

Partidos confesionales españoles. Siete modelos fallidos

Rafael María Sanz de Diego

fe—teología—
iglesia

Aunque en ocasiones y desde algunos sectores se añoran, el asunto de los partidos confesionales hoy está resuelto. Pero 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. Y ha puesto sobre el tapete cuestiones y valores importantes acerca de la participación de los cristianos en la política. Es bueno volver la mirada a esta problemática.

El problema de la confesionalidad ni es sólo español ni sólo católico. Fuera de España hay partidos demócrata-cristianos y la confesionalidad se da en países protestantes —la reina de Inglaterra es cabeza de la Iglesia Anglicana— y en el ámbito musulmán. Tampoco afecta la confesionalidad sólo a los partidos políticos: han existido Estados, Sindicatos y otro tipo de asociaciones e instituciones confesionales: centros de enseñanza, hospitales, medios de comunicación social...

Ciñéndome a los partidos confesionales —pues ya no se postula en nuestro ámbito un Estado confesional, ni se discute la existencia de instituciones confesionales— me limito a los españoles. Quiero ante todo delimitar el concepto. Pasaré

revista luego a los partidos confesionales que han existido en España. Resumiré finalmente la postura de la jerarquía de la Iglesia ante ellos¹.

¿Qué es un partido confesional?

Sólo en regímenes liberales pueden existir partidos políticos. Por eso nuestra mirada se dirige sólo al final del primer tercio del XIX. Entiendo ahora por partido político a todo grupo de opinión y acción que pretende ocupar el poder político, o participar de él o influir en él. Por eso considero así a grupos que casi nunca quisieron ser partido, pero actuaron como tales. Pienso en anarquistas y carlistas, aunque sólo estos últimos nos interesan ahora.

¿Qué caracteriza a un partido confesional? Dos autores han abordado esta problemática en lo que se refiere a España: 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. Ambos proponen y valoran distintos criterios para poder llamar a un partido político confesional².

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. Él analiza otros cuatro criterios, sólo en parte coincidentes con los de Alzaga ponderando el valor de cada uno: 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*.

¹ Lo ha hecho 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.

² O. ALZAGA VILLAAMIL, *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, J. VIVES, Madrid, Inst. Enrique Flórez, 1987, 574-576, bajo la voz Partidos Políticos Católicos.

En realidad coinciden en que lo básico es la intencionalidad de quienes los forman y la credibilidad que otorga la sociedad a su propósito. Porque el catolicismo de sus miembros es poco significativo en España, donde somos mayoría los bautizados. Y socialmente se tiende, simplificando en exceso, a separar la acción política de las convicciones personales. Por otra parte ningún partido ha impuesto a sus militantes prácticas sacramentales o conductas en armonía con la Iglesia. Igualmente no creo decisiva la utilización del nombre: se puede ser confesional sin utilizar el adjetivo «cristiano». Incluso el apoyo a los intereses de la Iglesia debe basarse en un deseo que vaya más allá de favorecer al Bien Común. Y la Jerarquía puede estar cerca de algún partido y lejos de otros, aunque nunca ha emitido un veredicto de aprobación de uno.

En definitiva, creo que los criterios aducidos 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 y un apoyo de sus votantes a esta opción.

Desde esta perspectiva pienso que hay que excluir del grupo de partidos confesionales a aquellos en los que lo católico, aunque exista, ni es básico, ni es determinante,

por ejemplo la UCD de Adolfo Suárez o el PP de Aznar o Rajoy. Desde otra perspectiva, también quedan fuera del ámbito de los

el Carlismo es el germen de los restantes partidos confesionales, aunque ni quieran ser partido ni se llamen católicos; fue una reacción antiliberal total; su lema es un cuádruple grito negativo contra las pretensiones liberales: Dios es negativa tajante frente a las pretensiones liberales de relegar a la Religión al ámbito de lo privado; Patria significa unidad frente al partidismo; Fueros, porque la unidad de la Patria no equivale a uniformidad; Rey es una negación de los políticos

partidos confesionales los que deliberadamente se denominan «de inspiración cristiana», los que, sin ser confesionales, no renuncian a inspirarse en el mensaje cristiano.

Los partidos confesionales españoles

Una mirada a nuestra historia política a partir del XIX nos permite constatar que los partidos confesionales han tenido rasgos comunes y, a la vez, ha habido características que les diferenciaban entre sí. Puedo, así, hablar de siete distintos modelos de partidos de este tipo. Los presentaré y analizaré sucintamente, en un orden cronológico ampliamente entendido, pues por motivos de claridad uniré en alguna ocasión bajo un mismo epígrafe a grupos que han actuado en momentos diferentes.

