

RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J.*

LOS PARTIDOS CONFESIONALES ESPAÑOLES. HISTORIA Y VALORACIÓN

Fecha de recepción: enero 2011.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2011.

RESUMEN: En el siglo XIX español se discutió sobre la conveniencia de que existieran partidos confesionales católicos. Se delimita en primer lugar qué es un partido confesional. Luego se pasa revista a los siete modelos que han existido en España. Finalmente se recuerda la postura del Magisterio de la Iglesia ante los partidos confesionales antes y después del Vaticano II y se recogen los escritos de los obispos españoles desde la Transición y la postura de los dos últimos Papas: Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre la aconfesionalidad.

PALABRAS CLAVE: partidos confesionales españoles, confesionalidad, laicidad, magisterio político de la Iglesia.

The Spanish Catholic Political Parties. Their History and Evolution

ABSTRACT: During the nineteenth century was a wide discussion on the opportunity of create Spanish Catholic Political Parties. What do we understand by Catholic Parties. There had been seven different modalities of such Parties in Spain. And finally we recall the stand of the Church as regard the Catholic Political Parties, before and after the II Vatican Council, and the various declarations of the Spanish Bishops,

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas; sanzdiego@upcomillas.es

after the Spanish Transition, and the declarations of the last two Popes. John Paul II and Benedict XVI on the subject of what we could call «Confessional Catholic Parties».

KEY WORDS: spanish confessional parties, confessional, lay, doctrine of the church on political matters.

Dentro del ámbito de las relaciones Iglesia-Estado en los dos últimos siglos, la cuestión de la confesionalidad en general y, en particular, la de los partidos políticos confesionales está hoy superada, aunque en ocasiones y desde algunos sectores se añoren. Pero el asunto de los partidos confesionales fue candente en muchos momentos y causó enfrentamientos hondos entre creyentes. Sobre él se han producido en nuestros días inflexiones significativas en la Doctrina de la Iglesia. Es bueno volver la mirada a esta problemática, que, más allá de su actualidad¹, ha puesto sobre el tapete cuestiones y valores importantes acerca de la participación de los cristianos en la política.

NOTAS PREVIAS

El problema de la confesionalidad no es exclusivamente ni español ni católico. Fuera de España existen partidos demo-cristianos y la confesionalidad se da en países protestantes —la reina de Inglaterra es, por ahora, la cabeza de la Iglesia Anglicana— y en el ámbito musulmán, donde se identifican con frecuencia los roles de líder político y religioso. Tampoco afecta la confesionalidad sólo a los partidos políticos: a lo largo de la historia han existido —y en parte subsisten hoy— Estados, Sindicatos y otro tipo de asociaciones e instituciones confesionales: centros de enseñanza, hospitales, medios de comunicación social...

Ahora voy a limitarme a los partidos confesionales españoles. Daré cuatro pasos:

- Deslindaré el tema, definiendo qué se entiende por *confesionalidad* y, más en concreto, por *partidos políticos confesionales*.

¹ Lo ha tratado recientemente J. M.^a MAGAZ (ed.), *Los partidos confesionales españoles*, Facultad de Teología San Dámaso, 2010, con colaboraciones de A. Martínez Esteban, C. Barreiro, F. Montero y E. Nasarre.

- Describiré más tarde los *diferentes modelos de partidos políticos confesionales*, que, a mi juicio, se han dado en la historia de España.
- Puesto que la confesionalidad en España ha sido siempre católica, me ocuparé luego de *la actitud que ha tenido la Jerarquía de la Iglesia Católica* ante estos modelos.
- Sobre estos datos, podremos deducir *algunas lecciones de esta historia*.

I. LA CONFESIONALIDAD

El Diccionario de la Academia define así, como primera acepción, el concepto «confesión»: *Declaración que alguien hace de lo que sabe, espontáneamente o preguntado por otro*. Es una definición genérica, que debe concretarse más. Y no alude a los problemas que plantea el concepto.

Acercándonos a nuestro tema, directa y estrictamente la confesionalidad² se aplica al Estado que reconoce una religión como propia, aunque históricamente el concepto y su problemática se han aplicado a otros entes jurídicos.

1. LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO

La confesionalidad —la estatal y las demás— puede ser, entre otros, de dos tipos:

- *doctrinal*, cuando la confesionalidad se basa en un juicio de valor sobre esa religión, y
- *sociológica*, cuando se profesa solamente por aceptar la opinión de la mayoría.

En este sentido, la Constitución de Cádiz (1812) profesaba una confesionalidad doctrinal, al declarar en su artículo 12 que la Religión Católica es la «única verdadera». Del mismo tipo era la confesionalidad del

² Sobre ella, en general, R. M.^a SANZ DE DIEGO - S. ESCUDERO, *Pensamiento Social Cristiano II. La enseñanza de la Iglesia —universal y española— sobre cuestiones políticas*, Madrid, Ed. ICAI, 2.^a ed. 1994, cap.XII.

artículo 2.º de la Ley de Principios del Movimiento (1958) que también calificaba a la «Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana» como la «única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional». Era, en cambio, sociológica la confesionalidad de la Constitución de 1837 que sólo aludía al hecho de que los españoles profesaban la Religión Católica para basar en él su confesionalidad³.

En cualquiera de los dos casos, la confesionalidad del Estado supone normalmente una especial protección o consideración a la Iglesia cuya fe se confiesa, aunque esa protección puede darse sin declaración de confesionalidad. Igualmente, la confesionalidad suele suponer la negación de la libertad religiosa, ya que se prima una confesión religiosa sobre las demás. En estos casos, a las confesiones religiosas no oficiales se les puede prohibir el ejercicio de su culto o se les puede tolerar. Pero, en principio, es posible que un Estado confesional proteja la libertad religiosa de todas las religiones. Este fue el caso del régimen del general Franco desde 1967: manteniendo la confesionalidad doctrinal ya aludida, promulgó una Ley de libertad religiosa, que le obligó a modificar algunas expresiones del artículo 6.º del Fuero de los Españoles.

2. LOS PARTIDOS POLÍTICOS CONFESIONALES

La problemática confesional se ha aplicado al Estado y a otras realidades de la vida pública: partidos, sindicatos, asociaciones, instituciones... Me detengo en los partidos políticos. Esto me obliga a hacer dos precisiones iniciales:

- *cronológica*. Los partidos políticos existen sólo en un régimen liberal. Por eso, nuestra historia comienza cuando el siglo XIX finaliza su primer tercio: en la época de las Regencias que divide los reina-

³ Era también doctrinal la confesionalidad de la Carta Otorgada de Bayona (1808) y sociológica, además de la citada de 1837 el proyecto de 1856. Simplemente confesionales eran las de 1845 y 1876 y el artículo 6 del Fuero de los Españoles (1945), modificado en 1967, añadiendo la protección de la libertad religiosa, sin cambiar el artículo 2 de la Ley de Principios del Movimiento Nacional. No incluía la confesionalidad (rompiendo el Concordato de 1851) la de 1869 y tampoco la actual de 1978, que hace una referencia expresa a la Iglesia Católica. Instauraban la separación Iglesia-Estado las dos constituciones republicanas: 1873 (proyecto) y 1931. Un resumen de todo esto hasta 1977 en R. M.^a SANZ DE DIEGO, *La historia constitucional de España*: Razón y Fe 954-955 (julio-agosto 1977), especialmente p.707.

dos de Fernando VII e Isabel II, que es cuando en España el «Nuevo Régimen» sustituye al «Antiguo Régimen»;

- la segunda es *conceptual*. Entiendo por partido político a todo grupo de opinión y acción que pretende ocupar el poder político, o participar de él o influir en él.

No es neutra ni meramente académica esta segunda precisión. Porque me permite llamar partido incluso a quienes se niegan a aceptarlo, como sería el caso de los anarquistas —que no nos interesa ahora— o de la Comunión Tradicionalista, que sí va a ser objeto de nuestra consideración. Pues aunque durante una parte importante de su historia se niegan a ser partido político, de hecho actuarán como los otros grupos que lo son: elaborarán programas, concurrirán a elecciones, actuarán en el parlamento...⁴. No entran en cambio en el horizonte de nuestra consideración aquellos grupos sólo de pensamiento —por ejemplo, «Cristianos para el socialismo»— o de implantación tan escasa que no llegaron a acercarse al poder político.

Aun con estas precisiones, es preciso aclarar cuáles han sido, a lo largo de la historia de los últimos dos siglos, los partidos confesionales españoles. ¿Qué criterios lo determinan?

3. CRITERIOS DE SELECCIÓN

Dos autores han abordado esta problemática: Óscar Alzaga, en su estudio *La primera democracia cristiana en España*, y Jesús Martín Tejedor, al estudiar los Partidos Políticos Católicos en el Suplemento del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*⁵. Ambos proponen y valoran distintos criterios para poder clasificar a un partido político como confe-

⁴ Los anarquistas, reacios siempre a formar un partido político —ésta fue una de las causas de separación entre Marx y Bakunin— cuando percibieron en 1934 que era el único cauce para entrar en el gobierno formaron (algunos de ellos) el Partido Sindicalista. Cf. M. ARTOLA, *Partidos y programas políticos, 1808-1936*, I, 681-682, y II, 459-462. Esta obra tiene dos ediciones: la primera es de Aguilar (1974-1975) y la segunda de Alianza (1991). De la Comunión Tradicionalista me ocupo más abajo.

⁵ O. ALZAGA, *La primera democracia cristiana en España*, Ariel, 1973. La aportación de J. Martín Tejedor se incluye en el suplemento del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* de Q. Aldea, T. Marín y J. Vives, Madrid, Inst. Enrique Flórez, 1987, 574-576, bajo la voz «Partidos Políticos Católicos».

sional. Sus mismos razonamientos, su concordancia en algunos criterios y su discordancia en otros nos hacen suponer desde el principio que se trata de una cuestión que no es meridianamente clara y está sujeta a algunas apreciaciones subjetivas. Esto supuesto, procuraremos reducirlas al mínimo.

Para Alzaga son cuatro los rasgos que configuran a un partido como confesional:

- el *nombre*, que indica un deseo de presentarse con una etiqueta clara ante los demás;
- la *inspiración en una doctrina*, en nuestro caso la católica;
- determinadas *exigencias a los militantes*, por ejemplo, la práctica sacramental o el cumplimiento de unas normas morales, y
- la *dependencia de la Jerarquía*, eclesiástica en nuestro caso.

Martín Tejedor trata de los Partidos Católicos, concepto más amplio que el de Partidos Confesionales, ya que incluye también a los de inspiración cristiana e incluso a los que por su ideario o por el talante de sus fundadores tenían sensibilidad hacia los problemas religiosos. Él analiza otros cuatro rasgos como criterios diferenciadores de estos partidos, sólo en parte coincidentes con los de Alzaga. Y al analizarlos, va ponderando el valor que otorga a cada uno de estos criterios:

- la *confesionalidad de sus miembros*, o el carácter católico de sus componentes;
- el *contenido del programa* y su adecuación a la enseñanza de la Iglesia;
- la *aprobación de ese partido por la Jerarquía eclesiástica*, y
- la *vinculación favorable a los intereses institucionales de la Iglesia*.

Comenzando por el primer rasgo de los enunciados por Martín Tejedor —el catolicismo de sus miembros—, como él mismo reconoce, no es significativo en España, donde la mayoría de los ciudadanos estamos bautizados. Quizá en otros ámbitos tenga más sentido. Y posiblemente tampoco, ya que socialmente se tiende —no siempre con acierto— a separar las convicciones privadas de la actuación pública y se sacan consecuencias no tan ciertas de algo que es muy verdadero: la pertenencia a la Iglesia no implica necesariamente la adscripción a un mismo grupo político. «Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» es una de las afirmaciones más lúcidas de Pablo VI en *Octogesima Adveniens*, 50.

Algo semejante hay que decir del tercer criterio aducido por Alzaga. Hoy es impensable que un partido político imponga determinadas prácticas —sacramentales o morales— a sus afiliados. Esto se hizo en el mundo sindical: los Sindicatos Católicos que procedían de los Círculos Obreros Católicos mantuvieron la confesionalidad de los Círculos. Por eso imponían a sus afiliados la obligación de asistir a la Misa de Comunión General una vez al mes⁶. Esta forma de pensar nunca se aplicó a un partido y hoy sería impensable. Es más, la confesionalidad de muchos centros no ligados al mundo de la política —centros de enseñanza, hospitales, MCS— no supone que se obligue a cuantos pertenecen a ellos a ser católicos y a vivir como tales, aunque es obvio que ideas públicamente expresadas o conductas notorias que se opongan a lo católico podrían impedir formar parte de una institución confesional.

La utilización del adjetivo —ya sea «católico» o «cristiano»— parece indicio claro de que el partido que lo incorpora a su nombre pretende presentarse ante la sociedad como confesional. Pero una consideración más reposada suscita algunas dudas. En ambientes en los que el cristianismo o el catolicismo son una referencia distintiva o una pertenencia socialmente discutida, la utilización del nombre puede ser significativa. Este es el caso de los adjetivos «católico» o «protestante» en Irlanda del Norte o de la denominación «cristiano» en el Líbano, aunque todos estos calificativos suelen tener un sentido que va más allá de lo religioso. Pero refiriéndonos, en cambio, a España, como lo hacemos ahora, la utilización del nombre no siempre es garantía de confesionalidad, como tampoco su ausencia es señal inequívoca de aconfesionalidad. Una mirada a nuestra historia lo confirma:

- La mayoría de los partidos a los que aludiré más adelante, de los que no se puede dudar que fueron confesionales, no incorporó el adjetivo cristiano a su título, como la Comunión Tradicionalista o el Partido Integrista. Es más, alguno —la CEDA— excluyó determina-

⁶ Los Sindicatos Católicos que procedían de los Círculos Obreros Católicos mantuvieron la confesionalidad de éstos. No sólo por inercia: querían que todos sus afiliados fueran católicos para así aumentar la cohesión del Sindicato y con ello su fuerza. Por eso la exigencia sacramental aludida. J. Gorosqieta ha resumido muy bien la polémica que se generó en el mundo católico español: *El drama de la confesionalidad sindical en España (1900-1931)*: Revista de Fomento Social 116 (1974) 381-389. Cf. también R. M.^a SANZ DE DIEGO, *Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia*: Corintios XIII 54-55 (1990) 210-213.

mente el adjetivo, para no mezclar a la Iglesia en decisiones coyunturales opinables. Pero no negaba que se inspiraba en la enseñanza eclesial.

