

FELICIANO MONTERO

## EL ECO DE LA CRISIS MODERNISTA EN EL CATOLICISMO SOCIAL ESPAÑOL: LAS DENUNCIAS DE «MODERNISMO SOCIAL»

La cuestión de la existencia de algún tipo de modernismo religioso, y del eco de la condena del modernismo en el catolicismo español sigue necesitada de investigaciones monográficas. Seguramente las conclusiones del libro de Botti<sup>1</sup> sobre la práctica ausencia de modernismo religioso, en sentido estricto, en el ámbito católico español, y sobre la mayor recepción del movimiento modernista en medios no católicos, más o menos herederos de la tradición krausoinstitucionista, sean difícilmente rebatibles. Pero lo cierto es que apenas se ha investigado monográficamente la cultura y el pensamiento católico y la vida interna, diocesana, sacerdotal, española del cambio de siglo, como para poder llegar a conclusiones definitivas al respecto. En todo caso, durante la década final del siglo XIX, el catolicismo español, no parece que quedara libre de los impulsos renovadores que plantea León XIII, y conoce de alguna forma el debate interno que esa renovación suscita en el seno del mundo católico. Al menos esto se puede ver en el atento seguimiento del catolicismo social posterior a la *Rerum Novarum*, que se percibe en la publicística católica de fin de siglo, y en los trabajos de los Congresos Católicos<sup>2</sup>. En otro orden, desde el ángulo de los estudios bíblicos, en el contexto de una reflexión más global sobre la posible compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo, se advierte especialmente en medios dominicos, el p. Arintero, una aproximación a los intentos de renovación del catolicismo que preceden la crisis modernista<sup>3</sup>.

Por otra parte, el peso del integrismo en el catolicismo español de la Restauración sabemos que lastró y condicionó, más que en otros ámbitos

<sup>1</sup> Desgraciadamente se ha avanzado poco a partir de la importante investigación de A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia, Morcelliana, 1987, por otra parte no traducida al español. La atención de los más recientes estudios del tema ha estado centrada más en el impacto fuera del mundo católico, y en las expresiones literarias y filosóficas, más que propiamente religiosas y teológicas.

<sup>2</sup> Cfr. F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*, Madrid, CSIC, 1983.

<sup>3</sup> Sobre la posición de Arintero en relación con la crisis modernista, cfr. BOTTI, *op. cit.*, p. 123 y ss.

católicos europeos, los aislados esfuerzos de renovación impulsados por la política de León XIII. La polémica integros/«mestizos» (o posibilistas) acaparó la atención del Vaticano, la jerarquía y el conjunto del catolicismo español, reduciendo el impacto de los impulsos renovadores, siempre bajo la sospecha de traicionar las esencias del catolicismo español. La afirmación integrista de la unidad católica y el consiguiente rechazo de la «hipótesis» posibilista eran formas sólidas de resistencia a cualquier tipo de pacto con la cultura secular o laica. Y en este sentido se puede entender y explicar la especial inmunidad del catolicismo español a cualquier expresión renovadora o modernizante.

Lo que ocurre es que la larga persistencia de esta tendencia integrista ha penetrado también profundamente la propia historiografía (mayoritariamente eclesiástica) borrando de la memoria histórica cualquier rastro autocrítico o innovador. Sólo recientemente en el contexto del postVaticano II se hicieron intentos significativos de recuperación de algunos hitos de una posible tradición católico reformadora, especialmente en el ámbito social y político. Esto se aprecia en la historiografía de los años 70 sobre el catolicismo social y los primeros intentos de democracia cristiana: Estudio sobre las frustraciones de Arboleya, y Gafo, sobre el PNV y la UDC de la 2ª República como posibles precedentes de la «democracia cristiana», o sobre el maurismo de izquierdas de A. Ossorio, y el fugaz PSP; o, también en la 2ª República, la reivindicación de Vidal i Barraquer frente a Segura y Gomá.

Pero esta reivindicación y recuperación, por otra parte incompleta, sólo afectó a las expresiones sociales y políticas del catolicismo; apenas se han estudiado directamente la cultura eclesiástica y católica sino a través de y a partir de la percepción crítica de la cultura no católica coetánea, que quizá tiende a considerar el mundo católico como un bloque monolítico sin matices ni distinciones. Así pues, cualquier indagación sobre los rastros e indicios en el catolicismo español, del impulso renovador, en el interior de la Iglesia católica, que precede y acompaña la crisis modernista, tiene que despejar dificultades historiográficas añadidas, derivadas de esos condicionamientos ideológicos, políticos e historiográficos.

Entendiendo la crisis modernista en un sentido amplio y concreto, como expresión del conflicto provocado, en el interior de la Iglesia y del mundo católico, por los diversos intentos de dialogar, y afrontar los retos del mundo secular, es posible y necesario revisar la historiografía y la historia del catolicismo y de la iglesia española correspondiente al largo periodo de la Restauración. Centraremos aquí esta revisión especialmente en las consecuencias pastorales de ese conflicto, en la medida que afectan a las directrices y a las iniciativas sociales y políticas del conjunto del Movimiento Católico, y más concretamente el catolicismo social, durante los pontificados de León XIII, Pío X y Benedicto XV. En este sentido

nuestra aportación se sitúa en el ámbito específico de la crisis modernista, que recibe el calificativo de «modernismo social», tratanto de evitar los riesgos y ambigüedades de dicha expresión.

Partimos por tanto de la idea de que una de las expresiones del movimiento renovador que recibe el nombre conjunto de modernismo es el catolicismo social impulsado por la *Rerum Novarum*, que tiende a desembarazarse de criterios paternalistas y clericales, adquiriendo características populistas o «demócrata-cristianas». Es el movimiento que suscita el debate sobre el significado y alcance del término «democracia cristiana», y que provoca la intervención arbitral de León XIII en *Graves de Communi*. La tensión intraeclesial implícita en ese debate es una manifestación paralela, pero complementaria, de los debates doctrinales y teológicos que conducen a la crisis modernista. Pues en la cuestión sobre la «democracia cristiana» estaba en juego la naturaleza de la relación de la iglesia y del catolicismo con la secularización; y especialmente la cuestión sobre la especificidad y autonomía de una alternativa católica a la «cuestión social» y a la amenaza revolucionaria socialista.

La condena del «modernismo social» materializada en la del movimiento francés de *Le Sillon*, como sabemos, es posterior en tres años a la *Pascendi*; pero la reorganización de l'Opera dei Congressi, la condena de Murri y sus Ligas democráticas, son anteriores a la *Pascendi*: y la publicación de ésta es seguida inmediatamente de una propuesta específica, por parte de Toniolo, para reorganizar la acción social católica de acuerdo con las directrices pontificias, al margen de cualquier desviacionismo modernista. Propuesta acogida como veremos por los católicos sociales españoles en la Semana Social de Valencia.

La condena de *Le Sillon*, como expresión culminante del modernismo social, ya en el momento de máximo auge del movimiento antimodernista (la red de control y espionaje puesta en marcha por Benigni), agudizó las tensiones en el seno del catolicismo social y del sindicalismo católico, especialmente hasta el final del pontificado de Pío X. El cambio de pontificado significó una rectificación importate, aunque la Organización de Benigni siguió existiendo e influyendo hasta 1921.

Finalmente la condena de «Acción Francesa» permitió a los antiguos perseguidos ajustar cuentas con el integrismo y el antimodernismo, aplicándoles ahora a ellos la acusación de nuevos «modernistas», por su rebeldía frente al juicio vaticano; reduciendo de esta manera el cargo de modernistas sociales al de meramente «desobedientes» a la autoridad del Papa.

Así pues, siguiendo la evolución general de la cuestión del «modernismo social», antes y después de la *Pascendi* y de la condena de *Le Sillon*, y las nuevas directrices de Benedicto XV y Pío XI, se trata aquí de suscitar la revisión de la historia e historiografía del catolicismo social español, a partir de la consideración del factor «crisis modernista». Es de-

cir analizando el impacto del impulso «modernista», en su dimensión «social», y de la condena del Modernismo social en la trayectoria de los propagandistas españoles del catolicismo social. Quizás a la luz de este factor se entiendan mejor las tensiones y divisiones, las dificultades y frustraciones de algunos propagandistas.

Este planteamiento parte de la consideración de que el catolicismo social español es fuertemente dependiente del pensamiento y de las experiencias de los catolicismos europeos; hecho innegable aunque escasamente estudiado. Se pueden rastrear las huellas en las traducciones de autores y obras fundamentales, en las estancias europeas y en las correspondencias de algunos propagandistas españoles:

Castroviejo y Rodríguez de Cepeda con Toniolo; Arboleya con Rutten y Potier; Gerard y Gafo con Rutten y el sindicalismo católico belga; Aznar traductor de Max Turmann; Palau y otros jesuitas con el Volksverein alemán...

Este análisis se centra en las fuentes católicas, pues lo que nos interesa es la recepción y el impacto del modernismo y de la crisis en el ámbito católico. Pero al igual que con el modernismo doctrinal los estudiosos han encontrado el eco especialmente fuera del ámbito católico (en autores como Unamuno), la atención y simpatía hacia el catolicismo social y el movimiento suscitado por la RN es perceptible también en los medios liberales no católicos<sup>4</sup>.

La tesis y el argumento central de esta revisión historiográfica es que la condena del modernismo social fue un factor de rémora del catolicismo social español, en sus tendencias más populistas e innovadoras, al verse acusado, anacrónicamente, de «modernista», y frenado en sus impulsos, especialmente durante el primado de Guisasaola (1914-20).

En efecto, el episodio más claro y significativo del impacto de la condena del modernismo social ocurre en 1919-21, superada ya en Europa la ola antimodernista, con la denuncia por parte de Manuel Senante, director de «El Siglo Futuro», del «Grupo de la Democracia Cristiana», como «sillonistas». La denuncia adjuntaba el manifiesto-programa del Grupo, y una selección de textos y artículos de algunos miembros signi-

<sup>4</sup> Recordemos ejemplos significativos de esa atención, ya citados en F. MONTERO, *El primer catolicismo social...*: la traducción del *Socialismo católico* de Nitti es aprovechada por los Institucionistas españoles (Dorado Montero, Posada, Buylla), para estimular la renovación del catolicismo español, y airear los nombres de los primeros propagandistas del catolicismo social en España, Vicent, Sancha. Más tarde, Dorado Montero volverá a glosar la obra de J. SHEICHER, *La Iglesia y la cuestión social*, Madrid, 1903, en «La España Moderna».

ficados, que en opinión del denunciante defendían criterios análogos a los «sillonistas», condenados expresamente por el Papa en 1910<sup>5</sup>.

