

LOS PARTIDOS CONFESIONALES ESPAÑOLES. HISTORIA DE VARIAS FRUSTRACIONES

RAFAEL M^a SANZ DE DIEGO, S.J.
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. ICAI-ICADE
MADRID

INTRODUCCION

Mis primeras palabras deben ser de saludo a Vds., los participantes en estas VII Jornadas de Historia de la Iglesia que hoy llegan a su final. Y de agradecimiento a D. José Lavandera, no sólo por haberme invitado a cerrarlas, sino también por haberlas organizado.

Debo, tras esto, explicar la elección del tema. 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, venturosamente, superada. Pero históricamente ha sido causa de enfrentamientos hondos, no sólo entre creyentes y no creyentes, sino dentro de la franja de los creyentes. Y ha puesto sobre el tapete cuestiones y valores importantes acerca de la participación de los cristianos en la política. Es importante, por esto, volver la mirada a esta problemática.

El problema de la confesionalidad no es exclusivamente español ni católico. Cualquiera sabe que existen fuera de España partidos demócratacristianos y que 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...

Pero ahora vamos a limitarnos a los partidos confesionales españoles. Quiero dar con Vds. cuatro pasos:

- Deslindaré, en primer lugar, el tema al que me voy a referir, definiendo qué se entiende por *confesionalidad* y, más en concreto, por *partidos políticos confesionales*.
- 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 más tarde de *la actitud que ha tenido la Jerarquía de la Iglesia Católica* ante estos modelos.
- Sobre estos datos, podremos deducir juntos algunas lecciones de esta historia, que, como he adelantado en el título de esta Conferencia, ha sido predominantemente una historia de frustraciones.

I. LA CONFESIONALIDAD

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

Acercándonos a nuestro tema, directa y estrictamente la confesionalidad⁽¹⁾ se aplica al Estado que reconoce una religión como propia, aunque ya sabemos que históricamente el concepto y su problemática se han aplicado a otros entes jurídicos.

(1) Dada la índole de estas páginas, destinadas a ser escuchadas más que leídas, voy a ser extremadamente escueto en las notas a pie de página. No podré, con todo, evitarlas del todo. Sobre esta problemática, he tratado de forma general en R. M^a SANZ DE DIEGO - S. ESCUDERO, *Pensamiento Social Cristiano II. La enseñanza de la Iglesia —universal y española— sobre cuestiones políticas*, Madrid², ICAI 1994, cap. XII.

1. LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO

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

- *doctrinal*, cuando la confesionalidad se base en un juicio de valor sobre esa religión,
- *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 artículo 2º 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 confesionalidad.

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 6º del Fuero de los Españoles.

2. LOS PARTIDOS POLITICOS CONFESIONALES

Como sabemos, la problemática confesional se ha aplicado al Estado y a otras realidades de la vida pública: partidos, sindicatos, asociaciones, instituciones... Hoy vamos a detenernos en los partidos políticos. Y esto nos obliga a hacer dos precisiones iniciales:

- la primera es *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 reinados 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 de ninguna manera neutra ni meramente académica esta segunda precisión. Porque nos permitirá aplicar el nombre de partido incluso a aquellos que se niegan a aceptarlo, como sería el caso de los anarquistas —que no nos interesa ahora— o de la Comunción Tradicionalista, que sí va a ser objeto de nuestra consideración. Pues aunque durante una parte importante de su historia se nieguen a ser partido político, de hecho actuarán como los otros grupos que lo son: elaborarán programas, concurrirán a elecciones, actuarán en el parlamento... 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 SELECCION

Dos autores han abordado esta problemática: Oscar 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 clasificar a un partido político como confesional. 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;
- 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. Pero, aun así, 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*;
- 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 nada significativo en el caso español, 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 pertenencia 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 *Octogésima 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. 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 imponían a sus afiliados la obligación de asistir a la Misa de Comunión General una vez al mes. 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 impedirían seguir formando parte de una institución confesional.

