

LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ESPAÑA: UNA VISIÓN PANORÁMICA

MIGUEL AYUSO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN. En España las fuerzas políticas presentadas expresamente como demócrata-cristianas han fracasado generalmente. Hasta el punto de que deben enmascararse electoralmente en coaliciones centristas. Las razones son variadas, pero el peso social del catolicismo anti-liberal (bajo la forma de legitimismo carlista) en amplias zonas del país es una de las más destacadas. Su signo, en todo caso, ha sido profundamente desorientador de las conciencias católicas.

PALABRAS CLAVE. Democracia cristiana. Liberalismo católico. Catolicismo social. Tradicionalismo. Carlismo. Unión Católica. Asociación Católica de Propagandistas.

ABSTRACT. Political parties named «Christian-democratic» have almost always failed in Spain and have been electorally in centrist coalitions. Reasons are varied and in part historical. One of them was social weight of anti-liberal Catholicism (as Carlist legitimism) in large areas of the coun-

try. Its role, however, have consisted in deeply misleading catholic consciences.

KEY WORDS. Christian democracy. Catholic liberalism. Social Catholicism. Traditionalism. Carlism. Unión Católica. Asociación Católica de Propagandistas.

1. Catolicismo liberal y catolicismo social

Si este estudio se anuncia como «una visión panorámica» de la democracia cristiana en España es, en primer lugar, porque no puede tratarse de un trabajo de naturaleza histórica, o incluso historiográfica, que desbordaría naturalmente los estrechos límites a que por fuerza debemos contraernos en pocas páginas. Estamos en presencia, más bien, de un estudio de naturaleza doctrinal, enmarcado –eso sí– en las coordenadas espacio-temporales de la historia contemporánea española. La síntesis, por ello, deberá primar necesariamente sobre el análisis, aunque como es natural no pueda prescindirse totalmente de éste.

Lo que llamamos democracia cristiana, para empezar, es el resultado de la convergencia, a finales del siglo XIX, o incluso más propiamente a comienzos del XX, de dos corrientes operantes por lo menos desde medio siglo antes. Se trata, de un lado, del *liberalismo católico* (llamado también a veces catolicismo liberal) y, de otro, del *catolicismo social*.

En lo que hace al primero, encontramos sus orígenes, en primer término, en los intentos de conciliación de la Ilustración con el catolicismo, prolongados luego por el liberalismo llamado doctrinario¹. Es la escuela de los «moderados», los liberales moderados, claro esta.

1. El libro clásico es el de Luis Díez DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1973.

Todavía sin teorización alguna es dado hallarlo en los momentos aurales del pronto derrotado constitucionalismo gaditano, si bien el contingente mayoritario del liberalismo sea resueltamente contrario a la Iglesia. También, bajo otro ropaje, se encuentra en los hombres de la «década ominosa», que prepararon el triunfo de la revolución liberal a través –entre otras cosas– de la sucesión femenina al Rey Fernando². Pero es principalmente en la «década moderada» primero, y luego en el partido conservador de la Restauración canovista, en los que va a tener asiento ya que no consolidación³. Sus raíces doctrinales suelen situarse en Felicité de Lamennais, clérigo francés que de posiciones contrarrevolucionarias en la superficie (aunque tocadas por el romanticismo y llenas en el fondo de errores doctrinales) pasó a defensor de la libertad moderna y a convertirse, finalmente, incluso formalmente, en heresiarca⁴.

En cuanto al segundo, su progenie suele ponerse en el magisterio –llamado con frecuencia por ello mismo «social»– iniciado por León XIII en 1891 con su encíclica *Rerum novarum*, aunque más propiamente habría que ubicarlo en el movimiento que condujo a tal pronunciamiento del pontificado y que como es natural le es anterior, concretamente en varios decenios. Se desprende incluso del primer párrafo del mentado documento fundacional de la «doctrina social

2. Federico SUÁREZ VERDEGUER, *La crisis política del antiguo régimen en España (1808-1840)*, Madrid, Rialp, 1950, continúa siendo el ensayo de reconstrucción más sugestivo.

3. Cfr., respecto de la primera, José Luis COMELLAS, *Los moderados en el poder (1844-1854)*, Madrid, CSIC, 1970 y, para el segundo, José María GARCÍA ESCUDERO, *De Cánovas a la República*, Madrid, Rialp, 1951. Este último, en las primeras páginas de su libro, afirma que 1936 es el precio que los españoles pagaron por 1874. Esto es, que la guerra de España es la desembocadura de haber cerrado en falso el conflicto existente por medio de la llamada Restauración. Cfr. Miguel AYUSO, *Las murallas de la Ciudad. Temas del pensamiento tradicional hispano*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, capítulo VII.

4. Cfr. Francisco CANALS, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda*, Barcelona, Acervo, 1957. Recientemente puede verse el trabajo de Giovanni TURCO, «El *affaire* Lamennais: el peso de una tradición», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política: cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 171 y ss.

de la Iglesia», que presenta una ecuación según la cual el error religioso de la Protesta luterana produjo la revolución política del liberalismo, que –a su vez– determinó la «cuestión social»⁵. Si es así, parece razonable entender que el combate social fuera antes político y religioso. Y que los hombres que se afanaron en mejorar la situación de los desfavorecidos combatieran al mismo tiempo (e incluso antes) el régimen que los arrojó a la misma. En tal sentido, los «católicos sociales» van a salir en buena medida del legitimismo en Francia y del carlismo en España⁶.

Por más que el verdadero catolicismo social siguiera desenvolviéndose al margen del régimen liberal, con el correr del siglo XIX y más aún en el XX el elemento «liberal» se fue sobreponiendo al «social»: he ahí la clave para el surgimiento de la democracia cristiana tal y como la conocemos hoy. Que ha fundado su predominio en un entimema que, después de afirmar que la religión no se confunde con la política, porque está por encima de ella –con la finalidad expresa de desolidarizar la Iglesia de los restos del régimen de Cristiandad–, concluye que los cristianos de hoy tienen la obligación de pertenecer políticamente a la democracia cristiana⁷. La doctrina tradicional, sin embargo, siempre ha tenido por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana⁸,

5. Puede verse un desarrollo en mi *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008, págs. 32 y ss.

6. Cfr., respectivamente, Jean-Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1871)*, París, PUF, 1951, y Oscar ALZAGA, *La primera democracia social en España*, Barcelona, Ariel, 1973, págs. 45 y ss. Severino Aznar, cuyo nombre habrá de volver a salir, en el prólogo al volumen XXIV de las *Obras de Mella* (Barcelona, Subirana, 1934, págs. 32 y ss.), tras constatar que la inspiración social de Vázquez de Mella es anterior a *Rerum novarum*, y preguntarse de quién ha recibido la iniciación, responde que «principalmente de los manifiestos-programas de su partido y sobre todo de la tradición que, como un relicario, aquél había guardado».

7. Véase Francisco CANALS, «El deber religioso de la sociedad española», *Cristiandad* (Barcelona), mayo de 1969.

8. Según la famosa frase con la que Dom Delatte distinguía a Dom Guéranger de Falloux o Montalembert. Véase Dom Paul DELATTE, *Dom Guéranger; abbé de Solesmes*, París, Plon, 1910, tomo II, pág. 11: «Un large sillon divisait dorénavant [...]

librando a sus hombres de las aporías en que concluye el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo revolucionario, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia o restauración práctica y concreta del orden natural y cristiano⁹. El *limes*, una vez más, va a radicar en la teología política católica expresada en la realeza social de Jesucristo¹⁰. Pero sobre ello habremos de volver más adelante.

