

# LOS PARTIDOS CATÓLICOS DURANTE EL RÉGIMEN DE FRANCO<sup>1</sup>

Feliciano Montero

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES

## 1. LA HERENCIA DE LA 2ª REPÚBLICA: LA FRUSTRACIÓN DEL POSIBILISMO

Durante el corto pero intenso periodo de la 2ª República se intensificó la participación activa de los católicos en la política, en un contexto, como se sabe, de fuerte movilización política y social, y en una dirección fundamentalmente reactiva-defensiva frente a la hegemonía de las políticas y partidos secularizadoras. Ahora bien, aunque compartiendo un conjunto de valores comunes, la movilización católica se expresó no de forma monolítica sino con una notable pluralidad de posiciones, a menudo muy confrontadas. La divisoria principal se produjo entre los accidentalistas-posibilistas (Acción Popular-CEDA) y los que rechaza-

---

1 Esta breve síntesis está basada en diversos trabajos míos anteriores a los que remito en las notas. Especialmente *La Acción Católica en el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, UNED, 2000; y el más reciente, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, 2009.

ban frontalmente el nuevo orden y abogaban por una alternativa radical, contrarrevolucionaria (monárquicos, carlistas, tradicionalistas). A esta divisoria habría que añadir la existencia de un pequeño grupo de católicos republicanos o "demócrata-cristianos" (Ossorio y Gallardo, Semprún, Mendizábal...). A lo que habría que añadir los nacionalistas católico catalanes (UDC) y vascos (PNV) alineados con la República.

El estallido de la guerra civil interrumpió (frustró) la opción posibilista católica que representaba principalmente la CEDA, y, en general, todas las opciones posibilistas o de centro. El integrismo volvió a ser hegemónico. El posibilismo queda descalificado como una opción débil, blanda e ineficaz en la defensa de los intereses católicos, ante la posibilidad de recuperar plenamente la tesis de la unidad católica.

## 2. PRIMER Y SEGUNDO FRANQUISMO

La abundante historiografía sobre el franquismo está bastante de acuerdo en establecer una divisoria fundamental entre el primer franquismo, el correspondiente a las dos primeras décadas del Régimen, hasta 1956, y un segundo franquismo que arrancaría de las transformaciones económicas, sociales, mentales, provocadas por el giro en política económica que supuso el Plan de Estabilización (y liberalización) de 1959. Otros autores prefieren periodizar por décadas y reservan las características del primer franquismo para los años '40, y las del segundo franquismo a partir de los años '60, considerando la década de los '50 como un tiempo ambivalente de transición entre los dos franquismos<sup>2</sup>.

La respectiva caracterización de estas etapas del franquismo guarda estrecha relación con un viejo debate entre politólogos,

---

2 GUCERIO SÁNCHEZ RECIO, *El primer franquismo 1936-1959*, Ayer, 33 (1999); NIGEL TOWSON (coord.) *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, 2009.

sociólogos e historiadores sobre la naturaleza fascista o autoritaria del Régimen de Franco. Un debate sólo en parte cerrado en torno a un cierto consenso sobre la identificación y proximidad del primer franquismo, especialmente hasta el final de la segunda guerra mundial, con los regímenes fascistas, y, por otro lado, sobre la correspondencia de los nuevos rasgos "tecnocráticos" del franquismo de los años '60 con el modelo de régimen autoritario propuesto por el politólogo español Juan José Linz<sup>3</sup>.

En cualquier caso parece claro que no se puede entender el peso respectivo de los distintos proyectos políticos de los católicos españoles sin tener en cuenta ese contexto histórico español que lo condiciona. Así pues al plantear el abanico de propuestas políticas de los católicos durante el franquismo hemos de tener en cuenta esa evolución del propio Régimen, y la distinta relación de fuerzas que en cada momento, en cada Gobierno de Franco, se plantea entre las distintas familias que coexisten en el Régimen desde el primer momento.

Se puede destacar en primer lugar cómo esa divisoria del franquismo, antes y después del plan de estabilización de 1959, se corresponde casi exactamente con el peso político respectivo de dos élites católicas que se relevan en el poder: los Propagandistas de la ACNP, muy influyentes durante el ministerio de Asuntos Exteriores de Alberto Martín Artajo (1945-1957), y los tecnócratas del Opus Dei, que propician las reformas administrativas y económicas, bajo el liderazgo de López Rodó, entre 1957 y 1973<sup>4</sup>.

3 J.J. LINZ. Su artículo de 1964, "An Authoritarian regime. The case of Spain", desató una larga polémica historiográfica entre los politólogos e historiadores sobre la naturaleza fascista o no del franquismo, que resume J. TUSELL en *La dictadura de Franco*, Barcelona, 1988.

4 J. TUSELL, *Franco y los católicos*, Madrid, 1984, L. López Rodó, varios libros de memorias; G. Hermet escribió tempranamente un cuadro muy completo, que aún sigue siendo muy útil como punto de partida para el estudio de la presencia y la influencia de los católicos en la vida pública, *Los católicos en la España franquista*, 2 vols. Madrid, 1985 y 1986 1ª edic. en francés, 1979.

