

LA UNIDAD CATÓLICA EN LA ESPAÑA DE FRANCO Y EL TRADICIONALISMO CULTURAL EN LA OBRA DE GONZALO REDONDO

Por JUAN MANUEL ROZAS

1. Introducción

Mi propósito con estas páginas no es exponer acabadamente la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la unidad católica como estado ideal de las relaciones entre la religión y la comunidad política, ni tampoco la historia de la vigencia intelectual de esa doctrina tradicional y de su plasmación constitucional en la España regida por Francisco Franco, sino ambas cosas de modo sucinto en la medida necesaria para ponerlas en relación con la idea del tradicionalismo cultural, y singularmente del tradicionalismo cultural de signo católico, en la obra del profesor Gonzalo Redondo, sacerdote del Opus Dei e historiador.

Este objeto, desde luego bastante limitado, no me parece sin embargo enteramente privado de interés. A mi modo de ver lo tiene doble: primero, por lo que dice de aquella España de Franco, más en concreto de sus años centrales, un cuarto de siglo que pivota en torno a 1953 (el año de la firma del Concordato con la Santa Sede); y segundo, por lo que dice de la corriente dominante del pensamiento católico de nuestros días. En aras de ese doble interés, para recuperar una visión fiel de la tesis política católica imperante en aquella España, y para dar respuesta a quienes hoy la consideran felizmente remplazada por el paradigma constitucional (de la Constitución española de 1978) y aun conciliar (del Concilio Vaticano II) de la neutralidad religiosa del Estado, es por lo que he retomado y ampliado sustancialmente la breve reseña que sobre este mismo asunto publiqué en la revista *Verbo* en 2009 (1), cuando las Ediciones de la Universidad de

(1) Gonzalo REDONDO, "Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975", en la revista *Verbo*, Madrid, núm. 479-480 (2009), págs. 897-905.

Navarra publicaron la tercera entrega (2) (el primer tomo (3) se había publicado en 1999 y un primer volumen (4) de este mismo segundo tomo en 2005) de la monumental obra emprendida por el profesor Redondo bajo el título *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975* (5).

Gonzalo Redondo “nació en Don Benito (Badajoz), en 1936. En 1957 se licenció en Historia en la Universidad Central de Madrid, y en 1967 se doctoró con una tesis dirigida por Florentino Pérez Embid y titulada ‘Las empresas políticas de José Ortega y Gasset (1917-1934)’. Unos años antes, en 1964, fue ordenado sacerdote. También se graduó en Ciencias de la Información y Derecho Canónico por la Universidad de Navarra” (6). Allí investigó, escribió y enseñó hasta su muerte en 2006, dejando una importante y extensa obra sobre la historia, principalmente de España y de la Iglesia en España, en la edad contemporánea (7), así como una estela de continuadores.

La obra *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975* está basada en un descomunal acopio y examen de fuentes documentales, particularmente la prensa civil y religiosa de la época y los archivos personales de muchísimos protagonistas (ciento cuarenta, nos dice Fernando de Meer [8]) de aquellos años tales como, por citar sólo algunos ejemplos, el almirante Carrero, Manuel Fal Conde, los generales Aranda y Castañón, Rafael Calvo Serer y el ya citado Florentino Pérez Embid, Laureano López Rodó, Alfredo Sánchez Bella, Torcuato Luca de Tena, Eugenio Vegas Latapie, los condes de Fontanar, Vallengano y los

(2) *Tomo II/2. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, EUNSA, Pamplona, 2009, 1.236 páginas.

(3) *Tomo I. La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, EUNSA, Pamplona, 1999, 1.288 páginas.

(4) *Tomo III/1. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, EUNSA, Pamplona, 2005, 1.296 páginas.

(5) Tenemos pues ahora publicados el primer tomo sobre los años 1939 a 1947, el primer volumen del segundo tomo sobre los años 1947 a 1951, y este segundo volumen del segundo tomo sobre los años 1951 a 1956. Pueden considerarse todos ellos continuación de los dos volúmenes antes dedicados por el autor a la *Historia de la Iglesia en España 1931-1939; Tomo I – La Segunda República (1931-1936); Tomo II – La Guerra Civil (1936-1939)*; Rialp, Madrid, 1993. Como el profesor Redondo falleció en 2006 sin haber concluido la obra, desconozco si ésta quedará incompleta o si sus discípulos de la Universidad de Navarra proyectan llevarla a término, y cumplirán su propósito, en sucesivos volúmenes que alcancen hasta la muerte de Franco en 1975; parecen apuntar hacia lo primero las reseñas dedicadas al tomo II/2 por dos revistas de esa institución: *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), XIX/2010, págs. 586 y 587; y *Scripta Theologica* (Pamplona), vol. 42 (2010), págs. 517 y 518.

(6) Álvaro FERRARY OJEDA, “Gonzalo Redondo: erudición y pasión por la Historia”, en el diario *El Mundo*, Madrid, 26 de abril de 2006.

(7) Fue también autor de los tomos XI (*De las revoluciones al liberalismo – La época Romántico-Liberal: 1830-1870*; coautor con José Luis Comellas), XII (*La consolidación de las libertades – 1870-1918*) y XIII (*Las libertades y las democracias - 1918-1945*) de la *Historia Universal* publicada por EUNSA.

(8) Fernando DE MEER LECHA-MARZO, “Gonzalo Redondo Gálvez (1936-2006), *in memoriam*”, en la revista *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, XVI/2007, pág. 458.

Andes, Fernando Herrero Tejedor, José Utrera Molina, etc. Se trata del Fondo de Historia de España, del Archivo General de la Universidad de Navarra, o como escribió Javier Paredes al comentar la publicación del primer volumen: “un fondo de archivos privados importantísimo de las figuras más destacadas de la época de Franco, que avalan cada una de sus afirmaciones [las de Redondo]. Sin duda, todo este fondo documental convierte al libro en una pieza historiográfica única y por lo tanto de incalculable valor. Pocas veces se verá de manera más descarnada convertirse en libro el principio de que las cosas son como son, y no lo que a nosotros nos gustase que hubieran sido” (9).

La lectura a salto de mata de tantos cientos de páginas trasladada, por la larga y esmerada transcripción de muchísimos textos (legales, discursos y conferencias, artículos de prensa, cartas), una imagen vivísima de aquella España posterior a la Cruzada (1936-39) y anterior a la descomposición hoy quizá consumada, cualesquiera que sean las causas principales —eclesiásticas o políticas, o ambas de consuno, u otras más— que nos hayan conducido a la actual ruina espiritual como nación (tan indudable la ruina como varias y discutibles las causas). Con todas las imperfecciones que se quiera destacar, y con seguridad eran muchas (a la vista de las circunstancias del posterior hundimiento), aquella sociedad era todavía cristiana y el régimen político, que acataba la ley de Dios y reconocía el reinado social de Jesucristo, aspiraba todavía, mientras se ocupaba principalmente de las cosas temporales, a coordinarse con la Iglesia en aras del único fin último de todo hombre, a saber, la salvación eterna. Y esto transpira por toda la obra, no gracias a la interpretación de Redondo sino a los propios textos.

Cosa distinta es la interpretación que no sólo subyace a la obra sino que, además, la acompaña de modo constante, ya que casi a cada paso nos encontramos con que los hechos y las citas son explicados o apostillados en base a la tesis del autor. En sustancia y a los efectos preliminares de esta introducción, Redondo no puede por menos de constatar que casi la totalidad de los católicos españoles de la época, en su mayoría partidarios del general Franco más o menos convencidos o entusiastas (algunos de ellos, con grados variables de convicción o entusiasmo a lo largo de los años), pero también aquellos menos que en distintos momentos militaron en alguna forma de oposición (fuese juanista o carlista u otra), coincidían sin embargo en lo que el autor denomina *tradicionalismo cultural*, en su modalidad de signo católico.

Pero por tal no entiende, como alguno podría sospechar, la posición particular de aquellos que, en la estela de Marcelino Menéndez Pelayo, pudieran centrar sus afanes en una obra intelectual de recuperación y revitalización de las antiguas glorias españolas, limitada al campo cultural y sin directa proyección política. No, el concepto de tradicionalismo cultural acuñado por Redondo es mucho más

(9) Javier PAREDES, “La obra definitiva de Gonzalo Redondo - La historia es la historia de la libertad”, en la revista *Alfa y Omega*, Madrid, núm. 197, 27 de enero de 2000.

amplio, en contraposición al estricto tradicionalismo político, reservado a quienes, principalmente carlistas, bajo esa vitola podían reconocerse extramuros o intramuros del régimen de Franco; engloba ese amplio tradicionalismo cultural, en su especie de signo católico, a todos aquellos que persistían en considerar a España como constitutivamente católica, y al Estado como deudor de obligaciones para con la única religión verdadera, de manera que, en lugar de fiar la dilatación de la religión a la sola libertad de la Iglesia, de sus pastores, fieles e instituciones (*la historia es la historia de la libertad*, es la permanente consigna de Redondo), seguían juzgando deseable para aquélla el respaldo del poder político, proyectado en leyes, instituciones y costumbres.

Esto es, que tradicionalistas culturales de signo católico, o culturalistas tradicionales o tradicionalistas (que también emplea Redondo este orden inverso) de igual signo católico, eran —y somos— quienes profesaban —y seguimos profesando— la doctrina de la unidad católica, que es parte esencial de la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre las relaciones entre la religión y la comunidad política. Por ello, antes de seguir adelante se impone una exposición suficiente, a modo de recordatorio y sin ninguna pretensión de formulación acabada, sobre qué es y qué no es la unidad católica, pues hoy suele conocerse poco y mal. Seguiré para ello, en sustancia pero con mi propio sistema y comentario, la magnífica síntesis de esa enseñanza tradicional que se encuentra, con abundancia de citas magisteriales en apoyo de cada tesis, en el esquema preparado, bajo la autoridad del cardenal Ottaviani y con el título *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de la tolerancia religiosa*, para su discusión en el Concilio Vaticano II como capítulo IX de la constitución sobre la Iglesia (10).

Incluso a los limitados efectos de estas páginas, no cabe sin embargo pasar por alto el abandono de esa doctrina tradicional por la predicación actual de la Iglesia, con base en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, en particular la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (11). Que aquella doctrina tradi-

(10) Puede consultarse sin citas en Marcel Lefebvre, *Le destronaron: del liberalismo a la apostasía; la tragedia conciliar*, Ed. Voz en el Desierto, México, 2002 (edición original en francés, 1987); con citas en Claude Barthe, *Une borne théologique: le dernier exposé complet de la doctrine traditionnelle de la tolérance avant le vote de la liberté religieuse à Vatican II*, <http://disputations.over-blog.com/>, marzo de 2010; es sabido que ese documento fue rechazado por el Concilio, como los demás esquemas preparatorios a excepción del relativo a la liturgia, mientras que otro al cuidado del cardenal Bea —ambos esquemas enfrentados desde la fase preparatoria— daría lugar a la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. El esquema Ottaviani no goza por sí mismo de ninguna autoridad magisterial pero, a diferencia de *Dignitatis humanae*, cada una de sus afirmaciones está expresamente apoyada en citas del constante y concorde magisterio pontificio: desde Alejandro VIII —1690—, e incluso mil años antes San Gregorio Magno, mas principalmente desde Pío VI —1790—, hasta Juan XXIII —1959—.

(11) Concilio Ecuménico Vaticano II, declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre de 1965 (*DH*); el derecho a “profesar privada y públicamente la religión” se afirma asimismo en el núm. 73 de *Gaudium et spes*, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, que se aprobó con igual fecha al término del Concilio.

cional era la conocida y aceptada por quienes Redondo llama tradicionalistas culturales de signo católico, es un dato cierto de firmeza incuestionable, perfectamente reflejado por el autor. Que aquella doctrina tradicional ha sido remplazada, en la predicación actual de la Iglesia y por ende en la mentalidad de los católicos, por una continua apelación a la libertad de todos los cultos –el católico igual que los demás– en el Estado sin religión (*la Iglesia libre en el Estado libre*, lema liberal acuñado por Montalembert, hecho suyo por Cavour y que Pablo VI vino a consagrar [12]), es otro hecho palmario, de experiencia cotidiana. Aquí terminan las evidencias y empieza el avispero.

No es en cambio evidente, ni siquiera fácilmente demostrable, que exista verdadera continuidad entre aquella doctrina tradicional y, no ya el llamado espíritu del Concilio –sea real o falseado– y la predicación que en él se inspira –donde la ruptura es patente–, sino incluso los propios textos conciliares sobre la libertad religiosa. Y no es tampoco evidente si esa posible ruptura en los textos conciliares (que en la pastoral de la Iglesia es incuestionable, repito), caso de haberse producido, ha tenido lugar en un plano magisterial, sea del irreformable magisterio infalible –como si tal contradicción o defección pudiera concebirse–, sea del magisterio meramente auténtico, o en un plano inferior a aquél –valga decir cultural, como Redondo pudiera haber concluido (13), o pastoral, o en la ley eclesiástica–. Son todas ellas cuestiones teológicas muy arduas y disputadas, que exceden a mi competencia y que aquí tengo la fortuna de poder dejar en los márgenes de nuestra atención, para centrarme en la doctrina tradicional según era profesada en las vísperas del último Concilio. No cabe error en adherir a esa doctrina tradicional pues, valga la comparación aproximada con la cuestión litúrgica, “lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande” (14); la duda pesa y el debate gira sobre las novedades conciliares.

(12) La Iglesia “no os pide más que la libertad. La libertad de creer y de predicar su fe. La libertad de amar a su Dios y servirlo. La libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida” (*Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, Mensaje a los gobernantes*, 8 de diciembre de 1965).

(13) Es muy expresivo que, al tiempo que da muchas veces a entender que aquella doctrina tradicional era una variable cultural, Redondo considera sin embargo que la novedad conciliar es *definitiva*: “No es del caso entrar ahora en la consideración de si el Estado en sí mismo puede ser considerado capaz o no de dar culto público. En cualquier caso, ésa fue la postura decididamente elegida en España, en concordancia –por lo demás– con lo que por aquellas fechas se presentaba como doctrina común en la Iglesia, al margen de contadas excepciones. Una cuestión que, años adelante, tras el Concilio Vaticano II, encontraría orientación distinta y definitiva” (Gonzalo Redondo, *Tomo III/1. Los intentos ...*, nota 243 al pie de la pág. 152); muy expresivo mas no insólito, pues hoy con frecuencia se tiende a considerar reformable aquella doctrina tradicional pero en cambio irrevocable el espíritu del Concilio, e irreversibles todas las novedades que entonces vieron la luz.

(14) BENEDICTO XVI, carta a los obispos que acompaña el motu proprio *Summorum Pontificum* sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970, 7 de julio de 2007.

2. Qué es la unidad católica

Es doctrina tradicional de la Iglesia que la unidad de la comunidad política en la religión católica es el estado ideal de las relaciones entre ambas realidades. La unidad en la fe católica es, para la comunidad política que sobre ella se edifica, “el bien supremo y la fuente de múltiples beneficios aun temporales” (15). Entre nosotros españoles ha sido tradicional denominar *unidad católica* –que no es término utilizado por el esquema Ottaviani– a ese régimen ideal, encarnado durante siglos en nuestra monarquía católica.

Por tal unidad católica se entiende, en lo positivo (puesto que toca a la verdad), que el poder civil –y no sólo cada uno de los ciudadanos, individualmente considerados–, “acepte la Revelación propuesta por la Iglesia”, de manera que en su legislación se conforme “a los preceptos de la ley natural” –obligación inexcusable, que es común a todo poder civil, igual que aquella de respetar la libertad de la Iglesia–, y tenga además –siendo esto que sigue lo propio del poder civil católico– “estrictamente en cuenta las leyes positivas, tanto divinas como eclesiásticas, destinadas a conducir a los hombres a la beatitud sobrenatural” (16), facilitando así “la vida fundada sobre principios cristianos y absolutamente conformes a este fin sublime, para el que Dios ha creado a los hombres” (17); y en lo negativo (puesto que toca al error), se entiende por unidad católica que el poder temporal reglamente y modere (hasta la prohibición, veremos después) “las manifestaciones públicas de otros cultos” y defienda “a los ciudadanos contra la difusión de falsas doctrinas que, a juicio de la Iglesia, ponen en peligro su salvación eterna” (18).

La unidad católica tiene por fundamento teológico que la sociedad civil debe honrar y servir a Dios, no habiendo, en la economía presente –tras la fundación de la Iglesia por Nuestro Señor Jesucristo–, otra manera de cumplir tal deber que la que Dios mismo “ha determinado como obligatoria, en la verdadera Iglesia de Cristo, y eso, no sólo para los ciudadanos, sino igualmente para las autoridades que representan la sociedad civil” (19). Es ésta, en lo que atañe a las sociedades, la “doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo” (20), cabe también decir la doctrina del reinado social de Jesucristo, que la declaración *Dignitatis humanae* dice haber dejado íntegra, no obstante lo cual es palmario hasta qué punto se ha debilitado y oscurecido, cuando no incluso negado, en la predicación post-conciliar.

(15) Esquema Ottaviani (*EO*), núm. 5, pág. 293 (los números se refieren a los apartados del esquema, las páginas a su publicación en la edición arriba citada, *Le destronaron ...*).

(16) *EO*, núm. 3, pág. 291.

(17) *EO*, núm. 3, pág. 292.

(18) *EO*, núm. 5, pág. 293.

(19) *EO*, núm. 3, pág. 291.

