

## 6. AUTOCRÍTICAS DEL NACIONALCATOLICISMO EN LOS AÑOS CINCUENTA\*

FELICIANO MONTERO

La expresión «autocrítica del nacionalcatolicismo» es en cierto modo redundante pues el concepto mismo de nacionalcatolicismo nace ya con esa carga autocrítica. Ya hace algunos años A. Botti<sup>1</sup> señaló la acuñación del concepto nacionalcatolicismo en medios católicos «progresistas», críticos con el papel jugado por la Iglesia en relación con el franquismo. González Ruiz<sup>2</sup> y Aranguren se disputaron *a posteriori* la paternidad del concepto nacionalcatolicismo, siempre con esa carga autocrítica. Álvarez Bolado definió las características fundamentales del nacionalcatolicismo como un modelo de teología política correspondiente a una determinada situación histórica, que precisamente desde una teología política crítica y autocrítica, de influencia sobre todo alemana, se ponía crecientemente en cuestión por sectores de la Iglesia al final de la década de los sesenta. Así pues el término y el concepto nacionalcatolicismo se acuña en medios intelectuales católicos que hacen una lectura crítica y autocrítica de una situación y un modelo de relación Iglesia-Estado-sociedad, estrechamente ligado a la coyuntura de la guerra civil. Glosando textos fundamentales, especial-

---

\* Este estudio de las autocríticas al nacionalcatolicismo es en cierto modo una segunda versión de un trabajo anterior, recientemente publicado en *Historia del Presente*, 5 (2005), sobre la evolución de los intelectuales católicos desde el colaboracionismo al antifranquismo, mediante un proceso sucesivo de autocrítica religiosa (primeros años cincuenta), autocrítica social (1957-1962) y autocrítica política (1963-1970). Me remito en general a este trabajo, y me excuso por algunas reiteraciones, pues aquí retomo algunos de los autores y argumentos, aunque centrándome ahora en la dimensión más ideológica y política del llamado nacionalcatolicismo, y especialmente en las primeras autocríticas en los años cincuenta.

<sup>1</sup> Alfonso BOTTI, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992; en la edición española figura como Apéndice lo que en la edición italiana era el capítulo introductorio: «Origen del término y estado de los estudios», págs. 151-74.

<sup>2</sup> Vid. José María GONZÁLEZ RUIZ, *Memorias de un cura*, Málaga, Miramar, 1995, especialmente, «El compromiso español: la lucha contra el nacionalcatolicismo», págs. 104-10.

mente del primado Gomá, Álvarez Bolado planteaba hacia 1974 los ingredientes fundamentales del nacionalcatolicismo español: «la mediación nacionalcatólica de la fe, el carácter eclesiocrático en la relación de la Iglesia con la sociedad civil, la explícita y militante antimodernidad de esta teología, su carácter de teología de reconquista»<sup>3</sup>.

En el proceso de despegue de la Iglesia y del catolicismo respecto del régimen de Franco, a partir sobre todo de 1960, la revisión autocrítica del nacionalcatolicismo como modelo peculiar de relación Iglesia-Estado, juega un papel relevante. En buena medida es, en el plano ideológico, la expresión culminante de ese «despegue», y al igual que el mismo proceso se debe analizar en sus distintas fases: una primera en la «base» de la Iglesia (1956-1966), y una segunda, en la cúpula de la Iglesia institucional y jerárquica, que coincidiría con el llamado «taranconismo» (1969-1975). El proceso alcanza su punto culminante en las propuestas de la ponencia primera de la Asamblea Conjunta (1971), pero se inicia tempranamente en algunos medios publicísticos, coincidiendo paradójicamente con el momento de la negociación y firma del Concordato de 1953.

La elaboración de las autocríticas es una tarea fundamentalmente ideológica o intelectual, realizada en medios católicos internos, pero estrechamente relacionados e influidos por sectores renovadores del catolicismo europeo. Las primeras expresiones autocríticas se apoyan en la glosa de situaciones y publicaciones del catolicismo francés o belga; en el plano práctico la nueva pastoral de misión o la sociología religiosa a su servicio se inspiran también en ejemplos franceses; la elaboración de Álvarez Bolado se apoya como él mismo dice en la teología política alemana. Por tanto esa conexión y apoyo internacional es fundamental para su comprensión.

En la elaboración y publicación de las autocríticas trabajan clérigos y seculares, pero el protagonismo del intelectual católico laico no llega a desarrollarse en España como en otras latitudes. En comparación por ejemplo con el desarrollo alcanzado por el Centro francés de intelectuales católicos<sup>4</sup>, tanto las Conversaciones in-

<sup>3</sup> ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, «Teología política en España. Entre el nacionalcatolicismo y el neogalicismo», en ÁLVAREZ BOLADO, *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, pág. 258; el artículo había sido escrito y publicado en 1975, en *El experimento del nacionalcatolicismo*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976.

<sup>4</sup> CLAIRE TOUPIN-GUYOT, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, Rennes, Presses Universitaires, 2002.

ternacionales de San Sebastián como las Conversaciones de Ávila no llegan a madurar. Precisamente es lo que Aranguren lamenta en sus crónicas de los años cincuenta y en los recuerdos posteriores: la posibilidad de un grupo intelectual católico se frustró tempranamente, en los mismos años cincuenta<sup>5</sup>. Desde luego en este panorama y en esos años destaca la figura muy poco conocida de Carlos Santamaría, promotor y organizador fundamental de las Conversaciones internacionales de San Sebastián, y único ponente español en las primeras semanas francesas de intelectuales católicos.

Nos vamos a referir fundamentalmente a un proceso de auto-críticas generadas y planteadas en el interior, aunque muy apoyadas en el exterior (los intelectuales católicos franceses), pero también habría que considerar el papel de aquellos católicos exiliados por su estrecha vinculación con la República: nacionalistas vascos y nacionalistas catalanes. En este sentido es fundamental la obra del canónigo de Barcelona, Carles Cardó, o del dirigente de Pax Romana, Sugranges, intermediario permanente entre las organizaciones internacionales y las españolas; y la del canónigo vasco Onaindía. Ahora bien, ¿se trataba en estos casos de una autocrítica fundamental, que afectaba a la misma esencia de la unidad nacionalcatólica española en nombre de otras identidades nacionalcatólicas? Es evidente que la disidencia y la crítica al nacionalcatolicismo tiene en Cataluña y el País Vasco unas connotaciones específicas que tienen que ver con esa autopercepción de una tradición católica peculiar, diferente a la española nacionalcatólica. Peculiaridad que la historiografía católica catalana tiende a subrayar de forma quizá excesiva<sup>6</sup>.

## Sobre el concepto y el tiempo del nacionalcatolismo

Antes de entrar en el análisis de las auto-críticas, conviene plantearse los elementos que contiene el concepto de nacionalcatolicismo y la realidad a la que alude. Pues parece claro que el término, de enorme éxito, se viene utilizando de manera polivalente, equívoca y laxa, y por tanto abusiva. La expresión se sigue utili-

<sup>5</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Catolicismo día tras día* (1953) y *Contralectura de catolicismo día tras día* (1978), en *Obras completas*, t. 1, pág. 558.