La utilización del adjetivo —ya sea “católico” o “cristiano”— parece en principio un indicio claro de que el partido que lo incorpora a su nombre pretende presentarse ante la sociedad como confesional. Pero una consideración más reposada nos suscita algunas dudas. Es cierto que, en ambientes en los que el cristianismo o el catolicismo es una referencia distintiva o una pertenencia socialmente discutida, la utilización del nombre es significativa. Este es el caso de los adjetivos “católico” o “protestante” en Irlanda del Norte o de la denominación “cristiano” en el Líbano. 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 —es el caso de la CEDA— excluyó determinadamente el adjetivo, para no dar la impresión de que mezclaba a la Iglesia en decisiones coyunturales opinables.
- En las primeras elecciones de la Transición, hace ahora veinte años, el Equipo Demócrata Cristiano, que incluía el adjetivo y estaba formado por partidos de inequívoca trayectoria demócrata cristiana 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 permitió 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 PP. Gérard y Gafo promovieron en los primeros años de este siglo en España, 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 querían imponer a sus afiliados ninguna práctica sacramental. Por esta razón no se consideraban confesionales. Sin embargo, mantenían el adjetivo en su denominación porque no querían por ello 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 sim-

patía 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 en la obligación de consultar nuestras decisiones cotidianas 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, en mi opinión, de una misma realidad en 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 podrá 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, que es un criterio más concreto, debe matizarse con la apostilla “tal como la entiende en cada momento la misma Iglesia”. Es evidente que hoy la Iglesia prefiere que los Estados Pontificios hayan desaparecido y, mucho más claramente, que exista libertad religiosa para todos. Cuando en el último tercio del pasado siglo, sólo los carlistas defendían la devoción a la Santa Sede de los Estados Pontificios y la unidad católica, que suponía la intolerancia de toda religión que no fuese la católica,

estaban defendiendo la enseñanza de la Iglesia de entonces. Sería un anacronismo pretender que quienes entonces defendían lo que la Iglesia no quería, aún 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: a la Iglesia-institución, como algo parcialmente distinto de la Iglesia-comunión, y a las instituciones que ha ido creando la Iglesia para hacer posible su misión dentro de la sociedad. 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 distintivo que permita calificar a un partido como confesional, debe hacerse desde una decisión positiva previa de favorecer instituciones católicas, 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 debería 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 la calidad de 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. Sin duda 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 éste elemento, aunque real y conscien-

temente 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.

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”); el mismo fundador concurreó 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 de este siglo.

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 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⁽²⁾.

Hechas estas precisiones, en las que, como anuncié al principio, no puede estar ausente una cierta carga de subjetividad, que pretendo 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

(2) Esto explica también que el citado Suplemento del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* incluya dentro de la voz de “Partidos Políticos Católicos” —concepto, por supuesto, más amplio que el de Partidos Confesionales— a grupos de los que puedo y debo prescindir ahora. Esto mismo me permite también incluir en el apartado siguiente a grupos cuya condición de Partidos Políticos es discutible, pero que socialmente fueron considerados así.

- 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 motivos de claridad uniré en alguna ocasión bajo un mismo epígrafe a grupos que han actuado en momentos diferentes.

1. EL MODELO GERMINAL: EL CARLISMO

Es sabido que 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”. Como en tantas otras ocasiones, la elección del nombre no era una mera cuestión formal. En este caso expresaba con claridad los dos conceptos básicos de este grupo político:

- Su oposición al liberalismo, y en concreto, a la organización de la actividad política a base de “partidos”. Como los carlistas gustaban subrayar, los partidos buscan los intereses de una “parte”. Ellos abogaban por lo contrario: 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 o, en algún momento, jaimistas, preferían denominarse *Tradicionalistas*.