2. El papel de los partidos (sólo) católicos

Ahora bien, al igual que la Sede de Pedro condenó desde el inicio el liberalismo político en sus documentos fundacionales (piénsese en la encíclica *Adeo nota* de Pío VI, en 1791, sobre la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789), hizo lo propio con el llamado liberalismo católico (y ahí está Gregorio XVI, con su encíclica *Mirari vos*, contra Lamennais y *L'Avenir*, de 1832). De ahí que la vía ordinaria de penetración del liberalismo en el mundo católico, al resguardo de las censuras romanas y obispales, fuera otra: la de los «partidos católicos» que surgieron a lo largo del siglo XIX en distintos países. El profesor Francisco Canals lo ha resumido con trazos grandes (que no gruesos): «En Bélgica, después de su independencia por la revolución liberal de 1830; en Francia, durante la monarquía orleanista, buscando los católicos defender sobre todo la libertad de enseñanza en aquella situación constitucional, prescindiendo para ello del atavismo “legitimista”. Surgió allí la fórmula de la independencia de la causa católica frente a las causas políticas;

les catholiques en deux groupes: ceux qui avaient comme premier souci la liberté d'action de l'Église et le maintien de ses droits dans une société encore chrétienne; et ceux qui premièrement s'efforçaient de déterminer la mesure du christianisme que la société moderne pouvait supporter, pour ensuite inviter l'Église à s'y réduire».

9. Cfr. Francisco CANALS, «Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal», *Cristiandad* (Barcelona), octubre de 1960.

10. Jean MADIRAN, «Notre politique», *Itinéraires* (París), núm. 256 (1981), págs. 3 y ss.

pero la contaminación liberal dio ocasión a que con este pretexto se tendiese a identificar la causa católica con el servicio al liberalismo en ruptura con las tradiciones de la sociedad católica prerrevolucionaria. Algunos dirigentes notaron que, a pretexto de hacer a la Iglesia independiente de la política tradicional, se ponía al servicio de las revoluciones»¹¹.

Merece la pena ilustrar más por menudo lo aquí afirmado. En efecto, a partir del partido de los *catholiques avant tout* va avanzando el liberalismo católico que, andando el tiempo, ha de desembocar en la democracia cristiana. No es de extrañar, pues primero se pone entre paréntesis (para hacer pasar –se dice– lo que une por encima de lo que divide) la opción política (más o menos) legitimista, opuesta neta aunque no siempre eficazmente al «nuevo régimen», para cuajar en una «pura» defensa de la Iglesia, esto es, desligada de las condiciones que brotan de las exigencias de la convivencia humana y condenada, pues, al fracaso, toda vez que el dinamismo del orden natural no se suple con fideísmos o escatologismos. Al sustituir la defensa política de la Iglesia por una limitada campaña a favor de la libertad de enseñanza de aquélla, por cierto imposible sin apoyo institucional. Ese partido católico es ya por tanto demócrata-cristiano *ante litteram*, pues al no combatir y cuestionar el entramado de la revolución liberal se hace objetivamente responsable de su instauración y (en cuanto no sea una *contradictio in terminis*) consolidación.

En Francia, que efectivamente fue la adelantada en la historia de los «movimientos católicos», y en definitiva su modelo, el *parti catholique* evolucionará pronto hacia un tal derrotero, aunque algunos –al advertir la apostasía inmanente– se instalaran en una suerte de ultramontanismo antiliberal en sus principios pero súcubo del liberalismo y a la postre infecundo en su acción, al reducirse a un

11. Francisco CANALS, «“Hemos hecho pacto con la muerte”: Cristo Rey, la democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *Verbo* (Madrid), núm. 473-474 (2009), pág. 208. Reúne, con motivo del fallecimiento del autor, cinco artículos de periódico de los años ochenta. El que aquí citamos lleva por título «El deseable fracaso de la democracia cristiana en España» y se publicó en la edición de 8 de agosto de 1986 del diario madrileño *El Alcázar*.

mero grupo de presión en el seno de las instituciones republicanas (es decir, democráticas), u otros volvieran en última instancia a la acción política legitimista. Habrá quienes incluso pasen sucesivamente por ambas posiciones¹². Si trasladamos la matriz al mundo hispánico, respecto de los antiguos reinos ultramarinos convertidos en repúblicas independientes, sólo será posible la primera de las opciones y la inanidad del catolicismo político vendrá precisamente

12. Habría que presentar aquí la evolución de Louis Veuillot, primero tras la revolución de 1848, después tras el fiasco del segundo Imperio, así como las influencias recíprocas con el español Donoso Cortés. Respecto del primero resulta de gran interés su *Histoire du parti catholique*, escrita contra Falloux, y que se encuentra a partir de la pág. 407 del vol. VI de Louis VEUILLOT, *Oeuvres complètes*, París, Lethielleux, 1925, que poseo por habérmelas regalado Eugenio Vegas. Donoso, por su parte, en los años finales enfrentó el asunto de la libertad de enseñanza, que Veuillot todavía blandía contra Falloux, con gran contundencia: «La cuestión de la enseñanza, agitada en estos últimos tiempos entre los universitarios y los católicos franceses, no ha sido planteada por los últimos en sus verdaderos términos; y la Iglesia universal no puede aceptarla en los términos en que viene planteándose. Supuesta, por un lado, la libertad de cultos, y supuestas, por otro, las circunstancias especialísimas de la nación francesa, es cosa clara a todas luces que los católicos franceses no están en estado de reclamar otra cosa para la Iglesia sino la libertad que es aquí derecho común, y que por serlo podía servir a la verdad católica de amparo y de refugio. El principio, empero, de la libertad de la enseñanza, considerado en sí mismo, y hecha abstracción de las circunstancias especiales en que ha sido proclamado, es un principio falso y de imposible aceptación para la Iglesia católica. La libertad de la enseñanza no puede ser aceptada por ella sin ponerse en abierta contradicción con todas sus doctrinas. En efecto, proclamar que la enseñanza debe ser libre no viene a ser otra cosa sino proclamar que no hay una verdad ya conocida que deba ser enseñada, y que la verdad es cosa que no se ha encontrado y que se busca por medio de la discusión amplia de todas las opiniones; proclamar que la enseñanza debe ser libre es proclamar que la verdad y el error tienen derechos iguales. Ahora bien: la Iglesia profesa, por un lado, el principio de que la verdad existe sin necesidad de buscarla, y por otro, el principio de que el error nace sin derechos, vive sin derechos y muere sin derechos, y que la verdad está en posesión del derecho absoluto. La Iglesia, pues, sin dejar de aceptar la libertad, allí donde otra cosa es de todo punto imposible, no puede recibirla como término de sus deseos, ni saludarla como el único blanco de sus aspiraciones» («Carta al cardenal Fornari», de 19 de junio de 1852, en *Obras Completas de Juan Donoso Cortés*, Madrid, BAC, 1970, vol. II, págs. 744 y ss.). Véanse las muy interesantes consideraciones de Francisco CANALS, «Donoso Cortés en Francia», *Cristiandad* (Barcelona), octubre de 1953.

de su reducción al ultramontanismo¹³. En España, o lo que quedó de la misma, en cambio, el peso del carlismo será tal que buena parte de las energías del catolicismo político se concentrarán en él, quedando tan sólo fuera el catolicismo explícitamente liberal de los (liberales) «moderados».