Lo significativo es la acogida que la denuncia mereció por parte del nuncio, de la curia romana, y de buena parte del episcopado español. Lo que obligó a Arboleya, líder principal del Grupo, a emplearse a fondo cerca de su protector, el primado Guisasola, para defender la ortodoxia de sus posiciones. La denuncia siguió adelante, y sólo fue resuelta favorablemente para el Grupo, tras el relevo del nuncio. El informe excusatorio y tranquilizador del nuevo nuncio, Tedeschini, insistía precisamente en el carácter fundamentalmente anacrónico de la denuncia, y la evidente falta de ajuste entre las posiciones defendidas por el Grupo español y las de le Sillon. Sin embargo, el éxito inicial de la denuncia del Grupo, y su condena momentánea revela el peso de la opinión integrista en el catolicismo español (jerarquía, clero, laicos), más allá de las condenas pontificias de sus tácticas intransigentes en aras del «posibilismo» y del accidentalismo. Pero no se trata de un episodio aislado. Se puede rastrear hacia atrás y hacia adelante su influencia en las vicisitudes del catolicismo, y en especial, objeto ahora de nuestra atención, del catolicismo social español.

### *El impulso del catolicismo social en la onda del impacto de la Rerum Novarum*

El impulso del primer catolicismo social en España se sigue bien por ejemplo en los trabajos de la sección de asuntos de caridad o de asuntos sociales de los Congresos Católicos que se celebraron en España entre 1889 y 1902. Como ya hace algunos años señalamos, es notable la recepción del pensamiento de la Rerum Novarum, y del debate subsiguiente en el catolicismo social europeo de fin de siglo, en las memorias y conclusiones del Congreso Católico de Tarragona (1894). El año 1894 puede ser considerado el momento de despegue del catolicismo social en España. A partir de ese momento las revistas y los propagandistas siguen de cerca el debate en Europa que resumen bien el Curso de Economía Social el P. Antoine, o el libro de Max Turmann, traducido por S. Aznar<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Amplia referencia a esta denuncia, desde una de las principales víctimas, en D. BENAVIDES, *Maximiliano Arboleya, El fracaso social del catolicismo español*, 1973, ed. Nova Terra; y en F. MONTERO, *El Movimiento Católico en España*, Madrid, Eudema, 1993, a partir de la documentación vaticana, ASV, Nunz. Madrid, caja 775.

<sup>6</sup> El seguimiento del catolicismo social en los Congresos Católicos en F. MONTERO, *El primer catolicismo social...* cit. La publicación del *Curso de Economía social* de Ch. Antoine en la Biblioteca de «La España Moderna»; la del libro de M. Turmann, en la ed. de la revista «La Paz Social».

En relación con las cuestiones aquí planteadas es especialmente pertinente repasar el eco de la polémica sobre la «Graves de Communi» y las matizaciones vaticanas en ella implícitas sobre el verdadero alcance de la expresión «democracia cristiana». Así como el eco en las publicaciones católicas españolas de las disposiciones vaticanas en torno a la crisis de L'Opera de Congressi, la escisión de Murri. La atención a la polémica sobre la «democracia cristiana» y el significado de la «Graves de Communi» la cubre en España principalmente el profesor de Economía Política Amando Castroviejo, que sigue fielmente la interpretación vaticana a través de G. Toniolo. El asunto fue objeto de un discurso en el Congreso Católico de Santiago, a cargo de Juan Menéndez Pidal, escasamente comprensivo de los términos del debate. También mereció la atención de una serie de pastorales del ilustrado obispo de Orihuela Juan Maura Gelabert.

En todas estas expresiones se percibe la absoluta fidelidad a la interpretación restrictiva del concepto «democracia cristiana» que León XIII daba en la «Graves de Communi». Lo que ocurre es que esa misma interpretación, en todo caso alentadora de la acción social católica resultaba estimulante para un catolicismo social español todavía en buena medida anclado en el modelo del «círculo católico». En ese contexto las propuestas «democrata-cristianas» de Castroviejo, sobre la organización de «secretariados populares» significaban un cierto salto cualitativo<sup>7</sup>.

En suma, da la impresión de que la propaganda y la organización del primer catolicismo social en España, cobra notable impulso, precisamente en los años en que se incubaba la crisis modernista, con su incidencia en la acción católico-social. El seguimiento del movimiento católico social europeo en la «Revista Católica de Cuestiones Sociales», los comentarios de Castroviejo a las revistas europeas de la «democracia cristiana»; la traducción del libro de M. Turman por S. Aznar, la fundación de «La Paz Social» en 1906, el inicio de las Semanas Sociales en ese mismo año; la publicación de colecciones de libros específicamente dedicados a la propaganda del catolicismo social; la constitución en Barcelona de la Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular, y de Acción Social Popular, son todos signos inequívocos de ese impulso propagandístico y organizativo.

Impulso, por otra parte, ampliamente dependiente de las directrices, debates e iniciativas europeas; y, por tanto, inevitablemente influido e influenciado por las correcciones y frenos derivados de la condena del modernismo social.

<sup>7</sup> Referencia a estas huellas del debate sobre la «democracia cristiana» y la *Graves de Communi* en F. MONTERO, *El primer catolicismo social...*, cit., pp. 346-375.

*El impacto de la condena del Modernismo (1907-1914)*

¿Hasta qué punto, pues, la maduración del catolicismo social en la primera década del siglo XX, se vio condicionada por el peso de esa condena?. No se puede afirmar que en el catolicismo social español a la altura de 1906 (comienzo de publicación de *La Paz Social*, y año de celebración de la 1ª Semana Social), hubiera signos heterodoxos o desviacionistas: tendencias populistas, aconfesionales y democráticas. Más bien parecen dominar criterios doctrinales y orgánicos muy paternalistas y estrictamente confesionales: preferencia por el modelo asociativo del Círculo, por el ideal «gremialista» y, en todo caso, por el sindicato mixto. (Todo ello se sigue bien en la evolución del propagandista más influyente en esos años el P. Vicent). Pero en todo caso, esta cuestión, como tantas otras, no ha sido suficientemente estudiada. Y merecería una atención específica el seguimiento del debate europeo en la publicística y en los propagandistas españoles. Por otra parte la reflexión y la acción social de los católicos españoles estaba centrada en estos años primeros del siglo XX en el mundo rural, con el fomento de sindicatos y cooperativas de ahorro («cajas rurales» según el sistema Raiffessen). A partir del impulso dado por el Congreso de Burgos, 1899, a la acción social del clero en el mundo rural, se celebraron varias Asambleas Regionales de corporaciones católico obreras, centradas casi exclusivamente en los problemas del campo<sup>8</sup>.

Formalizada la crisis modernista con la condena de la Pascendi, en la correspondencia de algunos propagandistas españoles, principalmente de Rodríguez de Cepeda y Castroviejo, con Toniolo, en las primeras seis Semanas Sociales (1906-1912), y en las principales publicaciones del catolicismo social (la «Revista Católica de Cuestiones Sociales» y «La Paz Social», las publicaciones de la Biblioteca «Ciencia y Acción»), se pueden seguir las huellas del eco de la condena del «modernismo social» en la trayectoria del catolicismo social español. Parece indudable que la condena del modernismo dio impulso al siempre pujante integristismo español y cortó los reducidos focos renovadores (un ejemplo revelador es el repliegue de Arinterro)<sup>9</sup>. En el plano del catolicismo social las posiciones «de-

<sup>8</sup> Sobre el impulso del Congreso de Burgos a la acción social del clero rural, *Crónica del 5º Congreso nacional*, cfr. F. MONTERO, *El primer catolicismo social...*, cit., pp. 376-86; uno de los principales propagandistas de las Cajas rurales en España, L. Chaves Arias; *Las Crónicas de las Asambleas Regionales*, en Valencia (1905), Palencia (1906), Granada (1907), Coruña (1907) publicadas por el «Bolletín del Consejo Nacional de Corporaciones Católico Obreras».

<sup>9</sup> Sobre el posible modernismo de Arinterro, cfr. A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 123-135; y A. BANDERA, O.P., *Studium de Vita, Virtutibus et fama sanctitatis... González Arinterro...*, Salamanca, 1992, especialmente cap. XV, la obra *Desenvolvimiento y vitalidad de la iglesia. Encomios, censuras y defensas*, pp. 252-280; También el análisis de este pensamiento teológico en relación con el sindicalismo «católico-libre» de Gerard y

mocrata-cristianas» defendidas por Castroviejo eran las estrictamente ortodoxas de Toniolo. Este parece ser el principal mentor de los católicos sociales españoles. Sin embargo la posición «sindicalista» del dominico Gerard y sus sindicatos «libres», influida por Rutten y la experiencia belga, sí podía ser susceptible de sospecha «modernista» (especialmente despues de la condena de Le Sillon).

La *segunda Semana Social, celebrada en Valencia* en diciembre de 1907, se hizo expreso eco de la reciente condena del Modernismo, y aprobó una propuesta transmitida por Toniolo a Rafael Rodríguez de Cepeda, de organización internacional de un frente católico latino, como iniciativa paralela en el seno del Movimiento Católico a la condena doctrinal. La propuesta de Toniolo a la Semana Social de Valencia, la hacía a través de Cepeda:

di formare una lega di pensieri e di volontà, dietro la scorta della scienza e della fede cristiana nelle nazioni latine, in specie fra le consorelle di Francia, Spagna, e d'Italia, per le rivendicazione teoretica e pratica del programma sociale cattolico<sup>10</sup>.

Para Toniolo esta propuesta era una forma de aplicación concreta de las directrices de la Pascendi a la acción social católica;

con la cual el pontifice que quiere «restaurare ogni cosa in Christo», no sólo preservó la incolumidad de la fe, sino tambien las tradiciones cristianas, y con ella el jugo vital destinado a regenerar para el futuro a todas las naciones, y en primer lugar, como place a Dios en la historia, las naciones latinas.

La respuesta de la Semana Social a la propuesta de Toniolo fue plenamente favorable, aunque la concreción de esa iniciativa de Liga internacional católica, tardaría bastante en materializarse, a juzgar por nuevas iniciativas en 1918, después de la 1ª Guerra. Segun la comunicación oficial de los organizadores de la Semana a Toniolo, los semanistas

acuerdan por unanimidad con todo entusiasmo adherirse a dicha proposición a saber, la de formar una liga de pensamientos y de voluntades, bajo la guía de la ciencia y la fe cristiana, entre las naciones latinas, especialmente entre las hermanas, Francia, España e Italia, para la reivindicación teórica y práctica del programa social católicos y con absoluta sumisión a las enseñanzas de la S. Sede. Si-

Gafo, en S. CARRASCO, *Sindicalismo católico libre en España. Pensamiento y obra de Gerard y Gafo*, tesis doctoral inédita, Un. Barcelona.

<sup>10</sup> Las referencias a la correspondencia están tomadas de J. CHAMIZO DE LA RUBIA y J. GALTÉS PUJOL, *Los católicos sociales españoles y Giuseppe Toniolo. correspondencia*, en «Hispania Sacra», XXXI (1978-79), pp. 485-567, carta 17, 1907, p. 513.

guiendo las enseñanzas, los consejos y las indicaciones del Romano Pontífice, huyendo de los errores todos condenados por la Iglesia y de los actuales del modernismo, condenados por la reciente encíclica Pascendi, los católicos españoles se hallan dispuestos a luchar por la causa de la Iglesia en todos los órdenes no sólo en el social, sino en el científico,...<sup>11</sup>.