El modelo germinal: el Carlismo

El Carlismo, en casi todos los momentos de su historia, no ha querido denominarse ni ser partido político. Por eso se han llamado a sí mismos «Comunión Tradicionalista». No era una mera cuestión formal: expresaba con claridad dos conceptos básicos de este grupo. Como antiliberales pensaban que los partidos buscan los intereses de una «parte». Ellos abogaban por lo contrario, por los intereses comunes: *Comunión*. Y sobre las personas primaban lo ideológico. Aunque se les conoce como carlistas, ellos preferían denominarse *Tradicionalistas*.

El Carlismo es el germen de los restantes partidos confesionales, aunque ni quieran ser partido ni se llamen católicos. Fue una reacción antiliberal total. Su lema –Dios, Patria, Fueros y Rey–, aunque parece positivo, es un cuádruple grito negativo contra las pretensiones liberales: *Dios* es negativa tajante frente a las pretensiones liberales de relegar a la Religión al ámbito de lo privado; y a las persecuciones a la Iglesia. *Patria* descalifica el sistema liberal de los partidos políticos: frente a ellos «Patria» significa unidad frente al partidismo. *Fueros*, porque la unidad de la Patria no equivale a uniformidad, la defensa de los Fueros se opone a la uniformidad administrativa que querían imponer los liberales. *Rey* es una negación de los políticos, sin aspirar a un rey absoluto, pretenden evitar toda interferencia de los políticos entre el rey y el pueblo.

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 casi toda su historia³.

³ 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

Un modelo integrador: la Unión Católica (1881)

En 1881, Alejandro Pidal comenzó una experiencia que se ajusta en buena parte a lo que es un partido confesional. Tras la Restauración de 1874, Cánovas del Castillo perfeccionó un sistema político que duró hasta el primer tercio del siglo XX. Simplificaba el panorama político y hacía posible que todas las opiniones –los partidos burgueses: aún no habían nacido los proletarios– tuviesen cabida en el arco constitucional. Cánovas concibió dos grandes partidos, que se alternarían en el ejercicio del poder, comprometiéndose a trabajar constructivamente, es decir, a no desarraigar la base común que había sembrado el partido con el que se alternaba. Los dos partidos eran el Liberal Conservador, que lideraba Cánovas, y el Liberal Fusionista, a cuyo frente estaba Sagasta. Junto a estos dos grandes partidos de centro, había dos agrupaciones menores en número y sin posibilidad de

bien esta historia, con algunos estereotipos no tan ciertos, creo, J. BARDAVÍO, «Del integrismo al socialismo autogestionario», en *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*, Aguilar, 1975, 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.

ocupar el poder, pero reflejo de dos franjas de opinión minoritarias: republicanos y carlistas.

En esta situación, Alejandro Pidal intentó un camino nuevo. 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 1851. Pidal se dirigió a los carlistas con un argumento doble: el Vaticano aceptaba el sistema canovista y era más beneficioso para la Iglesia y para los mismos carlistas apoyar al Partido Conservador.

La invitación de Pidal encontró eco. Venía autorizada por el Vaticano –entraba dentro de los aires nuevos de «*ralliement*», que impulsaba León XIII– y contaba con el apoyo entusiasta del Primado, Cardenal Moreno. Pero algunas cabezas del episcopado español –no sólo las mitras más carlistas– miraron desde el principio con aprensión este intento. En parte porque les parecía que iba a desunir a los católicos –los hechos les dieron la razón– y en parte porque les resultaba inadmisibles que unos seglares se presentasen como intérpretes del Vaticano y defensores oficiales de los intereses de la Iglesia.

En realidad no era estrictamente un partido político, sino de un gru-

po 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 Comunción Tradicionalista se sintió

la Asociación de Católicos era la primera vez que se intentaba algo así en España; por parte de la Iglesia significaba dos novedades: la presencia seglar para defender posturas eclesiales y una aceptación implícita del régimen democrático

incómoda de que desde fuera algunos viniesen a segar en su propio campo. Las reacciones fueron distintas y de una de ellas –el integrista– me ocuparé a continuación.

El experimento finalizó como tal en 1885. Pidal se convenció de 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 este paso como un símbolo real de la apertura del régimen a

los católicos. Pero eso significó el fin del proyecto. Al aceptar formar parte del gabinete, Pidal convirtió a la Unión en una corriente más dentro del partido conservador. Cuando, tras la muerte del rey, Sagasta fue llamado a gobernar, se extinguió esta posibilidad y no volvió a resurgir.

Pese a sus ambigüedades –sin ser Partido, actuaba como tal; contaba con bendiciones eclesiásticas no unánimes y utilizaba el adjetivo «Católica»–, el grupo fue un partido confesional en cuanto se lo permitió Cánovas, cediendo en algunas aspiraciones. Sus intenciones eran inmejorables: conciliar liberalismo y cristianismo. Pero la realidad no respondió a ellas⁴.

