inclinó ante ella y sentóse en el solio, haciendo poner otro si—

tial para la Madre del rey, la cual se sentó a su derecha» (1 Reg. 2,19).

Betsabé no gobierna, no decide, no tiene los poderes que son prerrogativa exclusiva del rey. Pero Betsabé, madre, intercede, pide, suplica, ruega, mira a su hijo en favor del pueblo. «Dijo Betsabé: Voy a pedirte una cosa insignificante, no me la niegues. Contestóle el rey: Pide, madre mía, pues no te he de rechazar» (1 Reg. 2,20).

Esta es la omnipotencia suplicante de María que Angel Herrera tantas veces predicó. María, dechado de todas las virtudes, es la gran *gebirá* del nuevo y definitivo Reino de Dios, la Reina Madre que intercede en favor del pueblo.

He de resumir lo que queda, aunque difícilmente podré velar la carga emocional con que don Angel exponía el tema.

Veía él realizadas ejemplarmente y soberanamente en la Virgen las grandes binas o binomios de la espiritualidad católica, esto es, la combinación armoniosa, perfecta, de virtudes aparentemente contrarias —vía del contraste—; y la concatenación necesaria, la simbiosis plena de elementos complementarios de la vida espiritual —vía convergencia—. Al primer género de binas pertenecen la audacia y la prudencia (599.720), la fortaleza y la dulzura (701). Al segundo tipo, los binomios de la humildad y obediencia (653), y de la oración y soledad (DP, 43-44). «María, es el dechado más perfecto de las más arduas virtudes» (DP, 9). «El altísimo ejemplo de nuestra Madre vale más para ordenar la vida de familia que todas las frías normas morales o que todos los preceptos jurídicos de la tierra» (DP, 13).

Don Angel prestó atención significativa y obediente al mensaje de Fátima. Mostraba con ello su finísima capacidad de discernimiento acertado. Y cifró ese mensaje, sin aspavientos mojigatos, en la llamada universal al cumplimiento sacrificado de los deberes de cada día. Advirtió en esta línea que «la devoción a María del mundo moderno es tierna y confiada, más no floja ni fácil. Es vigorosa y difícil. Va acompañada de sacrificio auténtico. Un sacrificio tan arduo como razonable: el difícil cumplimiento de cotidiano deber» (DP, 135). «La verdadera devoción a la Virgen está en el cumplimiento de los propios deberes» (DP, 19). El gran camino de la santidad es el de la vida ordinaria, el de la monotonía terrible de lo diario.

¡Cuántas veces insistió don Angel en la necesidad urgente de la virtud de la fortaleza, frente a la tentación de lo que él denominaba un cristianismo fácil, diluido y con tendencia a las cesiones indebidas! (DP 28,64). Pues bien, María es la mujer fuerte por antonomasia. Arquetipo supremo, después de su divino Hijo, para el cristiano en las horas de la cruz (699-700). Y con toque de psicología cristiana depurada, comentaba don Angel, ante este modelo único de mujer, que en todas las épocas del cristianismo es la mujer cristiana en el hogar la que sabe prolongar, a costa de sacrificios muchas veces inadvertidos, ese modelo femenino de fortaleza. Para don Angel, la esposa, la madre, la



mujer consagrada son modelos asequibles, cercanos y humildes de auténtica y fecunda fortaleza cristiana (701). No sé si los varones llegamos a tanto. Don Angel nada dijo por escrito a este respecto.

Como conocedor de las almas, como experto en los vicisitudes del espíritu, como guía seguro de la religiosidad popular, don Angel no se limitó en sus enseñanzas a la mención de los grandes criterios. En materia de devoción a María también descendió a los consejos prácticos. Urgió en todo momento el rezo del Santo Rosario, ejercicio que consideraba pieza clave en la necesaria renovación de la Iglesia; fomentaba la práctica de la visita domiciliaria de la imagen de Nuestra Señora (DP, 142); y urgía a las familias a que mantuvieran en los hogares la presencia y el culto de las imágenes de la Virgen.

Y tras estos consejos prácticos, a los que añadía el rezo periódico del Angelus y de la Salve, consejos que tal vez podrían parecer a los no avisados puras menudencias, Angel Herrera levantaba el vuelo y situándose en la altura de las grandes perspectivas del presente y del futuro inmediato, amonestaba con graves palabras sobre la significación única, decisiva, que la genuina devoción a María tiene en la lucha contemporánea de la Iglesia. Recordaba, en efecto, cómo ésta sufre hoy el embate del oleaje exterior que se rebela contra todo lo divino, y también el desconcierto que dentro de aquélla causan quienes no saben o no quieren vivir a la luz depurada del Espíritu. Hay en los documentos que estoy resumiendo, ciertos anticipos nada ambiguos de situaciones que se producirían posteriormente en la Iglesia.

\*

No entro ahora a dilucidar si ante estos panoramas extensos se sintió don Angel propenso al pesimismo o al optimismo. En otra sede y ocasión intentaré aclarar algo de esta duda. Pero sí pueden afirmarse dos cosas. Una, que el paso de los años y la creciente cercanía a la aduana que

tras la muerte abre las puertas de la vida, tienen la curiosa propiedad de que sin eliminar los golpes de la preocupación, se experimente también la seguridad que da la conciencia del poder irrefragable de Dios y de su Iglesia. Se puede añadir, como segunda afirmación, y con pleno fundamento textual que don Angel se sintió preocupado por el giro decadente que venía registrando la civilización occidental. Y que ante ese giro, señaló a María, Madre de Dios y de los hombres, como clave decisiva para hacer frente al riesgo que en la actualidad corre la fe y con ésta la propia humanidad.

No sé si don Angel se hallaba en el aula conciliar en aquella sesión memorable del 21 de noviembre de 1964, cuando Pablo VI proclamó *motu proprio*, y a petición de no pocos Padres conciliares, a María santísima como «Madre de la Iglesia, esto es, Madre de todo el Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los Pastores». Sé que algunos de los obispos asistentes no ocultaron su desagrado. He oído y leído que otros se levantaron y se marcharon de la Basílica Vaticana. Estoy seguro que don Angel, si asistió, cerraría los ojos, miraría interiormente a la Virgen y se sentiría colmado de felicidad. Pedro, una vez más, había hablado y en su voz resonaba la voz unánime y multiseccular de todo el Pueblo de Dios.

María, y concluyo, ocupaba y ocupa en la espiritualidad que nos ha legado el cardenal Herrera Oria el puesto único, supereminente, que el sentido católico de nuestro pueblo, de nuestros teólogos y de nuestros santos le atribuyó siempre: el de estar junto a su Hijo crucificado, a su derecha, en las horas del Calvario, como Reina-Madre dolorosa, y el de estar para siempre en la gloria, asunta en cuerpo y alma, junto a su Hijo resucitado, glorioso, como Reina-Madre de la esperanza, de la intercesión eficaz y del amor misericordioso.