Estas dos precisiones nos orientan para presentar a este grupo, el germen de los restantes partidos confesionales, aunque ni quieran ser partido ni se llamen católicos. Porque el Carlismo fue una reacción antiliberal en política y en economía. De tal manera que su lema —Dios, Patria, Fueros y Rey— aunque gramaticalmente positivo, 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.
- *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.
- *Reyes* 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 Montemontolín que no habla dejado sucesión, se habla manifestado 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 son los que acuñaron la distinción entre “*legitimidad de origen*” y “*legitimidad de ejercicio*”. A primera vista 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 es una confirmación más de que el carlismo es un movimiento doctrinal antes que dinástico.
- *Positivamente* lo ha mostrado la Comunión Tradicionalista a lo largo de su historia. Ha sido el grupo político que ha defendido constantemente las pretensiones de la Jerarquía de la Iglesia, —los Estados Pontificios, la Unidad Católica— casi siempre en exclusiva minoría. Por fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, Carlos V y Carlos VII rechazaron ofertas de ocupar el trono de España. Cuando se planteó la colaboración de los requetés al Alzamiento de 1936, Alfonso Carlos, 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 UNION CATOLICA

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 habla 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 constructivamente, es decir, a subrayar cada uno lo que le parecía más necesario, pero 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 de los antiguos moderados de la época isabelina y de los miembros de la Unión Liberal 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.

En esta situación, un joven diputado asturiano —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 las “honradas masas” carlistas con un argumento doble:

- No tenía sentido oponerse a un partido —el 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 impensable 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. Bien es verdad que la propuesta venía autorizada por el Vaticano —entraba dentro de los aires nuevos de “*ralliement*”, que ya se vela que iba impulsando León XIII— y contaba con el apoyo entusiasta del Primado, Cardenal Moreno y el apoyo 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 seglares se presentasen como intérpretes del Vaticano y defensores oficiales de los intereses de la Iglesia.

En realidad no se trataba estrictamente de un partido político, sino de 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 de que 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.

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 también este paso como un símbolo real de la apertura del régimen hacia los católicos. Como Ministro de Fomento —aún 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, 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 eclesiales y utilizaba el adjetivo “Católica”— el grupo de Alejandro Pidal actuó como partido confesional. Sus intenciones eran inmejorables: era urgente conciliar liberalismo y cristianismo. Pero la realidad no respondió a las intenciones ni a la necesidad.

3. MODELOS DEFENSIVOS

Si la Unión Católica pretendió —otra cosa es que lo consiguiera— 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 ASOCIACION DE CATOLICOS

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 anticlericalismo ambiental intenso. Con razón se considera el germen de la Acción Católica Española. Pretendió, en una situación nueva, 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 seculares 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*" orientan sobre la vida de este grupo. Además de crear una Universidad Privada al margen de la estatal para los universitarios que no quisiesen ser adoctrinados desde posiciones hostiles a la institución eclesial 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 primera tarea abordaron la de dotar a España de una Constitución que respondiese a los anhelos de la nueva situación política. La Revolución *Gloriosa* no habla 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 ellas 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 esto y por el empeño evidente de limitar la acción de la Iglesia al ámbito de lo privado la Santa Sede habla condenado esta 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 cuestión de 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 Cortes. Como era de esperar, 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 seglares 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 hemicycle bendecía —según apostillaba inteligentemente Castelar— el sistema democrático y el sufragio universal, el empleo de la opinión popular como argumento era también un reconocimiento de la soberanía popular.

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 entendidos.

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 diversos. 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— 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 hablan condenado —sin matices— el liberalismo, esgrimieron un razonamiento que podría enunciarse de esta forma:

- Los Papas han condenado muchas veces y tajantemente el Liberalismo.
- Es así que 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 carlista.

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 Católica. 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 les movieron consideraciones personales. Quizá pensaron seriamente que la enseñanza papal no permitía otra salida. En cualquier caso, lo que es seguro es que consiguieron un triste éxito. Porque 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 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. 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 cuarto de siglo. No hubo grupo de Iglesia ni obra apostólica que no sufriese en su carne las consecuencias de esta lucha.
- A nivel personal 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 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.
- 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*.
- No 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 X. 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 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.

tas, sin caer en la cuenta de que ellos hacían lo mismo 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 arrojadizas. 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 y, en buena parte, se pueden aplicar a sus adversarios buena parte de los cargos que se pueden enarbolar contra ellos: presumieron de fidelidad a la Iglesia y desobedecieron flagrantemente; quisieron unir e integrar y separaron.