Por lo demás, la exposición, en la propia Semana Social de Valencia, del concepto de Toniolo de «democracia cristiana», a cargo de Amando Castroviejo, trataba de defender la obra del italiano frente a la crítica de los sectores más integristas. Castroviejo en su informe personal a Toniolo sobre la Semana Social de Valencia, le confiesa que en su ponencia ha seguido fielmente sus criterios: «insiste particularmente en los trabajos de usted y en la filiación tomista del movimiento democrático cristiano (según Guyau), porque han aparecido por esta tierra varias críticas de usted y de algún libelista, y era menester patentizar lo que usted es, y exponer los que vd. dice»<sup>12</sup>.

Al año siguiente Cepeda transmitía a Toniolo, su preocupación por la posible aparición en la reciente *Semana Social de Sevilla* (1908) de algunas tendencias desorientadas. Este temor le impulsaba a demandar de la S.Sede, adelantándose a la condena de Le Sillon, orientaciones precisas para aislar y evitar las desviaciones heterodoxas:

La Semana Social de Sevilla – escribe Cepeda a Toniolo<sup>13</sup> – se ha celebrado con bastante éxito y brillantez. Hay sin embargo en esta obra un temor y es de que por efecto de entusiasmo o de falta de reflexión se aventure alguna doctrina que no pueda merecer el agrado de Roma, y por eso creemos que sería muy conveniente que se indicase la conveniencia de marcar las doctrinas sociales erróneas o peligrosas para dar completa seguridad a los oradores y escritores. Y claro está que esas indicaciones habían de venir de la Santa Sede en la forma que creyera más conveniente.

Al margen de esta comunicación más personal y privada, otra más oficial dirigida a Toniolo por los organizadores de la Semana de Sevilla, aprovechaba la ocasión para ratificar la absoluta fidelidad a las directrices de la Santa Sede; especialmente

<sup>11</sup> J. CHAMIZO, *op. cit.*, carta 19, Cepeda a Toniolo, 20-XII-1907, pp. 32-33, que transmite la comunicación oficial de los organizadores.

<sup>12</sup> Tras transmitirle la identificación y elogios de Cepeda, el obispo Laguarda, y el P. Vicent, Castroviejo le resume las críticas a su obra formuladas desde el campo tradicionalista por E. Gil Robles (artículo en «El Correo Español»), y del catedrático de Sevilla Manuel Sánchez de Castro (hermano del obispo de Santander).

<sup>13</sup> J. CHAMIZO, *op. cit.*, carta 23, Cepeda a Toniolo, Valencia, 26-XII-1908, p. 37. La crónica de la Semana no es explícita sobre estas supuestas desviaciones; pero la correspondencia del nuncio contiene algún correctivo a algunos sacerdotes navarros que habían sido denunciados en sus iniciativas sociales por algunos sectores de la sociedad.

cuando el error se introduce con capa de verdad y de bien entre las huestes católicas, nos creemos aún más obligados a mirar al Romano Pontífice...

Así pues, parece que la estrecha correspondencia y amistad entre Toniolo y el valenciano Rafael Rodríguez de Cepeda contribuyó a apuntalar la ortodoxia del catolicismo social español, librándolo, aunque no parece que fuera necesario, de posibles «desviaciones modernistas»; más bien reafirmando frente a posturas integristas. Para Amando Castroviejo, comentarista y traductor de Toniolo, y a través de él del concepto ortodoxo de «democracia cristiana», según las directrices de León XIII en «Graves de Communi», y para Severino Aznar fundador de «la Paz Social» y director de una colección de libros de difusión del catolicismo social, la obra de Toniolo era garantía segura de ortodoxia. La correspondencia de Toniolo con estos católicos españoles propagandistas de la acción social, además de un buen testimonio de una de las principales influencias europeas sobre el movimiento católico español, revela un clima compartido de fidelidad a la ortodoxia romana en el tiempo de la «Pascendi» y de la posterior condena de Le Sillon.

*La propuesta de reorganización de la «acción católica» en España, en 1908* en tres «Uniones», según el modelo italiano, dió lugar a una amplia encuesta entre el episcopado y algunos propagandistas y dirigentes del catolicismo social español, que permite una aproximación de conjunto al estado de opinión sobre el conjunto del Movimiento Católico<sup>14</sup>. En las respuestas, coincidentes en su mayoría, en la imposibilidad de constituir la unión político-electoral, por la fuerte división política interna de los católicos, no se aprecian desconfianzas ni preocupaciones por posibles desviaciones «modernistas» (populistas). En esta encuesta la cuestión preocupante era la división política de los católicos españoles, por sus efectos negativos para la constitución de Movimiento católico políticamente eficaz e influyente. Pero la propaganda social y la organización asociativa profesional recibían todo género de impulsos, sin temor a posibles «desviaciones» modernistas.

La conclusión de esta encuesta fue la proclamación de unas *directrices generales sobre la Acción católica, social y política*, por parte del primado de Toledo Aguirre (enero de 1910)<sup>15</sup>. También en las citadas Normas la cuestión más delicada era la de establecer algún cauce de participación política unitaria, que salvara la división de los católicos españoles.

<sup>14</sup> Sobre esta encuesta promovida por el nuncio A. Vico, vid. breve refer. en F. MONTERO, *El Movimiento católico...*, cit., pp. 32 y ss.; y en «Espacio, Tiempo y Forma», 5, 1992, pp. 343-366. Documentación en ASV, Nunz. Madrid, caja 690.

<sup>15</sup> *Normas sobre la Acción católica y social de España*, del card. Aguirre, 1-I-1910, publicadas en los Boletines Eclesiásticos y en la «Reseña Eclesiástica».

Por supuesto, las orientaciones sobre el sindicalismo y las demás obras católicas indicaban la necesidad de proclamar explícitamente la confesionalidad, y garantizar la dependencia de la jerarquía eclesiástica.

En la primera década del siglo XX la *defensa de las Congregaciones y de la escuela católica*, frente a la política secularizadora de los Gobiernos liberales (ley del candado de Canalejas) fue el verdadero objetivo movilizador del catolicismo español, mucho más que la acción social. En 1901 el cardenal primado Sancha había publicado una serie de pastorales sobre el «kulturkampf internacional», denunciando la existencia de una campaña secularizadora, especialmente centrada en la enseñanza, en la que se inscribiría según él, las recientes iniciativas tomadas por los liberales españoles. En el Congreso católico de Santiago (1902), se había dedicado una sección y una buena parte de los discursos públicos al tratamiento de este tema. En los años siguientes se sucedieron las iniciativas y movilizaciones de uno y otro signo, laicistas y clericales, en defensa de sus respectivas posiciones. Los acontecimientos de Semana Trágica de Barcelona, en 1909, fueron la expresión culminante del conflicto clericalismo-anticlericalismo<sup>16</sup>.

En este contexto, la *Semana Social de Barcelona* (1910), por otra parte uno de los mejores exponentes de la influencia de los católicos sociales españoles en los orígenes de la política social del Estado, se celebró en un clima fuertemente sensibilizado por las campañas anticlericales; que provocaban sobre todo el agrupamiento general en la defensa de las posiciones más intransigentes, justificando la condena de los modernismos, y de cualquier posición simplemente conciliadora.

Toniolo hacía llegar a través de Rodríguez de Cepeda un llamamiento a los semanistas españoles para formar un frente común latino antilaicista:

Sí veramente, noi cattolici, specialmente delle razze latine siamo *in stato di guerra*; o meglio noi subbiamo contro la nostra Fede divina, la nostra Madre la Chiesa e la civiltà cristiano-cattolica una *persecuzione religiosa...*» Frente a esta persecución religiosa «noi dobbiamo, in quest'ora solenne e decisiva, unirci tutti, a purificare la nostra fede di cristiani-cattolici senza restrizioni, professarla in tut-

<sup>16</sup> Sobre la naturaleza del anticlericalismo y la Semana Trágica, J. C. ULLMAN, *La Semana Trágica*, Barcelona, Ariel, 1972; J. ROMERO MAURA, *La rosa de fuego*, Madrid, Alianza, 1989. Una buena presentación general de la naturaleza, tipología y etapas del anticlericalismo en España, en J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales*, Santander, Ed. Universidad de Cantabria, 1991. Una buena síntesis de las movilizaciones y argumentos católicos contra la política secularizadora de los gobiernos españoles en T. GARCÍA REGIDOR, *La polemica sobre la secularización de la enseñanza (1902-1914)*, Madrid, Fundación Santa María, 1985.

te le manifestazioni ed applicazioni senza esitanza, far risplandere la integrità del nostro carattere e dei nostri costumi...

Concluía su llamamiento remitiéndose a las conclusiones recientemente aprobadas en el Congreso católico italiano de Modena, la primera de las cuales era una plena adhesión a la condena antimodernista:

los católicos italianos en unión con los de las demás naciones señalan como *el problema primero y más importante de los momentos actuales el de la defensa de la Religión* contra todos sus enemigos que con el programa de un laicismo universal en la vida pública se proponen privar de toda autoridad e influencia a lo sobrenatural positivo. Por eso renuevan su adhesión plena, libre e ilustrada a la Iglesia católica y a un magisterio infalible y a sus enseñanzas y condenaciones, en especial a la condenación relativa al *Modernismo*, tan necesario desde el punto de vista de defensa de la fe, como de la dignidad de la razón y de la ciencia deprimidas por el escepticismo subjetivista. Por eso, también proclaman que *lo sobrenatural es el elemento primero de la conservación y del progreso de la sociedad*, y que por lo tanto bajo la guía de la Iglesia hay que trabajar en primer lugar para defender y propagar las doctrinas católicas y el espíritu cristiano en todas las clases de la sociedad<sup>17</sup>.

Por lo demás el eco concreto de la condena de *Le Sillon*, y del «modernismo social» se expresa en algunas de las lecciones de los semanistas. Quizás la referencia más explícita estaba contenida en las del propio Rafael Rodríguez de Cepeda, donde recogía algunas de las advertencias del Papa contra criterios desviados en la acción social católica:

Lo que la iglesia no puede admitir es la doctrina de la igualdad absoluta de los hombres y de su independencia también absoluta, o lo que es lo mismo, de su autonomía (...) Estas ideas de la igualdad absoluta y de la autonomía del hombre... se han infiltrado en determinadas agrupaciones católicas, inficionándolas con errores peligrosísimos que forman parte de la herejía de nuestros días llamada modernismo, repetidamente condenada por S.S. Pío X, y que recientemente, en el orden social, ha dado lugar a la carta que en 25 de agosto último ha dirigido el Santo padre a los Prelados franceses, condenando las doctrinas sustentadas por la organización social francesa *le Sillon*...

Y en la segunda lección concretaba aún más el significado y la literalidad de esa condena, en relación con las aspiraciones de fondo antes mencionadas, recordando el verdadero sentido de la expresión «democracia cristiana», según las aclaraciones de León XIII en «Graves de

<sup>17</sup> La carta de Toniolo a la Semana de Barcelona, dirigida a Rodríguez de Cepeda, y un extracto de las conclusiones del Congreso de Modena, sobre «Condizioni e atteggiamenti dei Cattolici d'Italia nell'ora presente» en la *Crónica de la 5ª Semana Social*, pp. 126-127; los subrayados son de la publicación.

Communi»; y en su aplicación al debate sobre el ideal corporativo cristiano (mixto) frente al sindicato puro.