Cierro con estas palabras el intento de síntesis que como anticipo de algo más extenso he procurado desarrollar, dentro de mis pobres posibilidades, ante ustedes. Como cierre del ciclo que a don Angel ha dedicado con agradecimiento y acierto la Asociación Católica de Propagandistas, por él fundada.

**PAGINA EN BLANCO EN  
EL ORIGINAL**

18 diciembre 1987

# **Don Angel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas**

*Francisco GUIJARRO  
Abelardo ALGORA  
Alfonso IBÁÑEZ DE ALDECOA*

**Por razones obvias, en este último acto he querido que estuvieran presentes los dos ex presidentes, D. Francisco Guijarro y D. Abelardo Algora. Su intensa relación con la Asociación permite que puedan dar a conocer aspectos interesantes para completar este conocimiento que todos deseamos del Cardenal Herrera.**

**Por otra parte, es esta una introducción a la Fiesta de la Navidad; por tanto, un acto de confraternización. Y, además, es un acto que aprovechamos para imponer las insignias a los propagandistas que llevan cincuenta años en la Asociación. Es decir, son fechas realmente de consideración, que nos advierten de lo que significa la Asociación, de la dedicación de algunas personas y del agradecimiento que les debemos, ya que con su esfuerzo ha sido posible esta obra de continuidad.**

## **Intervención de Don Francisco Guijarro Arrizabalaga**

*Cuando Alfonso Ibáñez de Aldecoa me llamó para que interviniese en este acto, me alegré muchísimo porque se me brindaba la ocasión de unir mi voz a otras voces que quieren rendir homenaje a D. Angel en su centenario. Y también porque me daba ocasión de testificar lo que el con-*

*tacto con los propagandistas ha supuesto en mi vida. Yo diría, adelantando alguna idea, que esto ha sido mi vida y sigue siendo mi vida, porque estoy condicionado por tantos años de contacto con la Asociación, pero sobre todo por los propagandistas.*

*A estas alturas de este ciclo, yo creo que ya se ha dicho todo. Entre que todos sabéis todo y aquí se ha dicho todo, pues ya no sé exactamente qué es lo que podemos decir las tres personas que restamos. Por supuesto, Alfonso puede hablar del futuro, Abelardo Algora y yo nos vamos a ver en una gran dificultad para poder deciros algo que no sepáis...*

*He decidido, pues, coger la cosa por donde más quemaba, y me he planteado dos problemas que me ha suscitado la lectura de este libro, que os recomiendo a todos, y que es una especie de novela Agatha Christie, porque a través de muchas personas se trata de averiguar de una manera casi policíaca el personaje.*

*Naturalmente, José María Escudero ha puesto al principio el final de la novela, con lo cual resulta que queda bastante descubierto. Pero hay un par de cosas en algunas intervenciones que me ha parecido mejor el tomarlas de frente y hablar de ellas. Son la dificultad, para el que llega a la Asociación, de entender a la Asociación y a los propagandistas.*

*Y otro problema que se plantea en algunas de estas intervenciones es el distanciamiento, por lo menos aparente, de D. Angel en los últimos años.*

Estos son los puntos que me parecen más interesantes.

\* \* \*

En el libro hay una intervención muy divertida de Leopoldo Calvo Sotelo. Juan Durán, cuenta Calvo Sotelo, hoy embajador en Oslo, que por razón de vecindad fue el primer amigo que tuve en Madrid, me propuso que fuese a escucharle porque iba a hablar sobre Balmes en la A.C. de P. Yo no había oído nunca ese nombre. ¿Qué es esa Asociación?, le pregunté. Pues verás..., y empezó a explicármelo...

Por supuesto, lo de Balmes era una tapadera. Las convocatorias eran para espigar en Balmes, los temas todos eran balmesianos, pero luego de todo lo que se habla era de la política contemporánea, del régimen franquista, de la Falange, de las relaciones con la Iglesia, de la Democracia Cristiana...

Cuando Federico me propuso que me hiciera de la Asociación, no quise —añadía Calvo Sotelo—. Si se trata de hablar de política, pues voy; si se trata de hablar de Balmes, pues voy también; si es para hacer Ejercicios Espirituales, pues digo lo mismo, pero por lo que no paso es para que se nos llame para hablar de política y luego resulta que acabamos en una homilía.

D. Angel acaba de llegar a Málaga y le interesa hablar con gente joven —decía Federico Silva—. Nos convenció de que D. Angel no podía iniciar su episcopado sin oírnos. D. Angel insistía en el «apartamiento» previo, tanto que recuerdo perfectamente el texto latino. Repito que D. Angel insistía en el apartamiento de la multitud. Pues bien, yo me decía, «hemos venido aquí con la idea de que íbamos a encontrarnos con un hombre político que después se hizo sacerdote, y al que se le ha hecho Obispo, pero que va a hablarnos de política», y lo que encontré es un hombre que lo primero que nos dice es que huyamos de la multitud, para ser antes que nada cristianos. Esa fue la gran sorpresa que se me grabó profundamente, porque eran tan contraria a lo que yo esperaba. Creo que fue una impresión mezcla de sensación y admiración.

\* \* \*

Mi problema fue exactamente el contrario. Yo vine a Madrid desde el Centro de San Sebastián donde venía de Secretario General de una Asociación Apostólica, y me encontré una Asociación que vivía por la política. Era lo mismo pero al revés.

¿Qué era la Asociación para los propagandistas y para D. Angel? Conviene distinguir claramente la Asociación de los propagandistas. Creo que lo que le interesaba a D. Angel eran los propagandistas. Lo que quedaba en segundo plano es lo que llamamos la Asociación, que es una

mediación jurídica, que es una reunión de personas. En todo caso, formaba parte la Asociación y formaban parte los propagandistas de una especie de sistema global de ideas y proyectos. Y empleo la palabra sistema con todo el alcance de teoría general de sistemas.

Yo creo que D. Angel se movía en un sistema de ideas y proyectos que viene a ser siempre el mismo, desde el principio hasta el final. Y que, simplificándolo muchísimo, vendría a ser esto: vivimos en un país que es rico en virtudes familiares, que es pobre en virtudes sociales, virtudes profesionales, virtudes socio-económicas, con un bajo nivel de cultura religiosa, incluso en el sector eclesiástico. En este clero ocurren cosas tremendas en algunas ocasiones. No se produce la proyección social del Evangelio que demandan las Encíclicas y tienen olvidadas las masas trabajadoras. Es país escaso en instituciones intermedias.

¿Cuál es la pregunta en este entorno que da D. Angel? La respuesta busca alcanzar objetivos que remedien esa situación.

Objetivos buscados desde la acción política, desde la Iglesia. Pero para hacer esto había que fabricar otros católicos que los que existían, hablando deprisa y llanamente. Y hay que formar «minorías» de católicos para la acción; yo no sé si hoy se diría «cuadros». Líderes católicos para la acción, que fueran la levadura en este país para la promoción de la justicia social en la conquista de los trabajadores, para la defensa y promoción de la cultura religiosa, para la defensa y proyección del Evangelio, para la defensa de la creación de instituciones sociales —intermedias, libres, plurales, creativas—, para la consecución y gestión de una política de convivencia que sirviera a todos. Ya sé que hay muchos más matices, pero esto creo que puede servir como esquema.

