

### SEMINARIO LAICADO. 26 DE OCTUBRE DE 2013 | F. MONTERO, UAH

La base o el principio de esta exposición es una aproximación breve y provisional que publiqué en *Sociedad y Utopía* (17, 2001).

Ese es el punto de partida que trato de desarrollar aquí de manera también breve y provisional.

#### [Fichero de audio](#)

"*Del paternalismo a la justicia social*" – expresión que sugiere el proceso de maduración de una conciencia social nueva en el catolicismo español – es el título de un libro publicado por José Ignacio Fernández de Castro en 1956 que define y anticipa la evolución de la conciencia social católica española en la mitad de los años cincuenta. Una expresión clara y significativa de esa evolución mental, por esa misma fecha, son los debates de la III

*Asamblea de dirigentes de la AC española en 1957*

, – preparatoria de la participación española en el segundo Congreso Internacional de Apostolado Seglar (octubre 57 en Roma) – en los que se abordó directamente el debate entre el asistencialismo paternalista y la justicia social. Se puede hablar, por tanto, de la maduración de una nueva conciencia social, en el bienio final de los cincuenta, 1957-59, coincidiendo con el giro en política económica del Plan de estabilización. Este proceso de concienciación se desarrolló y completó en los primeros años sesenta, y especialmente en el último decenio del franquismo

,  
1965-75, con el descubrimiento del "compromiso temporal", la tensión entre reformismo y socialismo, y la creciente influencia del marxismo, como método de análisis de la realidad, en el mundo del catolicismo social. Así como de la fuerte división en el interior de la Iglesia, que se produjo en esos años: tanto la llamada "crisis" de la ACE (1966-68), como la lucha en torno a la Asamblea Conjunta (1971), y la incipiente "teología de la liberación" (El Escorial 1972).

Utilizamos el concepto historiográfico *catolicismo social* en un doble plano o sentido, el de la doctrina (Doctrina Social de la Iglesia) y el de la acción y el compromiso social. En el plano doctrinal habría que distinguir las orientaciones de la Jerarquía española (pastorales individuales y colectivas), a su vez inspiradas en los textos pontificios

[1]

; y la reflexión de los militantes y las organizaciones católicas (Caritas, Acción Católica, Consiliarios). En el plano de la acción, hay que tener en cuenta las iniciativas católicas (Caritas, AC) así como su colaboración e integración en otras plataformas aconfesionales. Pero el

“catolicismo social” no se desarrolla al margen del “catolicismo político”

. Las condiciones y contradicciones de la relación política institucional Iglesia-Estado (el régimen de especial protección y privilegio de que goza la Iglesia durante el franquismo) son el techo “político” que limita y condiciona la evolución y los pronunciamientos del catolicismo social. Por lo tanto no se puede entender el catolicismo social y las trayectorias de los distintos líderes y protagonistas sin considerar en primer lugar el marco político peculiar español en el que se ven insertos. A la vez, y sin ser contradictorio con lo anterior, tampoco se puede entender su desarrollo en la España católica sin considerar los muchos contactos internacionales (a partir especialmente de 1946) en los que los consiliarios y dirigentes españoles, participantes en los diversos encuentros y congresos internacionales, aprenden y experimentan otras vivencias de catolicismo en libertad.

Cronológicamente se pueden distinguir dos tiempos correspondientes a las décadas de los cincuenta y los sesenta, pero subrayando a la vez dentro de cada una de ellas, dos inflexiones respectivamente en 1956 y 1966. Aquí me centraré sobre todo en el tránsito del paternalismo a la justicia social correspondiente sobre todo a la segunda mitad de los cincuenta. La divisoria cronológica entre los años 50 y los 60 es bastante clara. En el plano doctrinal jerárquico el “Breviario de Pastoral Social” (1959) marca el ápice de una mentalidad tradicional, marcada por *Rerum Novarum* y *Quadragesimo*

