

Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969

Feliciano Montero

El título “del colaboracionismo al antifranquismo” quiere sugerir más que la evolución de trayectorias individuales y personales que hicieron el recorrido completo desde una posición a otra (la de Ruiz-Giménez es quizá la más representativa), una trayectoria colectiva, generacional, que se desarrolla en distintos ámbitos, que afecta en general a la posición de instituciones eclesiales y del mundo católico respecto del régimen. Pero en otros casos se trata de iniciativas renovadoras, alejadas desde el principio de cualquier colaboracionismo (como, por ejemplo, el movimiento europeo Pax Christi, que arraigó especialmente en Cataluña a mediados de los cincuenta). Por otra parte, hay que aclarar que en muchos casos el punto de partida no es propiamente el colaboracionismo sino una plena identificación con los valores y las esencias del franquismo. En cualquier caso se traza aquí un cuadro muy provisional, no un estudio acabado, pues la mayor parte de las referencias están por desarrollar o explorar más sistemáticamente.

El hilo conductor de esta evolución mental y política es un proceso autocrítico que se desarrolla progresivamente en tres planos correspondientes a otras tantas etapas. Se comienza en la primera mitad de los cincuenta por una autocrítica religiosa (1951-1956) que cuestiona la validez de la pastoral triunfalista de cristiandad y aboga, siguiendo modelos franceses, por una pastoral de misión. Sigue, en el tránsito de los cincuenta a los sesenta (1957-1962), una fase de autocrítica social que cuestiona el paternalismo asistencialista y aboga por una lectura más crítica de la doctrina social de la Iglesia en diálogo con otras doctrinas y militancias. La crítica social de las políticas gubernamentales prepara la disidencia política. La conversión de amplios sectores católicos a los valores democráticos y socialistas y la consiguiente disidencia política se opera de forma acelerada a partir de los acontecimientos de 1962 y culmina en la ruptura intraeclesial entre colaboracionistas y antifranquistas que ilustra el conflicto de la jerarquía con la Acción Católica (1966-1968). En esos pocos años sesenta la recepción de la doctrina social y política de Juan XXIII (encíclicas sociales) y del Concilio Vaticano II (especialmente el decreto sobre libertad religiosa) empujan esa conversión. Mientras que emerge una cultura política cristiana de izquierdas a la vez que se frustra una alternativa demócrata-cristiana. Se trata de un proceso español, con caracteres propios y algunas variantes regionales (especialmente en Cataluña y el País Vasco), pero inserto en un contexto europeo enormemente influyente, sin cuyas influencias y relaciones no se puede entender bien.

La década 1956-1966, entre la caída de Ruiz-Giménez, tras los sucesos universitarios de febrero del 1956, y el inicio de la crisis de Acción Católica (AC) es la década crucial en la que se acumulan los cambios significativos, eclesiales y

políticos, que enmarcan esa evolución política de una parte significativa del catolicismo español. Sin embargo, los cambios se inician ya en la década anterior, 1946-1956, a partir de la apertura deliberada al mundo exterior católico que comparten como objetivo el régimen y la AC. Las Conversaciones Internacionales de San Sebastián; los congresos internacionales de Apostolado Seglar (1951, 1957, 1967) y de Prensa Católica, o la fundación de Caritas, son algunos hitos de esa presencia internacional. La apertura al exterior, objetivo político del régimen para lavar su imagen, conlleva el contacto con otras corrientes doctrinales y otras experiencias con consecuencias no previstas. Los nuevos maestros del catolicismo español son sobre todo europeos, especialmente franceses, más que españoles. Los maestros españoles como Aranguren o Carlos Santamaría son sobre todo puentes, mediadores. Por ello hay que atender a los canales de esa relación –traducciones, encuentros, congresos internacionales, contactos personales– para comprender la evolución de los católicos.

A diferencia de otros catolicismos, el laicado intelectual católico es escaso y muy dependiente del mundo clerical y jerárquico. Ese es uno de los lamentos de Aranguren en 1952-1953. Una debilidad o vacío que arrancaba ya de la situación anterior a la guerra civil. Antes de 1936, el grupo laico más representativo, los “selectos” de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP) y *El Debate*, tienen esa vocación política más que intelectual de presencia y combate en la directriz marcada desde León XIII. Su reflexión doctrinal está siempre estrictamente subordinada a la doctrina oficial de los Papas (las encíclicas). En el terreno del catolicismo social, estaría el Grupo de la Democracia cristiana en torno a Severino Aznar, anclado políticamente en posiciones antiliberales frente a la posición de un Osorio y Gallardo que reprocha a Aznar, en 1932, esa limitación tradicionalista de su grupo.

La Segunda República puso a prueba la emergencia de un movimiento y laicado católico capaz de confrontarse con las corrientes intelectuales y políticas dominantes. Junto a las posiciones tradicionales de *Acción Española* y las posibilistas de la CEDA y la AC, quizás no tan divergentes en el terreno ideológico, emergen algunos grupos minoritarios de católicos liberales o republicanos, como Mendizábal, ligados a círculos democristianos franceses (Maritain, Mounier) e italianos (Sturzo)¹. La guerra civil interrumpe bruscamente este proceso: la recuperación institucional del poder por parte de la jerarquía y del clero, hace relativamente superfluas esas iniciativas seculares, y el laicado de los propagandistas y de AC queda fuertemente subordinado. El catolicismo español, traumatizado y profundamente dividido por la experiencia de la guerra civil y más tarde aislado durante la mundial, no experimenta la colaboración militante en la resistencia y el diálogo con otras ideologías, que es el caldo de cultivo del pensamiento de Maritain

¹ Sobre el pensamiento del grupo Acción Española, ver GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro C., *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, (1913-1931/96)*, Madrid, Tecnos, 1998.

y Mounier, y en general de un cierto catolicismo renovador en el contexto de la posguerra.

La apertura al exterior de los “colaboracionistas”, 1946-1951

El fin de la segunda guerra marca como se sabe otra etapa del régimen franquista, cuyo objetivo principal es precisamente salvar el aislamiento internacional. Para cubrir ese objetivo se apela a las redes internacionales católicas y muy especialmente, a la de los universitarios e intelectuales católicos, Pax Romana. Por su parte AC, al servicio de esos objetivos gubernamentales, se apresta a participar en todos los congresos internacionales posibles para defender el modelo español como ejemplo perfecto de relación armónica Iglesia-Estado, de reconocimiento oficial de los valores católicos: congresos de Pax Romana, peregrinación internacional de los jóvenes católicos a Santiago en 1948, participación en la gestación de Caritas Internacional en el marco de la ayuda a los refugiados políticos de la posguerra, etc. Esta presencia internacional triunfalista culmina en el I Congreso Internacional de Apostolado Seglar en Roma de 1951².

Pero también esos contactos internacionales, son paradójicamente, el cauce por el que se cuelan en el catolicismo español otras influencias, divergentes respecto del modelo nacional-católico, y fuente de un catolicismo liberal, muy minoritario por ahora y quizá demasiado fugaz, desbordado más adelante por el catolicismo social marxista. El ejemplo más claro de esa penetración son las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, reanudadas a partir de 1947 bajo el estímulo y vigilancia de la ACNP y el ministro Artajo. Los temas de estudio y los ponentes, así como los contenidos de la revista *Documentos*, su órgano de expresión, son muy significativos de esa penetración de la *nouvelle theologie* y del pensamiento católico innovador en un sector minoritario del catolicismo español.

La nueva etapa iniciada en 1945 también posibilita un nuevo impulso del catolicismo social y de la Acción Católica obrera, preocupada sobre todo por no repetir los errores paternalistas del pasado que llevaron a la guerra civil; empeñado, por tanto, en impulsar un obrerismo católico, base de un sindicalismo cristiano auténtico. En la misma fundación de las especializaciones obreras católicas se expresan con claridad esa autocrítica y esos objetivos. La pronta evolución de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), de la mano de Rovirosa y de Malagón, cumplirá con creces esos objetivos confesionales, incluso desbordándolos. En la AC obrera, en la HOAC y la Juventud Obrera Católica (JOC), la denuncia social del capitalismo precede a la crítica del sindicalismo oficial y a la descalificación global del sistema político autoritario. El camino de los militantes y las organizaciones va de la denuncia social de las injusticias al compromiso contra el régimen.

² A este congreso acude AC con una memoria triunfalista sobre su actividad en los años cuarenta, plenamente al servicio del Estado católico. Ver el informe en *Ecclesia*, glosado en mi comunicación sobre la AC en el primer franquismo, en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del franquismo*, Valencia, 1999.

Otros cauces y expresiones del catolicismo social, como las Semanas Sociales también recuperadas en este momento (1949), aunque plenamente compatibles e identificadas con los valores del nacional-sindicalismo, son también un cauce a medio plazo para la crítica moderada en nombre de la doctrina social de la Iglesia. El grupo de pensamiento social de los jesuitas, en torno a *Fomento Social*, fundado al final de los años veinte, vive también una segunda etapa a partir del final de los cuarenta; Herrera Oria y su grupo de Santander, con el objetivo de formar la conciencia social de los nuevos sacerdotes y a través de ellos, de las elites españolas; sus primeras iniciativas en Málaga ya como obispo (las escuelas sacerdotales), y la fundación del Instituto Social "León XIII" en Madrid con la bendición del Vaticano, son otros tantos hitos de una conciencia social católica, colaboradora y crítica a la vez.

La autocrítica religiosa o "examen de conciencia" del catolicismo español, 1951-1956

El colaboracionismo católico había comenzado en 1945, pero alcanza su mayor influencia en el periodo 1951-1956, coincidiendo con el ministerio de Educación de Ruiz-Giménez y con la firma del Concordato, que consagra un modelo de relación y colaboración Iglesia-Estado³. Sin embargo, paradójicamente, esta etapa está también presidida por lo que se llama en la época "autocrítica religiosa", es decir una revisión crítica de la manera de vivir y anunciar la fe cristiana propia de la etapa triunfalista o nacional-católica.