(20) *DH*, núm. 1.

Es también doctrina tradicional de la Iglesia que este estado ideal no puede realizarse en todas las sociedades íntegramente, sino en distintos grados o maneras, en función en cada caso del peso o presencia de la religión católica y de los otros cultos. “He aquí lo que la Iglesia ha reconocido siempre: que el poder eclesiástico y el poder civil mantienen relaciones diferentes según cómo el poder civil, representando personalmente al pueblo, conoce a Cristo y a la Iglesia fundada por El. La doctrina íntegra [...] no puede aplicarse sino en una sociedad en la cual los ciudadanos no sólo están bautizados sino que además profesan la fe católica. [...] En las ciudades en las cuales una gran parte de los ciudadanos no profesan la fe católica o ni siquiera conocen incluso el hecho de la Revelación, el poder civil no católico debe, en materia de religión, conformarse al menos a los preceptos de la ley natural” (21). Y tal aplicación diversa de la doctrina se explica porque “así como ningún hombre puede servir a Dios de la manera establecida por Cristo si no sabe claramente que Dios ha hablado por Jesucristo, de igual manera, la sociedad civil –en cuanto poder civil que representa al pueblo–, tampoco puede hacerlo si primero los ciudadanos no tienen un conocimiento cierto del hecho de la Revelación” (22).

Cuando, en función de tales criterios, no sea legítimo dejar inaplicada la doctrina íntegra, será entonces cuando el poder civil deberá ser católico, y de la misma manera que se considerará con derecho a proteger la moralidad pública –conforme a los preceptos inexcusables de la ley natural–, así también se considerará con derecho “para proteger a los ciudadanos de las seducciones del error y guardar la Ciudad en la unidad de la fe”, de modo que podrá “por sí mismo, reglamentar y moderar las manifestaciones públicas de otros cultos y defender a los ciudadanos contra la difusión de falsas doctrinas que, a juicio de la Iglesia, ponen en peligro su salvación eterna. [...] En esta salvaguardia de la verdadera fe, hay que proceder según las exigencias de la caridad cristiana y de la prudencia, a fin de que los disidentes no sean alejados de la Iglesia por temor, sino más bien atraídos a Ella, y que ni la Ciudad ni la Iglesia sufran ningún perjuicio. Es necesario entonces considerar siempre el bien común de la Iglesia y el bien común del Estado (23), en virtud de los cuales una justa tolerancia, incluso sancionada por las leyes, puede, según las circunstancias, imponerse al poder civil; eso por una

(21) *EO*, núms. 4 (pág. 292), 5 (pág. 292) y 7 (pág. 294).

(22) *EO*, núm. 3, pág. 291.

(23) Adviértase que no se habla aquí del Estado como particular forma histórica del poder político y de la comunidad por él gobernada, sino en sentido amplio igual a aquéllos; tampoco en este trabajo hago esa distinción, salvo cuando expresamente lo indico; es un uso común que, sin embargo, Redondo afecta ignorar cuando así le conviene para censurar a quienes llama tradicionalistas culturales de signo católico: “quizá hubiera tenido interés que se precisara en qué momento se había producido la creación del Estado por Dios, siendo –como es– obra humana, elaborada en los siglos XV y XVI”, a propósito de una conferencia pronunciada en 1953 por don Pedro Cantero, entonces obispo de Barbastro y después arzobispo de Zaragoza y consejero del Reino, bajo el título *En defensa de la unidad católica de España* (Gonzalo REDONDO, *Tomo III/2. Los intentos ...*, nota 62 al pie de la pág. 396).

parte, para evitar más grandes males como el escándalo o la guerra civil, el obstáculo a la conversión a la verdadera fe y otros similares; por otra parte, para procurar un mayor bien, como la cooperación civil y la coexistencia pacífica de los ciudadanos de religiones diferentes, una mayor libertad para la Iglesia y un cumplimiento más eficaz de su misión sobrenatural y otros bienes semejantes. En esta cuestión hay que tener en cuenta no sólo el bien de orden nacional, sino además el bien de la Iglesia universal (y el bien civil internacional). Por esta tolerancia, el poder civil católico imita el ejemplo de la Divina Providencia, que permite males de los que saca mayores bienes. Esta tolerancia debe observarse, sobre todo, en los países donde, después de siglos, existen comunidades no católicas” (24).

El principio de que se parte es por lo tanto que el poder civil católico está facultado para reglamentar y moderar (vale decir en grados diversos) la propaganda y las manifestaciones públicas de los otros cultos (hasta incluso prohibirlas siempre, pues la necesidad de la tolerancia es eventual), a fin de salvaguardar las condiciones más favorables para que “los fieles, aun los menos instruidos, perseveren más fácilmente en la fe recibida” (25), y conservar así el bien supremo de la unidad católica que es, como se ha destacado más arriba, “fuente de múltiples beneficios aun temporales”. El régimen de perfecta unidad católica comporta la prohibición de toda propaganda y manifestación pública de los otros cultos. No obstante, la caridad y la prudencia pueden imponer, según las circunstancias (sobre todo, en países con antiguas comunidades no católicas), que tales cultos se beneficien de una justa tolerancia, necesaria para evitar grandes males (hasta la guerra civil) o procurar mayores bienes (puede ser el de la Iglesia universal).

Es en este punto, que hemos llamado el aspecto negativo de la unidad católica pues toca al error, donde la declaración *Dignitatis humanae*, a diferencia de lo señalado respecto del “deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”, no dice haber dejado íntegra la doctrina tradicional católica, al contrario, es innegable que remplace la tolerancia por el derecho a la libertad religiosa, añadiendo como principio que esta libertad o inmunidad de coacción se debe reconocer también en el ámbito público (26); a los ojos de cualquier mirada sencilla, esta novedad es irreconciliable con la fe profesada por la Iglesia y vivida por los príncipes y pueblos cristianos durante siglos; no obstante, quienquiera tenga razón en la angustiada e inabarcable polémica sobre ruptura o continuidad y rango magisterial de los textos conciliares en

(24) *EO*, núm. 6, pág. 293.

(25) *EO*, núm. 5, pág. 293.

(26) “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (*DH*, núm. 2).

esta materia (27), a los limitados efectos de estas páginas basta con constatar, una vez más, que en la predicación de la Iglesia y la mentalidad de los católicos, desde luego en España, la ruptura ha sido total.

Cuando, en función de los criterios arriba descritos, sea legítimo dejar inaplicada la doctrina íntegra, esto es, “en las ciudades en las cuales una gran parte de los ciudadanos no profesan la fe católica o ni siquiera conocen incluso el hecho de la Revelación”, entonces “el poder civil no católico debe, en materia de religión, conformarse al menos a los preceptos de la ley natural. En esas condiciones, ese poder no católico debe conceder la libertad civil a todos los cultos que no se oponen a la religión natural. Esta libertad no se opone entonces a los principios católicos, pues conviene tanto al bien de la Iglesia como al del Estado. En las ciudades donde el Estado no profesa la religión católica, los ciudadanos católicos tienen sobre todo el deber de obtener –por sus virtudes y acciones cívicas (gracias a las cuales, unidos a sus conciudadanos, promueven el bien común del Estado)– que se acuerde a la Iglesia la plena libertad de cumplir su misión divina” (28), y por tal libertad de la Iglesia se entiende “sea en el ejercicio de su magisterio sagrado, sea en el orden y cumplimiento del culto, sea en la administración de los sacramentos y el cuidado pastoral de los fieles” (29).

Hay pues en la doctrina tradicional una crucial línea divisoria entre aquellas circunstancias en las cuales no es legítimo dejar inaplicada la doctrina íntegra de la unidad católica (llamado régimen de tesis), y aquellas otras en las cuales es dable conformarse con la libertad de la Iglesia (llamado régimen de hipótesis). Hemos visto que el esquema Ottaviani hace depender la tesis de que los ciudadanos no sólo estén bautizados sino también profesen la fe católica (unidad católica en sentido social), pero al mismo tiempo hace depender la hipótesis de que una gran parte de los ciudadanos no profesen la fe católica o ni siquiera conozcan incluso el hecho de la Revelación. Es claro que el número y condición de los acatólicos pueden llegar a constituir un impedimento sociológico que haga de hecho imposible el cumplimiento del deber social para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo; no sería un caso de cesación de la ley sino de impotencia moral para su cumplimiento; la nota sociológica no se encontraría en el fundamento del deber social (hemos visto que lo tiene teológico) sino en el impedimento que puede obstar a su cumplimiento.

(27) La bibliografía es muy amplia y excede con mucho de mi limitado propósito; por ejemplo, entre quienes concluyen que existe ruptura, además del ya citado Mons. Lefebvre, *Le destronaron ...*, Michael DAVIES, *The Second Vatican Council and religious liberty*, Neumann Press, Long Prairie, 1992; y entre quienes concluyen que puede salvarse la continuidad, el benedictino fray Basile VALUET, *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Le Barroux, Abbaye Sainte-Madeleine, 1998; para las diversas interpretaciones de esta cuestión por los principales defensores españoles de la doctrina tradicional: Miguel AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1994, pág. 313.

(28) *EO*, núm. 7, pág. 294.

(29) *EO*, núm. 3, pág. 291.

Habr  quien juzgue forzada e inútil esta distincion, por considerar que tanto vale y conduce a iguales consecuencias afirmar que el poder temporal debe ser catolico, por exigirlo así imperativamente la realeza de Jesucristo, pero que circunstancias de hecho (relativas al número y condicion de los acatolicos) pueden hacer moralmente imposible el cumplimiento de tal obligacion, como afirmar que el poder temporal deberá o no ser catolico en funcion de las contrarias circunstancias de hecho (número y fervor de los catolicos). Sin embargo, puesto que el fundamento del deber social para con la verdadera religion y la  nica Iglesia de Cristo no es sociológico sino teológico, no sólo hay que afirmar como principio que la presuncion est  a favor del poder civil catolico –salvo que el número y condicion de los acatolicos lo hagan imposible–, sino que además esa posicion de principio tendrá importantísimas consecuencias prácticas, al fomentar su realizacion (30); en ese mismo plano práctico, para quienes propugnan el erroneo fundamento sociológico la presuncion estará contra el poder civil catolico, de modo que la poblacion casi nunca (si no jams ) será suficientemente catolica, casi nunca (si no jams ) estará compuesta de catolicos suficientemente fervorosos o virtuosos, como para postular que también el poder temporal deba serlo.

Veremos más abajo que en la España de Franco algunos de quienes con tal fundamento sociológico mantenían la doctrina tradicional, por ser entonces la profesada sin equívocos por la jerarquía de la Iglesia y respaldada por el Estado, venían a poner en duda que ya entonces fuese España suficientemente catolica como para justificar la aplicacion íntegra de tal doctrina tradicional, de modo que ya entonces habría sido prudente renunciar al Estado catolico (tesis) y conformarse con la libertad de la Iglesia (hipótesis); con el tiempo, ellos y sus herederos se olvidar an de tales argumentos sociológicos para abandonar sin más cualquier

(30) “La confesionalidad no puede ser tan sólo culmen de la cristianizacion de la sociedad porque tiene que contribuir como agente a la misma (*vid.* Jean-Marie VAISSIÈRE, *Fundamentos de la política*, Editorial Speiro, Madrid, 1966, págs. 142 y 149 y ss). Por lo tanto, nunca requerirá la unanimidad imposible, y ni aún la mayoría absolutamente aplastante. La prudencia habrá de considerar al respecto dos cosas: la proporcion numérica de los catolicos en la poblacion y la consistencia y profundidad de las otras creencias religiosas. Dándose el caso de que una mayoría simple de catolicos sobre protestantes o musulmanes en una nación no fuera suficiente para establecer prudentemente la confesionalidad catolica de la misma (pi nse en Alemania o el Líbano), y en cambio sí lo fuera una minoría catolica frente a una mayoría pagana o descreída de raíz cristiana, como la España de hoy. A este respecto conviene recordar la historia de la cristianizacion de Europa: cuando el Imperio Romano concedió la libertad a la Iglesia, y algo más tarde hizo a la cristiana única religion del Estado, puede que el número de los cristianos no superara el 10 por 100 de la poblacion. Y en el caso de los bautismos de los reinos bárbaros, se considera como tales al de sus reyes, que inmediatamente arrastraron al pueblo, proscribieron la idolatría y promulgaron leyes cristianas, por lo cual han sido elevados en muchos casos a los altares, como San Esteban de Hungría o San Vladimiro de Kiev (*vid.* José ORLANDIS, *La conversion de Europa al Cristianismo*, Rialp, Madrid, 1988, págs. 21, 99-100, 108-110 y 119-122)” (Luis María SANDOVAL, *La catequesis política de la Iglesia*, Speiro, Madrid, 1994, nota 38 al pie de las págs. 211 y 212).

vestigio de asentimiento teórico a la doctrina tradicional, negando la tesis y convirtiendo la hipótesis en tesis (de nuevo, *la Iglesia libre en el Estado libre*) (31).

Por último, si bien la distinción entre ambos aspectos positivo y negativo de la unidad católica me parece útil para su comprensión y explicación, no conviene exasperar esa distinción hasta el punto de separarlos (32), ya que los deberes positivos de ordenar la vida social conforme a la verdadera religión tienden a la exclusión efectiva de todo aquello que a la misma se opone, salvada la eventual tolerancia; y a la inversa, las restricciones a que se someten los otros cultos, llegando hasta la prohibición de toda propaganda y manifestación pública, salvada de nuevo la eventual tolerancia, tienden a hacer efectiva la protección de la verdadera religión, particularmente entre los menos instruidos.

Se entiende así que la novedad conciliar no sólo haya impactado sobre el régimen de los otros cultos sino que también haya oscurecido, hasta anulado en la práctica (pues permanentemente se exalta la neutralidad religiosa del Estado), la doctrina tradicional acerca del deber moral de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo, no obstante haberse confirmado expresamente que tal doctrina tradicional quedaba intacta. La paradoja está en que, allí donde *Dignitatis humanae* no dice haber confirmado la doctrina tradicional, se intenta con denuedo salvar la continuidad entre la justa tolerancia y el derecho a la libertad religiosa; mientras que allí donde sí dice haberla confirmado, es inconcebible defender continuidad alguna entre el Estado católico y aquel otro neutral en materia religiosa (rectamente, ateo).

3. Qué no es la unidad católica

Todo lo anterior acerca de lo que es la unidad católica. Lo que desde luego no es, contra lo que a veces se pretende por quienes llevan la defensa de la moderna libertad religiosa hasta la caricatura de la doctrina tradicional, es que se desco-

(31) “La Iglesia católica, sin embargo, procuró mantener la unidad religiosa como exigencia legal en los pueblos de mayoría católica, imponiéndola como condición para los concordatos, y conservó siempre como ideal o ‘tesis’ la concepción comunitaria de la sociedad, si bien como ‘hipótesis’ tuviera que adaptarse a las condiciones varias de los pueblos, escindidos unos, laicizados en su ambiente social otros. Corresponde, sin embargo, a nuestro tiempo, como hecho insólito y sin precedentes, el que autores diversos —y aun una amplia corriente— dentro del catolicismo acojan el ideal secularizador de la sociedad y propugnen la teoría de la coexistencia neutra como una doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu. Se trata de lo que hoy conocemos genéricamente por ‘progresismo católico’.” (Rafael GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001, págs. 115 y 116; primera edición: Editorial Católica Española, Sevilla, 1965).

(32) “Los términos del problema se reducen a estos dos puntos: 1.º) Si una religión falsa tiene derecho a ser profesada con el mismo carácter público que la religión verdadera, y si lo tiene al libre proselitismo. 2.º) Si el Estado o poder público debe mantenerse indiferente en materia religiosa o debe profesar la religión verdadera e inspirar en ella sus leyes y fines de acción. [...] En rigor, uno y otro son aspectos o planteamientos diversos de una sola cuestión ...” (R. GAMBRA, *La unidad religiosa ...*, pág. 18).

nozca la libertad del acto de fe y se estime legítima la coacción para forzar la conversión de los infieles a la religión católica; ni tampoco que se propugne la teocracia, en el sentido de confusión entre la religión y la política o de absorción del poder temporal por la Iglesia.