*Anno* . Aunque en un plano laical, la crisis de esa mentalidad se manifiesta en la III Asamblea de dirigentes de la Acción Católica española (1957) previa al segundo Congreso Internacional de Apostolado Seglar. En esa Asamblea nacional de dirigentes de ACE (mayo 1957) se hace una autocrítica del paternalismo y una apuesta por la justicia social. El libro de Ignacio Fernández de Castro, *Del paternalismo a la justicia social* , (1956, Euramérica) que había diagnosticado y propuesto esa evolución de la conciencia y la acción cristiana en 1956 nos ilustrará, aunque se trate de una expresión excepcional, sobre el alcance y significado de ese cambio. Así pues se puede hablar de un verdadero giro social de la ACE en el bienio 1957-59, marcado por el impacto económico y social del Plan de Estabilización y Liberalización de la economía española. También en la reflexión pastoral de los obispos, especialmente en la pastoral de 1956 sobre la situación social española, así como en la de 1960 sobre las consecuencias del Plan de estabilización se puede apreciar ese giro. Era un cambio en la conciencia social que anticipa el camino de los Movimientos de la ACE “especializada” en los años 60, hacia el descubrimiento del “compromiso temporal”.

Los primeros años 60, están marcados por dos encíclicas nuevas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*

, que significan, dentro de la continuidad de la doctrina pontificia, un claro salto cualitativo. La recepción española de estas encíclicas es un buen hilo conductor para el análisis del surgimiento de una nueva conciencia social y política en el catolicismo español. En esos años,

la creciente influencia de la AC obrera en el conjunto de la AC española marca, en sectores importantes del clero y laicado, un cambio de mentalidad y de conciencia, más crítica con el capitalismo liberal y más próxima al socialismo. El auge de la AC especializada, el uso de la Revisión de Vida como método de formación, el descubrimiento del compromiso temporal y las Semanas de pastoral social son expresiones representativas de ese cambio

La crisis de la ACE y de la Iglesia postconciliar española, (1966-72) en el tiempo del tardofranquismo, se produce en el contexto de una crisis postconciliar general. La *Octogesima Adveniens*

(1971) marca un giro importante en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en la medida en que permite, acepta, unos ciertos niveles de colaboración con el marxismo, en el plano del método de análisis y de la acción. Por otra parte, el peso creciente del marxismo como método de análisis cuestiona la validez de la DSI y de la Democracia Cristiana como alternativa política preferente y mejor expresión del "humanismo cristiano". Igualmente, especialmente en el ámbito español, la urgencia del compromiso político en plataformas antifranquistas marca la rápida evolución de clérigos y militantes hacia compromisos socialistas sindicales y políticos. El intento de la nueva Comisión Episcopal de Apostolado Social de recuperar la AC especializada a través de los documentos elaborados en 1972, expresa bien el camino recorrido por la nueva Conferencia Episcopal en el corto tiempo que va de 1967 (advertencia sobre el "temporalismo" y la colaboración con el marxismo) y el reconocimiento pleno del modelo de la AC "especializada".

### **1. "Del paternalismo a la justicia social": un proceso de maduración en los años cincuenta[2]**

La década de los cincuenta es en general, para el régimen de Franco, un tiempo de transición, marcado al final de la década por un giro radical en política económica (plan de estabilización), y por el final de la hegemonía política de la Falange (rechazo de los proyectos de desarrollo del Movimiento Nacional como partido del Régimen del ministro Arrese). En el plano de la relación de la Iglesia con el Régimen, se llega a la máxima armonía-colaboración (firma del Concordato en 1953), a la vez que se manifiestan varios episodios de rivalidad por la definición de los distintos espacios y competencias, en relación con el sistema educativo (la ley de Enseñanza Media de 1953), la regulación de una cierta libertad de prensa, y la organización sindical vertical[3].