Modelos defensivos

La Unión Católica pretendió acercar a la Iglesia y al Liberalismo. Muy distinta es la motivación de tres modelos, que puedo llamar defensivos. Buscaron defender a la Iglesia ante gobiernos liberales. El fenómeno se dio en tres ocasiones, en el último tercio del siglo.

La Asociación de Católicos. No fue un partido político. Nació recién iniciada la Revolución *Gloriosa*

⁴ J. M.^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *La Unión Católica (1881-1885)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1990.

de 1868. Su finalidad fue defender los derechos de la Iglesia, amenazados por una legislación hostil y un anticlericalismo ambiental. Con razón se considera germen de la Acción Católica Española. Pretendió velar por los intereses eclesiales cuando la Jerarquía española y el Vaticano dejaban de tener influjo en las decisiones políticas. En su lugar entraron los seglares en juego.

Sin ser partido, actuó en el campo político. Su actuación más relacionada con el mundo político fue la recogida de firmas a favor de la unidad católica de España. En las Cortes Constituyentes de 1869, por primera vez en España los diputados se eligieron por sufragio universal. Quisieron dotar a España de una Constitución que respondiese a la nueva situación política. *La Gloriosa* no había nacido enfrentada con la Iglesia. Pero quiso instaurar en España todas las libertades, incluida la religiosa, basada no en los derechos de la conciencia, sino en la igualdad de todas las religiones, que la Iglesia no podía aceptar. Por eso la Santa Sede había condenado la libertad religiosa y no habían pasado aún cuatro años de la última condena, el *Syllabus* de Pío IX (1864).

Ante este proyecto se movilizaron varios grupos, entre ellos la Asociación de Católicos. Consiguieron que fuesen elegidos diputados tres

eclesiásticos. Su presencia tuvo sentido exclusivamente religioso: intervinieron sólo cuando se trató sobre la unidad católica. El proyecto constitucional aprobó en su artículo 21 la libertad religiosa. 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».

La Asociación de Católicos reaccionó con rapidez. En pocos meses recogieron en España más de tres millones de firmas en contra de lo previsto en este artículo. Y presentaron solemnemente estas firmas en las Cortes. Como era de esperar, ni las firmas, ni las Exposiciones que se dirigieron al Parlamento lograron cambiar el sentido del proyecto y el artículo 21 sancionó la libertad religiosa. No fue su nula eficacia lo más desatacado de esta iniciativa. Era la primera vez que se intentaba algo así en España. Por parte de la Iglesia significaba dos novedades: la presencia seglar para defender posturas eclesiales y una aceptación implícita del régimen democrático. Es principalmente por esta iniciativa, no la única, pero sí la más política, por lo que la Asociación de Católicos, que evitó ser partido político, tiene cabida en esta evocación de los partidos confesionales⁵.

⁵ Así lo considera M. ARTOLA, *Partidos y Programas Políticos, 1908-1936*, t. I, 298-299.

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 diversos. Ahora me refiero al grupo que surgió en España como reacción frente a la Unión Católica. Ésta quiso unir a los carlistas al partido de Cánovas. La pérdida de parte de los militantes carlistas provocó en algunos dirigentes tradicionalistas una fuerte reacción contraria. Apoyándose en que Gregorio XVI y Pío IX habían condenado –sin matices– al liberalismo, esgrimieron un razonamiento que podría enunciarse así: los Papas han condenado muchas veces y tajantemente al liberalismo; todos los partidos políticos españoles, excepto la Comunion Tradicionalista, son liberales; luego el católico que quiera seguir la doctrina papal *íntegra* –de aquí el nombre del grupo– debe necesariamente ser carlista.

Quizá 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 tuvieron intereses personales. Quizá pensaron seriamente que la enseñanza papal no permitía otra salida. En cualquier caso lo seguro es que consiguieron

un triste éxito. Al plantear una cuestión moral –lo que afirmaban ya no era una afirmación política, sino una pregunta de conciencia– consiguieron que toda la Iglesia española entrase en la discusión.

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: clero, religiosos y seculares; absorbieron energías y esterilizaron las actuaciones eclesiales del último cuarto de siglo; y causaron hondos problemas de conciencia a buena parte de sus protagonistas, que acabaron hastiados de esta polémica.

¿A qué se debió esta virulencia? Sin duda al carácter moral de la cuestión que plantearon los Nocedal. Se unió a ello la ambigüedad que caracterizó tanto los integristas como el Vaticano. La Jerarquía de la Iglesia no aceptaba la argumentación integrista por varias razones: los Nocedal no interpretaban bien a León XIII en sus relaciones con el sistema liberal; la Jerarquía –vaticana y española– no deseaba 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*; no podían ver con buenos ojos la división y esterilidad que el inte-

grismo causaba en el seno de la comunidad eclesial; finalmente, miraban con aprensión lo que consideraban usurpación laical de una tarea que reivindicaban como propia de la Jerarquía: 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 ni el Vaticano ni los obispos entraron a desmentir la base de la argumentación de los íntegros. No quisieron deslindar el liberalismo condenado –la exclusión de Dios de la vida pública– del aceptable: el sistema democrático. Ciertamente apoyaron a éste, pero sin llegar a corregir directamente las afirmaciones inmatizadas de Gregorio XVI y Pío IX. De hecho utilizaron medios magisteriales y administrativos, pero no abordaron directamente el problema de fondo.