<sup>6</sup> *Vid.* los diversos estudios de Josep Massot y de Hilari Raguier; la reedición de la obra de Carles CARDÓ, *Les dues tradicions. Historia espiritual de les Espanyes*, Barcelona, Claret, 1994; Josep M. PIÑOL, *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència, 1926-1966*, Barcelona, Edicions 62, 1993.

zando sobre todo con su carga política implícita, para descalificar globalmente situaciones y tiempos históricos no siempre análogos. En un ensayo de 1998 Álvarez Bolado propone distinguir entre la ideología del nacionalcatolicismo, de orígenes bastante remotos, y su proyecto de realización en la guerra y la inmediata postguerra; y entre dos proyectos convergentes pero distintos, uno propiamente de la institución eclesiástica, la Jerarquía, y otro del régimen político. Y finalmente esboza una periodización («Tiempo y destiempo del nacionalcatolicismo»): un tiempo de realización plena del modelo nacionalcatólico, cuya culminación sería el Concordato de 1953; y un tiempo de desajustes que se inicia en 1962 y avanza progresivamente hacia el final del franquismo<sup>7</sup>. Desde nuestra perspectiva el tiempo de plenitud del nacionalcatolicismo es el de la guerra y la postguerra, cuando se piensa que es posible recrear la cristiandad, cristianizar totalmente el conjunto de la sociedad. Ese ideal desde luego pervive después de 1945 y se confronta orgullosamente en los foros internacionales (muy especialmente en el Congreso internacional de apostolado seglar de 1951), pero al mismo tiempo empieza a ser interpelado y desgastado desde fuera y desde dentro. Sólo en esa perspectiva se pueden entender las expresiones de «autocrítica religiosa» que, aunque minoritariamente, se plantean en los primeros años cincuenta.

Siguiendo en buena medida el esquema de Bolado, al menos habría que distinguir los siguientes niveles o perspectivas de análisis. El nacionalcatolicismo como ideología, que como ha sido ya estudiado, arranca de Donoso y Balmes, se articula con Menéndez Pelayo y llega quizá a su mejor expresión en el pensamiento de «Acción Española» (Botti, González Cuevas). En este plano ideológico o doctrinal, el nacionalcatolicismo casi se confunde con el pensamiento de un sector amplio de la derecha española, aunque distinguiendo como plantea Cuevas la diversidad de tradiciones<sup>8</sup>.

El nacionalcatolicismo en el poder y desde el poder, en estrecha connivencia con el nuevo Estado nacido de la guerra civil, genera un orden político y jurídico: un Estado confesional, que consagra la unidad católica de la nación, y concede a la Iglesia una presencia privilegiada en las instituciones, y una influencia social y moral casi exclusiva. Es lo que se plasma en el Concordato de

<sup>7</sup> Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, «Nacionalcatolicismo: estructuras y herencia. Crisis de los modelos convencionales», en Álvarez Bolado, *Teología política*, págs. 313-46.

<sup>8</sup> Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Historia de las derechas españolas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, y *Pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 2005.

1953. La vigencia de este modelo de relaciones Iglesia-Estado perdura hasta la muerte de Franco, pero su encaje histórico no se corresponde con todo el tiempo del franquismo. Sectores de la Iglesia lo van cuestionando desde mediados de los cincuenta, es decir, poco después de la firma del Concordato. Y el propio Régimen a mediados de los sesenta se ve obligado a remodelar el sistema para adaptarlo a los cambios eclesiales, sociales y políticos, y a exigencias políticas internacionales (decreto sobre libertad religiosa, e intentos de renegociar globalmente el Concordato). Álvarez Bolado definió sugerentemente esta última política católica del franquismo como «neogalicana».

El nacionalcatolicismo como orden social y moral intenta educar (socializar) totalmente al conjunto de la sociedad en unos mismos valores cívicos y morales. Una tarea en la que la Iglesia converge y a la vez rivaliza con otras instancias ideológicas y políticas (FET, Sección Femenina, SEU, Frente de Juventudes, Sindicatos). La cuestión está en deslindar las diferencias y convergencias entre ambos proyectos nacionalcatólicos, el falangista y el eclesiástico; y el tiempo de vigencia, de convergencia y de divergencia de ese proyecto; o las distintas formas que adopta con el tiempo.

Finalmente, desde una perspectiva estrictamente eclesial el nacionalcatolicismo implica una pastoral de cristiandad, de reconquista impositiva y masiva (misiones populares), correspondiente a una supuesta mayoría católica, jurídica y sociológica (bautizados igual a practicantes). El nacionalcatolicismo de la guerra y la postguerra, sobre todo hasta 1945 ó 1951 (que es el tiempo propiamente nacionalcatólico), trata de recrear los ideales integristas del siglo XIX (la «tesis»), rechazando el accidentalismo y el posibilismo de la «hipótesis». Las vicisitudes históricas, ideológicas y políticas del integrismo, y sus polémicas con el accidentalismo son pues un buen hilo argumental para entender y perfilar el nacionalcatolicismo. De ahí la dificultad de encajar plenamente el accidentalismo de la Asociación Católica de Propagandistas (ACNP) con el modelo integrista puro. Se da la paradoja de que el momento culminante del modelo nacionalcatólico (el Concordato) coincide con la presencia de los «propagandistas» en los gobiernos de Franco. El relevo de la familia católica en el franquismo, presencia de hombres del Opus Dei en los gobiernos después de 1957, ¿no implica un cambio significativo en el modelo de relación Iglesia-Estado? Desde la perspectiva de Botti habría una fundamental continuidad, por simplificar, entre Menéndez Pelayo y López Rodó. Pero también se pueden apreciar notables y relevantes diferencias. El proceso de autocríticas que vamos a esbozar es

una forma de desmentido de esa continuidad. Las autocríticas del nacionalcatolicismo tenían que desmontarlo en todas estas dimensiones: ideológica, jurídica, política, social, pastoral.

## La autocrítica en la frontera. Carlos Santamaría y las Conversaciones internacionales de San Sebastián

A partir de la derrota del eje nazi-fascista se inician, junto al colaboracionismo con el régimen, una serie de iniciativas intelectuales y pastorales que incluyen algún tipo de crítica al modelo triunfalista y de cristiandad de la cruzada de 1936-39. Entre estas primeras iniciativas destaca la reanudación en San Sebastián en 1947 de las Conversaciones internacionales católicas, animadas y organizadas por Carlos Santamaría en el marco del centro local de los Propagandistas (ACNP). A partir de 1946 cobra importancia la participación española en la organización internacional *Pax Romana*, que celebra su asamblea en Madrid y Salamanca. Se trata de iniciativas internacionales, promovidas por el propio Régimen, dentro de su campaña de ruptura del aislamiento y cambio de imagen. Pero junto a los objetivos gubernamentales las reuniones internacionales pueden ser también (así ocurre con las Conversaciones de San Sebastián) un lugar de reflexión y de autocrítica respecto al modelo pastoral de cristiandad correspondiente a la estrecha identificación del catolicismo y los nuevos valores nacionales. La conexión con *Pax Romana* es por otro lado paralela a la constitución de la rama universitaria de la AC, una forma de recuperación de la Asociación de los Estudiantes Católicos que se había disuelto en 1939<sup>9</sup>. La consigna en la Acción Católica española de estos años es asistir al máximo de encuentros católicos internacionales. Hacerse presentes en esos foros para contrarrestar la habitual imagen negativa que se tiene de la España católica. En 1946 Valcárcel, presidente del secretariado de Caridad de la Acción Católica, asistente a la cumbre de París de Socorro católico internacional (origen de Cáritas internacional), constata las dife-

<sup>9</sup> Una visión somera del nacimiento de la Juventud Universitaria de AC (JUMAC), ligada a *Pax Romana*, en Feliciano MONTERO (coord.), *Juventud Estudiante Católica, cincuenta años. 1947-1997*, Madrid, Edit. JEC, 1997. Sobre *Pax Romana* y el papel de Ruiz-Giménez en la organización de la Asamblea de 1946, Glicerio SÁNCHEZ RECIO, «*Pax Romana* como vehículo de las relaciones exteriores del gobierno español 1945-1947», en SÁNCHEZ RECIO (coord.), *La Internacional Católica Pax Romana en la política europea de la postguerra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 224-38.

encias y la difícil inteligencia entre el catolicismo francés y el español. La presencia triunfalista de la ACE en el congreso internacional de apostolado seglar en Roma, en 1951, culmina esa operación internacional<sup>10</sup>. Los contactos internacionales, alentados, subvencionados y coordinados por Exteriores, obedecían a la estrategia gubernamental; pero las consecuencias no queridas eran inevitables. Los dirigentes conocían y comparaban de primera mano otras formas de pastoral, otras formas de relación con los «enemigos». Todas estas iniciativas, salvo las Conversaciones de San Sebastián, no tienen una intención ni objetivo crítico respecto al modelo nacional-católico. Al contrario, lo tratan de apuntalar aunque ciertamente marcando el acento más en la identidad católica que en la «nacional».