En este contexto, el catolicismo social en España revela bien la ambigüedad de la situación: entre un fundamental apoyo y colaboración "desde arriba" en el mejor desarrollo de las instituciones y de la política social y económica del Régimen, de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia, y la denuncia y crítica social, desde abajo, de sus insuficiencias y fracasos. Quien mejor expresa esa posición de apoyo y colaboración, con algunas dosis

críticas, es el pensamiento y las obras de Ángel Herrera[4]. La ambivalencia de sus iniciativas, generadora de algunas tensiones con el Régimen, se manifiesta en la denuncia o queja gubernamental de lo que considera injerencias eclesiales y riesgos de deslegitimación del Régimen desde uno de sus puntales. La suspensión del periódico

*Tu*

de la HOAC en 1951, las quejas por las conclusiones de la postmisión social de Bilbao (1953), el rechazo de las críticas al sindicato vertical como contrario a los principios clásicos de la doctrina social de la Iglesia (en especial las pastorales del obispo Pildáin) son expresiones de tensión y conflictividad que apenas trascienden del ámbito discreto privado de la relación institucional y diplomática

[5]. Hacia el final de la década una mayor implicación de los militantes católicos en las movilizaciones y conflictos sociales de 1957 y 1958 aumenta las tensiones con el régimen pero estas no se manifestarán claramente hasta los primeros años de la década siguiente (huelgas de 1962 y 1963). En este sentido, el cruce de correspondencia entre el ministro Solís y el primado Pla y Deniel, en 1960, a propósito de unas críticas de la AC obrera (HOAC y JOC) al funcionamiento del sindicato vertical y en concreto al desarrollo de las elecciones sindicales, marca quizá un salto cualitativo en el proceso de distanciamiento de la Iglesia y del catolicismo social respecto del Régimen

[6].

La ambigüedad del catolicismo social de los años 50 se observa tanto en el plano doctrinal, en especial en los contenidos de las Semanas Sociales que se suceden anualmente, como en el plano de las obras asistenciales y sociales y de la pastoral social en general[7] La postmisión social de Bilbao en 1953, organizada por el obispo Morcillo con la estrecha colaboración de Ángel Herrera y del Instituto Social León XIII, es una buena prueba de fuego del dilema entre la colaboración y la denuncia crítica. La correspondencia y los informes gubernamentales sobre las críticas y denuncias sociales contenidas en los documentos señalan bien el "techo político" del catolicismo social, su imposibilidad de cuestionar la legitimación católica del Régimen que él mismo proclama en sus Principios del Movimiento Nacional, por ejemplo en relación con dos cuestiones principales: la legitimidad y validez cristiana del modelo nacional-sindicalista frente al corporativista cristiano; y la licitud moral de la huelga

[8].

### **1.1. "Del paternalismo a la justicia social" . Un diagnóstico y propuesta de José Ignacio Fernández de Castro[9]**

Vale la pena detenerse un poco en el contenido del libro de Fernández de Castro, cuya síntesis expresa y representa bien el cambio de conciencia que se estaba produciendo en la segunda mitad de los cincuenta. En la presentación editorial del libro se trataba de justificar su tesis o argumento central, matizando el alcance radical del título y su contenido:

“Nuestras clases acomodadas han de aportar “su fondo cristiano, su antimarxismo, su amor al orden y a la paz, a la cortesía y a la educación en convivencia” ; nuestras clases proletarias, “su amor por la justicia y la fraternidad y sus aspiraciones en materia social” Ambos deben completarse en una síntesis fecunda, porque hoy las primeras carecen de caridad y apoyan un orden social injusto y a las segundas les sobra impiedad y ansias de revancha”.

En la tensión entre las fuerzas conservadoras y las revolucionarias en torno a la “cuestión social” en España, se trataba de buscar una síntesis renovadora, partiendo de las mejores valores cristianos; en la que cada parte (empresarios, clases acomodadas) y obreros (izquierdas) aportarían sus respectivos elementos. Sin embargo, esta presentación de la “solapa” era una forma suave de rebajar la radicalidad del contenido de un libro en el que claramente dominaba la crítica de los comportamientos y valores de las “clases acomodadas”, especialmente de su supuesta legitimación católica, y la valoración crítica de las clases revolucionarias y del proyecto marxista.