- En las primeras elecciones de la Transición, hace ahora más de treinta años, el Equipo Demócrata Cristiano, que incluía el adjetivo y estaba formado por partidos de inequívoca trayectoria democristiana y, por tanto, presuntamente confesional (Izquierda Democrática, Federación Popular Democrática, Unió Democrática de Catalunya), sin embargo, declaró explícitamente su aconfesionalidad. Prescindió, en cambio, de esta cuestión el Partido Demócrata Cristiano, que se había separado de Izquierda Democrática y concurrió a las elecciones de 1977 dentro del Centro Democrático. El mismo adjetivo y trayectorias semejantes permitieron ya entonces posturas distintas.
- Es también posible —y se ha dado el caso, aunque en el ámbito de los sindicatos— que la inclusión del adjetivo «católico» no incluya la confesionalidad. Los «Sindicatos Católico-Libres», que los dominicos p.Gérard y Gafo promovieron en los primeros años del siglo xx, querían diferenciarse de los Sindicatos Católicos Confesionales a los que acabo de aludir. Los Sindicatos Católico-Libres no querían reclutar sus miembros sólo entre los católicos y, por eso, no imponían a sus afiliados ninguna práctica sacramental. Por esta razón no se consideraban confesionales. Sin embargo, mantenían el adjetivo en su denominación porque no querían renunciar a su condición e inspiración cristiana.
- Es, finalmente, posible que la utilización del adjetivo no pase de ser un barniz, interesado o no, que no responda a la realidad más honda de ese grupo.

Todo ello nos lleva a una conclusión clara: la utilización del nombre no es siempre indicio evidente de confesionalidad. Una vez más se cumple el refrán: «El hábito no hace al monje».

Más cercano a la realidad y menos ligado a la apariencia parece otro criterio que, con palabras distintas, enuncian los dos autores a los que seguimos: la aprobación del partido por parte de la Jerarquía (Martín Tejedor) o su dependencia de ella (Alzaga).

No es, con todo, un criterio tan claro como parece a primera vista. Ya advierte Martín Tejedor algo obvio: nunca la Jerarquía ha emitido un veredicto de aprobación de un partido político. Puede hablarse, como

mucho, de simpatía o cercanía de puntos de vista de la mayoría o de algunos obispos. Algo semejante hay que decir de la dependencia. Pese a la idea de que la Iglesia en España ha tenido mucho poder, en realidad los políticos han sido siempre muy independientes a la hora de tomar la mayor parte de sus decisiones. En definitiva, son ciudadanos de carne y hueso. Y si nosotros no nos sentimos obligados a consultar nuestras decisiones no religiosas a la Jerarquía ¿es razonable pensar que lo han hecho los políticos? Ellos, además, al tratarse de decisiones políticas, tienen que contar con muchos factores que escapan incluso a su voluntad y a sus deseos.

En la práctica este criterio resulta sólo vagamente indicativo. Es más fácil saber cuándo la Jerarquía de la Iglesia está en contra de una corriente ideológica o distante de la actuación de un partido, que saber si éste cuenta con la aprobación de ella. Igualmente es más fácil saber cuándo un partido actúa en contra de las directrices jerárquicas que establecer que las sigue y que lo hace precisamente porque depende de la Jerarquía.

No es muy diferente el valor que hay que dar a otro criterio en el que también coinciden, con diferente formulación, Alzaga y Martín Tejedor, cuando enuncian como un rasgo que permite calificar como confesional a un partido su inspiración en la enseñanza de la Iglesia (Alzaga) o la adecuación a ella del contenido de su programa (Martín Tejedor). Se trata, creo, de una misma realidad con diferentes grados de concreción. La «inspiración» parece aludir a una dependencia más genérica. La «adecuación» sugiere una mayor proximidad práctica.

Sin negar la importancia de este criterio para poder calificar como «confesional» a un partido —si no hay esta referencia, difícilmente se puede hablar de confesionalidad, aunque el nombre indique otra cosa— no podemos, sin embargo, olvidar varias realidades, que atenúan un tanto, sin eliminarlo, el valor de este criterio:

- La inspiración en principios cristianos la pueden compartir con partidos confesionales otros que no quieren serlo. Es más: en ciertos ámbitos, y pese al creciente ambiente secularizado, no es fácil proponer valores que no tengan alguna referencia a lo cristiano.
- Incluso la adecuación a la enseñanza de la Iglesia, criterio más concreto, debe matizarse con la apostilla «tal como la entiende en cada momento la misma Iglesia». Hoy la Iglesia prefiere que los Estados Pontificios hayan desaparecido y que exista libertad religiosa para todos. Cuando en el último tercio del pasado siglo, sólo los carlis-

tas defendían la devolución a la Santa Sede de los Estados Pontificios y la unidad católica, que suponía la intolerancia estatal hacia toda religión que no fuese la católica, estaban defendiendo la enseñanza de la Iglesia de entonces. Sería un anacronismo pretender que quienes defendían lo que la Iglesia no quería entonces, aun hoy lo defiendan, eran, por esto, partidos confesionales.

Queda por examinar un último criterio: el apoyo a los intereses institucionales de la Iglesia hace ver que un partido político es confesional. Parece que ahora nos acercamos a lo más real. No en vano el refranero nos advierte que «obras son amores y no buenas razones».

Pero no podemos olvidar una doble realidad:

- Con razón apostilla Martín Tejedor, que es quien aduce este rasgo como distintivo de los partidos confesionales, que hablar de los intereses «institucionales» de la Iglesia alude a una doble realidad: por un lado a la Iglesia-institución y a las instituciones que ha ido creando la Iglesia para hacer posible su misión dentro de la sociedad y, por otro, como algo parcialmente distinto, a la Iglesia-comunión. Se trata por eso de una ayuda que no se queda en el terreno de los principios, sino que llega más allá, al de las realidades más concretas, que se ven más directamente afectadas por la gestión de los políticos.
- Por otra parte, es evidente que se puede favorecer a los intereses institucionales de la Iglesia desde varias perspectivas. Lógicamente, para que esta ayuda sea realmente un rasgo que permita calificar a un partido como confesional, debe hacerse desde una decisión positiva previa de favorecer instituciones católicas porque lo son, no solamente desde un deseo genérico de apoyar lo que ayuda al Bien Común, por ejemplo.

Esta última distinción nos orienta, creo, sobre todas las disquisiciones anteriores. En definitiva, creo que los criterios analizados valen más o menos para calificar como confesional a un partido. Pero siempre debe estar presente una intencionalidad expresa de los dirigentes de esa formación política. Pueden expresarla añadiendo el adjetivo «católico» o «cristiano» al nombre de su partido, pueden seguir la enseñanza de la Iglesia o recibir apoyo más o menos discreto de la Jerarquía eclesiástica. Pero, en definitiva, lo que acerca más a un partido a ser confesional es su apoyo real a los intereses de la Iglesia, realizado intencionadamente y aceptado así por la sociedad.

Desde esta perspectiva creo que hay que excluir del grupo de partidos confesionales a aquellos en los que lo católico, aunque exista, ni es básico, ni es determinante. La política de Antonio Maura en el llamado «gobierno largo» (1907-1909), con su «revolución desde arriba», estuvo muy cerca de la enseñanza de la Iglesia y contó con el apoyo de muchos católicos y de miembros de la Jerarquía de la Iglesia. Pero este elemento, aunque real y conscientemente buscado, no era determinante de su política. Y socialmente no se le vio como líder de un partido confesional. Lo mismo podemos decir de ejemplos más recientes: Adolfo Suárez y la UCD o Manuel Fraga y Alianza Popular, al comienzo de la Transición. En ambos momentos, quizá por tener recientes experiencias cercanas, no pareció deseable a los líderes políticos acercarse demasiado sus formaciones a la Iglesia.

Dejo también al margen de los partidos que voy a examinar a aquellos grupos de tan escasa relevancia e influjo que su denominación aclara poco la cuestión que nos ocupa. O a los que fueron coaliciones efímeras. Pienso, sobre todo, en el *Partido Nacionalista Español* del Dr. José M.^a Albiñana —su lema («Religión, Patria, Monarquía» era un calco indisimulado del lema carlista «Dios, Patria y Rey») y el mismo fundador concurreció a elecciones dentro de candidaturas de otras siglas— y también en *Acción Española*, de Ramiro de Maeztu y Eugenio Vegas Latapié, que era más un grupo de pensamiento, que aglutinaba a militantes de otras formaciones políticas al comienzo de la década de los treinta del siglo pasado⁷.

Desde otra perspectiva, también quedan parcialmente fuera del ámbito de los partidos confesionales los que deliberadamente se denominan «de inspiración cristiana», es decir, los que no quieren distinguirse de sus adversarios con una apelación directa a su condición de católicos, sin que por ello renuncien a inspirarse en el mensaje cristiano. Con todo, en algún

⁷ Esto explica también que el citado *Suplemento del Diccionario de Historia Eclesiástica de España* incluya dentro de la voz de «Partidos Políticos Católicos» —concepto más amplio que el de Partidos Confesionales— a grupos de los que prescindo ahora. Me refiero al maurismo, a la Unión Patriótica de Primo de Rivera, al Partido Nacionalista Español y a Acción Española, estudiados todos en el citado *Suplemento*. Sobre el primero escribe S. Petschen (582-584). Del partido primorriverista trata B. Urigüén (584-585). Acerca del partido de Albiñana escribe ampliamente J. M. Gárate (585-588). Se ocupa de Acción Española uno de sus fundadores E. Vegas Latapié (588-589). Consideraciones semejantes me permiten, creo, incluir en el apartado siguiente a grupos cuya condición de Partidos Políticos es discutible, pero que socialmente fueron considerados así y actuaron de hecho como tales.

momento aludiré a grupos de estas últimas características. Pues existe sin duda alguna diferencia entre ellos y los estrictamente confesionales. Pero esta diferencia no ha sido siempre captada por la sociedad, que ha tomado por «católicos» a partidos que en su programa defendían los intereses de la Iglesia y estaban formados por católicos militantes, aunque oficialmente no fuesen confesionales.

Hechas estas precisiones, en las que, como anuncié al principio, no puede estar ausente una cierta carga de subjetividad, que he pretendido restringir al máximo posible, puedo entrar en el análisis de los modelos de partidos confesionales que nuestra historia reciente nos ofrece.

II. LOS PARTIDOS CONFESIONALES ESPAÑOLES

Una mirada a nuestra historia política a lo largo de los dos últimos siglos nos permite constatar que los partidos confesionales han tenido algunos rasgos comunes. Y, a la vez, han subrayado características que les diferenciaban a unos de otros. Puedo, por eso, hablar de siete distintos modelos de partidos de este tipo. Los presentaré y analizaré sucintamente, en un orden cronológico, ampliamente entendido, pues por claridad y cercanía entre ellos uniré en alguna ocasión bajo un mismo epígrafe a grupos que actuaron en momentos diferentes.

1. EL MODELO GERMINAL: EL CARLISMO

El Carlismo, en casi todos los momentos de su historia, no ha querido denominarse ni ser partido político⁸. Por eso se han llamado a sí mismos «Comunión Tradicionalista». La elección del nombre no era una mera cuestión formal. Expresaba con claridad conceptos básicos de este grupo:

⁸ Durante la Transición estuvo al frente del Tradicionalismo Carlos Hugo de Borbón-Parma, que dio un giro a la corriente tradicionalista que había heredado: la llamó Partido Carlista y la hizo socialista y autogestionaria. Tras su muerte resume bien esta historia, con algunos estereotipos, en mi opinión no tan ciertos, J. BARDAVÍO, *Del integrista al socialismo autogestionario*: El Mundo (27-8-2010) 15. Refleja bien el sentir tradicionalista el editorial de *El Pensamiento Español* (16-9-1919), incluido en M. ARTOLA, *Partidos y Programas Políticos, 1908-1936*, II, 311-312: *Ib.*, 59-73, 92-94, 296-297 y 369-376, otras muestras del ideario tradicionalista. También en el t.I, 535-544 y 550-553.

- Su oposición al liberalismo y, en concreto, a la organización de la actividad política a base de «partidos». Como los carlistas subrayaban, los partidos buscan los intereses de una «parte». Ellos abogaban por los intereses comunes. De ahí su nombre: *Comunión*.
- La prioridad que daban a lo ideológico sobre las personas que proponían como pretendientes el trono. Por eso, más que carlistas preferían denominarse *Tradicionalistas*.

Todos los autores consideramos el Carlismo como partido confesional, aunque ni quieren ser partido ni se llamen católicos. Fue, desde el catolicismo, una reacción antiliberal en política y en economía. Su lema —Dios, Patria, Fueros y Rey—, aunque gramaticalmente contiene afirmaciones positivas, representa en realidad un cuádruple grito negativo contra las pretensiones liberales:

- *Dios* expresa una negativa tajante frente a las pretensiones liberales de relegar a la Iglesia y a la Religión al ámbito de lo privado y a perseguir a la Iglesia.
- *Patria* es una descalificación del sistema liberal de los partidos políticos. Frente a ellos enarbolan el concepto de «Patria», que significa unidad frente al partidismo.
- *Fueros*, porque la unidad de la Patria no equivale a uniformidad. La defensa de los Fueros se añadió como protesta en contra de la uniformidad administrativa que, fieles a los postulados napoleónicos, querían imponer como símbolo de modernidad los liberales.
- *Rey* es una negación de los políticos. Los Tradicionalistas no quieren un rey absoluto, aunque, en su polémica con el liberalismo, más de una vez bascularon hacia ese extremo. Pero originariamente el poder del rey está muy moderado por Consejos. En todo caso, los carlistas pretenden evitar toda interferencia de los políticos entre el rey y el pueblo.

Es fácil ver cómo este grupo es el modelo germinal de la confesionalidad. Sin utilizar el nombre, su ideal es reconquistar un sitio para Dios y la Religión en el ámbito de lo público. De hecho mantuvieron esta tónica a lo largo de su historia. Lo hicieron de dos maneras, negativa y positiva.

- *Negativamente* lo hicieron desde su comienzo. En una ocasión se encontraron ante una situación inesperada. El Pretendiente carlista al que genealógicamente pertenecía el título, el Infante Don Juan,

hermano del llamado Carlos VI, Conde de Montemolín, que no había dejado sucesión, se había opuesto a las enseñanzas de la Iglesia acerca del liberalismo. Su madre, M.^a Teresa de Braganza y Borbón, Princesa de Beira, no dudó en descalificarle para representar al Tradicionalismo. Forzó así su abdicación y promovió el nombramiento como Pretendiente de Carlos M.^a de Borbón y de Austria-Este, Carlos VII para los carlistas. Los pensadores tradicionalistas acuñaron la distinción entre «*legitimidad de origen*» y «*legitimidad de ejercicio*». Resulta curioso que un partido que se basó inicialmente en la legitimidad de origen —la cuestión dinástica— acabase anteponiendo a ella la legitimidad de ejercicio. En el fondo confirma que el carlismo es movimiento doctrinal más que dinástico.

- *Positivamente* lo ha mostrado la Comunión Tradicionalista a lo largo de su historia. Como grupo político ha defendido con fuerza las pretensiones de la Jerarquía de la Iglesia —los Estados Pontificios, la Unidad Católica—, casi siempre en exclusiva minoría. Cuando se planteó la colaboración de los requetés al Alzamiento de 1936, Alfonso Carlos, hermano de Carlos VII, entonces Pretendiente carlista, exigió como contrapartida sólo que se respetasen los principios tradicionalistas, sin hacer bandera de sus posibles derechos al trono.