La Iglesia nunca ha dejado de enseñar que el acto de fe requiere la libertad de quien presta tal asentimiento a las verdades reveladas, y la doctrina tradicional sobre las relaciones entre la comunidad política y la religión, si bien comporta como hemos visto que quienes profesan religiones falsas pueden verse legítimamente impedidos por el poder civil de hacer pública manifestación y propaganda de sus erróneas creencias, en modo alguno comporta que el poder civil pueda legítimamente forzarles a abjurar de esos errores y convertirse a la religión verdadera. Sin embargo, incluso en esas felices condiciones [las de la unidad católica], no está permitido de ninguna manera al poder civil el costreñir las conciencias a aceptar la fe revelada por Dios. En efecto, la fe es esencialmente libre y no puede ser objeto de ninguna coacción, como lo enseña la Iglesia al decir: “*Que nadie sea costreñido a abrazar la fe católica contra sus deseos*” (C.I.C. [33], Can. 1351)” (34). No hay a este respecto ninguna novedad en la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

Contra la acusación de teocracia, la Iglesia ha mantenido siempre la distinción entre religión y política, desconocida tanto en el mundo antiguo como después y aun hoy entre los mahometanos: “Esta distinción de las dos ciudades, como lo enseña una constante tradición, se funda en las palabras del Señor: ‘*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*’ (Mat. 22, 21). [...] La sociedad civil a la que el hombre pertenece por su carácter social, debe velar por los bienes terrestres y hacer que los ciudadanos puedan llevar sobre esta tierra una ‘*vida tranquila y apacible*’ (cf. I, Tim. 2, 2); la Iglesia, a la cual el hombre debe incorporarse por su vocación sobrenatural, ha sido fundada por Dios para que, extendiéndose siempre más y más, conduzca a los fieles a su fin eterno por su doctrina, sus sacramentos, su oración y sus leyes. Cada una de esas dos sociedades cuenta con las facultades necesarias para cumplir debidamente su propia misión; además cada una es perfecta, es decir soberana en su orden y por lo tanto independiente de la otra, con su propio poder legislativo, judicial y ejecutivo” (35). La novedad hoy triunfante no radica en esta distinción, que es tradicional, sino en la negación (laicista) u oscurecimiento (conciliar) de su obligado complemento, que es la necesidad de que ambas sociedades procedan “en perfecta armonía, a fin de prosperar ellas mismas no menos que sus miembros [...] en consecuencia, el fin de la sociedad civil nunca jamás debe buscarse excluyendo o perjudicando el fin último, a saber, la salvación eterna” (36); que el fin de la sociedad civil nunca jamás

(33) Código de Derecho Canónico (1917).

(34) *EO*, núm. 5, pág. 292.

(35) *EO*, núm. 1, pág. 288.

(36) *EO*, núm. 1, págs. 288 y 289.

deba buscarse excluyendo o perjudicando la salvación eterna nos reenvía a todo lo arriba explicado respecto de la unidad católica.

Tampoco conduce la doctrina tradicional a la teocracia en el sentido de absorción del poder temporal por la Iglesia: “Como el poder de la Iglesia se extiende a todo lo que conduce a los hombres a la salvación eterna; como lo que toca solo a la felicidad temporal depende como tal de la autoridad civil; se sigue de ello que la Iglesia no se ocupa de las realidades temporales, sino en cuanto están ordenadas al fin sobrenatural. En cuanto a los actos ordenados al fin de la Iglesia tanto como a los de la Ciudad –como el matrimonio, la educación de los hijos y otros semejantes– los derechos del poder civil deben ejercerse de tal manera que, según el juicio de la Iglesia, los bienes superiores del orden sobrenatural no sufran ningún daño. En las otras actividades temporales que, permaneciendo a salvo la ley divina, pueden ser con derecho y de diversas maneras consideradas o cumplidas, la Iglesia no se inmiscuye de ninguna manera” (37). No es pues la unidad católica la que debilita al poder temporal o hipertrofia la autoridad eclesiástica. Al contrario, que los poderes civiles hayan dejado de ser católicos, desentendiéndose por completo de la salvación eterna y de la ley divina aun natural, es lo que ha producido de hecho un crecimiento desproporcionado, aunque justificado –al menos en parte– por aquella apostasía, en la atención de la jerarquía de la Iglesia hacia las realidades temporales (38). Como si en la tradicional imagen y doctrina de las dos espadas (39), caída la espada temporal en manos inicuas e impotente la Iglesia para deponer a los usurpadores y entregar aquélla a servidores fieles, la

(37) *EO*, núm. 2, pág. 289.

(38) En la Cristiandad “frente a la innegable realidad del poder espiritual (cristiano) del Papa, de los obispos, de los párrocos ... existía como indudable realidad un poder temporal (cristiano) ejercido por personalidades no menos visibles, difícilmente escamoteables. No establecamos una falsa simetría. Emperadores, reyes, príncipes, comendadores, como no eran fantasmáticas resultaban a veces molestos. Lo que explica que tantos clérigos de hoy se sientan satisfechos de haberse liberado del poder temporal (cristiano) de estos compañeros de anchas espaldas. Clérigos que, al sentirse los únicos agentes de una autoridad cristiana organizada, no vacilan en proclamar su gozo por no ver subsistir en la Iglesia más que un solo poder: el suyo. Lo que resulta tal vez muy satisfactorio a sus ojos. Pero que ya no es el orden cristiano; puesto que éste implica dos poderes” (Jean OUSSET, *Para que Él reine*, Speiro, Madrid, 1972, pág. 42; versión española de la segunda edición en francés, 1970; primera edición original en francés, 1957).

(39) BONIFACIO VIII, bula *Unam sanctam* (1302): “Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal ... Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual ...” (Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1955, 1997 –versión española sobre la 31.^a edición latina del *Enchiridion Symbolorum*–, Denz 468, pág. 170); la imagen se remonta, al menos, a San Bernardo, a partir de los pasajes evangélicos: “Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles: Es bastante.” (Lc 22, 38); “Pero Jesús dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina.” (Jn 18, 11).

sola espada espiritual tuviera que agitarse por la Iglesia de un lado a otro y constantemente.

Por último, la unidad católica no necesita para su justificación el engendrar una sociedad formada íntegramente por católicos fervorosos y virtuosos, como tampoco lo es la Iglesia, ni debe esperar su realización a esa plenitud celestial, pues de esta tierra y del régimen político se trata. Una sociedad cristiana no es una sociedad de santos, ni en ella deja el mundo de ser un enemigo del alma, sino aquella en que se rinde culto público a Dios y las instituciones, costumbres y leyes, y el ambiente o tono que de ellas deriva, lejos de constituir como hoy ocurre permanente impulso y catalizador para el mal, tienden a serlo para el bien. A este respecto Gonzalo Redondo habla reiteradamente de “intuición estadística”, que desaprueba, pero se requiere una misteriosa –o voluntaria– ceguera para negar que la salvación de las almas haya sido mejor servida por la unidad católica que por la neutralidad religiosa del Estado. No era cuestión dudosa para Pío XII: “De la forma dada a la sociedad, conforme o no a las leyes divinas, depende y se insinúa también el bien o el mal en las almas, es decir, el que los hombres, llamados todos a ser vivificados por la gracia de Jesucristo, en los trances del curso de la vida terrena respiren el sano y vital aliento de la verdad y de la virtud moral o el bacilo morbooso y muchas veces mortal del error y de la depravación” (40).

4. Panorama de la unidad católica en la España de Franco

En España la unidad católica, en su aspecto positivo (el que toca a la afirmación de la verdad), viene impuesta no sólo por el cumplimiento de un deber universal para con Dios, sino además por razones históricas particulares: España se ha formado como nación católica y ha obrado como tal durante siglos, cabe añadir que con gloriosas hazañas inigualadas por otros pueblos cristianos, cuales son sin duda la Reconquista peninsular y sobre todo su continuación ultramarina con la conquista y evangelización de América, en suma, la fundación de aquellos reinos hispánicos del Nuevo Mundo; y otras empresas históricas cuales son nuestro protagonismo en la obra de Trento y las guerras entonces combatidas contra turcos y protestantes y su común aliado francés, hasta el agotamiento, y después contra la Revolución, hasta tiempos tan recientes como los de nuestra última Cruzada. Y esas razones históricas particulares tienen a su vez consecuencias morales, pues de ellas se derivan deberes de piedad para con nuestros antepasados, de modo que en España la unidad católica, en ese aspecto positivo, es obligación para con Dios y, de modo particular, para con la patria.

(40) Radiomensaje de 1 de junio de 1941, *La solemnità*, sobre el centenario de *Rerum novarum*, núm. 5 (*Doctrina pontificia, III Documentos sociales*, BAC, Madrid, 1959, pág. 954); citado por Redondo (*Tomo I. La configuración ...*, págs. 407 y 408), pero significativamente sin transcripción de esta frase.

También en España, la unidad católica, en su aspecto negativo (el que toca a la represión del error), fue históricamente factible y de hecho se realizó durante siglos, habida cuenta de la práctica inexistencia o extrema debilidad de los otros cultos. Fue un bien y, como tal bien, permanece siempre deseable. El grado en que los otros cultos deban o no tolerarse es cuestión prudencial y, por lo tanto, no ajena a la moral social pero sí merecedora de respuesta variable en función de cambiantes circunstancias. La respuesta en la España de Franco podía ser la misma o distinta que en la España de Felipe II y, con seguridad, distinta que en la España de hoy. Como igualmente conformes con la tradicional doctrina católica pudieron ser el edicto de Nantes, por el cual Enrique IV otorgó la tolerancia a los hugonotes en 1598, al término de las guerras de religión, y su revocación por Luis XIV en 1685, sin que haya ninguna necesidad lógica de condenar un acto para aprobar el contrario.

Esta doctrina tradicional sobre la unidad católica y sobre su aplicación al caso de España era, en sus grandes rasgos, patrimonio común de los católicos españoles en la España de Franco, desde luego en sus años centrales de plenitud –un cuarto de siglo que pivota en torno a 1953, año de la firma del Concordato con la Santa Sede–, después de la confusión de los primeros meses de la guerra y de la posterior tentación totalitaria –por mimetismo fascista y aun filonazi–, y antes de la etapa final, caracterizada en este punto por la prontísima obediencia a la declaración *Dignitatis humanae* aprobada por el Concilio Vaticano II en diciembre de 1965, que condujo sin pausa a la reforma del artículo 6.º del Fuero de los Españoles (enero de 1967) y a la aprobación de la primera ley española de libertad religiosa (junio de 1967).

Respecto de la confusión de los primeros meses de la guerra civil, se explica sin dificultad alguna pues quienes se alzaron contra el desgobierno republicano tenían convicciones políticas de raíz muy diferente, “desde la de algunos militares de alta graduación que no se hallarían mal con una República laicizante, pero de orden, hasta la de algunos otros que combaten con la imagen del Corazón de Jesús en el pecho y que quisieran una Monarquía con unidad católica, como en los mejores tiempos de los Austrias” (41). Para algunos la guerra comenzó con aires liberales de pronunciamiento decimonónico, con los generales sublevados y entre ellos Franco –que invocó el 21 de julio de 1936 en Tetuán “la trilogía fraternidad, libertad e igualdad”– gritando *viva la república* o *viva España republicana* (42); mientras que los carlistas, siempre en la vanguardia y plenitud católicas, sellaban su adhesión al alzamiento con la invocación “Dios proteja esta

(41) Carta del cardenal Gomá, arzobispo de Toledo, primado de España, al cardenal Pacelli, entonces Secretario de Estado y futuro Pío XII, 13 de agosto de 1936; en María Luisa RODRÍGUEZ AÍSA, *El cardenal Gomá y la Guerra de España: aspectos de la gestión pública del primado, 1936-1939*, CSIC, Madrid, 1981, pág. 371.

(42) José ANDRÉS-GALLEGO, *¿Fascismo o Estado católico? Política, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, págs. 18 y 29.

santa cruzada” (43) y formaban como macabeos en la pamplonesa plaza del Castillo.

Pero muy pronto la atroz persecución religiosa desatada en la zona roja unió estrechamente al bando nacional en la defensa de la fe. Cuando el 1.º de octubre Franco afirmó en Burgos, reservando además a la cuestión religiosa un lugar secundario en el orden de su discurso, que “el Estado, sin ser confesional, concordará con la Iglesia, respetando la tradición nacional y el sentimiento religioso de la inmensa mayoría de los españoles” (44) (haciéndose así indudable eco del punto 25 de la Falange [45]), tanto el cardenal primado Gomá como Pla y Deniel, obispo de Salamanca y que habría de suceder a Gomá, salieron vigorosamente al paso, los carlistas formularon una firme protesta (46), y aquel pronunciamiento laicista de Franco (mas de una *laicidad positiva*, se diría hoy) quedó aislado, sin continuidad ni efectos.

Más allá de la confusión de aquellos primeros meses, el nuevo Estado se encaminó hacia la restauración de la unidad católica, sin que por ello dejaran de existir tensiones ni de producirse incidentes con la jerarquía de la Iglesia, como tampoco habían faltado entre ambas potestades en los tiempos de la antigua monarquía hispánica. Tampoco se desvaneció, y con razón, la inquietud eclesial por la tentación panestatista y paganizante que los victoriosos –hasta 1942– regímenes nazi y fascista representaban para la Falange y por ende para el nuevo Estado. No que la gran mayoría de los falangistas no fuesen en lo personal católicos –mas de algunos notables como Antonio Tovar se dice que no lo era–, ni tampoco que no terminasen por aceptar la unidad católica –mas con un acento nacionalista o social, antes que radicalmente religioso–, aunque aspirasen a conciliarla con el Estado totalitario como medio (de ahí conflictos con la libertad de la Iglesia: prensa y censura, enseñanza, asociaciones). Pero sí que basta con adver-

(43) Citado también por José Andrés-Gallego: “Según una vieja versión, a la que después se daría especial importancia, ya aparece [la palabra *cruzada*, en la acepción de guerra religiosa] en la reunión de jefes tradicionalistas que tiene lugar en Pamplona el 15 de julio de 1936, cuando se deciden por fin a secundar el alzamiento. “Dios proteja esta santa cruzada”. Entre muchos otros, la reproducía Vicente Marrero, “*La guerra española y el trust de cerebros*, Madrid, 1961, pág. 163” (*¿Fascismo o ...*, pág. 21).

(44) Diario *ABC* de Sevilla, viernes 2 de octubre de 1936, pág. 5.

(45) “Nuestro Movimiento incorpora el sentido católico –de gloriosa tradición y predominante en España– a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional”; redacción transaccional, pues “[...] el catolicismo político de José Antonio antes de la unión con las JONS de Ramiro y Onésimo se situaba en un nivel muy superior al consenso común al que llegaron”, y es que a la pluma de aquél se debía una redacción anterior que sí afirmaba que “la interpretación católica de la vida es, en primer lugar, la verdadera” (Luis María SANDOVAL, *José Antonio visto a derechas*, Actas, Madrid, 1998, págs. 42-43).

(46) Cfr. ANDRÉS-GALLEGO, *¿Fascismo o ...*, págs. 31-34; también Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia en España ...*, tomo II, págs. 127-129.

tir que muchos de quienes siguieron entonces aquella deriva totalitaria sucumbieron años después a la corriente hegemónica (siempre la fascinación por el tiempo presente) y al progresismo se pasaron con armas y bagajes (47), para comprender que la evocada tentación panestatista y paganizante no fue ilusoria y muy bien pudo haberse cedido a ella.

El Convenio de junio de 1941 con la Santa Sede (48), que tiende a considerarse con razón como un pequeño Concordato, vino a confirmar la vigencia de los cuatro primeros artículos del isabelino Concordato de 1851, entre ellos el 1.º: “La Religión Católica, Apostólica, Romana que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados Cánones”. El Fuero de los Españoles, Ley fundamental promulgada en julio de 1945, dispuso en su artículo 6.º: “La profesión y la práctica de la Religión católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica”. Con ello se restableció en sustancia, casi con iguales palabras (49), el mismo régimen vigente bajo el artículo 11 de la canovista Constitución de 1876. Y el Concordato firmado en agosto de 1953 volvió a ratificar en su artículo 1.º, trasunto de igual precepto del evocado precedente isabelino, la catolicidad de la nación española: “La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”.

Hay que recordar aquí que durante todo el siglo XIX se habían sucedido pronunciamientos similares o incluso más vibrantes y aun cargados de saludable intolerancia –desde el también artículo 11 de la Constitución de 1812: “La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la católica, apostólica,

(47) Andrés-Gallego concluye a este propósito: “Bastantes de los obispos de la España actual –me parece– siguen con una idea semejante de lo que es *católico* y de lo que no lo es, y los otrora falangistas han demostrado al cabo, en los años noventa del siglo XX, la misma confianza en la virtud reformadora del Estado que propugnaban en 1937-1941, sólo que encarnado entonces en Falange y ahora en el Gobierno de una monarquía parlamentaria” (*¿Fascismo o ...*, pág. 259). Mientras que la segunda parte de la conclusión no ofrece dudas, la vacilación del autor acerca de la primera (“me parece”) no sólo está justificada sino que resulta insuficiente; si existen en la España actual obispos con una idea semejante a la que tenían Gomá o Pla y Deniel acerca de lo que es *católico* y de lo que no lo es, en el ámbito político, es claro que se reservan cautelosamente tales ideas tradicionales.

(48) La visión de Redondo: “El Estado nuevo se reconoció con orgullo como Estado católico. Desde Roma, mediante el Convenio de 1941, se le sugirió –quizá, con más precisión, habría que decir que se le impuso– que se reconociera oficialmente como Estado confesional” (Gonzalo REDONDO, *Tomo I. La configuración ...*, pág. 551).

(49) Casi iguales pero con interesantes matices restrictivos: cfr. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, págs. 271-272.

romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”–, sin más excepciones que las efímeras declaraciones de libertad religiosa formuladas primero por la Constitución de 1869 y, tras el cambio de siglo, de modo agresivamente anticatólico por la republicana de 1931. Bien es verdad que con flujos y reflujos entre el fundamento teológico (aceptado por los moderados) y el sociológico (propugnado por los progresistas), y con deslizamiento hacia la relajación (50).