En efecto, los casos de personalidades aisladas, por relevantes que fueran, como las de Donoso o Balmes, no empecen el juicio anterior, pues la genialidad del primero residió –al margen de su adscripción dinástica liberal (isabelina)– en el antiliberalismo cerrado de sus últimos años, mientras que el fracaso del segundo –dejando de lado las discusiones sobre su posición dinástica– fue debido a la intransigencia anticarlista de los liberales moderados. Ninguno de los dos, sin embargo, trataron de crear un «partido católico». Más aún, el diplomático extremeño tuvo parte importante en la evolución antiliberal del partido católico francés¹⁴; mientras que el presbítero catalán –tras hacerse imposible el matrimonio del hijo de Don Carlos con Isabel– cerró su diario, pese a las protestas en contrario del marqués de Viluma, sin levantar la bandera de un partido indiferente del problema dinástico¹⁵.

13. Me he ocupado de este asunto en mi artículo «El problema político de los católicos hispanoamericanos. Hispanidad y *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), núm. 525-526 (2014).

14. Cfr. el dossier del volumen XVI de los *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), correspondiente al año 2010, con contribuciones de Miguel Ayuso, Giovanni Turco, Jacek Bartyzel, Cristián Garay, Consuelo Martínez-Sicluna y José Antonio Ullate.

15. Es menester volver a citar en este punto a Francisco Canals, en dos artículos periodísticos de gran finura, «Nada, señor marqués, nada» y «El fracaso de Balmes», publicados respectivamente en los días 5 y 6 de agosto de 1971 en *El Pensamiento Navarro* (Pamplona). Destaca el profesor barcelonés que, frente a «como se ha hecho tantas veces posteriormente, incluso en España, e invocando su autoridad y el prestigio de su nombre», Balmes no tuvo nunca la idea de levantar la bandera del «partido católico». Lo que «es digno de destacarse [...] por cuanto Balmes conocía muy bien la actitud contemporánea de los ultramontanos franceses que, en aquellos mismos años, bajo el caudillaje de Montalembert, trabajaban en el marco constitucional con una actitud que se resumía en los lemas: “católicos ante todo” y “sobre todo, ningún contacto con los legitimistas”».

Sólo la facción de los «neocatólicos» podría colacionarse como algo semejante a un «partido católico», no liberal aunque –en los términos vistos en general– funcional al liberalismo. Sin embargo, ya antes de la Revolución de 1868, y sin la menor duda después, la *maior et sanior pars* de tal corriente terminará por allegar sus aguas al lecho del carlismo¹⁶. De manera que la *intentio*, para volver a emerger, habrá de aguardar a la derrota de éste en la tercera guerra, nuevamente al objeto de la imposible consolidación del régimen liberal, en esta ocasión merced a la obra de Cánovas. Para ello el instrumento no será otro que la Unión Católica de Pidal y Mon. Aunque el propio Partido Católico Nacional, conocido como «integrista», que desde 1888 dirigía Ramón Nocedal, tras haberse desgajado del tronco del carlismo, no dejara de tener alguna responsabilidad. Lo que ocurre es que el neto signo antiliberal del último, frente a la permanente mano tendida del primero, casi siempre en actitud pediguëña, hacia el partido ya convertido en «conservador», marque una neta diferencia. A la larga, es sabido, el integrismo volverá en la hora de la verdad a la casa común de la Tradición española. Mientras que el pidalismo contribuirá a apaciguar el catolicismo político y finalmente será causa de confusión intelectual, como el caso del úl-

16. Cfr. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, Montejurra, 1958, págs. 43 y 55. En la primera recuerda que los años cuarenta existían los neocatólicos, «que sin entrar en la cuestión dinástica, aceptaban a doña Isabel como hecho consumado», pero que «tampoco llegaron a plasmar en una actividad política». Ni siquiera el «cristino impenitente» de Donoso «consiguió hacer mella en la opinión española», pues aunque «formuló una excelente crítica del liberalismo, no consiguió siquiera tener un grupo de amigos políticos, ya que el único discípulo fue Gabino Tejado, que más tarde entró en el carlismo, donde murió leal al Rey». Y en la segunda anota que tras la revolución septembrina los antiguos neocatólicos, «después de haber intentado destruir al carlismo [...], estaban muy contentos de encontrarlo para poder acogerse a él». En la monumental *Historia del tradicionalismo español*, en treinta tomos, del mismo Melchor Ferrer, se encuentran –claro está– referencias mucho más amplias al asunto. Bástenos a nuestro fin las apretadamente reseñadas. Cfr., como síntesis de una lectura doctrinal de la historia del carlismo, mi «Una visión contemporánea del carlismo», en Miguel AYUSO (ed.), *A los 175 años del carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Madrid, Itinerarios, 2011, págs. 15 y ss.

timo Menéndez Pelayo acredita¹⁷. Al objeto de atraer, arteramente, a las «honradas masas»¹⁸ del carlismo, y ponerlas al servicio de «lo establecido». Una vez más, pues, se vuelve a imponer que el signo de los partidos que se presentan como católicos y al tiempo se distancian de quienes representan políticamente la tradición política católica es el de ponerse al servicio del Estado liberal, con los consabidos efectos deletéreos sobre los restos de la Cristiandad y de la fe popular¹⁹.

3. La democracia cristiana como cristalización de una táctica

La democracia cristiana *stricto sensu*, en puridad, no hace sino prolongar la experiencia de los partidos católicos, que sumariamente acabamos de caracterizar de modo que quizá a algunos pueda parecer como severo en exceso. No lo es, desde luego, en el caso español, al igual que en el francés, mientras que en el hispanoamericano o el italiano las distintas circunstancias –por la inexistencia de las fuerzas políticas «tradicionalistas» tras la secesión o, respectivamente, la unificación– obligan a una modulación del juicio. No alcanza el mismo, en cambio, a aquellos como el imperio alemán que sobre la base de un «pluralismo» religioso, con predominio del protestantismo, formaron su unidad política con intención anticatólica: recuérdese que el Centro Católico –se ha escrito lúcidamente– se llamó así porque tenía a su «derecha» el prusianismo aristocrático y militarista fer-

17. Lo he intentado explicar en mi «Menéndez Pelayo y el “menéndezpelayismo político”», *Fuego y Raya* (Córdoba), núm. 5 (2013), págs. 73 y ss.

18. Es la conocida expresión que utiliza Alejandro Pidal y Mon, en su discurso «¿Qué esperáis?», de 1880, y cuya *portata* de desligarlas de Don Carlos no escapará a la prensa de su obediencia.

19. Cfr. el capítulo VI de mi ya citado *Las murallas de la Ciudad. Temas del pensamiento tradicional hispano*, que lleva por título «El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España». Donde se repasa en los últimos epígrafes la posición del pidalismo.

vientemente protestante y antirromano, mientras a su izquierda se encontraban el radicalismo y el socialismo de inspiración secularizante y masónica²⁰.