Parece claro que la Comunión Tradicionalista —sin ser partido y sin emplear el adjetivo católico— es el modelo germinal de los partidos confesionales españoles.

2. UN MODELO INTEGRADOR: LA UNIÓN CATÓLICA

En 1881, Alejandro Pidal comenzaba una experiencia que se ajusta en buena parte a lo que hemos descrito como partido confesional. Tras la Restauración de 1874, Cánovas del Castillo había pergeñado un sistema político que duró —como la Constitución que él ideó— hasta el primer tercio del siglo xx. En síntesis, el sistema canovista pretendía simplificar el panorama político y hacer posible que la España oficial reflejase a la España real o, dicho de otra manera, que todas las opiniones tuviesen cabida en el arco constitucional. Cuando hablaba de «todas las opiniones» se refería a los partidos políticos burgueses: todavía no habían nacido los proletarios.

En concreto, Cánovas concibió dos grandes partidos, que se alternasen en el ejercicio del poder político, comprometiéndose a trabajar cons-

tructivamente, es decir, a subrayar cada uno lo que le parecía más necesario, sin desarraigar la base común que había sembrado el partido con el que se alternaba. En la práctica estos dos partidos eran el Liberal Conservador, que lideraba el mismo Cánovas y el Liberal Fusionista, a cuyo frente estaba Sagasta. Si éste recogía a los antiguos Progresistas y Demócratas y a buena parte de la Unión Liberal, el partido de Cánovas se nutría los antiguos moderados de la época isabelina y de los miembros de la Unión Liberal (el partido de O'Donnell) que no habían desembocado en el partido de Sagasta.

Junto a estos dos grandes partidos de centro, el sistema canovista integraba dos agrupaciones menores en número y con nulas posibilidades de ocupar el poder, pero reflejo de dos segmentos de opinión existentes en España, aunque fuese minoritariamente: los republicanos y los carlistas. Tras la experiencia de la I República y tras haber perdido tres guerras no podían ser muchos los que quisiesen integrar ambos grupos. Pero existían y Cánovas les ofreció un lugar al sol. Más teórico y simbólico que real, ya que los carlistas no aceptaban la colaboración con el régimen canovista y los republicanos aspiraban a sustituir el régimen monárquico.

En esta situación, un joven diputado asturiano —Alejandro Pidal— intentó un camino nuevo⁹. Los carlistas se negaban a pactar con el régimen liberal sobre todo por la tolerancia religiosa implantada en el artículo 11 de la Constitución de 1876, al margen de lo pactado en el Concordato de 1851¹⁰. Pidal se dirigió a las «honradas masas» carlistas con un argumento doble:

- No tenía sentido oponerse al partido de Cánovas, que contaba con el apoyo de la Santa Sede y estaba favoreciendo la restauración real de la Iglesia en España, tras los avatares del sexenio revolucionario que siguió a *La Gloriosa*. ¿No beneficiaría más a la Iglesia que todos los católicos actuaran unidos?
- Para los mismos carlistas sería beneficioso colaborar con el Partido Conservador. Fuera de él y del Partido Fusionista era impensa-

⁹ J. M.^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *La Unión Católica (1881-1885)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1990, expone las ideas de su tesis doctoral, defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas en 1987.

¹⁰ La aprobación de este artículo, finalmente aceptado por el mismo Pío IX, causó durante su tramitación tensiones entre la Iglesia y el Estado y división entre los católicos: R. M.^a SANZ DE DIEGO, *La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1876*: *Hispania Sacra* XXVIII n.º55-56 (1975) 167-196.

ble que el carlismo fuese tenido en cuenta políticamente. ¿No era mejor para ellos ingresar en la legalidad, unidos al partido que favorecía, como ellos, los intereses de la Iglesia.

La invitación de Pidal encontró eco, tanto en algunos políticos como en personalidades que, al margen de los partidos, tenían indudable peso en la vida pública española, como, por ejemplo, Marcelino Menéndez Pelayo. La propuesta venía autorizada por el Vaticano —entraba dentro de los aires nuevos de *ralliement*, que iba impulsando León XIII— y contaba con el apoyo entusiasta del Primado, Cardenal Moreno y el doctrinal de Fr. Ceferino González, futuro Primado. Aunque es también cierto que algunas cabezas del episcopado español —y no sólo las mitras más rabiosamente carlistas— miraron desde el principio con aprensión este intento. En parte porque les parecía que iba a desunir a los católicos —y los hechos les dieron la razón— y en parte porque les resultaba incómodo que un grupo de seculares se presentasen como intérpretes del Vaticano y defensores oficiales de los intereses de la Iglesia ¹¹.

En realidad no era estrictamente un partido político, sino un grupo social que apoyaba un talante nuevo de colaboración e integración con el Liberalismo. La intención no podía ser mejor. Los resultados fueron muy distintos. Como era de esperar, buena parte de la Comunión Tradicionalista se sintió incómoda porque desde fuera algunos viniesen a segar en su propio campo. Las reacciones fueron distintas y de una de ellas —el integrismo— me ocuparé a continuación. Pero ésta no fue la única oposición carlista. La Comunión Tradicionalista se escindió en tres grupos: los que colaboraron con Cánovas aceptando la invitación de Pidal, los que se opusieron frontal y violentamente a ella (los integristas) y los que optaron por seguir siendo carlistas sin entrar en la polémica.

El experimento finalizó como tal en 1885. Pidal creyó que para influir en la política debía integrarse más en el proyecto de Cánovas. En este sentido aceptó la oferta que éste le hizo de la cartera de Fomento en 1884. Alfonso XII apoyó también este paso como un símbolo real de la apertura del régimen hacia los católicos. Como Ministro de Fomento —aún

¹¹ Uno de los primeros obispos en mirar con reticencias el proyecto de Pidal, pese a los apoyos superiores que tenía, fue Antolín Monescillo, entonces Arzobispo de Valencia. Estudio detenidamente sus motivaciones en *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: el cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1979, 272-275.

no existía el de Educación— debió presidir la inauguración del curso académico 1884-85. En ella pronunció un alegato contra la Iglesia el historiador masón D. Ramón Morayta. No sólo los integristas atacaron al ministro, también los obispos desautorizaron el discurso.

Pero no fueron éstas y otras vicisitudes las que acabaron con el proyecto de colaboración. En realidad, al aceptar formar parte del gabinete, Pidal había convertido a la Unión Católica en una corriente más dentro del partido conservador. Cuando, tras la muerte del rey, Sagasta fue llamado a gobernar, no contó con este grupo, se extinguió esta posibilidad y no volvió a resurgir como tal.

Sin duda, pese a sus ambigüedades —no era Partido, pero actuaba como tal, contaba con bendiciones eclesiásticas, aunque no unánimes, y utilizaba el adjetivo «Católica»— el grupo de Alejandro Pidal actuó como partido confesional.

3. MODELOS DEFENSIVOS

Si la Unión Católica pretendió —sin conseguirlo— acercar entre sí a la Iglesia y al Liberalismo, muy distinta es la motivación de tres modelos, que llamo defensivos. Porque lo que buscaron fue, al contrario que el ejemplo anterior, defender a la Iglesia en situaciones críticas para ella, debidas siempre a gobiernos liberales.

Hablo en plural porque el fenómeno se dio en tres ocasiones, las tres en el último tercio del siglo XIX. Una de ellas fue anterior a la Unión Católica y las otras dos, posteriores. De estas dos últimas, la primera en el tiempo fue una respuesta directa a las pretensiones de Alejandro Pidal. Me refiero al integrismo. Junto a él, otros dos modelos de partido confesional pueden ser, pese a sus diferencias con el integrismo, agrupados bajo el mismo epígrafe de modelos defensivos. Diré una palabra sobre cada uno de estos modelos.

1) *La Asociación de Católicos*

Ciertamente no fue un partido político. Nació recién iniciada la Revolución *Gloriosa* de 1868. En un principio se denominó *Agrupación Católico-Monárquica*, pero pronto cambió de nombre para separarse de toda contienda partidista y subrayar su interés por la defensa de los derechos de la Iglesia, entonces amenazados por una legislación hostil y un anti-

clericalismo ambiental intenso¹². Con razón se considera el germen de la Acción Católica Española¹³. Quiso velar por los intereses eclesiales cuando la Jerarquía española y el Vaticano dejaban de tener influjo en las decisiones políticas. Es en este momento cuando entran los seglares en juego.

No fue un partido político, pero actuó en el campo político. Puesto que D. León Carbonero y Sol fue miembro activo de la Asociación desde el principio, las páginas de la revista *La Cruz*, que él fundó y dirigió, orientan sobre la vida de este grupo. Además de crear una Universidad Privada al margen de la estatal para los universitarios cuyos padres no querían que sus hijos fuesen adoctrinados desde posiciones hostiles a la institución eclesial¹⁴ y de los Patronatos y obras de beneficencia y enseñanza en favor del mundo obrero —tareas que desempeñaron sobre todo las ramas juvenil y femenina de la Asociación— la actuación de este grupo más relacionada con el mundo político fue la recogida de firmas a favor de la unidad católica de España.

Las Cortes Constituyentes de 1869, fueron convocadas por el Gobierno Provisional y por primera vez en España los diputados se eligieron por sufragio universal. Votaron sólo los varones mayores de 25 años, pero era un paso adelante respecto al sistema anterior, el sufragio censitario. Como tarea primordial abordaron la de dotar a España de una Constitución que respondiese a los anhelos de la nueva situación política. La Revolución *Gloriosa* no había nacido enfrentada con la Iglesia. Es más, buena parte de quienes la promovieron eran creyentes sinceros. Pero se embarcaron en el proyecto de iniciar una experiencia democrática, es decir, de instaurar todas las libertades políticas. Entre ella estaba la libertad religiosa. Entonces se basaba no en los derechos de la conciencia, sino en la presunta igualdad de todas las religiones positivas, que lógicamente la Iglesia no podía aceptar. Por eso y por el empeño evidente de

¹² La estudia minuciosamente V. CÁRCCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, Eunsa, 1979. Cf. también R. M.^a SANZ DE DIEGO, *La legislación eclesiástica del sexenio revolucionario (1868-1874)*: Revista de Estudios Políticos, 200-201 (1975) 195-223.

¹³ Así lo entiende J. ANDRÉS GALLEGO, *Génesis de la Acción Católica Española (1868-1926)*: Ius Canonicum 13 (1973) 369-402.

¹⁴ Estudia este proyecto M. REVUELTA, *Aspectos diferenciadores en los orígenes de la primera Universidad Católica en España*, en E. GIL - A. VALASTRO, *Liber amicorum. Miscelánea-Homenaje en recuerdo del profesor Dr. Juan Bautista Valero Agúndez*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2003, 189-217.

limitar la acción de la Iglesia al ámbito de lo privado, la Santa Sede había condenado esa libertad religiosa y no habían pasado aún cuatro años de la última condena, el *Syllabus* de Pío IX (1864).

Ante estos proyectos, que no eran un secreto para nadie, se movilizaron varios grupos católicos, entre ellos, los carlistas y la Asociación de católicos. Consiguieron que fuesen elegidos diputados tres eclesiásticos: el cardenal de Santiago, Miguel García Cuesta, el obispo de Jaén, Antolín Monescillo y el canónigo de Vitoria, Vicente Manterola. Su presencia tuvo un sentido exclusivamente religioso: intervinieron sólo cuando se trató sobre la unidad católica.

Porque el proyecto constitucional abordó en el artículo 21 la libertad religiosa con una postura claramente favorable. Se garantizaba el ejercicio del culto privado y público de cualquier religión «sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho». Tanto los eclesiásticos diputados como los representantes carlistas se opusieron a esta propuesta, como era de esperar. Se esperaba menos, en cambio, la iniciativa de la Asociación de Católicos. En pocos meses recogieron en toda España más de tres millones de firmas en contra de lo previsto en este artículo. Y presentaron solemnemente estas firmas en las Cortes¹⁵. Ni las firmas, ni las numerosas Exposiciones que se dirigieron al Parlamento lograron cambiar el sentido del proyecto y el artículo 21 sancionó la libertad religiosa, a despecho del artículo 1 del Concordato de 1851.

No fue su nula eficacia lo más significativo de esta iniciativa. Era la primera vez que se intentaba algo semejante en España. Por parte de la Iglesia significaba dos cosas importantes:

- Por una parte, la presencia de los seculares en la defensa de los intereses eclesiales. No eran sólo los eclesiásticos quienes alzaban su voz en este sentido. Con razón se considera a la Asociación de Católicos como el primer germen de la Acción Católica en España.
- Era, a la vez, la aceptación implícita del sistema democrático. De la misma manera que la presencia de los tres eclesiásticos en el hemisiciclo bendecía —según apostillaba inteligentemente Castelar— el sistema democrático y el sufragio universal, el empleo de la opinión popular como argumento era también un reconocimiento implícito de la soberanía popular.

¹⁵ Como las presentó D. Antolín Monescillo, trato de ello en *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado*, 353-355.

Es principalmente por esta iniciativa, no la única, pero sí la más decididamente política, por lo que la Asociación de Católicos, que positivamente evitó ser partido político, tiene cabida en esta evocación de los partidos confesionales, ampliamente entendidos¹⁶.

2) *El integrismo*

Con mucho más derecho entra en este elenco el grupo integrista de Cándido y Ramón Nocedal. La palabra «integrismo» y el adjetivo «integrista» han tenido a lo largo de la historia significados muy diversos¹⁷. Ahora me refiero al grupo que surgió en España como reacción frente a la Unión Católica. Como ya queda dicho, ésta pretendió —y logró algún éxito parcial— unir a parte de las «honradas masas» carlistas a los proyectos políticos del partido de Cánovas del Castillo.

La pérdida de parte de los militantes carlistas provocó en algunos de los dirigentes de la Comunión Tradicionalista una fuerte reacción contraria. Apoyándose en la realidad de que Gregorio XVI y Pío IX habían condenado —sin matices— el liberalismo, esgrimieron un razonamiento que podría enunciarse de esta forma:

- Los Papas han condenado muchas veces y tajantemente el Liberalismo.
- Todos los partidos políticos españoles, excepto la Comunión Tradicionalista, son liberales.
- Luego el católico que quiera seguir la doctrina papal *íntegra* —de aquí le viene el nombre al grupo— debe necesariamente ser carlista¹⁸.

Como partido político con este nombre aparecen en 1889, fecha de «la Manifestación de Burgos». Pero como corriente inequívoca está ya presente desde 1881, a raíz del surgimiento de la Unión Católica¹⁹. Quizá

¹⁶ Así lo considera M. ARTOLA, *Partidos y Programas Políticos, 1908-1936*, t.I, 298-299.

¹⁷ Los aclara con detención F. SICCARDO, «*Intégriste*» e «*Intégrisme*». *Stratigrafia di due vocaboli francesi*, Genova, Pubblicazioni dell' Istituto di Lingue Straniere, Facoltà di Scienze Politiche, 1979.