También los integristas y los liberales fueron ambiguos en esta polémica. Unos y otros se acusaron de utilizar la bandera política con fines partidistas, sin caer en la cuenta de que ellos hacían lo mismo que denunciaban en sus adversarios. 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, aunque tam-

bién se pueden aplicar a sus adversarios buena parte de los cargos que se deben enarbolar contra ellos: presumieron de fidelidad a la Iglesia y la desobedecieron; quisieron unir y separaron⁶.

*el PNV fue fiel a esta
inspiración 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 e incluso
soñaron con que en su
territorio, las relaciones
Iglesia-Estado quedarían
reservadas al gobierno vasco,
que negociaría un Concordato
con la Santa Sede*

Los intentos finiseculares. Pueden también considerarse entre los modelos defensivos, una serie de intentos –ninguno estable– de

⁶ En esta misma revista resumí el sentido de esta corriente en «El integrismo: un No a la libertad del católico ante el pluralismo político», en *Razón y Fe* (diciembre 1976) 443-457.

los años finales del siglo XIX, dentro la reacción 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. Ninguno fraguó. 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 e 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 eran también defensivos. Se pretendía una política más protectora de la Iglesia en la enseñanza, la aplicación de la tolerancia religiosa, los religiosos...⁷.

⁷ R. M.^a SANZ DE DIEGO, «Otro intento de «partido católico» español: la «Fórmula» Martínez Vigil (1897)», en *Estudios Eclesiásticos* (1979) 69-81; M. ARTOLA, *Partidos y Programas políticos*, II, 125-130, recoge

Estos tres modelos fueron muy diferentes entre sí. Pero todos caminaron en una dirección que permite unificarlos.

Modelos innovadores

De los años finales del XIX y del primer tercio del XX son otros modelos, que pueden llamarse «innovadores». No inventaron un camino, pero incluyeron en su programa elementos que fueron aceptados con menos reparos en las filas católicas al venir arropados por partidos católicos: el factor regional y la cuestión social. Los grupos políticos católicos que colaboraron a que parte de los creyentes se abriese a la realidad regional y social prestaron un buen servicio a la comunidad nacional. Son dos los partidos regionalistas que colaboran a la aceptación del regionalismo y uno el que pretende acentuar el sentido social del catolicismo español.

Los partidos regionalistas: PNV y UDC. Desde el punto de vista cronológico, el primer partido regionalista español es el *Partido Nacionalista Vasco (PNV)*. Su lema: «Dios y Fueros». Además en su Reglamento⁸, se lee: Vizcaya será católi-

el *Manifiesto del General Polavieja* (1-9-1898), surgido en el mismo ambiente.

⁸ *Ib.*, 238. Ver también 239-242.

ca, apostólica romana, en todas las manifestaciones de su vida interna y en sus relaciones con los demás pueblos (art. 2.º). Vizcaya se establecerá sobre una perfecta armonía y conformidad entre el orden religioso y el político, entre lo divino y lo humano (art. 4.º). Vizcaya se establecerá sobre una clara y marcada distinción entre el orden religioso y el político, entre lo eclesiástico y lo civil (art. 5.º). Vizcaya se establecerá sobre una compacta e incondicional subordinación de lo político a lo religioso, del Estado a la Iglesia (art. 6.º).

No es fácil encontrar coherencia en 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 arriesgado y montaraz, utópico, irrealizable y contradictorio, era nítidamente religiosa. El PNV fue fiel a esta inspiración 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 e incluso soñaron con que en su territorio, las relaciones Iglesia-Estado quedarían reservadas al gobierno vasco, que negociaría un Concordato con la Santa Sede. Esto no pasó al Estatu-

to que se les otorgó en octubre de 1936. Para conseguirlo estaban dispuestos a aliarse con el Diablo. Estas ambigüedades ayudan a entender hechos posteriores.