Aquella relativa continuidad constitucional de la simple confesionalidad, e incluso de la prohibición de toda manifestación pública de los otros cultos, era vestigio de la perfecta unidad católica bajo la antigua monarquía hispánica, y pone de relieve lo infundado de haber acuñado el término *nacional-catolicismo* (51) para hacer caricatura de la España católica bajo Franco, como si la concordia de poder político y religión católica fuese una innovación propia de aquella época. Pero pone también de manifiesto que la quiebra con aquella perfecta unidad católica de la monarquía tradicional no se había producido (no todavía) en el siglo XIX por el abandono de la simple confesionalidad católica y régimen restrictivo de los otros cultos (al contrario, confirmados ambos principios), sino por la pérdida de aquellas “consecuencias jurídicas con que fue amada y servida tradicionalmente en nuestros reinos”, como expresó Don Alfonso Carlos al codificar en 1936 *los fundamentos de la legitimidad española* en cinco puntos (52); esto es, por haberse repudiado “el establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social” (53). O dicho sea de otro modo, en base a las palabras antes citadas de la tradicional doctrina católica, por haberse apartado de tener “estrictamente en cuenta las leyes positivas, tanto divinas como eclesiásticas, destinadas a conducir a los hombres a la beatitud sobrenatural”, facilitando así “la vida fundada sobre principios cristianos y absolutamente conformes a este fin sublime, para el que Dios ha creado a los hombres” (54).

Esa pretensión de facilitar la vida fundada sobre principios cristianos y absolutamente conformes al fin de la salvación eterna llegará a ser consagrada consti-

(50) Cfr. Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Ediciones Scire, Barcelona, 2008, págs. 105-108.

(51) “Respecto a la autoría de este término, hay ligeras discrepancias: unos lo atribuyen a Aranguren; pero no falta quien piensa que se debe al canónigo malagueño José María González Ruiz. Esta segunda suposición es la exacta, como parece quedar demostrado después de la carta en que el propio González Ruiz se proclamó creador del concepto” (REDONDO, *Tomo I*, pág. 72).

(52) De cinco puntos el primero está reservado a la religión: “I) La Religión Católica, Apostólica, Romana, con la unidad y consecuencias jurídicas con que fue amada y servida tradicionalmente en nuestros reinos”; mientras que hay que llegar al cuarto para encontrar el dedicado a “la auténtica Monarquía tradicional, legítima de origen y de ejercicio”; es palmario el contraste con el lugar y contenido del arriba citado punto 25 de la Falange.

(53) Francisco ELÍAS DE TEJADA, *La Monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, pág. 123.

(54) *EO*, núm. 3, págs. 291-292.

tucionalmente bajo Franco por el segundo de los Principios del Movimiento Nacional, aprobados por Ley fundamental en mayo de 1958: “La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”; adviértase la trascendental coda, “que inspirará su legislación”. Ya antes la Ley de Sucesión, otra Ley fundamental promulgada en julio de 1947, había establecido en su artículo 1.º que “España, como unidad política, es un Estado católico, [...]”.

El resumen de don José Guerra Campos, obispo de Cuenca y entre los pocos que no se convirtió después a la neutralidad religiosa del Estado, sobre aquellos años de la España de Franco: “Para la Iglesia, la unidad religiosa era el “máximo bien del pueblo español”. El estatuto de tolerancia de cultos no católicos, reconocida en el Fuero de los Españoles, importaba limitaciones en la propaganda y las manifestaciones públicas. La Iglesia era más restrictiva que el Gobierno. Desde los años cincuenta, Franco aspiraba a un reconocimiento progresivo de mayor libertad en la práctica religiosa, entre otras razones porque la presión de los Estados Unidos de América, atizada por las quejas protestantes, perjudicaba grandemente la vida económica de España. Tal aspiración era frenada por la opinión católica y por la Jerarquía, según la cual no se debía rebasar la “tolerancia” del Fuero. Algún prelado reaccionó duramente contra ciertas concesiones a los protestantes, y algunas personas que son ahora “campeones de la libertad” y condenadores del “nacionalcatolicismo”, lanzaban entonces a los jóvenes a inutilizar capillas protestantes” (55).

Aquella restauración de un edificio secular –el de la española unidad católica– vino a frustrarse no por razones internas, no por los defectos del régimen político ni por atonía u oposición popular, sino tras sufrir un inopinado embate que llegó desde donde menos se habría esperado, pues llegó de Roma en diciembre de 1965 con la tantas veces aludida declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. Arriba hemos adelantado que Franco y su régimen pecaron de una devotísima obediencia (56) ya que, tan solo un año después de aquélla y

(55) Mons. GUERRA CAMPOS, “La Iglesia en España (1936-1975). Síntesis histórica” en *La guerra y la paz, cincuenta años después*, 1990, pág. 463; con varias citas de Luis Suárez, *Francisco Franco y su tiempo*, 8 vols., 1984; en puridad, más amplia tolerancia –en lugar de “mayor libertad”– en la práctica de las otras religiones; el prelado que se evoca era el cardenal Segura, y el aludido campeón de la libertad que lanzaba entonces a los jóvenes al asalto de capillas protestantes era el jesuita padre Llanos (REDONDO, *Tomo III/1. Los intentos ...*, págs. 160-161).

(56) No cabe ignorar que desde mucho antes el interés de ceder a las presiones norteamericanas era patente y se había ponderado por Franco y su gobierno, ni tampoco que el ministro Fernando María de Castiella había intentado promover, desde su llegada en 1957 a la cartera de Asuntos Exteriores y con una audaz maniobra en 1964, un estatuto más favorable para los cultos no católicos; pero las resistencias eclesíásticas y políticas eran grandes y resulta claro que sin el impulso conciliar no habrían sido vencidas, como tampoco la tolerancia se habría

con ocasión de la promulgación de la Ley Orgánica del Estado en enero de 1967, se apresuraron a dar nueva redacción al precitado artículo 6.º del Fuero de los Españoles, que pasó a decir: “La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público”. Esto es, se preservaba la mera confesionalidad y tampoco se modificaba el antes transcrito Principio II del Movimiento Nacional (por otro lado, reputados tales principios “por su propia naturaleza, permanentes e inalterables” [57]), de manera que únicamente se renunciaba a la vertiente negativa de la unidad católica al permitir que los otros cultos encontrasen amparo no ya en la tolerancia sino en el derecho a la libertad religiosa, cuyo ejercicio fue regulado por ley aprobada en junio de 1967.

Cierto que de modo expreso *Dignitatis humanae* había declarado legítimo ese régimen de confesionalidad y libertad religiosa, aunque en términos indignos de la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo por ser exactamente los mismos aplicables a cualquier confesionalidad, fuese católica como protestante, mahometana o cualquier otra: “Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas” (58). Mas como antes he señalado, no conviene exasperar la distinción entre los aspectos positivo y negativo de la unidad católica, y de modo análogo a como la novedad conciliar de la libertad religiosa ha causado, en la práctica, el oscurecimiento y aun la negación de la doctrina tradicional acerca del deber moral de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo, no obstante haberse confirmado expresamente que tal doctrina tradicional quedaba intacta, de similar manera con la recepción por el régimen de Franco del derecho a la libertad religiosa tocaron a muerto las campanas por todo aquello que todavía se quería conservar (la aceptación política de la Revelación, con sus consecuencias jurídicas) y que ya apenas subsistiría diez años; el espíritu del Concilio exigía la neutralidad religiosa del Estado.

trocado en libertad; la historia en María BLANCO, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, EUNSA, Pamplona, 1999. En opinión de Rafael Gamba el régimen de Franco se habría demorado en dar aplicación a la declaración conciliar (“sin prisas”, “todo un año”, “seis meses después”, *Tradición o ...*, pág. 279); pero yo creo que, en materia tan extraordinariamente grave, esos tiempos (un año, seis meses) merecen precisamente el juicio contrario.

(57) Artículo 1.º de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, 17 de mayo de 1958.

(58) *DH*, núm. 6; además, con la característica ambivalencia conciliar, en el mismo lugar se excluye radicalmente toda discriminación por motivos religiosos: “la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”.

Se alzaron algunas voces y plumas proféticas, como las de Rafael Gamba (que contra aquella renuncia había publicado *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (59) meses antes de formalizarse el giro conciliar) o en las Cortes Blas Piñar y otros pocos procuradores que debatieron y votaron contra la primera ley española de libertad religiosa (60), pero el declive estaba marcado (61). Siguiéron años de tensas relaciones entre Pablo VI y Franco, entre su régimen y la Iglesia española que rompía amarras no sólo con aquél sino, al mismo tiempo, con nuestra historia milenaria de monarquía católica (62). Al cabo, la Constitución de 1978 vendría a cancelar esa historia milenaria al establecer en su artículo 16 que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, y ello sin que un solo senador ni diputado salieran en defensa de la unidad católica; aun más, con el apoyo y hasta el

(59) Ver nota 31 *supra*.

(60) Cfr. Manuel DE SANTA CRUZ, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, tomo 28, Madrid, 1991, págs. 110-111; también Miguel AYUSO: “Todavía gastaría Gamba un último cartucho con ocasión de la cena organizada por Manuel de Santa Cruz en homenaje de los procuradores que defendieron la unidad religiosa de España, oponiéndose en las Cortes a la Ley de libertad religiosa. Junto con Elías de Tejada ofreció el homenaje, contestando Blas Piñar. El acto no pasó inadvertido, produciendo alguna escaramuza entre Gamba y algunos periodistas que del falangismo ya habían traspasado al liberalismo” (*Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Speiro, Madrid, 1998, pág. 51). Ese periodista traspasado del falangismo al liberalismo era Jaime Campmany, que en dos artículos publicados en el diario *Arriba* (“Los hermanos separados” –23 de mayo de 1967– y “Retorno a la Edad media” –23 de junio de 1967–) trató con sarcasmo la defensa de la unidad católica de España, y fue replicado por Gamba en las páginas de la revista *¿Qué Pasa?* (Madrid) –núms. 180 y 183 (1967)–. Pero el desapego irónico hacia la unidad católica fue, por desgracia, un rápido y muy generalizado efecto del espíritu del Concilio: “Para muchos señores procuradores, la libertad religiosa no es un bien. Es cosa moderna, algo que nos viene, como diría, casi impuesto, desde Roma; algo que hay que pulir, recortar, paliar en lo posible. La libertad religiosa es para muchos procuradores casi, casi un mal. Estos señores, que Dios me libre de calificar como integristas, defienden el orden establecido, apelan al bien común y pretenden que en cada artículo se proclame la confesionalidad del Estado. Pero estos señores procuradores no son conciliares. [...] Lo que ocurre es que la fidelidad se mide hoy con otros raseros. La fidelidad, hoy, es estar en línea con el Concilio” (*El Tebib Arrumi*, “Desde la calle”, en el diario *ABC* (Madrid), miércoles 10 de mayo de 1967, pág. 65; en el mismo lugar: Torcuato Luca de Tena, “Crónicas parlamentarias (V): Integristas y progresistas”).

(61) A la hora del desarrollo reglamentario de la ley de 1967, el Consejo de Estado “oponiendo un sistema de disposiciones normativas, supuestamente introducido por el legislador de 1967, frente al anterior sistema de autorización gubernativa, propio de la mera tolerancia, forzó una interpretación extensiva de la libertad religiosa como derecho absoluto y preexistente” (Miguel HERRERO DE MINÓN, *Memorias de estío*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993, pág. 25); similar constancia del mismo hecho, claro está que con opuesta valoración, en R. GAMBRA, *Tradición o ...*, pág. 280.

(62) Un resumen suficiente de esos años: Jesús MARTÍN TEJEDOR, “Franco y la evolución religiosa de España”, en *Franco y su época* (dir. Luis Suárez), Actas, Universidad Complutense, 1993, págs. 111-118 (“la crisis del catolicismo-nacional y los cambios en la Iglesia postconciliar”); y el juicio certero de Rafael Gamba: “La declaración de libertad religiosa y la caída del Régimen Nacional”, en *Boletín Informativo de la Fundación Nacional Francisco Franco* (Madrid), 36 (1985), págs. I-X; véase también Miguel AYUSO, “Cambio político y libertad religiosa: el caso español”, en *Las murallas de la ciudad*, Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001.

impulso de la Santa Sede y de casi todo el episcopado español (63), ajenos al deber moral de nuestra patria para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo y confiados en cambio en las frágiles promesas de una laicidad benevolente (“los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”).

Los frutos amargos de ese árbol envenenado se han cosechado ya abundantemente, y nuevas consecuencias nefastas (divorcio, aborto, fomento de la contracepción y de la sodomía, supresión de vestigios cristianos en el ámbito público, corrupción de menores) siguen derivando de aquel principio dañino cada año que pasa, al tiempo que crecen la impiedad y la barbarie y se debilita la transmisión tanto de la fe y las costumbres cristianas como de su base natural, sin que por el momento exista atisbo alguno de rectificación política en la jerarquía de la Iglesia ni en la corriente católica dominante.

Hay olvido o subestima del pecado original y sus consecuencias en haber creído, y seguir todavía creyendo –pues se persevera en el error–, que el abandono de la unidad católica, remplazada por la continua apelación a la dignidad de la persona y los derechos humanos (que se reputan sucedáneos de la ley y el temor de Dios) (64), no perjudicaría entre nosotros a la vigencia de un orden social conforme a la naturaleza; pero aquel abandono, además de constituir una ofensa a Jesucristo –importa recordarlo así, pues es lo principal: la apostasía– y a la memoria de nuestros antepasados, se ha solapado en España –es un hecho incontrovertible– con la destrucción acelerada no sólo de la sociedad cristiana, por imperfecta que fuese, sino incluso de su base natural. Que no sólo haya relación temporal sino además causalidad es algo muy plausible pero indemostrable al modo de las ciencias experimentales, pues no cabe reproducir el fenómeno sin tal o cual variable; la puesta en duda de esa causalidad suele constituir trinchera preferida de quienes, en el campo católico, se empecinan en salvar la neutralidad religiosa del Estado; mas con ello desconocen que lo principal es el patente incumplimiento del deber de la comunidad política de rendir culto a Dios, no los muchos otros males que de ese incumplimiento fundamental se derivan.

(63) Cfr. Miguel AYUSO, *La constitución cristiana ...*, págs. 112 y 113.

(64) La ausencia de claridad de la declaración conciliar “fue evacuada hacia la mentalidad del pueblo católico, que con los años ha ido evolucionando psico-socialmente en la línea del indiferentismo práctico, la más de las veces, y en otros casos, del indiferentismo teórico. [...] En este sentido, el haber sustituido el ideal de una comunidad política católica –que no es otra cosa que afirmar los derechos de Cristo Rey– por suplentes laicos indoleros –que son conformismos sin futuro ante la ‘licuefacción’ actual– ha sido un desastre que ya ha llegado la hora de enfrentar” (Julio ALVEAR, “La libertad de conciencia y de religión. Una apelación a nuestro presente histórico”, en *Estado, ley y conciencia*, Marcial Pons, Madrid, 2010, págs. 142 y 143).

5. La unidad católica en la España de Franco: su reflejo en la obra de Gonzalo Redondo

Tras esta rápida y elemental visión panorámica, hay que volver a recordar que en los años centrales de la España de Franco, aquellos que siguen a la vacilación inicial y anteceden al impacto de la novedad conciliar, la doctrina tradicional sobre la unidad católica y sobre su aplicación al caso de España fue, en sus grandes rasgos, patrimonio común de los católicos españoles. Podía haber diferencias sobre el alcance del fundamento teológico o la relevancia del fundamento sociológico, este último preponderante –pero no exclusivo– entre los falangistas, que como ya he subrayado habían reservado un secundario punto doctrinal a un “sentido católico” basado en su gloriosa tradición española y predominio social. Podía también haber diferencias sobre qué grado de tolerancia era oportuno otorgar a los otros cultos, y a tal respecto ha quedado memoria de célebres pastorales del cardenal Segura (65) antes aludidas, en polémica con tímidos gestos gubernamentales de cesión a las presiones protestantes que llegaban de los Estados Unidos de América, como también se ha consignado. Pero se daba aceptación unánime de los principios, que eran conocidos y compartidos.

Es aplastante, por ejemplo, la trascripción en la obra de Redondo de cartas pastorales, de editoriales y artículos en *Ecclesia* y otras revistas eclesíásticas, de textos oficiales de la Asociación Católica (entonces todavía Nacional) de Propagandistas y de figuras eminentes de la misma como Fernando Martín-Sánchez Juliá, así como de miembros del Opus Dei (los ya citados Calvo Serer y Pérez Embid, y otros más; a cuyo propósito el autor se cuida varias veces de subrayar la libertad con que se manifestaban), que no permiten escapar a la conclusión ineludible: pastores y fieles no habían perdido, en lo sustancial, el sentido de Cristiandad; al contrario, la terrible y gloriosa experiencia de la Cruzada, en aquellos años todavía muy presente y actuante, les había confirmado en tal sentido (bloqueo cultural, en la mente de Redondo), sin que a este respecto hubiera entre unos y otros católicos (y la mayoría de los españoles lo eran, al menos en el sentido cultural que Redondo parece menospreciar) más allá de diferencias accidentales. No que esas diferencias fueran irrelevantes, como la historia posterior ha evidenciado al perseverar tan pocos en aquel básico o elemental catolicismo político, pero sí que todavía entonces Iglesia y Estado no se habían separado en España no ya en las leyes sino tampoco en la mentalidad de los católicos.

Aunque sea difícil empeño el de seleccionar tan solo algunos ejemplos entre los innumerables que desbordan por los tres tomos dedicados por Redondo a

(65) Cartas pastorales de don Pedro Segura, cardenal arzobispo de Sevilla, de 20 de junio y 8 de septiembre de 1952; hay reedición en los *Cuadernos Fides* (revista *Sí Sí No No*), núm. 17 (1998), bajo el título común *La libertad de cultos en España*; y también las anteriores de agosto de 1942 (Redondo, *Tomo I*, pág. 491) y septiembre de 1947 (Redondo, *Tomo III/1*, págs. 154-156).