3) LOS INTENTOS FINISECULARES

Pueden también considerarse entre los modelos defensivos, de los que nos estamos ocupando, una serie de intentos —ninguno llegó a realizarse de forma estable— que tuvieron lugar en los años finales del siglo 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 Marcelino 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, Fray Ramón Martínez Vigil al Secretario de Estado y el Nuncio encuestó sobre ellos a varios prelados españoles.

Ninguno fraguó seriamente. Quizá no se habla 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 más protectora de la Iglesia en la enseñanza, la aplicación de la tolerancia religiosa, las órdenes religiosas...

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 desde un punto de vista académico.

4. MODELOS INNOVADORES

De los años finales del siglo pasado y del primer tercio de este siglo son otros modelos, que pueden englobarse dentro del epígrafe “innovadores”. No porque hayan inventado un camino, sino porque han incluido en su programa elementos 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 pacto— 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, es fácil entender que los grupos políticos católicos que colaboraron a que parte de la población creyente se abriese a la doble realidad regional y social prestaron un buen servicio a la comunidad nacional. 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 reintegrase.

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*, se lee inequívocamente:

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

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

Art. 5º: *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.

Art. 6º: *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 posteriores.

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 Mossèn 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:

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 aquellas disposiciones que 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.

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 de 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 está unido a *Convergència Democràtica* y gobierna con ella 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 democristiana. Esto no impide reconocer que sus raíces fueron eclesiásticas: la Acción Popular del jesuita Gabriel Palau (1907-1916), las enseñanzas del canónigo Caries 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 UCD 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 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 católicos.

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 demuestra 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 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: asesinato 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 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 ponla 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 habla decaído porque se habla 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 habla 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 Tutó. 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 recuerdos.

5. UN MODELO MIXTO: DE ACCION 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 cuando nadie apostaba por él tras la crisis de 1929 y liberalismo político, cuando los partidos habían quedado 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 un intento de

Sánchez Guerra, que ni llegó a formar gobierno. Lo hizo el almirante Aznar y jugó la única carta posible: la vuelta inmediata a la legalidad constitucional.

Para entonces habían aumentando notablemente las fuerzas republicanas y habían ampliado su base al unirse con el PSOE en el Pacto de San Sebastián. Por eso, las elecciones municipales de abril de 1931, el primer paso para la vuelta a la normalidad constitucional, se saldaron con el cambio de régimen. No es extraño que unas elecciones municipales en las que los monárquicos ganan por abultada mayoría promuevan el paso a la II República. En primer lugar, las elecciones eran municipales sólo de nombre: era la primera ocasión que al pueblo español se le permitía opinar sobre los ocho años anteriores. Y, en segundo lugar, el voto republicano fue mayoritario en las ciudades, aunque en los pueblos y en el total nacional venciesen los monárquicos. 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 de su andadura, la “quema de conventos” marcaba un rumbo nuevo en las relaciones Iglesia-Estado. Las expulsiones del cardenal Segura y del obispo Múgica, la legislación antieclesiástica y las líneas que se adelantaban para resolver el problema religioso corroboraban que se avecinaban tiempos recios para la institución eclesial.

Pese a que el Nuncio Tedeschini habla mantenido contactos con el grupo triunfador antes del 14 de abril y a pesar de las reservas con que la mayoría de los obispos y, sobre todo, *El Debate* se situaron ante la nueva situación, apoyando 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 Eugenio 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 promovió el secundar las directrices vaticanas y el realismo: era el único medio de estar presentes en la nueva situación. Sobre las cenizas del proyecto irrealizado del PSP, parte de los Propagandistas —pues, Ángel Herre-

ra prefirió seguir 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. En realidad Acción Nacional no era una improvisación. Era más bien la cristalización, eso sí, 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 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: una convivencia, que se resumía en dos valores: libertad y dignidad. Esto implicaba el reconocimiento de la Iglesia Católica y su personalidad jurídica, la existencia legal de las Ordenes religiosas, el mantenimiento del presupuesto del culto y clero y el cumplimiento del Concordato. Sin excesivas apelaciones a grandes palabras y sin incluir para nada el adjetivo “católico”, Acción Nacional se delineaba como un partido claramente confesional, por su inspiración en la doctrina de la Iglesia y por la defensa concreta 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 Cristiano.