Tras una primera introducción sobre lo que se entiende por “cuestión social”, y un planteamiento inicial de la tesis principal del libro, “*del paternalismo al fraternalismo*”, el libro se estructura en tres partes: una crítica radical del conservadurismo social de “las clases acomodadas”, un análisis crítico del proyecto marxista y finalmente, una propuesta alternativa de una “revolución cristiana” basada en la justicia social.

La crítica al conservadurismo es radical y directa: A las preguntas “*La actitud conservadora ¿es defendible? ¿Qué quieren conservar las clases conservadoras?*”

respondía en cinco planos: un orden capitalista en lo económico, antimarxismo y orden publico en lo político, un orden moral social y religioso superficial e individualista, un orden social injusto e irritante, y un orden intelectual aséptico

[10]. El ensayo es especialmente crítico en la descalificación cristiana, evangélica, de los valores religiosos y morales individualistas en los que tratan de arrojarse las clases conservadoras, para subrayar la incompatibilidad de fondo entre los valores y comportamientos propios de una mentalidad capitalista y burguesa, eminentemente individualistas (egoístas), y los valores sociales del cristianismo

[11]. La incompatibilidad y contradicción de fondo entre los valores capitalistas y los evangélicos sólo se podía superar con una separación entre los negocios y la vida religiosa. La descalificación radical del conservadurismo de las clases acomodadas sólo quedaba suavizada por una consideración sobre los valores verdaderamente conservadores que vale la pena preservar. Había sin embargo raíces y patrimonios sanos que podían ser conservados y utilizados como punto de partida de la revolución de la justicia social; es lo que se recogía en la solapa de presentación del libro.

Descalificada radicalmente la posición conservadora Fernández de Castro analiza en un capítulo amplio *"el proyecto marxista"*, explicando sus raíces históricas estrechamente ligadas a la historia del movimiento obrero y de la lucha de clases ("

*Promesas de redención y espíritu de revancha*

"). Se detiene especialmente en matizar el carácter antirreligioso del marxismo y del movimiento obrero, distinguiendo en concreto en los comportamientos populares, entre el anticlerical y el antirreligioso, e interpretando el real significado y alcance de la tan citada "apostasía de las masas". Este análisis se completaba con la valoración de los elementos de convergencia entre los comportamientos solidarios obreros, "Fraternidad y amor a la justicia" y los valores evangélicos.

Es en el análisis de las "reivindicaciones sociales" y sobre todo de "la conquista de la empresa, de la riqueza y del poder", propugnadas por el marxismo (comunismo) donde plantea más las diferencias y discrepancias entre el proyecto marxista y el cristiano. En relación con el *derecho de propiedad*

privada que, con todas las exigencias de la función social, respeta, fiel a la DSI y el ideal de la difusión de la propiedad privada de la

*Rerum Novarum*

; en relación con

*la dictadura del proletariado*

, que de instrumento temporal se ha convertido de facto en dictadura permanente; y, finalmente, en relación con el modelo comunista de

*empresa*

estatalizada, que rechaza, frente a la participación e incluso la cogestión que valora positivamente.

El libro termina en un tono programático y apelativo (como si de un manifiesto se tratara) con la exposición de la alternativa: *"la revolución cristiana"*[12]. Una alternativa cristiana correspondiente al carácter profunda y tradicionalmente cristiano de la sociedad española, dentro de una nueva interpretación de la "cristiandad" que parte de la pregunta, "España ¿es una cristiandad?"; reconociendo y reutilizando, en un sentido social evangélico el patrimonio cristiano conservado y vivo. Una alternativa cristiana que califica de revolucionaria porque "en una situación de injusticia, la justicia es revolucionaria". Por eso la justicia social era el eje del "proyecto vital cristiano" que planteaba y al que convocaba urgentemente.