Las Conversaciones de San Sebastián, recuperadas en 1947 tras el paréntesis de las dos guerras, se prolongaron hasta 1957, pero quizá su etapa más fructífera es la correspondiente a los primeros años. Su orientación es inseparable del contexto católico internacional de esos primeros años de la postguerra, presididos por la apertura al diálogo y la colaboración internacional, especialmente europea, entre tendencias antes enfrentadas. Se ha hablado de un «catolicismo de izquierdas» para referirse a esta época del catolicismo «progresista» que empieza a ser cuestionado a partir de 1950, con la publicación de la *Humani Generis*, y en el contexto de la Guerra Fría. El diario del dominico Congar ha dejado un testimonio elocuente de esta evolución. La abundante historiografía francesa sobre el catolicismo progresista de ésta década, 1945-55, abunda en este esquema<sup>11</sup>. Las expresiones autocríticas, minoritarias, del catolicismo español de estos años hay que comprenderlas en ese contexto.

Las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián habían nacido en el verano de 1935 en el clima intelectual del catolicismo europeo de entreguerras, con el objetivo de «establecer lazos de unión entre intelectuales católicos europeos, fundados en

<sup>10</sup> El informe triunfalista presentado por la ACE al Congreso internacional de Apostolado Seglar de 1951, glosado por J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, «De la inflación religiosa al proceso de secularización. La perspectiva de la Iglesia franquista», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, págs. 281-98.

<sup>11</sup> Vid. Gerd-Rainer HORN y Emmanuel GERARD (eds.), *Left Catholicism: Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation, 1943-1955*, Leuven, Kadoc, 2001; Yves CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, trad. Federico de Carl, Madrid, Trotta, 2004. Entre la abundante historiografía francesa, vid. YVON TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord*, París, Édit. Ouvrières, 1988, y Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre crise et libération: 1937-1947*, París, Éd. du Seuil, 1997.



la convivencia íntima de profesores y alumnos». Se programó un segundo encuentro para agosto del 36, que no llegó a celebrarse, y se reanuda en 1947 tras el paréntesis de la guerra española y de la II Guerra Mundial<sup>12</sup>. A juzgar por los textos publicados en el órgano de expresión de las Conversaciones, *Documentos*, los temas planteados en las Conversaciones y los criterios defendidos en ellas eran absolutamente insólitos en el contexto español de la época, pero respondían bien al contexto católico europeo, francés especialmente, de la postguerra<sup>13</sup>. El análisis de las Conversaciones internacionales de San Sebastián ayuda a situar y entender los inicios de la autocrítica del nacionalcatolicismo en el contexto católico europeo. Es esa dimensión internacional y comparada la que mejor ilustra y ayuda a valorar la peculiaridad y validez del caso español. Hay que recordar que en la Francia católica se había manifestado tempranamente la crítica de la «cruzada». La «resistencia» a Vichy y la liberación insistían en esa mirada crítica respecto del catolicismo español.

### Las Conversaciones. ¿Un lugar de autocrítica del nacionalcatolicismo?

Las Conversaciones abordaron tempranamente, como veremos, temas centrales de la identidad nacional-católica, como la cuestión del Estado confesional, la libertad o la tolerancia religiosa, y la neutralidad política de la Iglesia. Pero es el espíritu y dinámica de las Conversaciones, su método de trabajo, lo que cuestionaba la esencia misma del nacionalcatolicismo. En primer lugar por la misma dimensión y naturaleza internacional, fundamentalmente europea, y ecuménica de las Conversaciones. Su objetivo declarado era crear espacios de diálogo entre católicos de distintos países y tendencias, pero también con los otros cristianos. Por tanto reconociendo las identidades y peculiaridades nacionales se planteaba como ideal superior la coordinación y el encuentro internacional, el intercambio recíproco de tradiciones, la tolerancia y el diálogo como métodos. Ante la recreación de la nueva Europa sobre bases cristianas el patriotismo era un ideal subordinado.

<sup>12</sup> En 1949 se comienza a publicar una revista, *Documentos*, siguiendo el modelo de otras revistas alemana y francesa (*Documents*), en la que se publican algunas de las ponencias presentadas en las Conversaciones.

<sup>13</sup> José Ramón RECALDE, *Fe de vida*, Barcelona, Tusquets, 2004, pág. 70 y ss., subraya la novedad de las Conversaciones y la aportación de Santamaría: «las Conversaciones abrieron una ventana a la renovación del pensamiento religioso».



Frente a la afirmación orgullosa española del Estado nacional y católico se planteaba las ventajas de la tolerancia y del pluralismo. Las Conversaciones trataban precisamente de romper los recelos del catolicismo europeo frente al intolerante catolicismo español. La misma reforma de la Iglesia, que siguiendo a la «nouvelle théologie», se plantea en las Conversaciones, era otra forma de cuestionar el modelo de Iglesia muy clerical y jerárquica que promovía un Estado confesional.

El tema central de las primeras Conversaciones fue la relación de la Iglesia y de los católicos con el nuevo orden político, liberal democrático, surgido de la derrota del fascismo. En ese contexto se planteaba la coexistencia de la identidad católica con otras identidades en el marco de un estado neutral o confesional. Se discute en 1948 y en 1949, sin llegar a un acuerdo definitivo una declaración de derechos del hombre, paralela, complementaria, no antagónica con la recientemente proclamada en la ONU<sup>14</sup>. Una cuestión central en esa declaración, la que impidió el acuerdo definitivo en las Conversaciones de 1949, fue la definición de la libertad religiosa. Lo significativo es que varios años antes de la declaración del Vaticano II (1965), y en un contexto español tan alejado, se plantea abiertamente las ventajas y los inconvenientes de la libertad religiosa y de un Estado aconfesional. Realmente sorprendente, aunque se produjera en un islote marginal y minoritario, más europeo que español, como el de las Conversaciones de San Sebastián.

### Cuestionamiento del Estado confesional, elogio de la tolerancia (1952)<sup>15</sup>

En un bloque monográfico de 1952 sobre «El problema de la libertad religiosa» publicó el coordinador de las Conversaciones, Carlos Santamaría, un texto, «Autour de l'Etat idéal», en el que trataba de resumir el debate entre los partidarios del «Estado confesional católico» y los del «Estado de inspiración cristiana», lo que

<sup>14</sup> En el núm. 1 de *Documentos* (1949), al dar cuenta de las Conversaciones de 1948, se incluyen «Las declaraciones de los derechos del hombre». En el núm. 2 se publica, entre las Conclusiones y documentos elaborados por las Conversaciones, la carta de los Derechos Humanos, pág. 145. El núm. 4 insiste sobre el tema de los derechos humanos junto al «problema de la libertad religiosa».