El regionalismo catalán es distinto. En principio estuvo representado por la *Lliga Regionalista*, que, tras la aprobación del Estatuto

Acción Nacional fue una apuesta por la democracia y la participación; sin incluir el adjetivo se inspiraba en la doctrina de la Iglesia y en la defensa de sus intereses; tampoco se constituyó como partido, se definió como «una organización de defensa social» que actuaba dentro del régimen político que existía en España de hecho

(15-9-1932), cambió de nombre: *Lliga Catalana*. Entonces hizo declaración expresa de sus convicciones religiosas, excluyendo la confesionalidad: «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»⁹. Otro partido, un par de años antes, también no confesional, contribuyó a que en medios católicos fuese penetrando el regionalismo: la *Unió Democràtica de Catalunya* (UDC), el partido hoy unido a *Convergència Democràtica*. Ni por su programa ni por su actuación fue un partido confesional, pero tuvo clara orientación democristiana¹⁰. Se ha podido escribir que UDC ha sido el partido más democristiano de la historia de España y el más social en su tiempo y creo que ambas afirmaciones son sustancialmente exactas.

El Partido Social Popular (PSP) es el otro partido político «innovador», porque pretendió acentuar el compromiso social de los católicos. Nació en ambiente eclesial y se inspiraba en la encíclica de León XIII que impulsaba a los católicos a una acción social coordinada. Nace cuando el sistema de Cánovas ha hecho crisis y, a la vez, es clamorosa la ausencia de presencia pública eclesial. Es 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. El PSP nació en 1922, y, al año siguiente, la Dictadura de Primo de Rivera trunció este intento.

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. Tampoco el rey Alfonso XIII, que, ese mismo año, presionado por los políticos, había hecho abortar una iniciativa de la Iglesia española para estar de nuevo presente en el quehacer común nacional –la Gran Campaña Social– que no era un proyecto político¹¹. Pero al rey le hicieron creer que era el germen de un partido católico, y había aún tristes recuerdos. Fue un intento noble al que hicieron naufragar antes de llegar al puerto¹².

¹¹ 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 GALLEGU, lo he abordado en *ICAI. 1908-2008. Lo que fuimos, lo que somos*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2009, 41-42.

¹² Han estudiado este grupo el ya citado O. ALZAGA VILLAAMIL, *La primera de-*

⁹ *Ib.*, 431.

¹⁰ *Ib.*, 428-429.

Un modelo mixto: de Acción Popular a la CEDA

Lo que no pudo ser en 1923, se intentó, casi con los mismos mimbres, ocho años más tarde en situación distinta. Proclamada la II República y tras sus primeros gestos anticlericales, desde Roma se instó a una presencia católica en política. Las experiencias anteriores no hacían atractiva la idea. Pero Ángel Herrera Oria¹³, secundó los deseos del cardenal Pacelli, consciente de que era la única manera de influir en política y creó rápidamente *Acción Nacional* –luego *Acción Popular*–, que concurrió a las elecciones de junio de 1931. No era una improvisación. Aprovechaba una larga historia de pensamiento y acción en el mundo político y sindical. Pese a la escasez de tiempo para prepararse a la contienda electoral, el grupo logró una cosecha minoritaria pero apreciable de escaños. Unidos a peneuvistas, tradicionalistas, y a los agrarios,

mocracia 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.

¹³ J. M.^o GARCÍA ESCUDERO, *De periodista a Cardenal*, BAC, 1998. En 1986 había publicado en la misma editorial *Conversaciones con Ángel Herrera*. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Ángel Herrera Oria: biografía interior*, Universidad San Pablo, 2008. El mismo autor ha publicado sus *Obras Completas* en nueve volúmenes en la BAC.

defendió infructuosamente el punto de vista de la Iglesia en el debate sobre la Constitución de 1931.

Acción Nacional fue una apuesta por la democracia y la participación. Sin incluir el adjetivo «católico», Acción Nacional se inspiraba en la doctrina de la Iglesia y en la defensa de sus intereses. Tampoco se constituyó como partido. Se definió como «una organización de defensa social» que actuaba dentro del régimen político que existía en España de hecho. Era una finta para no abordar la accidentalidad de las formas de gobierno, que dividía a sus miembros. Pero funcionaron como partido.

La accidentalidad de las formas de gobierno les separó de tradicionalistas y monárquicos. Pero Acción Popular amplió su clientela abriéndose a grupos que compartían su catolicismo y respeto al orden republicano: los agrarios y la Derecha Regional valenciana, sobre todo. Estos grupos fueron la base de la *Confederación Española de Derechas Autónomas*, que mantuvo los postulados de Acción Popular. En las elecciones de 1933 la CEDA obtuvo la minoría mayor. Perdió más tarde las elecciones de 1936, que dieron paso al Frente Popular y a la guerra civil. Durante los cinco primeros meses del Frente, la CEDA trabajó en la oposición. En la guerra, ayudó con militantes y fondos

al bando de Franco, aunque Gil Robles encontrase nula simpatía en el anterior Jefe del Estado.

He llamado «mixto» a este modelo no sólo porque acumuló diversos nombres y englobó a militan-

*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*

tes 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. En esta mezcla de las tres derechas citadas, creo que radican las causas del éxito y del fracaso de la CEDA.