Al margen de esta divisoria principal se pueden distinguir otros periodos y divisorias igualmente significativas desde la perspectiva de nuestro tema, los partidos católicos:

La etapa más propiamente "fascista" del Régimen, bajo la hegemonía de la Falange (FET), entre el nacimiento del Régimen en torno a 1937 (decreto de Unificación del partido único, FET y de las JONS) y el final de la segunda guerra mundial con la derrota de los fascismos. Otra etapa se abre con la crisis del modelo demócrata-cristiano que plantea indirectamente la doctrina del Concilio sobre la autonomía de lo temporal y la necesaria "distinción de planos" (entre el plano de la acción apostólica, y el de la acción sindical o política), y que en España se traduce, en el tiempo del postconcilio, en la llamada crisis de la AC y la rápida diáspora de los militantes católicos a partidos de izquierdas. Provocando ahora, en la última década del franquismo (1965-75) una nueva divisoria en el interior del catolicismo político, entre la democracia cristiana y el cristiano-marxismo.

### 3. UN RÉGIMEN DE PARTIDO ÚNICO. LA UNIFICACIÓN FORZADA, LAS TENSIONES ENTRE LAS DISTINTAS FAMILIAS. (1937-1945)

En el Régimen de Franco todos los partidos, las instituciones, las universidades, eran católicos; no era preciso crear obras específicamente católicas. Ya se encargaba el nuevo Estado y sus instituciones de defender los intereses y los valores católicos.

¿Era un afirmación irónica o sincera del propio Régimen? ¿Hasta qué punto era compartida por algunos sectores del catolicismo político?

El sacerdote Pedro Cantero, Asesor Nacional de Cuestiones Morales y Religiosas de Auxilio Social en el tiempo en que escribe el folleto, "La hora católica de España", publicado en 1942, proponía la necesidad de aprovechar la oportunidad del momento para

cristianizar el conjunto de la sociedad. El objetivo del libro era legitimar el carácter netamente católico del Nuevo Estado, subrayando la identidad fundamental de objetivos entre el catolicismo y el falangismo, la Iglesia y el Estado Nuevo<sup>5</sup>. Pero además de la convicción sincera acerca de la identidad de objetivos y valores, lo que plantea como argumento central es la oportunidad de la coyuntura. Hay que aprovechar la ocasión que brinda el Estado Nuevo para la restauración católica (o recristianización) sobre nuevas bases: en la nueva situación, el nuevo orden político, la Acción Católica, en sentido estricto, es mejor que la acción social o la acción política; lo que implicaba la renuncia implícita a algunos espacios y métodos propios del catolicismo social en un contexto liberal, como los sindicatos, asociaciones profesionales y partidos. La asesoría religiosa que demandaban las diversas instituciones del Estado, las tradicionales (ejército, cárceles, hospitales) y las nuevas ligadas a FET (Frente de Juventudes, Sección Femenina, Sindicatos), eran el cauce privilegiado de evangelización que debía utilizar la Iglesia.

Ciertamente en un régimen de partido único no es posible en sentido estricto hablar de partidos católicos. Su mera existencia resultaba contradictoria con la naturaleza del nuevo régimen. No hay que olvidar que una de las primeras medidas fundacionales del nuevo Régimen, en plena guerra civil, fue el decreto de unificación o creación de un partido único, la nueva Falange española tradicionalista y de las JONS, en la que se integraban a la fuerza y a pesar de las resistencias, la Falange y el carlismo. En ambas fuerzas, incluida la Falange, militaban católicos. Muchos nuevos falangistas, procedían de las Juventudes de Acción Popular; el mismo hacedor de la unificación política, Ramón

---

5 PEDRO CANTERO, *La hora católica en España*, edic. Ruta, 1942. Con numerosas citas de José Antonio, Franco y Eijo Garay (su discurso al Frente de Juventudes como asesor nacional) trata de argumentar esa coincidencia, que desarrolla ampliamente en el capítulo sobre el carácter netamente católico del Nuevo Estado.

Serrano Súñer, tan influyente en la configuración política del Régimen, había sido miembro de la ACNP de Zaragoza durante la República. Otros intelectuales falangistas de la primera hora, como Pedro Laín o José Pemartín, trataron de explicar esa fusión de ideales católicos y falangistas que constituía el nuevo Estado<sup>6</sup>.

Pero los católicos españoles más o menos franquistas no estaban sólo en el partido único (FET). Desde el principio el grupo de monárquicos de Renovación Española (Eugenio Vegas Latapié o Pedro Sainz Rodríguez, Ministro de Educación en el primer gobierno de Franco en 1938), trató, sin conseguirlo, de afirmar su influencia en el nuevo Régimen. Pronto tuvieron que exiliarse al vecino Portugal, como el líder de la CEDA, Jose María Gil Robles, temprano consejero de Don Juan.

En un régimen de partido único, la actividad política de los católicos no encuadrados o distantes de FET, tenía que ejercerse en el ámbito de las instituciones oficiales político-administrativas, o en el ámbito semilegal o semitolerado de asociaciones e iniciativas bastante marginales (monárquicos juanistas, demócrata-cristianos), o en plataformas formativas de naturaleza apolítica como la AC, que de hecho en esa situación jugaron un papel de suplencia, prepolítico y parapolítico.

Sin embargo, dentro de esta aparente unanimidad política, la verdad es que desde el primer momento se manifiestan tensiones en el interior del Régimen, entre las distintas fuerzas y componentes que convergen en el Movimiento Nacional. Se produce un cierto reparto de poder o división de funciones entre las llamadas "familias". (La mayor parte de los historiadores atribuyen a Franco como explicación de su larga pervivencia, su capacidad de arbitrar y jugar con esas diversas tendencias en un permanente juego de equilibrios)<sup>7</sup>.

6 Sobre la relación catolicismo-falange en el primer franquismo, J. ANDRÉS GALLEGO, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, 1997.