Todas estas minorías, todos estos cuadros, ¿dónde deben actuar? Deben actuar en todos los campos, principalmente los de trascendencia pública o los de más formación de minorías. Yo creo que se trata de formar como personas a los que están destinados a la formación de minorías en cascada: una minoría forma otra minoría. Pueden actuar individualmente o pueden actuar a través de instituciones que potencien la acción individual, y que unas son las que crean y otras son las que apoyan. Porque muchísimas de las acciones en tiempo de D. Angel no han sido instituciones creadas, ni por los propagandistas ni por la Asociación, sino que han sido apoyadas generosamente, desprendidamente.

\* \* \*

Este es el sistema que más o menos he diseñado, y que con correcciones históricas de matiz puede ser válido para todos los años transcurridos desde el principio hasta el momento actual.

Las instituciones de formación están en función de los

objetivos generales específicos... Están siempre mirando a la transformación cultural desde la proyección social del Evangelio. Cuando llega el momento dan prioridad a los problemas urgentes de defensa de la Iglesia en todos los sentidos: institucionales, eclesiales y en defensa de la sociedad —cuando hay que defender también a la sociedad—. Hay que tener en cuenta el marco de los últimos 150 años, no podemos movernos sin pisar el suelo de una realidad histórica que viene de muy atrás.

Esto empieza a explicar por qué sucesivamente D. Angel suscita muchas instituciones de por vida. La A.C. de P. es la primera Institución, en la cual yo creo que lo fundamental es el momento inicial en la mente del P. Ayala. D. Angel va sucesivamente creando instituciones de formación, ya no sólo de seglares genéricos: la Escuela de Periodismo, para los periodistas; el I.C.O., para los trabajadores; la Casa de los Sacerdotes, la Escuela Rural de Málaga. Más tarde, el León XIII, la Escuela de Ciudadanía Cristiana, en la que ya va elevando el nivel, y la Fundación Pablo VI con todos sus Colegios Mayores Universitarios. Pero todo es lo mismo en progresión.

Las Instituciones que crea, o que apoya para la acción, son de muy distinta naturaleza jurídica —y subrayo lo de muy distinta naturaleza jurídica porque creo que es interesante decir que los vínculos de relación son en cada momento, los vínculos jurídicos de relación de las personas que trabajan en cada institución más adecuados a esa institución—. De manera que la Editorial Católica es una S.A., la Confederación Nacional de Sindicatos Agrícolas era una confederación correspondiente, la Acción Católica pues era la que se constituyó fuertemente en toda su extensión de apostolado seglar, la CEDA era un partido político, etc... El que llega y entra en todo este sistema por un partido político, por ejemplo, pues naturalmente, dice: «Yo lo que voy es a la política». El que llega y entra por el lado de EDICA lo hace por razones periodísticas. Todos entran con el mismo despiste. Y depende por dónde haya entrado y en qué momento ha cogido el tren. Porque no es igual coger el tren en el año nueve, que en el veintiocho o treinta, que cogerlo en el treinta y uno o treinta y dos, o en el cuarenta y cinco, que cogerlo ahora. El que llega se equivoca o se desorienta. Primero por el tren y por el vagón, luego por la estación.

Es curioso que en esta preocupación de la formación, a medida que va pasando el tiempo, D. Angel va elevando el listón de exigencia. La verdad es que empieza en unos Círculos de Estudio. Al principio se habla de Asociación, pero la Asociación se hizo después. La verdad es que al fin acaba pidiendo a los alumnos de la Escuela de Ciudadanía Cristiana dos carreras y que vayan los domingos. Y no les pide que sean cardenales porque no se lo pide. Pero pide algo que puede parecer que es para super-hombres. Lo que pasaba es que él tenía un modelo. ¿Cuál era ese modelo? Pues el modelo era él. Estaba absolutamente convencido que el modelo era él: «Lo que yo he logrado que lo logre otro, no es nada de super-hombre, no es nada fue-

ra del alcance de los demás. Es lo que yo he hecho. Ha sido mi desarrollo personal, desde unos planteamientos, desde una visión religiosa del mundo profano. Es lo que les pido. Es lo que se puede alcanzar».

\* \* \*

Dentro de este sistema ¿qué pieza es la Asociación? Nosotros solemos decir —y yo lo he dicho más de una vez— que es la Institución Madre. Yo creo que eso no es así, porque a D. Angel lo que le encantaba eran los propagandistas, y le daba lo mismo cuál era el vínculo o la relación jurídica que existía entre los propagandistas. Creo que para él era tan accidental como las formas de gobierno.

Yo creo que en lo que D. Angel confiaba era en la comunión de ideales y de espíritu. Y en lo humano, en la adhesión seducida de sus propuestas a su persona. Para mí era una especie de relación caballeresca. Me parece que estaba cerca del rey Arturo y los Caballeros de la Tabla Redonda. El y sus caballeros se lanzaban a las aventuras de la mano de Nuestro Señor y María Santísima. Y no hay que forzar más la vinculación de sistemas jurídicos de coacción institucional, porque no los necesitaba, porque no creo que creyese demasiado en ellos.

En este punto hay un párrafo, preciso, de Sánchez de Muniáin —que no fue su caballero sino su escudero—: «¿De dónde proviene el subyugante interés humano de la vida de Angel Herrera, aun siendo tan callada y rigurosa? Pues creo que de su entraña épica, de su dramatismo. Pero sólo es épica la acción hazañosa, aquella que merece ser contada, la que, además de tener un interés curioso en las tablas, tiene un interés épico o narrativo. Angel Herrera descubrió con instinto intelectual y moral el inmenso interés épico de la vida humana, tanto en la órbita intelectual como en la colectiva. Y en presencia de ese enorme interés no se resignaba a ser un espectador sino un luchador, un miembro de la mesnada de los católicos seglares —y emplea la palabra mesnada sin darse cuenta—. Fue durante muchos años el protagonista. Saltó a la arena en época de confusión y desconocimiento por su intrepidez de atleta. Su vida ha sido épica, por eso ha sido interesante. La pugna contra la pereza del discurrir y la pereza del realizar; la pugna contra el individualismo anárquico; la pugna por sustituir la mentalidad soñadora por la despierta; la pugna por subordinar los vínculos de una simpatía y el compañerismo a los del tiempo y deber moral; la pugna contra el énfasis y la fanfarronería; la pugna por servir con pureza y desinterés a los intereses de la Iglesia y de la Patria, sin mezclar tan santos intereses con los intereses propios; la pugna porque la fe de Cristo acompañe la justicia y la caridad de Cristo; la pugna, en suma, con nuestras tendencias inferiores y el expoleo de todo lo no cristiano. Es un subyugante interés el de la historia, el de la historia viva que tenemos a la vista y en la que más o menos todos par-

ticipamos. En ella se juega constantemente el fruto de la Redención de Cristo y la Salvación de muchas vidas humanas. El que entra en ella tiende a participar con Cristo en la pugna más caballerosa y fascinadora, y su hazaña es más que las de los héroes mitoiógicos. Herrera vivió penetrado siendo seglar de este entusiasmo. Sabe que la historia humana es un drama épico en tres jornadas. La primera, amar a Cristo; la segunda, la Encarnación con la Redención de Cristo; y la tercera, de nosotros con Cristo hasta el desenlace. Si por faustismos se entiende el constante afán supremo de superación, Angel Herrera ha sido entre nosotros un Fausto cristiano, pero con faustismo piadoso, humilde, ungido por las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad.»