<sup>15</sup> Carlos SANTAMARÍA, «Autour de l'État idéal», *Documentos*, 10 (1952), págs. 77-97.

implicaba indirectamente un debate sobre la realidad del Estado español, en vísperas de la firma del Concordato.

Comienza Santamaría con un resumen del debate doctrinal «entre los partidarios del *Estado confesional católico* de un lado y los del «*Estado de inspiración cristiana*». Un debate doctrinal, de principios, no meramente de oportunidad o conveniencia política, que incluye tres posiciones: la que respetando los principios doctrinales plantea la revisión de su aplicación, la realización del «ideal histórico concreto» según Maritain; la que partiendo de los principios clásicos, trata de completarlos con un estudio más profundo de la tolerancia (es la posición de Congar)<sup>16</sup>, que Santamaría se apresura a considerar como «el método más fecundo y más seguro»; y finalmente la de los pensadores católicos (cita a Vialatoux y Latreille) que defienden directamente como ideal el Estado laico en tanto que neutro y garante de la pluralidad y la tolerancia; una posición que Santamaría no comparte.

El objetivo de Santamaría era, aun publicándolo en francés y en un ámbito tan reducido como la revista *Documentos*, trasladar al ámbito español un debate tan interesante y rico. Desde el principio su simpatía está por la tolerancia. Sin negar la legitimidad, con muchas condiciones y reparos, del Estado confesional, advierte sobre sus riesgos. El principio básico es el elogio y defensa de la «la consciencia de la libertad» personal, individual, frente a cualquier invasión de un Estado totalitario, incluso confesional. En primer lugar cuestiona la validez del propio término «Estado católico». Una expresión que en sí misma considera equívoca pues es imposible que ningún Estado reproduzca o respete íntegramente el ideal evangélico: «una sociedad temporal no es nunca una sociedad santa».

Tras unas digresiones filosóficas e históricas, centradas sobre todo en la valoración de la cristiandad medieval, entra Santamaría en un apartado de conclusiones, tanto más sorprendente y escandaloso en el contexto español de 1952: «El Estado confesional, teóricamente ideal, puede ser más indeseable, desde una perspectiva cristiana que un Estado neutral, laico y tolerante». A esta conclusión llega tras un análisis discriminado de lo que se puede definir como «sociedad católica», como punto de partida de un estado confesional. Una sociedad católica no se puede definir sólo desde el punto de vista jurídico-canónico del número de bautizados; sino

---

<sup>16</sup> En el mismo núm. 10 de *Documentos* (1952), págs. 39-50, se publica la intervención de Yves CONGAR, «Orden temporal y verdad religiosa», en la que defiende y explica el significado y el alcance de la tolerancia; con algunas alusiones explícitas a la situación española.

que acudiendo a la sociología religiosa (en boga en Francia en ese momento) ha de valorar la real adhesión a las creencias y los valores. En una sociedad de bautizados pero escasamente practicantes, indiferentes o incluso en parte agnósticos, no se justificaría y sobre todo no sería aconsejable la existencia de un Estado confesional. En una sociedad cristiana, presidida por la «fe colectiva», como en la Edad Media, estaría justificado el Estado confesional, pero en la práctica, advierte, es peligroso; provoca más perjuicios que beneficios: «Un Estado laico tolerante y respetuoso con la religión sería preferible, a un estado confesional fundado en la rutina, el fanatismo o la subordinación, más o menos confesada, de los intereses espirituales a los intereses y las combinaciones políticas». O formulando la advertencia de otra manera, «Si en una sociedad cristiana, en el sentido sociológico, la “fe colectiva” empujara a los ciudadanos a la violencia, a la persecución y al desprecio de los derechos elementales de los disidentes –hablo siempre en hipótesis– (aclaración evidentemente tan superflua como inevitable, pues el implícito era bien claro) la cosa podría llegar a ser seriamente escandalosa. En este caso será necesario proclamar que esta “creencia colectiva” no era completamente legítima. Habría que corregir este fanatismo por medio de la educación y redirigir las conciencias, en el sentido del respeto y de la libertad de los otros»<sup>17</sup>.

## Sobre la neutralidad política de la Iglesia

A la altura de 1955, en el momento álgido del «colaboracionismo» católico con el franquismo, recién firmado el Concordato, se planteaban las Conversaciones la relación de la Iglesia con la política con la pregunta sobre la «neutralidad»<sup>18</sup>. El tema es presentado en un artículo de Carlos Santamaría, «Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la política», en el que trata de señalar la complejidad del problema y las cuestiones implicadas. Defiende un punto de equilibrio entre la necesaria separación y distinción de planos, y la asunción de compromisos en defensa de los valores cristianos. Aborda también Santamaría la cuestión del compromiso político de los católicos y la validez de los partidos confesionales. Han sido y son un fenómeno histórico, en respuesta a determinadas situaciones históricas, pero «nadie puede pretender

<sup>17</sup> SANTAMARÍA, *Autour...*, pág. 96.

<sup>18</sup> *Vid.* ponencias publicadas en *Documentos*, núms. 19 y 20.

que la fórmula de los partidos políticos sea un ideal católico. La misma expresión “política cristiana” resulta, según él, equívoca por muchos conceptos... se presta a confusiones y a errores deplorables: la explotación de esta etiqueta puede incluso llegar a ser escandalosa».

Una vez más toda esta reflexión no contenía la más mínima referencia explícita a la relación de la Iglesia española y de los políticos católicos españoles con el Régimen, pero la aplicación crítica a esas realidades parecía lógica, estaría en la mente de los participantes en las Conversaciones. Toda la posición doctrinal y práctica de Santamaría se basaba fundamentalmente en el pensamiento de Maritain. En el panorama general español de crítica a Maritain, Santamaría era uno de sus pocos defensores. En 1955 publicó la serie de conferencias que había dado en el Círculo de estudios de la ACNP de Madrid sobre «Jacques Maritain y la polémica del bien común»<sup>19</sup>.

Se dirá que esta reflexión de las Conversaciones de San Sebastián era tan minoritaria y marginal en el catolicismo español que no puede ser considerada como representativa de la época. Los temas estudiados, los criterios defendidos se parecían sobre todo a los defendidos por los intelectuales católicos franceses, en cuyas semanas participaba habitualmente el propio Santamaría. Fouilloux, estudioso de la «nouvelle théologie» y del pensamiento católico francés entre la «liberación» y el Vaticano II, ha subrayado la distancia y la incomprensión de la teología oficial española frente a la «nouvelle théologie» en los años 1948-51<sup>20</sup>. Pero los mismos celos e incomprensiones, siguiendo fielmente la crítica vaticana, dejan traslucir una aproximación que no podía dejar de afectar al monolitismo del modelo español.

## La autocrítica religiosa: Escudero y Aranguren (1951-1956)

En los primeros años cincuenta, coincidiendo con el ministerio Ruiz-Giménez y su política «comprensiva», aparecen en el mundo católico diversas expresiones y manifestaciones de lo que en la época se denomina autocrítica religiosa del catolicismo español. Las

<sup>19</sup> Javier TUSELL, «Jacques Maritain et le personnalisme en Espagne», en Charles ANDRAS *et al.*, *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1995, págs.181-205, resume bien las vicisitudes de la difícil recepción de Maritain y Mounier por el catolicismo español en las diversas coyunturas políticas.