En la carta de S.S. Pío X relativa a la doctrina de «le Sillon» se condena expresa y terminantemente el ideal de las doctrinas sillonistas de llegar a la nivelación de clases como contrario a las enseñanzas católicas, citando las de S.S. León XIII en su encíclica «Graves de Communi...

Otro error «modernista» condenado por el Papa se refería a la correcta aplicación cristiana de los criterios de caridad y justicia, frente a la idea de

algunos sociólogos (que) tratan de extender más de lo debido la idea de la justicia y de disminuir la esfera de la caridad, que consideran incompatible en la dignidad al que recibe la limosna y el beneficio de la caridad. (...) «Y estas ideas falsas – concluía R. de Cepeda en este apartado – son las que impulsan en parte a los modernos sociólogos a preferir los sindicatos puros a los mixtos y a considerar la institución social del patronazgo cristiano, tan hermosamente descrito y ensalzado por le Play, como algo anticuado e inaplicable en nuestros días<sup>18</sup>.

Una Conferencia del futuro primado E. Reig a los sacerdotes sobre la intervención del clero en la acción social, contenía también una alusión explícita a la condena modernista, comentando en tono triunfalista la ortodoxia del clero español afortunadamente inmune a la infiltración modernista:

Por fortuna, en España, no ha tenido entrada, ni es de temer la tenga, el modernismo en ninguno de sus aspectos, y esto, no por la escasez de vida intelectual de nuestro clero (...), como pretenden algunos.. sino porque está sólidamente fundamentado en los principios teológicos...

Y añadía más adelante,

no es de temer que entre nosotros surjan obreros de reconstrucción social, que crean poder actuar sus energías por su cuenta y riesgo, y sin sujeción a los Maestros, puestos por Dios para el establecimiento de su reino sobre la tierra...

Concluyendo que

esta y no otra es la razón de que el modernismo no haya penetrado entre nosotros, y de que el liberalismo y el socialismo no hayan penetrado aún a los extremos y a los estragos que en otras naciones.

<sup>18</sup> Dos lecciones de Rafael Rodríguez de Cepeda sobre *Las grandes líneas del catolicismo social*, en la 5ª Semana Social, cfr. Crónica, pp. 227-228, y 234-236.

En el movimiento católico español, como afirmaba E. Reig, el problema no era el desviacionismo «modernista», sino la división interna<sup>19</sup>.

Aparte de esta difusión concreta de las directrices sociales ortodoxas defendidas por Pío X en la condena de le Sillon, en la Semana de Barcelona late un debate de fondo sobre el modelo o ideal cristiano de asociación obrera: pura o mixta, neutral o confesional. Parece dominar el criterio del modelo puro o «unión profesional», defendido especialmente por Narciso Pla en su lección:

Yo no he de negar las excelencias del Sindicato mixto allí donde este fuese posible, allí donde se formase con el beneplácito de patronos y obreros. Pero estimo también que los sindicatos mixtos son casi imposible realidad en nuestro tiempos.

En realidad este era el criterio táctico defendido también por Rodríguez de Cepeda en su lección, aunque la intervención de Pla se centraba en una exposición de las ventajas de la «unión profesional» frente a los que se resistían a abandonar el ideal mixto, corporativo. La Semana Social de Barcelona finalmente se definió claramente por el modelo asociativo de la «unión profesional», es decir del sindicato obrero puro, como el más necesitado de desarrollo<sup>20</sup>.

Mayor unanimidad parecía existir en la defensa de la confesionalidad, que nadie discute, aunque el mismo Narciso Pla abogaba por una aplicación moderada de ese principio:

¿Quiere esto decir que vuestras Uniones Profesionales han de tener el carácter de asociaciones religiosas? En modo alguno. Ni siquiera estimo que sea conveniente exigir de sus individuos acto alguno positivo de prácticas religiosas. Basta que respeten el nombre y el espíritu cristiano del Sindicato o Unión Profesional, y que en los estatutos esté consignado el deber que tienen todos los miembros de la Unión Profesional de respetar, dentro y fuera del Sindicato, esos tres fundamentos del orden social: religión, familia y propiedad...<sup>21</sup>.

El clima aparentemente pacífico (integrado) que se daba en la propaganda y organización de la acción social católica, parecer romperse momentáneamente, a raíz de una intervención del dominico Gerard en la Semana Social de Pamplona (1912), en la que abogó por un plantea-

<sup>19</sup> Conferencia especial a los sacerdotes de Enrique Reig Casanova, sobre *La intervención del sacerdote en las asociaciones obreras*, Crónica 5ª Semana, pp. 534-537.

<sup>20</sup> Además de la exposiciones y conclusiones públicas, el tema fue tratado en reuniones privadas de los propagandistas reunidos en la Semana...

<sup>21</sup> Conferencia especial para obreros y obreras de Narciso Pla i Deniel sobre «*Organización Profesional*», Crónica 5ª Semana, pp. 702, y 705.

miento más audaz, *menos confesional y más profesional*, de la acción social católica<sup>22</sup>.

La cuestión de fondo en torno a la que se planteó la división del catolicismo social, y luego del sindicalismo católico, era la de la confesionalidad, ligada estrechamente a la de la profesionalidad, y a la de la dependencia disciplinaria de las organizaciones de acción social católica respecto de la jerarquía eclesiástica. El escándalo que provocó la exposición de sus criterios, y la misma interrupción de las Semanas Sociales, que no volvieron a reanudarse hasta la 2ª República ¿podría ser considerado como un eco en España de la condena del «modernismo social»?<sup>23</sup>.

### N. Noguera y el modernismo social

Uno de los lugares de expresión del «antimodernismo» católico español fue la revista «Razón y Fe» de los jesuitas<sup>24</sup>; y el más atento publicista a las desviaciones «sociales» derivadas del modernismo fue el P. Narciso Noguera. A través de sus artículos en «Razón y Fe» se sigue una línea continua, centrada preferentemente en la defensa de la identidad confesional de las «obras», y de la prioridad de sus objetivos religioso-morales; crítica, por contra, de las tendencias democrática, republicana y socializante, infiltradas en algunos sectores del catolicismo social. Desde su temprano comentario a la «Graves de Communi» hasta sus críticas a la tendencia «neutra» o aconfesional defendida por Arboleya y Gafo, en la década de los 20 y 30, en Noguera, y en la revista jesuítica se puede seguir el eco de la condena europea del «modernismo social».

En 1910, pero antes de la condena de Le Sillon, el jesuita Narciso Noguera, atento comentarista en «Razón y Fe» de todos los debates en el interior del catolicismo social, subrayaba el criterio estrictamente confe-

<sup>22</sup> Sobre el pensamiento y la acción social de los dominicos Gerard y Gafo y su propuesta sindical «católica-libre», y los enfrentamientos y tensiones que produjo en el conjunto del catolicismo social español, vid. tesis inédita y diversos artículos en «Escritos del Vedat», de S. Carrasco.

<sup>23</sup> Los problemas, que por la misma fecha sufrieron otros sacerdotes propagandistas avalan esta hipótesis. vid. referencia al P. Andreu Pont i LLodrá, en P. FULLANA, *El Moviment Catòlic a Mallorca (1875-1912)*, Montserrat, 1994, pp. 544 y ss.

<sup>24</sup> A. BOTTI, en *La Spagna e la crisi modernista*, cit., cap. 6º «Aspetti e figure dell' antimodernismo», ya señaló el protagonismo de «Razón y Fe» en ese frente pp. 254 y ss. Entre otras expresiones, vid. A. PÉREZ GOYENA, *Frutos del modernismo español*, «Razón y Fe» 1911, pp. 305 y ss. centrado fundamentalmente en la crítica de la obra de R. MURRI, *La política clerical y la democracia*, traducida al castellano por José Sánchez Rojas, y comentada elogiosamente en «La Lectura», por Francisco Antón. Para contrarrestar el perfil elogioso de Murri y de los modernistas, propone la lectura del libro de A. CAVALLANTI, *Modernismo y Modernistas*, traducido por Juan Mateos, publicado en 1908.

sional defendido por Pío X en respuesta a una consulta de Unión Económico-Social italiana<sup>25</sup>. Según la respuesta del Papa, ni siquiera razones tácticas de oportunismo político, como asegurar la presencia católica en los organismos de representación laboral, justificaban el ocultamiento de la condición católica.

Para Noguier siguiendo autores anti-modernistas como Fontaine («Le Modernisme sociologique»), esas tendencias aconfesionales defendidas por algunos propagandistas del sindicalismo católico, eran más peligrosas que las de los propios modernistas. Nada justificaba la renuncia al carácter «genuinamente» católico de las obras económico-sociales. En su apoyo citaba, además de la respuesta del Papa a la Unión italiana, otros pronunciamientos del propio Papa, artículos de «l'Osservatore Romano», y la referencia explícita en el nuevo cuestionario guía para la elaboración del informe diocesano en las «visitas ad limina».

En el caso de la España católica la defensa de este criterio confesional estaba aún más justificado. Pues algunos intentos liberales (Moret, Canalejas) de aislar los sindicatos católicos de la representación social en el Instituto de Reformas Sociales, o de excluir a los sindicatos rurales católicos de los beneficios legales, habían sido derrotados. Es decir, a diferencia de Italia, no había razones tácticas de oportunidad política.

Finalmente subrayaba la acogida del episcopado español a los criterios confesionales del Papa, reproduciendo algunos pronunciamientos: el más solemne del Primado Aguirre en las recientes «Normas» de enero de 1910; el conjunto de la provincia eclesiástica de Sevilla; y el del arzobispo de Valencia, Guisasola, en una pastoral sobre la «acción social del clero».

Coincidiendo con la condena pontificia de «Le Sillon» Noguier publicó en la revista «Razón y Fe» un amplio comentario al libro de N. Ariés «Le Sillon et le mouvement démocratique»<sup>26</sup> en el que se descalificaba críticamente el Movimiento francés, y, por tanto, justificaba plenamente la condena papal. Tras presentar, siguiendo el libro de Ariés, los antecedentes y el contexto republicano y democrático en el que se había desarrollado le Sillon, Noguier concluía suscribiendo un juicio de «La Correspondencia de Roma», y avalando la Carta del Papa al episcopado francés: «preciso es que todos cooperemos con el Padre común de la cristiandad en hacer astillas el árbol maldito y en arrancarlo de raíz...». El juicio en este momento era mucho más contundente que el planteado, cuatro años antes, en un comentario más aséptico, en el que sin embar-

<sup>25</sup> N. NOGUER, *El modernismo en la acción social. Direcciones pontificias*, Madrid, Bibliot. Centro social, 1910. Publicado antes en «Razón y Fe», 27, 1910, pp. 45-84 y 322-339.

<sup>26</sup> N. NOGUER, *El Sillon (El Surco) y el Movimiento democrático*, «Razón y Fe», 28, 1910, pp. 157-62, y 277-288. El libro de Ariés, publicado en 1910 era la 2ª ed.

go subrayaba negativamente el carácter republicano y laico del Movimiento, y sin descalificarlo directamente, lamentaba «la guerra hecha por le Sillon a la benemérita Juventud francesa»<sup>27</sup>.