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 la gobernación. La Revolución de Octubre de 1934 fue la respuesta, nada democrática, de la izquierda proletaria a este intento. Con todo, Gil Robles fue el árbitro de la política española en el bienio 1933-35. Perdió más tarde 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 cedista, 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 los 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 honrado jiennense, católico idealista, pasó de la colaboración decidida 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, a partir de 1963, el talante democrático de Juan Bautista Montini, Pablo VI, con quien ya desde sus años romanos, mantenía D. Joaquín una estrecha amistad.

En realidad la herencia de la CEDA se habla 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 decir 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 1957-58 pasa a denominarse *Unión Demócrata Cristiana*, cambio promovido por la internacional Demócrata Cristiana, que pretendía así unir el nuevo grupo a los más antiguos de España, el PNV y UDC. No duró mucho el nombre, pues en 1959 el partido pasa a apellidarse *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, y 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. El aceptó y al año siguiente el partido abandonó la “C” confesional, 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 Tarancón, 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, aunque sí algunos en el Senado. 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 confesional y estaba presidido por una figura tan inequívocamente ligada a lo cristiano y lo eclesial como D. Joaquín.

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

Quiero hacerles una confesión previa. 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. 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 Fran-

co se llamaba “los católicos” a un grupo de políticos que procedían de las filas de los Propagandistas. 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 seguramente era así. Lo que no impide que socialmente no se creyese en absoluto la explicación oficial y se diese, en cambio, más crédito, a la presunta expresión alborozada del fundador de la Obra cuando López Rodó y otros miembros del Opus entraron a formar parte del Gabinete: “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. Pienso en 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, 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. 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.

III. LA JERARQUIA ANTE ESTOS MODELOS

Nos queda por detallar cuál ha sido la postura de la Jerarquía de la Iglesia ante estos modelos. Ya dejé apuntado más arriba que nunca la Jerarquía 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 ante cada modelo. Y una declaración 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 esta cuestión: antes y después del Vaticano II.

1. ANTES DEL VATICANO II

Que un cristiano confiese su fe es no sólo posible sino, en ocasiones, deseable y obligatorio. Por analogía, durante siglos, se pensó que un 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 cir-

cunstancia. ¿Cuándo era posible y cuándo obligatoria la confesionalidad? Sin entrar en disquisiciones teóricas, evidentes por otra parte, me limitaré ahora a reseñar cuál 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* creo evidente que es preciso distinguir niveles. El Vaticano nunca se tomó en serio a este grupo como alternativa posible al trono español. Estuvo, en ocasiones, cerca de sus pretensiones ideológicas, pero sin abrigar muchas 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 norma diplomática antiquísima— y quería de paso, mostrar su distancia hacía 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 Estados Pontificios... deseando a veces menos ardor en ambas cuestiones. En el reverso de algunas cuestiones que le dirigían grupos carlistas, Pío IX escribía: “*Laudate...*”, que según opina un buen conocedor de este Pontífice, el P. Giacomino Martina, SJ, 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, correspondencia a la vecindad doctrinal del carlismo con los intereses de la Iglesia, impedía una colaboración franca con la monarquía existente de hecho.

Respecto a la *Unión Católica*, es cierto que inicialmente contó con bendiciones vaticanas y españolas. Pero, en este caso, no unánimes. Algunos obispos, y no sólo los más cercanos al carlismo, no vieron con buenos ojos este intento, lindero con la política. Su número fue aumentando al compás de la polémica acre con los integristas y se desentendieron casi en su totalidad del grupo cuando, tras la inclusión de Alejandro Pidal en el gabinete, 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 manteniendo 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, por ejemplo, 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 Virgil... 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 semejante 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 moderaron un tanto estas sugerencias. Se llevaron a la práctica por el empeño de Angel 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, que no eran fáciles de entender. Pero nosotros sabemos que existía en las mentes más informadas una resistencia sería a volver a complicar a la Iglesia con un partido político.