Política, cultura y sociedad en la España de Franco, intentaré acertar con los pocos que a continuación propongo.

Parece obligado comenzar con el general Franco para apreciar la medida del camino recorrido desde aquella mención –antes evocada– del “Estado, sin ser confesional”, en su discurso de Burgos el 1.º de octubre de 1936, hasta las palabras que siguen, por él pronunciadas en diciembre de 1952: “Hay timoratos que se impresionan porque tengamos un pensamiento distinto al de otras naciones, y yo os pregunto ¿dónde encontraréis una nación realmente católica, donde encontraréis en el mundo un Estado que responda a esta conciencia católica, un Estado católico? Pues si somos un Estado católico, si tenemos una conciencia tal, ¿cómo vamos a pensar como los pueblos que no lo son o como los que han vendido su Fe y su Unidad? Forzosamente tiene que existir, entre nosotros y ellos, grandes diferencias. La incompreensión es una carga que hemos de llevar sobre nuestras espaldas. ¿Cómo pueden comprender la unidad de la fe, el sentido católico de la vida, la confesionalidad de los Estados aquellos otros que predicán el indiferentismo ante las confesiones, que propugnan el laicismo y tienen la masonería incrustada en la administración de sus Estados?” (66); sigue la apostilla de Redondo: “a partir de este claro planteamiento del culturalismo católico [...]”.

Y de nuevo Franco en el mensaje a las Cortes con que acompañó el envío del Concordato para su ratificación: “Para las Naciones católicas las cuestiones de fe pasan al primer plano de las obligaciones del Estado. La salvación o la perdición de las almas, el renacimiento o decadencia de la fe, la expansión o reducción de la fe verdadera son problemas capitales, ante los que no puede ser indiferente” (67). Nada distinto, en sustancia, a lo arriba citado con palabras de la doctrina tradicional católica: “el fin de la sociedad civil nunca jamás debe buscarse excluyendo o perjudicando el fin último, a saber, la salvación eterna” (68).

Mas no eran entonces básicamente distintas las ideas de Don Juan de Borbón, conde de Barcelona, según manifestaba en carta a Franco de julio de 1951: “Pongámonos de acuerdo para preparar un régimen estable, que bajo la égida de la Monarquía signifique la consolidación de los principios a los que va unida la existencia misma de España: [...] la defensa y garantía de los derechos de la Religión Católica, a la cual deberá asegurarse el pleno cumplimiento de su labor santificadora, libre de toda vinculación a grupos o tendencias políticas” (69); y sigue la glosa de Redondo: “Realmente, esta declaración de intenciones de Don Juan de Borbón era, casi punto por punto, lo que desde hacía ya algunos

(66) Gonzalo REDONDO, *Tomo III/2. Los intentos ...*, pág. 365.

(67) *III/2*, págs. 538-539.

(68) *EO*, núm. 1, pág. 289; con citas de León XIII, *Immortale Dei* (1885) y *Libertas praestantissimum* (1887); San Pío X, *Vehementer nos* (1906); Pío XII, *Summi pontificatus* (1939); y Juan XXIII, *Grata recordatio* (1959).

(69) Gonzalo REDONDO, *Tomo III/1. Los intentos ...*, pág. 979.

años estaba intentando llevar a la práctica Francisco Franco. Las diferencias, entre uno y otro, no estaban en los principios. En nombre de la tradición española, el conde de Barcelona consideraba que le correspondía a él ocupar el puesto del Caudillo, al frente de España, para hacer –precisamente– lo que el mismo Caudillo ya venía haciendo”.

Al fin y al cabo, al acordarse en febrero de 1946 las *Bases institucionales de la Monarquía* por un grupo de consejeros de Don Juan (entre ellos Eugenio Vegas, José María Gil-Robles, Pedro Sainz Rodríguez, José María de Oriol y los condes de Rodezno y Fontanar), calificadas por Redondo como “una de las manifestaciones más claras de la coincidencia ideológica del hijo de Alfonso XIII y del Generalísimo Franco” (70), entre los tres postulados esenciales de la Base Primera, “que no podrán ser objeto de discusión ni revisión”, el honor del primer lugar correspondió a la religión católica, con el detalle precisado en la Base Segunda: “La religión católica, apostólica y romana será también la religión del Estado. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en materia mixta se regularán por medio de un Concordato. Nadie será molestado por sus creencias ni constituirán éstas disminución en las prerrogativas de la ciudadanía” (71).

Años más tarde la firma del Concordato –“Concordato de tesis en 1953”– fue saludada con palabras de júbilo por Fernando Martín-Sánchez Juliá, pronunciadas en la XL Asamblea General de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (Loyola, septiembre de 1953), en la que fue sustituido al frente de la asociación tras haberla encabezado muchos años como primer sucesor de Ángel Herrera: “Ningunos labios católicos españoles pueden hablar hoy en público sin mencionar, como fasto glorioso de la Iglesia y del catolicismo españoles, la firma del recientísimo Concordato, Concordato de tesis en 1953, documento universal, arquetipo de concordatos. En manos de la Iglesia, en el mundo entero y dentro de España, será un arma poderosísima de defensa del derecho público cristiano que hace poco revivió en una conferencia del Cardenal Ottaviani y que ahora ha sido solemnemente afirmado hasta en sus últimas consecuencias. Y hemos de felicitarlos, como propagandistas, de que tres compañeros nuestros hayan intervenido directamente [...]” (72); los tres compañeros aludidos eran Alberto Martín Artajo, ministro de Asuntos Exteriores, y los dos sucesivos embajadores ante la Santa Sede Joaquín Ruiz-Giménez y el antes evocado Fernando María de

(70) REDONDO, *Tomo I. La configuración ...*, págs. 888 y 889.

(71) REDONDO, *Tomo I*, pág. 891: “Estas doce Bases eran una muestra acabada del pensamiento tradicionalista, levisísimamente modernizado”; en materia religiosa la modernización, no leve, atañe al menos a que las creencias acatólicas no constituyan “disminución en las prerrogativas de la ciudadanía”; pronto propugnaría Don Juan “la mayor separación administrativa [adjetivo salvador] entre el Estado y la Iglesia”, pero sin dejar de reafirmar que “la Monarquía española, como institución, ha sido, es y será siempre católica” (declaraciones a *The Observer* en abril de 1947, *Tomo I*, pág. 1023).

(72) *III/2*, pág. 534.

Castiella; volveremos más abajo sobre la referida conferencia del cardenal Ottaviani.

Y es que don Ángel Herrera Oria, entonces obispo de Málaga y más tarde elevado al cardenalato por Pablo VI, histórico maestro y conductor político de los católicos españoles en la táctica posibilista, no por ello dejaba de afirmar, en el plano doctrinal, los principios ortodoxos que eran entonces unánimemente compartidos: “No hay tesis más cierta en derecho público eclesiástico que la que sostiene la necesidad, en una nación católica, de la íntima colaboración de Iglesia y Estado —sociedades distintas pero no separadas—, en beneficio de ambas, y, por tanto, del bien temporal y eterno de los individuos que a ambas pertenecen” (73).

Los testimonios de la adhesión de otros obispos españoles de la época a la unidad católica de nuestra patria que podrían extraerse de la obra de Redondo son muy abundantes, y ninguno disidente, de modo que parece oportuno tomar en su representación al ya citado cardenal primado Pla y Deniel y a la Conferencia de Metropolitanos, que por entonces reunía a los arzobispos metropolitanos españoles y es antecesora de la actual Conferencia Episcopal.

“Ciertamente que España es un país excepcional. No hace un año que España firmó con la Santa Sede un Concordato también excepcional. Aún más: podemos decir que España es incomprendida. Algunas voces de católicos, de quienes lo más suave que podemos decir es que están desorientados, manifiestan que han caducado ya las condenaciones del *Syllabus*, las encíclicas de León XIII y las condenaciones del santo Pío X en su encíclica *Pascendi*. Son estos mismos los que nos motejan de intransigencia porque pretenden que con nuestra bandera de unidad católica causamos daño a los católicos de otros países que han de luchar bajo otra bandera” (74).

Y de nuevo Pla y Deniel, en idéntico sentido de afirmación de la doctrina tradicional y condena de la disidencia laicista de algunos pensadores católicos, por entonces principalmente en Francia (Jacques Maritain) y los Estados Unidos de América (el jesuita padre Murray), ambos inspiradores y el último con parte fundamental en la posterior declaración *Dignitatis humanae*: “Algunos no entienden esta cooperación entre la Iglesia y el Estado, como no entienden que un Estado civil, en el cual se da la unidad social de la religión católica, proclame la unidad católica. Ésta es, sin embargo, la doctrina de la Iglesia, que debe aplicarse donde la unidad social católica la hace posible y aun la exige. La raíz de esta incompreensión está en el laicismo, que en los tiempos modernos se infiltra aún en la mente de algunos católicos. No es sólo el individuo quien necesita dar culto a Dios y unirse a él, sino también la familia o sociedad doméstica y la sociedad civil, porque también esas sociedades, como los individuos, tienen su origen de Dios y

(73) *III/2*, pág. 677.

(74) *III/2*, pág. 723; discurso del cardenal Pla y Deniel a la Acción Católica, 29 de junio de 1954, *Ecclesia* 677 (3-VII-1954), págs. 6-9.

de Él dependen. [...] La cooperación entre un Estado civil católico y la Iglesia, la unidad católica proclamada por el primero, no equivalen nunca, no han de equivaler, a confusión” (75).

Años antes la Conferencia de Metropolitanos, al aprobar en 1948 una instrucción sobre la propaganda protestante en España, había sintetizado con escueta claridad el lugar y contenido de la unidad católica en la doctrina de la Iglesia: “La cuestión de la libertad y de la tolerancia de cultos no es una cuestión meramente política [ni cultural, como en la mente de Redondo], sino una cuestión dogmática y de derecho público eclesiástico, resuelta por las encíclicas pontificias y de concreta aplicación a cada nación o Estado, según las circunstancias de hecho en que se encuentre. [...] Es para maravillarse que haya católicos fuera de España que impugnen para ella la unidad católica y sostengan doctrinas que son del todo incompatibles tanto con el *Syllabus* de Pío IX como con la encíclica *Libertas* de Su Santidad León XIII. [...] Guardémonos los católicos españoles de criticar a nuestros hermanos que viven en minoría en algunos Estados y naciones porque se amparan bajo la bandera de la libertad; pero jamás nos lleve ello a conceder en tesis los mismos derechos al error que a la verdad; [...] ¡Es imposible tener fe en la Iglesia católica sin desear como ‘ideal’ para toda nación y para todo Estado el de la ‘unidad católica!’” (76).

Citemos ahora a José Luis López Aranguren, quien pocos años después transitó al progresismo político y al modernismo religioso de signo radical, en carta que en agosto de 1955 dirigió a José María García Escudero: “Si tuviera que decidir políticamente, no dudes un momento que aceptaría en sus líneas fundamentales la estructura del Estado católico” (77). Y el propio García Escudero, quien pasaba ya entonces por representante de cierta autocrítica católica y sería menos audaz en su evolución posterior, pues recaló en el aperturismo conservador: “En cuanto a mi, de 1953 es una carta en la que exponía a Rafael Sánchez Mazas mi punto de vista: aun reconociendo los peligros del Estado católico, consideraba yo que eran accidentales junto a los beneficios de la concordia Iglesia-Estado” (78); y en un artículo publicado por el mismo autor en 1954: “[...] hay un error de origen: considerar que el Estado católico es solamente la expresión de una sociedad católica, es decir, darle una base democrática, cuando es más cierto que es, sobre todo, expresión del deber que el Estado tiene, como las demás sociedades y las personas naturales, de profesar la religión verdadera. [...]” (79); impecable adhe-

(75) *III/2*, pág. 691; discurso en el doctorado *honoris causa* de Franco, Universidad Pontificia de Salamanca, 8 de mayo de 1954, el mismo día en que también recibió igual doctorado en la otra Universidad de Salamanca, de la que entonces era rector Antonio Tovar; *Ecclesia* 671 (22-V-1954), pág. 15.

(76) *III/1*, pág. 316.

(77) *III/2*, pág. 168.

(78) *Ibid.*

(79) José María GARCÍA ESCUDERO, “Sobre el catolicismo español de la nación y el Estado”, en la revista *Ateneo* 50 (15-I-1954) pág. 5; *Tomo III/2. Los intentos ...*, pág. 674.

sión a la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de las sociedades con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo.

Y José María Cirarda, que llegaría a ser en los últimos tiempos de Franco y primeros del actual régimen uno de los obispos particularmente significados en la destrucción del bastión católico que fue España: “Pecan contra el *Syllabus* quienes se obstinan en creer que el Estado no debe ser ya jamás oficialmente católico. Pero pecarían también contra la prudencia, y hasta contra la justicia, aquéllos que se empeñaran en realizar un tal Estado sin estar antes seguros de que su estructura se cimenta sobre la sólida base que para él se requiere” (80).

Dice Redondo al respecto: “Cuando en junio del 52, José María Cirarda publicó en *Ateneo* un artículo sobre el *Syllabus*, con el que trataba de hacer ver cosa tan sencilla como que si la fe es inalterable, la cultura puede y debe ser cambiante, recibió de *Alcalá* fuerte varapalo”. En realidad, nada hay en ese texto sobre que la fe sea inalterable y la cultura cambiante, cantinela de Redondo inobjetable en abstracto, pero que deja sin resolver qué pertenece a la doctrina de la fe y qué es variable cultural, ni tampoco resuelve qué formas culturales son acordes u opuestas a la naturaleza, cuáles favorecen o dañan a la transmisión de la fe y las costumbres cristianas (81). Al contrario, lo que Cirarda afirma es precisamente el rango supra-cultural (porque doctrinal, pues confirmado por el *Syllabus* de Pío IX) del Estado católico, pero al propio tiempo hace tanto hincapié en la sólida base (social: fervor y virtud de los católicos) que sería pretendidamente necesaria para su realización que, de hecho, con tal fundamento sociológico viene a excluirlo siempre.

Contra la resignada aceptación teórica y potencial exclusión práctica del Estado católico que apuntaba en la posición de Cirarda, esta que sigue fue la respuesta de *Alcalá* –revista por cierto del falangista SEU (sindicato único de estudiantes)–: “La verdad es una e idéntica. Hoy, en el siglo XIII y en el siglo IV. Si hoy es mentira lo que la Iglesia ha definido durante veinte siglos [la necesidad de que el poder temporal sea católico], la Iglesia no es infalible. Pío XII no puede decir nada contra las afirmaciones definitivas de Bonifacio VIII, Inocencio III o Pío IX. Porque ninguno de ellos dice su verdad, sino la verdad de Cristo. [...] El Papa actual no admite, ni puede admitir, que una criatura de Dios no esté obli-

(80) José María CIRARDA, “En torno al *Syllabus*”, en la revista *Ateneo* 11, 21-VI-1952, págs. 12-13; reproducido en *Ecclesia* 573, 5-VII-1953, págs. 11-12; *Tomo III2. Los intentos ...*, pág. 316.

(81) Parece acertado aplicar a toda esta cuestión cultural lo que en la cita que sigue se dice de la filosofía: “Todas las filosofías no tienen el mismo valor, sino que (para retomar la bella imagen de San Agustín, en su *De doctrina christiana*, libro II, capítulo 40, n.º 60, PL 34/63) unas son como los ídolos de Egipto, que el pueblo de Israel debía detestar y rehuir, mientras que otras son como los utensilios y los recipientes de oro y de plata que, por orden de Dios, este pueblo se apropió al dejar Egipto, para hacer de ellos mejor uso” (Cardenal BILLOT, *Tradition et modernisme. De l’immuable tradition contre la nouvelle hérésie de l’évolutionnisme*, Courrier de Rome, 2007, núm. 230, pág. 144; primera edición latina en 1907).

gada a servirle. Y la sociedad es criatura de Dios [...] ir fingiendo condiciones que nunca se cumplan, para que un Estado pueda constituirse católicamente, será muy conforme a la prudencia, pero está en pugna con la doctrina católica” (82); y Redondo que persiste en su interpretación sin fisuras: “El artículo de *Alcalá* era una síntesis bastante aceptable del culturalismo tradicionalista; del nacional catolicismo, en definitiva”; hay que entender del culturalismo tradicionalista o nacional catolicismo de Bonifacio VIII, Inocencio III, Pío IX y aun Pío XII (volveremos más adelante sobre el magisterio de este último pontífice).

Y es que hasta Pedro Laín, no obstante su devoción intelectual por Ortega y Gasset, paradigma de lo nuevo que él y su escuela falangista hacían entonces atrevidos esfuerzos por asimilar, y descargada después su conciencia pues pasó finalmente al liberalismo hasta las heces, había escrito en su célebre *España como problema* (1949) lo que Redondo llama una “paladina y sincera defensa [...] del Estado confesional en España, considerado –tal parecía– algo consustancial al ser histórico del país”: “Tres creencias hemos creído necesarias: I. La creencia religiosa; y, precisando más, la creencia católica. [...] II. La creencia en que España gana su máxima autenticidad sirviendo históricamente a ese modo de entender la verdad religiosa [...] III. La creencia en que España podía ser efectivamente gobernada según este modo de concebir su entidad histórica” (83).