Los "autocríticos", cuya nómina registra García Escudero en sus notas periodísticas en el diario *Arriba*, no ponen en cuestión el modelo de Estado confesional consagrado en el Concordato, ni siquiera Aranguren (según el testimonio del propio Escudero), pero sí revisan ciertas formas de evangelización correspondientes a la llamada pastoral de cristiandad. Pues, aunque el Concordato consagraba esa Cristiandad, la experiencia demostraba que esas formas colectivas e impositivas de celebraciones litúrgicas, peregrinaciones, misiones populares y demás, no habían resultado muy eficaces. Lo que detectaban los "autocríticos" era un catolicismo rutinario y superficial, así como altos niveles de no practicantes entre las clases populares. La autocrítica religiosa, siguiendo la reflexión del catolicismo europeo, especialmente el francés, existencialista y personalista, o también el movimiento italiano "Por un mundo mejor" del P. Lombardi, "*il microfono di Dio*", abogaban por otro tipo de experiencia y práctica religiosa, o al menos cuestionaban la tradicional: de la intransigencia intolerante y la imposición social ambiental, triunfalista, al diálogo respetuoso con los otros y el reconocimiento de los propios pecados. La nueva pastoral tenía que partir del reconocimiento honesto de la realidad social. La sociología religiosa con fines

³ El mejor estudio del colaboracionismo católico en el régimen de Franco, Alberto Martín Artajo y su grupo de ACNP, y su proyecto frustrado de liberalización moderada, sigue siendo el de TUSELL, Javier, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984.

pastorales desarrollada en Francia en esos años (Le Bras, Boulard) era una buena vía que se comenzaba a practicar en España. Se trataba, ante todo, de un talante y una actitud religiosa paralela a la que en el terreno intelectual impulsaban los “comprensivos”, Ridruejo y Laín, frente a los “excluyentes”, Calvo Serer y su grupo. Un talante autocrítico que, como el de los comprensivos, no implicaba una renuncia a las posiciones privilegiadas del Estado católico.

¿Cuál fue el alcance real, social y político, de esa autocrítica religiosa? ¿En aquella autocrítica religiosa, independientemente de la reivindicación de sus autores (como el propio Laín y, sobre todo, García Escudero), se inicia ya el despegue del colaboracionismo? García Escudero subraya ese significado a posteriori, aunque en sus notas de 1951 a 1956 señalaba los límites irrenunciables del Estado católico. González Casanova, fundador de *El Ciervo*, pensando sobre todo en el contenido y las aspiraciones de esa revista, afirma rotundamente la trascendencia social (crítica social del catolicismo burgués) e incluso política (apela a las raíces éticas de muchas trayectorias personales de la transición). En su análisis del significado de *El Ciervo* de los años cincuenta, señala la estrecha relación entre la autocrítica religiosa y la social:

«La originalidad política del joven *Ciervo* consistió, como veremos, en que su mensaje crítico no se dirigió directamente contra el régimen imperante (cosa que tampoco hubiera podido hacer sin llevar hasta el extremismo su lenguaje), sino contra las formas sociales y la mentalidad del catolicismo nacional. Sin duda era lo más honesto que y casi lo único que se podía hacer desde una revista, pero también lo más revolucionario en cierto sentido, ya que iba a tener unos efectos en cadena insospechados: la de afectar a las bases mismas de la legitimación del sistema y colaborar así a escindir gradualmente la peculiar alianza del Altar y del Trono propia del franquismo»⁴.

García Escudero: elogio y defensa de la autocrítica religiosa

José María García Escudero es considerado como el notario principal de lo que se llamaba en los años cincuenta “autocrítica religiosa”. En su libro *Catolicismo de fronteras adentro* recoge las notas publicadas en *Arriba* entre 1951 y 1955, ordenadas temáticamente en cuatro argumentos: Autocrítica, Misiones de dentro, Diario intelectual, Polémica y caridad. En las notas de Escudero se registran diversas expresiones individuales y colectivas de esa autocrítica religiosa, pero también social y potencialmente política, que definen los años entre 1951 y 1956 coincidentes con el ministerio Ruiz-Giménez. En un lenguaje periodístico y polémico se levanta acta y se dan pistas, desde la perspectiva del historiador, de un vivo debate en el interior del mundo católico y del régimen, con todas las

⁴ GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio, “Una teoría sobre el ser del *Ciervo*”, en id., *La revista “El Ciervo”. Historia y trayectoria de cuarenta años*, Barcelona, Península, 1992, pp. 194-195.

limitaciones de la censura, sobre la realidad del catolicismo español en ese momento paradójico de plena afirmación y cierta preocupación autocrítica. En sus notas, Escudero señala a los polemistas contrarios y cita a los compañeros en la autocrítica: Ponce de León en *Arriba*, Miret en *Informaciones*, Alonso García en *Ya*, Juan de Alcalá y Arroita en *Juventud y Alcalá*, respectivamente.

Escudero prefiere el término “examen de conciencia” al de autocrítica, pero se trata en todo caso de una revisión crítica de la situación real del catolicismo español, justo en el momento de máximo reconocimiento oficial que supone la firma del Concordato de 1953. Cuando, pasados ya quince años (una generación) de la “cruzada” del 18 de julio, se tiene que reconocer el alcance limitado de la recristianización, se buscan sus causas y se proponen alternativas para impulsar esa misión inicial con nuevos instrumentos, sin que la autocrítica implique ninguna renuncia a los orígenes (la cruzada), ni a los beneficios y posibilidades del Estado católico consagrado en el Concordato. La actitud moderadamente revisionista es más un talante que una alternativa. Se critican los defectos de la vida religiosa de los católicos españoles, como rutina, pasividad, superficialidad, individualismo, autosatisfacción o aislamiento del exterior, pero apenas se profundiza en el diagnóstico y el análisis profundo de las causas. Ni tampoco se plantea una alternativa pastoral recristianizadora, salvo la actitud autocrítica y el camino de la naciente sociología religiosa.

Las notas periodísticas de Escudero son, en general, réplicas a denuncias de los temerosos ante los excesos y riesgos de la autocrítica, y defensa, por tanto, de los beneficios de un moderado revisionismo que revitalice la proyección evangelizadora. A aquellos les responde con una apelación al dato sociológico —«de la intuición al dato»— que empieza a estudiarse y publicarse. Y se apoya en las máximas autoridades. Cita una advertencia del propio Ruiz-Giménez sobre «los pecados de omisión» individuales y colectivos, y su demanda de «instituciones de diálogo». Pero, sobre todo, se apoya en las iniciativas pastorales de algunos obispos, como el de Solsona, Tarancón, cuyo “examen de conciencia” comparte y glosa ampliamente, asumiendo un comentario elogioso de *El Ciervo*: «la modernidad de este obispo nos asusta»⁵. La pastoral de Tarancón, como la autocrítica en general, señalaba defectos más que alternativas pastorales, pero en esta misma dirección Escudero apunta hacia una renovación de la parroquia. Se reconoce, asimismo, en el programa “Por un mundo mejor” que en ese momento divulgaba en el mundo católico, incluida España, el P. Lombardi con el apoyo explícito de Pío XII, que en las reuniones algunos dirigentes “autocríticos” de AC suscriben como guía⁶.

⁵ GARCÍA ESCUDERO, José María, *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Euramerica, 1956, “la pastoral y la autocrítica”, pp. 41-46.

⁶ Sobre la AC de los años cincuenta, ver las reuniones anuales de presidentes diocesanos. Las referencias de los autocríticos a la AC son escasas; más bien constatan, por ejemplo Aranguren en 1952-1953, el estancamiento. En efecto, es a partir de 1954 cuando se inicia lentamente un proceso renovador.

Otro obispo citado elogiosamente por Escudero es el obispo Morcillo, organizador en 1953 de un curso de Verano en Santander sobre “Problemas del catolicismo contemporáneo”, y por su pastoral con motivo de la “Misión del Nervión”. Glosando la pastoral de Morcillo, resume Escudero los defectos del catolicismo español: la exterioridad, la inercia y el individualismo. «¿Y qué bien explica nuestra falta de sentido social!», exclama Escudero, en la línea del objetivo prioritario de Herrera desde los primeros años cuarenta, es decir, sacudir la conciencia social del catolicismo español.

La “inflación religiosa”, expresión afortunada en los posteriores análisis historiográficos, define sociológicamente una hegemonía social y cultural hasta cierto punto engañosa, cuya denuncia acompaña esta revisión. Pues, según afirma taxativamente Escudero, la autocrítica, como intuición o impresión, era el prolegómeno inmediato de la sociología religiosa, del estudio sociológico con fines pastorales, al servicio de la mejor recristianización. Este sería el camino, la alternativa, científica y pastoral a la vez, que demandaba la autocrítica. En efecto, se estaban dando los primeros pasos en España, directamente influidos por la sociología religiosa católica europea, la del francés Le Bras y sus discípulos. La breve *Introducción a la sociología religiosa* de Jesús Iribarren, recién cesado como director de *Ecclesia*, acompañaba y explicaba en 1955 la publicación de la *Guía de la Iglesia española* de 1954. A esa publicación dedica Escudero uno de los comentarios más ilustrativos de su defensa: frente a uno de los riesgos de la autocrítica, el ensayismo, «su remedio se llama información; estadística, Sociología religiosa». ¿Cuáles son sus beneficiosos efectos pastorales? En primer lugar «conocer la realidad tal cual es», como pide Pío XII y como ha practicado Cardijn en la fundación del jocosmo; en segundo lugar, «utilizar la realidad», es decir, utilizar bien todos los instrumentos modernos, los medios de comunicación y las técnicas de propaganda y creación de opinión, «el lenguaje del día», al servicio de los objetivos pastorales. Autocrítica y sociología religiosa eran caminos complementarios para un mismo fin, el de mejorar la pastoral evangelizadora, adaptándola a los nuevos tiempos: «poner al servicio de la recristianización lo que sirvió para cristianizar y ha servido para la des cristianización»⁷.

1954 es el momento culminante, pues en él coinciden la publicación de la *Guía de la Iglesia*, las encuestas sobre la religiosidad de los españoles promovidas por las organizaciones de AC, la polémica en la *Revista de Educación Nacional* y otros medios sobre el estado de la enseñanza de la religión, la polémica en la revista *Ateneo* en torno a la autocrítica religiosa, y la discusión en *Signo y Alcalá* sobre los “heterodoxos”. Frente a ciertos recelos eclesíasticos, Escudero defiende el protagonismo de los seglares y, en contestación a un comentario del joven sacerdote Antonio Montero en *Incunable* (un órgano, por otra parte, impulsor de la renovación eclesial) sobre los riesgos y peligros de una excesiva autocrítica, Escudero, aun reconociendo algunos de esos riesgos, defiende sus mayores beneficios. La autocrítica es legítima aunque no tenga la autoridad de la teología y

⁷ GARCÍA ESCUDERO, José María, *op cit.*, p. 58.

esté protagonizada por seculares, si no como teólogos, al menos como sociólogos religiosos. En otros lugares se refiere a esa especial aportación de los seculares, más próximos a la realidad, como mediadores, ayudando a crear en la Iglesia un cierta opinión pública.