<sup>20</sup> Étienne FOUILLOUX, «La “nouvelle théologie” française, vue d’Espagne (1948-1951)», *Journal d’histoire de l’Église de France*, 90 (2004), págs. 279-93.

reseñas literarias de Aranguren en *El Correo Literario* en 1952-53 son la mejor expresión de esa corriente. García Escudero, por su parte, se convierte en el mejor cronista y defensor de esa necesaria autocrítica. En su contribución a un libro de homenaje a Tarancón, en 1984, resume bien el significado y alcance de esa primera autocrítica, en la que incluye de pleno derecho las pastorales del obispo de Solsona que en su día había glosado como expresión y aval de esa necesaria autocrítica. El homenaje a Tarancón era una buen ocasión para recuperar los antecedentes de posteriores autocríticas<sup>21</sup>.

Escudero prefiere el término «examen de conciencia» al de autocrítica. Se trata en todo caso de una revisión de la situación real del catolicismo español, justo en el momento de máximo reconocimiento oficial que supone la firma del Concordato (1953). Cuando, pasados ya quince años de las esperanzas recristianizadoras de la cruzada del 18 de julio, se tiene que reconocer el alcance limitado de esa recristianización, se buscan sus causas, se proponen alternativas para impulsar la misión inicial (recristianizadora) con nuevos instrumentos. Por tanto la autocrítica no implicaba ninguna renuncia a los orígenes (la cruzada) ni a los beneficios y posibilidades del Estado católico consagrado en el Concordato. La actitud moderadamente revisionista o autocrítica era más un talante que una alternativa. Se critican los defectos de la vida religiosa de los católicos españoles, rutina, pasividad, superficialidad, individualismo, autosatisfacción, aislamiento del exterior, pero apenas se profundiza en el diagnóstico y el análisis profundo de las causas; tampoco se plantea una alternativa pastoral recristianizadora, salvo la actitud autocrítica, y el camino de la «sociología religiosa» para una nueva pastoral.

El ensayo sobre «La religión de la españoles» del propio Escudero, contenido en *España pie a tierra*<sup>22</sup>, es en buena medida complementario de su colección de comentarios *Catolicismo de fronteras adentro*, pero teniendo en cuenta el pequeño desfase temporal entre la publicación de este ensayo en 1953 y la recopilación de los comentarios en 1956. Con un enfoque diferente, el ensayo

<sup>21</sup> José María GARCÍA ESCUDERO, *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Eura América, 1956, recoge y agrupa temática, no cronológicamente, sus comentarios en la prensa. Revisión retrospectiva en «La autocrítica religiosa» en Joaquín Ruiz-Giménez, ed., *Iglesia, Estado y sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, págs. 126-34.

<sup>22</sup> José María GARCÍA ESCUDERO, *España pie a tierra*, Madrid, Editora Nacional, 1953, agrupa «seis ensayos sobre la política, el carácter, la religión, la libertad y la Universidad de los españoles, y sobre estos y Europa».

directo, se plantea, a partir sobre todo de las percepciones de fuera (especialmente la del catolicismo francés) un examen de conciencia de las limitaciones y riesgos del catolicismo español. Pero partiendo de la defensa de la peculiar situación española que los propios foráneos valoran, incluida la utilidad «instrumental» del Estado católico. Glosando un trabajo del francés Bosc, en «Études», «Madrid, primavera de 1948», y otro de Robert Ricard en *Arbor* en el que se hacía expresamente una comparación entre el catolicismo francés y español, plantea abiertamente Escudero las ventajas, la utilidad instrumental del Estado católico («¿por qué prescindir del poder? ¿Por qué dar oídos a quienes nos censuran la nostalgia de una alianza entre el Estado y la Iglesia como la medieval?»), aún reconociendo los riesgos de esa situación de poder hegemónica. Por ello afirma rotundamente que «El Estado católico es el ideal», pero hace falta utilizar esta situación «con tanta cautela como decisión»; «como herramienta más que como ostentación... Al manejarlo, aún asistiéndonos pleno derecho para usarlo, debemos comportarnos como si tuviéramos que hacernos perdonar su posesión». Pues aunque el Estado católico se corresponde en principio con una sociedad católica, en la realidad hay zonas y ambientes sociales que no son católicos<sup>23</sup>. A semejanza de lo que hace el catolicismo francés, hay que modernizar la pastoral. Aunque España no sea «país de misión» es necesario aplicar los nuevos métodos misioneros, especialmente en los ambientes populares, obreros. «Nuestros problemas son también los problemas de fuera». «No somos una isla. No debemos encastillarnos...». En conclusión, «antes de defender nuestra peculiar situación privilegiada (criticada desde fuera) se trata de comprender que... pueden reprochárseles defectos. Lo malo es que los católicos de todo el mundo sentimos más vivamente lo nacional que lo católico, lo que distingue que lo que une; ... sólo conseguimos que las formas nacionales de vivir el catolicismo, en lugar de enriquecerlo, lo debiliten, dividiendo a los católicos» (...). Reconozcamos nuestros límites: «tenemos más fe que caridad; más caridad que sentido de la justicia; más sentido de justicia que noción del cambio necesario».

Se aprecia bien en estas y otras expresiones que la autocrítica religiosa de Escudero viene inducida sobre todo por la crítica e interpelación desde fuera, desde otros catolicismos que no disfrutaban de la protección del Estado católico; de otras sociedades, teóricamente cristianas, pero realmente des cristianizadas, secularizadas. Por otra parte, el lenguaje, el contenido y el tono, del ensayo de Escudero refleja muy bien la ambigüedad y las limitaciones de la

<sup>23</sup> *Ibíd.*, págs. 98-103.

«autocrítica religiosa», correspondiente a esa situación concordataria de 1953.

## La autocrítica de Aranguren al catolicismo español<sup>24</sup>. ¿La frustración del intelectual católico?

En 1976, en su aportación testimonial a la celebración de los 25 años de *El Ciervo*, identificándose plenamente con su línea, Aranguren se autoproclama o reivindica como un exponente más de esa autocrítica religiosa:

La función que ha cumplido *El Ciervo* en estos 25 años, sobre todo en los primeros de ellos, me parece semejante a la que yo mismo he podido cumplir. Y nuestros amigos han sido los mismos (...). Unos y otros hemos luchado en la misma línea de un cristianismo abierto, progresivo, anticipador de los que habría de ser el Concilio Vaticano. Probablemente mi labor fue más doctrinal y cultural por un lado, más crítico-autocrítica por el otro; y el trabajo de la revista más pura y genuinamente religioso. *El Ciervo*, cuando la religión española era tan cerrada, abrió una ventana al más prometedor catolicismo que apuntaba en el mundo. Y ello en un tono sereno, mesurado, nada politizador, sencillo, evangélico<sup>25</sup>.

Los comentarios quincenales de Aranguren en *El Correo Literario*, entre el 1 de mayo de 1952 y el 15 de diciembre de 1953, son quizá la mejor muestra de la denominada autocrítica del catolicismo español en esos años. El balance o inventario final de intenciones y temas publicado en su última colaboración sintetiza bien los objetivos y el espíritu de esos comentarios: llevar a cabo de manera sistemática lo que el autor denomina una «acción católica», intelectual y seglar o laica, al estilo de la que se ejercía en otros catolicismos europeos. En buena medida Aranguren hace de mediador entre lo que se piensa y se escribe en medios católicos franceses (sobre todo), alemanes, ingleses, norteamericanos (comenta libros y revistas publicados en esos medios) y el pobre catolicismo intelectual español. Lo que lamenta constantemente y reivindica con su propio ejemplo es la ausencia de una intelectualidad católica. Glosando al padre Sopenña, de cuya posición «esteticista» por otra parte discrepa, afirma que en el catolicismo español hay periodistas y sociólogos, pero no intelectuales. Una in-

<sup>24</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Catolicismo día tras día (1952-53) y Contralectura (1978)*, *Obras completas*, t. 1, págs. 535-682.