El intento de Ruiz Giménez, nacido tras el Concilio, ya sabemos que renunció al marchamo confesional antes de concurrir a las elecciones de 1977. Pero esto nos introduce ya en el período postconciliar.

2. DESPUES 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.

- 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.

1) EL CONCILIO VATICANO II: GAUDIUM ET SPES Y DIGNITATIS HUMANE

El Vaticano II rompió significativamente con la línea ideológica tradicional. En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el Mundo (n.º 76), se 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 potenciar su mensaje. No aludía para nada ni 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 n.º 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 atentase contra el bien común.

El Concilio no podía ser más explícito. Si se acepta, como hace el Vaticano II, 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 pública-

mente su fe, si lo desea: es asunto propio y exclusivo de esa comunidad. 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. Esto es lo que dice *Dignitatis Humanue*, prolongando la enseñanza de *Gaudium et Spes*.

2) LOS OBISPOS ESPAÑOLES: ICP, VMRC, CVP

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

- El primero es en la Instrucción Pastoral *La Iglesia y la comunidad política* (ICP, 1973), documento muy ligado a la Asamblea Conjunta de la que se trató ayer aquí. 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».
- 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 (artículo 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.

En *La Iglesia y la comunidad Política* 52-56, 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;
- 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.

En sus tomas de postura ante el proyecto de Constitución de 1978, los obispos españoles reiteraron la postura expresada en *Iglesia y Comunidad Política*, como quedó ya dicho.

La situación era muy distinta en 1986, cuando se publicó la Instrucción Pastoral *Los Católicos en la vida pública...* 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;
- 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),
- las instituciones estrictamente eclesiásticas 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 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;
 - 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 deberla 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 varias circunstancias:
 - Si responden a objetivos y procedimientos católicos, las acepta como una oferta cristiana hecha a la sociedad. Es el caso de *centros de enseñanza o de hospitales católicos*, que ni están necesariamente 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.
 - 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 Episcopal (CVP 147-149) defiende su exis-

tencia en la sociedad porque son necesarias para conseguir fines que no se consiguen sin ellas. 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 *Los católicos en la vida pública*, 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 no apoyar a otro. Dicen textualmente en el n.º 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”.

Durante siglos la Iglesia creyó que la confesionalidad era una fórmula válida y la permitió. La experiencia ha hecho ver que son mayores los inconvenientes que las ventajas de esta fórmula. Por eso, reconociendo que toca a los seculares decidir en conciencia si quieren o no expresar explícitamente que su fe es la inspiradora de su acción política,

- La Iglesia no desea hoy la **confesionalidad del Estado**: prefiere un régimen de libertad para todos sin privilegios para nadie.
- Tampoco quiere la **confesionalidad de partidos y sindicatos**, pues crea confusión, puede sembrar división y compromete innecesaria-

mente 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 enseñanzas de esta “Maestra de la vida” para, desde la experiencia del pasado afrontar los retos del presente y del futuro. Puedo ser ya breve, pues mis conclusiones se basan en lo que ya he ido exponiendo.

1) GRANDES PERSONALIDADES, INTENCIONES, VALORES...

No se puede negar que 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 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.

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,

- y que la Jerarquía eclesiástica ha sido maniobrera y poco clara en cuestiones políticas.

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

2) ... PERO MAYORES INCONVENIENTES: FRUSTRACIONES

Pero, pese a 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”.

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 antieclesial 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. 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 metas auténticamente comunes iban siendo realidades de hecho en la Iglesia. No se puede decir que la práctica se ha adelantado a la teoría, pero sí que la práctica ha abierto el camino a la iluminación teórica.

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 partidos 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 partidos.

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 de 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 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 del grupos o asociaciones cristianas, pero podrá venir a través de contactos y acompañamientos personales.

3. ES POSIBLE. HAY QUE HACERLO

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 se ha dado y se está dando.

Quiero finalizar con 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 derecho 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.

Hoy sigue siendo posible 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.

Rafael M^º Sanz de Diego, S.J.