¹⁸ Genéricamente presento a este grupo en *El integrismo: un No a la libertad del católico ante el pluralismo político*: Razón y Fe 194 n.º 1 947 (1976) 443-457.

¹⁹ Más exactamente con ocasión de la Peregrinación a Roma que organizaron los Nocedal. Sobre la base de la documentación conservada en la Nunciatura de Madrid,

movió a los Nocedal la necesidad política de evitar una sangría de militantes carlistas que aceptasen «el mestizaje» —en terminología integrista— de colaborar con el liberalismo. Quizá les movieron consideraciones personales. Quizá pensaron seriamente que la enseñanza papal no permitía otra salida. En cualquier caso lo seguro es que consiguieron un triste éxito. Porque al plantear una cuestión moral —lo que afirmaban ya no era una afirmación política, sino una opción de conciencia— consiguieron que toda la Iglesia española entrase en la discusión

El diario integrista *El Siglo Futuro* fue el portavoz de esta corriente, que fue, además, muy activa. Utilizaron toda clase de medios para hacer candente la cuestión que plantearon: desde las interpelaciones políticas hasta las movilizaciones callejeras, las peregrinaciones, las colectas, etc.²⁰. El balance de esta contienda, que absorbió increíblemente a la Iglesia española, se puede resumir en tres sumandos, negativos todos:

- Lograron dividir a la Iglesia española en todos sus niveles. Los intentos magisteriales y administrativos de León XIII, de sus Secretarios de Estado, de los Nuncios y de los obispos españoles fueron vanos: la división se mantuvo hasta entrado el siglo xx.
- Además de dividir, absorbieron energías y esterilizaron casi todas las actuaciones eclesiales del último cuatro de siglo. No hubo grupo de Iglesia ni obra apostólica que no sufriese en su carne las consecuencias de esta lucha²¹.

cuya copia fiel realizó el P. Joaquín Cotanilla y se conserva en el archivo jesuítico de Alcalá de Henares, cf. R. M.^a SANZ DE DIEGO, *Una aclaración sobre los orígenes del integrismo: la Peregrinación de 1882*: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 91-122.

²⁰ Es muy completo el estudio de la polémica entre *El Siglo Futuro* y *La Unión* que hace D. BENAVIDES, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración. 1875-1931*, Madrid, Ed. Nacional, 1978.

²¹ Por poner algunos ejemplos: se dividió seriamente la Compañía de Jesús, que fue amonestada públicamente por León XIII: R. M.^a SANZ DE DIEGO, *La Santa Sede amonesta a la Compañía de Jesús. Nota sobre el integrismo de los jesuitas españoles hacia 1890*: Miscelánea Comillas 34 (1976) 237-265; M. REVUELTA, *La división política de los católicos españoles y su repercusión en la Compañía de Jesús y en la comunidad de Oña*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 159-199. Sobre esta misma comunidad escribí yo: *Urráburu, Villada y otros corresponsales onienses de Sardà i Salvany*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 201-222. Más en general lo estudia M. REVUELTA en *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, II, Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Sal Terrae, Mensajero, Universidad Pontificia Comillas, 1991, 660-686. Es amplio el tratamiento que da a este problema, el más serio en España durante su

- A nivel personal causaron hondos problemas de conciencia a buena parte de sus protagonistas, que acabaron hastiados de esta polémica²².

¿A qué se debió esta virulencia? Sin duda al carácter moral de la cuestión que plantearon los Nocedal. Se unió a ello la ambigüedad de que hicieron gala tanto los integristas como el Vaticano. La Jerarquía de la Iglesia —universal y española— no aceptaba la argumentación integrista por varias razones:

- Ciertamente los Nocedal no interpretaban bien el talante de León XIII en sus relaciones con el sistema político liberal.
- Los obispos no deseaban tampoco que se creasen dificultades a la Iglesia española con un gobierno que, en buena parte, ayudaba a que la Iglesia de España se restaurase tras la tormenta de la Revolución *Gloriosa*.

Generalato, el P. Luis Martín: J. R. EGUILLOR - M. REVUELTA - R. M.^a SANZ DE DIEGO, *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, especial aunque no únicamente en el capítulo 50. Sobre la base de estas Memorias, adelanté algo de su contenido en «El General de los jesuitas, P. Luis Martín y la política española (1892-1906)», en *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, Instituto Español de Cultura, 1984, 475-497. Cf. También «Integrismo (en España)» en CH. O'NEILL - J. DOMÍNGUEZ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, 2056-2059. La división afectó también a otras Congregaciones religiosas: M. J. SEDANO, *La Congregación Claretiana ante la división de los católicos (1883-1888)*: *Claretianum* 27 (1987) 201-278. Más ejemplos: L. GARCÍA IGLESIAS, *Las honras públicas del obispo Urquinaona, la división de los católicos y los p. jesuitas: XX Siglos* 46 (2000/4) 77-87. La división afectó a los obispos: fueron voces discordantes, Mons. Serra, obispo de Daulia, Mons. Casas Souto, de Plasencia y Lagüera, de Osma, principalmente. Ya en el siglo XX fue notoria la disputa entre los cardenales de Sevilla y Toledo: Spínola y Sancha. Sobre este incidente, C. M. GARCÍA NIETO, *¿Un altar frente a otro altar? Nueva aproximación al incidente Sancha-Spínola*: *Toletana* 4 (2001) 167-235. Más ampliamente en su tesis doctoral: *El Cardenal Sancha y la unidad de los católicos españoles*, Fundación Universitaria Española, dos tomos, 2009. Incluso una obra tan apolítica como los Círculos Obreros Católicos fue acusada de partidismo político: R. M.^a SANZ DE DIEGO, *El P. Antonio Vicent S.J. 25 años de catolicismo social español (1883-1912)*: *Hispania Sacra* (1981) 345-348.

²² Aunque no se suele atender a ello, la lucha creó amarguras hondas en los protagonistas. A Pidal se sincera con Rampolla, entonces Nuncio en Madrid, *Lettere e documenti relativi all'Unione Cattolica*: ASV/ANM, 550. Nocedal por su parte se sentía abandonado por los jesuitas como aparece *passim* en las *Memorias* del P. Luis Martín, 640, 644, etc.

- Ni podían ver con buenos ojos la división y esterilidad que el integrismo causaba en el seno de la comunidad eclesial.
- Finalmente, la Jerarquía miraba con aprensión lo que consideraban una usurpación laical de una tarea que consideraban propia de la Iglesia jerárquica: resolver cuestiones morales. Los integristas otorgaban o negaban patentes de catolicidad (incluso a Obispos y Nuncios) y esto desagradaba a los prelados, que llamaban a los integristas «obispos de levita».

Pero, a la vez, el Vaticano y los obispos no querían desmentir la base de la argumentación de los íntegros. No quisieron deslindar el liberalismo condenado —la exclusión de Dios de la vida pública— del liberalismo aceptable: el sistema democrático. Ciertamente apoyaron a éste, pero sin llegar a corregir directamente las afirmaciones inmatizadas de Gregorio XVI y Pío IX. Quizá les detuvo la resistencia que frecuentemente ha tenido el Vaticano para enmendar la plana de los «predecesores de feliz memoria». Quizá les resultaba útil el integrismo para presionar un poco más a los gobiernos liberales. De hecho utilizaron medios magisteriales y administrativos, pero no abordaron directamente el problema de fondo²³.

También integristas y liberales fueron ambiguos en esta polémica. Unos y otros se acusaron de utilizar la bandera política con fines partidistas, sin darse cuenta de que ellos hacían lo que denunciaban en sus adversarios. Unos y otros enarbolaron la enseñanza y el prestigio de determinadas figuras episcopales que les eran favorables y las esgrimieron como armas arrojadas. Unos y otros blasonaron de fidelidad a la Iglesia pero sólo hicieron caso a los que opinaban como ellos.

Fue triste la ejecutoria de los íntegros: presumieron de fidelidad a la Iglesia y desobedecieron flagrantemente; quisieron unir e integrar y separaron. Sin exculparles, es también cierto que, en buena parte, se pueden aplicar a sus adversarios buena parte de los cargos que se pueden enarbolar contra ellos.

²³ En *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado* 303-303, notas 241-247, recojo algunas pruebas de que no era magisterialmente claro quiénes eran los liberales condenados y, por aludir al folleto de Sardà i Salvany, si el Liberalismo es pecado. Hubo algunos intentos de deslindar el liberalismo que prescindía de Dios en la política y perseguía a la Iglesia, del sistema político. Las pocas respuestas que podían clarificar (Santo Oficio a los obispos del Canadá, 29-8-1877), y Cardenal Rampolla al obispo de

3) *Los intentos finiseculares*

Pueden también considerarse entre los modelos defensivos una serie de intentos —ninguno fue estable— que tuvieron lugar en los años finales del XIX, dentro la reacción doble que suscitó en España la pérdida de las Colonias. Aunque buena parte de estos intentos tuvieron lugar antes del 98, estuvieron sin duda influidos por la necesidad de regenerar a España y al régimen político.

Todos estos intentos regeneracionistas estuvieron movidos por un obispo: Fray Ramón. Martínez Vigil, dominico, obispo de Oviedo; el cardenal Cascajares, arzobispo de Valladolid y preconizado de Zaragoza; el cardenal Marcelo Spínola, arzobispo de Sevilla, el Primado, Ciriaco M.^a Sancha y Hervás... Alguno de estos proyectos se fraguó en torno al llamado «General Cristiano», D. Camilo Polavieja, que destacó en las guerras coloniales. Otro pretendió aglutinar voluntades a favor de la figura de Francisco Silvela. Alguno tuvo más publicidad, ya que surgió a propósito de los Congresos Católicos, una de cuyas finalidades era la de unir a los católicos, tan desunidos por la cuestión integrista y se concretó en las páginas del periódico *El Movimiento Católico*, órgano de estos Congresos. Los artículos que desarrollaban el proyecto fueron presentados por su autor, el dominico Fray Ramón Martínez Vigil al Secretario de Estado y el Nuncio encuestó sobre ellos a varios prelados españoles²⁴.

Ninguno fraguó seriamente. Quizá no se había llegado aún a la convicción de que los problemas existentes —la escasa adecuación de parte de la política del régimen a los principios y a los intereses católicos— tenían tal magnitud que aconsejaban prescindir de partidismos. O se dudaba de la viabilidad de las soluciones que propugnaban los prelados. O había reticencias a un partido católico, estando aún tan presente el problema integrista. Tal vez se recelaba que los obispos pretendiesen reducir a acólitos sumisos a los políticos que querían encumbrar. Posiblemente se aunaron casi todos estos factores.

En cualquier caso, estos intentos finiseculares eran también defensivos. Se pretendía una política protectora de la Iglesia en la enseñanza, la aplicación de la tolerancia, las órdenes religiosas...

²⁴ R. M.^a SANZ DE DIEGO, *Otro intento de «partido católico» español: la «fórmula» Martínez Vigil (1897)*: Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 69-81; M. ARTOLA, *Partidos y Programas políticos*, II, 125-130, recoge el *Manifiesto del General Polavieja* (1-9-1898), surgido en el mismo ambiente.

Estos tres modelos ahora recordados fueron muy diferentes entre sí. Por otra parte, todos los modelos defensivos admiten grados. Y todos, cada uno en su circunstancia y con sus características, caminaron en una dirección que permite unificar estos intentos, al menos académicamente.

4. MODELOS INNOVADORES

De los años finales del XIX y del primer tercio del XX son otros modelos, que pueden englobarse dentro del epígrafe «innovadores». No porque hayan inventado un camino, sino porque han incluido en su programa elementos no tradicionales, que fueron aceptados con menos reparos en las filas católicas al venir arropados por partidos, de alguna manera, católicos. Estos elementos nuevos fueron el factor regional y la cuestión social.

El regionalismo nace —y no es casualidad— a finales del siglo pasado en las dos regiones españolas más industrializadas: Cataluña y el País Vasco. Ni la ubicación ni la época son accidentales. A finales de siglo, al calor del clima pacificado de la Restauración canovista, se va consolidando la industrialización, se produce una progresiva concentración de capitales y se van formando las grandes familias industriales, en ocasiones ligadas a grupos bancarios. En las dos regiones citadas, la pequeña y mediana burguesía descubre que no puede competir con los consorcios macroburgueses que operan a nivel nacional. Para poder descollar, encuentran un trampolín seguro en el sentimiento regionalista, que, al reducir el escenario, permite que en él ocupen un puesto destacado grupos burgueses que no pueden lograrlo en el ámbito nacional.

El sentimiento regionalista fue con frecuencia visto desde el centro de la península con aprensión: se trataba de las regiones más ricas de España. Con un ardid estéril y contraproducente, el resto de España prefirió ignorar el fenómeno. No sólo a esto, pero también a esto se refería Antonio Machado con sus versos célebres:

*Castilla, miserable, ayer dominadora,
envuelta en sus harapos, desprecia cuanto ignora.*

Justo es decir que en este desprecio ignorante de la realidad ajena, el resto de España —Castilla es sólo un símbolo en la pluma del poeta— no estuvo solo: en Cataluña y en el País Vasco fueron minorías incomprendidas quienes buscaron conocer las motivaciones y deseos de España y

quienes tuvieron interés en colaborar a una causa común. En este desprecio ignorante, en esta falta de conciencia de los intereses comunes radica, a mi juicio, lo más peligroso de este fenómeno, antes de que el terrorismo encontrase un pretexto en el sentimiento regionalista del País Vasco.

Por otra parte, es un tópico —con algo de verdad y mucho de fantasía— la ausencia de sentido social del catolicismo español.

Desde esta doble perspectiva, los grupos políticos católicos que colaboraron a que parte de la población creyente se abriese a la realidad regional y social prestaron un buen servicio a España. Por esto los llamo modelos innovadores. Son dos los partidos regionalistas que colaboran a la aceptación del regionalismo y uno el que pretende acentuar el sentido social del catolicismo español.

1) *Los partidos regionalistas: PNV y UDC*

Desde el punto de vista cronológico, el primer partido regionalista español es el *Partido Nacionalista Vasco (PNV)*. Fundado el día de San Ignacio de 1895 —ya la elección del día anuncia su hondo sentido religioso— proclama como lema «*Jaun Gouikua eta Lagi Zarra*», es decir, «*Señor de arriba y Ley vieja*», «*Dios y Fueros*». Es evidente el origen carlista del PNV. Cuando se les impuso la dura realidad de que la adhesión al carlismo había hecho perder los Fueros tradicionales al País Vasco, pensaron en encontrar un camino que se los reintegrara.

No me baso sólo en el lema para afirmar que el PNV es, en su origen, el Partido más confesional de la historia de España, aunque no aparezca el adjetivo «cristiano» en sus siglas, ni siquiera cuando en 1916 se denominó *Comunión Nacionalista Vasca*. En el *Reglamento del Euskaldun Batzokija*²⁵, se lee inequívocamente:

«Art. 2.º: *Jaun-Gouikoua*. Vizcaya será católica, apostólica romana, en todas las manifestaciones de su vida interna y en sus relaciones con los demás pueblos.