7 A. DE MIGUEL, *Sociología del franquismo*, Madrid, 1975 planteó pronto esta caracterización de las distintas familias políticas que comparten y se disputan el poder durante el franquismo.

Por otra parte, también desde el principio, la Jerarquía eclesiástica (Gomá, 1939), hizo valer su peso específico en el conjunto de fuerzas y proyectos políticos. La rivalidad entre católicos y falangistas se manifestó enseguida, incluso aunque compartieran muchos objetivos y valores. En plena guerra civil, un conjunto de consiliarios de la Acción Católica, reunidos en el monasterio de Irache en abril de 1938, expresaron su preocupación por la pervivencia de la Juventud Católica como una organización distinta, no incompatible por otra parte, con el nuevo partido unificado FET y de las JONS. En las ponencias y conclusiones de esa reunión se expresaba la compatibilidad y la especificidad de las organizaciones de AC frente a las posibles pretensiones de su desaparición<sup>8</sup>.

La Introducción comenzaba planteando de forma directa la cuestión: "Hay quien cree que es inútil hablar de Acción Católica en la Nueva España, pues siendo el nuevo Estado Católico, aquella ha dejado de ser necesaria y obligatoria. Sin embargo quien considere atentamente las cosas, no podrá menos de reconocer que, aún en el Estado Católico, es necesaria la Acción Católica". Y más adelante, citando un texto de Pío XI, se recordaba "la Acción Católica no sólo no es incompatible con ningún país y con ninguna forma de Régimen, sino que es, en relación con el Estado, un noble ejercicio de caridad social, en cuanto coopera, en la forma dicha, al bienestar de la Nación".

De hecho, en la ponencia destinada al tema, "La Acción Católica y el Estado autoritario católico", se planteaba la posibilidad de una coexistencia y colaboración beneficiosa para ambas partes, según el modelo austriaco de Dollfus<sup>9</sup>.

8 *Juventud de Acción Católica. Ideal y Organización*, Semana sacerdotal, Monasterio de Irache, 25-30 abril, 1938, Pamplona, 1938, Secretariado diocesano de la AC.

9 Ponencia XIII, pp. 182-201; en el que se encuesta la realidad italiana y la buena relación de la Juventud Patriótica y la Juventud Católica en la Austria de Dollfus; con una muy breve referencia también al Portugal de Salazar y Cerejeira.

La ponencia XIV, más breve, abordaba directamente "La Juventud de AC y la FET y de las JONS", pp. 203-209.

En ese momento fundacional, el Régimen, a pesar de la resistencia del primado Gomá, obligó a disolverse aquellas organizaciones profesionales católicas como los Estudiantes Católicos y la Confederación Nacional Católico-Agraria, en aras de la unidad sindical o política<sup>10</sup>. En la pastoral de Gomá, al final de la guerra, hay claras apelaciones y demandas tendentes a preservar los espacios y las instituciones propias de la Iglesia en el nuevo Régimen, en especial en el terreno de la educación de la juventud y la Acción Católica.

#### 4. ¿UNA DEMOCRACIA CRISTIANA A LA ESPAÑOLA? (1945-1957): EL COLABORACIONISMO DE LA ACNP

En el contexto de la posguerra mundial, cuando el Régimen se vio obligado a dar otra imagen en el exterior que hiciera olvidar sus vinculaciones con los fascismos, gobernando ya en Exteriores Alberto Martín Artajo, se planteó una incipiente AC especializada, en el ámbito estudiantil y en el obrero (la JUMAC ligada a *Pax Romana*, y las hermandades y juventudes obreras de AC, las HOAC y JOAC).

La posibilidad de un partido católico seguía siendo inviable, pero en el seno de la "apolítica" AC surgirían poco a poco las bases de una alternativa política confesional ante la eventualidad de una alternativa monárquica liberal. Era un fenómeno paralelo y en cierta medida análogo, en el contexto limitado de la España de Franco, al peso que las emergentes democracias cristianas estaban jugando en Italia, Francia, Alemania en sus respectivos procesos constituyentes al final de la segunda guerra mundial.

10 En el apéndice documental del libro de M<sup>a</sup> Luisa Rodríguez Aísa, *El cardenal Gomá y la guerra de España*, Madrid, 1981, y posteriormente en los volúmenes del *Archivo Gomá*, editados por J. Andrés Gallego y A. Pazos, hay testimonio de esa resistencia.

Javier Tusell<sup>11</sup> hace tiempo valoró el alcance y los límites de este colaboracionismo católico en el Gobierno de Franco. La distancia entre el proyecto político moderadamente liberalizador en el que pensaban Martín Artajo con el respaldo de la ACNP y de la jerarquía eclesiástica, el primado Pla i Deniel y el recién nombrado obispo Angel Herrera Oria, y los propósitos del Régimen que eran, según los historiadores, más “cosméticos” que reales.

El colaboracionismo católico con el Régimen que representa este proyecto, era una nueva forma de practicar el accidentalismo o posibilismo que, siguiendo las orientaciones de León XIII, ya había practicado la ACNP durante la II República organizando la Acción Católica, bajo la presidencia de Angel Herrera, y Acción Popular-CEDA, bajo la dirección de Gil Robles.