En 1923, comentando la primera encíclica del nuevo Papa Pío XI, volvía Noguier sobre el fantasma del «modernismo social», tratando de capitalizar esta primera declaración solemne del Papa en la tradición antimodernista de declaraciones pontificias anteriores, subrayando la fundamental continuidad con las orientaciones y directrices sociales anteriores, desde las advertencias de León XIII en «Graves de Communi» hasta la «Pascendi» y la condena de le Sillon, siguiendo con la advertencia de Merry del Val a Albert de Mun, en enero de 1913, y la carta de Benedicto XV al obispo de Bérgamo en 1918. La orientación central de esa tradición, según la perspectiva antimodernista de Noguier, era la afirmación de la identidad confesional de las obras sociales católicas, coherente con el carácter y objetivo prioritariamente religioso y moral que debía presidir todas esas obras<sup>28</sup>.

La defensa de la confesionalidad de los sindicatos católicos frente a los partidarios de la «neutralidad» acaparó la atención de Noguier en la década de los 20, protagonizando, desde un lado, la polémica con los propagandistas del sindicalismo «libre», Arboleya y Gafo. Frente a la afirmación de Arboleya: «No; la acción religiosa, aun ejercida cerca de los obreros, no es la Acción social; más aún: ésta no tiene por objeto inmediato y directo la propaganda religiosa entre los trabajadores, sino la restauración del imperio de la justicia; lo demás se nos dará por añadidura», contraponía el criterio defendido por Merry del Val en la polémica de los sindicatos alemanes, «diciendo que en las obras económicas el blanco económico no era para los católicos fin en sí mismo, sino medio de reconquistar para la Iglesia y su divino Fundador a los individuos y Sociedades»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> N. NOGUER, *El Surco (le Sillon)*, «Razón y Fe», 1906, n. 16, pp. 494-501; presentación del movimiento francés, a partir del libro de L. COUSIN, *Vie et doctrine du Sillon*, Paris, 1906. Concluía el artículo diciendo «Estos son los principios del Surco, fielmente extractados de la obra de un sillonista; recomendada por el fundador Marc Sangnier... No queremos espulgar vidas ajenas ni entremeternos en una controversia que no nos toca...».

<sup>28</sup> N. NOGUER, *La primera encíclica de Pío XI y el modernismo social*, en «Razón y Fe», 1923, 65, pp. 290-306. Entre diversos temas se centraba concretamente en tres cuestiones: el feminismo, la justicia del salario, y la caridad como complemento cristiano de la justicia.

<sup>29</sup> N. NOGUER, *De la acción social católica*, en «Razón y Fe», 1922, 62, 59-79; comentario crítico de unas conferencias de Arboleya, publicadas en un folleto con el mismo título; Id., *La confesionalidad*, en «Razón y Fe», 70, 1924, pp. 308-328, y 495-499, en que tras hacer un repaso histórico de la cuestión en el catolicismo europeo, con especial atención a Italia, se centraba especialmente en definir su posición en relación con Arboleya y los sindicatos libres.

*La Asociación de eclesiásticos para el apostolado popular: de la formación y acción social a la catequética-religiosa*

El eco de la crisis modernista en España se puede percibir también en la evolución de una peculiar institución clerical catalana, fundada en Barcelona en 1905, en el contexto del auge de la acción social católica, la *Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular*<sup>30</sup>. La Asociación de Eclesiásticos se fundó en 1905 y sobrevivió aunque precariamente después de la guerra 36-39 (hasta 1959 no pierde su principal base, la residencia sacerdotal), pero parece que su etapa de esplendor llega aproximadamente hasta la dictadura primoriverista. Una primera etapa, la fundacional, bajo el pontificado del obispo Casañas, es la propiamente «social». Tanto en los planteamientos fundacionales, como por los títulos de las conferencias de las sesiones generales, sobre todo, las dadas en la sección de propaganda oral y de cuestiones sociales, de acuerdo con el plan diseñado por E. Pla i Deniel, predomina ampliamente el tratamiento de la «cuestión social», y la «acción social» del sacerdote y de la parroquia. La Asociación participaba así en el proceso de difusión y consolidación del catolicismo social. Una segunda etapa, ya bajo el pontificado del obispo Laguarda, se inicia con una autocrítica a raíz de los acontecimientos de la Semana Trágica de Barcelona (julio 1909), que vienen a poner en cuestión la operatividad y la eficacia de la AEAP, al menos en sus planteamientos sociales. El academicismo social de la Asociación no había conseguido, al menos coyunturalmente, los efectos que se pretendían sobre la clase obrera. En 1910 participó activamente en la 5ª Semana Social, celebrada en Barcelona. La celebración de la 1ª *Asamblea diocesana de A.C.*, en 1911, en la que la AEAP tuvo un protagonismo principal, contribuyó a la difusión de los objetivos y actividades de la Asociación en el conjunto del Movimiento Católico barcelonés.

La reflexión dominante en la Asamblea diocesana de A.C., marcada por la Semana Trágica, insistió en la necesidad de la acción social, más allá de la meramente benéfica, como respuesta a la descristianización del pueblo. Pero progresivamente la actividad y la reflexión de la AEAP fue centrándose más en la acción religiosa y catequética<sup>31</sup>. Esta evolución no

<sup>30</sup> Una aproximación general en P. FULLANA y F. MONTERO, «*La Asociación Eclesiástica para el Apostolado Popular*», una respuesta pastoral nueva para un área urbana e industrial (Barcelona 1905-1914), en «Estudios Eclesiásticos», 69 (1994), 503-528.

<sup>31</sup> La mera observación de los temas presentados en las sesiones mensuales y en las inaugurales de cada curso en la AEAP, nos indica una evolución significativa de los objetivos y preocupaciones de la Asociación eclesiástica barcelonesa desde la preocupación por la formación y la acción social del sacerdote a la dedicación a las tareas más específicas del sacerdote, los ministerios y la catequesis. Esta evolución puede también obedecer a una cierta división del trabajo, en el interior del Movimiento Católico barcelonés. Otras asociaciones como ASP serían las encargadas de asumir la formación y la acción social, mientras la AEAP se centraría fundamentalmente en las tareas sacerdotales propiamente dichas.

era sin duda ajena a las directrices de Pío X sobre la renovación litúrgica y eucarística, el impulso a la catequesis, y la prevención frente a los excesos y riesgos del «modernismo social». En algunos discursos en las sesiones de la AEAP se alude al riesgo de caer en ciertos desviacionismos en la acción social; o, de otra forma, se insiste en la prioridad del fin religioso, recristianizador, sobre los instrumentos o medios de captación, las obras sociales, recreativas. A falta de un estudio más detallado, se puede interpretar este giro de la Asociación como una consecuencia de la involución antimodernista que se produjo en la Iglesia, y del impulso de Pío X a una espiritualidad sacerdotal que primaba los sacramentos y la acción estrictamente religiosa, sobre la acción social y política.

La *necrología de Pío X* escrita por E. Pla i Deniel, y publicada en la «Reseña Eclesiástica», refleja una valoración del pontificado, representativa no sólo del punto de vista personal de su autor sino del conjunto de la Asociación. La obra de Pío X se había dirigido fundamentalmente a la «reconstitución interna de la Iglesia» mediante el impulso a la religiosidad (reforma litúrgica, catequesis, promoción de la vida eucarística) y la reorganización disciplinar de la Iglesia (Código de derecho canónico). En continuidad con León XIII había seguido impulsando la acción social pero con matices, advirtiendo «que el principal deber del sacerdote y sobre todo del pastor de almas es la enseñanza de la doctrina cristiana». Advertencia que el autor de la necrología refería expresamente a los objetivos y actividades de la AEAP. La necrología valoraba sobre todo muy positivamente la condena del Modernismo e invitaba a la lectura frecuente de la «Pascendi»:

la encíclica Pascendi derrama tales raudales de luz para descubrir los multiformes peligros del modernismo que serpentean hoy por todas las disciplinas eclesiológicas, que juzgamos convenientísima y aun necesaria su frecuente lectura a todos los eclesiológicos que se dedican al cultivo de las ciencias sagradas<sup>32</sup>.

Pla constataba también con preocupación la «resistencia sorda, pasiva, velada a sus disposiciones doctrinales y disciplinares» que había sufrido Pío X en los últimos años:

poquísimos tenían la audacia de impugnar directamente las aseveraciones del Papa; mas hay que confesar que no pocos prácticamente las contradecían, al calar sobre los errores que el Pontífice denunciaba, al decir que tales peligros se

<sup>32</sup> E. PLA I DENIEL, *Pío X*, en «Reseña Eclesiástica», 1914, pp. 449-459. En la revista aparecen algunas referencias a las consecuencias de la condena modernista: censura de algunos manuales eclesiológicos.

exageraban, al considerar toda crítica, aun de las obras condenadas por el Papa, como crítica negativa...

E. Pla tenía especial interés en subrayar la sustancial continuidad entre los pontificados de León XIII y Pío X, también en la condena del modernismo; y en situar la figura y la obra de Pío X en un plano no sólo regresivo: «la creación del Instituto Bíblico y la encíclica Pascendi, son los dos polos, positivo y negativo, de la magna labora doctrinal de Pío X».

### *La presión integrista sobre Guisasola y el Grupo de la Democracia Cristiana (1914-1921)*

La expresa condena del modernismo social, explícita en el documento «Notre Charge Apostolique» que condenaba Le Sillon, abrió una etapa de presión integrista sobre el catolicismo social español que se prolonga durante el pontificado de Benedicto XV y la gestión de Guisasola al frente de la Acción social católica.

Inicialmente la gestión del primado Guisasola al frente de la acción social de los católicos españoles, pudo beneficiarse seguramente del cambio de clima en el pontificado de Benedicto XV. El impulso de Guisasola fundamentalmente dirigido a la constitución de dos grandes confederaciones sindicales católicas, en el mundo agrario y en el urbano, estuvo orientado por una dirección más profesional que confesional, más obrerista que paternalista, buscando equilibrar los impulsos de la caridad con los de la justicia (pastoral «Justicia y Caridad»)<sup>33</sup>. No es extraño que este impulso le implicara al final en la misma denuncia integrista al Grupo de la Democracia Cristiana de Arboleya.

En efecto, la gestión de Guisasola al frente de la Acción social católica no estuvo exenta de la eficaz presión y vigilancia integrista, que logró poner dificultades insalvables a la constitución de la Confederación Sindical Obrera, y sometió al Grupo de la Democracia Cristiana, y al propio Guisasola a un proceso bajo la acusación de «modernistas», por «sillonistas»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> V. GUIASOLA, *Justicia y Caridad en la organización cristiana del trabajo*, 1916. Sobre la figura de Guisasola y su dirección de la acción católica y social, abundantes referencias en D. BENAVIDES, *op. cit.*, también en F. MONTERO, *El Movimiento católico...*, *op. cit.*, También, J. FERNÁNDEZ CONDE, *Pensamiento político social del cardenal Guisasola (1852-1920)*, en «Studium Ovetense».

<sup>34</sup> La crisis de la Acción Social Popular en Barcelona, y el obligado exilio a Argentina de su fundador, el jesuita Gabriel Palau, parece obedecer a las mismas presiones integristas o antimodernistas. vid. A. ÁLVAREZ BOLADO y J.J. ALEMANY, *Gabriel Palau, S.J. y la Acción Social Popular. Correspondencia inédita. (1913-1916)*, en «Miscelánea Comillas», 1978, 72.