Art. 4.º: *Eta*. Vizcaya se establecerá sobre una perfecta armonía y conformidad entre el orden religioso y el político, entre lo divino y lo humano.

Art. 5.º: *Distinción de Jaun-Gouikua y Lagi Zarra*. Vizcaya se establecerá sobre una clara y marcada distinción entre el orden religioso y el político, entre lo eclesiástico y lo civil.

²⁵ M. ARTOLA, *Partidos y Programas políticos*, II, 238. Ver también 239-242.

Art. 6.º: *Anteposición de Jaun-Gouikua a Lagi Zarra*. Vizcaya se establecerá sobre una compacta e incondicional subordinación de lo político a lo religioso, del Estado a la Iglesia».

No es fácil encontrar coherencia en todas las manifestaciones de Sabino Arana. Pero no se puede dudar de su inspiración religiosa. Su lema personal era «Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios». La motivación de su independentismo arriscado y montaraz, utópico, irrealizable y contradictorio era nítidamente religiosa: «Si en las montañas de Euzkadi ha resonado al fin, en estos tiempos de esclavitud, el grito de independencia, sólo por Dios ha resonado», escribió.

El PNV fue fiel a esta inspiración religiosa en los años difíciles de la II República. Se opuso a los artículos de la Constitución de 1931 que perseguían a la Iglesia y mantuvo sus pretensiones para el Estatuto que añoraban: prometían a la Iglesia libertad por ser la corporación rectora de la mayoría de los vascos e incluso soñaron con que en su territorio, las relaciones entre la Iglesia y el Estado quedarían reservadas al gobierno vasco, que negociaría un Concordato con la Santa Sede. Lógicamente estas pretensiones restaron apoyo al proyecto en las filas republicanas y proletarias que entonces gobernaban y no pasaron al Estatuto que, al fin, se otorgó en octubre de 1936, iniciada ya la Guerra Civil. Para conseguirlo habían declarado que estaban dispuestos a aliarse con el Diablo, provocando el escándalo del cardenal Gomá, que les acusaba de «promiscuar a Cristo y Belial». Muchos excesos y ambigüedades, que ayudan para entender hechos posteriores²⁶.

De otro carácter es el regionalismo catalán. En principio estuvo representada por la *Lliga Regionalista* —existente desde 1887, aunque como partido político nació en 1901—, que nunca hizo manifestaciones confesionales, aunque su ideario era cristiano y buena parte del movimiento regionalista catalán era católico. Piénsese en Mosén Jacinto Verdaguer o en Monseñor Torras i Bages, el autor de la expresión «Cataluña será católica o no será». En 1933, tras la aprobación del Estatuto (15-9-1932), el partido cambió de nombre: pasó a denominarse *Lliga Catalana*. Es entonces cuando hace una declaración muy expresa de sus convicciones religiosas, excluyendo, con todo, la confesionalidad:

²⁶ J. Martín se ocupa del PNV en el ya citado Suplemento del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (581-582). *Ib.* tratan de los otros dos partidos regionalistas UDC, M. Coll i Alentorn (591-593) y B. Urigüén (593-594) sobre la Lliga.

«La Lliga Catalana no invoca a la religión como bandera de partido; pero proclama que el fundamento más sólido de nuestra civilización es y debe ser el espíritu cristiano. Por tanto, sin querer intervenir en lo sagrado de las conciencias, exige a todos sus componentes el máximo respeto a los sentimientos religiosos. En su actuación política se inspirará en este mismo respeto; trabajará para que, como en los países de más cultura cívica, las leyes y las actuaciones del gobierno se inspiren en él; se opondrá a cuyas disposiciones hieran aquellos sentimientos; procurará, en fin, por todos los medios legales, la derogación de todas las que contraríen este criterio y la adopción de las medidas encaminadas a asegurar la paz religiosa y de las conciencias entre los ciudadanos»²⁷.

Por más que sean significativas estas palabras, si atendemos a la fecha en la que están escritas, no es nuestro interés ahora detenernos en este partido, que tan claramente se declara no confesional, sino en otro, que es el que, un par años antes, también sin querer la confesionalidad, contribuyó a que en medios católicos fuese penetrando el regionalismo catalán: la *Unió Democràtica de Catalunya* (UDC), el partido que hoy, unido a *Convergència Democràtica*, gobierna en Cataluña.

Cronológicamente fue UDC el primer partido que unió decididamente la inspiración cristiana al regionalismo catalán. Había sido fundado cuando la II República estaba recién estrenada, en noviembre de 1931. Ni por su programa ni por su actuación fue un partido confesional sometido a la jerarquía, pero fue un partido de clara orientación democristiana²⁸. Esto no impide reconocer que sus raíces fueron eclesiológicas: la Acción Popular del jesuita Gabriel Palau (1907-1916), las enseñanzas del canónigo Carles Cardó desde 1919 y especialmente tras la fundación de *La Paraula Cristiana* (1925). Sus dirigentes tenían procedencias diversas, incluyendo la Acción Católica. Se ha podido escribir que UDC ha sido el partido más democristiano de la historia de España y el más social de los de su tiempo y creo que ambas afirmaciones son sustancialmente exactas.

Esta posición ideológica no hizo fácil su andadura ni en los años azarosos de la II República ni, menos aún, en los de la Guerra Civil. Uno de sus dirigentes, Manuel Carrasco Formiguera, fue ajusticiado en la zona franquista (9-4-1938), ofreciendo su vida por la paz y la reconciliación

²⁷ *Ib.*, 431.

²⁸ *Ib.*, 428-429.

entre los españoles. Otro, Juan Bautista Roca i Caball, organizó en París el «Comité por la paz civil y religiosa en España». Otros, que quedaron en Cataluña, colaboraron a mantener el culto y la vida cristiana en tiempo de persecución.

2) *El Partido Social Popular (PSP)*

Denomino al *Partido Social Popular (PSP)* el otro Partido político «innovador», porque pretendió acentuar el compromiso social de los católicos²⁹.

Como UDC, nació también en ambiente eclesial, en concreto de dos grupos sociales que, hasta entonces, se habían mantenido alejados del campo político, aunque intervenían muy acusadamente en otros ámbitos de lo público, especialmente en lo social. Estos grupos eran la *Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas*, a la que el tiempo y las circunstancias han ido despojando de algunos de sus adjetivos fundacionales —«Jóvenes» y «Nacional»—, y el *Grupo de la Democracia Cristiana*, que inicialmente no tenía nada que ver con la política directa ni con la ideología democristiana. Se inspiraba en *Graves de communi*, la encíclica de León XIII que impulsaba a los católicos a una acción social coordinada.

Sin duda eran los grupos más activos y abiertos en el campo social español. Cuando, en 1917, se produjo una crisis política sin precedentes, pensaron que debían estar presentes en el ámbito de la política como grupo específicamente iluminado por la enseñanza social de la Iglesia. Porque la crisis de 1917 —la triple ofensiva sucesiva de las Juntas Militares, la Asamblea de Parlamentarios y la Huelga General— evidenciaba dos realidades, inéditas o, al menos, no reconocidas socialmente, hasta entonces:

- era la primera revolución de la España contemporánea, que no conllevó ataques a la Iglesia. Pese a la apariencia positiva, lo que demostraba es la irrelevancia y la ausencia de lo católico en la vida nacional. La misma Pastoral Colectiva que los Metropolitanos españoles publican a raíz de estos sucesos lo hace ver. No sólo es tardía, por más que se quiera explicar el retraso por depender del calendario

²⁹ Han estudiado este grupo el ya citado O. ALZAGA VILLAMIL, *La primera democracia cristiana en España*, Ariel, 1973, y J. TUSELL GÓMEZ, *Historia de la democracia cristiana en España*, 2 vols., Edicusa, 1974. Trata también de UDC y de la CEDA.

de reuniones de los prelados: aparece en diciembre, cuando los sucesos habían tenido lugar en verano. Además, aunque lo que dice está cargado de razón, manifiesta una enorme lejanía y desconfianza en que sus propuestas fuesen aceptadas;

- la otra realidad puesta de manifiesto en esta crisis es la decadencia de los partidos políticos. El que 69 parlamentarios se retirasen del Parlamento y se constituyesen en una Asamblea marginal y libre hacía ver que ni los propios políticos confiaban en los mecanismos institucionales.

En ambos casos, lo que aparecía era la punta del iceberg de la crisis de la Iglesia y del Estado. La política venía inmediatamente del ostracismo a que se había reducido Maura tras su forzada renuncia en 1909 y del asesinato de Canalejas en 1912. «Era todo y todo se hundió con él» no es una frase efectista del profesor Pabón. Refleja la realidad: asesinado Canalejas y retirado voluntariamente Maura, sólo quedaba la esperanza de Eduardo Dato: el resto de los políticos estaba muy lejos de la altura de los desaparecidos. Para colmo, el esquema político ideado por Cánovas se había quedado pequeño: los nuevos partidos emergentes —el PSOE, los republicanos, los regionalistas, los grupos anarquistas— no tenían cabida en él. Más allá de las huelgas y desórdenes, lo que se daba en España era una crisis del sistema político.

Y una ausencia de presencia eclesial. Al finalizar el siglo XIX, tras el desastre del 98, muchos quisieron examinar el por qué del fracaso nacional: al comenzar la centuria en los dominios españoles «no se ponía el sol». Al finalizar, a España le quedaban sólo las arenas desérticas del Protectorado marroquí e incluso éstas en pie de guerra desde 1893. Ante esta decadencia era obligada la pregunta por su causa. Fue doble la respuesta de la generación del 98. Para unos, España había decaído porque se había mantenido anclada en sus valores tradicionales. Por eso había que «cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid». Para otros, la causa era justamente la contraria: España se había equivocado abandonado su tradición. Por eso propugnaban que Don Quijote tenía que hacer su tercera salida para «españolizar a Europa».

Eran mayoría los que abogaban por un abandono de las tradiciones. Por otra parte, dos factores más inclinaron a la Iglesia oficial a replegarse a sus cuarteles de invierno y a descuidar su presencia en la sociedad. Por una parte, la escisión integrista y la estéril división de los católicos habían desprestigiado los mismos ideales que pretendían defender.

Por otra, los gobiernos, para evitar que se les pidiesen cuentas sobre el fracaso nacional, buscaron en los religiosos un chivo expiatorio que absorbiese la atención popular, siguiendo además el ejemplo de la vecina Francia.

En estas circunstancias es explicable el eclipse de la Iglesia en el mundo público. Y es precisamente entonces cuando algunos católicos creen que deben cambiar de táctica. Inspirándose en sus orígenes, los Propagandistas aportan la acción política directa y el Grupo de la Democracia Cristiana la inspiración social.

Les ayudó el ambiente nacional y europeo. Por estos años D. Sturzo acaba de fundar el Partido Popular italiano. En España, *El Debate* repite machaconamente que es necesario que los católicos se unan, que es cuestión de conciencia y de sentido común. En un principio apostaba por una unión coyuntural, como la que habían ido proponiendo dos Cardenales españoles destacados en el Vaticano, Merry del Val y Vives i Tutó³⁰. Poco a poco se fueron decantando por un partido formalmente confesional, que no comprometiese a la Iglesia en cuestiones políticas, pero se apoyase expresamente en su Magisterio. Cuando al fin apareció el PSP lo saludó con esperanza.

Fue un intento noble, que no pudo llegar a buen puerto. El PSP nació a finales de 1922. La Dictadura de Primo de Rivera acabó con el proyecto. Aunque nunca es lícita la historia-ficción, no parece aventurado creer que, aun sin Dictadura, la presión de los demás partidos no le hubiera hecho fácil la existencia. Ese mismo año el rey Alfonso XIII, presionado por los políticos profesionales, había hecho abortar una iniciativa de la Iglesia española para estar de nuevo presente en el quehacer común nacional —la Gran Campaña Social— y eso que no se trataba de un proyecto político. Pero al rey le hicieron creer que era el germen de otro partido católico, de los que había aún tristes recuerdos³¹.

³⁰ *Ambas Normas* (de 1911) se recogen en *El P. Antonio Vicent S.J. 25 años de catolicismo social español (1883-1912)*: Hispania Sacra (1981) 367-372.

³¹ Lo narra con realismo J. M.^a GARCÍA ESCUDERO, *Los cristianos, la Iglesia y la política*, Fundación Universitaria San Pablo, 1992, II, 107. Algo semejante había hecho el mismo rey en 1911 cuando creyó que el P. Ángel Ayala, al fundar los Propagandistas, estaba creando un partido político: logró que lo expulsasen de Madrid: Sobre la base de investigaciones de J. Andrés Gallego, lo he abordado en *ICAI. 1908-2008. Lo que fuimos, lo que somos*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2009, 41-42.

5. UN MODELO MIXTO: DE ACCIÓN POPULAR A LA CEDA

Lo que no pudo ser en 1923, se intentó, casi con los mismos mimbres iniciales, ocho años más tarde. La situación había cambiado notablemente. Cuando en 1930 deja el poder hastiado D. Miguel Primo de Rivera, Alfonso XIII tiene ya pocas cartas nuevas que enseñar. El intento de Berenguer fracasa por su doble error: dejar al rey expuesto a la crítica sin defensa, para distanciarse así del Dictador, ignorando que la Corona era el único pilar que aún se sostenía aunque precariamente, y volver a las fórmulas antiguas: liberalismo económico (y nadie apostaba por él tras la crisis de 1929) y liberalismo político, cuando los partidos estaban desprestigiados por el buen hacer de los primeros años primorriveristas. Si a esto se añade la lentitud de reacción de Berenguer, el fracaso estaba anunciado. No tuvo mejor suerte el intento de Sánchez Guerra: ni llegó a formar gobierno. Lo hizo el almirante Aznar y jugó la única carta posible: la vuelta a la legalidad constitucional.

Para entonces habían aumentado notablemente las fuerzas republicanas, ampliando su base al unirse con el PSOE (Pacto de San Sebastián). Por eso, las elecciones municipales de abril de 1931, primer paso para la vuelta a la normalidad, trajeron el cambio de régimen. No es extraño que unas elecciones municipales que ganan los monárquicos por abultada mayoría promuevan el paso a la II República. Las elecciones eran municipales sólo de nombre: eran la primera ocasión para que el pueblo español opinase sobre la Dictadura. Además, el voto republicano fue mayoritario en las ciudades. Y existía una conciencia generalizada de que en los pueblos el voto no era representativo ni libre al depender tan directamente de los caciques.

La II República nació así, sin sangre y con entusiasmo. Los partidos del Pacto de San Sebastián descubrieron con sorpresa que «España se había acostado monárquica y se había levantado republicana», que Alfonso XIII suspendía voluntariamente el ejercicio del poder real y dejaba al pueblo español dueño de sus destinos al comprender que había perdido el apoyo popular y no contaba con el del ejército. Pero el nuevo régimen, que en principio se soñaba como «una República con obispos» reveló pronto su rostro anticlerical. Antes de cumplirse el primer mes, la «quema de conventos» marcó un rumbo nuevo en las relaciones Iglesia-Estado. Las expulsiones del cardenal Segura y del obispo Múgica, la legislación anticlesiástica y las líneas que se adelantaban para resolver el problema

religioso corroboraban que se avecinaban tiempos recios para la institución eclesial³².