Pero este colaboracionismo católico posibilista, mayoritariamente compartido en la ACNP, fue rechazado sin embargo por antiguos líderes de la CEDA (Gil Robles en el exilio juanista, y Giménez Fernández en el exilio interior y marginal de Sevilla). Una divisoria política, en el seno de la ACNP, que se mantuvo a lo largo del franquismo y que explica, en buena medida, la debilidad de una alternativa demócrata-cristiana. La correspondencia de Giménez Fernández, resistiéndose a reintegrarse en la vida activa de la ACNP, ilustra su profunda reserva y descalificación del colaboracionismo; la divisoria profunda entre los católicos colaboracionistas, franquistas, y los demócrata-cristianos, anti-franquistas<sup>12</sup>. Ilustra bien esa fractura una carta de Giménez Fernández a Ruiz-Giménez en diciembre de 1946, respondiendo a una invitación de éste sobre la posibilidad hipotética de constituir un partido demócrata-cristiano dentro del régimen de Franco, posibilidad que califica “como nuevo disfraz de un régimen estatocrático”.

11 J. TUSELL, *Franco y los católicos*, Madrid, 1984.

12 Sobre Jiménez-Fernández, vid. J. TUSELL Y J. CALVO, *Giménez Fernández, precursor de la democracia española*, Sevilla, 1990.

“Un partido Democrático-Católico o Popular-Cristiano, como yo referiría llamarle, aún antes de sentar sus normales programáticos, similares a los de sus afines europeos, tiene, ineludiblemente, que formular las soluciones adecuadas para los gravísimos problemas específicos de España en los momentos presentes, herencia bien poco envidiable de nuestra guerra civil. La primera afirmación que hemos de hacer es esta: ‘Vamos a liquidar nuestra ULTIMA (sic) guerra civil logrando que sea efectivamente la última’. La condición previa para una verdadera reconciliación, de acuerdo con otras alternativas políticas del momento, como la monárquica de Don Juan, era un proceso constituyente. En la misma carta Giménez Fernández le recordaba las condiciones mínimas de un programa demócrata-cristiano imposible de cumplir sin una transformación radical del Régimen de Franco<sup>13</sup>.

En un plano más doctrinal o ideológico esta incipiente y marginal disidencia católica se expresa, en los primeros años cincuenta, en la llamada “autocrítica religiosa” de la pastoral de cristiandad, que expresan las reseñas y comentarios de García Escudero, Aranguren, la revista juvenil catalana *El Ciervo*, y muy especialmente las Conversaciones Católicas internacionales de San Sebastián, impulsadas por Carlos Santamaría; en cuyos cursos de verano-otoño, nada menos que se cuestionaba las bondades de un Estado católico confesional en el momento mismo en que se firmaba el Concordato<sup>14</sup>.

13 Fragmento de una larga carta de Giménez Fernández a Ruiz-Giménez el 19-2-1946, en Alfonso Braojos Garrido y Leandro Alvarez Rey (eds) *Manuel Giménez Fernández (1896-1968) Epistolario Político*, Sevilla, 2000, págs. 241-245.

14 J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, 1956, J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Catolicismo día tras día*, Madrid, 1953. J. GOMIS, (ed.) *Ocho años en El Ciervo. Generaciones nuevas, palabras nuevas*, Madrid, 1959. Los contenidos de las conversaciones de San Sebastián en la revista *Documentos*. Sobre esta “autocrítica religiosa” vid. F. MONTERO, “Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta” en C. BOYD (ed.), *Religión y Política en la España contemporánea*, Madrid, 2007, págs. 139-162.

## 5. LA ACCIÓN CATÓLICA Y LA POLÍTICA<sup>15</sup>. EL APOLITICISMO DE LA AC. Y LA FORMACIÓN DE CUADROS Y MILITANTES PARA UN FUTURO.

El estudio de la acción política de los católicos en el siglo XX es inseparable del análisis de la proyección pública de la AC, según el modelo difundido por Pío XI para la Italia fascista y el resto del mundo católico en el periodo de entreguerras (1919-1939). La naturaleza apolítica de la Acción Católica, según este modelo, tan proclamada por sus propios impulsores, invitaría a pensar en la impertinencia de esa relación. Pero sabemos que no es así. Muchos cuadros y militantes de los partidos católicos demócrata-cristianos se formaron previamente en la AC. A menudo la cuestión ha sido mal entendida o planteada por los historiadores al confundir el apoliticismo con el apartidismo. En las orientaciones y estatutos la AC se distingue desde luego la acción pastoral, misionera, con su correspondiente dimensión y proyección social y política, de la acción política partidista; pero se asume expresamente y se practica en sus métodos de formación, especialmente los Círculos de Estudio, luego la Revisión de Vida, la formación ideológica, doctrinal, y en ese sentido prepolítica o parapolítica, de sus militantes. De ahí derivarían de forma natural iniciativas y obras educativas, sociales y cívicas, no propiamente políticas en el sentido partidista. Pero también, en un régimen parlamentario de libertad de partidos, los partidos católicos se alimentarían de forma natural de las juventudes y organizaciones de la AC<sup>16</sup>. Lo que ocurre es que en regímenes de partido único, como el fascismo italiano o la España de Franco, esa

---

15 Para esta cuestión remito a F. MONTERO (ed.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, 2008.

16 En un libro de J. MONGE y BERNAL, *Acción Popular, Estudios de biología política*, Sevilla, 1936 se presenta muy bien la relación entre las secciones juveniles y femeninas de la CEDA y las ramas correspondientes de la AC durante la República. Vid. también el estudio clásico de J.R. MONTERO, *La CEDA. El catolicismo social y político de la II República*, Madrid, 1977.

militancia política partidista específica era imposible; y en ese contexto la confusión entre la AC y la acción política se hacía casi inevitable, y la "distinción de planos" (diferencia entre la acción política o sindical de las organizaciones católicas y la acción pastoral o misionera de la AC propiamente dicha) era difícilmente practicable. La formación doctrinal y prepolítica de los militantes católicos en las organizaciones de la AC reclamaba traducirse política o sindicalmente en partidos y sindicatos autónomos, imposibles en un régimen fascista o autoritario.