<sup>25</sup> Respuesta de Aranguren en «Las opiniones de los amigos», en *El Ciervo*, 25, 290-293 (septiembre-octubre 1976), pág. 101.



telectualidad seglar o laica, en una relación fluida con la eclesiástica, pero suficientemente autónoma, capaz de ejercer su función específica de puente entre los problemas del mundo y la fe, al estilo del centro de intelectuales católicos franceses. Según su declaración final, el espíritu o el talante de su tarea ha sido la sinceridad (es decir la capacidad de autocrítica) y la paciencia que demanda para la lenta emergencia de esa intelectualidad católica. Lo que él ha tratado de ejercer y promover, dice en su despedida, es una posición diferente: «Entre un catolicismo clerical y otro anticlerical, un catolicismo laical».

En 1978, en su *Contralectura de Catolicismo día tras día*, Aranguren hace, como él mismo confiesa, «la crítica de aquella autocrítica y de sus limitaciones». Señalando en su balance final, como lo va haciendo brevemente a lo largo del libro de 1978, lo que hizo y lo que dejó de hacer; las presencias y las ausencias más significativas. De lo que habló, y se hablaba en aquella época, especialmente en el catolicismo europeo, era de «la importancia del laicado dentro de la Iglesia», y de un laicado sobre todo intelectual, capaz de decir en la Iglesia (y ser escuchado) su palabra filosófica, teológica, literaria, artística.

La específica aportación de Aranguren a la autocrítica del catolicismo español quizá sea el deseo frustrado de crear en España un grupo intelectual católico seglar, fiel a la Iglesia y la identidad católica, pero autónomo. Apenas, como el resto de la autocrítica católica de esos años, puede referirse o criticar directamente los condicionamientos políticos del momento (el Estado católico consagrado como ideal en el Concordato), pero lo hace indirectamente al cuestionar el modo de ser y vivir del catolicismo español instalado y protegido, superficial y perezoso intelectualmente, rutinario litúrgicamente.

## *El Ciervo*

*El Ciervo* nació como una pequeña revista católica universitaria, bajo el amparo inicial del grupo de Propagandistas (ACNP) de Barcelona, y sometida a una doble censura eclesiástica y gubernamental. La primera, más benévola, podía servir de cobertura respecto de la segunda. Una antología de los primeros ocho años de la revista, recopilada por Joan Gomis y publicada por Euramérica, recoge las preocupaciones principales que dan a *El Ciervo* su sello particular dentro de la «autocrítica religiosa». Quizá este sello peculiar sea su sensibilidad social, para denunciar las adherencias burguesas al catolicismo dominante y estimular una nueva con-

ciencia social cristiana que enlaza en esos años finales de los cincuenta con otras críticas católicas del paternalismo en nombre de la justicia social.

En octubre de 1976, en pleno proceso de transición, *El Ciervo* celebraba sus 25 años de existencia con un número extraordinario en el que pedía a sus fundadores, colaboradores y simpatizantes un balance retrospectivo de lo que había significado la revista desde su fundación en los años cincuenta, y sobre el posible futuro. En la distancia y con la perspectiva esperanzadora de cumplimiento de muchas expectativas eclesiales y políticas, el balance era lógicamente más bien autocomplaciente y casi triunfalista. Unánimemente todos recordaban el carácter innovador y anticipador que significaron los primeros años de la revista en el contexto de aquella España católica. Innovación y apertura en el plano de la conciencia religiosa y eclesial con indudables repercusiones sociales y políticas. Innovación profunda en contenidos pero discreta y amable en las formas, uno de los secretos de su acogida y difusión. Crítica y denuncia social, sólo indirecta o potencialmente política.

### La autocrítica del clero joven: *Incunable*

La revista *Incunable* es citada por casi todos los «autocríticos», en los años cincuenta y en los recuerdos y testimonios posteriores, como uno de los exponentes de la llamada autocrítica religiosa. Un elemento fundamental porque nacía, se elaboraba y estaba destinada fundamentalmente al clero (sacerdotes y seminaristas). El tono y el espíritu de la revista estaban ligados al ámbito universitario en el que nace (Universidad Pontificia y Colegios Mayores de seminaristas en Salamanca, y al Colegio Español de Roma en el que continúan sus estudios varios de los seminaristas y sacerdotes fundadores). Centrándonos en los primeros años cincuenta, que coinciden con la llamada autocrítica religiosa, se comprende que fuera saludada por Escudero o por Aranguren como signo esperanzado de renovación. Algunos, desde cerca y desde dentro, como Sopena, rebajan un poco ese alcance y lamentan el tono más literario y periodístico (superficial) que teológico y filosófico (profundo) de *Incunable*. Pero otros precisamente alababan esa inquietud literaria y estética tan abierta por ejemplo a la poesía del 27<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> La revista *Estria* que aparece como «tertulia literaria» de *Incunable* en abril-mayo de 1951, o la «Página miniada» que prepara en el Colegio Español de Roma

El talante abierto de *Incunable*, que es percibido como un factor estimulante y renovador, aparece ya bien definido en el primer informe sobre los objetivos y la identidad de la revista (septiembre de 1949) que envía don Lamberto Echeverría al obispo de Salamanca. Entre los objetivos o beneficios «para fuera» cita la «influencia en el clero» y «la conexión con el pensamiento contemporáneo». Explicando así el alcance de este objetivo:

Por medio de *Incunable* se podría ir interesando al clero en las modernas direcciones del pensamiento a las que con frecuencia vive de espaldas con las desastrosas consecuencias apostólicas que todos lamentamos. *Incunable* podría llegar, ya lo ha iniciado, a ser punto de cita en el que el profesorado de nuestra Universidad encontrase los libros y el ambiente que ella no puede darle; literatura, arte, problemas pastorales, técnica de propaganda, etc. No sería utopía que nuestra redacción llegase a ser lo que en Madrid es por ejemplo la de *Arbor* con una tertulia semanal dedicada a lo más interesante de la actualidad<sup>27</sup>.

Otras empresas publicísticas impulsadas por el grupo fundador de *Incunable* fueron la colección de libros de espiritualidad «Remanso», iniciada en 1955, y más adelante, en 1957-1958, el proyecto frustrado de *Aquisgrán*, una revista de nivel intelectual y proyección europea. El proyecto de revista intelectual destinado al clero no sale, pero en cambio sí cuaja *Vida Nueva*, «el *Incunable* para seculares», llamada a tener gran auge y larga vida.

### Federico Sopena y su «defensa de una generación»<sup>28</sup>

Sopena explícitamente declara la complicidad generacional con el equipo del ministro Ruiz-Giménez en los años 1951-1956 en su

---

sobre todo Martín Descalzo, y que se publica como «encarte» de *Incunable* entre septiembre del 52 y marzo del 53; en esta página miniada aparecen referencias a Salinas, Buero Vallejo, Miguel Delibes, Gerardo Diego, A. Machado, Juan Ramón Jiménez y Vicente Aleixandre.

<sup>27</sup> Informe de don Lamberto al obispo Barbado Viejo, el 9 de septiembre de 1949, Archivo Universidad Pontificia de Salamanca, Sección «Incunable», citado por José FRANCISCO SERRANO OCEJA, *La obra publicística de Lamberto de Echeverría y Martínez de Marigorta. Incunable y PPC en la renovación del catolicismo español*, Salamanca, UPSA, 1999, pág. 149.