La Unión Católica, a que acabamos de hacer referencia, buscó precisamente, haciendo abstracción de la distancia de contextos, seguir la huella del *Zentrum*, así como aprovechar los aires del pontificado de León XIII, más proclives –aunque en puridad el propio Pío IX no hubiera hecho en la práctica algo distinto– a la colaboración con los gobiernos liberales e impulsores en resumidas cuentas de un proyecto de unión política de los católicos: es el *ralliement* español intentado con la encíclica *Cum multa* (1882), anterior pues al que dio nombre al fenómeno, ocurrido en Francia en 1892 tras la encíclica *Au milieu des sollicitudes*²¹.

Esa táctica, convertida de inmediato en estrategia, va a ayuntar el complejo de fuerzas liberales, sociales y católicas que se entremezclan en su operatividad durante los dos últimos tercios del siglo XIX. La naciente democracia cristiana va a encontrar ahí precisamente el terreno abonado. León XIII, consciente de las mixturas, y de sus peligros, advirtió a principios de la centuria siguiente en *Graves de communi* (1901) que, más allá de su acepción como acción benéfica a favor del pueblo, era ilícito su uso político. Precisamente cuando éste era el que se estaba abriendo paso, en buena parte propiciado no por su doctrina pero sí por su «política», así como lo sería

20. Véase Francisco CANALS, «“Hemos hecho un pacto con la muerte”. Cristo Rey, democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *loc. cit.*, pág. 209.

21. Cfr., en la literatura española, la monografía de Andrés GAMBRA, «Los católicos y la democracia. Génesis histórica de la democracia cristiana», en AA.VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, págs. 222 y ss. Bernard Dumont, en su ponencia a la L Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, «La Iglesia y las democracias», *Verbo* (Madrid), núm. 517-518 (2013), págs. 661 y ss., ha observado muy justamente los aspectos metodológicos implícitos en la táctica del *ralliement*. Siempre puede verse el clásico de Robert HARVARD DE LA MONTAGNE, *Historia de la democracia cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*, Madrid, Editorial Tradicionalista, 1950, o el intencionado ensayo de Eugenio VEGAS LATAPIE, *Catolicismo y República. Un episodio de la historia de Francia*, Madrid, Cultura Española, 1932.

por la de sus sucesores²². De ahí el comentario, no por malvado menos acertado: «Il a avalé le nom, il avalera l'idée»²³. En efecto, tragado el nombre, la idea se abriría paso a la fuerza. Y de poco servirían las protestas, preventivas, contra la consideración de que no hay otro régimen conforme con el cristianismo salvo la democracia. Pío X, casi un decenio después, hubo de recordarlo en *Notre charge apostolique* (1910), con particular contundencia: «Nos no tenemos que demostrar que el advenimiento de la democracia universal no significa nada para la acción de la Iglesia en el mundo; hemos recordado ya que la Iglesia ha dejado siempre a las naciones la preocupación de darse el gobierno que juzguen más ventajoso para sus intereses. Lo que Nos queremos afirmar una vez más, siguiendo a nuestro predecesor, es que hay un error y un peligro de enfeudar, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son tanto más grandes cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas» (núm. 31).

Las admoniciones pontificias no surtieron mayor efecto. No podían tenerlo. Por su endeblez táctica o estratégica, precisamente el terreno en que se creía ilusamente se hallaba su mayor fortaleza. Y aun porque otras acciones romanas las contradecían discreta cuando no abiertamente. La naciente democracia cristiana no deseaba limitarse a la demofilia y quería ocupar un espacio político. Espacio que el carlismo, es verdad que debilitado por las derrotas y las escisiones, seguía sin embargo ocupando, sin haber sucumbido a los cantos de sirena de Pidal y los distintos *mestizajes*.

22. Véase un resumen de la cuestión a las páginas 92 y ss. de mi ya citado *La constitución cristiana de los Estados*.

23. Cfr. Eugenio VEGAS LATAPIE, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1965, pág. 41, donde pone la expresión en boca de uno de los propugnadores franceses de la democracia cristiana en sentido político, Henri Lorin.

4. El papel de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Era preciso otro ariete que al mismo tiempo se constituyera en esqueleto vertebrador de las diversas tendencias que habían de converger en una democracia cristiana *formaliter loquendo*²⁴. He ahí la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (en adelante, en ocasiones, ACdP, pues ha aligerado el calificativo de nacional a lo largo de su historia), fundada por el padre Ángel Ayala, de la Compañía de Jesús, y marcada por la personalidad del abogado del Estado y más tarde sacerdote, obispo y cardenal Ángel Herrera Oria²⁵. Estamos en 1909. La Compañía de Jesús ha empezado a distanciarse de las posturas íntegras, so pretexto –una vez más– de superar las divisiones políticas de los católicos, en cumplimiento del encargo hecho por León XIII al prepósito general padre Luis Martín, muerto en 1906²⁶. Pío X, además, en su firme oposición al Es-

24. No deja de ser sofisticada la presentación de una democracia cristiana de origen carlista. Pues no ofrece duda si se refiere a la pura acción social. Pero si se desliza el foco hacia la política, por más que muchos de entre sus fundadores procedieran del carlismo (es el caso del antes citado Severino Aznar o Salvador Minguijón, entre otros), se trata en realidad de una defección. El caso no es muy diferente del que ve en el carlismo las raíces del nacionalismo vasco o catalán. El carlismo, en consecuencia, estaría en el origen de todo. Lo que ocurre es que no es carlismo, sino desnaturalizaciones (en el mejor de los casos derivaciones y, además, no necesariamente en línea recta) del mismo. El artículo de José Luis ORELLA, «Las raíces carlistas de la democracia cristiana», *Aportes* (Madrid), núm. 40 (1999), págs. 103 y ss., magro de información y falto de matices en sus juicios, resulta además malintencionado, por arrimar el ascua a la sardina del «propagandismo» católico. Pero sobre esto volveremos en seguida.

25. Una historia de la Asociación, promovida por la misma, está en curso de publicación. En lo que toca al primer período, escrita por José Luis Gutiérrez García (*Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. Ángel Herrera Oria, primer período (1908-1923)*, Madrid, CEU, Madrid, 2010).

26. Cfr. José Ramón EGUILLOR, Manuel REVUELTA y Rafael M^o SANZ DE DIEGO, *Memorias del padre Luis Martín, General de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, 2 tomos, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1988. Resulta clara la intención del papa y de su generalato. Puede verse la reseña muy precisa de Francisco José Fernández de la Cigoña, en *Verbo* (Madrid), núm. 429-430 (2004), págs. 898 y ss.

tado moderno, apuntaba a usar los instrumentos de la democracia para oponerse al liberalismo²⁷: iba a nacer la Acción Católica, obra sobre todo de Pío XI.

El padre Ángel Ayala reúne (¡una vez más!) a algunos notables tradicionalistas que pronto dejan de serlo. Si algunos han de volver más adelante al carlismo no será a causa de la dinámica impresa por la asociación, sino más bien a su pesar, porque el fracaso de ésta en fraguar una democracia cristiana, primero, y en consolidar la II República, más adelante, los hará tornar a la casa abandonada en coyuntura guerrera que despertó el gen dormido.