¿Se podría decir que el proyecto alternativo cristiano social, basado en la justicia social, que plantea Fernández De Castro en la última parte de su libro *era críticamente marxista*.? Explícita y probablemente de forma sincera, el autor lo rechaza, al igual que la colaboración

cristiano-comunista (condenada por la Santa Sede en julio de 1949) como no podía por menos de hacerlo en una publicación autorizada y sometida a la censura eclesiástica. Rechazaba el marxismo por la dimensión materialista, por el tono "revanchista" y eminentemente conflictivo o violento, y por su carácter estatalista y dictatorial en los países comunistas. Pero, por un lado, reconoce la proximidad de valores socialistas y cristianos en el apartado "Fraternidad y amor a la justicia"

[13], y por otro utiliza lo que considera avance real de la alternativa marxista en las clases populares para estimular la necesidad de una respuesta cristiana revolucionaria nueva, basada en la justicia social y radicalmente crítica con el orden conservador.

El libro tiene en muchos pasajes, en especial en la propuesta alternativa última, un tono de manifiesto y apelación a la acción. Y, en efecto, se puede considerar que buena parte de los argumentos planteados por el autor alimentaron muchos años después la orientación del obrerismo social cristiano, y señalaron el camino de una evolución progresiva hacia el encuentro y colaboración con el marxismo y los partidos y sindicatos socialistas. Las reticencias y límites antimarxistas (o anticomunistas) pronto quedarían superados en la reflexión y en la práctica, especialmente en el contexto del tiempo del Concilio y la nueva Doctrina Social de la Iglesia.

¿Qué eco y recepción pudo tener el libro en el tiempo corto y en el medio?. El libro está firmado en Santander en el verano de 1956, un año clave en el proceso de distanciamiento crítico de la juventud universitaria...(conflictos en la Universidad de Madrid, caída del ministro Ruiz Giménez, crisis de la política económica autárquica...). El texto de Fernández De Castro refleja (y coincide con) la inquietud social universitaria de los trabajadores del Servicio Universitario del Trabajo (SUT), dependiente del Sindicato Universitario falangista (SEU) y de la Juventud Universitaria masculina de AC (JUMAC), y los contactos de sectores del clero con el mundo obrero[14]. Sería interesante indagar sobre los comentarios y reacciones ante el libro por parte de los distintos sectores eclesiales y católicos, y de los sectores marxistas (especialmente el PCE). Y en primer lugar sobre la censura y publicación del libro en una colección emblemática de la editorial Euramérica, "Por un mundo mejor", en la que también se publicaron otros libros significativos del desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia en España [15]No hay que olvidar, por otra parte, que Fernández De Castro pronto va a ser uno de los fundadores del "Felipe" (Frente de Liberación Popular)

[16]

. ¿Se puede considerar que en alguna medida en el libro se estaba esbozando esa gestación?.

### 2. El Giro social de la Acción Católica, 1957-59

Al final de la década de los cincuenta, en el bienio 1957-59, se aprecian signos de una evolución significativa, marcada por un proceso de distinción entre la acción caritativa y asistencial y la acción social, entre las obras paternalistas y las basadas en la justicia social. El primer signo es la constitución en 1957 de dos Comisiones episcopales separadas: una de *Caridad y Beneficencia*

y otra de

*Asuntos Sociales*

[17]

. La pastoral social de los Metropolitanos sobre "La situación social en España" (1956), parece preceder este cambio y debate interno entre el asistencialismo y la justicia social. También en 1956, se había creado el

*Secretariado de la Conferencia de metropolitanos*

, para el que se nombró director al obispo de Solsona Tarancón, a la vez que se le nombraba, subdirector del Instituto Social Leon XIII"

[18]. Además, en

*Caritas*

se va abriendo camino cada vez más una orientación social, promotora del estudio científico, sociológico, de las situaciones de pobreza, para intentar respuestas más eficaces (técnicas), y previsoras, promotoras del desarrollo social. Esta orientación impulsada sobre todo por Rogelio Duocastella desde el Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA), será la base del Plan Nacional de Promoción y Asistencia Social y Beneficencia de la Iglesia que la Jerarquía encargará elaborar a

*Caritas*

en 1961.