La autocrítica de Aranguren al catolicismo español

Los comentarios quincenales de Aranguren en *El Correo Literario*, entre el 1 de mayo de 1952 y el 15 de diciembre de 1953, son quizá la mejor muestra de la autocrítica del catolicismo español en esos años. El balance o inventario final de intenciones y temas publicado en su última reseña sintetiza bien los objetivos y el espíritu de esos comentarios: llevar a cabo de manera sistemática lo que el autor denomina una «acción católica», intelectual y secular o laica, al estilo de la que se ejercía en otros catolicismos europeos. En buena medida, Aranguren hace de mediador entre lo que se piensa y se escribe, sobre todo, en medios católicos franceses, también alemanes, ingleses o norteamericanos, comentando libros y revistas publicados en esos medios, y el pobre catolicismo intelectual español. Lo que lamenta constantemente y reivindica con su propio ejemplo es la ausencia de una intelectualidad católica. Glosando al padre Federico Sopena, de cuya posición “esteticista” por otra parte discrepa, comenta que en el catolicismo español hay periódicos y sociólogos, pero no intelectuales. Una intelectualidad secular o laica, en una relación fluida con la eclesiástica, pero suficientemente autónoma, capaz de ejercer su función específica de puente entre los problemas del mundo y la fe. Ese es otro de los argumentos centrales de sus comentarios. Según su declaración final, el espíritu o el talante de sus comentarios ha sido la sinceridad (es decir la capacidad de autocrítica) y la paciencia, que demanda para la lenta emergencia de esa intelectualidad católica. Lo que él ha tratado de ejercer y promover es una posición diferente: «Entre un catolicismo clerical y otro anticlerical, un catolicismo laical»⁸.

En su “inventario” final señala también la metodología y los temas tratados. Partiendo de la crítica de libros y revistas católicas y protestantes extranjeras, ha ido más allá de la mera crítica libresco («que los libros sirviesen de vehículo o al menos de pretexto para deslindar una actitud religioso-intelectual») Y en cuanto a la variedad de temas, afirma que «he escrito sobre oración y liturgia, sobre educación y enseñanza, sobre la fe popular e intelectual, sobre psicoanálisis, confesión y dirección espiritual, sobre el matrimonio cristiano, sobre la Acción Católica y sobre la acción católica». Con las limitaciones propias de la época, se ha referido más o menos directamente a la situación del catolicismo español, polemizando con otros intelectuales católicos (Pemán, García Escudero, Sopena), pero sobre todo informando sobre algunas iniciativas pioneras en las que participa directamente,

⁸ Para este apartado me baso en LÓPEZ ARANGUREN, José L., *Catolicismo día tras día* (1952-1953) y *Contralectura* (1978), según la edición de las *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1994-1996, vol. 1, pp. 535-682.

como las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián y las de Gredos.

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

«Yo creo que hablando de la relación entre catolicismo y protestantismo, de las enseñanzas de la religión, de la mentalidad católica usual, del concordato, de libros, novelas, revistas y conversaciones católicas, de las devociones y del catolicismo popular, del papel del sacerdote, de la confesión y la dirección espiritual, de los entonces nuevos curas y de una liturgia efectiva de participación laical, de lo que verdaderamente estaba hablando era de la reivindicación de la importancia del laicado dentro de la iglesia»⁹.

Desde la lejana perspectiva de un contexto político y religioso tan diferente como el de 1978, parece lamentar Aranguren algunas ausencias y limitaciones: «no aparece ninguna referencia a la entonces inexistente comunidad cristiana popular [...] ni una relación de tensión real con una jerarquía eclesiástica criticada a fondo. Por supuesto tampoco se cuestionaba la vinculación de la Iglesia al Estado [remite a su tímido comentario crítico del Concordato firmado en ese año...] mucho menos del concreto Estado franquista». Es decir, subraya en la distancia las lógicas limitaciones políticas de aquella autocrítica, sin valorar quizá suficientemente su potencialidad religiosa y social a medio plazo. Por supuesto, Aranguren también recuerda la ausencia de tantos temas típicos del catolicismo posconciliar (expresión de la “crisis del catolicismo”), así como las cuestiones relacionadas con la nueva moral sexual y el feminismo.

Entre 1953 y 1978 habían pasado demasiadas cosas en el contexto religioso y político, español e internacional y en la trayectoria vital de Aranguren. En medio, en 1969, desde el “exilio” de California, Aranguren recuerda ya con distancia crítica esta época y su contribución a la autocrítica, envuelta en otras tareas más específicamente intelectuales que cada vez le acapararon más a partir de su cátedra de Ética y Sociología. Su mirada y su valoración en 1969 es, si cabe, más política que la de 1978: «el contexto de la época, la presión de una censura agobiante, hacía imposible asumir una postura abiertamente crítica en el plano político [parece excusarse...] En cambio algo se podía hacer en otros planos, el del diálogo con nuestros compatriotas exiliados, y sobre todo en el plano religioso». Al recordar pues esa autocrítica religiosa parece reconocer su trasfondo o carga política potencial. Pero, sobre todo, lamenta la «ocasión perdida» en relación con su

⁹ *Ibidem*, p. 681.

objetivo fundamental, más claramente expresado en 1978, es decir, la emergencia de una intelectualidad católica seglar. En esa dirección recuerda muy positivamente los intentos que significaron las Conversaciones de San Sebastián y las de Gredos, pero registrando esa frustración. Refiriéndose por ejemplo a las Conversaciones de Gredos y su progresivo alejamiento de ellas, afirma que «se convirtieron en una especie de club intelectualmente y –por lo que se refiere a buena parte de los miembros–, también socialmente, muy distinguido y minoritario. Yo me fui progresivamente desinteresando de ellas y finalmente me di de baja de aquel místico Country Club que todavía subsiste, ahora en sede más selectiva / exclusiva todavía»¹⁰.

Su ambivalente recuerdo de *Catolicismo día tras día* y de su aportación en la autocrítica se expresa bien en un párrafo final, en el que, por una parte, subraya la moderación de sus posiciones y, por otra, el rechazo crítico de unos y el impacto renovador en otros sectores del clero y la juventud. Creo que, inevitablemente, su recuerdo en 1969 de aquellos primeros cincuenta está demasiado teñido por su posición intelectual y política, por la necesidad de subrayar mejor la coherencia entre su pasada “acción católica” y su progresivo “despegue” político y eclesial. En este sentido, su contralectura de 1978, aunque no exenta de condicionamientos políticos, resulta más convincente y desde luego más interesante desde la perspectiva del historiador.

La principal cuestión que se podría plantear en relación con el recuerdo retrospectivo de Aranguren es su escasa referencia a los otros agentes de la autocrítica, y sobre todo a la etapa subsiguiente, la que va de la crisis universitaria de 1956 a su expulsión de la Universidad en 1965. En esos años, aunque colabora en algunas actividades intelectuales de AC, especialmente a través de la rama de los Graduados¹¹, se centra cada vez más en su tarea intelectual y universitaria. Ejerce a través de ellas una influencia crítica más amplia que la meramente católica, aunque la incluya, situándose progresivamente en un terreno estrictamente intelectual, bastante alejado del proyecto alentado por él mismo, el de construir un laicado católico maduro y autónomo (construcción que se desarrolla acelerada e intensamente en esa década, 1956-1966, y especialmente en los primeros años sesenta). Aranguren tampoco vive de cerca la crisis de la Acción Católica Especializada (ACE) entre 1966-1968, y sigue la “crisis del catolicismo” más desde una atalaya norteamericana que española¹².

La específica aportación de Aranguren a la autocrítica del catolicismo español se valora mejor en comparación con la del propio Escudero en sus notas en *Arriba*, o la que ejerce la revista catalana *El Ciervo* o incluso la revista del clero joven *Incunable*. Lo más específico de Aranguren quizá sea el deseo frustrado de

¹⁰ *Ibidem*, p. 563.

¹¹ Sección minoritaria de juristas y profesionales, presidida por Enrique Miret Magdalena, dentro de la rama adulta masculina de la ACE.

¹² En la valoración, que creo que está por hacer, de la relación y de la influencia de Aranguren en el catolicismo español de los años posteriores a 1953, seguramente habrá que tener en cuenta estos alejamientos y vacíos

crear en España un grupo intelectual católico seglar, fiel a la Iglesia y la identidad católica, pero autónomo. Como el resto de la autocrítica católica de esos años, apenas puede referirse o criticar directamente los condicionamientos políticos del momento (el Estado católico consagrado como ideal en el Concordato), pero lo hace indirectamente al cuestionar el modo de ser y vivir del catolicismo español protegido, perezoso intelectualmente y rutinario litúrgicamente. Ya en la transición, en estrecho contacto con el Instituto Fe y Secularidad y la celebración anual del Foro del Hecho Religioso, impulsado por el jesuita Gómez Cafarena, recupera Aranguren la tarea propia del intelectual católico que había intentado promover en la España de los cincuenta.

¿Intelectuales católicos? Las Conversaciones de San Sebastián y de Gredos

El mapa de los autores y revistas más representativas de la llamada “autocrítica religiosa” está bastante bien registrado en las notas de Escudero de los años 1951 al 1956, pero son apenas referencias necesitadas de estudio, como la tan citada revista *Incunabile* y la de su principal promotor, Lamberto Echeverría, o el importante desarrollo de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián y la figura de su sostenedor, Carlos Santamaría. A menudo se citan en el mismo plano las Conversaciones Internacionales de San Sebastián y las de Gredos, que se celebran casi paralelamente en los años cincuenta, y con algunos participantes comunes. Pero además de su carácter de encuentro internacional, especialmente con los franceses, de las primeras, la naturaleza de ambas parece bastante distinta. Las de San Sebastián tienen un objetivo y desarrollo más propiamente intelectual y un aire académico, de seminario de estudios. Las Conversaciones de Gredos, de un grupo de intelectuales católicos en torno al sacerdote Alfonso Querejazu, son también muy citadas como un hito, finalmente frustrado, de un núcleo intelectual católico renovador. Pero según el recuerdo de los participantes, a diferencia de las otras, eran más informales, fundamentalmente una experiencia religiosa, alejada deliberadamente de cualquier proyección política. No tanto un seminario de estudios, de intercambio de ideas, como una reflexión y revisión compartida de la propia vivencia religiosa, un retiro, una experiencia mística y estética¹³.