En el caso español, los problemas y las tensiones en el interior de la Iglesia y sobre todo en la relación con el Régimen político, se plantearon fundamentalmente a partir del surgimiento y auge de la AC "especializada", a partir de 1947, y especialmente en relación con la actividad de las organizaciones obreras, HOAC y JOC, ya en los años '50. Y posteriormente en los años '60 en el conjunto de los Movimientos juveniles de AC especializada, cuando aplicando el método de la Revisión de Vida descubrieron el "compromiso temporal"<sup>17</sup>.

La delicada divisoria entre la AC y la acción sindical y política, a partir del descubrimiento del "compromiso temporal", condujo en todo el mundo católico, incluidos los Estados democráticos, a conflictos recurrentes de carácter disciplinario con las respectivas jerarquías eclesiásticas, de las que por su propia naturaleza dependían las organizaciones de la AC, sobre el alcance y los límites de la acción pública de los militantes y las organizaciones, sus manifiestos y tomas de posición sobre cuestiones políticas, que podían llegar a comprometer la política de la Iglesia universal y nacional. Pero estos conflictos o "crisis" eran más agudos en el caso de regímenes no democráticos, como el español, que además se proclamaba católico y al servicio de la Iglesia, con la que había pactado un régimen especial de reconocimientos recíprocos

---

17 Remito a mi estudio sobre la AC en los años '60. F. MONTERO, *La AC en el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*, Madrid, 2000, y al cap. 2.2. de F. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, 1956-1975*. Madrid, 2009.

(el Concordato de 1953). Así se puede entender el significado y la trascendencia de la llamada crisis de la AC española de 1966-1968; una crisis análoga pero diferente de la que antes y por esas mismas fechas (el postconcilio) se manifestaba en la AC francesa o la italiana<sup>18</sup>.

## 6. LA OPORTUNIDAD PERDIDA DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA

Una de las cuestiones a menudo abordadas por los historiadores y los politólogos es la aparente paradoja de que en un nación católica como España no cuajara una alternativa política católica como la democracia cristiana que precisamente en los años del franquismo alcanza su máximo desarrollo en países católicos europeos como Italia, Alemania y Francia. Nos parece que en los años '60 quizá podría haber sido posible esa alternativa, si la Transición a la democracia se hubiera adelantado una década. El fracaso electoral del "Equipo de la Democracia Cristiana" en junio de 1977 confirmó la inviabilidad de esa alternativa. En esta presentación sólo se pueden esbozar algunas de las claves de esta aparente paradoja, especialmente reveladora de las limitaciones y contradicciones en que se movió la posibilidad de un partido católico en la España de Franco.

En primer lugar hay que recordar una vez más que en el sentido estricto esa posibilidad demócrata-cristiana sólo era posible en un régimen de libertades políticas, es decir, si se hubiera producido una transformación del régimen autoritario en otro liberal, en la coyuntura de la posguerra mundial (1945-50), o en la mitad de los años '60, cuando dentro del propio Régimen se debatía sobre su mejor institucionalización, o desde una perspectiva europea, desde el exilio y desde el interior, se abogaba por la reconciliación (manifiesto del Movimiento

18 Sobre la naturaleza política de la crisis de la AC española de 1966-1968, F. MONTERO, *La Acción Católica y el franquismo*.

europeo en el "Contubernio de Munich", en 1962, estableciendo unas condiciones democráticas para que la España de Franco pudiera ser admitida en la Comunidad Económica Europea)<sup>19</sup>.

Ya hemos visto que el colaboracionismo católico de Martín Artajo y la ACNP en 1945-1957 no tenía un proyecto verdaderamente democrático, y que ni siquiera logró imponer una liberalización sustantiva. Pero además provocó una escisión dentro de la misma familia católica de la ACNP entre la mayoría colaboracionista y una minoría testimonial contraria. Es en ese reducto donde a mediados de los años cincuenta surgieron los primeros partidos demócrata-cristianos liderados respectivamente por las figuras históricas de la CEDA, Gil Robles y Giménez Fernández. Siempre minoritarios fueron creciendo en los primeros años sesenta, como ha estudiado Donato Barba<sup>20</sup>, en torno a círculos monárquicos y de jóvenes universitarios, y en contacto con otras fuerzas políticas y sociales del antifranquismo. La Democracia Social Cristiana de Gil Robles (más promonárquica) y la Izquierda Demócrata Cristiana de Giménez Fernández (más republicana) caminaban paralelamente hacia una fusión siempre difícil que demandaba la Internacional Demócrata Cristiana. A pesar de que en ambos partidos se planteó la conveniencia de un modelo federal, no llegó a cuajar una organización en la que quedaran bien encuadrados, junto a los dos partidos españoles, los dos partidos demócrata-cristianos vasco (PNV) y catalán (UDC). Esta difícil fusión o integración federal de los cuatro partidos, fuente de tensiones a la hora de estar representados en las reuniones internacionales de la DC, se prolongó hasta las elecciones de junio de 1977, y es probablemente una de las razones de su fracaso.