Desde el mismo momento en que se hizo público el Manifiesto del Grupo de la Democracia Cristiana, en el verano de 1919, se inició en medios integristas y concretamente en el «Siglo Futuro» una campaña de críticas y descalificaciones que culminaron con la remisión a Roma de una denuncia formal por parte del director del periódico. El contenido de la denuncia: «Exposición razonada de algunos errores del Grupo de la Democracia Cristiana, y de sus coincidencias con los de «Le Sillon», condenado por la Santidad de Pío X, en la encíclica «Notre charge», de 25 de agosto de 1910» comprendía un análisis detallado del Manifiesto (distinguiendo los fines o aspiraciones del Grupo, los principios, y los medios), otro del proyecto de Programa del sindicalismo obrero católico, y una tercera parte con algunas «Muestras de cómo cunden en la práctica los errores de la Democracia Cristiana».

El argumento central de la denuncia de Senante sobre la heterodoxia del «Grupo de la democracia cristiana» era demostrar la analogía entre sus planteamientos doctrinales y prácticos y los de «Le Sillon». Para, de esta manera, aplicar mecánicamente, con largas citas textuales, la condena pontificia de «le Sillon» en «Notre charge apostolique» al Grupo español. El largo informe-denuncia iba precedido de una carta de presentación en la que se resumían los temas denunciados como heterodoxos:

hablar de posibles conciliaciones entre el catolicismo y el socialismo», «establecer un concepto de propiedad que en realidad viene a ser su negación», «presentar sistemáticamente el capital, y por tanto el patrono, como constante y necesario enemigo del obrero» «preconizar como única forma legítima de asociaciones las compuestas exclusivamente por obreros, a las que llaman «dibres», fomentando la lucha de clases en vez de procurar su armonía; proscribir la caridad cristiana entre los remedios adecuados a los males presentes, cifrando aquellos únicamente en los que apellidan *justicia social* (...) y, en una palabra, inspirar toda su doctrina y toda su propaganda en un criterio marcadamente naturalista, fiando sólo en procedimientos naturales el remedio de los males presentes, con preterición completa de la doctrina católica y de las enseñanzas de la Iglesia, o, lo que es peor, tergiversándolas a su capricho y según sus conveniencias.

La carta de presentación de la denuncia terminaba ponderando en términos alarmistas la gravedad potencial de la situación si no se atajaba a tiempo:

Desgraciadamente el mal aumenta cada día, pues en casi toda la prensa católica de España, en revistas dirigidas por religiosos, en empresas sociales organizadas por sacerdotes, en escritos de publicistas que no carecen de fama e influjo social, esos errores cunden y pasan de la teoría y se incorporan en la práctica, esparciendo la esterilidad, la confusión y el fracaso por todas las manifestaciones de la acción social católica.

La carta aludía finalmente a la preocupación del nuncio por este mismo tema:

a quien seguramente preocupa la extensión del mal, cuya gravedad, como solícito Pastor, ha sido el primero en señalar<sup>35</sup>.

De la correspondencia del Nuncio Ragonesi con el Secretario de Estado Pizzardo (marzo a junio de 1920) se desprende la importancia que el Vaticano concedió a la denuncia de Senante cuya crítica del Grupo de la D.C. parece compartir, así como la complicidad del nuncio en la denuncia. Por otra parte, en la denuncia al Grupo estaba incluida la figura del Primado Guisasola, cuyas simpatías con miembros principales del Grupo eran conocidas. Por ello la resolución del proceso se sacaba de su jurisdicción y competencia, remitiéndolo a una futura reunión de metropolitanos en Madrid, no presidida necesariamente por el Primado. Además el nuncio solicitaba a dos jesuitas, los P. Villada y Aicardo, sendos informes sobre la denuncia presentada por los integristas. Y todo ello se hacía, sin conocimiento del Grupo y del propio Primado Guisasola. Sólo en el verano (la denuncia se había planteado en marzo) el nuncio comunicaría a Arboleya el contenido y el origen de la denuncia, entregándole el informe del jesuita Villada y su propia defensa del Grupo.

Cuando muere Guisasola la tensión en el seno del catolicismo social español había crecido notablemente por causa del *proceso al Grupo de la Democracia cristiana* promovido por el integrismo (el director de «El Siglo Futuro»), y por la polémica sobre los «sindicatos libres». El nuncio Ragonesi y el primado Guisasola habían acabado totalmente enfrentados. Mientras aquel compartía y patrocinaba ante el Vaticano las denuncias integristas y los recelos «comillistas» ante las posiciones más avanzadas del catolicismo social, (por otra parte perfectamente ortodoxas), el primado había tomado claro partido en defensa del «Grupo de la Democracia cristiana» y en exculpación de los sindicatos «Libres» respecto de las acusaciones y denuncias que sobre estos sectores llegaban a Roma.

La muerte de Guisasola, cuando estaba pendiente la Conferencia de Metropolitanos que había de decidir sobre el «proceso al grupo de la democracia Cristiana», dejó a éstos huérfanos ante las altas instancias, pero a la vez libres para defenderse públicamente, una vez que el primado, poco antes de su muerte, comunicara a Arboleya las claves de su proceso, y les dejara en libertad para preparar su autodefensa. En Septiembre de 1920 el Grupo acordaba iniciar esa autodefensa con una

<sup>35</sup> ASV Nunziat. Madrid, caja 775, ff. 70-83.

«Memoria vindicativa» que nunca llegó a pasar la censura del obispo de Madrid y del nuncio<sup>36</sup>.

Tras el impasse motivado por el nombramiento del nuevo primado y director supremo de la Acción Católica, Enrique Almaraz (arzobispo de Sevilla y estrecho colaborador de Sancha en la celebración del 1º Congreso Católico), se celebró en Madrid en marzo de 1921, la conferencia de Metropolitanos, prevista un año antes. Las conclusiones de dicha conferencia, monográficamente dedicada a la acción social católica, confirmaban, en lo esencial, las denuncias integristas y el juicio condenatorio que el propio Ragonesi habían emitido reiteradamente sobre el Grupo de la D.C. y las desviaciones más llamativas de algunos de los propagandistas más representativos del Grupo. Citaba expresamente a los propagandistas denunciados por el director de «El Siglo Futuro» como heterodoxos: el dominico Gafo, el agustino Ibeas, el canónigo de Granada Luis L.Dóriga, el navarro Blas Goñi y el propio Severino Aznar por las tesis defendidas en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre «la abolición del salariado». Y aunque salvaba globalmente la ortodoxia y buena voluntad del «Grupo»,

tanto en su Manifiesto como en su Programa, no encontramos principios o afirmaciones que se opongan de un modo abierto a la fe católica ni a las enseñanzas de la Iglesia, señalaba los riesgos: la tendencia marcadísima que se observa en dichos documentos a conceder una importancia excesiva, por no decir capital y exclusiva, para la resolución de la cuestión social, a los medios humanos, a los elementos materiales y a las aplicaciones económicas, haciéndoles prevalecer sobre los factores del orden moral y religioso, de los cuales sólo se habla como si ocuparan un lugar accesorio y secundario en las normas de acción social.

Las conclusiones incluían unas normas muy severas sobre la censura previa de las publicaciones y discursos de los propagandistas, y el sometimiento explícito a la doctrina ortodoxa y las directrices concretas de la Jerarquía española. Así como la obligación estricta de abstenerse de

suscitar cuestiones y de sentar afirmaciones, cuya conformidad con las enseñanzas de la Iglesia no aparece bastante clara, como sucede con la abolición el sala-

<sup>36</sup> Benavides en el libro sobre Arbolea narra con todo detalle y con abundante correspondencia todas estas peripecias. Guisasola dió a Arbolea una copia del Informe Villada, y el comentario del propio Guisasola que constituía una verdadera defensa del Grupo; La reunión de septiembre en El Escorial convocada por el secretario P. Sangro, que hacía un resumen de los acontecimientos. El intento frustrado de publicar la Memoria vindicativa del Grupo y de Guisasola elaborada por el propio Arbolea. El cambio de relaciones con el nuevo nuncio. D. BENAVIDES, *op. cit.*, pp. 228-280.

rio, con la expropiación forzosa de la propiedad particular, con el derecho al trabajo en relación con el derecho a la vida, etc.

En suma se trataba de una condena en toda regla de una de las tendencias del catolicismo social español en nombre de unos criterios integristas, en ese momento ya algo anacrónicos en la Iglesia católica<sup>37</sup>.

El cambio de nuncio, en los meses siguientes, alivió notablemente la presión sobre el Grupo de la Democracia Cristiana a juzgar por la primera acogida benevolente que el nuevo nuncio Tedeschini le hizo. Según uno de los primeros informes remitidos por éste al Secretario de Estado, el 11 de noviembre de 1921, no había nada que temer respecto del Grupo, cuyas exculpaciones y declaraciones de ortodoxia y obediencia el nuncio transmitía fielmente al Vaticano:

El Grupo no es un partido político, no es una organización de clases o un centro de acción social, sino solamente un núcleo cultural que, movido por el noble ideal del reino de la justicia y de la caridad cristiana, del deseo de una íntima y sustancial cristianización de la vida, procura estudiar y exponer y defender en medio del pueblo, mediante la propaganda escrita y oral, los principios sociales de la Religión Católica, para sustraerlo a la influencia funesta del socialismo, del sindicalismo revolucionario y del liberalismo.

Para el nuevo nuncio el proceso al Grupo español, que él quiere dar por terminado («ahora que la borrasca parece pasada y que el Grupo de la democracia cristiana española puede ser juzgado con mayor serenidad por el público»), sólo se explica por los equívocos suscitados por la adopción, por parte de los católicos sociales españoles, llegados con retraso al movimiento, de una denominación anacrónica, primero precisada y matizada (en «Graves de Communi» León XIII quitó a la «democracia cristiana» cualquier contenido político, definiéndola como la acción social en favor del pueblo), y luego condenada en algunas de sus manifestaciones (la condena por Pío X del «Modernismo social», Le Sillon francés y el partido de Murri):

los católicos españoles...para ponerse al corriente, han creído que debían llamarse «demócrata cristianos», sin darse cuenta que los demócrata cristianos de otros

<sup>37</sup> Conclusiones de los Revmos. Metropolitanos españoles acerca de la Acción Social Católica y sobre el Grupo de la Democracia Cristiana, Madrid 10 de marzo 1921, publicado por V. CÁRCCEL ORTÍ, *Benedicto XV y el catolicismo social español*, en «Analecta Sacra Tarraconensis» 63-64, 1990, pp. 83-89.

países nacieron hace veinte años, y que a través de los daños más graves, han acabado por no conservar nada ni de católico ni de cristiano<sup>38</sup>.

Lo que no decía el nuncio es que la responsabilidad de ese equívoco era imputable más a los denunciantes integristas que a los propagandistas del Grupo, que bien claramente, en su propio Manifiesto, habían definido los límites de su posición demócrata-cristiana, de acuerdo con las directrices pontificias.

La *polémica sobre los sindicatos católicos libres* de los dominicos Gerard y Gafo es otro de los hilos argumentales para aproximarnos al impacto de la presión antimodernista sobre el catolicismo social español. Pues en esa polémica, centrada en las dos cuestiones del carácter «profesional» y «aconfesional» del sindicato, subyacían algunos de los criterios «modernistas» condenados.