El Nuncio Tedeschini había mantenido contactos con el grupo triunfador antes del 14 de abril y a pesar de las reservas con que la mayoría de los obispos se situaron ante la nueva situación, *El Debate* apoyó la accidentalidad de las formas de gobierno. Desde el Vaticano se sintió la necesidad de hacer presente una fuerza política católica en el abanico de partidos que razonablemente iba a surgir al aire de la nueva situación. El Secretario de Estado, Monseñor Pacelli, futuro Pío XII, que había conocido de cerca la labor del *Zentrum* alemán, en su paso por las Nunciaturas de Berlín y Munich, animaba a crear un partido católico en España.

Aunque en España el proyecto no suscitaba excesivas adhesiones —estaban en la memoria de todos las frustraciones de intentos precedentes—, Ángel Herrera lo promovió secundando las directrices vaticanas y por realismo: era el único medio de estar presentes en la nueva situación. Sobre las cenizas del proyecto irrealizado del PSP, parte de los Propagandistas —Ángel Herrera no logró escaño y siguió al frente de *El Debate*—, unidos a otros políticos monárquicos, tradicionalistas y conservadores, además de personalidades que hasta entonces no habían tenido vida política, crearon un partido, *Acción Nacional*, que pudo concurrir a las elecciones de junio de 1931. No era una improvisación. Era la cristalización, precipitada por los acontecimientos a los que se supo responder con reflejos rápidos, de una larga historia de pensamiento y acción en el mundo político, sindical y de pensamiento. Pese a la escasez de tiempo para prepararse a la contienda electoral, el grupo logró una cosecha minoritaria pero apreciable de escaños. Unidos a la minoría vasco-navarra, formada por peneuvistas y tradicionalistas, y a los agrarios de Martínez de Velasco defendió infructuosamente el punto de vista de la Iglesia en el debate sobre la Constitución de 1931.

Acción Nacional pasó a llamarse *Acción Popular*, cuando el gobierno prohibió la utilización del adjetivo «nacional» por entidades no estatales. Continuó sin ser formalmente partido político. Se definió como «una organización de defensa social» que actuaba dentro del régimen político

³² Fundándome en las investigaciones archivísticas de V. Cárcel Ortí y V. M. Arbeloa, esboqué en esta misma revista la situación de la Iglesia en estos años: *Tres preguntas acerca de la Iglesia en la II República española*: Estudios Eclesiásticos 84, n.º328 (2009), 593-628.

que existía en España de hecho. Era una finta deliberadamente ingenua para no tener que abordar la cuestión de la accidentalidad de las formas de gobierno, que acabaría dividiendo a sus miembros. Porque, de hecho, funcionaron como un partido político, aunque circunstancial. Incluso tras las elecciones, en diciembre de 1931, cuando ya José M.^a Gil Robles estaba al frente del grupo, *Acción Nacional* se definía como «una fórmula de inteligencia y un lazo de unión entre ciudadanos de diversa ideología», que podía sumarse a otros partidos, acatando siempre el poder constituido. Era, sin duda, una apuesta por la democracia y la participación.

En el orden religioso su postura era clara: convivencia resumida en dos valores: libertad y dignidad. Esto implicaba el reconocimiento de la Iglesia Católica y su personalidad jurídica, la existencia legal de las Órdenes religiosas, el mantenimiento del presupuesto del culto y clero y el cumplimiento del Concordato. Sin incluir el adjetivo «católico», Acción Nacional era un partido claramente confesional, por su inspiración en la doctrina de la Iglesia y por la defensa de sus intereses.

La accidentalidad de las formas de gobierno causó, tras las elecciones, la separación de tradicionalistas y monárquicos que acabaron unidos en la TYRE (Tradicionalistas y Renovación Española) bajo el liderazgo de José Calvo Sotelo. Pero Acción Popular amplió su clientela abriéndose a otros grupos que compartían su catolicismo y su respeto al orden republicano: los agrarios y la Derecha Regional valenciana de Luis Lucía, sobre todo. Estos grupos fueron la base de la CEDA, la *Confederación Española de Derechas Autónomas*. En el orden religioso, expresaba con claridad que no tenía otro programa que la doctrina de la Iglesia y que su finalidad fundamental y la razón de ser de su existencia era laborar por el imperio del Derecho Público Cristiano³³.

Como es sabido, en las elecciones de 1933 la CEDA obtuvo la minoría más grande. Aunque declinó gobernar y ofreció su apoyo a los radicales de Alejandro Lerroux, no ocultó su plan de entrar en el gobierno cuando fuese posible la reforma de la Constitución de 1931, intocable hasta finales de 1935, para realizarla desde el poder sin haber sufrido el desgaste previo de gobernar. La Revolución de Octubre de 1934 fue la respuesta incivil de la izquierda proletaria a este intento. Gil Robles fue el árbitro de la política

³³ En el Suplemento del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, el mismo Gil Robles narra los avatares de Acción Nacional-Acción Popular y CEDA: 589-591. *Ib.*, 593. B. Urigüén trata de Renovación Española.

española en el bienio 1933-1935. Perdió las controvertidas elecciones de 1936, que dieron paso al Frente Popular y a la Guerra Civil. Durante los cinco primeros meses de esta etapa, la CEDA trabajó en la oposición. En la guerra ayudó con sus militantes y sus fondos al bando de Franco, aunque su líder encontrase nula simpatía en el anterior Jefe del Estado.

Intencionadamente he llamado «mixto» a este modelo. No sólo porque en su historia acumuló diversos nombres y englobó a militantes de variada procedencia. Especialmente denomino «modelo mixto» a la CEDA porque, de hecho, aglutinó a tres derechas: la de los ideales, la de los modos y la de los intereses. Es anécdota, aunque significativa, el exabrupto de un militante cedista a Manuel Giménez Fernández, también de la CEDA, que apoyaba la reforma agraria basándose en la doctrina social de la Iglesia: «Si Su Señoría sigue argumentando con las encíclicas de los papas, acabaremos haciéndonos cismáticos griegos». En esta mezcla, inevitable, de las tres derechas citadas, creo que radican las causas del éxito y del fracaso de la CEDA.

6. UN MODELO TESTIMONIAL Y RESIDUAL: IZQUIERDA DEMOCRÁTICA

Los cuarenta años de franquismo no dejaron espacio para partidos políticos. Al llegar la democracia, entre tantos que concurrieron a las primeras elecciones, estaba un partido que no era confesional, pero casi nadie se lo creía. Me refiero a *Izquierda Democrática* de Joaquín Ruiz Giménez.

Este católico idealista pasó de la colaboración con el régimen franquista —embajador en el Vaticano, Ministro de Educación, Director del Instituto de Cultura Hispánica— a la oposición reformista decidida, guiado por la enseñanza de *Pacem in Terris* sobre todo. Su revista, *Cuadernos para el Diálogo*, recogía en esta última palabra el talante democrático de Juan Bautista Montini, Pablo VI, con quien ya desde sus años romanos, mantenía D. Joaquín una estrecha amistad.

La CEDA se había dividido en dos ramas en la época de Franco. Gil-Robles lideraba la *Democracia Social Cristiana*, mientras que Giménez Fernández había fundado en 1956 *Izquierda Demócrata Cristiana*. Obvio es que se trataba de partidos clandestinos y prácticamente de cuadros.

El grupo de Giménez Fernández cambió de nombre y matizó sus posiciones a partir de su fundación. En 1957-1958 pasa a denominarse *Unión Demócrata Cristiana*, cambio promovido por la Internacional Demócrata Cristiana, que pretendía así unir al nuevo grupo a los más antiguos de

España, el PNV y UDC. No duró mucho el nombre: en 1959 el partido pasa a llamarse *Izquierda Democrática Cristiana*, nombre que se mantendrá hasta la muerte de D. Manuel en 1968. Con esta denominación firmó en 1961, con el PSOE y el PNV, ambos en el exilio, el pacto de Unión de Fuerzas Democráticas, para empezar a superar las secuelas de la Guerra Civil. Por otra parte, en el mundo universitario madrileño, como alternativa al Sindicato Español Universitario (el SEU), había surgido la *Unión de Estudiantes Demócratas*, que se unió a *Izquierda Demócrata Cristiana*, ya que el partido de Gil Robles carecía entonces de rama juvenil y pasó a denominarse *Unión de Jóvenes Demócratas Cristianos*.

En 1968, al fallecer Giménez Fernández, quienes le seguían, ofrecieron el liderazgo del grupo a Ruiz Giménez. Él aceptó y al año siguiente el partido abandonó la C confesional y se denominó *Izquierda Democrática*, en un intento de no implicar a la Iglesia en la contienda partidista, en fidelidad a las directrices del Concilio Vaticano II. Esta misma fidelidad movió a D. Joaquín a proclamar expresamente la aconfesionalidad de su partido, a sugerencia del Cardenal Enrique y Tarancón³⁴, cuando junto con otras formaciones, ID acudió a la primera cita electoral de la Transición en 1977, con el nombre común de *Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español*. No consiguió ningún escaño en el Congreso. Para entonces Ruiz Giménez había ido sufriendo escisiones de sus grupos —especialmente del que alentaba *Cuadernos para el Diálogo*— a beneficio de otras formaciones más numerosas: el PSOE y UCD. No era sólo la bondad personal del líder político, que le impedía una dirección eficaz, la causa de estas hemorragias y del fracaso en las urnas. No es aventurado pensar que el modelo propuesto era difícilmente entendible por el electorado: un «Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español», que se proclamaba aconfesional y estaba presidido por una figura tan inequívocamente ligada a lo cristiano y lo eclesial como D. Joaquín.

7. CAJÓN DE SASTRE: OTROS MODELOS..., QUE PROBABLEMENTE NO LO SEAN

Quiero hacer una confesión previa. No estoy nada seguro de que los grupos que voy a enumerar a continuación se acerquen a las caracterís-

³⁴ En sus *Confesiones* (PPC, 1996) el Cardenal insinúa que, años antes, Mons. Benelli veía con buenos ojos esta línea democristiana y confesional (286). Pero él lo prohibió en 1977 y no sólo a D. Joaquín: 69.

ticas de los otros partidos confesionales o de inspiración cristiana a los que me he referido hasta ahora. Creo que no me mueve a mencionarlos sólo el deseo de que sean siete, número mágico, los modelos estudiados. Es que no encuentro otra denominación que englobe otros intentos. Es cierto que durante la era de Franco se llamaba «los católicos» a un grupo de políticos que procedían de las filas de los Propagandistas³⁵. Más tarde se llamó «los del Opus» al equipo de tecnócratas que entraron en el gobierno a partir de 1958. En ambos casos las organizaciones respectivas aseguraban que esos afiliados actuaban a título personal y quizá era así, aunque es obvio que tenían ideología, convicciones y metas muy semejantes. Socialmente no se creyó la explicación oficial. Se dio más crédito a la presunta expresión alborozada del fundador de la Obra cuando miembros del Opus entraron en el Gobierno: «Nos han hecho ministros».

De índole distinta son otras asociaciones que tampoco eran partidos políticos como no lo eran ni los Propagandistas ni el Opus Dei: los Sindicatos y Partidos que nacieron de asociaciones eclesiales tras la crisis de la Acción Católica: *Unión Sindical Obrera (USO)*, *Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT)*, procedentes respectivamente de la HOAC y de las Vanguardias Obreras. Nunca pensaron ni de lejos en ser partidos confesionales, aunque subjetivamente sus militantes se sentían movidos por una visión cristiana de la vida, a veces unida a una cosmovisión marxista-leninista. Pese a estar incluida entre los Partidos Católicos, difícilmente puede considerarse así a Falange, antipartido por definición y recelosa en su origen del influjo eclesial en política³⁶. Tampoco pensaron en ser partido, ni confesionales, los integrantes del *Cristianos para el Socialismo*, aunque ambos nombres indicaban fuertemente el contenido político y confesional del grupo. Pero ni en su intención ni en la estimación social fueron considerados partidos confesionales.

III. LA JERARQUÍA ANTE ESTOS MODELOS

Nos queda detallar cuál ha sido la postura de la Jerarquía de la Iglesia ante estos modelos. Dejé apuntado anteriormente que nunca la Jerar-

³⁵ J. TUSELL GÓMEZ, *Franco y los católicos: la política exterior española entre 1945 y 1957*, Alianza, 1984.

³⁶ Suplemento al *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 594-598. R. Fernández Cuesta defiende como puede esta difícil inclusión.

quía ha aprobado explícitamente a un partido político. Pero, sin llegar a esta aprobación formal, hay muchas formas de apoyo. ¿Se han dado en los casos que hemos recordado hasta aquí?

No hay una respuesta única: los modelos han sido diferentes y distintos los tiempos. Es posible, con todo, una mayor concreción respecto a la reacción jerárquica ante cada modelo. Y una declaración clara: el Concilio Vaticano II supuso un cambio significativo en el pensamiento de la Iglesia ante la confesionalidad, prolongado por Juan Pablo II y Benedicto XVI. Puedo, por eso, dividir en dos momentos la respuesta a esta cuestión: antes y después del Vaticano II.

1. ANTES DEL VATICANO II: ANTE LOS MODELOS EN ESPAÑA

Que un cristiano confiese su fe es no sólo posible, sino, en ocasiones, deseable y obligatorio. Por analogía, durante siglos, se pensó que el Estado, o un partido, podían e incluso debían confesar también su fe, ser confesionales.

¿Cómo se ha aplicado esta enseñanza en el caso de los partidos confesionales españoles? Desde luego, no de forma automática. La misma norma general que acabo de enunciar es amplia y necesita ser aplicada a cada circunstancia. ¿Cuándo era posible y cuándo obligatoria la confesionalidad? Sin entrar en disquisiciones teóricas, evidentes por otra parte, me limito ahora a reseñar cual ha sido, de hecho, el apoyo que la Jerarquía ha ido prestando a cada uno de los partidos comprendidos en el elenco de los siete modelos.