Curioso sino el del «propagandismo católico». Brota de un suelo que fue el del tradicionalismo, pero desvitalizado por la deriva integrista, que le lleva al conformismo de avenirse con el régimen liberal, pronto republicano (y de la República que sabemos), por donde natural (y paradójicamente) colisiona con el integrismo más coherente... Se empeña en la consolidación de un régimen imposible (para los católicos) a cuenta de la obligatoria adhesión a los poderes constituidos²⁸. Lo que le lleva a Herrera a oponerse al Alzamiento del 18 de julio de 1936²⁹, cierto que con escaso seguimiento entre sus tropas y, eso sí, idéntico entusiasmo que el que prodigó tras la

27. Cfr. Danilo CASTELLANO, *De christiana republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, pág. 55. En todas partes se va a dar una conexión Acción Católica-Democracia Cristiana que, en España, se extiende a la más compleja Asociación Católica Nacional de Propagandistas-Acción Católica-Democracia Cristiana. Ángel Herrera, por ejemplo, presidía tanto la primera como la segunda contemporáneamente en los años de la República.

28. Muy interesante es el análisis de Estanislao CANTERO, *La contaminación ideológica de la historia*, Madrid, LibrosLibres, 2009, págs. 33 y ss.

29. Es conocida la llamada telefónica de felicitación que hizo desde el Friburgo suizo, donde estaba estudiando teología, a Gil Robles por unas supuestas declaraciones de éste contrarias al Alzamiento y que resultaron ser falsas. No así la actitud de Herrera. Lo cuenta el propio Gil Robles, que tuvo que sacarle de su error, en su *No fue posible la paz*, Barcelona, Ariel, 1968, pág. 790. Lo relatan también en sus memorias, por haberlo sabido entonces, el marqués de Valdeiglesias, a la sazón marqués de las Marismas del Guadalquivir, *Así empezó*, 2ª ed., Madrid, Gráficas del Toro, 1975, pág. 28. También Eugenio Vegas, en el segundo tomo de las suyas, *Los caminos del desengaño*, Madrid, Tebas, 1987, págs. 313-314.

victoria al régimen del general Franco³⁰. Con el declinar de éste proyectaron al futuro el deber de acatamiento del poder y entre los constructores del actual Estado constitucional (basado en el laicismo y lógico introductor de la legislación que al desconocer a Dios pronto ha destruido al hombre) se halla un notable número de hijos espirituales de quien no llegó a verlo, pues había fallecido algunos años antes, revestido de la sagrada púrpura que en el camino había ganado³¹. Con lo que –fuerza será reconocerlo– se alcanza un notable refinamiento de la praxis fundacional, que de centrada en el presente pasa a volcada en el futuro: ya no es siquiera aceptar lo existente sino adivinar lo que ha de venir a fin de abrazarlo.

No es poca cosa la labilidad de doctrina y praxis (y aun *poiesis*) de la Asociación Católica de Propagandistas. Cuando interesa subrayar las conexiones con la tradición política española, se hace sin rubor. Como desenvueltamente se destaca cuando es menester su condición de adelantada de liberalismo y europeísmo.

5. Propagandismo y tradicionalismo: un *quid pro quo* buscado

En lo que hace al primer ángulo, se han barajado ciertos nombres, recientemente, a propósito de examinar –en un curso de verano organizado por la propia Asociación de Propagandistas– «los intelectuales en la historia de la ACdP»³². El título, para empezar, resulta

30. Repárese que al fin de su vida decía del jefe del Estado que era «el primer magistrado de la nación que daba a diario un alto ejemplo al pueblo por el honrado cumplimiento de su deber», «el egregio varón que ha dado a su patria más de veinticinco años de paz». Cfr. Ángel HERRERA, «El general Franco», en *Obras Completas*, tomo II, BAC. Madrid, 2002, págs. 509-513. Para la reconstrucción de las relaciones de propagandismo y franquismo, entre 1945 y 1957, cfr. Javier TUSELL, *Franco y los católicos*, Madrid, Alianza, 1990.

31. Cfr. Guy HERMET, *Los católicos en la España franquista*, vol. II, *Los caminos de una dictadura*, Madrid, CIS, 1986.

32. Se trata de un curso de verano de la Asociación, titulado «Intelectuales en la historia de la ACdP», celebrado en el Seminario diocesano de Monte Corbián, de Santander, entre los días 27 y 30 de julio de 2010.

más bien desacertado (por lo de «intelectuales») y equívoco. ¿Son los intelectuales que han pesado en el origen y desenvolvimiento de esa Asociación? ¿Son los que ésta toma como punto de referencia doctrinal y práctico? Como —que sepamos— no se ha explicado, la intención sólo puede ser indagada a partir de hechos exteriores y a través de un proceso lógico de inducción. El programa no ayuda demasiado en el discernimiento. Pues se comenzó examinando cuáles son los «referentes culturales de la tradición católica española y de la ACdP». Pero, más allá de la cursilería de los «referentes», se yuxtaponen la tradición católica española y la ACdP. ¿Es que se quiere sugerir que son lo mismo? ¿O que, por lo menos, son los mismos? Veamos, pues, cuáles son esos «intelectuales» que se constituyen en «referentes» de la tradición católica española y de la ACdP.

En un primer bloque encontramos a Balmes, Donoso y Vázquez de Mella. Vaya. Parece —extrememos las cautelas— que (los intelectuales) son los mismos y que (la tradición católica española y la ACdP) son lo mismo. Nada tenemos que decir de los gustos y aficiones de los fundadores y sucesores de la Asociación³³. Otra cosa son las conexiones objetivas de su pensamiento. Balmes, sin duda, debió serles el más cercano³⁴. Aunque no dejaban de engañarse en buena parte. Con Menéndez Pelayo la afinidad lo es en mayor medida³⁵. La cercanía de ambos viene precisamente, en cambio, de la actitud «moderada» que alcanzaron en su madurez, esto es, de su alejamiento práctico (y quizá no sólo práctico) del tradicionalismo político español y, singularmente, del carlismo. Eso es lo que explica, por ejemplo, las graves reservas que Francisco Canals y Francisco Elías de Tejada —ambos maestros de la tradición política española en

33. José María GARCÍA ESCUDERO, *El pensamiento de Ángel Herrera. Antología política y social*, Madrid, BAC, 1987, pág. 12: «La doctrina política de Herrera es, por supuesto, la tradicional: Jovellanos, Martínez Marina, Balmes, Menéndez Pelayo, Cánovas y Mella». Elenco que no coincide que el del curso que estamos comentando pero que no resulta menos característico del *mélange* que venimos denunciando.

34. Cfr. José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA, *Ángel Herrera Oria. Biografía interior*, Madrid, CEU, 2008, pág. 30.

35. Ángel HERRERA ORIA, «El pensamiento político de Menéndez Pelayo», en *Obras selectas*, Madrid, BAC, 1963, pág. 284.

días no alejados de los nuestros— les levantaron³⁶. Donoso y Mella, por el contrario, no pueden ser más distantes a los prohombres de la Asociación. Ambos participan de una teología de la política (excúsenos de no usar el término «teología política» por sus ambigüedades) que es el orden político católico, frente al modernismo social de la indiferencia religiosa de las formas de gobierno³⁷. De nuevo Francisco Canals, ahora también con Rafael Gamba³⁸, y seguimos con maestros de la tradición política católica, lo han observado por activa y pasiva, desligándose de todo posibilismo malminorista y de todo colaboracionismo propagandista. Recuérdense, a este respecto, que «propagar e influir» es el lema de la ACdP, pues la bondad o malicia de un régimen depende sólo de la actuación moral de sus representantes, por lo que la misión de los católicos no será otra que la de colaborar honradamente con ellos.