---

19 Veinte años después, ya en plena transición democrática, los protagonistas de aquel "contubernio" reivindicaron su carácter anticipador en el mismo título del libro, J. SATRUSTEGUI (ed.) *Cuando la transición se hizo posible*, Madrid, 1993.

20 DONATO BARBA, *La oposición durante el franquismo. La democracia cristiana*, Madrid, 2001.

Volviendo a los años '60 hay que anotar lo que significa la fundación por Joaquín Ruiz-Giménez de la revista *Cuadernos para el Diálogo* en 1963, en el contexto del Concilio Vaticano II y la publicación de la *Pacem in Terris*. Por un lado, la conversión personal de Ruiz-Giménez y en torno a él de tantos otros de su generación hacia los valores liberal-democráticos, tal como eran proclamados por las encíclicas de Juan XXIII y posteriormente la *Gaudium et Spes*. En segundo lugar porque *Cuadernos para el Diálogo* iba a aglutinar enseguida a un grupo numeroso de jóvenes universitarios e intelectuales, expresión de una nueva generación católica formada en el método de la Revisión de Vida (JEC y FECUM). Es decir, la pequeña influencia de los dos partidos históricos de Gil Robles y Giménez Fernández se ampliaba notablemente así como, sobre todo, su presencia e influencia pública a través de este órgano de expresión semitolerado. La sintonía de la Revista, especialmente en los primeros años, con los ideales demócrata-cristianos y con el espíritu del Concilio, refuerza su protagonismo y el del propio Ruiz-Giménez dentro de las familias demócrata-cristianas; y explica que a pesar de algunas reticencias por su pasado franquista Ruiz-Giménez recogiera el legado de Giménez-Fernández liderando el nuevo partido de Izquierda Democrática (sin el apelativo cristiano)<sup>21</sup>.

Con todo esto, no es extraño que en torno a 1965 analistas políticos como Linz y Jorge Semprún pronosticaran el protagonismo que había de jugar la DC en un futuro posfranquista, pero el resultado electoral de junio de 1977 desmintió rotundamente ese pronóstico. A no ser que se considere que, aparte del importante peso electoral del PNV y de la UDC en sus respectivos territorios, la Unión de Centro De-

21 Sobre la trayectoria de Ruiz-Giménez y de la revista *Cuadernos*, F. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración...*, cap. 3 y J. MUÑOZ SORO, *Cuadernos para el Diálogo, 1963-1976*, Madrid, 2006.

mocrático asumió en su programa e integró en sus cuadros una parte importante de las fuerzas democrática-cristianas<sup>22</sup>.

En balances autocríticos a posteriori sobre las razones o los factores explicativos de este fracaso electoral los propios protagonistas dan claves verosímiles<sup>23</sup>: los excesivos personalismos que obstaculizaron siempre los acuerdos y fusiones; la debilidad de sus bases sociales, en especial la falta de un arraigo propio en el mundo obrero; la crisis y en buena medida disolución de la AC en 1966 en la medida en que en sus organizaciones juveniles, femeninas, estudiantiles podían estar los cuadros y bases de un partido de masas; aunque hay que recordar que ya en ese momento una parte importante de los militantes de la AC especializada caminaba hacia posiciones socialistas. En fin, subyaciendo a todos estos factores, estaba quizá el más importante: el cuestionamiento de una sólo alternativa política católica y de la misma identidad de la doctrina social de Iglesia como programa subyacente, que planteaba la doctrina del Concilio Vaticano II sobre "la autonomía de lo temporal", y la progresiva colaboración de los militantes cristianos con militantes marxistas. Es decir, el auge y la oportunidad de la DC en España se planteaba anacrónicamente en el contexto de la Iglesia posconciliar. Con todos estos factores la decisión de la Conferencia Episcopal liderada por Tarancón de no apoyar expresamente ninguna alternativa política confesional, respetando el pluralismo político de los católicos, según el espíritu del Concilio, contribuyó también a debilitar la oportunidad, pero, como los mismos protagonistas reconocen, no fue la razón principal de su fracaso.

22 Hipótesis que se plantea Carlos Hunneus en su excelente estudio *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*, Madrid, 1985.

23 Vid. los análisis y testimonios de Óscar Alzaga, Iñigo Cavero, J.A. Ortega y Díaz Ambrona en el número monográfico de *XX Siglos*, 26 (1995). *Los Demócrata Cristianos en la transición española*.

## 7. OTRA FORMA DE COLABORACIONISMO: LA PARTICIPACIÓN DEL OPUS DEI EN LOS GOBIERNOS TECNOCRÁTICOS (1957-1973)

Al mismo tiempo que fuera de, y cada vez más enfrente, del Régimen de Franco se organizaba esa amplia plataforma demócrata-cristiana, una nueva élite, representativa de otra familia católica, el Opus Dei, participó activamente en la modernización administrativa y económica del Régimen buscando su institucionalización monárquica más allá de la muerte de Franco.

Ahora no podemos entrar a fondo en la cuestión de si se puede atribuir o no al *Opus Dei*, una institución de carácter canónico, con fines estrictamente religiosos y apostólicos, y por tanto apolítica como la propia ACNP y la AC, aunque de manera diferente, una opción política determinada, equivalente a la de un partido o familia política. Evidentemente no lo era ni pretendía serlo, y en su seno se podrían distinguir distintas opciones políticas. Pero no es casual ni irrelevante que una parte muy significativa de sus miembros participaran en los gobiernos de Franco, con unos objetivos políticos propios, como si de una alternativa política se tratara. Y que esa presencia en las altas instancias del Estado favoreciera otras presencias e influencias en diversas instancias de la sociedad y la cultura española de esos años. Hasta el punto de que se convirtiera para la opinión antifranquista en el gran enemigo a batir<sup>24</sup>.