Ante el *carlismo* es preciso distinguir niveles. El Vaticano nunca se tomó en serio a este grupo como alternativa al trono español. Estuvo, en ocasiones, cerca de sus pretensiones ideológicas, pero sin abrigar esperanzas en el triunfo de la causa. Ni siquiera cuando Gregorio XVI se retrasó en reconocer a Isabel II hay que deducir que la Santa Sede apoyaba al carlismo. No quería entrar en cuestiones disputadas entre los príncipes cristianos —y en esto seguía una antiquísima norma diplomática vaticana— y quería, de paso, mostrar su distancia hacia un régimen que permitía las matanzas de frailes y decretaba la excomunión y la desamortización. Por motivos pastorales, entonces y durante la tercera guerra carlista, se ocupó de la atención pastoral en los territorios ocupados por el Pretendiente. Y miró con satisfacción en tiempo de paz cómo periódicos y diputados tradicionalistas se batían por la unidad católica y los Esta-

dos Pontificios... deseando a veces menos ardor en ambas cuestiones. En el reverso de algunos mensajes que le dirigían grupos carlistas, Pío IX escribía: «*Laudate...!*», que según opina un buen conocedor de este Pontífice, el P. Giacomino Martina, S.J., indicaba el versículo *Laudate, pueri, Dominum* o *Alabad, niños, al Señor*, como expresión de que el ardor de los comunicantes inspiraba al Papa una reacción, que hoy traduciríamos: «son como niños». De hecho, tanto Pío IX como León XIII y Pío X mantuvieron relaciones muy cordiales con la dinastía alfonsina.

Fueron pocos los obispos españoles que apoyaron decididamente a los carlistas. Bastantes más los sacerdotes y religiosos. En la inmensa mayoría de los casos, el apoyo era más ideológico que dinástico. Y casi nunca esta simpatía ideológica, fruto de la vecindad doctrinal del carlismo con los intereses de la Iglesia, impedía una colaboración franca con la monarquía existente de hecho.

Unión Católica contó inicialmente con bendiciones vaticanas y españolas, pero no unánimes. Algunos obispos no vieron con buenos ojos este intento, lindero con la política. Su número aumentó al compás de la polémica acre con los integristas y se desentendieron del grupo cuando, tras la inclusión de Pidal en el gabinete, la Unión se convirtió de hecho en una corriente canovista.

La Jerarquía católica española miró, en cambio, con buenos ojos y sin reservas la actuación de la *Asociación de Católicos*, como no podía ser de otra manera, dada su dedicación a la causa católica y su distanciamiento expreso de la lucha partidista.

He insinuado ya antes la postura ambigua del Vaticano respecto al *integrismo* de los Nocedal, también justa correspondencia a la ambigüedad político-religiosa de los íntegros. Realmente es poco comprensible que Roma no clarificase antes el punto doctrinal debatido: a qué se limitaban las condenas del liberalismo pronunciadas por Gregorio XVI y Pío IX. Tardó en hacerlo y el integrismo pudo seguir manteniendo a sus adictos en la creencia de que era imposible ser a la vez cristiano y liberal³⁷. La Jerarquía de la Iglesia, a todos los niveles, dictó medidas administrativas

³⁷ Creo que hay una cierta semejanza entre la postura eclesial ante el liberalismo político y el económico. También en este caso hasta *Centesimus Annus* (1991) no se aclaró magisterialmente qué era aceptable y qué no en el capitalismo. Puede verse expresado con más detalle en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, Madrid, Universidad Comillas, 2006, 237-239.

(prohibiciones sobre todo) e impulsó cauces de colaboración (los Congresos Católicos). Pero esto no bastaba.

Los *intentos finiseculares* de articular un partido católico estuvieron casi siempre promovidos por un obispo insigne. Pero no contaron con el apoyo masivo del episcopado español ni de Roma, como lo muestran las respuestas a la encuesta que el Nuncio envió a algunos obispos españoles a propósito de la «Fórmula» de Martínez Vigil. La triste experiencia de la contienda integrista hacía que, en las cúpulas eclesiales, se sintiera mayoritariamente aprensión ante la posibilidad de volver a vivir una situación semejante.

Algo parecido puede decirse respecto al apoyo jerárquico a los modelos que he denominado «*innovadores*». Contaron con el apoyo cordial y la asesoría de sacerdotes relevantes, pero no tanto del episcopado ni, menos aún, del Vaticano. Los vascos, con raigambre religiosa y carlista y nacidos en el siglo XIX, buscaron directamente la confesionalidad. Los catalanes, nacidos en coordenadas cronológicas, locales y ambientales distintas, tuvieron otro modelo: la inspiración cristiana, desligada de dependencias jerárquicas. El PSP siguió un camino intermedio y no sólo porque naciese entre los dos partidos regionalistas.

El Vaticano promovió inicialmente la experiencia partidista católica durante la II República. Pero en España se moderó un tanto esta sugerencia. Se llevó a la práctica por el empeño de Ángel Herrera, a quien movían a partes iguales el realismo político y la fidelidad a Roma. Pero no se creó un partido político, sino una organización social. El electorado no captó estos matices, difíciles de entender. Y en muchos existía resistencia a volver a complicar a la Iglesia con un partido político.

El intento de Ruiz Giménez, tras el Concilio, sabemos por qué renunció al marchamo confesional antes de concurrir a las elecciones de 1977. Esto nos introduce ya en el periodo postconciliar.

2. DESPUÉS DEL VATICANO II

La enseñanza conciliar sobre las relaciones Iglesia-Estado, en general, y, en particular, sobre la confesionalidad del Estado y de otras organizaciones políticas fue la culminación de una evolución, que venía gestándose desde años atrás. Sólo en líneas generales recordaré ahora los diferentes matices que han ido enriqueciendo la visión de la Iglesia acerca de la confesionalidad estatal.

a) *Postura previa*

• La Iglesia aceptó y propició la confesionalidad del Estado desde la conversión de Constantino y el edicto de Teodosio en el *Imperio Romano*. La fundamentó teóricamente en la *Edad Media*. Se utilizó con fines políticos en la *Paz de Westfalia* —y no precisamente por parte de la Iglesia, que no tuvo voz en este tratado— y contribuyó, entre otras cosas, al predominio de Francia al quitar fuerza y cohesión al Imperio Alemán, dividido también por las confesionalidades católica y luterana de sus diferentes Estados. Más tarde, el *Absolutismo* la enarboló como bandera que apoyase sus pretensiones políticas: la unidad de fe era políticamente rentable. Pero ya entonces se advirtieron varios tipos de inconvenientes:

- de hecho el Absolutismo utilizaba la confesionalidad para someter a la Iglesia al poder civil (cesaropapismo);
- pese a sus protestas de defender la fe, no todo lo que hacía el Estado Absolutista podía ser aprobado por la Iglesia, aunque presuntamente se hacía en nombre de la fe;
- tras la escisión protestante, en los Estados europeos —era aquí donde se había instaurado principalmente la confesionalidad católica— ya no existía unidad de religión: convivían católicos y protestantes. La confesionalidad se había arbitrado —al margen de la Iglesia— como solución tras la Guerra de los Treinta Años (Paz de Westfalia, 1648: la religión del Príncipe es la del Estado). Pero la realidad demostró pronto que se trataba de una mala solución y hubo que atemperarla con una tolerancia práctica.

• El *Liberalismo*, al defender la separación Iglesia-Estado como fórmula contraria al Absolutismo, y el *Marxismo*, al intentar erradicar el sentimiento religioso, contribuyeron a que el Magisterio de la Iglesia defendiese la confesionalidad en un intento de encontrar un sitio para Dios en la vida pública.

Desde esta perspectiva teórica se apoyaba la confesionalidad del Estado como régimen ideal, aunque eran cada vez menos los países que la mantenían. La Santa Sede no dejó nunca de mantener relaciones amistosas y de cooperación con Estados no confesionales o incluso de una confesionalidad distinta: anglicana, musulmana, hinduista, etc.

Estos fueron los precedentes en los que se gestó el nuevo planteamiento conciliar. Ante todo expondré el alcance y la fundamentación

del nuevo enfoque del Vaticano II. Luego añadiré unas palabras sobre cómo aplicó esta enseñanza al caso español nuestra Conferencia Episcopal.

b) *El Concilio Vaticano II: «Gaudium et Spes»
y «Dignitatis Humanae»*

El Vaticano II rompió significativamente con la línea ideológica tradicional. En *Gaudium et Spes* 76 proponía como ideal la absoluta independencia entre Iglesia y Estado. A éste le pedía solamente que le concediese a ella y a todas las religiones libertad para predicar y realizar su mensaje. No aludía para nada a que el Estado fuese confesional ni reclamaba ningún privilegio.

Más concretamente se abordó la cuestión de la confesionalidad estatal en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, especialmente en su número 6. Partiendo de la premisa de que el Estado tiene que promover el bien común y de que el derecho a la libertad religiosa es parte integrante de este bien común, el Concilio hace varias afirmaciones, de las que tienen especial importancia la segunda y tercera:

- El poder público debe proteger la libertad religiosa de todos los ciudadanos y crear las condiciones necesarias para su ejercicio.
- Si, en atención a peculiares circunstancias, se otorga a una comunidad religiosa un especial reconocimiento en el ordenamiento jurídico, es necesario que, al mismo tiempo, se reconozca a todos los fieles de otras confesiones el derecho a la libertad religiosa.
- El poder civil debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos —que pertenece al bien común de la sociedad— sea lesionada por motivos religiosos.
- El poder civil no puede utilizar la fuerza para imponer o impedir cualquier manifestación religiosa a los ciudadanos, salvo si atenta-se contra el bien común.

El Concilio no pudo ser más explícito. Habiendo aceptado la autonomía de las realidades terrenas, la mayoría de edad del seglar y los derechos de la conciencia, no compete a la Jerarquía de la Iglesia prohibir a una comunidad política —ni a un partido político— confesar públicamente su fe, si lo desea: es asunto propio y exclusivo de esa comunidad. La Iglesia puede desmotivarlo y desaconsejarlo y es lo que hace. Y puede

exigir que se concedan iguales derechos religiosos a los fieles de otras confesiones y exhortar a que no se discrimine a nadie por motivos religiosos. Es la doctrina de *Dignitatis Humanae*, prolongando la enseñanza de *Gaudium et Spes*.

c) *Los obispos españoles: ICP, VMRC, CVP*

La Conferencia Episcopal Española ha aplicado la doctrina del Vaticano II al caso español en tres momentos diferenciados³⁸:

- El primero es en la Instrucción Pastoral *La Iglesia y la comunidad política* (ICP, 1973), documento muy ligado a la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes (1971). En aquellos momentos, España era un Estado confesional, aunque ya se había proclamado una tímida Ley de Libertad Religiosa tras el Concilio.

- el artículo 6.º del Fuero de los Españoles decía que «la profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial», y
- el artículo 2.º de la Ley de Principios del Movimiento afirmaba: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera, y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

De acuerdo con *Dignitatis Humanae* 6, se remite al Estado y al conjunto de ciudadanos la decisión de expresar o no la confesionalidad y se acentúa la necesidad de garantizar la libertad religiosa a todos. Además se hace ver que la declaración de confesionalidad lleva consigo la obligación de acomodar la legislación a la ley de Dios y a la doctrina de la Iglesia. Desde esta perspectiva, sin decirlo expresamente, dejan patente su nulo apoyo a la confesionalidad vigente:

- las leyes optarán por un modo concreto de aplicar la doctrina católica. Pero esa misma doctrina puede plasmarse en otras direcciones;
- si el Estado no se amolda en todo a la enseñanza de la Iglesia puede ser acusado de deslealtad;

³⁸ Estos documentos se encuentran en el CD-Rom que acompaña al libro DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2006.

— en todo caso, la Iglesia y su Jerarquía no apoyan con su autoridad estas leyes por el mero hecho de que el Estado se declare confesional.

- Vuelven a abordar brevemente el problema los obispos españoles en *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (VMRC, 1977) y en la *Nota sobre el referéndum constitucional* (1978). En ambos documentos los obispos españoles aceptaron positivamente la aconfesionalidad prevista en la Constitución de 1978 (art.16, §3).

- Finalmente, en *Los católicos en la vida pública* (CVP, 1986), tratan con detenimiento la cuestión, no sólo de la aconfesionalidad estatal, ya declarada en el citado artículo constitucional, sino, además, de la confesionalidad de partidos, sindicatos y otras instituciones.

La situación era muy distinta en 1986. Dando por supuesta y conocida la aceptación de la Conferencia Episcopal Española de la aconfesionalidad del Estado, en los números 39-41, cuando empieza a tratar los fundamentos de la actuación del cristiano en la vida pública, se distancia de dos alternativas inaceptables en la nueva situación jurídica que viven en España la Iglesia y la sociedad:

- la de quienes piensan que la Iglesia debe imponer sus convicciones con el apoyo de la ley civil, pues esto no está conforme con la doctrina de la libertad religiosa de GS, y
- la de quienes piensan que la aconfesionalidad del Estado descalifica toda intervención de la Iglesia o de los católicos, en cuanto tales, en política.

Supuesto esto, a partir del número 125 y hasta el 149, *Los católicos en la vida pública* se enfrenta a la cuestión de la *confesionalidad de asociaciones* (partidos, sindicatos, etc.) e *instituciones* (escuelas, hospitales, MCS, etc.). No aborda la problemática de la confesionalidad del Estado, sobre la que ya era conocido el pensamiento de la Iglesia.

Respecto a las *asociaciones*, en general, establece que es deseable que existan asociaciones: una sociedad que dispone de pocas es, en este sentido, una sociedad pobre. Los católicos deben participar en ellas y pueden actuar asociados como católicos. Los obispos distinguen cuatro supuestos distintos:

- la participación de los católicos en asociaciones civiles (127-128);
- las asociaciones e instituciones de inspiración cristiana (129-137);

- las asociaciones e instituciones confesionales 138-146), y
- las instituciones estrictamente eclesíásticas en el ámbito temporal (147-149).

El primer supuesto no necesitaba ser tratado, pues no roza el problema de la confesionalidad. Sí lo abordan, en cambio, los otros tres. Los obispos proponen estos matices:

- Existen asociaciones *de inspiración cristiana* (129-137) que hacen presente la concepción cristiana de la vida en la vida pública. Con una finalidad orientada al bien común, un grupo de católicos se asocia, expresando su identidad católica. La Iglesia apoya este tipo de asociaciones. No se trata de confesionalidad porque:

- la inspiración cristiana no excluye la libertad de opciones de los católicos. El que una asociación declare que se inspira en la enseñanza de la Iglesia no quiere decir que las demás no puedan también hacerlo, y
- no actúan en nombre de la Iglesia ni pretenden comprometer a la Iglesia con su actuación, aunque deben pretender eficazmente seguir su enseñanza.

- Existen también asociaciones *confesionales* (138-146). Hay asociaciones que históricamente se han atribuido el nombre de católicas. En su pleno sentido esto supone que la Iglesia se hace responsable no sólo de sus intenciones, sino también de sus actuaciones. Socialmente no se acepta este tipo de asociaciones. Pero una sociedad democrática no debería impedir su existencia. Depende de los miembros que la componen y del juicio de la Iglesia. En la práctica, hoy la Iglesia (a ella le corresponde velar por el recto uso del nombre de cristiano o católico) las acepta o no dependiendo de esta circunstancia: si las decisiones que deben tomar son con frecuencia coyunturales o están muy condicionadas por factores ajenos a la fe y a la Iglesia y además pueden dividir, es más conveniente no aceptarlo: es el caso de los *partidos y sindicatos católicos*.