Las Conversaciones de San Sebastián, por su lado, fueron la plasmación de uno de los objetivos prioritarios de la ACNP, especialmente en esta coyuntura de la posguerra: establecer el máximo de lazos con los catolicismos europeos y los diversos foros internacionales. Era un objetivo de la ACNP que convergía directamente con el “encargo” del régimen, y el proyecto asumido por el nuevo ministro de Exteriores, Martín Artajo, de dar cobertura y legitimidad al

¹³ Sobre las Conversaciones de Gredos tenemos los testimonios recogidos en el libro de homenaje *Alfonso Querejazu Conversaciones católicas de Gredos*, Madrid, BAC, 1977, introducción biográfica de O. González de Cardenal, y varios testimonios de los participantes, entre los que destaca el del jesuita Ramón Ceñal, pp. 239-269.

franquismo, y contribuir a sacarlo del aislamiento¹⁴. Unas primeras conversaciones se habían llevado a cabo en el verano de 1935, como actividad paralela a los cursos de verano de la AC en Santander. Se reanudaron en 1947, en el nuevo contexto político, con Carlos Santamaría como secretario y principal mantenedor¹⁵. En 1949 se comienza a editar *Documentos*, siguiendo el modelo de sendas revistas alemana y francesa (*Documents*), donde se publican algunas de las ponencias presentadas en las conversaciones y sus conclusiones, así como “Notas para el diálogo” (comentarios de libros, debates internos sobre diversas cuestiones, etc). Los contenidos de la revista, como las propias conversaciones, eran una puerta abierta al exterior, un contacto excepcional y una mirada abierta a los problemas y debates candentes, sin las cortapisas o prejuicios interiores. Jose Ramón Recalde en su libro de memorias *Fe de vida*, en el que dedica una extensa referencia a su maestro Carlos Santamaría, califica las Conversaciones como:

«...el mayor esfuerzo que se hizo en España para renovar el pensamiento religioso, o que se hizo desde España para preparar la renovación religiosa del Concilio Vaticano II [...] la principal muestra, en esa época, de la renovación en España del pensamiento cristiano [...] Abrieron una ventana a la renovación del pensamiento religioso que estaba teniendo lugar durante los años cincuenta [...] La ventana se abrió a los nuevos teólogos [...] y las perspectivas nuevas que se nos ofrecían (los temas de estudio): la presencia y la función de los seglares en la Iglesia; el ecumenismo; una nueva visión entre el dogma y la realidad; la reforma de la Iglesia»¹⁶.

Desde la perspectiva posconciliar pueden considerarse una renovación moderada, dice Recalde, pues recuerda que tenían que ser prudentes al celebrarse bajo la protección vigilante del gobierno (Artajo) y del Vaticano (Ottaviani), y por ello había que contar también con teólogos conservadores¹⁷. Entre los

¹⁴ *El Boletín de la ACNP* le dedica bastante atención. Las considera como obra propia, organizada por su centro de San Sebastián y en concreto por Carlos Santamaría, e incluye amplios extractos de conferencias, los programas y las crónicas de las conversaciones anuales. En la misma dirección estarían los numerosos informes sobre los catolicismos europeos que se publican en las páginas del *Boletín*, a partir generalmente de conferencias de invitados extranjeros en el Círculo de Estudios de Madrid.

¹⁵ Recalde define a su maestro Santamaría como un hombre eminentemente político, aunque no de partido, «en el sentido más general y más profundo de vocación hacia los demás, al modo personalista de E. Mounier», *op. cit.* p. 73. Santamaría es el único participante español en la Semanas de Intelectuales Católicos franceses de 1951, en la sección “Derechos del hombre y defensa de la persona”, y en la de 1952 dedicada al tema de “La Iglesia y la libertad”.

¹⁶ RECALDE, José Ramón, *Fe de Vida*, Barcelona, Tusquets, 2004, pp. 71-72.

¹⁷ Artajo desde Exteriores protege y vigila a la vez esa conexión internacional, como consta en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE, R-3194196196/1195). Entre informes y despachos sobre diversos congresos y encuentros internacionales, hay dos notas referidas a las Conversaciones de San Sebastián: el 19-XI-1947 una *Nota informativa sobre*

participantes españoles, en una posición intermedia entre el progresismo y el conservadurismo, Recalde cita a Zaragueta y al joven Cirarda. El espíritu de diálogo y los objetivos quedan claros en la propia declaración de las Conversaciones:

«Tratan por medio de discusiones sinceras y fraternales que se desarrollan habitualmente en una atmósfera de realismo y sinceridad, de superar todas las disparidades accidentales que a veces separan a los católicos de nacionalidades diferentes o de diversas ideologías políticas, filosóficas, sociales, etc. [...] Los Cuadernos de *Documentos* [...] están destinados a mantener vivo este diálogo íntimo entre cristianos. La revista se compromete a respetar y poner en contacto las opiniones de sus colaboradores cuya fidelidad a la Iglesia católica asegura, por otra parte, una unanimidad sustancial»¹⁸.

Partiendo pues del reconocimiento de una real pluralidad dentro del mundo católico, las conversaciones trataban de promover ese diálogo en el interior del mundo católico, aunque implícitamente se buscaba el diálogo ecuménico entre cristianos y en general con el mundo no creyente. Un espíritu por tanto anticipatorio del que presidió el Vaticano II. No en vano las conversaciones nacieron en el espíritu de la posguerra en el que, por ejemplo, Congar escribe *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, aunque se mantuvieron con el mismo espíritu en medio del cambio de clima dentro de la Iglesia que significó la publicación de la *Humani Generis*¹⁹.

La mirada y la perspectiva de las conversaciones fue en general europea y mayoritariamente francesa a juzgar por los ponentes y participantes, y por la lengua utilizada no sólo en las conversaciones sino en la revista *Documentos*. Seguramente para facilitar el intercambio de ideas, algunos textos españoles aparecen traducidos al francés; excepcionalmente hay algún texto en italiano y en alemán. Desde luego tanto la revista como las conversaciones reunían a un grupo selecto y minoritario, lo que puede explicar la relativa tolerancia con que se movía el grupo, se reunía y publicaba la revista (aunque, de todas formas, nunca dejara de suscitar preocupación y suspicacias en Exteriores).

A juzgar por los textos publicados en su órgano de expresión, *Documentos*, los temas planteados en las conversaciones y los criterios defendidos en ellas, coincidiendo con el recuerdo de Recalde, eran absolutamente insólitos para el contexto español de la época, pero respondían bien al contexto católico europeo

Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, en la que se subrayan los efectos beneficiosos para el régimen, como contrarrestar la mala imagen exterior, y se ponderan las declaraciones favorables de los asistentes. El 27-III-1954 hay una solicitud de documentación sobre las conversaciones católicas a F. Martín-Sánchez, que éste transmite a Carlos Santamaría, y envía al ministro el boletín de las conversaciones, *Documentos*, 3 (1949).

¹⁸ Declaración en francés inserta en *Documentos*, 3 (1949), p. 152.

¹⁹ Sobre el clima de sospecha y persecución generado por la *Humani Generis*, ver el testimonio de una de sus víctimas, el dominico CONGAR, Yves, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid, Trotta, 2004 (1 ed. París, Cerf, 2000), edición de E. Fouilloux.

de la posguerra. El tema central era el de la relación de la Iglesia y de los católicos con el nuevo orden político liberal democrático, surgido de la derrota del fascismo. En ese contexto se plantea la coexistencia de la identidad católica con otras identidades en el marco de un estado neutral o confesional. Se discute en 1947 y en 1949, sin llegar a un acuerdo definitivo, una declaración de derechos del hombre, paralela y complementaria, no antagónica con la recientemente proclamada en la ONU²⁰. José Pemartín aboga por la búsqueda de un «lenguaje filosófico-jurídico aconfesional no anticonfesional», que no traicione los principios, pero que permita encontrar un terreno común, en el terreno del derecho natural, con los no católicos: «En esta zona de racionalidad, pueden y deben, pues entenderse perfectamente el filósofo del Derecho católico y el racionalista»²¹. Se trataba, como el propio autor explicita, de una cuestión táctica para desarrollar una apologética católica indirecta pero eficaz, lo que entendía misión principal de las conversaciones. Pero la cuestión no era meramente táctica, sino de fondo.

Una cuestión central en esa declaración, la que seguramente impidió el acuerdo definitivo en las conversaciones de 1949, fue la definición de la libertad religiosa. Varios años antes de la declaración del Concilio Vaticano II (1965), y en un contexto español tan alejado, se plantean abiertamente las ventajas e inconvenientes de la libertad religiosa y de un Estado aconfesional. Algo realmente sorprendente, aunque se produjera en un islote marginal y minoritario, más europeo que español, como eran las Conversaciones de San Sebastián. En 1952, tres años después de la frustrada declaración católica de derechos del hombre, volvía retrospectivamente el obispo de Calahorra, Fidel García, a preguntarse sobre las razones del desacuerdo en relación con los artículos 7 y 8 de aquella declaración, precisamente los que se referían a la libertad religiosa:

«Art. 7º: El hombre tiene derecho inviolable a dar culto a Dios y profesar la religión, según los dictámenes de la recta razón y de la revelación cristiana con independencia de toda potestad humana. El Estado no sólo no puede violar de modo alguno esta libertad religiosa, sino que, en principios de derecho natural, debe protegerla y favorecerla. La igualdad ante la ley de varias religiones en una sociedad determinada, puede ser legítima e incluso imponerse por las exigencias del bien común

Art. 8º: Aún cuando el hombre pueda faltar a su obligación primordial de profesar la verdadera religión, todo hombre, salva la potestad de la Iglesia sobre sus hijos, tiene derecho a: no ser coaccionado en esta materia

²⁰ En el número 1 de *Documentos* (1949), al dar cuenta de las Conversaciones de 1948, se incluyen “Las declaraciones de los derechos del hombre”. En el 2 se publican, entre las conclusiones y documentos elaborados por las Conversaciones de 1949, la carta de los Derechos Humanos, p. 145. El 4 insiste sobre el tema de los derechos humanos junto al «problema de la libertad religiosa».