***Un modelo testimonial y residual:
Izquierda Democrática***

Los cuarenta años de franquismo no dejaron espacio para los parti-

dos políticos. Al llegar la democracia, entre tantos que concurrieron a las primeras elecciones, estaba un partido que no era confesional, pero casi nadie lo creía: *Izquierda Democrática* de Joaquín Ruiz Giménez, heredero de la CEDA. Por fidelidad a la orientación del Vaticano II y por orden del cardenal Tarancón¹⁴, se proclamó aconfesional y se llamó Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español. No logró escaños.

***Otros modelos que, probablemente,
no lo sean***

No estoy nada seguro de que los grupos que voy a enumerar a continuación se acerquen a las características de los otros partidos confesionales o de inspiración cristiana a los que me he referido hasta ahora. Pero no encuentro una denominación que englobe a estos intentos.

Durante la era de Franco se llamaba «los católicos»¹⁵ a un grupo de políticos que procedían de las filas de los Propagandistas, aunque no

¹⁴ En sus *Confesiones* (PPC, 1996) el Cardenal insinúa que, años antes, Mons. Benelli veía con buenos ojos esta línea (286). Pero él la prohibió y no sólo a D. Joaquín: 699.

¹⁵ J. TUSELL GÓMEZ, *Franco y los católicos: la política exterior española entre 1945 y 1957*, Alianza, 1984.

eran los únicos. 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. De índole distinta son otras asociaciones que tampoco eran partidos políticos: 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)*. Nunca pensaron en ser partidos confesionales, aunque sus militantes se movían por una visión cristiana de la vida, a veces unida a una cosmovisión marxista. Tampoco pensaron en ser partidos, ni confesionales, los integrantes del movimiento *Cristianos para el Socialismo*, pese a que ambos nombres indicaban muy fuertemente el contenido político y confesional del grupo. Pero ni en su intención ni en la estimación general fueron considerados partidos confesionales.

La Jerarquía antes estos modelos

¿Cuál ha sido la postura de la Jerarquía ante estos modelos? Nunca ha aprobado explícitamente a un partido político. Pero hay otras formas de apoyo. ¿Se han dado en los casos recordados? No hay respues-

ta única: los modelos han sido diferentes y distintos los tiempos. Es posible una mayor concreción respecto a la reacción ante cada modelo. Y una distinción clara: el Concilio Vaticano II supuso un cambio significativo en el pensamiento de la Iglesia ante la confesionalidad. Puedo, por eso, dividir en dos momentos la respuesta a la cuestión: antes y después del Vaticano II.

Antes del Vaticano II

Que un cristiano confiese su fe es no sólo posible, sino deseable y, en ocasiones, obligatorio. Por analogía, durante siglos, se pensó que el Estado, o un partido, podían e incluso debían confesar también su fe, ser confesionales. Sin entrar en disquisiciones teóricas, me limito ahora a reseñar cuál ha sido, de hecho, el apoyo de la Jerarquía a cada uno de los partidos aludidos.

Ante el *carlismo* es preciso distinguir niveles. El Vaticano nunca se tomó en serio a este grupo como alternativa posible al trono español. Estuvo cerca de sus pretensiones ideológicas, pero sin abrigar esperanzas en el triunfo de la causa. Pío IX, León XIII y Pío X mantuvieron relaciones cordiales con la dinastía alfonsina. Fueron pocos los obispos españoles que apoyaron a los carlistas. Bastantes más los sacerdotes y religiosos. Casi siempre el apoyo era más ideológi-

co que dinástico y no impedía la colaboración con el régimen.

La *Unión Católica* contó inicialmente con bendiciones vaticanas y españolas. Pero no unánimes. Los adictos se desentendieron del grupo cuando la Unión se convirtió de hecho en una corriente más dentro del canovismo. 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. Es decir, que no se condenaba el sistema democrático, ni los derechos humanos, ni la libertad, sino la pretensión de desterrar a Dios de la vida pública, limitando a la Iglesia en el ejercicio de su ministerio y proclamando la igualdad de las religiones como base para la libertad de cultos. Tardó en hacerlo y el integrismo pudo seguir mante-

niendo a sus adictos en la creencia de que era imposible ser a la vez cristiano y liberal. Sin duda la Jerarquía de la Iglesia, a todos los niveles, dictó medidas administrativas (prohibiciones sobre todo) e impulsó cauces de colaboración, como 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. 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.

El Vaticano promovió inicialmente la experiencia partidista católica durante la *II República*. Pero en España se moderaron estas sugerencias. Se realizaron por el empeño de Ángel Herrera, a quien movían la fidelidad a Roma y el realismo político. Pero no se creó un partido político, sino una organización social. El electorado no captó estos

matices, no fáciles de entender. El intento de Ruiz Giménez, nacido tras el Concilio, renunció a la confesionalidad antes de concurrir a las elecciones de 1977. Pero esto nos introduce ya en el período postconciliar.