En un segundo momento comparecen Ramiro de Maeztu y *Acción Española*, con Eugenio d'Ors y con Chesterton y Belloc. La perplejidad crece... Parece que nos hallamos frente a pura confusión o mistificación. La mención de d'Ors roza la extravagancia. Salvo

36. Elías de Tejada fustiga severamente a ambos, mientras que Canals no extiende al catalán la severidad en las críticas enderezadas al santanderino. Véanse, de Francisco ELÍAS DE TEJADA, «Balmes en la tradición política de Cataluña», en el vol. *El otro Balmes*, Sevilla, Jurra, 1974, págs. 301 y ss., y el primer capítulo («El menéndezpelayismo político») de *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, págs. 13 y ss. Y de Francisco Canals ya hemos citado antes los artículos «Nada, señor marqués, nada» o «El fracaso de Balmes». En mis trabajos «Razón política y tradición», en *La cabeza de la Gorgona*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, págs. 107 y ss., y el también citado «Menéndez Pelayo y el “menéndezpelayismo político”», repaso y valoro los textos. Discúlpese, pues, la remisión, que prolongamos en las notas siguientes, en razón de una más amplia interpretación de lo que aquí apretadamente se condensa.

37. Cfr. Miguel AYUSO, «Donoso Cortés: ¿pensador español o europeo? Actualidad y vigencia de su pensamiento», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2010), págs. 99 y ss. ID., «Vázquez de Mella ante el derecho político actual», *Ius Publicum* (Santiago de Chile), núm. 6 (2001), págs. 45 y ss.

38. En el libro que he dedicado a su pensamiento, *Koinós*, Madrid, Speiro, 1998, explica su vida apostólica de tradicionalista consciente como un combate contra la Falange y el propagandismo.

que sea a cuenta de que *El Debate* hubiera incorporado su firma al elenco de los colaboradores y precisamente durante el período republicano. *Acción Española*, junto con el carlismo, representa durante la II República el signo opuesto al de la ACdP³⁹: es bien sabido en lo que a Eugenio Vegas o Víctor Pradera (pese a un librito sin fundamento de cercana data⁴⁰) toca; pero no lo es menos respecto de Maeztu. La inclusión en el elenco de Chesterton y Belloc, finalmente, autores a no dudarlo bien interesantes, y cuya convergencia en algunos puntos con la tradición política española cabe sostener, pese a la diversidad de contexto que dificulta cualquier parangón, sólo puede entenderse como una trasposición *ante litteram* de la operación hoy en marcha por algunos de los tentáculos culturales de la Asociación y a la que nos hemos referido denunciando «un chestertonismo muy poco chestertoniano»⁴¹.

En resumen, se exhiben dos errores entrecruzados. En primer lugar, se juega con la ambigüedad de la relación de la ACdP con la tradición política española, que en verdad es de oposición aunque se presente como de cercanía o se sugiera incluso de identidad. Los ma-

39. Véanse en este caso mis «Una visión contemporánea del carlismo», cit., y «Una visión española de la Acción Francesa», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2010), págs. 71 y ss.

40. Se trata del de José Luis ORELLA, *Víctor Pradera: un católico en la vida pública de principios de siglo*, Madrid, BAC, 2000. Que he considerado benévolutamente en otras ocasiones pese a que silencia el decidido signo anti-democristiano de sus últimos años, concretado en consiguientes ataques a Ángel Herrera y *El Debate*. Para quien albergue dudas, bástele con leer el primer tomo de las *Memorias políticas* de Eugenio Vegas, *El suicidio de la monarquía y la segunda república*, Barcelona, Planeta, 1983, con cumplidos testimonios y referencias. En particular, este párrafo del prólogo que Pradera antepuso a un libro del P. Pedro M. Vélez, O.S.A., «libro mártir», pues asesinados fueron autor y prologuista, y destruida la edición, de la que se salvaron un par de ejemplares: «El mal de hoy –dice el P. Vélez– se engendró ya en otro tiempo y lo engendró tal doctrina, tal hecho y tal hombre. Al escuchar se siente una intensa satisfacción porque nos asfixiaban los eufemismos y los repulgos [...]. La doctrina causa de nuestros males es la del bien posible; el hecho, la separación de las fuerzas de la derecha provocada por la CEDA para participar en el gobierno como auténtico partido republicano, y el hombre don Ángel Herrera» (pág. 305).

41. Véase también mi «Un chestertonismo poco chestertoniano. Las claves de un revival», *Verbo* (Madrid), núm. 477-478 (2009), págs. 647 y ss.

estros de aquélla no están en ésta. Que los busquen donde pueden hallarlos, esto es, en los predios del liberalismo católico y la democracia cristiana (aunque en ocasiones, a falta de otra cosa, lo fueran *secundum quid*⁴²). También he escrito que «los principales influjos doctrinales y prácticos que han marcado la vida del tradicionalismo en la segunda mitad del novecientos, como Eugenio Vegas y su estela de la revista madrileña *Verbo*, o Francisco Canals con la barcelonesa *Cristiandad*, o la Comunidad Tradicionalista con pensadores como Rafael Gamba o Elías de Tejada, coincidieron siempre no sólo en la defensa de la unidad católica de España sino también en el rechazo de la postura liberal-católica y demócrata-cristiana, ejemplificada en su día en la figura de Ángel Herrera y su asociación de propagandistas, pero andando el tiempo no menos en los «institutos seculares» (cualquiera que sea la forma jurídica en que han fraguado) o en los «movimientos» que han vivido su momento de éxito tras la demolición de las estructuras eclesíásticas de resultados del II Concilio Vaticano». «El correr del tiempo –seguía– ha agravado, es cierto, la situación de lo que queda de la civilización cristiana, de modo que muchos pueden verse por lo mismo tentados de acudir a taponar las brechas que parecieran más urgentes en compañías que se dirían las más aptas para la misión. Sin reparar que esas brechas se han producido precisamente en buena medida por no haber atajado, antes al contrario, por haber secundado, las doctrinas y las políticas opuestas a la Tradición española. Y que ésta no se concibe sin la unidad católica. Álvaro d’Ors lo dijo: “Nuestro pensamiento tradicionalista, si abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario –Dios, Patria, Rey– es precisamente el de la unidad católica de España, de la que depende todo lo demás”»⁴³. En segundo término, y aquí radica la clave, con

42. No le falta razón a Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «En torno a un libro sobre Ángel Herrera Oria», *El Catoblepas* (Madrid), núm. 97 (2010), pág. 19, en su crítica a la poco seria presentación de Agapito Maestre en su libro *El fracaso de un cristiano. El otro Herrera Oria*, (Madrid, Tecnos, 2009, 302 págs.).

43. Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., págs. 14-15.

un proceder como el que está detrás del curso de verano de marras se fagocitan toda suerte de escuelas de pensamiento y de obras venerables que pasan a ser dependientes de la ubre inagotable. La ACdP, que ha pasado por variadas vicisitudes, y que últimamente ha sido colonizada por diversos grupos a quienes interesa dejar en penumbra las fuentes doctrinales y espirituales (por rechazables que sean para quien esto escribe) que pudieron obrar en su origen y evolución, a fin de sustituirlas por las de su preferencia, se han lanzado coherentemente a copar el primer plano de acción cultural y política de los católicos⁴⁴. Son muy libres. Como nosotros de recordar lo penosa que resulta la legión de comparsas (algunos provenientes, o así, del campo de la tradición política católica) que les acompañan.

6. Propagandismo y democracia cristiana

Si cambiamos de prisma no hallamos un horizonte más solvente. Es cierto que la formación de Herrera era tradicional y que sus hombres, por lo general, no tenían otro signo. Pero no lo es menos que –como hemos dicho– su clericalismo buscó un acomodo con la República. Como fue un agente de no poca importancia durante el régimen de Franco. Ecléctico, en un primer momento, hasta el punto de no traspasar ciertos límites en la oposición a la Falange (¡si hasta hubo propagandistas falangistas!) cuando el carlismo e incluso el primer Opus Dei se hallaban en liza contra ella. Luego instrumento destacado del *americanismo*⁴⁵, práctico antes que teórico, por razones

44. Es posible que en el momento en que vean la luz estas páginas haya mudado el enfoque, pues más allá del oportunismo, como único elemento de verdadera continuidad, son notables los vaivenes en la dirección del propagandismo.

45. Aunque referido principalmente a Italia, resulta de gran interés el libro de *De christiana republica*, de Danilo Castellano, ya referido. Muchas de sus observaciones son trasladables, por lo que a continuación decimos en el texto, al caso español. En relación con el americanismo puede verse el *dossier* publicado en el núm. 511-512 (2013) de *Verbo*, con textos de Danilo Castellano, Miguel Ayuso y John Rao. Se trata de afirmar el modelo de los Estados Unidos de América, basado en una laicidad no excluyente sino inclusiva, como el paradigma de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. Tesis condenada por León XIII y hoy, *de facto* e in-

varias, y en todo caso convergentes, quizá por anticomunismo, también probablemente por obediencia a Roma (en este sentido no es de olvidar que el franquismo de los años medios fue, bajo forma dictatorial, una democracia cristiana pacelliana). Y finalmente, en su decadencia, abierto ya a una democracia cristiana postconciliar, de matriz mariteniana, almoneda de cualquier principio y vehículo del europeísmo como cauce presentable del americanismo⁴⁶.

Es claro, pues, que el propagandismo supone la continuidad, entre mutaciones y metamorfosis varias, de la democracia cristiana, siempre con peso cultural, a través de los colegios y centros universitarios, y en otros casos –aunque nunca en solitario– político, desde los medios de comunicación y el gobierno.

Llegados a este punto habría que registrar el parcial fracaso, si consideramos la democracia cristiana *stricto sensu*⁴⁷, junto con

cluso a veces pareciera que *de iure*, convertida en la más difundida en los ambientes eclesiásticos llamados conservadores, por compartirla el papa Ratzinger. Habrá que ver si es afectada por la inflexión francisquista.

46. Si en el epígrafe anterior evocábamos un curso de verano de la Asociación en este podemos hacer lo propio: se trata del dedicado a «La transición española», celebrado en el Seminario de Monte Corbán entre los días 24 y 27 de julio de 2013, con la participación –entre otros– de Alfonso Osorio, José Manuel Otero Novas y Salvador Sánchez-Terán, todos ministros de gobiernos de la UCD. La ACdP nunca ha sometido a crítica el papel de sus hombres en los gobiernos de la transición; antes bien, lo ha exaltado. Al igual que el europeísmo, punta de lanza entre nosotros de la secularización, pese a todos los afeites de unos padres fundadores beatíficos. He comentado la conexión descristianización-europeización en el capítulo IV del ya citado *Las murallas de la Ciudad*. Cfr., también, mi «En torno a la cuestión democristiana», *Verbo* (Madrid), núm. 331-332 (1995), págs. 21 y ss., que trae causa de un mensaje de Juan Pablo II a los obispos italianos donde hace el elogio de la democracia cristiana precisamente en clave europeísta. A este propósito resulta de gran interés el artículo de Christophe Réveillard publicado en el número anterior de esta revista, *bonnes feuilles* del libro de Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 103 y ss.

47. Debe dejarse constancia de la excepción que suponen los nacionalismos vasco y catalán, presentados como durante mucho tiempo como formalmente demócrata-cristianos en sus corrientes dominantes y hoy, en cambio, cada vez más lejos de la etiqueta, ni siquiera en su versión más deletérea. Aunque no es menos cierto que, en puridad, la excepción puede reducirse a términos más justos si se repara en

su decidido éxito, si se agranda el foco, toda vez que ha constituido uno de los elementos integradores y definidores de la política del centro-derecha, que algunos han preferido llamar centrismo-reformista, con el fin de desleír (si cupiere) su impregnación en la tradición política y cultural católica. Lo que, a la vista de los resultados, ha venido a confirmar los temores de Francisco Canals cuando –más como *desiderátum* que como predicción– habló hace treinta años del «deseable fracaso de la democracia cristiana en España»⁴⁸.

En efecto, conviene hacer un balance de lo ocurrido entre nosotros, comparándolo con otros países cercanos. Pues no se reprodujo la situación de Italia, Alemania y, en menor medida Francia, a la caída de los fascismos. En los dos primeros países, como es sabido, los partidos denominados explícitamente demócrata-cristianos fueron los hegemónicos desde el fin de la guerra mundial, en el segundo con el contrapunto del socialismo liberal, mientras que en el primero con la siempre presente amenaza comunista, en el seno del llamado consenso socialdemócrata⁴⁹. Se dio así la circunstancia de que fueron

que también en estos casos lo demócrata-cristiano aparece recubierto de lo nacionalista. Esto es, nuevamente, no es el objeto político primario. Javier Barraycoa ha escrito recientemente páginas muy interesantes respecto de la «singularidad» nacionalista en el seno de la política española a propósito del tema que nos ocupa. Cfr. «Catolicismo político tradicional, liberalismo, socialismo y radicalismo en la España contemporánea», *Verbo* (Madrid), núm. 525-526 (2014): «El catolicismo liberal, que tenía como único y verdadero enemigo, en su agenda oculta, al catolicismo tradicional, hubo de desarrollar estrategias (no necesariamente conscientes) para debilitar el tradicionalismo. Por eso, en los lugares donde el carlismo y el tradicionalismo era más potente (Cataluña y Vascongadas), el catolicismo liberal apareció como regionalismo y acabó como nacionalismo. Fue en los grandes baluartes del carlismo donde la democracia cristiana apareció como organización política. En el resto de España el catolicismo liberal consiguió atraer a su aparente oponente, el integrista, a través de la aceptación de la restauración monárquica liberal».

48. Francisco CANALS, «“Hemos hecho pacto con la muerte”: Cristo Rey, la democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *loc. cit.*, pág. 207.