\* \* \*

¿Y el distanciamiento de D. Angel? Yo diría que, más que el distanciamiento de D. Angel de la Asociación, se daban los distanciamientos de D. Angel de todo aquello que él había creado. D. Angel es un hombre que tiene prisa de hacer, porque para desarrollar en una corta vida todo su sistema necesita poner en marcha muchas respuestas sociales y muchos proyectos de futuro...

Necesitaban buscar muchas respuestas sociales, montar muchos proyectos de futuro, sin lesionar a mucha gente. Formar a todos los ejecutores para que puedan tener sucesores, para que se pueda asumir con responsabilidad propia aquello que él había hecho. En este momento es cuando se monta toda la escalada de cuadros que van finalmente a una Asociación.

Cuando inicia cada proyecto, él es el productor, realizador, el guinista y el director de la película. No le gusta ser el protagonista. Los demás son actores, según el guión, aunque muchas veces les deja una cierta libertad, como la que se deja a los intérpretes en la música aleatoria o en los teatros de vanguardia en que intervienen los actores como a ellos les parece.

Pero en cuanto confía en sus colaboradores, les deja para que asuman su propia responsabilidad. Sólo vuelve de bombero cuando hay un incendio, cuando hay un riesgo catastrófico.

\* \* \*

A través de este itinerario han entrado en la Historia de España D. Angel y los Propagandistas, que son la Obra de D. Angel: nosotros, con base de seguridad, no con base de humildad. Ahora empieza a estar en la Historia, no en la Historia, sino en los libros de Historia. No solamente en los que escriben los afines, sino también en los de los no afines. No sé si alguno de vosotros habrá tenido la ocasión de acercarse a la Historia de España contada por Ra-

món Menéndez Pidal. Su último tomo lo dedica al Siglo XX. Lo escribe Tuñón de Lara, ya sabemos desde qué perspectiva lo escribe. Hay páginas y páginas sobre la A.C. de P., sobre la Confederación. El gran esquema que va dejando subyacente es que en España, en este Siglo, hubo tres fuerzas: Pablo Iglesias y los Socialistas, Giner de los Ríos y la Institución y Angel Herrera y los Propagandistas. Esto empieza a ser asumido en los libros de Historia. Dicen que formaban parte del bloque histórico de poder dominante, y que por tanto la Asociación estaba apuntalando ese bloque histórico. Hay quince páginas, y eso ha entrado en la Historia. Y cuantos más trabajos como este libro publiquen, irán situando las cosas en su punto.

\* \* \*

Fernando Martín Sánchez racionalizó mucho los esquemas de acción de D. Angel y los clareó con aquellas luminosas metáforas que todos recordamos. Desde ellas, todos los que fuimos llegando después fuimos incorporando las mismas cosas a nuestra Asociación. Y yo garantizo y testimonio que las aplico en mi vida diaria, desde siempre, como una forma instintiva de comportamiento...

La Obra fundamental de D. Angel somos nosotros, sois los que estáis aquí. Yo le he propuesto a José María García Escudero otro libro que se titule: «LOS PROPAGANDISTAS».

### Intervención de Don Albelardo Algora

Yo también me pregunté qué debía decir esta noche, porque se han dicho muchas cosas, se han dado unas conferencias muy completas... Yo sería incapaz de hacer una cosa igual.

Voy a comenzar con una recomendación que yo leí recientemente del día en que se celebraron las bodas de oro de EDICA. Era un 26 de junio de 1963, cuando Herrera pronunciaba un discurso en el que decía: «Me aconsejaron que no fuera muy largo y que no me excitara». Pues bien, yo me aplico el cuento y vamos a ver si el texto no es muy largo.

Yo no tuve ocasión de conocer mucho a Angel Herrera, aunque tuve ocasiones muy gratas de poder charlar con él y poder conocerlo. A través de la época de Federico Silva, participé en alguna medida en esa Escuela de Ciudadanía y tuve una reunión, que yo recuerdo siempre y que nos llevó a todo tipo de jóvenes a Alfonso XI, al periódico. Allí nos puso en un gran círculo. Hablamos de lo que sentíamos, de lo que deseábamos, de lo que aspirábamos, lo que veíamos de la situación política, etc. Estuve en esos Ejercicios Espirituales de Málaga y fue con un sentido muy apostólico, donde Leopoldo aspiraba a ser Presidente del Consejo de Ministros... Recuerdo que fueron unos Ejerci-

cios buenos, donde él intervino verdaderamente pocas veces. Asistía a todas las comidas con nosotros, comimos las mantecadas y demás, porque era la época de las Navidades. Debía ser primeros de enero, y nos obsequió con todos los regalos que le habían hecho, y creo que nos lo comimos todo. Y sobre todo lo que yo saqué de aquella reunión que esta idea que ha flotado siempre: si quieres hacer algo como apóstol, primero sitúate en la vida, fórmate, y luego serás capaz de hacer mucho más. Recuerdo de aquellas reuniones que todos los jóvenes andábamos deseosos de montar muchas cosas. Recuerdo que José María Ruiz Gallardón, recientemente fallecido, quería montar una Empresa Cinematográfica. «Mira, —le dijo Herrera—, lo que tienes que hacer es terminar la carrera, o si la tienes terminada, sitúate en la vida, estudia, colócate en un puesto, y cuando todos estéis situados, los esfuerzos serán mucho mejores. Fue una de esas impresiones que te quedan. Estuve en algunos Retiros de él, lo visité luego, cuando ya era Presidente de la Asociación; al final, le acompañé cuando le enterraron en Málaga. Como véis son referencias pequeñas, escasas, no fueron muy profundas. Tengo la suerte de que el hijo de Antonio Alvarez Robles me haya regalado un tomo con los Boletines del año 1929 al 1940, y para mí ha sido un regalo maravilloso. A través de la vida de los Boletines he pensado ofrecer una serie de flashes de impresiones de un hombre de mi generación... Yo aparecí aquí cuando vine destinado a Madrid. Conocí a los jóvenes a los cuales les llevábamos algunos años, unos seis o siete años, y pensé que mi puesto estaba más con estos jóvenes que en los Círculos Generales. Fui un enlace un poco raro, porque era un señor que venía de hacer la guerra. Intervine en la guerra y ellos no habían hecho la guerra. Pero me sentía más joven que las generaciones anteriores. Fui un poco enlace de todos ellos, Círculo de Jóvenes que dirigía Federico Silva y que llevó a su totalidad Fernando Martín Sánchez y un hombre muy benemérito, D. Andrés Avelino, sacerdote, hombre decisivo en la forma de orientar nuestra vida. Fue un Círculo de Jóvenes donde yo me sentí propagandista, donde yo empecé a saber lo que era la Asociación. Permittedme que dé algunos nombres. Formaban parte de él: Calvo Sotelo, Muñoz Campos, Reguera, Ruiz Navarro, Alvarez de Miranda, Helecto García Tejedor, Ruiz Gallardón, Puente Ojea, hoy Embajador en Roma; Pérez Calderón, Juan Durán, embajador, creo que está hoy en París; Rafael Alcalá, Simón Ramiro, etc... Hombrs que luego han dado un gran juego. Más tarde se incorporaron hombres como Oreja, Lavilla, Osorio, Carriles, Cavero, Alzaga... De toda la historia de la Asociación, esas fases de aportación de propagandistas a la tarea española fueron muy importantes.