Para terminar, merece sin duda citarse el texto que sigue de Antonio Garrigues, por cierto biografiado por uno de los discípulos del profesor Redondo (84), en carta de 1955 al conde de Fontanar sobre la continuidad que entonces postulaba, también en materia religiosa, entre la monarquía preconizada y el régimen de Franco: “En otras palabras, que lo que yo creo que tiene que hacer la Monarquía restaurada es continuar la obra del Régimen. Y digo continuarla, primero, evitando a toda costa cualquier solución de continuidad y segundo, salvando de esa obra todo lo que deba ser salvado. [...] En el sentido en el que digo que la Monarquía restaurada ha de continuar la obra del Régimen es en el de que la misma debe retener y perfeccionar entre otros estos principios: El de la relación entre la Iglesia y el Estado, frente al principio de separación de esas dos Potestades” (85); es claro, contra la separación laicista entre la Iglesia y el Estado,

(82) B. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, “Del *Syllabus* a Pío XII”, en *Alcalá* 13, 25-VII-1952, pág. 3; *II/2*, pág. 316.

(83) *III/1*, págs. 548-549; Pedro LAÍN ENTRALGO, *España como problema*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1949.

(84) Fernando DE MEER LECHA-MARZO, *Antonio Garrigues embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Thomson-Aranzadi, Pamplona, 2007; los años que trata Fernando de Meer son los de la posterior evolución de Antonio Garrigues en la tormenta post-conciliar, convertido entonces a la neutralidad religiosa del Estado (y no sólo al derecho a la libertad religiosa; por eso la reforma constitucional de 1967 se reputaba insuficiente adecuación al giro de la Iglesia), aunque como embajador siguiera sirviendo a un Estado todavía católico.

(85) *III/2*, pág. 820.

la monarquía que se quería restaurar debería retener y perfeccionar la relación entre ambas potestades que había sido restablecida por Franco, esto es, la unidad católica.

A ese solo respecto político-religioso, sin embargo fundamental, pueden tomarse aun sin denuncia ni ironía ciertas palabras de Don Javier a sus leales carlistas en enero de 1956: “Hoy día todos se dicen Tradicionalistas: del Caudillo, de Don Juan y de la misma Falange” (86).

6. Idea del tradicionalismo cultural en la obra de Gonzalo Redondo

Redondo reconoce el hecho arriba explicado —e ilustrado con citas— de la unanimidad de aquella España de Franco en la aceptación de la doctrina tradicional sobre la unidad católica y su aplicación a nuestra patria, pero su preferencia no se dirige a formularlo de ese modo: en lugar de unanimidad en la aceptación de tal doctrina, desde luego lejos de admitirle contenido dogmático, habla principalmente de unanimidad en el tradicionalismo cultural de signo católico. Así se ha visto ya en las glosas de Redondo a algunos de los textos antes citados, pero conviene añadir algunos otros ejemplos —entre muchos más— que son particularmente instructivos.

“... La visión cultural predominante, hasta convertirse en casi única, en la España nacional fue igualmente la tradicionalista” (87). Y después de la victoria de 1939: “La proclamación de la unidad religiosa —sin atenuantes en la legislación del nuevo Estado— encontró el apoyo entusiasta de la mayor parte de la jerarquía y del clero —secular y regular—, como también de muchos fieles cristianos. Se pensó —a tono con los planteamientos tradicionalistas— que, conseguido que el Estado fuera decididamente confesional, ya estaba en la práctica logrado casi todo; no mucho más se precisaba hacer” (88).

“El mantenimiento de la confesionalidad católica era, a su vez, uno de los puntos en que prácticamente venían a coincidir la mayor parte —por no decir todos— los que se integraban en las minorías dirigentes: no en vano era herencia evidente del tradicionalismo cultural español” (89).

“Parece fuera de duda que las minorías dirigentes, enfrentadas más por incompatibilidades de personas que por diferencias de doctrinas, tenían un evidente punto de concordancia en la plena aceptación y vivencia del culturalismo tradicionalista católico. [...] la unánime postura cultural tradicionalista —que descansaba sobre el axioma de la unidad católica de España—” (90).

(86) *III/2*, pág. 997; discurso en Madrid al Consejo Nacional de la Comunión Tradicionalista, 17 de enero de 1956.

(87) REDONDO, *Historia de la Iglesia ...*, tomo II, pág. 101.

(88) REDONDO, *Tomo I. La configuración ...*, pág. 11.

(89) REDONDO, *Tomo II/2. Los intentos ...*, pág. 123.

(90) *III/2*, págs. 220 y 221.

En relación con cierta autocrítica católica que entonces despuntaba, antes aludida a propósito de García Escudero, y que en aquellos años todavía no comportaba disidencia alguna con el régimen de unidad católica: “No implicaban protesta alguna contra el Estado católico –plena y felizmente consolidado, según se entendía–; eran manifestaciones del pesar de que, quizá, la vida de la sociedad española no había logrado adecuarse aún a lo que tanto trabajo había costado conseguir. [...] Pero eran cuestiones comprensibles que se daban dentro del Estado católico español y en la medida en que todos se entendían comprometidos en su mejora. En modo alguno manifestación de discrepancias radicales” (91).

En el fondo, lo que Redondo entiende por *tradicionalismo cultural* de signo católico, incluso con cierto afecto templado (a cada paso reconoce el fervor religioso y buenas intenciones de quienes lo profesaban), es lo mismo que de manera despectiva hay costumbre de llamar *nacional-catolicismo* (término que también emplea el autor, ocasionalmente), como si la concordia de poder político y religión católica fuese una innovación propia de aquella España. Claro está que, con mayor honradez intelectual, otros lo llaman *cristianismo constantiniano* (en realidad *teodosiano*, pues no fue Constantino sino Teodosio quien primero estableció la unidad católica del Imperio), y así confiesan que la única forma de enemistarlo con la Iglesia es, como dijo el dominico padre Congar, “dar un salto [*enjam-ber*, en el original francés] de quince siglos” (92). Volviendo aquí a la doctrina tradicional antes recordada, es la pretensión de que el poder civil sea católico, esto es, que lejos de excluir la salvación eterna de su horizonte y consideración, facilite la vida fundada sobre principios cristianos y absolutamente conformes a ese fin sublime, y defienda a los ciudadanos contra la difusión de aquello que lo ponga en peligro.

Pero para el autor ese tradicionalismo cultural de signo católico es sólo una especie dentro de una categoría más amplia, pues llama tradicionalismo cultural, en general, a todo aquello que no se corresponde con su posición personalista. Por eso escribe que los colectivistas son tradicionalistas culturales, también los comunistas, e incluso llega a identificar tradicionalismo y colectivismo, como

(91) *III/2*, págs. 676 y 677.

(92) Citado por Romano AMERIO, *Iota Unum* (1985, edición original en italiano), Salamanca, 1994, págs. 91, 475, 486; por cierto, se nos retrotrae así al ideal (?) de las persecuciones romanas, no por azar imitadas y aun superadas por las persecuciones modernas, también en España. Redondo parece que pretendía enlazar con lo que llamó “aquel embrión de pluralismo cultural que fue el Edicto milanés de comienzos del siglo IV” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 22), como si tal embrión se hubiera malogrado en lugar de desarrollado en forma superior de Cristiandad; véase también su artículo, muy iluminador de esa tesis, sobre “El 2 de octubre de 1928 en el contexto de la historia cultural contemporánea” (revista *Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer* (Pamplona), VI/2002, págs. 149-191), con base en la asombrosa pretensión de un desorbitado paralelo histórico.

resulta de algunas citas que a continuación consigno, entre otras muchas que cabría espigar.

“La dificultad considerable, por no decir la imposibilidad, de que a partir de los presupuestos tradicionalistas –colectivistas, en última instancia; desconocedores del valor primordial de la persona– pudieran los católicos hacerse plenamente presentes en la vida pública” (93).

“También fueron tradicionalistas convencidos los que propugnaron cualquiera de las soluciones colectivistas –la más destacada entre ellas, el comunismo–: bastaría recordar la notable decisión que hicieron patente a la hora de imponer su modo de entender la existencia humana, sin admitir frente a él ni la más mínima discrepancia” (94).

A propósito de la deriva del jesuita padre Llanos, antes aludido, y otros que de la tesis política católica pasaron posteriormente al marxismo: “De tal modo estaba arraigado en tantos el culturalismo tradicionalista –olvido del valor de la persona– que, obligados a denunciarlo por su inoperancia, impulsados a renunciar a él por entenderlo falso, no lograrían escapar de su esencial concepción colectivista. Y de la pauta única derivada de la unión estrecha entre Trono y Altar saltarían a una similar única pauta originada en la vinculación íntima entre el Altar y la concepción materialista de la Historia” (95). Y acerca de Guillermo Roviroa, primer militante y promotor de la Hermandad Obrera de Acción Católica: “Resulta curioso percibir cómo la mentalidad tradicionalista –colectivista, en definitiva– se hacía patente en las más diversas posturas; incluso en las que buscaban, con la mejor buena fe, presentarse como revolucionarias” (96).

Redondo adhiere pues expresamente al valor primordial de la persona, por lo tanto contra la primacía del bien común (97): “Cada hombre es un ser único.

(93) *III/2*, pág. 674.

(94) *III/2*, pág. 150.

(95) *III/2*, pág. 663.

(96) *III/1*, pág. 518.

(97) La personal y luminosa síntesis de Leopoldo Eulogio Palacios sobre aquella célebre polémica: “Cuando Carlos De Koninck publicó su libro *De la primacía del bien común contra los personalistas*, el padre Eschmann escribió un artículo titulado “En defensa de Jacobo Maritain” (en *The Modern School*, XXII, 1945, págs. 183-208). El filósofo flamenco no había mencionado a Maritain, pero el defensor se creyó en la obligación de salir por los fueros de éste, sosteniendo que la primacía de lo espiritual significaba la primacía de lo personal (*ibid.*, págs. 183, 203); y, si podía hablarse también de una primacía del bien común, ésta era solo relativa, pero nunca absoluta: “Hablando con propiedad, el principio de la primacía del bien común es válido únicamente dentro del orden humano, práctico, moral, político” (*ibid.*, pág. 208). La defensa de Maritain fue desarmada pieza por pieza unas semanas después por Carlos De Koninck en su largo y profundo escrito “En defensa de Santo Tomás” (en *Laval Théologique et Philosophique*, I, 1945, págs. 1-109). Yo entiendo que el bien común del Estado funda el poder político, porque el orden de los agentes corresponde al de los fines: si hay un bien común temporal que atender como fin de todos los ciudadanos, debe haber un poder público que sea agente eficaz para llevarnos a él. Y entiendo que el bien común espiritual, que es Dios, funda un poder religioso, que es la Iglesia, para llevar a él a los hombres. Mas cuando escucho decir

Esto implica que mi vida la he de vivir yo. Si puedo recibir ayuda, si he de ayudar a otros, nadie puede reemplazarme en la vivencia de mi propia y personal vida. En consecuencia: se me habrá de permitir vivir, participar, actuar, comprometerme y responsabilizarme de mis actos, sin intentar imponerme un control que –si en algún caso, quizá me evite determinados errores– siempre comportará el riesgo de despojarme de la titularidad de mis acciones” (98). En realidad, de las innegables afirmaciones primeras en modo alguno se sigue la pretendida consecuencia extraída por el autor: la ayuda que el poder temporal católico ha de prestar a la consecución del fin último de todo hombre –la salvación eterna–, favoreciendo la vida fundada sobre principios cristianos y absolutamente conformes a ese fin sublime y combatiendo la difusión de aquello que lo ponga en peligro, nunca despojará a cada cual de la responsabilidad de sus actos, por mucho que tal ayuda prefiera llamarse “imposición de un control”; ni esa responsabilidad individual excluye los límites que el bien común pone a la actuación de cada cual, precisamente para favorecer la vida fundada sobre principios cristianos y protegerla de influjos adversos (99).

Y a partir de ese personalismo radical que es el primado otorgado a la autodeterminación individual –catolicismo liberal *enragé*, en palabras de

que el bien común sólo interesa al individuo y no a la persona; que el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, infiero que sobra la Iglesia visible y el poder eclesiástico, puesto que Dios no es bien común, y que es innecesario un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal. La religión viene por este camino a hacerse asunto privado, como para el liberalismo teológico” (*El mito de la nueva Cristiandad*, Dictio, Buenos Aires, 1980, págs. 120 y 121; reproduce sin cambios el texto de la tercera edición revisada, 1957; la primera había aparecido en Rialp, Madrid, 1951); no hay pues valor primordial de la persona sino primacía del bien común espiritual, que es Dios y funda la Iglesia, y –subordinado a aquél– del bien común temporal, que funda el Estado: subordinados así el bien común temporal al eterno y el poder político al religioso, “el poder del Estado es directo sobre las cosas temporales e indirecto sobre las espirituales, en razón de los deberes que el Estado tiene de defender las cosas de Dios y de producir bienes de orden espiritual por medio de una acción política, casi ministerial de la actividad religiosa de la Iglesia” (*El mito ...*, pág. 50).

(98) *II/2*, pág. 151.

(99) “Luego, como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, II, c. 4, 48; partes y capítulos se citan aquí por la edición en español titulada *La monarquía*, Tecnos, Madrid, 1989, 1994, pág. 76); tan erróneo negar el principio, al modo de Redondo, como olvidar la cautela final “en cuanto sea posible”: *Suma Teológica*, I-II, q. 96, artículos 2 –la ley humana no ha de reprimir todos los vicios– y 3 –la ley humana no ha de prescribir todos los actos de las virtudes–, sólo en la medida adecuada a la realización política del bien común (que no se limita al orden público); la visión de Redondo, contraria a que la educación virtuosa de los ciudadanos, inculcada con el respaldo de la coacción, sea misión de la comunidad política, nos remite al falseamiento liberal de la doctrina política de Santo Tomás (Sergio Raúl CASTAÑO, “Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho: una confrontación con *Aquinas* de John Finnis”, en la revista *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), XIV/2008, págs. 83-118).

Miguel Ayuso (100)–, Redondo amalgama en un cajón de sastre todo aquello que llama *tradicionalismo cultural*, pero que en realidad no es sino *transpersonalismo*: sea el recto transpersonalismo de quienes por encima de tal autodeterminación individual mantienen la primacía del bien común –ya desde su concepción clásica: la vida virtuosa en comunidad; perfeccionada por la Revelación: con vistas a la salvación eterna (101)–, sea la variedad injusta de quienes, en múltiples formas de colectivismo, hacen prevalecer la idolatría del Estado, la Nación, el Progreso, la Raza o cualquier otra; mas Redondo no se hace cargo de que el transpersonalismo sea recto o injusto, a su modo de ver lo fundamental es la común subordinación de la autodeterminación individual.

No obstante, la idea de Redondo acerca del tradicionalismo cultural fluye de manera imprecisa, pues al tiempo que identifica tradicionalismo y colectivismo considera a este último una versión corregida del primero (102), y en otro lugar lo define como sigue: “por tradicionalismo hay que entender la postura cultural que supone que la Historia –el pasado de la vida de los hombres– es norma inmutable de la que no hay que evadirse” (103); se entiende mal cómo esta noción de rígida veneración por un pasado congelado se aplica a colectivistas tales como los comunistas o los también revolucionarios nazis y fascistas. Y tampoco es fácil conciliar esa definición con la subclasificación de los tradicionalistas culturales de signo católico en tradicionalistas conservadores (por ejemplo, los carlistas), que serían aquellos que, con olvido de la apertura a lo nuevo, se centraban en la defensa y recuperación de la unidad católica, y tradicionalistas liberales (por ejemplo, los falangistas), que serían aquellos que, sin desdeñar la unidad católica, tendían a recoger lo nuevo –todo lo culturalmente nuevo– (104). A mi modo de ver hay

(100) Miguel AYUSO, “In memoriam. Federico Suárez Verdeguer”, en la revista *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), XII/2006, pág. 17: “De su carlismo [el de Federico Suárez] apenas quedó, con el pasar de los años, y además –claro está– de buena parte de sus temas de investigación, y de su signo intelectual (declinante en la propia Universidad de Navarra, donde se asentó por el contrario el catolicismo liberal *enragé*, combativo incluso contra el tradicionalismo, con la obra de Gonzalo Redondo, también sacerdote y también fallecido hace no mucho), el cultivo de algunos colegas”.

(101) “Porque los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana” (*De Regno*, II, c. 3, 44; *La monarquía*, pág. 71).

(102) *Tomo I. La configuración ...*, pág. 10; y con otro matiz: “El tradicionalismo cultural tiende a ser colectivista, es una desfiguración desafortunada de la innegable dimensión social del hombre” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 248).

(103) *Tomo III/1. Los intentos ...*, nota 11 al pie de las págs. 14-15; el tradicionalismo se adjetiva así como “fijista” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 386), invariable, perpetuador, paralizante (otras descripciones del autor); también lo reduce a sentimentalismo: “En la medida en que este modo sentimental de considerar las cosas –el tradicionalismo es lo opuesto a la racionalización de los problemas– ...” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo II, pág. 101).

(104) *III/1*, págs. 15 y 546; también llama el autor tradicionalistas monárquicos a los conservadores –por ejemplo, Rafael Calvo Serer y Florentino Pérez Embid– y tradicionalistas franquistas a los liberales –por ejemplo, Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar– (*III/1*, pág. 663 y ss.).

aquí excesivo y fallido prurito de sistema –espíritu de geometría–, y también gusto por la terminología original.