49. Cfr. Dalmacio NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009, págs. 136 y ss. Y, sobre todo, *Historia de las formas de Estado*, Madrid, El Buey Mudo, 2010, págs. 364 y ss.

los partidos demócrata-cristianos los que produjeron la secularización de las sociedades de esos países⁵⁰. Con la excepción, quizá, del partido social-cristiano bávaro, coaligado con la democracia cristiana nacional, y que por sobrevivir a las luchas del pasado siglo, antes apuntadas al mencionar el caso del *Zentrum*, ha desempeñado hasta hace poco un cierto papel en la defensa de la sociedad cristiana. Papel en todo caso menguante por su dependencia del partido demócrata-cristiano⁵¹. El caso francés, en cambio, de predominio social-comunista, y con la singularidad de la presencia «gaullista» en el espacio del centro-derecha, ha conducido a la democracia cristiana a ocupar una posición menor, coaligada a la anterior tras haber sido en momentos anteriores próxima al cristianismo de izquierda.

En España, la situación fue diferente. No fue una revolución la que acabó con la dictadura franquista, sino sus propios hombres, los llamados a sucederla, y que efectivamente la sucedieron, a través de un proceso mendaz de revolución legal⁵². Las primeras elecciones fueron desfavorables a la democracia cristiana anti-franquista, la encarnada por Gil Robles —el líder histórico de la segunda república— y por Ruiz-Jiménez —el ministro franquista que se pasó a la oposición—, de modo que estuvieron ausentes de las (pseudo) Cortes constituyentes. Sin embargo, eso no quiere decir que la democracia cristiana careciera de presencia en el mapa político post-

50. Véase, de nuevo, Danilo CASTELLANO, *De christiana republica*, cit., así como el de Pietro Giuseppe GRASSO, *Constituzione e secolarizzazione*, Padua, CEDAM, 2002.

51. Personifica esa debilidad la figura de Otto de Habsburgo, como despunta —pese a la intención contraria— de la biografía de Ramón PÉREZ-MAURA, *Del Imperio a la Unión Europea: la huella de Otto de Habsburgo en el siglo XX*, Madrid, Rialp, 1997. Por mi parte, he dedicado al asunto unos párrafos en el obituario de Thomas Chaimovitz, distinguido profesor austriaco y preceptor de los hijos de Don Otón, publicado en los *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), núm. 8 (2002), págs. 263 y ss.

52. Cfr. Miguel AYUSO, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, Criterio Libros, 2000. El primer capítulo, «¿Una Constitución para una transición?», narra con detenimiento las vicisitudes de tal proceso.

franquista. Y, así, tanto en la Alianza Popular (coalición heredera del franquismo más consciente) como en la Unión de Centro Democrático (coalición heredera del franquismo sociológico), hubo una presencia destacada de elementos democristianos⁵³. Cuya procedencia, además, era en general la misma, la Asociación Católica de Propagandistas, a la que incluso el derrotado Gil Robles tampoco podía decirse ajeno. Curiosa omnipresencia: Silva Muñoz de un lado, Alfonso Osorio de otro y Gil Robles al fondo. Pero, como sabemos, ni Silva ni Gil Robles apenas tuvieron baza⁵⁴. Casi todo quedó para la UCD, extraña mezcla de franquistas azules y (semi) antifranquistas liberales y democristianos. Que fue la que, «consensuando» –como entonces se acuñó– con socialistas, comunistas y nacionalistas (periféricos), dio lugar a la Constitución laicista de 1978. Y la que, desarrollándola desde el gobierno, puso en marcha, primero con Landelino Lavilla y luego con Íñigo Cavero –ambos miembros de la ACdP–, la ley del divorcio. Pero no era la democracia cristiana la que estaba en la base de los arrolladores triunfos electorales de aquellos años. Y cuando se disolvió la inconsistente coalición, y tras algunos fracasos, no pudo sino terminar integrándose en la vieja Alianza Popular, que –profundamente evolucionada– había en cambio logrado sobrevivir tras una dificultosa travesía del desierto.

Lo curioso es que ha trasvasado al nuevo cauce los mismos elementos disolventes que aportó al anterior. Parece un sino fatal, más aún después de la influencia poderosamente desorientadora de Maritain, el de su empeño «en desintegrar la unidad sociológica de tradición católica, para imponer el “pluralismo” en nombre de una pretendida inspiración cristiana que, en el fondo, prácticamente se

53. Si se apura, habría que incluir incluso a la casi irrelevante Fuerza Nueva: no debe olvidarse que la carrera política de Blas Piñar, quien perteneció a la ACdP, comenzó en la Acción Católica.

54 Véase el interesante análisis de Francisco CANALS, «La inútil democracia cristiana», *Solidaridad Nacional* (Barcelona), 19 de septiembre de 1976, aunque la realidad fuera en definitiva por otro camino tras haber afirmado el presidente Suárez su capitania.

traduce en una tarea de “cristianos para la democracia”»⁵⁵. Y es que la evolución de la democracia cristiana, acercándose siempre más a sus ponzoñosas fuentes doctrinales, y olvidando las advertencias de los pontífices de sus primeros años, no deja de profundizar en el rechazo de toda «confesionalidad» en lo político (y también en lo social), aunque de modo sofisticado –al decirse «de inspiración cristiana»– utilicen una etiqueta confesional: «En el fondo, parecen desear una sociedad no penetrada por la fe religiosa, en la que los “cristianos” se sientan llamados a aportar sus actitudes y tareas “cristianas”, puestas al servicio de una causa concebida de hecho como superior a la fe cristiana: la democracia en toda España, y el nacionalismo vasco o catalán en estos pueblos sometidos a poderosas fuerzas desintegradoras»⁵⁶.

De ahí el deseable fracaso de la democracia cristiana en España y en los países hispanicos, que el autor que venimos citando ilustra así: «Me parece que la historia de la democracia cristiana europea e hispanoamericana y de sus precedentes sociales e ideológicos nos llevaría a reconocer que su presencia es tanto menos necesaria y tanto más perjudicial cuanto más profunda ha sido a lo largo de los siglos la presencia pública y la influencia social de la fe católica en una nación. Tal vez en Italia, cuya unidad nacional se hizo por impulso masónico y en hostilidad al Pontificado romano, tuvo todavía una función, en la situación “posfascista”, la democracia cristiana. Recordemos, no obstante, que después de haber sido indiferente al elegir entre monarquía y república, y después de haber sido durante algunos años “centrista” –dejando a la derecha la monarquía y el fascismo–, fue después centro-izquierdista, y aparece siempre tentada de “compromiso histórico”, que daría una oportunidad “católica” al eurocomunismo gramsciano. En Chile, cerró el paso a los conservadores, y abrió así la “vía chilena hacia el socialismo” de Salvador Allende. Parece que contribuyó a derribarle, con lo que hizo posible

55. Francisco CANALS, «“Hemos hecho pacto con la muerte”: Cristo Rey, la democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *loc. cit.*, pág. 209.

56. *Ibid.*, págs. 209-210.

la dictadura de Pinochet. Ahora, empuja de nuevo hacia un proceso de transición del que no hay que esperar nada bueno, a poco que se juzgue de la cosa con sentido común. Desde su origen histórico, nadie ha podido saber nunca si los demócrata-cristianos están en la derecha, o en el centro, o en la izquierda. Alegar en ésta una pretendida trascendencia de su inspiración es más bien tomar el nombre de Dios en vano»⁵⁷.

El acierto profundo de estas palabras se vuelve a acreditar con lo ocurrido en los treinta años que han transcurrido desde que se escribieron. Bastaría con prolongar el juicio a los nuevos hechos. Y tristemente encajan.

57. *Ibid.*, pág. 210.