\* \* \*

Dejando estos preámbulos, yo me pregunto, ¿cómo veía-

mos o cómo veo yo a Angel Herrera? Lo veo bastante difícil. Angel Herrera era una especie de una gran figura, pero alejada. Nuestro hombre cercano era Martín Sánchez. Con él hablábamos, él era quien nos prohibía leer a Maritain. Angel Herrera era el hombre, el que fue presidente, era el gran creador, el maestro. Pero ¿cómo lo veíamos en aspectos más concretos, por ejemplo en el mundo de la política? Angel Herrera intervino como hombre más bien de Estado, como hombre pensador profundo. Es un hombre que a la política aportó unos grandes principios, que yo creo que han impregnado la política española respecto a la convivencia; él supo superar aquella crisis de los monárquicos que hubo en la Asociación; el principio de posibilismo; el principio de saber enfrentarse con las situaciones difíciles, como la que tuvo en el periódico; el gran respeto que tuvo siempre por el poder constituido.

Tengo la idea clave de que él influyó decisivamente en nuestra generación, y orientó la vida española hacia unos principios y una forma dentro de la vida política española que, creo, han dejado secuelas. No logró evitar la guerra civil, aunque se lo propuso en gran medida. En este sentido quiero recordar —como cosa anecdótica— una de las visitas que le hice en la que surgió el tema político. Y fue curioso, porque fue un hombre que orientaba la vida española a la salida del régimen —todavía estábamos en la época del régimen de Franco—. El creía en la necesidad de que hubiera un Centro Izquierda. Esto es algo que a mí siempre se me quedó grabado. Aconsejaba que la salida del régimen tendría que ser hacia un Centro muy progresivo, como muy a la izquierda, con un sentido, con un contenido social muy amplio.

Sin embargo, así como veo a Herrera en este sentido de pensador político, como hombre político fue bastante desastroso y lo debo decir con toda sinceridad. Puede que los demás oyentes se escandalicen. Pero creo yo que como político no fue bueno. Yo creo que los hombres de pensamiento profundo son personalmente malos políticos. Los casos de Ramón y Cajal y otros muchos son ejemplos evidentes: cuando llegan a la lucha política diaria, con todas sus zancadillas y sus cosas, se ven perdidos.

Creo que hizo muy bien en volver otra vez a su casa, y volver otra vez a hacer la labor que hizo. Incluso su implicación en Acción Nacional —a la que he hecho referencia Paco Guijarro con anterioridad—, creo que fue una implicación para la Asociación que no fue buena. El dice, y se dice, y yo también lo he leído en nuestros Boletines, que fueron órdenes del Vaticano. Es decir, que la Asociación salió a la palestra con Acción Nacional porque se lo ordenaron de alguna forma desde Roma.

\* \* \*

¿Cómo lo veo como periodista? Personalmente, lo veo como un gran periodista: moderno, capaz de sacar el pri-

mer periódico con categoría europea, «EL DEBATE». El mismo dice, y lo he leído en esos Boletines, que el éxito de la Editorial Católica es ser fiel a unos criterios seriamente estudiados y a unas normas de conducta escrupulosamente seguidas. Es decir, siempre al periodista se le debe exigir que tenga unas convicciones profundas y que éstas sean lealmente servidas. No voy a entrar en el tema de la Editorial Católica, porque lo conocéis más que yo. Aunque se le puede poner algún pero. No terminé de saber enfocarla para sus sucesores, porque sus sucesores no han sabido o no hemos sabido heredarla. Es decir, que el hecho de que la Editorial Católica se nos haya ido de las manos es algo de lo que tenemos que arrepentirnos profundamente...

\* \* \*

Otro aspecto de Angel Herrera, es como creador de Instituciones. Fue un hombre capaz de pasar en seguida de la idea a la acción. No se queda con su propia idea, pasaba a la acción. El decía que las Instituciones debían marchar por su propia cuenta. Y las Instituciones son todas éstas que están en la mente de todos: la A.C. de P., la Confederación Nacional Católica Agraria, la Escuela de Propagandistas Obreros, el Instituto Social Obrero, el Centro de Instituciones Sociales de Oviedo, que dirigió y fundó Alvarez Gendín, ya desaparecido; la Escuela Social de Valencia, el Centro de Estudios Universitarios de Madrid, el Centro de Estudios Superiores de Valencia.

Y entre ellos, porque me afecta hoy día de una manera más directa, quiero hacer una cierta referencia al CEU. El Centro de Estudios Universitarios es una Institución que nace en la época de Angel Herrera. Pero yo diría que nace con tardanza. Es decir, a los veinticuatro años de haberse fundado la Asociación aparece el Centro de Estudios Universitarios. ¿Por qué ocurrió esto así? Pues no era por falta de deseo de que hubiera pensadores católicos. El mismo dice, o se dice, en la XIX Asamblea del año 1932: «La Asociación organizará estudios filosóficos —fue cuando se crea el CEU— por medio de cursos, conferencias, etc., que empezarán a tener lugar por vía de ensayo, en el próximo curso en Madrid». Y Herrera había dicho: «Mi pensamiento era que la preparación filosófica sirviese al fundamento de la teología social. Pero luego, la realidad es que hasta que en esta Asamblea General no se acuerda la Fundación del CEU, y hasta el año 33, es decir, veinticinco años después de creada la Asociación, no se funda el CEU. El CEU se funda, como sabéis, con cátedras superiores. Tenía por objeto proporcionar a un grupo selecto de estudiosos, que piensan consagrarse a la enseñanza o al desarrollo de las labores de investigación, de dirección u organización de obras de acción católica social-política, los órganos de fundamento doctrinales. Se crea también la Facultad de Derecho. El 1 de enero de 1934, según las

notas de estos Boletines, se dan setenta y tres clases semanales a setenta y cinco alumnos. El 15 de abril de 1934, Mariano Sebastián, en un informe que hace ante la Asamblea General, dice que «se nota en los alumnos falta de iniciativa, que hace que se trabaje menos gratamente que con el I.S.O.». Llegan con lamentable falta de formación religiosa. Es decir, que los males son de siempre. En la Memoria del 1939 al 1940, se dice que la Sección de Derecho tiene cuarenta y nueve alumnos en primero y ochenta y ocho en segundo. Y se proyecta en esa época la creación de una Escuela de Formación Bancaria —debieron entender que era un campo interesante; a mí me ha dejado perplejo—. Se dan también cursos públicos por el P. Usureda, por Eugenio D'Ors, etc. Y se crean las cátedras del Cardenal Gómá, que eran ocho cátedras de Curso Superior Religioso, con cuatro cursos con dos cátedras cada uno. En la de los alumnos, sería obligatorio para los del CEU, había voluntarios y además becarios.