²¹ PEMARTÍN, José, “Una declaración católica ¿exige un lenguaje confesional?”, *Documentos*, 3 (1949), pp. 159-161; se remite al criterio defendido por él en su ponencia en las conversaciones de 1947.

por violencia externa; no ser coaccionado en las manifestaciones de su culto erróneo más allá de las exigencias del bien común».

La opinión del obispo se insertaba en una antología de textos que, de alguna manera, reproducían el debate de 1949, y alude a un cambio de clima intelectual que posiblemente hubiera permitido ahora, en 1952, el acuerdo en torno la declaración imposible tres años antes. No deja de señalar además los antiguos recelos y cautelas europeos frente a la intransigencia tradicional española. El boletín de las conversaciones, *Documentos*, presentaba así el problema:

«Mientras los unos, tras haber sido espectadores y con frecuencia víctimas de las brutalidades estatales, quisieran subrayar y apuntalar la idea de la libertad, otros testigos, espantados ante el hundimiento de las instituciones públicas, prefieren asegurar y fortalecer el ejercicio de la autoridad. Lo importante sería, según los primeros, consolidar la idea armónica de la sociedad temporal, fundada en la realización del bien común, en tanto que la defensa de la persona y de sus derechos inalienables, sería la meta preferida de los segundos»²².

La citada fórmula era desde luego inaceptable para aquella España católica, pero tampoco era la afirmación plena y sin reservas del principio de libertad religiosa que declarará el Vaticano II, y que algunos propugnaban ya. Era más bien una declaración de tolerancia que de libertad, aunque desde la perspectiva del obispo “liberal” español era el techo máximo compatible con la posición doctrinal de la Iglesia en aquel momento. La divergencia doctrinal de fondo residía en relación con los «que venían a proponer la afirmación simple del derecho o de la libertad del hombre para profesar la religión que, según su conciencia, juzgare verdadera; sin limitaciones de que esta conciencia fuera o no conforme a la recta razón ni a la revelación». «Esa equiparación entre la conciencia recta o verdadera con la conciencia errónea, siquiera sea ésta sincera, sólo puede ser sostenida lógicamente —remachaba Mons. Fidel García— por un relativismo dogmático y filosófico totalmente inadmisibles»²³. En esa cuestión de fondo sobre los diferentes derechos de la «conciencia verdadera» y la «conciencia errónea» residía la divergencia doctrinal insalvable en 1949, aparte de otras razones tácticas o coyunturales que también habían pesado. La nueva coyuntura doctrinal e internacional, en diciembre de 1951, le hacían pensar al obispo que ahora el acuerdo sobre ese texto hubiera sido posible. En este mismo bloque monográfico

²² *Documentos*, 10 (1952), p. 131; presenta los siguientes textos referidos al “Problema de la libertad religiosa”: Mons. Fidel García, “Mirada retrospectiva”; Yves Congar, “Orden temporal y verdad religiosa”; A. Messineo S.I., “La libre investigación de la verdad”; Juan B. Manyá, “Contestando a un artículo de *Razón y Fe*”; Carlos Santamaría “Autour de l’Etat idéal”; M. De Paillerets, O.P. “Problemas actuales de la Iglesia sueca”.

²³ Mons. Fidel García, obispo de Calahorra y La Calzada, “Mirada retrospectiva”, *Documentos*, 10 (1952), pp. 33-38.

de 1952 sobre “El problema de la libertad religiosa” publicó el coordinador de las conversaciones, Carlos Santamaría, un texto titulado “*Autour de l'Etat idéal*” en el que trataba de resumir el debate entre los partidarios del «Estado confesional católico» y los del «Estado de inspiración cristiana», lo que implicaba un debate directo sobre la realidad del Estado español, en vísperas de la firma del Concordato.

Otro de los temas centrales de las conversaciones en estos primeros años de la posguerra fue la definición del papel del catolicismo/cristianismo en la construcción de la nueva Europa. El tema se plantea ya ampliamente en 1949 y, más explícitamente, en 1950, cuando las V Conversaciones de San Sebastián trataron de definir unas “Bases cristianas para la unidad europea”, y 1951²⁴. De alguna manera la reflexión sobre el nacionalismo, el patriotismo y el internacionalismo, que centra las conversaciones en 1951, eran continuación del ideal federalista europeo que en ese momento impulsaban las democracias cristianas. Y, junto al internacionalismo, y el cuestionamiento del patriotismo como virtud cristiana (cuestión que cita positivamente Recalde en su recuerdo de las conversaciones), estaba la relación entre los distintos catolicismos (en concreto dos tan aparentemente distantes en ese momento como el francés y el español) y entre los cristianos separados²⁵. Muy ligado al internacionalismo y al cuestionamiento del patriotismo como virtud estaba el estudio del pacifismo. En ese contexto de posguerra había surgido el movimiento Pax Christi, en el que pronto participaron Carlos Santamaría, Recalde y el grupo catalán de *El Ciervo*²⁶.

A mediados de los cincuenta las conversaciones parecen centrarse en cuestiones más directamente relacionadas con el debate intraeclesial, pero igualmente innovadoras en el contexto español, como “La misión de los seglares en la Iglesia” (1953), la polémica sobre los sacerdotes obreros (1954), y el margen de obediencia y libertad de los católicos dentro de la Iglesia (1954) o, ya en 1956, la reflexión sobre “Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia”. Títulos todos ellos que

²⁴ *Documentos*, 3 (1949), “Presencia de la Iglesia en la nueva Europa”, en el marco de una reflexión sobre el sentido de la cristiandad: “Cristiandad y universalismo”, discurso de Mons. Olgianti en la XXII Semana Social italiana, y “Programme pour la chretienté” de A. Aumonier. En el número 6 (1950) se publican las conclusiones de la V reunión sobre “Bases cristianas para la unidad europea”, p. 103, y en el 7 se vuelve sobre el mismo tema.

²⁵ En *Documentos*, 3 (1949), pp. 87-95, Carlos Santamaría y el jesuita P. Bosch intercambian correspondencia sobre la colaboración internacional entre católicos y, en concreto, las relaciones entre católicos franceses y españoles. En el 4 se plantea «la unión de las Iglesias», y las relaciones ecuménicas entre cristianos están implícitamente planteadas en la discusión sobre las “Bases cristianas para la unidad europea”; pero más explícitamente en el número 11-12 (1952), p. 110, sobre “La colaboración entre cristianos de distintas confesiones”.

²⁶ *Documentos*, 5 (1950) se dedica monográficamente a “La formación de la opinión pública y la paz”. El 9 (1951) se plantea, junto a la cuestión del patriotismo, el dilema “Ante la paz o la guerra”. En la antología publicada por *El Ciervo* (1959) sobre sus primeros ocho años de vida, se recoge “La oración por la paz”, firmada por Recalde en 1958, dentro del espíritu del movimiento Pax Christi.

parecían seguir muy de cerca la reflexión y las publicaciones del dominico Congar²⁷.

Sacerdotes universitarios: Miguel Benzo, Mauro Rubio y Federico Sopena

Además de la nómina de autocríticos registrada por Escudero hay otros autores y círculos. Miguel Benzo y Mauro Rubio, vocaciones tardías, estudiantes de doctorado en Roma entre 1952 y 1954, regresan a Madrid en ese verano del 1954 para hacerse cargo respectivamente de las consiliarías de la Juventud Universitaria y la Juventud Obrera de AC. Su contribución a la renovación de la AC en los próximos años va a ser fundamental. Mauro Rubio en la Juventud Obrera, entre 1954 y 1959, y en el conjunto de la Juventud Masculina, entre 1960 y 1964, año en que es nombrado obispo de Salamanca. Miguel Benzo, consiliario sucesivamente de las Juventud Universitaria (1954-1959), de la rama adulta masculina (los Hombres), y de la Junta Nacional hasta su cese en el verano del 1966, en el inicio de la crisis de la ACE. Ambos, junto a otros consiliarios y dirigentes, impulsaron la transformación de la AC general o parroquial, en otra especializada por ambientes.

Miguel Benzo, en unas memorias inéditas, ha dejado constancia de sus lecturas teológicas renovadoras en Roma, al margen de las clases en la Universidad Gregoriana. A partir de su vuelta a Madrid, además de su impulso al desarrollo de la Juventud Universitaria, como rama especializada de la AC, desarrolla un trabajo pastoral influyente en el medio universitario madrileño, como capellán del Colegio Mayor "Cisneros" y como profesor de religión en la Facultad de Ciencias. Unas clases multitudinarias en un tiempo en el que se empezaba a reconocer en medios eclesiásticos la crisis de esta enseñanza en la universidad, cada vez más desprestigiada como una asignatura "maría". Lo que cuenta Benzo de esos años 1954-1956 coincide con el momento culminante de la mentalidad autocrítica; recuerda el freno que supusieron en su labor en el colegio las consecuencias de los sucesos de febrero del 1956. La renovación seguiría en sus clases de religión en Ciencias, luego convertidas en su "Teología para universitarios", y en la dirección cada vez más europea que adopta la Juventud Universitaria, que multiplica sus contactos con la JEC europea²⁸.

Federico Sopena, también vocación tardía, cita varias veces en su *Defensa de una generación* a Miguel Benzo y a Mauro Rubio como figuras representativas de lo que este pequeño pero significativo grupo de sacerdotes universitarios representó en la renovación del catolicismo español de los años cincuenta. Benzo y Rubio aún estaban en Roma, pero Sopena es citado tanto por Escudero como por Aranguren

²⁷ Tanto *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950, edición española del IEP en 1953, en traducción de Carmen Castro de Zubiri), como *Jalones para una teología del laicado* (1953). Sobre las vicisitudes personales y publicísticas de Congar en esos años ver su *Diario de un teólogo*, cit.

²⁸ BENZO, Miguel, *Autobiografía* (inédita), donde dedica el capítulo "Trabajo con universitarios" a su tarea en el CMU "Cisneros" y como profesor de religión en los años 1954-1956.

como un miembro más de esa generación “autocrítica”. El título, “defensa de una generación”, quiere reivindicar una experiencia y un trabajo colectivo, no sólo personal²⁹. En ese sentido, su autobiografía intelectual personal, su paso por el seminario de Vitoria, la Universidad Pontificia de Salamanca, la Gregoriana de Roma y la iglesia de Montserrat también en Roma, antes de recalar definitivamente en Madrid para hacerse cargo de la pastoral universitaria, va dando pistas y juicios sobre las personas que le acompañan, a las que se siente generacionalmente unido. La complicidad generacional es explícitamente declarada con el equipo del ministro Ruiz-Giménez en los años 1951-1956 en su tarea de apertura y diálogo “liberal”, mientras que Laín, Tovar en sus años de estudiante en Salamanca, y Marañón, asiduo partícipe en las actividades de la parroquia universitaria, son constantemente citados como amigos entrañables. Y, dentro de la Iglesia española, el grupo de vocaciones tardías que encuentra en el Colegio de Santiago en Salamanca, dirigido por el futuro obispo Vicente Puchol, así como el grupo de Madrid en torno a Aparici y la pareja Miguel Benzo y Mauro Rubio.