Como ha estudiado Salvador Carrasco la posición del dominico Gerard, y más tarde la de Gafo, hay que situarlas en el contexto de la cosmovisión filosófico-teológica elaborada en ese mismo tiempo por Arintero y el grupo de Salamanca. Cosmovisión que trataba de armonizar evolucionismo y cristianismo en los límites de la ortodoxia cristiana, evitando la condena «modernista». Según esta interpretación el catolicismo social propugnado por estos dominicos era sustancialmente fiel a un proyecto integral (o «integralista») de restauración cristiana frente a la secularización del mundo moderno; coherente con la reflexión teológica del P. Arintero y otros dominicos anteriores. Dentro de esta sustancial fidelidad al proyecto restaurador de la cristiandad, sólo variaban los métodos y las tácticas. Las diferencias entre la propuesta sindical del P. Gerard, profesional pero plenamente confesional, y la del P. Gafo, aconfesional y pluralista en el plano político; y las de los dos en relación con sus antagonistas, los jesuitas y «comillistas», habría que reducirlas a este nivel táctico. Desde esta perspectiva habría que entender la propia evolución de Gafo, situado durante la 2ª República en la derecha política más radical, tras sus intentos de diálogo con el socialismo y el sindicalismo en los años veinte.

Pero lo cierto es que independientemente de la valoración de criptoconfesionalismo táctico que Carrasco aplica a Gafo, parece que fue, entre los propagandistas españoles el que se movió en posiciones más próximas a los criterios modernistas en el terreno social. Por su clara defensa del sindicato profesional y aconfesional, vinculada a una concepción de la «cuestión social» bastante autónoma, en terminos preferentemente sociales y económicos; por sus intentos de diálogo y colaborar con el

<sup>38</sup> Despacho n. 185 de Tedeschini a Gasparri, Madrid 11-XI-1921, publicado por V. CÁRCEL, *op. cit.*, pp. 90-92.

socialismo y el sindicalismo en un terreno alejado de los fundamentalismos; por su distinción de planos, y afirmación de la legítima autonomía de las cuestiones políticas y sociales, y su consiguiente defensa de un cierto pluralismo político para los católicos españoles<sup>39</sup>.

No es extraño, por tanto, que el pensamiento y la acción de Gafo fueran objeto de especial atención y seguimiento, desde medios integristas y jerárquicos. Advertencias, denuncias, informes llegados al Vaticano, coetáneos de los que en esa misma época se lanzaron sobre Arboleya y sobre el conjunto del «Grupo de la Democracia Cristiana»; y que en el caso de Gafo le llegarían a través de sus superiores dominicanos<sup>40</sup>.

Superado el equívoco del supuesto modernismo del Grupo de la Democracia Cristiana, el catolicismo social español y el conjunto del Movimiento Católico siguió atravesado por la tensión entre «confesionales» y «profesionales», entre los partidarios de la distinción de planos, y de la consiguiente autonomía de las organizaciones profesionales de laicos, y los favorables a una total integración de todas las obras y asociaciones, plena y confesionalmente católicas, en el conjunto del Movimiento católico, en defensa del ideal integrista de cristiandad.

La polémica y la división consiguiente se puede apreciar bien en las respectivas posiciones defendidas por el jesuita Nevares y el dominico Gafo en los años 20 y 30. Ambos trataron de influir en los Primados de Toledo, directores natos de la acción social católica. Nevares influyó directamente en la redacción de las Bases para la A.C. española promulgadas por el primado Reig Casanova en 1926. Uno de cuyos puntales era precisamente la confesionalidad de los sindicatos y su dependencia estricta de la Jerarquía como el resto de las organizaciones de A.C. Por esas mismas fechas Gafo defendía la participación de los sindicatos católicos, como sindicatos profesionales, en la Organización Corporativa Profesional del régimen primorriverista. Ambos, Nevares y Gafo, trataron de convencer al nuevo Primado Segura, de la conveniencia de su modelo.

<sup>39</sup> Todas estas posiciones de Gafo especialmente en su conferencia sobre *El momento social de España* el 27-II-1929, en el Centro de Intercambio Intelectual germano-español. Madrid, 1930.

<sup>40</sup> El 15-XII-1921 Gafo envió a Roma un dossier en su defensa frente a las denuncias integristas. el 31-VIII-1923, el P. Alberto Colunga envió a un superior un extenso informe en defensa de las actividades de Gafo y crítica de las denuncias de procedencia integrista; Al final de la dictadura primorriverista su intento de unidad sindical fue resistido por los sindicatos católicos «comillistas»; y su actividad fue objeto de un informe crítico del jesuita Noguera. Todas estas referencias en la tesis doctoral inédita de S. CARRASCO, *Sindicalismo católico libre en España. Pensamiento y obra de Gerard y Gafo*, Un. de Barcelona, y en varios artículos del mismo. Algunos dossiers en S. CARRASCO, *Los superiores dominicos ante el 'catolicismo social' y la incapacidad de los sindicalistas católicos para lograr fórmulas de inteligencia*, en «Escritos del Vedat», II, 1974, pp. 669 y ss.

Finalmente, de acuerdo con las circunstancias cambiantes de la coyuntura política, se impondrían significativamente ambos modelos de forma sucesiva. Primero el modelo confesional, en los últimos años de la Dictadura, con el apoyo del cardenal Segura. Después el modelo «profesional» de Gafo, en el contexto de la inicial política posibilista de Vidal i Barraquer durante la 2ª República. En los nuevos estatutos de la A.C. republicana, las obras sociales y económicas, es decir los sindicatos profesionales, tenían un estatuto propio, autónomo en relación con el resto de la A.C.

### *Arboleya ajusta las cuentas con el integrismo*

La definitiva disolución del «Sodalitium Pianum» de Benigni, la publicación y difusión de los métodos inquisitoriales practicados por esa organización, y la condena de Acción Francesa, fue la ocasión aprovechada por uno de los dirigentes más cualificados del Grupo de la Democracia Cristiana, el canónigo asturiano Arboleya, para hacer su particular ajuste de cuentas con el integrismo en general y con el integrismo español en particular. Cargando sobre él la acusación de «modernista» por su manifiesta y reiterada desobediencia a las directrices de los Papas.

Los problemas de Arboleya y del Grupo de la Democracia Cristiana con el integrismo no habían acabado con la exculpación de 1921, aunque el clima católico progresivamente antiintegrista que se abre camino en los años 20, con el descubrimiento de los métodos que había utilizado la red de espionaje montada por Benigni, y la condena de «Acción Francesa» dieron alas a Arboleya y el Grupo en su intento de contraataque.

La correspondencia y la publicística del canónigo asturiano, especialmente concentrado en este combate, levanta acta de las distintas batallas de esta polémica:

– En 1922 con el irónico título «Los errores de Mons. Pottier», salía al paso de campañas críticas de «El Siglo Futuro» contra este amigo de los demócrata-cristianos españoles. En el libro Arboleya demostraba que la crítica del jesuita Aicardo se basaba literalmente en un conocido folleto antimodernista de Barbier

– A partir de la fundación de «Renovación Social», en 1924, como órgano de expresión del Grupo de la Democracia Cristiana, y especialmente de Arboleya, esta revista fue el vehículo habitual de su combate contra el «Siglo Futuro»

– Entre enero y junio de 1926 Arboleya publicó una serie de artículos en su revista «Renovación Social», con el título «El Modernismo social» (luego publicado como libro con el título «el Modernismo social y la De-

mocracia Cristiana»), aplicando la condena y el calificativo de «modernistas» a los integristas, citando la encíclica «Ubi Arcano Dei» de Pío XI.

La réplica integrista al «Modernismo social», la hizo el periodista «Fabio» en «El Siglo Futuro» con su libro «Polémica sociológica»<sup>41</sup>.

– Así llegamos a la serie de artículos más fuertemente antiintegristas de 1928, en el que haciéndose eco de la condena de Acción Francesa, y de unos artículos del P. Rosa en la «Civiltá Cattolica» sobre la Agencia internacional contra el Modernismo controlada por Benigni, calificaba al integrismo, como una «Masonería contra la Compañía de Jesús y contra el Papa»<sup>42</sup>. Con este trabajo la contraofensiva de Arboleya contra «El Siglo Futuro» y el integrismo español, llegaba a su punto culminante.

Dentro de la polémica de «larga duración» de Arboleya con «El Siglo Futuro» y con el integrismo, hay que situar pues este particular ajuste de cuentas, en el que Arboleya se beneficia ahora del clima vaticano anti-integrista (supresión del SP de Benigni, publicación escandalosa de algunos documentos reveladores de los métodos de espionaje, y condena de Acción Francesa)<sup>43</sup>.

Arboleya aprovecha la narración y reproducción de las actividades del integrismo internacional, para cargarse de razones y argumentos contra el interismo español, y exculparse y exculpar al conjunto de los católicos sociales españoles denunciados como «modernistas» y «sillonistas» por «El Siglo Futuro» en 1919-21.

En este contexto polémico Arboleya utiliza un concepto particular y reducido de «modernismo» e integrismo. Pues aceptando la condena de los excesos heterodoxos doctrinales condenados por Pío X en la Pascendi, y en la condena específica de Le Sillon («Notre charge apostolique»), en cuyo tema de fondo, por otro lado no entra, se centra en las sucesivas campañas integristas en Europa, pero sobre todo en España, contra el catolicismo social «populista», en su tendencia demócrata-cristiana, que define, en paralelo con el posibilismo político, por la defensa de un sindicalismo auténticamente profesional y abierto «aconfesionalmente»,

<sup>41</sup> Referencia sintética a esta polémica Nevares-Gafo sobre el modelo sindical católico en F. MONTERO, *El Movimiento Católico*, cit., Cartas e informes en la publicación del Archivo Nevares, J. G<sup>a</sup> GRANDA y F. DEL VALLE, *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX. El P. Sisinio Nevares y el catolicismo social*, t. IV, 1926-46, Valladolid, 1991.

<sup>42</sup> M. ARBOLEYA MARTÍNEZ, *Otra Masonería. El Integrismo contra la Compañía de Jesús y contra el Papa*, Barcelona, Cía. Iberoamericana de Publicaciones, 1930.

<sup>43</sup> M. ARBOLEYA MARTÍNEZ, *op. cit.*, reproduce ampliamente la Memoria del arzobispo de Albi, Mons. Mignot, pp. 53-66. Otro ejemplo significativo de la recepción por parte de medios eclesiásticos españoles de la condena de la Acción Francesa, lo constituye el artículo de P. J. Tarres en la revista de la AEAP, «Reseña Eclesiástica», titulado «Modernismo Social». El título y el artículo constituye un ejemplo de mixtificación del concepto. Pues se califica Acción Francesa como ejemplo de modernismo social por su desobediencia política a las directrices vaticanas.

aunque sinceramente inspirado en las directrices católicas. Es decir las posiciones defendidas personalmente por él y por el Grupo de la DC en el congreso constituyente de la Confederación sindical obrera, en 1919.