El peso político de esta nueva élite tecnocrática emergió en 1957 al mismo tiempo que declinaba la de los propagandistas de la ACNP (aunque esta siguió teniendo su peso). Comenzó durante el cambio de gobierno que preparó el giro radical en política económica que significó el Plan de Estabilización, que también se podría llamar de

---

24 La batalla política en torno al affaire Matesa y la crisis de gobierno de 1969 revelan el alcance de ese temor. El éxito y la difusión de la publicación del libro *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía*, París, 1970 es un buen reflejo de esa opinión demonizadora.

liberalización económica frente a la anterior política autárquica. Más adelante los planes de desarrollo en los años '60 impulsaron el crecimiento y la modernización económica del llamado "milagro español" y los consiguientes cambios en la sociedad y la mentalidad. La modernización económica fue precedida y acompañada de una importante reforma administrativa impulsada por López Rodó, al servicio de Luis Carrero, desde la subsecretaría de la Presidencia del Gobierno. La reforma administrativa, y la consiguiente implantación de la Administración del Estado como algo autónomo, diferente, del aparato político del Movimiento, fue clave, a medio y largo plazo, para el posterior éxito de la transición política a la democracia; pero cuando se planteó, al igual que las reformas económicas liberalizadoras, sus autores no estaban propiciando un cambio político hacia la democracia, por más que, a posteriori así lo reivindicaran en medio del proceso de la transición. El "Estado de obras" , tal como lo definió Fernández de la Mora era la nueva legitimación política del segundo franquismo frente a la retórica falangista del primer franquismo<sup>25</sup>.

En suma, en el segundo franquismo (1960-1975) pugnaron entre los católicos varios proyectos políticos rivales, dentro y fuera del Régimen. Hemos hablado de dos: la democracia cristiana antifranquista, y el nuevo colaboracionismo modernizador de los tecnócratas. Pero en esos mismos años fue creciendo lo que se puede llamar, siguiendo la caracterización de Díaz Salazar, una izquierda cristiana más militantemente antifranquista, próxima al socialismo en sus diversas expresiones, y alejada de identidades confesionales.

---

25 Sobre el pensamiento político de Fernández de la Mora, vid. PEDRO C. GONZÁLEZ CUEVAS, "La Aufklärung conservadora y el final de la Teología política: Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora" en *Conservadurismo heterodoxo*, Madrid, 2009, págs. 133-204.

A partir de mediados de los años '50, en medios de la AC obrera, pero sobre todo en los años '60 en el entorno de los Movimientos especializados de Acción Católica, fue configurándose lo que Rafael Díaz Salazar ha caracterizado como una cultura política cristiana de izquierda; un fenómeno que ya había aparecido en otros países católicos, después de la segunda guerra mundial pero que en el catolicismo español era un hecho inédito<sup>27</sup>. Por primera vez en España, en los últimos años del franquismo y primeros de la Transición, no se asociaría automáticamente ser católico y ser de "derechas". Lo que explica el papel que amplios sectores del catolicismo militante jugaron en las plataformas y movilizaciones antifranquistas y en la configuración de los partidos y sindicatos de izquierda.

Esta emergencia de un catolicismo político de izquierdas se formó, como se ha dicho, en los movimientos apostólicos de la AC especializada al compás de la puesta en práctica de un nuevo método de formación-acción, la Revisión de Vida, que implicaba un compromiso por la transformación social, el llamado compromiso temporal o trabajo por el cambio no sólo de las actitudes personales sino de las estructuras económicas y sociales. Un camino que llevaba también al encuentro con el materialismo histórico como método de análisis de la realidad, y con los militantes socialistas en luchas y objetivos políticos comunes, compartidos.

Pero este proceso eminentemente moral y práctico fue acompañado y alimentado por otro doctrinal e intelectual, una revisión

---

26 Para este apartado remito a RAFAEL DÍAZ SALAZAR, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, 2001, su capítulo sobre la emergencia de una cultura política cristiana de izquierdas, pp. 33-133, que resumo en F. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración*.

27 Sobre el catolicismo de izquierdas en la Europa de la posguerra, E. GERARD y G.R. HORN (ed.) *Left Catholicism, 1943-1955*. Lovaina, 2001.

autocrítica del llamado “nacional-catolicismo”. Es decir un cuestionamiento a fondo de los presupuestos filosóficos y teológicos que acompañaron y legitimaron el Régimen de Franco como el estado ideal de nación católica. Álvarez Bolado, Aranguren, González Ruiz, entre otros autores, reflexionaron y elaboraron esa autocrítica, acuñando precisamente el término nacional-catolicismo para referirse a una realidad histórica que estaba lejos de ser la ideal desde la perspectiva de la Iglesia del Vaticano II<sup>28</sup>. Ellos mismos reflexionaron y escribieron también sobre las posibilidades y límites del diálogo cristiano-marxista y sobre los retos y riesgos que planteaba a la militancia cristiana. Algunas revistas católicas como *Iglesia Viva* o *Pastoral Misionera*, nacidas en el contexto del final del Concilio, recogieron y difundieron esta revisión crítica del nacionalcatolicismo. La letra y el espíritu de las ponencias y propuestas aprobadas en la Asamblea Conjunta de 1971, especialmente la ponencia primera, reflejan muy bien esa nueva posición política, no ya de los militantes de la AC, sino de amplios sectores del clero y la Conferencia Episcopal<sup>29</sup>.