- Respecto a las *instituciones eclesiales en el ámbito de las realidades temporales*, la Instrucción Episcopal (CVP 147-149) defiende su existencia en la sociedad porque son necesarias para conseguir fines que no se consiguen sin ellas. Si responden a objetivos y procedimientos católicos, las acepta como una oferta cristiana hecha a la sociedad. Es el caso de *los centros de enseñanza o los hospitales católicos*, que ni están necesari-

riamente dirigidos a los católicos ni reservados en exclusiva a ellos, ni excluyen la actuación de otros católicos en instituciones semejantes. Se justifican como un medio para posibilitar una serie de acciones que sólo las instituciones confesionales pueden lograr. Muchas veces se trata de instituciones canónicas, a las que se puede añadir un reconocimiento estatal y una personalidad civil. Querer negar su presencia en razón de la aconfesionalidad del Estado es caer en el *laicismo*, que niega sus derechos a la Iglesia y a los mismos ciudadanos.

En otro orden de cosas, pero unido a la que nos viene ocupando, en CVP los obispos dejan bien sentado el derecho que les asiste a iluminar las conciencias cristianas presentando criterios en orden a la actuación pública, sin descartar que en circunstancias especiales pueden aconsejar apoyar a un partido o incluso excluir a otro. Dicen textualmente en el número 76:

«Aunque los proyectos sociales de los cristianos han de estar siempre inspirados en los valores del Evangelio, ninguno de ellos puede arrogarse ser traducción necesaria y obligatoria de la moral evangélica para todos los demás cristianos. Sólo en situaciones extremas, cuando entran en juego valores básicos de la vida social, como son la paz, la libertad, los derechos fundamentales de la persona o la misma pervivencia del bien común, la autoridad de la Iglesia, en ejercicio de su responsabilidad moral y no como instancia política, puede señalar la obligatoriedad moral de un determinado comportamiento social o político para los miembros de la Iglesia».

Las primeras palabras de este párrafo nos indican con claridad el fundamento de la postura actual de la Iglesia ante la confesionalidad de los partidos políticos. Sienta dos principios:

- la actuación política de los cristianos debe estar inspirada siempre en el evangelio;
- pero ningún católico ni ningún partido puede arrogarse ser traducción única del evangelio para todos los cristianos. Ya dijo Pablo VI que «una misma fe puede llevar a compromisos diferentes».

d) *Prolongación: Juan Pablo II y Benedicto XVI*

Ninguno de los dos Papas ha abordado el problema de los partidos confesionales. Entienden que es algo ya aclarado, magisterial y socialmente. Con todo han subrayado una inflexión sobre la confesionalidad estatal que expresa en su fondo la postura actual de la Iglesia.

Dos meses antes de morir, el Papa Wojtyła aprovechó un aniversario para precisar nítidamente su postura sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. En 1905 el gobierno francés dio un paso más en la tirantez de relaciones con el Vaticano, que se había manifestado antes en las persecuciones a religiosos y en las dificultades a la enseñanza católica: rompiendo el Concordato de 1801 declaró la separación entre Iglesia y Estado. Pío X en su encíclica *Vehementer Nos* (11-2-1906) condenó esta separación, que entendía como restricción del hecho religioso al interior de las personas. Juan Pablo II reconoce que fue un acontecimiento doloroso y traumático. Con el paso de los años, tanto por parte de los gobiernos franceses como de la Doctrina Política de la Iglesia, cambió el planteamiento. Por eso Juan Pablo II, en carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa conmemorando la encíclica de Pío X³⁹, afirmó:

«Bien comprendido, el principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia. Recuerda la necesidad de una justa separación de poderes, que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Por su parte, la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional».

Porque a continuación expresa que los católicos deben participar más activamente en la vida pública. No era la primera vez que expresaba estas ideas⁴⁰, pero este Mensaje llamó más la atención por su contraste con el tomo de *Vehementer Nos*.

Benedicto XVI ha repetido y ampliado esta enseñanza. Fue llamativa la coincidencia en concepto y expresiones del Papa y de Nicolás Sarkozy cuando el primero visitó Francia en septiembre de 2008: ambos hablaron de «laicidad positiva» que incluye separación Iglesia-Estado y ayuda estatal a la colaboración de la Iglesia y los cristianos. También

³⁹ 12-2-2005, Mensaje al Mons. J. P. Ricard, arzobispo de Burdeos, Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa y a todos los obispos de Francia, 3-4. Este documento y los que cito a continuación, con excepción de las intervenciones de Benedicto XVI posteriores a 2006 se reproducen en el CD-ROM de DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTINO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*. Todas se encuentran además en www.vatican.va

⁴⁰ Cf. La alocución a un grupo de obispos franceses en visita *ad limina* el 27-2-2004.

en este caso, por su escenario y por la identidad de posturas entre el Papa y un Presidente católico pero laico. Pero la enseñanza subyacente había sido ya expuesta por Benedicto XVI en muchas ocasiones: en su primera encíclica *Deus Caritas est*, con su habitual claridad profesoral afirmó:

«Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt 22, 21*), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca (...). La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien»⁴¹.

Esta enseñanza la había expuesto en variadas circunstancias⁴². Y la ha vuelto a decir públicamente en su viaje a Inglaterra en septiembre de 2010 y en su visita a Santiago de Compostela y Barcelona⁴³. Es idea central de su enseñanza que no se cansa de repetir en cuanto tiene ocasión.

4. EN POCAS PALABRAS

Durante siglos la Iglesia creyó que la confesionalidad era una fórmula válida y la permitió. La experiencia ha hecho ver que son mayores los

⁴¹ 25-12-2005, n.º28. Se alarga sobre este tema también en el n.º29. Expresa una vez más su idea de que la fe debe purificar la razón política.

⁴² Discurso a Parlamentarios europeos del Partido Popular (28-3-2006); a obispos italianos (18-5-2006).

⁴³ Discurso a representantes de la sociedad británica en el Parlamento de Londres (17-9-2010). Respuestas a los periodistas en el viaje hacia Santiago (6-11-2010).

inconvenientes que las ventajas de esta fórmula. Por eso, reconociendo que toca a los seglares decidir en conciencia si quieren o no expresar explícitamente que su fe es la inspiradora de su acción política, hoy la Iglesia:

- No desea la *confesionalidad del Estado*: prefiere un régimen de libertad para todos sin privilegios para nadie. Los dos últimos Papas han presentado como ideal la aconfesionalidad o la laicidad positiva.
- Tampoco quiere la *confesionalidad de partidos y sindicatos*, pues crea confusión, puede sembrar división y compromete innecesariamente a la Iglesia en decisiones opinables y no derivadas directamente del Evangelio.
- Defiende como deseable la existencia de *asociaciones de inspiración cristiana*, que sin pretender exclusivismo ni comprometer a la Iglesia, asocian a católicos para lograr fines que se engloban dentro del bien común, pues así se hace presente, sin confusiones, la actuación de los católicos en la vida pública, en favor de asuntos comunes.
- Mira, finalmente, con agrado la existencia de *instituciones católicas* que hacen presente una oferta católica a la sociedad que no podría lograrse sin esa estructura. Y denuncia como laicismo la pretensión de excluirlas de la sociedad.

IV. ALGUNAS LECCIONES DE ESTA HISTORIA

1. LECCIONES DESDE EL PASADO

El recuerdo de esta historia de realidades y de enseñanzas nos permite deducir algunas consecuencias para, desde la experiencia del pasado, afrontar los retos del presente y del futuro. Puedo ser ya breve: mis conclusiones se basan en lo ya expuesto.

1) *Grandes personalidades, intenciones, valores...*

En esta historia han participado espléndidos creyentes y buenos políticos, animados de las mejores intenciones —aunque, en ocasiones, se hayan mezclado finalidades menos nobles— e inspirados por el sincero de deseo de hacer presentes los valores cristianos en la vida pública. A veces, para defender la acción de la Iglesia, a la que el poder civil ponía

dificultades. En otras ocasiones, para aportar contenidos novedosos y que contribuyeron al progreso de la sociedad.

2) ... pero mayores inconvenientes: frustraciones

Pero, pese a todas las personalidades, intenciones y valores que han entrado en juego en esta historia, los resultados han sido negativos. La mera sucesión de modelos indica su inviabilidad. Al intentar una fórmula nueva, se estaba confesando paladinamente la ineficacia de la anterior, al menos para la nueva situación.

Una mirada más pormenorizada a esta historia y un análisis más detenido de cada modelo nos persuade también de que el balance de esta historia es negativo: más que hacer presentes los valores cristianos en el mundo político, se cosecharon divisiones, esterilidad, conflictos de conciencia, desunión entre católicos, animosidad contra la Iglesia y mala imagen de ésta... Son demasiados los sumandos que están en la columna del «debe» de estos intentos. No es exagerado hablar de una «historia de varias frustraciones»⁴⁴.

Y, como en todas las frustraciones, las causas y los causantes están repartidos. La mirada que acabamos de dirigir a la historia nos permite deducir que a veces los católicos han sido exigentes, maximalistas o poco dialogantes. Pero, en general, los distintos modelos de partidos confesionales han surgido en momentos de presión anticlerical por parte del poder civil. Para que no haya guerra religiosa hace falta que no se den posturas numantinas entre los católicos y, a la vez, que no haya persecución a personas o valores de la Iglesia.

En esta mirada a la columna del «debe», la menos positiva de esta historia, hay también zonas de luz. Ha ido teniendo más adeptos el empeño en mantener a la Iglesia al margen de los partidos políticos, de las opciones discutibles. Ha ido ganando terreno a la vez la posibilidad de unión para fines más amplios, manteniendo la lícita y deseable pluralidad de opciones para los católicos. En realidad, si el Magisterio ha podido señalar caminos como los indicados tras el Concilio, ha sido, en buena parte, porque la tolerancia, el legítimo pluralismo y el empeño en las

⁴⁴ Así titulé un primer acercamiento a este tema: *Los partidos confesionales españoles. Historia de varias frustraciones*: Almogaren 22 (1998) 11-51. De forma semejante opina J. M. Cuenca Toribio, que poco después publicó *Sindicatos y partidos políticos españoles: ¿fracaso o frustración? 1870-1997*, Unión Editorial, 2001.

metas auténticamente comunes iban siendo realidades de hecho en la Iglesia. La práctica se ha adelantado a la teoría o, al menos, ha abierto el camino a la iluminación teórica.

3) *Desmontando prejuicios sesgados*

Desde una mirada atenta e imparcial a la historia que hemos recordado, creo que aparece claro que hay que desterrar una serie de tópicos que, con demasiada frecuencia, se dan por buenos, incluso en medios eclesiales. Es una simplificación injusta pensar:

- que todos los políticos son inmorales, aprovechados y con escasez de miras;
- que la Iglesia ha sido siempre poderosa e influyente;
- que se ha desentendido de la política, que ha estado en contra de la democracia, que ha apoyado siempre soluciones conservadoras;
- que la Jerarquía eclesiástica ha sido maniobrera y poco clara en cuestiones políticas, y
- que los cristianos deben ceder de sus aspiraciones y aspirar sólo a unos mínimos⁴⁵.

En líneas generales, la verdad histórica se acerca, más bien, a lo contrario.

2. MIRANDO AL PRESENTE Y AL FUTURO

Nuestra mirada al pasado no se agota ahí. De él queremos aprender para hoy y para mañana. Y tras la primera lección del fracaso de los modelos de partidos confesionales que han existido, se impone buscar otros caminos.

Sin duda en el mundo de la política no tienen cabida los francotiradores. Nos guste o no, mientras no cambien las circunstancias, los par-

⁴⁵ La Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida entonces por el cardenal Ratzinger, hizo pública el 16-1-2003 una *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* del 24-11-2002. Se incluye también en el CD-ROM de DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*. Se cita en *Catecismo de la Iglesia Católica*, 570.

tidos políticos son el cauce obligado para participar en la gestión de los asuntos comunes. Para intervenir en ellos es precisa la presencia asociada, el cauce de los partidos y asociaciones políticas. Otras formas de presencia —pensadores o grupos de pensamiento, cadenas de medios de comunicación social— para ser eficaces tienen que tener una «correa de transmisión», que son los partidos⁴⁶.

Puesto que las distintas fórmulas de partidos confesionales no han sido un camino útil, es preciso buscar otros modelos. En principio, y salvo mejor opinión, no se ve otra vía que la participación de los católicos en los partidos existentes. Más útiles que partidos católicos creemos que son los católicos en los partidos. Hay que poner, con todo, condiciones a esta pertenencia. Es obvio que no puede ser acrítica, que debe ser una opción constante de reorientación y denuncia cuando sea precisa. Para ello ayudará, sin duda, que esa presencia de católicos no se haga aisladamente, que no se encuentren solos en el seno de sus formaciones políticas, que encuentren aliados que busquen las mismas metas. Y que no vivan aislados su vivencia cristiana. La acción política desgasta siempre, en el poder y en la oposición. Desgasta especialmente cuando se tienen convicciones y se pretende ser fiel a ellas. Para vivir la vida política como una concreción de la vocación cristiana hace falta apoyo eclesial. Normalmente no podrá ser de grupos o asociaciones cristianas, pero podrá venir a través de contactos y acompañamientos personales⁴⁷.

3. UNA VÍA NUEVA PARA UN PROBLEMA ACTUAL

Quiero recordar unas palabras de Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30-12-1988), n.º 42:

«Para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad— los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política, es decir, de la multiforme y variada acción (...) destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común. (...) Todos y cada uno tienen el dere-

⁴⁶ El intento de Comunión y Liberación en Italia (elaborar programas y ofrecerlos a los partidos, con la esperanza fundada de que recogerían votos católicos si los aceptaban) pasaba finalmente por los partidos.

⁴⁷ Lo expuse en un comentario a *Sollicitudo rei socialis, Ni ideología ni tercera vía: doctrina para la acción*: Revista de Fomento Social (1988) 345-368.

cho y el deber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades. Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción, que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública».

La misma enseñanza, vigente desde León XIII y refrendada por el Concilio, ha sido repetida por el Papa actual en muchas ocasiones, como hemos recordado.

Hoy sigue siendo necesario cristianizar la gestión de los asuntos comunes, el mundo de la política, manifiestamente mejorable. Hace ya veinte años era duro el diagnóstico de Juan Pablo II en *Centesimus Annus*, y muchos más lo compartimos hoy. Denunciaba en 1991

«una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según los criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada» (CA 47).

La presencia cristiana en política es irrenunciable. La fe en Jesús nos lleva a ocuparnos de los asuntos comunes y la política es un lugar privilegiado para hacerlo. La experiencia del tiempo pasado y la observación del presente nos convencen de que esta presencia, difícil, es posible: se ha dado y se está dando⁴⁸.

⁴⁸ Los creadores de la Unión Europea, Schuman, Adenauer y De Gasperi eran católicos practicantes. Hay más: G. VILLAPALOS - E. SAN MIGUEL, *El evangelio de los audaces: diez gobernantes que ejercen el poder sin renunciar a sus creencias*, Libros Libres, 2004.