En cualquier caso, no hay duda sobre la aludida línea de postergación del bien común, que puede llamarse posición anti-política (105); y en esa línea Redondo insiste a cada paso en la ilegitimidad de toda pretensión abrigada por las minorías dirigentes de conformar como gobernantes la vida social, más allá del resultado agregado de las voluntades individuales, y ello con absoluta indiferencia acerca de cuál sea el sentido de esa acción desde el gobierno. Parece desconocer así que, como enseña Santo Tomás de Aquino, gobernantes y gobernados están obligados en forma distinta a la consecución del bien común, pues los primeros lo están al modo principal de arquitectos y los segundos al modo secundario de súbditos y casi como ejecutores (106), sin que por lo tanto haya nada ilegítimo, por sistema, en la misión directora de aquéllos. Hay aquí una indudable sintonía de Redondo con la mentalidad –perfectamente desorientada, aunque cargada de las mejores intenciones– compartida hoy por casi todos los católicos, y otras gentes de buena voluntad, en lucha contra graves injusticias tales como la corrupción de menores promovida por muchos gobiernos, entre otros el español, por ejemplo en materia de fomento de la sodomía y otras aberraciones; esa errónea mentali-

(105) Por ello Redondo llega a afirmar de modo tajante –y erróneo– que la función del Estado es “meramente subsidiaria de la iniciativa social del hombre” (*Tomo I. La configuración ...*, pág. 408); pero ni lo afirmó así Pío XII en el discurso allí comentado por el autor (el ya citado radiomensaje de 1 de junio de 1941 sobre el cincuentenario de *Rerum novarum* –nota 40 *supra*–, donde por cierto aludió el Papa al “derecho al verdadero culto de Dios” y no a la libertad religiosa), ni lo pretendió así Pío XI al formular el principio de subsidiariedad, calificado por él como “gravísimo principio inamovible e inmutable”, en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), núms. 79 y 80: “Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás, perdería mucho tiempo, con lo cual lograría realizar más libre, más firme y más eficazmente, todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función ‘subsidiaria’, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación” (*Doctrina pontificia, III Documentos sociales*, págs. 732-733); todo el contexto demuestra que se trata de una función supletiva del Estado, sin perjuicio de su exclusiva competencia; hace años que me ocupé de este punto, contra el falseamiento liberal de la subsidiariedad: “Hemos visto que Pío XI reconoce un ámbito a la exclusiva competencia del Estado, donde su acción podrá precisamente ser más firme, libre y eficaz si, respetando el principio de subsidiariedad, se descarga de pesadas funciones que no le son propias. No se trata por ello de sujetar toda la acción del Estado al principio de subsidiariedad, reduciendo íntegramente su acción a fomentar, estimular, suplir y completar la actividad social. El principio de subsidiariedad no comporta la negación de lo estrictamente político” (J. M. ROZAS, “El principio de subsidiariedad en el Tratado de Maastricht y la doctrina social de la Iglesia”, en la revista *Verbo*, Madrid, núms. 313-314, 1993, pág. 258).

(106) *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 6; también *De Regno*, II, c. 1, 40: “Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo” (*La monarquía*, pág. 64).

dad se sustancia en combatir tales acciones de gobierno poniendo el acento no tanto en su contenido escandaloso, porque frontal y gravemente contrario a la ley natural, como en la invasión de ámbitos reservados (de modo absoluto, se alega) a familias e individuos: de ahí la constante protesta contra el adoctrinamiento moral, haciendo entera abstracción de que la doctrina promovida sea buena o mala, y de ahí también la prioridad otorgada a la objeción de conciencia, que es remedio subsidiario e imperfecto que nunca debiera invocarse sin recordarlo así.

7. La crítica del tradicionalismo cultural por Gonzalo Redondo

Desde la descrita posición anti-política, Gonzalo Redondo no da cuartel en su censura del tradicionalismo cultural de signo católico. Como varias veces he señalado, los ejemplos que podrían citarse para ilustrar la tesis del autor son muy frondosos, ya que palabras de pastores y fieles son continuamente apostilladas con la cantinela, si se me permite volver a decirlo así, acerca de las buenas intenciones, los prejuicios culturales y la falta de acierto; arriba lo hemos visto con las expresivas glosas dedicadas por Redondo a algunos textos. Mas llegados a este punto me parece obligado destacar dos casos: por supuesto, Francisco Franco, ya que de la unidad católica en la España por él regida nos hemos ocupado; y en segundo lugar el caso no ya de un político o intelectual español de la época, ni tampoco de un eclesiástico de aquella España, sino de un cardenal romano como Alfredo Ottaviani, figura importantísima de la defensa de la ortodoxia en aquellos años que precedieron al Concilio Vaticano II (bajo su autoridad se preparó el esquema doctrinal que he seguido en la primera parte de este trabajo), vieron su celebración y fueron su inmediata continuación.

Hay varias críticas del tradicionalismo cultural del Caudillo, pero la siguiente me parece particularmente ilustrativa: “Franco no fue, en modo alguno, un dictador sanguinario, que se gozara con la aniquilación física de sus enemigos, como éstos en tantas ocasiones procuraron presentarle. [...] Fue, posiblemente, algo muchísimo peor, compatible con que, de forma particular, fuese una persona excelente e, incluso, consiguiera resultados apreciables en el desarrollo en paz de la vida material de España. Sin olvido de su comportamiento individual como católico –de lo que él entendía que suponía ser católico–, Francisco Franco, como gobernante, desconoció hasta sus últimas consecuencias el valor de la persona humana y la evolución de la cultura en la Historia. Fue –dicho de forma escueta– un acabado tradicionalista y nacionalista, que tuvo tras él a parte muy considerable del pueblo español –eclesiástico y civil– que compartió, de forma entusiasta, similares planteamientos. Es posible –es de esperar...– que deba verse el régimen de Franco como la manifestación última del tradicionalismo español, sólidamente cuajado desde el siglo XVI. Que esto pudiera encontrar una cierta justificación en la peculiar historia española o en las circunstancias del momento

—en Europa, en el mundo entero— ayuda a comprender la honrada sinceridad con que pudo vivirse; pero no elimina la crítica esencial por afectar a algo inmutable, permanente, constante: el respeto por el valor de la acción libre de cada hombre” (107).

Para empezar, se nos explica aquí que Franco fue algo muchísimo peor que un dictador sanguinario que se gozara con la aniquilación física de sus enemigos; quizá pensase el autor en Mao, Hitler o Stalin, sin embargo todos ellos colectivistas y, por lo tanto, también tradicionalistas culturales en la singular terminología acuñada por Redondo. Y tal imperdonable crimen, mayor que haberse gozado con la aniquilación de sus enemigos, reside en haber sido un acabado tradicionalista cultural, un gobernante que desconoció hasta sus últimas consecuencias la idea que Redondo se hace del valor primordial de la persona humana (derechamente: la negación de la primacía del bien común) y de la evolución cultural (en sustancia, que cabe prescindir, sin daño para la transmisión de la fe y las costumbres cristianas, de gran parte de nuestra herencia cultural). No creo que haya modo lógico de imputarme ningún error cuando deduzco que, en tal sentido, acabados tradicionalistas culturales fueron, por ejemplo, Felipe II y Luis XIV y que, en tal sentido, ambos reyes habrían sido a juicio de Redondo, en consecuencia, algo muchísimo peor que un dictador sanguinario que se gozara con la aniquilación de sus enemigos.

Por otro lado, mientras reconoce una vez más que aquel tradicionalismo cultural de signo católico era ampliamente compartido por el pueblo español —eclesiástico y civil—, el autor desea que nunca jamás vuelva a manifestarse (“es de esperar”) y lo hace remontar no más allá del siglo XVI.

Respecto de lo primero, hay en ese deseo similar ceguera a la demostrada con frecuencia por tantos católicos españoles hoy, en particular nuestros obispos, cuando al tiempo que deploran la creciente corrupción moral promovida por el Estado no dejan de recordar que, por supuesto, en modo alguno reniegan por ello del actual régimen democrático ni de la neutralidad religiosa que le es inherente, ni tampoco aspiran a volver a los infelices tiempos de la unidad católica. En similar sentido, con un manotazo desdeña Redondo siglos de civilización cristiana: “la Cristiandad ida —y bien ida—” (108). Muy otras fueron las célebres palabras de San Pío X: “[...] no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar, sobre sus fun-

(107) *Tomo III/2. Los intentos ...*, págs. 692-693.

(108) *Tomo III/1. Los intentos ...*, pág. 494; y en otro lugar, acerca del clero español de la época: “El estamento eclesiástico —asombrosa reliquia española de edades ha tiempo idas, y bien idas— ...” (*Tomo I. La configuración ...*, pág. 552); a propósito de la Cristiandad medieval, Redondo pasa de puntillas por la continuidad entre las ideas políticas de Santo Tomás y el magisterio pontificio hasta Pío XII inclusive (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, nota 12 al pie de la pág. 23).

damentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía mal-sana, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*” (109).

A propósito de lo segundo, la tendencia predominante en la visión de Redondo es ciertamente la de situar el origen del tradicionalismo cultural que censura en el siglo XVI: “La postura tradicionalista, a pesar de lo que en tan repetidas ocasiones pudiera llegar a decirse, no sólo no tenía sus orígenes en los hondones de la Historia de España, sino que procedía muy precisamente del siglo XVI” (110). Tal datación le permite presentar al tradicionalismo como pretendida reacción –que reputa excesiva– al libre examen protestante (111), si bien la contradicción es patente cuando no deja de reconocer que fue Teodosio quien a fines del siglo IV por primera vez estableció la unidad católica del Imperio (112). A mi modo de ver hay aquí una completa confusión, ignoro si deliberada,

(109) Encíclica *Notre charge apostolique* (1910), sobre *Le Sillon* y la democracia, núm. 11 (*Doctrina pontificia, II Documentos políticos*, BAC, Madrid, 1958, pág. 408).

(110) *III/1*, pág. 546; también págs. 10-11: “En la Europa continental, desde finales del siglo XV o comienzos del XVI, la orientación de la vida social comenzó a recibir el impacto de la innovación radical que supuso la aparición del Estado moderno. Fue el gran instrumento, inicialmente sólo en las manos del príncipe, para conformar la sociedad de forma tendencialmente perfecta. Siglos después, en torno a 1800, en manos también de las minorías dirigentes, empeñadas en realizar una tarea similar”; llama la atención que el ámbito de esa tendencia histórica se limite de modo tajante a la Europa continental, con absoluta exclusión pues de soberanos ingleses como Enrique VIII y su hija Isabel, ambos sin embargo ejemplos notables de despotismo transformador (nada más lejos de la “primacía de la sociedad sobre la autoridad”, aplaudida por Redondo como nota dominante en Inglaterra); no que esa singularidad inglesa no haya existido, pero creo que no en tan sumo grado ni tampoco en todo tiempo (no desde luego en el siglo XVI; en contra, Redondo, *Historia de la Iglesia ...*, tomo I, págs. 36-39); se apunta aquí de algún modo a una reveladora predilección del autor por el mundo anglosajón, que nos llevaría demasiado lejos de este punto, hacia el liberalismo inglés (como distinto del continental) y también hacia el americanismo condenado por León XIII (ver la nota 126 *infra*) y hoy triunfante en la predicación de la Iglesia.

(111) *III/2*, pág. 715: “En el caso de la crisis de la cultura de la Modernidad, ésta [la clave última originadora de la perturbación] fue doble: la proclamación de la completa libertad de conciencia –inicialmente, el libre examen–, emancipada de cualquier instancia que no fuera la conciencia individual misma, y el correspondiente envés de este haz, la irrupción de un tradicionalismo afanoso de anular los peligros de la libertad de conciencia, mediante la negación –tan absoluta como la actitud tomada por su contrario– de que la conciencia humana dispusiera de un amplio grado de autonomía”; en similar sentido, *III/1*, pág. 546 y *III/2*, pág. 163; “... la Reforma y la Contrarreforma, modalidades opuestas entre sí pero que se reclaman mutuamente, a la hora de conformar la cultura de la Modernidad” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 32); asimismo califica al tradicionalismo cultural, junto al liberalismo (y la masonería), como dos caras de la misma moneda: “masonería y tradicionalismo cultural se exigieron mutuamente en el seno de esa misma cultura [de la Modernidad]” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 42); “no en vano [la solución tradicionalista] era la otra cara de la moneda de la cultura de la Modernidad, junto con el liberalismo clásico” (*Historia de la Iglesia ...*, tomo II, pág. 427).

(112) *III/2*, pág. 692; donde, a propósito de unas desorientadas palabras de Franco (“aquella frase de la moneda del Evangelio de ‘A Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César’ no tenía lugar en una sociedad católica, sino en la sociedad pagana, donde nacía el Evangelio”), que llegaban a sugerir la confusión entre los poderes temporal y espiritual,

entre el poder temporal católico, que existió desde la Antigüedad tardía, atraviesa los siglos medios y modernos y en España llega a revivir bajo Franco, y la evolución de ese poder –católico o no– en su forma moderna del Estado.

Puede desde luego fijarse en el siglo XVI, quizá incluso antes en *el otoño de la Edad Media*, el nacimiento de esa tendencia que José Antonio Ullate ha llamado el *vector regalista* (113): desde la restricción medieval del poder político por una multitud de autoridades y pluralidad de vínculos, hacia su concentración monista en la voluntad del soberano (primero el rey, después el pueblo) y la compacta organización administrativa a su servicio. Si en una primera etapa o modalidad, prolongada en el singular caso español hasta Franco, esa tendencia fue compatible con la unidad católica (como quiso lograrse con el Estado totalitario como medio, valga la comparación), condujo después al naturalismo organizado que es hoy el Estado. La idea del Estado como “forma política territorial que aparece en el siglo XVI como superación de las guerras de religión” (114) es capital en el pensamiento de Álvaro d’Ors y, habiendo convivido ambos maestros –aunque de signo intelectual tan diverso– muchos años en la Universidad de Navarra, no me parece arriesgado conjeturar que haya influido de modo notable en la interpretación de Redondo.

No obstante todo lo anterior, carece en cambio de cualquier sentido olvidarse del tardío Imperio católico y de las monarquías medievales, que llenan los siglos desde Teodosio hasta el Renacimiento, para sugerir con Redondo que es sólo

Redondo afirma dos cosas: que en esa confusión reside el tradicionalismo cultural que hace remontar a Teodosio, y que la distinción entre ambos sería irreconciliable con que el poder político se ocupe de que “la vida temporal discorra obediente a la ley divina y no contra esa ley”; cierto que las referidas palabras de Franco no eran nada tradicionales, pues nunca se ha enseñado que esa distinción evangélica debiera propugnarse sólo frente a la sociedad pagana, pero igualmente contraria a esa doctrina tradicional es la interpretación de Redondo, pues es tarea del poder político “procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial” (Santo Tomás de Aquino, ver la nota 99 *supra*), lo cual en modo alguno es incompatible con la distinción –que no separación– de ambos poderes.

(113) “La concepción regalista del derecho es totalmente diversa [a la tradicional] y pretende la imposición de la voluntad real explicitada en una abundante y detallada regulación contra la que se tiende a no aceptar ningún criterio exterior, es decir, el derecho natural y consuetudinario van desfigurándose, cuando no se les niega explícitamente todo valor jurídico. [...] La pretensión regalista será la de reducir el bien común de la sociedad a lo que disponga la voluntad del rey, por lo que dentro de esa mentalidad ya no tendrían sentido normas que por propia iniciativa del rey admitan excepciones a la ley, puesto que cualquier incumplimiento de la ley significaría por sí mismo un perjuicio para el bien común” (José Antonio ULLATE, *Españoles que no pudieron serlo. La verdadera historia de la independencia de América*, Libros Libres, Madrid, 2009, págs. 51-52); todo lo que allí se dice de la voluntad del rey es hoy exactamente aplicable a la voluntad de la mayoría; y si ese vector regalista fue en una primera etapa compatible con la unidad católica, ello ocurrió mientras la voluntad del rey no se apartó sustancialmente del contenido del bien común en su concepción clásica y cristiana.

(114) Álvaro D’ORS, “Sobre el no-estatismo de Roma”, en *Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona, 1979, pág. 62; Miguel Ayuso ha elaborado, a partir de lo que llama el *fogonazo* de Carl Schmitt, una acertada síntesis de toda esta cuestión en los primeros capítulos de *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Speiro, Madrid, 1996.

entonces cuando se fragua lo que él llama *tradicionalismo cultural* y que en su variante católica, hemos visto, no es en sustancia cosa distinta de la unidad católica. ¿Acaso no fueron ejemplos de poder temporal católico San Fernando de Castilla, San Luis de Francia y tantos otros santos reyes, entre una multitud de príncipes cristianos en el Sacro Imperio?

Y termina el autor su crítica al tradicionalismo cultural de Franco volviendo a dar por establecido que el valor de la acción libre de cada hombre se niega o perjudica cuando el poder civil católico favorece la vida fundada sobre principios cristianos y combate los influjos adversos. Pero no hay tal pues, a diferencia de lo que ocurriría si aquel poder impusiera a las conciencias la aceptación de la fe revelada por Dios, el valor de la acción libre de cada hombre ni se niega ni se perjudica porque reciba esa ayuda benéfica del poder político, ni tampoco porque éste restrinja las acciones de cada cual para que respeten los límites inherentes al bien común.