Lo cierto es que Sopena, según su propio testimonio, representa un tipo de sacerdote y católico “liberal” bastante atípico en la España de la época. Un grupo muy minoritario y bastante marginal que, sin embargo, ejerce una influencia decisiva, especialmente a partir de la segunda mitad de los cincuenta y en los sesenta, por otra parte dentro de un medio tan descuidado y alejado pastoralmente como la universidad y el mundo intelectual. Las memorias de Miguel Benzo confirman y coinciden básicamente con el testimonio de Sopena en el significado innovador de su nueva pastoral universitaria. Desde luego Sopena es uno de los exponentes más representativos, junto con Aranguren, García Escudero, *El Ciervo* o las Conversaciones de San Sebastián y de Gredos, de esa “autocrítica” del catolicismo español que coincide en el tiempo y en la intención con la política cultural del ministro Ruiz-Giménez entre 1951-1956.

La autocrítica social y la denuncia del paternalismo, 1956-1960

La denuncia social se puede considerar como una vía derivada de la autocrítica religiosa, o como un camino alternativo y paralelo. Lo cierto es que la crítica y la denuncia social, en nombre de la doctrina y los propios fundamentos del régimen, de la retórica socializante falangista, era otra forma de autocrítica, en este caso de las insuficiencias o “traiciones” del régimen a su espíritu fundacional. Por eso la autocrítica social se convierte en un lugar común, un terreno en el que convergen los intelectuales católicos y falangistas en un camino de conversión. La autocrítica social se concreta sobre todo en la denuncia de las formas paternalistas de acción social dentro y fuera de la Iglesia. Algunos títulos como el de Ignacio Fernández de Castro *Del paternalismo a la justicia social* son bien significativos al

²⁹ SOPEÑA, Federico, *Defensa de una generación*, Madrid, Taurus, 1970. Como se advierte en el prólogo, el texto está escrito “en caliente” tras la «desventura, no crisis» sacerdotal, que le ha supuesto su “expulsión” *de facto* de la parroquia universitaria de Madrid, después de muchos años de ejercicio activo de un trabajo pastoral renovador.

respecto, así como los artículos recogidos en una primera antología de *El Ciervo* de esos años. Especialmente el agrupado en el bloque “Al servicio del pueblo”, artículos sobre la nueva forma de acción social que se practica en el Servicio Universitario del Trabajo (SUT), o la crítica de la inconsciencia social de las élites españolas a partir de una referencia tomada del obispo Herrera, o la denuncia de «los tres obstáculos» —el monopolio, el latifundio y la injusticia tributaria— en los artículos de Enrique Ferrán en 1958³⁰.

La denuncia social y la crítica de la falta de conciencia social en las élites era, según Ángel Herrera, el principal pecado y laguna del catolicismo español. Sus principales iniciativas irán encaminadas a curarla: difusión de los principios de la doctrina social de la Iglesia, en todos los niveles educativos; estudio científico de los problemas sociales y de esa misma doctrina, y formación de sacerdotes y propagandistas “sociólogos” (el Instituto Social, luego Facultad de Sociología, “León XIII”)³¹. Conciencia social que trata de ser impermeable a la infiltración marxista, y denuncia social compatible con la legitimidad del propio régimen y, por tanto, fiel al colaboracionismo y radicalmente contraria al incipiente antifranquismo. Pero tanto en el “León XIII” como en Caritas, independientemente de los recelos políticos gubernamentales, más que la glosa de la doctrina social de la Iglesia primaba su aplicación práctica: el estudio empírico y sociológico de los problemas sociales: de la mano de la sociología y la doctrina social se “colaba” la descalificación del sistema y del régimen. La denuncia social y, más aún, la crítica de la connivencia de las clases dirigentes con un catolicismo conservador, fue muy pronto uno de los argumentos centrales de los ideólogos y los métodos de formación de la HOAC, como se aprecia bien en los textos elaborados por Rovirosa y Malagón para la formación sistemática de los militantes³². Pero la nueva mentalidad social no se quedó sólo en las organizaciones obreras de la AC española, sino que se difundió amplia y profundamente, contagiando en poco tiempo el conjunto de las asociaciones seglares.

En las reuniones nacionales preparatorias del Congreso Internacional de Apostolado Seglar de 1957 se aprecia un nuevo lenguaje social, crítico con el paternalismo dominante en las obras sociales. Una de las organizaciones en las que se aprecia mejor el cambio es la rama juvenil masculina de AC, la JACE. Dentro de la JACE venía funcionando, junto a la especialización obrera, la JOC, otra universitaria, la JUMAC, ligada internacionalmente a Pax Romana, pero entre 1957 y 1959 intensificó sus contactos con el movimiento internacional estudiantil cristiano, la JEC, decidió su “especialización” ambiental siguiendo el modelo de la JOC, adoptó el método de la “Revisión de Vida” y solicitó en consecuencia el

³⁰ *Ocho años de “El Ciervo”*. Generaciones nuevas, palabras nuevas, selección y prólogo de Juan Gomis (Madrid, Euramérica 1959). Sobre la trayectoria de *El Ciervo*, ver el libro coordinado por Jose A. González Casanova, cit.

³¹ Ver SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986.

³² Ver los primeros guiones de los cursillos y planes de formación en ROVIROSA, Guillermo, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, HOAC, 2000.

cambio de siglas. Un cambio que significaba una ampliación de su base social, más allá de la estrictamente universitaria, y una orientación menos intelectual y elitista. También la rama adulta femenina de AC, las Mujeres, la más representativa por tradición y por cantidad de miembros, fomenta desde 1958 una reconversión desde una mentalidad caritativa piadosa hacia otra de compromiso social a través de un cursillo especial, la “Semana Impacto”, que prepara para ellas el consiliario de la HOAC, Tomas Malagón³³. Todos estos cambios anticipan y demandan la reforma estatutaria de la ACE en 1959, que consagrará la línea de los movimientos especializados y del “compromiso temporal” que abocaría, de forma natural e inevitable, al conflicto con el régimen y con la jerarquía eclesiástica entre 1966-1968.

Se conoce poco sobre los antecedentes de ese cambio hacia el “compromiso temporal” que, en nuestra opinión, se va incubando lentamente a lo largo de la década de los cincuenta, tal como se aprecia en las reuniones nacionales de la organización y de las distintas ramas y movimientos. Se trata sobre todo de un “giro social” que genera una crítica más o menos radical respecto a las insuficiencias de la política social del régimen, y una autocrítica de los rasgos asistencialistas o paternalistas de muchas obras sociales de iniciativa católica. No implica necesariamente una crítica política anti régimen, pero la prepara y anticipa. El giro se aprecia bastante claramente en la III Asamblea Nacional de dirigentes que se celebra en mayo de 1957, como preparación inmediata de la participación española en el II Congreso Internacional de Apostolado Seglar. Ello nos sugiere que se trata de un cambio inducido desde fuera por una dinámica internacional, iniciada en 1951, en la que participa la ACE. Pero, al mismo tiempo, el giro social que se puso de relieve en los debates y conclusiones de la asamblea obedece a la dinámica interna de la propia organización, estimulada sobre todo por la reflexión de la AC obrera (HOAC y JOC), dentro de un contexto de directrices y orientaciones “sociales” promovidas por la jerarquía (documento pastoral y consigna a la ACE para el curso 1957-1958), y por otras instituciones, como el herreriano Instituto “León XIII” o Caritas, que por esas fechas pone en marcha un plan de investigación de la realidad social. La amplia asistencia y participación española en el Congreso Internacional de octubre de 1957 debió de contribuir a afianzar los cambios y consolidar las relaciones e influencias entre los distintos movimientos internacionales católicos obreros, estudiantiles, rurales, femeninos, etc.

³³ Una presentación sintética de este giro social de la ACE entre 1957-1959, en mi comunicación al V Encuentro de Investigadores del Franquismo, Albacete, 2003 (edición digital). Sobre la evolución de la Juventud Universitaria (JUMAC) a la JEC, ver MONTERO, Feliciano (coord.) *Juventud Estudiante Católica 1947-1997*, Madrid, JEC, 1998. Sobre la evolución de las Mujeres de AC y la influyente personalidad de su presidenta, Pilar Bellosillo, ver SALAS, María y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, *Pilar Bellosillo. Nueva imagen de la mujer en la Iglesia*, Madrid, Federación de Movimientos de ACE, 2004.

La autocrítica política: el primer “Felipe” y la militancia cristiana antifranquista, 1956-1966

En la crítica de las injusticias sociales y en el análisis sociológico se puede producir el encuentro con el marxismo y los marxistas. El PCE contemplaba esa posibilidad y se planteó aprovecharla desde 1956. Frente a ese riesgo, los estudiosos de la doctrina social católica tratarían de marcar distancias críticas y salvaguardar a los católicos sociales de los peligros del acercamiento. Ángel Herrera percibió pronto ese peligro y trata de conjurarlo, pero el acercamiento se produjo pronto y de forma radical. En torno a Julio Cerón, entre 1957 y 1959 se va configurando el primer Frente de Liberación Popular (FLP), conocido como el “Felipe”, en el que la participación cristiana aconfesional fue muy relevante.

La experiencia del “Felipe” es un buen indicador de la trayectoria de la militancia antifranquista y cristiana anterior a la crisis de 1966-1968. Tanto por su significado en la historia de la nueva militancia antifranquista, como por la presencia de un sector católico en su interior, es pertinente referirse a esta primera experiencia militante de encuentro y conflicto entre impulso ético cristiano y materialismo histórico. Los militantes y los historiadores coinciden en señalar la componente cristiana de izquierdas, especialmente en los inicios, como una seña de identidad. En la trayectoria personal de algunos de los militantes destacados del “Felipe” como Julio Cerón, Ignacio Fernández de Castro, Alfonso Carlos Comín, José Antonio González Casanova o José Ramón Recalde, se subraya esta etapa del “Felipe” como un intento de síntesis entre el compromiso cristiano y la militancia marxista heterodoxa, aunque ciertamente, a diferencia de otras militancias católicas, desde el primer momento se expresara en términos aconfesionales y radicalmente antifranquistas. Por ello el recurso estratégico de los abogados defensores de los primeros “felipes”, con Cerón a la cabeza, a sus orígenes e identidad católica creyente y practicante todavía es profundamente lamentado por Recalde en sus memorias, al introducir un falso equívoco que la segunda etapa del Frente trataría de superarse afirmando más radicalmente el carácter aconfesional del partido.