Después del Vaticano II

Postura previa. 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. Si en un principio la Iglesia la aceptó en el Imperio Romano y en la Edad Media, luego se le impuso en la Paz de Westfalia y el Absolutismo y se opusieron a ella Liberalismo y Marxismo. Lo recuerdo para entender la novedad que aportó el Concilio.

La Doctrina de la Iglesia apoyaba la confesionalidad del Estado como régimen ideal, aunque desde el XVII 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. Pero la inflexión doctrinal vino en 1965.

El Concilio Vaticano II: *Gaudium et Spes* y *Dignitatis Humanae*. El Vaticano II rompió significativamente con la línea ideológica tradicional. *Gaudium et Spes* 76, proponía como ideal la absoluta independencia entre Iglesia y Estado. A éste le pedía solamente para ella y para todas las religiones libertad para predicar su mensaje. No deseaba un Estado confesional ni quería ningún privilegio para ella. Más concretamente se abordó esta cuestión en *Dignitatis Humanae*, 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 y crear las condiciones necesarias para su ejercicio.
- Si, en atención a peculiares circunstancias, se otorga a una comunidad religiosa un especial reconocimiento, es necesario que también 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 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 atentase contra el bien común.

El Concilio no quiso ser más explícito. Al haber 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

*los obispos dejan sentado
el derecho que tienen de
iluminar las conciencias
cristianas presentando
criterios en orden a la
actuación pública,
sin descartar que en
circunstancias especiales
puedan aconsejar apoyar a
un partido o no apoyar a otro*

prohibir a una comunidad política —ni a un partido— confesar públicamente su fe, si lo desea: es asunto propio de ellos. Pero 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. Así, *Dignitatis Humanae*, prolongando la enseñanza de *Gaudium et Spes*. Los dos últimos Papas han avanzado más.

Los obispos españoles. La Conferencia Episcopal Española ha aplicado la doctrina del Vaticano II al caso español en varios momentos¹⁶, especialmente en *Los católicos en la vida pública* (1986). Aquí, con una fundamentación sólida 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 eclesásticas en el ámbito temporal (147-149).

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

¹⁶ En *La Iglesia y la comunidad política* (1973), en los dos documentos que publicaron a propósito de la Constitución (1978), ya en la democracia, aceptando la aconfesionalidad del Estado. Éstos y el que expongo ahora están en el CD-Rom de DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2006.

estos matices: existen asociaciones de *inspiración cristiana* (129-137) que hacen presente la concepción cristiana en la vida pública. Buscando el bien común, un grupo de católicos se asocia, expresando su identidad católica. La Iglesia lo apoya. No es confesionalidad porque la inspiración cristiana no excluye la libertad de opciones de otros católicos. El que una asociación declare que se inspira en la enseñanza de la Iglesia no quiere decir que las demás no lo hagan. Y no actúan en nombre de la Iglesia ni la comprometen con su actuación.

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 debe impedir su existencia. Depende de los miembros que la componen y del juicio de la Iglesia. En la práctica, hoy la Iglesia (a quien corresponde velar por el recto uso del nombre de cristiano o católico) las acepta o no dependiendo de varias circunstancias: si responden a objetivos y procedimientos católicos, las acepta como una ofer-

ta cristiana hecha a la sociedad. Así son las *Instituciones católicas* (*centros de enseñanza, hospitales*), ni dirigidas exclusivamente a los católicos y que no excluyen la actuación de otros católicos en instituciones semejantes. Se justifican como un medio para posibilitar acciones que sólo las instituciones confesionales pueden lograr. Si, por el contrario, 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 (147-149) defiende su existencia porque son necesarias para conseguir fines que no se consiguen sin ellas. 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. A la vez, los obispos dejan sentado el derecho que tienen de iluminar las conciencias cristianas presentando criterios en orden a la actuación pública, sin descartar que en circunstancias especiales puedan aconsejar apoyar a un partido o no apoyar a otro.

Prolongación actual: Juan Pablo II y Benedicto XVI. Ninguno de los dos Papas ha abordado el problema que nos ha ocupado. Es un problema aclarado. Pero al reflexionar sobre la confesionalidad estatal expresan 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 Iglesia-Estado. En 1905 el gobierno francés declaró la separación entre ambas. Pío X (*Vehementer Nos*, 11-2-1906) condenó esta separación, entendida 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 los gobiernos franceses como la doctrina política de la Iglesia, cambiaron el planteamiento. Por eso Juan Pablo II, en *carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa* conmemorando la encíclica de Pío X 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. A continuación expresa que los católicos deben participar activamente en la vida pública. No era la primera vez que expresaba estas ideas, pero este Mensaje llamó más la atención por su contraste con el tono 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 en este caso esta enseñanza atrajo la atención, por su escenario y la identidad de posturas del Papa con un presidente católico, aunque laico. Pero la enseñanza subyacente había sido ya expuesta por Benedicto XVI en muchas ocasiones desde *Deus Caritas est* y en otras circunstancias. Y la ha vuelto a proclamar en su viaje a Inglaterra en septiem-

bre de 2010¹⁷. Es algo central en su enseñanza que no se cansa de repetir.