En relación ahora con el cardenal Ottaviani, Redondo dedica varias páginas, bajo el epígrafe *La conferencia del cardenal Ottaviani (2-III-1953)* (115), a las circunstancias –en particular, su relación con la situación política de la época en Italia y España– y contenido de la antes aludida conferencia que el citado prelado pronunció en Roma en marzo de 1953, pocos meses antes de la firma aquel año del Concordato entre la Santa Sede y España, sobre *Deberes del Estado católico con la religión*. En esa conferencia Ottaviani expuso la doctrina tradicional de la Iglesia sobre las relaciones entre la comunidad política y la religión, apoyándose en múltiples citas del magisterio pontificio hasta Pío XII inclusive, de manera que hizo clara distinción entre los derechos de la única religión verdadera y la necesidad que puede existir de tolerar otros cultos, con la correlativa condena del catolicismo liberal. Nada más añadiré a este respecto, pues he dedicado la primera parte de este artículo a recordar aquella doctrina tradicional y apuntar algo sobre su posterior abandono. Lo que aquí interesa a mi propósito es transcribir el comentario de Redondo:

“Parece evidente que las palabras del cardenal Ottaviani fueron claras. Parece igualmente evidente que manifestaban valor personal y un indiscutible amor a la Iglesia. Pero tampoco podía dudarse que se encontraban en dependencia muy estrecha con una determinada manera de entender las cosas que, si resultaba comprensible dados los tiempos y las situaciones, bien pudiera suceder que resultara imposible llegar con ellas al fondo de aquel delicado tema. Era patente la doble vara de medir: Ottaviani había aludido a ella sin vacilación. La verdad no podía tener los mismos derechos que el error. Y los hombres que tuvieran –por la razón que fuera– otro modo de entender las cosas, ¿deberían resultar afectados por un

(115) *Tomo III/2. Los intentos...*, págs. 431-435; en la obra la conferencia del cardenal Ottaviani se cita por el texto publicado en la revista *Ecclesia* 615 (25-IV-1953) págs. 13-14 y 616 (2-V-1953), págs. 12-14; entonces la Asociación Católica Nacional de Propagandistas la publicó en forma de separata (Madrid, 1953), con prólogo de Fernando Martín-Sánchez Juliá; última reedición conocida en español en los *Cuadernos Fides* (revista *Sí Sí No No*), núm. 14, 1998.

similar juicio negativo, con todas sus consecuencias prácticas? Quizá pueda decirse que la conferencia de Ottaviani fue una muy buena síntesis de la postura tradicionalista. Es más difícil reconocer que –con independencia de su excelente buena voluntad– acertara a la hora de encauzar adecuadamente una cuestión objetivamente difícil. Más de una de las afirmaciones del cardenal eran, posiblemente, no otra cosa que formulaciones culturales; y, en cuanto tales, discutibles y modificables. Incluso precisadas de actualización urgente. Bastaría fijarse en la sencillez con que aceptaba la plena legitimidad del Estado español, sin cuestionarse –ni siquiera de lejos– que su origen no estaba precisamente en la manifestación libre de la voluntad de los españoles, sino en la peculiaridad de una Guerra Civil. O la similar aceptación –tan corriente por aquellos años– de una especie de intuición estadística, un tanto alejada de la realidad misma de las cosas. Que esto fuera un problema complejo –por lo demás, como tantas otras cosas– es posible que no autorizara a resolverlo de un plumazo, recurriendo a una determinada visión jurídica –en muchos casos, meramente circunstancial– que se presentaba como dotada de contenido dogmático” (116).

Tenemos aquí la mayoría de los elementos de la crítica habitual de Redondo a la tesis política católica entonces imperante en España, con la singularidad de que era el pro-secretario del Santo Oficio quien había confirmado su ortodoxia, con gran acopio de citas de concordantes enseñanzas pontificias (León XIII, Pío XI, Pío XII), no desmentidas por ninguna anterior. Están las referencias condescendientes a las buenas intenciones, el valor personal, el amor a la Iglesia. Está la puesta en duda retórica –negación en realidad– de la legitimidad de la doble vara de medir, que es sin embargo medular en la doctrina tradicional de la Iglesia sobre las relaciones entre la comunidad política y la religión, ya que la religión verdadera, única revelada por Dios, no admite igualdad de trato con las falsas religiones del mundo. Está la relativización cultural de la ortodoxia, degradada a *postura tradicionalista*, aquí tildada además de *determinada visión jurídica* en lugar de dotada de contenido dogmático. Está incluso, fuera del meollo doctrinal y en el terreno de las apreciaciones históricas, el cuestionamiento de la plena legitimidad del régimen de Franco por tener su origen en la Cruzada y no en la manifestación libre de la voluntad de los españoles.

Pero si había bloqueo cultural en el cardenal Ottaviani lo había igualmente en Pío XII, quien pocos meses después enseñó en *Ci riesce* –su discurso de diciembre de 1953 a los juristas católicos italianos– que aquello “que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción” (117). Redondo se ocupa de este discurso de Pío XII (118), pero de manera muy significativa ni transcribe esta frase

(116) *III/2*, págs. 434-435.

(117) Pío XII, *Ci riesce*, discurso de 6 de diciembre de 1953 a la Unión de Juristas Católicos Italianos, núm. 17 (*Doctrina pontificia, II Documentos políticos*, pág. 1013).

(118) *III/2*, págs. 611-612.

(a diferencia de las que el Papa dedicó a la eventual necesidad de la tolerancia), ni mucho menos la crítica como propia del *tradicionalismo cultural*. Al contrario, el autor parece alinearse con el jesuita padre Murray y en general quienes ya entonces quisieron contraponer aquel discurso de Pío XII a la conferencia de Ottaviani, siendo así que había perfecta concordancia entre ambos en la afirmación de los principios tradicionales, aunque el Papa se hubiese centrado en las razones internacionales de la tolerancia y meses antes Ottaviani en la defensa del Estado católico (119); víctimas de igual tradicionalismo cultural, ni uno ni otro propugnaban la neutralidad religiosa del Estado ni tampoco el derecho a la libertad religiosa.

Y es que Redondo llega en su censura del tradicionalismo cultural hasta las gradas del solio pontificio, pero no más arriba (120); mientras que no exime de esa crítica a la jerarquía española y aun a figuras eminentes de la Curia romana, se detiene ante los predecesores de Pío XII e, incluso, intenta convertir a este último en un precursor del giro conciliar, cabría decir un personalista al gusto del autor. De nuevo, los ejemplos de esa interpretación son abundantes y ante la necesidad de elegir tomaré, además del ya consignado sesgo en la presentación de *Ci riesce*, el caso de las palabras dirigidas por Pío XII en septiembre de 1955 a un congreso de historiadores:

“La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el Estado sobre la voluntad del creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas. [...] El historiador no deberá olvidar que, si la Iglesia y el Estado conocieron horas y años de lucha, hubo también, desde Constantino el Grande hasta la época contemporánea e incluso hasta nuestros días, períodos tranquilos, a menudo prolongados, durante

(119) Contra la infundada tesis de la oposición entre ambos: Giuseppe DI MEGLIO, “*Ci riesce* and Cardinal Ottaviani’s discourse”, en la revista *The American Ecclesiastical Review*, vol. 130 núm. 6, junio de 1954, págs. 384-387.

(120) Es paradigmática su errónea interpretación minimalista de la reiterada e inequívoca condena de la separación entre la Iglesia y el Estado por el magisterio pontificio: “Es posible que aquí se encuentre el núcleo del problema: la *separación* de la Iglesia y el Estado no se presentó habitualmente como simple reconocimiento de que ambas instituciones tenían campos de acción relativamente distintos, sino por entender desdeñosamente que el Estado, de fines exclusivamente temporales, secularistas o materiales, para nada precisaba de las orientaciones de la Iglesia, que debería restringir su actividad –conforme palabras repetidas con insistencia– al interior de los templos y de las conciencias. La Iglesia tuvo que rechazar tal juicio: eran muchas las cosas que le correspondía decir en el campo de la ética o de la moral” (*III/1*, nota 259 al pie de la pág. 157); pero es evidente que los papas que desde Pío VI enseñaron contra el liberalismo no se limitaron a reclamar para la Iglesia libertad de expresión en materia moral, valga por todos el *Syllabus* (1864) de Pío IX: “La Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia” (proposición número 55, condenada, *El Magisterio ...*, Denz, 1755); “En nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos” (proposición número 77, condenada, *El Magisterio ...*, Denz, 1777).

los cuales colaboraron, dentro de una plena comprensión, en la educación de las mismas personas. La Iglesia no disimula que en principio considera esta colaboración como normal y que mira como ideal la unidad del pueblo en la verdadera religión y la unanimidad de acción entre ella y el Estado. Pero sabe también que desde hace cierto tiempo los acontecimientos evolucionan más bien en otro sentido, es decir, hacia la multiplicidad de confesiones religiosas y de concepciones de vida dentro de la misma comunidad nacional en que los católicos constituyen una minoría más o menos fuerte. Puede ser interesante e incluso sorprendente para el historiador encontrar en los Estados Unidos de América un ejemplo, entre otros, de la forma en que la Iglesia llega a expandirse en medio de las más diversas situaciones. [...] Pero la cultura de la misma Edad Media no puede ser considerada como “la” cultura católica; aunque ligada estrechamente a la Iglesia, ha extraído sus elementos de diferentes fuentes. Incluso la unidad religiosa propia de la Edad Media no le es específica; era ya una nota típica de la antigüedad cristiana en el imperio romano, en el Oriente y en el Occidente. [...] La Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura; su esencia se lo prohíbe. Está presta, sin embargo, a mantener relaciones con todas las culturas. Reconoce y deja subsistir aquello que en ellas no se opone a la naturaleza” (121).

Redondo no se hace cargo de que Pío XII reafirme que la Iglesia mira como ideal la unidad del pueblo en la religión católica y la unanimidad de acción entre ella y el Estado, esto es, la unidad católica, no obstante la constatación de que la Iglesia llega también a expandirse en medio de otras y muy diversas situaciones (por ejemplo, los Estados Unidos de América); tampoco se hace cargo de que Pío XII subraye que ese régimen de unidad católica no es meramente una variable cultural, en concreto medieval (ni mucho menos con origen en el siglo XVI), pues se remonta a la Antigüedad tardía y la Iglesia sigue considerándolo como ideal; ni tampoco de que, si la Iglesia no se identifica con ninguna cultura, no por ello deja de discernir aquello que en cada una es conforme o se opone a la naturaleza.

Al tiempo que pasa por alto todas esas afirmaciones nucleares, el autor se queda con la siguiente interpretación: “El tradicionalismo —no sólo presente en el mundo cultural católico—, que había insistido en la necesidad de una sociedad ordenada, a partir de principios claros y en lo posible inmutables, había acabado por eliminar en la práctica la responsabilidad personal de cada hombre, al reservarla, en exclusiva, para el príncipe y las reducidas minorías dirigentes. Frente a una y otras posturas, resultaba imprescindible pregonar que uno de los componentes esenciales de la única verdadera tradición era la de la existencia de una naturaleza humana libre. [...] ¿Se le entendió?” (122) se pregunta Redondo; pero

(121) Pío XII, discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955; *III/2*, págs. 923 y 924.

(122) *III/2*, pág. 925.

creo demostrado que es precisamente el autor quien no entendió, o no quiso entender, nada de lo reafirmado por Pío XII en relación con la unidad católica; pues de ser incompatible la unidad católica con la existencia de una naturaleza humana libre, que no lo es, habría sido entonces la Iglesia quien habría amparado la negación u opresión de esa naturaleza humana libre desde los tiempos de Teodosio hasta Pío XII inclusive.

8. Conclusión

Mas por desgracia deshielo o desbloqueo ha habido, ya que, como explicó el entonces cardenal Ratzinger en su última conferencia antes de ser elegido Papa: “Esta cultura ilustrada queda sustancialmente definida por los derechos de la libertad. Se basa en la libertad como un valor fundamental que lo mide todo: la libertad de elección religiosa, que incluye la neutralidad religiosa del Estado; la libertad para expresar la propia opinión, a condición de que no ponga en duda precisamente este principio; el ordenamiento democrático del Estado, es decir, el control parlamentario sobre los organismos estatales; la formación libre de partidos; la independencia de la Justicia; y, finalmente, la tutela de los derechos del hombre y la prohibición de las discriminaciones. [...] Ha sido y es mérito de la Ilustración el haber replanteado estos valores originales del cristianismo y el haber devuelto a la razón su propia voz. El Concilio Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, ha subrayado nuevamente esta profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración, buscando llegar a una verdadera conciliación entre la Iglesia y la modernidad, que es el gran patrimonio que ambas partes deben tutelar” (123); adviértase, en particular, la expresa mención favorable de la neutralidad religiosa del Estado, que se reputa valor original del cristianismo.

A diferencia de la cuestión litúrgica antes evocada, no ha habido en este punto cambio de tendencia ni siquiera atisbo de esperanza, aunque hace ya bastantes años que algunos confunden el deseo de esa rectificación con un esbozo de realización (124); al contrario, discursos como el capital de 22 de diciembre de 2005 (125), y muchos que le han seguido tales como los pronunciados en su viaje de

(123) Cardenal RATZINGER, “Europa en la crisis de las culturas”, conferencia pronunciada en Subiaco con ocasión de la entrega del Premio San Benito por la promoción de la vida y de la familia en Europa, viernes 1 de abril de 2005, víspera de la muerte de Juan Pablo II.

(124) Véase por ejemplo Luis María SANDOVAL, “El eje de la unidad religiosa”, en *Comunidad humana y tradición política. Liber amicorum de Rafael Gambra*, Actas, 1998, págs. 265-269.

(125) Discurso de Benedicto XVI a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia”; sigue a esta frase la pretensión de que los mártires de los primeros siglos de la Iglesia habrían derramado su sangre, en sustancia, en honor y alabanza del Estado sin religión.

abril de 2008 a la patria del americanismo (126), han confirmado la continuidad de Benedicto XVI con este giro conciliar.

En su necrológica sobre Redondo (127), Fernando de Meer nos cuenta que al profesor y sacerdote le gustaba recordar las palabras de un pensador contemporáneo, creo que en realidad el título de un célebre libro (128): “las ideas tienen consecuencias”. A la vista está cuáles han sido en España las consecuencias devastadoras del abandono de aquel menospreciado *tradicionalismo cultural* y la conversión a la *cultura de la Ilustración*, que no han tardado siglos en presentarse. Como ha escrito valientemente Miguel Ayuso, “se ha hablado de ‘la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política’ [Francisco Canals]. Sin embargo, no puede obviarse que tal política, en el caso español objeto de examen, y aun en una consideración más universal, fue no sólo avalada sino en algún modo incluso impulsada por el Vaticano, que estaría en el origen de esa política que habría producido la ruina espiritual de nuestro pueblo” (129). Si los discípulos de Gonzalo Redondo continuasen y llegaran a poner término a la monumental obra sobre *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975*, no podrían evitar reflejar en los textos, aunque rehuyeran la interpretación, la historia y responsabilidades de aquel abandono y de aquella conversión (130), pues comenzaron antes de 1975 aunque se consumaron después.

(126) Condenado por León XIII en la encíclica *Longinqua oceani* (1895), núm. 6: “[...] se evitará creer erróneamente, como alguno podría hacerlo partiendo de ello, que el modelo ideal de la situación de la Iglesia hubiera de buscarse en Norteamérica o que universalmente es lícito o conveniente que lo político y lo religioso estén disociados y separados al estilo norteamericano” (*Doctrina pontificia, III Documentos sociales*, pág. 390); sobre el americanismo en general: *Testem benevolentiae* (1899), carta de León XIII al cardenal Gibbons.

(127) Fernando DE MEER, “Gonzalo Redondo ...”, ver nota 8 *supra*.

(128) Richard M. WEAVER, *Las ideas tienen consecuencias* (1948, edición original en inglés), Ciudadela Libros, Madrid, 2008; por ejemplo: “Es evidente que las ideas tienen consecuencias. Si en algún momento se ha podido dudar de esto, bastaría considerar la evolución de la historia en la Modernidad para percibir hasta qué punto es cierta la afirmación de que de las ideas, guste o no, siempre se siguen consecuencias” (REDONDO, *Historia de la Iglesia ...*, tomo I, pág. 40); “Las ideas tienen consecuencias. Aunque estas consecuencias puedan tardar siglos en presentarse con toda su extrema gravedad” (REDONDO, *Tomo III/1. Los intentos ...*, pág. 250).

(129) Miguel AYUSO, *La constitución cristiana ...*, pág. 124.

(130) El eje quedó trazado por Redondo: “El período último del franquismo transcurrió entre 1965 y 1975, hasta la muerte de Francisco Franco. En él habría de producirse –para la mentalidad tradicionalista predominante en buena parte de los grupos dirigentes– lo por entero inesperado: la renovación cultural de la acción de la Iglesia y los cristianos; del Estado confesional, como paradigma, a la proclamación de la libertad religiosa con todas sus consecuencias –algo que, por lo demás, nada tenía que ver con la libertad de conciencia, aunque no fueran pocos los que erróneamente las identificaran” (*Tomo I. La configuración ...*, pág. 20); la distinción entre ambos conceptos de libertad, que es constante en la obra del autor y en sí misma acertada, tiende a mantener la condena de la libertad (moral) de conciencia respecto de la ley de Dios, mientras que se propugna la libertad (inmunidad de coacción) de religión en el ámbito público; pero hemos visto que también esta última era negada por la doctrina tradicional, y no sólo la primera, ni tampoco la segunda únicamente en relación con aquélla.