Pero independientemente de la oportunidad o eficacia de esa estrategia de los abogados defensores, lo cierto es que la identidad cristiana de los encausados y las conexiones personales concretas con algunos clérigos e instituciones de la Iglesia eran ciertas, al menos en sus orígenes, por mucho que la mayoría de ellos hubiera iniciado ya una crisis de fe o de militancia cristiana, un tránsito de la identidad cristiana a otra fundamentalmente marxista³⁴. También en este caso la temprana experiencia de los primeros “felipes”, en torno a 1960, anticipa procesos de crisis muy habituales en los militantes católicos de la ACE que se aproximaron al marxismo en los años posteriores a la crisis de 1966.

Desde la perspectiva de la militancia cristiana, lo significativo es ese componente cristiano de izquierdas presente en los orígenes del “Felipe” y en su primera

³⁴ En su *Fe de vida* Recalde dedica reflexiones interesantes a la explicación de su proceso personal, especialmente sobre el significado del “*engagement*”, pp. 75-86

etapa; vinculado en Madrid a la parroquia universitaria del padre Sopena o Jesús Aguirre; en San Sebastián a discípulos de Carlos Santamaría, participantes en las Conversaciones Internacionales, como Recalde, y en Barcelona a los aledaños de *El Ciervo*, por más que la revista como tal rehuyera ser correa de transmisión del partido emergente, según el testimonio de Joan Gomis, sobre las “redes” tendidas por Cerón entre sus redactores³⁵. En este sentido, se puede considerar al “Felipe” como el primer eslabón de esa cultura política, inédita en España, de cristianismo de izquierdas, cuyos perfiles ha sintetizado Díaz Salazar³⁶. Una cultura política nacida en dos ámbitos sociales diferentes, sólo en parte convergentes: en medios obreros, con una conciencia obrerista estricta (la HOAC de Malagón y Roviroso, y la JOC de Mauro Rubio y Eugenio Royo), y en medios universitarios, primero en torno al Servicio Universitario del Trabajo (SUT) y al trabajo social en barrios obreros y marginales, luego en el medio estudiantil, en su lucha sindical y democrática, junto a otros partidos y sindicatos (el tiempo fugaz de la JEC).

Hacia el “despegue”: la trayectoria de Ruiz-Giménez y *Cuadernos para el Diálogo*, 1956-1969

No se puede hablar propiamente de autocrítica política en el periodo 1951-1956 que, por otra parte, no se podía hacer explícita, ni apenas plantearse antes fuera del ámbito oficial del Movimiento. En algunos medios eclesíásticos sólo se plantea de forma moderada y reformista cierta liberalización controlada de la prensa, por ejemplo con ocasión de los congresos internacionales de prensa católica se suscita un debate en *Ecclesia* en el que participan el ministro Arias Salgado y los obispos Herrera y Pla i Deniel. O en relación con la libertad sindical y la Organización Sindical, se producen las críticas del obispo Pildain, y la polémica entre Solís y Pla i Deniel sobre la naturaleza y la actividad parasindical de la HOAC.

Después de 1956 comienza el distanciamiento crítico de algunos colaboracionistas, como ilustran las trayectorias de Ruiz-Giménez, Laín o Ridruejo. El nacimiento del “Felipe” en el bienio 1957-1959 es, como hemos visto, otra cosa: una nueva generación, que no ha colaborado, pero que aplica el compromiso ético, personalista y marxista, a la lucha contra el régimen. En 1960 se registra la primera crítica eclesial abiertamente antifranquista: el manifiesto de trescientos curas vascos, reflejo de una disidencia peculiar y específica, la que representan sectores del clero y laicado católico catalán y vasco, ligados a movimientos nacionalistas. En 1962, culmina un periodo y se abre una nueva etapa en la lucha antifranquista. Las huelgas obreras iniciadas en Asturias y la reunión europea de Munich marcan el inicio de un nuevo tiempo de abierta disidencia política en diversos medios

³⁵ GARCÍA ALCALÁ, Julio Antonio, *Historia del Felipe*, Madrid, CEC, 2001. Sobre la relación con *El Ciervo*, ver GOMIS, Joan, *Memories Cíviques, 1950-1975*, Barcelona, La Campana, 1994, y GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio (ed.), *op. cit.*

³⁶ DÍAZ SALAZAR, Rafael, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid, HOAC, 2001.

católicos, pues la huelga impulsa sobre todo la colaboración y el reconocimiento recíproco entre militantes de procedencia ideológica distinta. Por otra parte se acelera en las diversas familias democristianas, en torno a Giménez Fernández, Gil-Robles y pronto Ruiz-Giménez, la búsqueda de una alternativa coordinada. Un proceso difícil por los personalismos y por las contradicciones internas y externas, entre una militancia católica que evolucionaba aceleradamente hacia el marxismo, y una Iglesia conciliar que abogaba por el aconfesionalismo del compromiso cristiano.

El año 1963 está marcado por la recepción de la *Pacem in terris*, de inequívoco significado democrático, y por la aparición de la revista *Cuadernos para el Diálogo*. En esos mismos años de 1962-1963, en el conjunto de la AC se definen y consagran las bases ideológicas y formativas del “compromiso temporal” como forma de acción transformadora de las estructuras. En 1964 en las Jornadas Nacionales de la ACE se abordan las condiciones de la consigna conciliar de “diálogo” en España, y en ese contexto se proclama la necesidad de la reconciliación entre generaciones, dentro y fuera de la Iglesia³⁷.

La trayectoria de Ruiz-Giménez es la que mejor representa el tránsito del colaboracionismo a la oposición antifranquista, manteniendo siempre un respeto personal al dictador. El análisis de su trayectoria personal ayuda a entender el tránsito colectivo del mundo eclesial y católico de la legitimación a la deslegitimación, las razones fundamentalmente éticas de ese proceso, y las implicaciones positivas, en términos conciliadores, para el resultado global del proceso de transición de la dictadura a la democracia. En este sentido es muy sugerente la tesis del sociólogo Javier Martínez Cortés sobre la trascendencia política de la acción de Ruiz-Giménez: «su eficacia, más que en el terreno de la política inmediata, se ejerce en el terreno ético y prepolítico de la instauración de la comunidad moral de todos los españoles». Función que ha podido llevar a cabo al compás de otras transformaciones sociales profundas, que afectan a una nueva forma de comportamiento religioso, lo que significa, en términos del sociólogo, «tránsito del nacionalcatolicismo a la religión difusa»³⁸.

La interpretación sobre el papel relevante jugado por Ruiz-Giménez en la preparación de la transición, su función mediadora en la reconstrucción de una “comunidad moral”, puede ser aplicable en general a otras muchas instancias e iniciativas, y vale en general para definir el papel del factor católico en la “pretransición” y el momento decisivo de la transición política. El proyecto

³⁷ Para todos estos cambios de la ACE en la década de 1960, ver MONTERO, Feliciano, *La ACE y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*, Madrid, UNED, 2000, UNED. Sobre la democracia cristiana, BARBA, Donato, *La oposición durante el franquismo. La democracia cristiana*, Madrid, Encuentro, 2001. Sobre las huelgas de 1962, VEGA GARCÍA, Rubén (coord.) *Las huelgas de 1962 en Asturias*, y *Las huelgas de 1962 en España y su repercusión internacional*, Oviedo, Trea, 2002.

³⁸ MARTÍNEZ CORTÉS, Javier, “El factor religioso y la política de Ruiz-Giménez”, en J. Ruiz-Giménez, *El camino hacia la democracia. Escritos en “Cuadernos para el Diálogo” (1963-1976)*, vol 2, pp. 361-396.

político estrictamente personal o partidista de Ruiz-Giménez puede considerarse fracasado en las elecciones de junio de 1977, lo que suele interpretarse como la demostración más palpable de su carácter utópico o ingenuo, calificativos que también se han aplicado frecuentemente a la figura de Ruiz-Giménez. Pero si se mira a su proyecto político global, no partidista, el que representa mejor que nada la empresa de *Cuadernos*, entonces su utopismo posibilista resulta más realista y eficaz que el de otros. Lo que ocurre es que el éxito de ese proyecto, la Transición, fue a costa de su proyecto más personal, una alternativa demócrata-cristiana de izquierdas, que la memoria histórica y la coyuntura internacional habían hecho anacrónica.

La trayectoria personal de Ruiz-Giménez no ha sido propiamente estudiada más allá de las indicaciones y explicaciones del propio protagonista. Algunas de sus pistas resultan más convincentes que otras, pero está claro que la reconstrucción del proceso requiere un estudio pormenorizado basado fundamentalmente en fuentes privadas, que tenga en cuenta tanto las variables y contactos internos como los exteriores (el propio Ruiz-Giménez ha subrayado siempre la importancia de esos contactos internacionales). La evolución o la primera autocrítica seguramente empieza, como él indica, en sus contactos en el Vaticano de la posguerra, entre 1948 y 1951, con Montini, Maritain (embajador de De Gaulle en el Vaticano) y con Pax Romana (Sugranges). Sin embargo, lo que propugna desde Roma es la plena legitimación del Estado nacional-católico como Estado ideal. Más verosímilmente, es durante su gestión como ministro de Educación, especialmente en los dos últimos años, cuando inicia su autocrítica a la vez que otros sectores del catolicismo español (como registra Escudero). En su caso no es sólo autocrítica religiosa, sino política, al experimentar en carne propia, junto a sus principales colaboradores, los límites estrictos de una evolución del régimen desde dentro. Para él, como para el resto de los implicados en la crisis universitaria, en febrero de 1956 se iniciaba una nueva etapa.