Paralelamente en el seno de la ACE se va afirmando progresivamente la personalidad y autonomía de la AC obrera, y su influencia ideológica y metodológica en el conjunto de la Acción Católica: La Juventud Obrera de AC (JOAC) cambia sus siglas en JOC en 1956, a la vez que, de la mano del consiliario Mauro Rubio y el presidente Eugenio Royo, se vincula a Cardjin y la organización internacional, participando activamente en el Congreso mundial de la JOC en Roma en 1957. El conjunto de la Juventud masculina de la AC (JACE) asume a partir de 1957 el método de la Revisión de Vida y decide promover la constitución de Movimientos especializados por ambientes, según el modelo de la JOC. Por su parte, las Mujeres de Acción Católica, tradicionalmente sostenedoras diligentes de la acción caritativa y asistencial, adoptan también en 1957, como método de formación de una nueva conciencia social, la "Semana Impacto", instrumento de concienciación preparado por el consiliario de la HOAC Tomás Malagón.



Pero lo más significativo es que, con motivo de la preparación de la participación española en el segundo Congreso Internacional de Apostolado Seglar (Roma octubre 1957) todo este cambio mental y metodológico cristaliza en una Reunión nacional de dirigentes de la ACE en la que se plantea abiertamente la autocrítica del paternalismo de algunas obras sociales; y se aboga por una orientación más comprometida socialmente, y más abierta y tolerante a la colaboración con otras instancias. La iniciativa y la temática de la III Asamblea Nacional de Dirigentes de la AC española, celebrada en Madrid en mayo de 1957, venía marcada por el tema general del II Congreso internacional de apostolado seglar: "Los seglares ante la crisis del mundo moderno: responsabilidad y formación". En el caso español la reflexión se iba a centrar concretamente en la dimensión social del evangelio y en los compromisos y responsabilidades que de ahí se derivaban, temas que se proyectaron también en la consigna de la Jerarquía a la AC para el bienio 1957-58, "Deberes sociales de los católicos", "que es como una aclaración y como un camino para este tema general de Roma"[19]

La Asamblea se celebró en dos fases, una primera más reducida en diciembre de 1956, preparatoria de las ponencias, y la reunión plenaria en mayo de 1957. El tema central de la Asamblea quedó tempranamente definido en torno a las exigencias sociales del Evangelio ante el cambio socio-económico en marcha:

"difusión del evangelio como punto de partida de una renovada conciencia social de los españoles; y realización en la España de hoy del mandamiento de la caridad y de la justicia social, tratando de despertar y fomentar una conciencia social fina y actuante y encontrar...medios para el acercamiento cordial y comprensivo de los distintos grupos sociales, y medios para difundir un mínimo de bienestar en el pueblo español , y para que los cambios de estructura social que lleva consigo el progreso económico, se hagan no ya sin daño sino con provecho de las almas."

La presentación de ponencias, experiencias y las conclusiones finales quedaron organizadas en torno a dos grandes argumentos. Uno primero, "Difusión del evangelio con el fin de que los españoles apliquen la doctrina de Jesucristo a las realidades de la actual sociedad española"[20]

; y un segundo argumento "Realización en la España de hoy del mandamiento de la caridad y de la justicia social" que se desglosaba a su vez en tres apartados: a) "Medios para el acercamiento cordial y comprensivo de los distintos grupos sociales"

[21]

, b) "Medios para difundir un mínimo de bienestar en el pueblo español"

[22]

, y c) "Medios para que los cambios de estructura social que llevará consigo el progreso económico se hagan, no ya sin daño, sino con provecho de las almas"

[23].