Frente a ciertos «silencios» y enmascaramientos de los integristas españoles, que trataban de diferenciarse del integrismo europeo para evitar la condena vaticana, Arboleya tiene particular interés en demostrar la absoluta identidad de orientaciones y métodos del integrismo español con el integrismo internacional.

La argumentación polemista de Arboleya en favor de su fidelidad permanente al pontificado, frente a la habitual desobediencia integrista, le lleva a alterar la versión de los hechos. Insistiendo en la línea de continuidad de las directrices vaticanas, negando cambios evidentes; y en concreto olvidando que el nuncio en España, un amplio sector de la Jerarquía española, y el Vaticano fueron receptivos a la denuncia integrista del Grupo de la DC; y que las posiciones del Grupo fueron momentáneamente condenadas (hasta su exculpación en 1921 por el nuevo nuncio).

El interés de Arboleya en aislar a los integristas le lleva a subrayar la posición anti-integrista de los jesuitas, como si de una constante histórica se tratara, aunque no hasta el extremo de negar la diferente posición de los jesuitas españoles en relación con la cuestión del sindicalismo católico. Lamenta Arboleya que los jesuitas españoles, a diferencia de otros exponentes europeos, defiendan en el terreno de la acción social posiciones «integristas», es decir reacias a la aceptación plena del sindicalismo profesional y «aconfesional». Ello explicaría, según él, que en este terreno, los jesuitas españoles no tengan la enemiga de los integristas<sup>44</sup>.

En toda esta polémica Arboleya se identifica con los perseguidos en su día por el integrismo internacional como «modernistas sociales». Pero los criterios por él defendidos en el momento de la denuncia integrista, y en el panfleto de 1930, tienen poco que ver con lo que representaban las ligas democráticas de R. Murri o el movimiento francés de Le Sillon. En ese sentido, da la impresión de que el integrismo español era mucho más estricto en su exclusivista defensa del ideal de «cristiandad» que el integrismo vaticano del tiempo de Pío X. Y estaba dispuesto a aplicar los «demócrata-cristianos» españoles cargos «modernistas» que no se correspondían con la realidad. Por tanto, tanto los integristas como los «modernistas» españoles posiblemente no se ajustan estrictamente al modelo europeo; pero ambos aprovechan el conflicto internacional para desplegar y proyectar sus posiciones.

<sup>44</sup> Referencia implícita a las polémicas del propio Arboleya con el P. Noguera, y de Navares con Gafo y con el Grupo de la D.C. Elogia comparativamente el distanciamiento político de los jesuitas respecto al integrismo, a partir de 1906 (artículos sobre «el mal menor» en «Razón y Fe»).

El ataque de Arboleya lógicamente desató las iras integristas, pues, independientemente del clima vaticano y europeo, en la Iglesia española, a cuyo frente estaba el Primado Segura, seguían corriendo vientos integristas. La polémica estaba personalizada especialmente en Arboleya, pero alcanzaba al conjunto del Grupo de la Democracia Cristiana, y afectaba de modo global al modelo y dinámica del conjunto de la Acción Católica, puesta en marcha, según el modelo de Pío XI, con las Bases de Reig Casanova (1926), y el primer Congreso Nacional de A.C. (1930). Arboleya y el Grupo desconfiaban profundamente de la tendencia dominante en la A.C., y, sobre todo, no encontraban su lugar y contribución específica dentro de la nueva organización<sup>45</sup>.

Paralela y simultáneamente Gafo llevaba a cabo su batalla para vencer a los sindicatos católicos de unirse en un frente común profesional con los sindicatos libres. Pero la resolución de este debate, en favor de las tesis más posibilistas y «profesionales» había de esperar al brusco cambio de coyuntura política que significó la instauración de la 2ª República. En esa nueva circunstancia encontraría eco y acogida los criterios posibilistas, antes rechazados, de Gafo, Arboleya y el Grupo de la Democracia Cristiana.

### *El integrismo español y el antimodernismo europeo*

Sabemos que el despliegue del «modernismo» en el seno del catolicismo europeo finisecular generó una reacción de signo contrario, antimodernista, que recibió el calificativo de «integralismo» o catolicismo «integral», y que se organizó activamente en torno a una organización secreta, el «Sodalitium Pianum», tolerada por el Papa. La afinidad terminológica y conceptual con el integrismo español obligó a los propios «integralistas» vaticanos, y a su máximo exponente, monseñor Benigni, director del «Sodalitium Pianum» a desmarcarse expresamente de la posible confusión, aún reconociendo las «afinidades» con el integrismo español, para subrayar el carácter apolítico de la reacción antimodernista.

En efecto en un documento interno de la organización, en noviembre de 1913, al rectificar una errata se aclaraba la diferencia con el inte-

<sup>45</sup> D. BENAVIDES en *El fracaso social del catolicismo...*, cit., especialmente en el cap. VII, «Cuerpo a cuerpo con el integrismo», pp. 417 y ss., sigue pormenorizadamente a través de la correspondencia de Arboleya, los conflictos y polémicas con «El Siglo Futuro», sus gestiones en Roma para defenderse de las nuevas acusaciones integristas, y las difíciles relaciones con los primados Reig y Segura. Entre los numerosos documentos reproducidos destaca el informe «Aspiraciones del Grupo de la Democracia Cristiana» presentado al Primado Segura en la primavera de 1930. Esta versión adolece de cierta parcialidad, pues se basa exclusivamente en el punto de vista de Arboleya.

grismo español: «en nuestro boletín n° 2, una errata nos ha hecho decir que tenemos «affaires» parciales con los integristas de España. Habría que decir «affinités». En efecto, no tenemos ningún «affaire» ni con ese partido ni con ningún otro; tenemos algunas afinidades de antiliberalismo con los integristas, con los cuales, por otra parte, no podemos ser confundidos»<sup>46</sup> Poulat destaca el interés de Benigni, conocedor directo de la desobediencia política de los integristas españoles a las directrices vaticanas, en desmarcarse del integrismo español<sup>47</sup>.

Posteriormente, cuando los vientos antimodernistas pararon, y, por contra arreciaron los anti-integristas, en el clima de condena de «Acción Francesa», y de la difusión de los papeles secretos de la red de control y espionaje fundada y dirigida por Benigni, el «Siglo Futuro» trató de desmarcarse de esa afinidad, aprovechando las propias declaraciones de Benigni. Lo hacía para salir al paso del panfleto de Arboleya contra esa nueva masonería, recién descubierta, del Integrismo internacional, que como la otra masonería, se caracterizaba por utilizar el secretismo y combatir los propios criterios de la Santa Sede. Arboleya aprovechaba la crítica internacional a la red antimodernista de Benigni, y sus excesos en la defensa de la ortodoxia, para recordar la larga trayectoria del integrismo español, tantas veces enfrentado a las directrices pontificias, de carácter posibilista, desde los tiempos de León XIII. Al igual que la «Sapinière» de Benigni había esterilizado esfuerzos renovadores, el integrismo español había frenado el desarrollo de un Movimiento católico en España más posibilista y próximo a las necesidades de la realidad, y por ello más operativo.

¿El integrismo español de «El Siglo Futuro» era, como decía Arboleya en 1930, sustancialmente idéntico en sus objetivos, comportamientos y métodos al integrismo europeo que combatió y controló el «modernismo» católico especialmente hasta 1914?

Desde luego el integrismo español es muy anterior a la reacción antimodernista, porque era sustancialmente un movimiento anti-liberal («el liberalismo es pecado» de F. Sardá y Salvany se publicó en 1885, y el manifiesto integrista, que dio lugar a la escisión política del carlismo, se produjo en 1889).

Si se considera el modernismo como una prolongación del catolicismo liberal, se podría entender también el antimodernismo de principios de siglo en la tradición del integrismo antiliberal del siglo XIX. De hecho en la publicística antimodernista la publicación del decreto «Lamen-

<sup>46</sup> É POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969; doc. C 89, «Extraits de la lettre intérieure «Borromaeus» n. 4, 25-XI-1913», pp. 369-370.

<sup>47</sup> É. POULAT, *op. cit.*, pg. 374, aporta entre otras manifestaciones del «démarche»: la ausencia de ningún periódico vinculado al programa del catolicismo integral; el artículo «integristes ou intégraux» en «La Vigie» de 9-III-1914, en el que insiste en la diferencia.

tabili» y de la «Pascendi» fueron recibidas como la segunda edición actualizada del «Syllabus» y la «Quanta Cura». Y en este sentido se tendería a identificar sustancialmente el integrismo español con el antimodernismo o el «integralismo» europeo. De hecho la propia declaración de la organización de Benigni reconocía «afinidades» con el integrismo español, aunque se diferenciaba de éste por su naturaleza política partidista.

Por tanto, las afinidades y las diferencias entre integrismo y antimodernismo, dependen de la consideración en torno a las analogías entre liberalismo y modernismo. Sin negar alguna filiación entre ambos, tampoco se pueden negar las diferencias fundamentales de «tiempos» y contenidos. Lo que ocurre es que el catolicismo español del cambio intersecular estaba dominado ideológicamente por el antiliberalismo más radical, incluso en los sectores minoritarios que trataban de abrir en el terreno político una vía posibilista (desde la Unión Católica de A. Pidal y Mon). Apenas se pueden descubrir en el catolicismo español del cambio de siglo, signos de renovación teológica análogos a los del modernismo, si excluimos el grupo de dominicos de Salamanca, con García Arinterro al frente, que trataba de integrar el evolucionismo y el cristianismo en una nueva síntesis.

De modo que cuando estalló en Europa la «crisis modernista» la situación española no debería haber provocado la consiguiente reacción y persecución antimodernista. Y de hecho, en los papeles de «la Sapinière» apenas se encuentran referencias a focos o publicaciones modernistas españoles<sup>48</sup>. Y en el informe sobre el *Sodalitium Pianum* elaborado por Benigni en 1921, no consta ningún español en la lista de miembros de la citada organización<sup>49</sup>.

Sin embargo es indudable que el clima antimodernista reforzó las posiciones de los integristas españoles, tanto en el terreno político como en el social, y debilitó o frenó las tendencias posibilistas en el terreno político, y las más populistas en el terreno social. A pesar de que ni en un caso ni en otro se tratara de posiciones «modernistas», como las condenadas en el documento pontificio contra «Le Sillon». Al menos en el terreno del catolicismo social el impacto de la oleada antimodernista se dejó especialmente sentir en la denuncia del Grupo de la Democracia Cristiana en 1920 por parte de «El Siglo Futuro».

<sup>48</sup> En la publicación crítica de los papeles de la Sapinière por E. POULAT, *op. cit.*, en una carta de Paulus el 23 de marzo de 1912, desde Bruselas, en una relación de la reacción de la prensa católica «democrata» ante la polémica del sindicalismo cristiano en Alemania, cita «los grupos liberales y sociales de M. Aznar y de «El Universo» en España, entre los ligados a la tendencia interconfesional de Colonia» doc. C 37, p. 237

<sup>49</sup> É. POULAT, *op. cit.*, p. 594, destaca esta total ausencia de nombres españoles, aunque deja abierta la posibilidad de que Benigni no quisiera comprometerse públicamente con los integristas españoles, de acuerdo con desmarques anteriores, para evitar condenas añadidas por parte de la Santa Sede.