Finalmente, aparte de esto, en el mundo de la enseñanza surge y está latente la creación de la Universidad, pero me parece que aquí faltó brío. Es decir, así como para la creación de la Editorial Católica hay que reconocer que se emplearon todos aquellos propagandistas con Angel Herrera a la cabeza, en el mundo de la enseñanza todo está pendiente. Se piensa, se dice, pero no arranca. Esto va lento, se sueña con una Universidad Católica. Herrera dice: «Hablé en el año 1935 con el Papa, quien me alentó a hacer la Universidad Católica, o que debía hacerlo modestamente». En el año 1935, en Oviedo, vuelve otra vez a hablar de la necesidad de una Universidad Católica. Martín Sánchez diría en 1940. «Una Universidad Católica es un derecho de la Iglesia, el problema de la validez, el problema de los títulos, etc». Hay interés, pero ¿se tomó en serio?, ¿se pusieron los medios? Otras Instituciones han sacado sus Universidades en épocas posteriores, y son de unos tiempos después de esta época.

Me gustaría tener, aunque me digáis que soy un poco triunfalista, la alegría que podía tener Angel Herrera cuando supiera que en estas fechas andamos en el CEU —Colegio Universitario San Pablo, Luis Vives, San Pablo de Valencia, Abad Oliba, Centro Asociado de la UNED en Barcelona, Instituto de Estudios Superiores de Barcelona, de Madrid, de Valencia y los Colegios de Enseñanza Media— en 878 profesores universitarios, 13.501 estudiantes universitarios y 7.385 estudiantes de Enseñanza Media. Yo creo que para D. Angel hubiera sido una gran alegría ver cómo ha podido desarrollarse en épocas posteriores.

\* \* \*

Otro aspecto de D. Angel sería como apóstol social. Fue un hombre con una enorme influencia, y dentro de ello, señalaría yo el aspecto de su influencia como laico. Quiero recordar la famosa anécdota del Cardenal Ghaske que



recoge en su libro: le preguntaba un catecúmeno a un sacerdote, ¿y yo para ser católico qué tengo que hacer? Pero, ¡tonto!, te pones de rodillas ante el altar, luego te sientas en esa mesa, frente al púlpito y a escuchar. Y añadía Ghaske: «¡Y sólo le queda meter la mano en el bolsillo para entregar la limosna!». Desde esta postura en Angel Herrera se produce un cambio profundo. Herrera da pasos de gigante, si bien siempre muy sometido a la subordinación de la Jerarquía...

Si queréis hablaré de la relación de Herrera con la Asociación. Lo ha dicho y recogido de cierta manera Paco Guijarro. Creo que Herrera dejó huérfana a la Asociación. Cuando yo era Presidente, le iba con mis problemas a la Asociación; pensaba encontrar en él al Presidente eterno y perpetuo. Pero no me hacía caso, él iba a lo suyo. Yo le iba con mis problemas: «Cardenal, mire usted, queríamos montar esto así, hacer esto así...». «¡Qué interesante? Lo ayudarán ahora mucho. Es usted un buen hombre, un buen chico... Lo importante, lo que tenemos entre manos dentro de la Iglesia es que estamos tratando de ver la fórmula económica para defendernos». «¿Habrá propagandistas que me hicieran esto?». «Mire usted, habrá propagandistas pero yo le vengo con lo mío». Yo me encontraba desvalido. El mismo fue perdiendo cierto interés por la Asociación. En 1936 aparecen ciertas desesperanzas con motivo de su despedida. Cuando se despide de la A.C. de P., ésta no es una obra madura ni consolidada. Hace falta más comprensión por parte de los propagandistas para que prevalezca sobre cualquier otro interés. Hacía falta más caridad entre los dirigentes de las obras, más caridad en tratar al compañero, mayor unión entre las diversas obras, más vida sobrenatural. Incluso aconsejaba dos medidas: reorganizar y podar la Asociación y mucha serenidad en la admisión. Además, la lejanía, como dije anteriormente, era casi total. ¿Dejó de querer a la Asociación o consideró acabada su misión? El, en su discurso que pronunció a la muerte del P. Angel Ayala, el 22 de febrero de 1960, la estimó como un espíritu: «Un espíritu que ha encarnado en las más variadas Instituciones públicas. Se hará gloriosa su historia, si conserva creciente e intensifica su vida espiritual». Por lo cual, daba estas consignas: «abnegación, no buscar el propio provecho, espíritu de unión, un solo pensar, obrar y querer...».

Mis palabras finales tienen que ser para reconocer la grandeza de este hombre, que era verdaderamente un gigante. Y digo estas palabras para que me entienda la gente joven. Angel Herrera fue un monstruo en la época del apostolado, aunque tuvo sus vacilaciones. Esto engrandece su figura al ver que era un ser humano. Y con este recuerdo para su memoria y para su grandeza me despido. Muchas gracias.

#### **Intervención del actual Presidente de la A. C. de P., Don Alfonso Ibáñez de Aldecoa**

Después de haber oído el ciclo de conferencias del Cardenal y ahora las intervenciones de Guijarro y de Abelar-

do Algora, es difícil tratar de decir algo que fuera a significar alguna novedad. Pero no se trata de esto, y no voy a enfocar el tema con objeto de aportar datos nuevos sobre el Cardenal, porque todos están ahí, y tampoco con objeto de hacer juicio de valor sobre el Cardenal. Yo, al Cardenal no le conocí y no tengo una referencia directa de él. Yo me incorporé a la Asociación cuando él era ya Cardenal y ya estaba alejado de la Asociación. Mi relación con el Cardenal es de tipo intuitivo y emocional. En el despacho de la Asociación tengo entre otros retratos dos fotografías del Cardenal, una de seglar y otra ya de Obispo. Hay algo que me pregunto con muchísima frecuencia, ¿qué es lo que hubiera hecho el Cardenal en tal o cual circunstancia?, ¿qué es lo que pensaría Herrera en esta ocasión?, ¿por qué tenemos que recurrir a Herrera? Herrera es una figura irrepetible en la Asociación. ¿Y por qué es irrepetible? Pues, por varias circunstancias. Primero, porque está en el momento fundacional de la Asociación; al fin al cabo, sólo fueron 18 personas las que estuvieron en ese momento y una de ellas fue Herrera. Segundo, porque fue un Presidente con un mandato de 25 años, y además un mandato donde se hizo una obra ingente. Fue una época formidable en la que se promovió, se secundó, se colaboró de alguna forma en las obras. Esto le da un carácter que es muy difícil que se pueda repetir. En tercer lugar, porque es un seglar que ingresa en la Asociación y es el punto de partida para toda una vida dedicada al servicio de la Iglesia.