En la última década del franquismo esta militancia de los católicos de izquierda tendió a materializarse en distintos partidos y sindicatos clandestinos, abandonando cualquier identidad confesional, separando la práctica política de la experiencia religiosa en las comunidades cristianas. Pero además, en un plano pluripartidista se constituyó un movimiento, “cristianos por el socialismo”, que trató de reivindicar la legitimidad de una opción política de izquierdas en los procesos electorales.

28 A. ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento del nacionalcatolicismo 1939-1975*, Madrid, 1976 y *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, 1999. J. M<sup>o</sup>. GONZÁLEZ RUIZ, *Memorias de un cura. Antes de Franco, con Franco y después de Franco*, Málaga, 1995. A. BOTTI, en *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, 1992, dedica unas páginas a la génesis y acuñación del término.

29 Secretariado Nacional del Clero. *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*. Madrid, 1971.

En el capítulo tercero del documento fundacional de "Cristianos por el Socialismo", (Ávila, enero 1973), "Nuestra actitud frente a la Iglesia oficial española", tras criticar los límites del pluralismo político planteados por la Jerarquía (en el documento "Iglesia y comunidad política" que acababa de publicarse) criticaba que "La jerarquía española sigue manipulando los límites de las opciones políticas del cristiano para imponer un llamado pluralismo de raíz anticomunista...", y demandaba la inclusión de su opción por el socialismo, "como único camino eficaz para nosotros de realización histórica de las exigencias evangélicas", "en el abanico de posibles opciones políticas que la Iglesia reconoce". Y hacia el final del documento se afirma rotundamente: "proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia".

Juan N. García Nieto, en su conferencia en el centro Loyola de Madrid, del 8 de marzo del 76, sobre "Cristianos por el Socialismo", declaraba paladinamente como objetivo concreto e inmediato del Movimiento, "conseguir un pluralismo real dentro de la Iglesia", y contribuir en el momento de las urnas "a que la correlación de fuerzas resulte efectivamente a favor de los partidos que luchan por el socialismo".

Esta deriva progresista del catolicismo español y especialmente la descalificación del nacional-catolicismo generó una *reacción integrista* frente a la tendencia hegemónica, demócrata y socialista cristiana. Tanto en el plano eclesial, en forma de contra asambleas (frente a la Conjunta de 1971) organizadas por la recién constituida Hermandad Sacerdotal, como en el plano político en torno a Blas Piñar y Fuerza Nueva<sup>30</sup>.

30 Algunas referencias breves a esta reacción en F. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración*, pags. 316-325.

## 9. CONCLUSIÓN (ANTE LA TRANSICIÓN Y LAS PRIMERAS ELECCIONES)

En suma, en el último quinquenio del Régimen de Franco lo que dominaba en el catolicismo político español era un notable pluralismo de opciones, una abanico desde la extrema derecha nostálgica de *Fuerza Nueva* hasta *Cristianos por el socialismo*. (Una encuesta de Iglesia Viva en 1971 constataba la existencia de ese pluralismo eclesial, no sólo ni directamente en el plano político<sup>31</sup>).

Dentro de ese pluralismo cuya legitimidad apelaba a la doctrina del Concilio sobre la "autonomía de lo temporal", quizá dominaba, valorando a posteriori los resultados de las primeras elecciones democráticas de junio de 1977, una posición de centro-izquierda. El voto católico nutriría abundantemente la Unión de Centro Democrático pero también ya en estas primeras elecciones los partidos socialistas e incluso más minoritariamente el Partido Comunista y los partidos marxistas-leninistas a su izquierda.

La doctrina y la política del "taranconismo", por expresar así la posición avalada por la Conferencia Episcopal, subrayando al mismo tiempo el protagonismo y liderazgo del cardenal Tarancón, seguramente interpretó bien esa situación, aconsejando y orientando el voto católico en una dirección moderadamente liberal y social, siempre aconfesional, que en la práctica significaba un apoyo fundamental al proyecto de la UCD, pero sin descalificar explícitamente las opciones socialistas. La enseñanza constante de la Conferencia Episcopal a través de todos sus documentos y las catequesis de Tarancón ya en los últimos tres años del franquismo y en los primeros de la transición ejercieron un arbitraje eficaz en el conjunto de un catolicismo político tan plural, reflejo por un lado de la doctrina política del Vaticano II (*Gaudium et Spes*), y fruto por otro, como en el caso de otros agentes principales de

31 "Tendencias actuales en el catolicismo español", *Iglesia Viva*, 35-36 (1971).

la Transición, de una interpretación comprensiva de la historia reciente española en la búsqueda de una reconciliación: Esa fue la principal aportación del catolicismo político español al proceso de la Transición, antes y después de la muerte de Franco: rechazo de una alternativa confesional demócrata-cristiana y defensa del pluralismo político de los católicos en aplicación de la doctrina y el espíritu de la *Gaudium et Spes*; y principio de "realismo político", condicionado por el peso de la historia (la guerra civil), en el marco del pacto reconciliador de la transición. La trayectoria del cardenal Tarancón, en el plano de la Jerarquía, y la de Joaquín Ruiz-Giménez en el plano laical, son quizá las que mejor sintetizan esa tendencia. Pues en ambos casos se había operado una conversión desde la inicial identificación y colaboración con el régimen católico y nacional, autoritario, a un régimen liberal democrático con fuertes tendencias socializantes.