Entre los argumentos y conclusiones planteadas en la Asamblea los más significativos de la nueva mentalidad eran la autocrítica de la mentalidad paternalista y la invitación a una nueva actitud misionera más tolerante y menos proselitista. Esta actitud respetuosa y dialogante es la que debería inspirar tanto las relaciones entre las distintas asociaciones de la A.C., como sobre todo "la relación con los hermanos alejados de la Iglesia". En cuanto a la "*Proyección hacia los alejados de la Iglesia*

", se invitaba a unas nuevas formas de proselitismo, menos intransigente y excluyente, más tolerante y respetuoso. La formulación definitiva de esta conclusión mereció, por parte de la Dirección Central, algunas correcciones de estilo significativas de los problemas y las resistencias que este cambio de mentalidad planteaba. En efecto, el apartado 3.12. del tema 2A, de la ponencia redactada en febrero de 1957, que decía simplemente "respeto ideológico: es preciso combatir sin herir", fue sustituido en la redacción final aprobada por la asamblea por un largo párrafo muy matizado sobre la conveniencia y los límites de la tolerancia:

"luchar con denuedo, constancia, ardor y valentía, con hambre y sed de justicia, contra el error y la injusticia; pero con el máximo respeto y amor para los que yerran. Defiéndose el dogma con intransigencia y el magisterio del Papa y de los Obispos con fuerte disciplina; más trátense con cordialidad y transigencia las posiciones ideológica distintas de las propias en materias opinables y libres entre católicos. No se ensanchen abusivamente el dogma y las enseñanzas de la autoridad eclesiástica para que cubran nuestras particulares opiniones en cuestiones libres, acusando a las contrarias de desviación o de herejía".

La autocrítica a la mentalidad paternalista se expresó tanto en la ponencia como en las conclusiones, aunque algo más moderadas, del tema correspondiente sobre los "*medios para difundir un mínimo de bienestar en el pueblo español*" o "*Elevación del nivel de vida del pueblo español*". Las conclusiones de este apartado incluían implícitamente ( en el texto inicial era explícita), una autocrítica del paternalismo: "Todas las obras asistenciales y de misericordia – decía una de las conclusiones – que realice la AC habían de estar animadas y vitalizadas con la fuerza de la auténtica caridad..." (apartado 4 del tema II B. "Elevación del nivel de vida del pueblo español"). En otra de las conclusiones se afirmaba que no bastaba con la preocupación por la vida espiritual de los obreros:

"rogar encarecidamente a todos y con especial interés a los patronos y técnicos afiliados a la A.C., que, sin perjuicio de crear o impulsar en sus empresas obras que miren al bien de las almas, se preocupen también de los aspectos y necesidades materiales de sus trabajadores, y de cómo pueden contribuir al bienestar del pueblo y al mejoramiento de su nivel de vida"

Las correcciones a la primera redacción de la ponencia sobre este tema, sugieren la existencia de algunas tensiones, derivadas quizá de una cierta confrontación entre los puntos de vista defendidos por la HOAC (Castañón) y la JOC (Royo), y las comunicaciones presentadas por Acción Social Patronal sobre diversas acciones reformistas. Las matizaciones en torno al "paternalismo" ( término que no se recoge en las conclusiones finales) ilustran esta confrontación de criterios. La ponencia, resumiendo las respuestas a la pregunta sobre las obras asistenciales de las Parroquias decía "hay que reconocer que la mayoría de las respuestas revelan en este orden, una situación anémica; mucha rutina; obras asistenciales sin color, pocas además". Y proponía un cambio de mentalidad al respecto: "Si se quisiera resumir la situación en pocas palabras, podría decirse que hay que pasar del "paternalismo condescendiente" al "fraternismo auténticamente cristiano"; y más adelante se añadía "ese paternalismo protector, que probablemente no tiene mala intención, ya no lo pide nadie"