En un artículo retrospectivo sobre las raíces o antecedentes de *Cuadernos* alude al clima intelectual y retirado de la Universidad de Salamanca en el que va madurando su nuevo papel político de “puente”, de cauce de diálogo, entre el interior y el exterior del régimen. Aún no se puede hablar de ruptura con el colaboracionismo, sigue siendo miembro de las Cortes, pero se trata cada vez más de un colaboracionismo crítico desde dentro y abierto al diálogo con el exterior. Una tarea mediadora que ya va a marcar toda su trayectoria posterior³⁹. De hacer caso al propio Ruiz-Giménez, lo más decisivo en su proceso de cambio en esos años van a ser sus contactos exteriores con el mundo católico, especialmente en el nuevo contexto que impulsa Juan XXIII: la profunda influencia de sus encíclicas, especialmente la *Pacem in terris*, y el impacto personal de su audiencia con el pontífice en abril de 1963, como si de sus labios recibiera la confirmación y la

³⁹ Sobre esta etapa de Salamanca entre 1957-1960 ver los testimonios de Elías Díaz, Enrique Tierno y Raúl Morodo en sus respectivas memorias.

consigna de su vocación política. Poco después de esa audiencia cuaja definitivamente el proyecto de *Cuadernos*.

¿Qué ocurre entre 1957 y 1963? Seguramente son fundamentales sus contactos con las organizaciones internacionales católicas y con el presidente y organizador de los congresos internacionales de apostolado seglar, Vittorino Veronese⁴⁰. Participa activamente en el II Congreso Internacional de Apostolado Seglar de octubre de 1957, en un momento crucial de la evolución de AC, de autocritica del paternalismo social y del exclusivismo, y paso de una organización parroquial a otra especializada. Una evolución que él acompaña y quizá ampara desde fuera, en una discreta lejanía, con el descubrimiento del “compromiso temporal”, la asunción de sus consecuencias políticas y la oferta de reconciliación. Pues si AC había sido dirigida desde siempre por la ACNP, a partir de 1960 parece progresivamente escapar de ese control. ¿Cuál es la relación de Ruiz-Giménez con los dirigentes y consiliarios de la ACE, como Santiago Corral, Pilar Bellosillo o Miguel Benzo, en esos años de 1957 a 1966? ¿Cómo es la relación con su amigo Martín Artajo, especialmente a partir de su cese como ministro de Exteriores? En general, la recepción del Vaticano II es un test decisivo para valorar y entender muchas de las trayectorias personales de obispos, clérigos y laicos⁴¹.

Por otra parte, Ruiz-Giménez, tras unos años de silencio o apartamiento relativo, cobra protagonismo activo en la ACNP, con intervenciones abiertamente políticas en 1963 y 1964, que tratan de hacer evolucionar la posición de los propagandistas en relación al régimen⁴². Paralelamente se embarca en la construcción de una alternativa política demócrata-cristiana, en connivencia y rivalidad con los otros líderes históricos (Gil-Robles y Jiménez Fernández). Precisamente las reticencias de éstos respecto a su colaboracionismo lastran la credibilidad de su nuevo liderazgo, pues se le sigue viendo aún demasiado respetuoso con el régimen, como confiando en una evolución desde dentro. En esa primera mitad de los 1960, tan decisivos y acelerados, ¿alientan Ruiz-Giménez y algunos dirigentes de AC la posibilidad de una alternativa demócrata-cristiana, a la italiana, sobre la base de los cuadros y militantes de la nueva AC especializada?

La rápida evolución de los militantes más comprometidos hacia el marxismo, doctrinal y práctico, y la propia reflexión del Vaticano II sobre la

⁴⁰ Estos contactos son intensos y frecuentes especialmente a partir de 1965. En 1967 Veronese viaja a Madrid invitado por su amigo Ruiz-Giménez y en 1968 vuelve a Madrid, y Barcelona. Ver correspondencia en el fondo Veronese del archivo de la Fundación Sturzo en Roma.

⁴¹ Un ejemplo modélico del interés de analizar conjuntamente el impacto del Concilio y el cambio político la tesis doctoral inédita de SERRANO BLANCO, Laura, *Renovación eclesial y Democratización social. La Iglesia diocesana de Valladolid durante la construcción de la democracia, 1959-1979*, Valladolid 2002.

⁴² Conferencias en ciclos del Círculo de Estudios de Madrid, publicadas en el *Boletín de la ACNP*, y recogidas en *Cuadernos para el Diálogo*: “Convivencia y libertades públicas”, 5 (febrero-marzo 1964), pp. 195-199, y “El problema de los partidos políticos”, 18 (marzo 1965), pp. 7-12.

“autonomía de lo temporal” y el consiguiente cuestionamiento de las opciones confesionales, parecen anular esa posibilidad, y explicar su fracaso posterior. Tanto en el plano sindical como en el político, las organizaciones católicas impulsan el aconfesionalismo y la pluralidad de los compromisos y, en todo caso, marcan una orientación predominantemente socialista (humanista) más que demócrata-cristiana. Están anticipando, alentando, quizá sin saberlo, el éxito futuro de la socialdemocracia. En esa década entre la crisis política de 1956 y la crisis de la ACE de 1966 hay que situar la conversión, más que evolución, de Ruiz-Giménez (y de otras muchas personas y grupos católicos), del autoritarismo y del nacionalcatolicismo, a la libertad y los valores democráticos, con una fuerte componente social. En esa conversión es fundamental la recepción y lectura política de la *Pacem in terris*, que suscita numerosos comentarios y publicaciones de inequívoca trascendencia política⁴³.

El enfrentamiento de Ruiz-Giménez en las Cortes en 1964, durante la discusión de la Ley de Asociaciones, y su entrevista con Franco para presentarle su dimisión como procurador, marcan al menos simbólicamente su ruptura con el régimen. Su conversión política se podría entender mejor comparándola con la de otros personajes del franquismo, más o menos próximos a su trayectoria, estudiando la correspondencia o las percepciones recíprocas con ellos, por ejemplo con Artajo, Castiella y su proyecto de libertad religiosa, Antonio Garrigues y su proyecto de actualización del Concordato, o con los miembros más cualificados de la ACNP. También sus relaciones con los católicos progresistas que ya han roto con el franquismo y con sectores de la oposición antifranquista.

El nacimiento de *Cuadernos para el Diálogo*, aunque alentado desde unos años antes, parece responder finalmente a un impulso muy directo tras la audiencia de Juan XXIII con Ruiz-Giménez. Pero la revista va a nacer y sobrevivir, aún con la censura, especialmente en esos primeros años, bajo la tolerancia semilegal que el régimen (¿y Franco personalmente?), antiguos colaboradores y amigos, dispensan al fundador. En un clima además relativamente abierto a la discusión sobre la institucionalización que dentro del propio régimen algunos sectores (Castiella, Fraga) propician, por convicción o para favorecer la imagen exterior. Este clima “tolerante” por lo menos llega hasta el referéndum de la Ley Orgánica del Estado (LOE) en 1966, o como mucho hasta la crisis gubernamental de 1969. La trayectoria de *Cuadernos* y su fundador son paralelas, especialmente en los primeros años, luego va pesando progresivamente más la nueva generación prosocialista. ¿Se trata de una evolución compartida por Ruiz-Giménez, o más bien tolerada sobre la base de un respeto a la autonomía del proyecto?⁴⁴.

⁴³ Entre los numerosos comentarios políticos de la *Pacem in terris* en España, destaca el libro colectivo *Comentarios civiles a la encíclica “Pacem in terris”*, Madrid, Taurus, 1963, con artículos de Aguilar Navarro, Aranguren, Carrillo de Albornoz, Diez Alegría, Jiménez Fernández, García de Enterría, González Campos, Laín Entralgo, Martín Retortillo y Federico Sopena.

⁴⁴ Para la caracterización de etapas y tendencias dentro de *Cuadernos*, ver la tesis doctoral de MUÑOZ SORO, Javier, *Cuadernos para el Diálogo, 1963-1976*, UNED, 2003, de próxima publicación por Marcial Pons.

Habría que distinguir etapas, hasta cierto punto paralelas con las del propio Ruiz-Giménez. Durante los años del Concilio, marcados por la raíz ético-religiosa de los documentos conciliares y, sobre todo, por su espíritu de diálogo, *Cuadernos* parece apoyar y legitimar toda su apuesta política en esas directrices vaticanas, frente a las reticencias católicas de sectores del régimen, dispuestos a interpretar a su favor cualquier señal o advertencia vaticana sobre los riesgos de esa dinámica. Ya durante el Concilio, pero especialmente en el inmediato posconcilio (1966-1970) se desata una verdadera batalla en el conjunto del mundo católico, pero en concreto en la Iglesia española, sobre la interpretación y aplicación de la doctrina conciliar. Ruiz-Giménez y *Cuadernos* son activos partícipes en esa batalla.

La dinámica interna del régimen marca también esa evolución. En los años fundacionales de la revista hay una discusión interna sobre la institucionalización y el futuro del franquismo, dentro de un diálogo posibilista con el régimen. La etapa que inaugura la libertad de prensa en 1966, quizás más perjudicial que beneficiosa para *Cuadernos* en tanto que menos tolerante con su fundador, conforme éste tiende hacia la crítica que desemboca en el llamado “manifiesto de Palamós” (verano de 1967), un hito en la trayectoria política de Ruiz-Giménez y la revista. Que coincide con el momento culminante de la crisis de la ACE, cuya relevancia política no se puede ocultar. La institucionalización del régimen (referéndum de la LOE) y su legitimación episcopal con la doctrina del Concilio, marcan una ruptura política profunda en la Iglesia y en el catolicismo, así como una divisoria más clara entre la colaboración y el antifranquismo. Hay una constatación de la imposibilidad de una evolución interna desde dentro, y el diálogo ahora tiende a ser mayor y más explícito con el marxismo. En la ya citada mesa redonda del número 100 (enero 1972) los contertulios critican a la revista esa excesiva polarización en el tema del diálogo cristiano-marxista, pero, se replica, era el tema de actualidad candente en la militancia católica que representaba la revista, en torno al cual se libraba la legitimación o no del régimen.

La crisis gubernamental de 1969, con la salida de los “aperturistas” (Castiella, Fraga) y la consolidación de la modernización tecnocrática, provoca la radicalización progresiva de la militancia católica en una dirección antifranquista y marxista. También en esos años finales del régimen Ruiz-Giménez adopta una posición más activa desde la plataforma cívico-religiosa de Justicia y Paz, mientras por su parte la jerarquía eclesiástica (el “taranconismo”) asume una posición abiertamente crítica en la Asamblea Conjunta de septiembre de 1971, y en el documento *Iglesia y Comunidad Política* de enero de 1973.