<sup>28</sup> Federico SOPEÑA, *Defensa de una generación*, Madrid, Taurus, 1970. Como se advierte en el prólogo, el texto está escrito «en caliente», tras la «desventura, no crisis», sacerdotal, que le ha supuesto su «expulsión» de facto de la parroquia universitaria de Madrid, después de muchos años de ejercicio activo de un trabajo pastoral renovado.

tarea de apertura y diálogo liberal. Laín, Tovar en sus años de estudiante en Salamanca, Marañón, asiduo partícipe en las actividades de la parroquia universitaria de Madrid, son constantemente citados como amigos entrañables. Y dentro de la Iglesia española, el grupo de «vocaciones tardías» que encuentra en el Colegio de Santiago en Salamanca, dirigido por el futuro obispo Vicente Puchol, así como el grupo de Madrid en torno a Aparici, y la pareja Miguel Benzo y Mauro Rubio, futuros renovadores de la Juventud universitaria y obrera de la ACE. Desde luego Sopena es uno de los exponentes más representativos, junto con Aranguren, García Escudero, *El Ciervo* o las Conversaciones de San Sebastián y de Gredos, de esa autocrítica del catolicismo español que coincide en el tiempo y en la intención con la política cultural del ministro Ruiz-Giménez en los años 1951-56. Aunque su posición era valorada entonces de forma peculiar; una posición más esteticista que existencialista y propiamente intelectual es lo que parece criticarle Aranguren con su irónica referencia a su «música celestial».

Sopena representa un tipo de sacerdote y católico «liberal» bastante atípico en la España de los años cincuenta. Un grupo muy minoritario, bastante marginal, que sin embargo ejerce una influencia decisiva, especialmente a partir de la segunda mitad de los cincuenta y durante los sesenta, en un medio por otra parte tan descuidado y alejado pastoralmente como la universidad y el mundo intelectual. Las memorias no publicadas de Miguel Benzo confirman y coinciden básicamente con el testimonio de Sopena en el significado innovador de su nueva pastoral universitaria: su enseñanza de religión en la Facultad de Ciencias y su asesoría religiosa en el Colegio Cisneros en el bienio 1954-56; y paralelamente su impulso renovador de la Juventud Universitaria de AC, ligándola a la dinámica de la Juventud Europea Católica<sup>29</sup>. Miguel Benzo y Mauro Rubio, ambos «vocaciones tardías», habían «aterrizado» en Madrid en el verano de 1954 para llevar a cabo una renovación progresiva de la AC juvenil.

## Balances de la autocrítica religiosa de los años cincuenta

Treinta y cinco años después de publicar su *Catolicismo de fronteras adentro*, recuerda Escudero el perfil de aquella España católica de los primeros cincuenta, en torno a la autocrítica, como con-

<sup>29</sup> Miguel BENZO, «Trabajos con universitarios», cap. 10 de su «Autobiografía», inédita, escrita entre 1972 y 1984.

texto del nacimiento y primera etapa de *El Ciervo*<sup>30</sup>. En la distancia, de forma sintética, caracteriza mejor esa época aún confesional y nacional-católica, en la que el propio Aranguren, señalado por algunos como heterodoxo, confesaba a Escudero «si tuviera que decidir políticamente, no dudes un momento que aceptaría en sus líneas fundamentales la estructura del Estado católico»<sup>31</sup>.

Asume ahora Escudero la expresión «nacionalcatolicismo» para referirse a esa «simbiosis estrechísima de los valores católicos y patrióticos...; esa compenetración de las dos sociedades, espiritual y temporal». «Autoridades había cuyos discursos parecían homilías y homilías con la apariencia de alegatos políticos». En ese contexto la relación con los vencidos era la impositiva: «lo que se pretendía era que los “engañados”, los “extraviados”, los “descarriados” abjurasen de su error». Una época, por otra parte, de «intensa renovación espiritual», de vocaciones religiosas, peregrinaciones, grandes procesiones, misiones populares, etc., que algunos desde fuera envidiaban por más que pronto se manifestara fugaz. En fin la mirada retrospectiva de García Escudero sobre esa «autocrítica», la enmarca en una serie de claves e influencias extranjeras, especialmente francesas.

Para Escudero, en el recuerdo, la crisis universitaria de 1956, con la caída de Ruiz-Giménez y su equipo, significó el fin de la autocrítica, era el equivalente al freno que la *Humani Generis* en agosto de 1950 había significado para la «nouvelle théologie»<sup>32</sup>. García Escudero parece sugerir ese paralelismo en el freno: «De fronteras afuera, a la paralización de los sacerdotes obreros seguía el freno a la “nueva teología” y a los escrituristas, que repercutiría dolorosamente en las grandes figuras tan amadas por los lectores de *El Ciervo*». Pero entre uno y otro freno había un desfase de cinco años. El tiempo de la autocrítica en España vivía con un cierto retraso el ambiente de la postguerra europea, se alimentaba de unas fuentes ya puestas en entredicho en 1951, lo que explica mejor las resistencias y dificultades que iba a encontrar. A pesar de todo, según registra Escudero, la autocrítica se resistía a desaparecer. En 1956 Tarancón publica «¿Examen de conciencia o autocrítica?», se inicia la Semana de cine religioso de Valladolid, y aparece la revista *Film Ideal*; se inician unos coloquios en la Casa de los Jesuitas en Madrid (en la calle Maldonado). En fin, desde la

<sup>30</sup> José María GARCÍA ESCUDERO, «*El Ciervo* en el panorama religioso y social de España», en José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA (ed.), *La revista «El Ciervo». Historia y teoría de cuarenta años*, Barcelona, Península, 1992, págs. 79-106.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 85

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 92.

perspectiva católica, el freno del 56 quedó pronto compensado por el nuevo espíritu del sorprendente Juan XXIII.

En 1969, desde el «exilio» de California, Aranguren recordaba ya con distancia crítica esta época y su contribución a la autocrítica. Su mirada y su valoración en 1969 es si cabe más política que la de 1978: «el contexto de la época, la presión de una censura agobiante, hacía imposible asumir una postura abiertamente crítica en el plano político (parece excusarse)... En cambio, algo se podía hacer en otros planos, el del diálogo con nuestros compatriotas exiliados, y sobre todo en el plano religioso». Al recordar pues esa autocrítica religiosa parece reconocer su trasfondo o carga política potencial. Pero sobre todo añora la «ocasión perdida» en relación con su objetivo fundamental, más claramente expresado en 1978, la emergencia de una intelectualidad católica seglar. En esa dirección recuerda muy positivamente los intentos que significaron las Conversaciones de San Sebastián y las de Gredos, pero registrando la frustración. Refiriéndose por ejemplo a las de Gredos y su progresivo alejamiento: «se convirtieron en una especie de club intelectualmente –y por lo que se refiere a buena parte de los miembros, también socialmente, muy distinguido y minoritario–. Yo me fui progresivamente desinteresando de ellas y finalmente me di de baja de aquel místico Country Club que todavía subsiste, ahora en sede más selectiva/exclusiva todavía»<sup>33</sup>.

Creo que inevitablemente su recuerdo de 1969 de aquellos primeros cincuenta está demasiado teñido por su posición intelectual y política. Por la necesidad de subrayar mejor la coherencia entre su pasada «acción católica» y su progresivo «despegue» político y eclesial. Para Aranguren en su mirada retrospectiva la autocrítica religiosa de los años cincuenta había sido la ocasión perdida para la creación en España de un colectivo intelectual católico, según el modelo francés. Por otro lado, también *a posteriori* valoraba quizás demasiado estrictamente las limitaciones políticas de esa autocrítica, que en ningún momento naturalmente puso en cuestión el modelo de relación Iglesia-Estado que precisamente en esos años consagró el Concordato de 1953.