Ingresa de seglar, de joven, de veintidós años, es Abogado del Estado. Tenía —lo recordaba Abelardo— para dedicarse al apostolado un cierto carisma y había que tener la vida resuelta, para no tener preocupaciones, y además, sigue una trayectoria en donde está presidido por una aspiración. A mí me recuerda mucho, en algunas cosas, a la Madre Teresa de Calcuta. Porque es curioso, leyendo a Herrera, porque hay que leerle muchísimo, por ejemplo el Principio de Santidad, considera que la vocación de santidad no es un privilegio. Es decir, que la santidad es una misión, una vocación en la que estamos llamados todos los cristianos. El sentía, desde luego, una vida plenamente espiritual. Se va a Friburgo en 1935 para cursar los estudios de Sacerdote, es ordenado Diácono Presbítero en el 40; Obispo, en el 47, y en el 65, Cardenal, hasta su fallecimiento el 28 de julio de 1968.

De forma que para él la Asociación fue un camino, un terreno de cultivo para su destino.

Y también es irrepetible porque Herrera ha dejado un testimonio muy valioso para la Asociación. Yo creo que el futuro de la Asociación está pendiente, está vinculado al testamento que nos dejó —comprendo a Paco Guijarro, que decía que le interesaban más los propagandistas que la Asociación—. Creo que el legado que nos ha dejado Herrera para el futuro de la Asociación es realmente importante. Y eso es en lo único que yo quisiera penetrar algo.

\*

\* \*

*Es muy difícil hablar de Herrera porque se le conoce muy poco, como es difícil hablar de la A.C. de P. porque también se la conoce poco. La cauda se halla quizá en que no hay estudios de profundidad ni sobre Herrera ni sobre la A.C. de P. García Escudero está insistiendo reiteradamente sobre la necesidad de una biografía, donde por fin podamos conocerle en su verdadera trascendencia. Lo mismo ocurre desde un punto histórico con la Asociación. Hay cosas parciales, pero no se ha hecho todavía un estudio profundo, completo, de lo que ha representado la Asociación a través de las distintas épocas. Pero aunque fuese una historia parcial, falta una historia parcial de la Asociación. Esa paradoja que recordó Paco Guijarro, que quien se acerca a la Asociación no la comprende, pues es verdad. Habría, por tanto, que encontrar las claves de lo que la Asociación ha sido, es y puede ser en el futuro.*

*Para ver el legado que nos ha podido dejar Herrera, y no me he fijado en cinco momentos que, me parece, han sido los más importantes en relación con la Asociación. Porque no voy a hablar de otros aspectos de Herrera en relación con las Instituciones o con la significación de Herrera como eclesiástico, o como Obispo o como Cardenal. Estos momentos que dan ciertas claves son, primero, el momento de la fundación de la Asociación; segundo, la etapa en que ejerce la presidencia; tercero, el momento en que se despide de la Asociación; luego ya, la época en la que actúa en el ministerio sacerdotal; y la última, aunque no es la última en el tiempo, pero para mí muy significativa, es la vuelta a la Asociación en el funeral del P. Ayala, el 20 de febrero de 1960. Se celebra el acto en el mismo lugar en donde había recibido la imposición de insignias, y donde había tomado él la Presidencia de la Asociación.*

*Cuando toma posesión de la Presidencia y se hace la primera imposición de insignias, ocurren dos circunstancias importantes. Primero, una oblación solemne que da Herrera; y, por otra parte, por primera vez, la Oración de la Asociación. Esto es importante porque marca cuál ha sido el pensamiento profundo de partida, manifiesta una firme voluntad y determinación deliberada de consagrarse a la propaganda católica.*

*Quiero hacer una referencia que ya apuntó Francisco Guijarro, y es que el lenguaje es un tema muy importante para la comprensión de Herrera. Hoy día habría que traducir las palabras que él ha utilizado a unos significados más actuales.*

*Firme voluntad y determinación deliberada de consagrarse a la propaganda. Esto es una constante en Herrera. Lo dice cuando se funda la Asociación y permanentemente lo va diciendo, y da un significado trascendental al apostolado. Tiene una versión del laico adelantándose 50 años al planteamiento del laico en la Iglesia. Es decir, ha sido una anticipación, y fue Herrera quien hizo entrar al catolicismo en la modernidad.*

*En la oración hay unas frases que realmente yo creo que marcan..., pedir a la Santísima Virgen vida sobrenatural. Esto ya será una constante permanente en él. «Lo sobre-*

*natural» es el móvil de la propaganda. Hay que estar muy al tanto de cuáles son las intenciones de los actos que realizamos, sobre todo cuando tengamos que hacer apostolado. «Sobrenatural» es el fruto de nuestro trabajo, que no es por nuestro propio esfuerzo sino que es el poder que se nos da... Luego, la pureza de costumbres y la abnegación y el optimismo. La palabra optimismo es fundamental en el lenguaje de Herrera.*

\* \* \*

*En la etapa de su presidencia ocurren muchas cosas, pero hay algunos datos que me parece que son bastante claves. En 1910 empieza a reconocer la dificultad que hay para encontrar unidad en los católicos y la Asociación es un instrumento para encontrar esa unidad. Esta es también una clave que no le abandonará jamás. Su misión es la unidad de los católicos, porque los católicos están muy desunidos y no se hace la labor de proyección social ni política que se podría hacer.*

*Subraya la ausencia de elementos directores. En 1921 ya se lamenta de que no hay personas en el campo del apostolado y en el campo del catolicismo, realmente preparadas para abordar las tareas de dirección. Y aquí ya vienen todas las obras que inicia para la formación, que también será obra constante dentro de su misión.*

*Promoción de la Acción Católica, con lo cual da un sentido clarísimo a la Asociación: el ser una Institución de acción católica. Considera incluso que era la primera Institución de Acción moderna que hubo en España.*

*Vinculación a la Iglesia. Esto no lo ha perdido. Lo ha mantenido constantemente. En 1932 se plantea un problema nuevo. Herrera estaba pensando ya en dar otra orientación a su vida... Cuando realmente él pensó en realizar los estudios de sacerdocio. Se plantea entonces que la Asociación no debe depender de una persona, y aquí ya da la entrada a la reforma en el Consejo Nacional. Intenta mentalizar a los propagandistas que el futuro de la Asociación no puede depender de uno mismo. Las circunstancias le habían llevado a este criterio. Así lo manifestó Martín Sánchez cuando toma posesión en 1935, cuando advierte que es imposible encontrar una cabeza que pueda heredar la corona que ha dejado Herrera en toda su plenitud. Es decir, hay que ir dividiendo sectores, adjudicando responsabilidades, etc.*