Algunas lecciones de esta historia

Desde el pasado

El recuerdo de esta historia nos permite deducir algunas enseñanzas para, desde la experiencia del pasado, afrontar los retos del presente y del futuro.

Grandes personalidades, intenciones, valores... En esta historia han participado espléndidos creyentes y buenos políticos. Han actuado animados de las mejores intenciones –aunque, en ocasiones, se hayan mezclado finalidades menos nobles– e inspirados por el deseo de hacer presentes los valores cristianos en la vida política. A veces han defendido la acción de la Iglesia, a la que el poder civil

¹⁷ *Deus caritas est*, 28; *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 571-572; *Discurso a los obispos italianos* (mayo 2006); *Caritas in Veritate*, 56; *Discurso a los representantes de la sociedad británica* (17-9-2010). A excepción de los dos últimos documentos, los otros se encuentran en el CD-ROM de DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2006.

ponía dificultades. O han sabido aportar contenidos novedosos, que contribuyeron al progreso de la sociedad.

Desde la historia que hemos recordado, creo que aparece claro que

desde la historia que hemos recordado hay que desterrar tópicos que se dan por buenos, incluso en medios eclesiales; es 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

hay que desterrar tópicos que, con demasiada frecuencia, se dan por buenos, incluso en medios eclesiales. Es simplificación injusta pen-

sar que todos los políticos son inmorales, aprovechados y con escasez de miras; que la Iglesia ha sido siempre poderosa e influyente;

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 anticlesial 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 y posiblemente antes, que no haya persecución a personas o valores de la Iglesia

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; que los cristianos deben ceder de sus aspiraciones y aspirar sólo a unos míni-

mos¹⁸. En líneas generales, la verdad histórica se acerca, más bien, a lo contrario.

... pero mayores inconvenientes: frustraciones. Pese a todas estas personalidades, intenciones y valores, los resultados han sido negativos. La mera sucesión de modelos indica su inviabilidad. Al intentar una fórmula nueva, se confesaba paladinamente la ineficacia de la anterior. Un análisis 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. La mirada que acabamos de dirigir a la historia nos permite deducir que a veces los católicos han sido exigentes, maximalistas o

¹⁸ 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.

poco dialogantes. Pero, en general, los distintos modelos de partidos confesionales han surgido en momentos de presión anticlesial 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 y posiblemente antes, que no haya persecución a personas o valores de la Iglesia.

En esta mirada a la columna del «debe», a la menos positiva de esta historia, hay también zonas de luz. Ha ido ganando adeptos el empeño en mantener a la Iglesia al margen de los partidos políticos, de las opciones discutibles. En realidad, si el Magisterio ha podido señalar caminos como los indicados tras el Concilio, ha sido, en buena parte, porque la tolerancia y el pluralismo iban siendo realidades de hecho en la Iglesia. No se puede decir que la práctica se ha adelantado a la teoría, pero sí que ha abierto el camino a la iluminación teórica.

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. Mientras no cambien las circunstancias, los partidos son el cauce obligado para participar en la gestión de los asuntos comunes. Para intervenir en política es preciso el cauce de los partidos. 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 partidos¹⁹.

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 en-

¹⁹ 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) pasa finalmente por los partidos.

cuentren solos en el seno de sus formaciones políticas, que encuentren aliados que busquen las mismas metas. Y que no se encuentren solos en 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 personales²⁰.

La presencia cristiana en política es irrenunciable. La fe en Jesús

²⁰ Lo expuse en un comentario a «*Sollicitudo rei socialis*. Ni ideología ni tercera vía: doctrina para la acción», en *Revista de Fomento Social* (1988) 345-368.

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 se ha dado y se está dando²¹.

Hoy sigue siendo necesario cristianizar la gestión de los asuntos comunes, el mundo de la política. La mirada a la historia –incluso a una historia de frustraciones– nos anima a intentar formas adecuadas de hacerlo también hoy. Aunque no sean fáciles. ■

²¹ Los creadores de la Unión Europea, Schuman, Adenauer y De Gasperi, eran católicos practicantes. Hay más: G. VILLAPALOS y E. SAN MIGUEL, *El evangelio de los audaces: diez gobernantes que ejercen el poder sin renunciar a sus creencias*, LibrosLibres, 2004.