Sin embargo, uno de los fundadores de *El Ciervo*, José Antonio González Casanova, valoraba la carga potencial disidente que contenía la crítica fundamentalmente social que desde el principio alentó la revista *El Ciervo*:

<sup>33</sup> Este juicio es de 1969 en *Memorias y esperanzas españolas*, López ARANGUREN, *Obras completas*, t. 6, pág. 199; en su *Contralectura de «Catolicismo día tras día»* reproduce su contribución a un libro colectivo de homenaje al P. Alfonso Quejazu, mentor de las Conversaciones de Gredos, *O. c.*, t. 1, pág. 647.

La originalidad política del joven *Ciervo* consistió, como veremos, en que su mensaje crítico no se dirigió directamente contra el régimen imperante (cosa que tampoco hubiera podido hacer sin extremar hasta el extremismo su lenguaje), sino contra las formas sociales y la mentalidad del catolicismo nacional. Sin duda era lo más honesto y casi lo único que se podía hacer desde una revista, pero también lo más revolucionario en cierto sentido, ya que iba a tener unos efectos en cadena insospechados: la de afectar a las bases mismas de la legitimación del sistema y colaborar así a escindir gradualmente la peculiar alianza del Altar y del Trono propia del franquismo<sup>34</sup>.

De acuerdo todos los amigos y colaboradores de *El Ciervo* en la novedad excepcional y minoritaria de la revista en la España católica de los años cincuenta, es el testimonio de Carlos Santamaría (el promotor y mantenedor de las Conversaciones de San Sebastián), el que mejor valora el contexto no casual en el que se tolera el nacimiento y la pervivencia de *El Ciervo*:

«para el Régimen era pues el momento de empezar a hacer algunos gestos de buena voluntad. La presencia de Artajo y el nombramiento de Ruiz-Giménez en Educación parecían ofrecer ciertas esperanzas. Algunos confiaron en una evolución favorable hacia las libertades cívicas. Cierta ala católica, menos retrógrada que otras, veía facilitados sus movimientos y algunas iniciativas tímidamente liberalizadoras se hacían posibles (...). En realidad el poder no cede nada. El hecho de que en unas cuantas pequeñas publicaciones empiecen a decirse algunas cosas muy medidas no ofrece ningún peligro. Se podían permitir algunos experimentos "ad usum Delphini" y sin duda *El Ciervo* fue uno de ellos. Con su aire de cristianismo moderno, un poco a la manera francesa, en una línea algo análoga a la de Mounier, *El Ciervo* se daba en realidad de palos con el llamado espíritu de cruzada, y no hubiera podido existir unos pocos años antes (...).

Pero el Régimen no calculó bien, añade Santamaría en este balance no sólo de *El Ciervo*, sino de todas aquellas expresiones minoritarias de autocritica religiosa, entre las que estaban sus propias Conversaciones de San Sebastián:

... pero el sistema se equivocaba acerca del valor de estos pinitos juveniles. Precisamente empezaba a surgir en aquel momento la nueva generación intelectual que había de dar a traste con muchas cosas. A través de los resquicios y fisuras que el sistema dejaba abiertos, el pensamiento... volvía por sus fueros... *El Ciervo* contribuyó al nacimiento de esa nueva generación. Fue en realidad uno de sus pioneros. Se enfrentó como pudo con el autoritarismo. Siempre de modo inteligente y sutil, en *El Ciervo* se decían cosas. También desde un punto de vista religioso era como un estímulo para seguir creyendo

<sup>34</sup> González CASANOVA, *La revista «El Ciervo»*, págs. 194-95.



y esperando en medio de aquel bonapartismo eclesiástico ottavianista de los años cincuenta. Año 53: crisis de los curas obreros y condena-ción de los dominicos franceses<sup>35</sup>.

El cualificado testimonio de Santamaría sobre el contexto his-tórico en el que nace *El Ciervo* y sobre el alcance histórico de sus contenidos vale en general para el conjunto de expresiones de la autocrítica religiosa y ayuda a entender mejor su significado his-tórico. Una valoración que cuestiona la imagen unánime nacio-nalcatólica que a menudo la historiografía ofrece de esta etapa del colaboracionismo católico. La etapa 1945-51, y sobre todo el pe-ríodo 1951-56, a pesar de la firma del Concordato (1953) no es el momento culminante del nacionalcatolicismo.

En suma, la «autocrítica religiosa» de los años cincuenta era fundamentalmente la recepción por el catolicismo español de la reflexión doctrinal y política del catolicismo francés anterior y pos-terior a la II Guerra. Tenía mucho que ver con los trabajos de la «nouvelle théologie» de Congar y de Lubac, que verían frenada su reflexión a partir de la publicación de la *Humani Generis* (1950). Carlos Santamaría desde las Conversaciones, Aranguren desde sus reseñas en el *Correo Literario*, y García Escudero, eran los media-dores y traductores del nuevo pensamiento y pastoral católicos en el ámbito español. Los canales de esa transmisión, aparte de lige-ramente asincrónicos respecto al catolicismo europeo, podían ser tan atípicos como la publicación por el Instituto de Estudios Po-líticos del libro de Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, un libro cuya traducción y reedición estaba expresamente prohi-bida por el Vaticano<sup>36</sup>.

Ahora bien, la autocrítica religiosa de los cincuenta afectaba sobre todo a las formas de pastoral, y sólo muy indirectamente al modelo nacional-católico de relación concordataria. Ni García Es-cudero ni Aranguren podían poner en cuestión públicamente el modelo de Estado católico consagrado en el Concordato, ni los be-neficios de un catolicismo protegido. Sólo Carlos Santamaría y las Conversaciones cuestionaban indirecta e implícitamente el modelo concordatario en su balance doctrinal sobre «el Estado ideal» (1952) en el contexto de una revisión general de los principios so-bre la tolerancia y la libertad religiosa. La revisión autocrítica de

<sup>35</sup> Respuesta de Carlos Santamaría a la primera pregunta de la encuesta de *El Ciervo* en su 25 aniversario: «¿Qué significó para ti *El Ciervo* en el que escribiste? ¿Qué significó para el país?», *El Ciervo*, 25, 290-293 (septiembre-octubre 1976), pág. 84.

<sup>36</sup> EN CONGAR, *Diario de un teólogo*, págs. 266-6, se alude a esta prohibición y a la edición española traducida por Carmen de Zubiri.

los fundamentos políticos del nacionalcatolicismo se acometería en los años sesenta, al compás del impacto de la nueva doctrina social y política de Juan XXIII (*Pacem in Terris*) y del Concilio Vaticano II y su decreto sobre la libertad religiosa. La progresiva y radical crítica del nacionalcatolicismo en los años sesenta se opera en dos fases, al compás del impacto del Vaticano II<sup>37</sup>. En los primeros años, y especialmente entre 1963 y 1966, abundan las expresiones y avanza el proceso autocrítico. A partir de 1967 se produce una reacción gubernamental y eclesial que trata de frenar y responder al reto, bien negociando un nuevo concordato, bien, los sectores más integristas, reivindicando el mantenimiento de la unidad católica de la nación. A partir de 1970 la tendencia mayoritaria de la Conferencia Episcopal asume la revisión autocrítica del modelo nacionalcatólico. La ponencia primera de la Asamblea Conjunta de 1971, y el Documento colectivo episcopal, «Iglesia-Comunidad Política», en 1973 son las expresiones más significativas.

---

<sup>37</sup> Una buena presentación de esa secuencia en Josep M. PIÑOL, *La transición democrática de la Iglesia española*, Madrid, Trotta, 1999.