\* \* \*

*El problema de la unión de los católicos ha sido también un tema importante. En 1910 forma la «Liga Católica». Se dedicó muy profundamente a esta liga de católicos, que no era un partido político, pero sí quería ser una fuerza política de proyección en la vida social. Entonces se le ocurre que, como no hay unidad en los católicos, hay*

que dirigirse al Papa Pío X. Y el Papa, a través del cardenal del Val, escribe una carta que es un catálogo de principios políticos. Voy a leer algunos: «A la Iglesia no se le debe confundir con partido político alguno. Se puede pertenecer a cualquier partido siempre que éste no sea contrario a la Iglesia. No se debe considerar mal católico al que pertenece a un partido lícito. Hay que conservar íntegra la libertad de acción para oponerse a disposiciones contrarias.

Es lícito a los católicos organizarse, aun fuera de los partidos, e invocar la colaboración de todos, con tal que no se excluya a aquellos que no se hayan adherido». Como se ve, son líneas muy claras.

\* \* \*

Cuando llega ya el momento de despedirse, de dejar la Asociación, se celebra una reunión que es de una gran significación. Porque en un discurso que da a 30 propagandistas que constituían la Sección de San Pablo, se dirige a ellos y les expone sus ideas sobre su posición. No es lo mismo cómo una persona ve una Institución cuando ingresa en ella y la funda o cuando está en ella actuando en plenitud, que cuando la deja. Sabemos que deja la Asociación, no porque no podía ser Presidente, porque los Estatutos en aquella época permitía la reelección. Tampoco porque estuviera disconforme con los propagandistas. Sino, sencillamente, como una actuación voluntaria: no era abandonar la Asociación, sino sencillamente cambiar de vida, cambiar de plano, de terreno; pasaba del apostolado de seglar al apostolado del ministerio sacerdotal. Aquí, en esta actuación, es cuando dice unas palabras que ha recordado Abelardo Algora. Aquí es donde empiezan las lamentaciones. Podemos considerar lamentaciones a la visión de una persona que realmente quiere a una Institución, pero esto no es obstáculo para dejar de ver los defectos que aquella pueda tener.

Ya había dicho que la Asociación debía estar presidida por el espíritu sobrenatural. Esto lo diré constantemente, desde todos los puntos de vista. Por eso Herrera tenía una gran confianza en la Asociación, y plena esperanza en el porvenir dentro de la Asociación.

Viene luego la época en que Herrera deja la Asociación. Hemos oído palabras como si abandonase a la Asociación, como si ya no se preocupase de la Asociación. Yo no me atrevo a hacer valoraciones porque no estoy por el momento capacitado para hacer un juicio de valor sobre la situación. Pero, por lo que yo he podido recoger, no es lo mismo mirar la Asociación como presidente de la misma o como propagandista en activo de la misma, que como desde fuera de ella, con una misión distinta en la Iglesia. Es decir, una misión distinta tiene que tener una visión mucho más amplia, y lo que antes era una atracción y una dedicación muy concreta y particular, ahora

se entiende desde una visión global de todo el problema del apostolado.

Parece lógico que no pueda tener esa dedicación que había tenido antes. Pero, independientemente de la dedicación, lo que sí se advierte es que tiene un gran cariño por la Asociación. En los datos que yo he podido ver, veo que hay una gran preocupación por la Asociación, aunque de un carácter distinto. No es esa preocupación tan particular por el problema concreto, sino dentro de una misión global. Y esta visión institucional ya empieza a verla cuando en el año 34 ya estaba decidido a dejar la Asociación. Dice entonces que la Asociación Nacional de Propagandistas puede tener una misión providencial, en cuanto que es una Institución de minorías selectas y «puede contribuir a que vivan unidos los hombres llamados a los destinos más influyentes de la vida española». Esta era una visión que continuará después en toda su proyección eclesial.

En 1934 tiene un acto en donde empieza a recordar el origen de la Asociación, y tiene unas palabras que son importantes. Dice: «Para ingresar en el Asociación se seleccionaba en base a tres elementos: actitud, talento y espíritu». Se refería a la actitud oratoria, pero hoy día habría que traducirlo por comunicación, por claridad de exposición, por claridad de la escritura. Es decir, para transmitir un mensaje como es debido, hoy día hay nuevos medios, nuevas técnicas...

Más tarde insiste en que hay que infundir más espíritu en la raíz, más vida sobrenatural, más ansia de apostolado, más amor al sacrificio, más oración, más caridad, y da un consejo: «No ensanchéis demasiado el grupo; pocos, escogidos y auténticos, minorías directoras con espíritu sobrenatural». Sin espíritu sobrenatural considera que la selección no se puede hacer...

Quiero recoger, por fin, algo de lo que dice en la oración fúnebre en el funeral por el P. Ayala: es un verdadero legado para la Asociación. «Es difícil definir la Asociación, es una Institución singular. No creo que tenga pareja en ninguna otra nación... El fin de la Asociación es la propaganda en el campo social y político». La Asociación no ha sido, no es ni puede ser un partido político. Si tuviera tentaciones de serlo dejaría de ser tal Asociación. La Asociación Católica de Propagandistas, en el momento que acepte un proyecto político concreto y que intervenga directamente en política, deja de ser tal Asociación, se convierte en un representante de la política. Es una Institución defensora siempre de los derechos de la Iglesia, fidelísima a la orientación jerárquica...

Y terminaba con una frase que deja a la Asociación con una gran esperanza: «Ha sido el instrumento más eficaz del pensamiento pontificio». Luego, resulta que se ha reconocido por grandes personalidades de la Iglesia.

\* \* \*

Todo lo expuesto es una visión personal. Ya he dicho que no quería hacer un juicio de valor sobre el Cardenal, sino

*solamente expresar que tenemos aquí un gran legado, con unas líneas muy claras. Creo que hay que pensar y reflexionar sobre ellas. Tienen la misma validez hoy día que la que tuvieron en 1909, cuando se fundó la Asociación. Habrá que hacer las adaptaciones correspondientes a los distintos problemas que tiene la sociedad hoy día. Los problemas hoy son muy distintos: desde la responsabilidad que se otorga hoy día al cristiano como laico dentro de la misión de la Iglesia, en un*

*contexto en el que vivimos que no es aquél. Un contexto donde la realidad es muy desfavorable a la fe —supongo que no es contraria a la fe—. Esto exige más imaginación y esfuerzo... Yo no sé, pero me pregunto: ¿qué es lo que Herrera pudiera decir ahora a los propagandistas? Pues, probablemente, que para todo lo que estamos viviendo y lo que tenemos que vivir y lo que tenemos que hacer y podemos hacer, probablemente, lo que se necesita es más oración.*