Esta redacción mereció una corrección manuscrita que finalmente fue incorporada al texto definitivo como enfoque general de la ponencia:

"Cuando se habla en contra del "paternalismo" entiéndase que nos referimos a aquel paternalismo calificado de farisaico recientemente por su eminencia el señor cardenal primado en su discurso pronunciado en la III asamblea de ASP, es decir, el que según el propio sr. cardenal, cubre vicios, el que encubre y falta al reconocimiento de la justicia social y de otros derechos, el que quiere que todo sean obras asistenciales, el que no reconoce al obrero su dignidad de persona humana, su derecho corporativo de que todos los hombres de una empresa puedan tener voz, de que la tengan asimismo los que representan a todo un oficio y toda la masa obrera de una nación.

Pero hay un *paternalismo bueno* (subrayado nuestro), que es aquel sentimiento que participa del mayor que Dios puso en el corazón de los padres para sus hijos y que suaviza y completa la actitud sobre sus subordinados, de quienes ejercen la función de la autoridad sin la que no puede concebirse la conservación de la autoridad"

Todavía una referencia posterior, al final de la ponencia, sobre el "paternalismo protector" ("procurando pasar del paternalismo protector al fraternismo comprensivo igualitario") debía ser modificado por la expresión "paternalismo farisaico". Es decir el término y el concepto "paternalismo" no podía ser descalificado o tachado sin más.

Así pues, del estudio comparativo de la ponencia redactada en febrero y la presentada definitivamente en la asamblea, en relación con el texto final aprobado en ésta, se desprende la existencia de una cierta confrontación de criterios en torno a la "acción social católica" reflejo probablemente de puntos de vista e intereses distintos de los movimientos apostólicos obreros y patronales, representados por la HOAC y la JOC , y la Acción Social Patrona (ASP), y quizá entre los propios obispos. El contraste con el enfoque general del *Breviario de Pastoral Social*, dirigido al clero y publicado en 1959, especialmente en relación con la cuestión del paternalismo y sobre el ideal armmonicista y corporativista revela las diferencias y el debate interno sobre estos conceptos.

La ponencia sobre el tema 2 C *"Medios para que los campos de estructura social que llevaran consigo el progreso económico se hagan, no ya sin daño sino con el progreso de las almas"* era un texto muy elaborado y documentado, referido directamente a los cambios que se estaban elaborando en instancias gubernamentales para rectificar la política autárquica. Tras constatar por el resultado de las encuestas "el casi total desconocimiento de estos problemas y la falta de una conciencia social formada incluía un estudio sociológico sobre "algunos datos de la realidad española": el problema del paro obrero, con estudio económico de la distribución provincial de empresas y capitales, movimiento migratorios; y un estudio de los "cambios de estructura" mediante el análisis de las causas técnicas y económicas, sociales y políticas, morales y religiosas; y los ritmos de introducción de estos cambios.

Tras este análisis técnico (el Ver) la ponencia incluía un apartado sobre "Directrices pontificas para la solución de estos problemas" (Juzgar), y un breve "Plan futuro de la ACE para influir en el desarrollo de los posibles cambios de estructura" (el Actuar), mediante la "formación de la conciencia social cristiana"( difusión de la Doctrina Social de la Iglesia), y la creación de una serie de servicios sociales concretos, como oficinas de asistencia, gestión e información social para los emigrantes, y la formación de comisiones permanentes de estudio sobre estos problemas. En las conclusiones o plan de trabajo aprobado por la asamblea se recogían lo principal de estas propuestas de acción presentadas por la ponencia:

"constituir en todas las Juntas Coordinadoras secretariados sociales..; atender de modo especial los problema que plantean las migraciones interiores...; formar a los miembros de la A.C. en el conocimiento de la realidad social y de la doctrina social de la iglesia, dedicando "particular atención al estudio metódico y a fondo de la declaración de los rvdmos. metropolitanos sobre los deberes sociales de los católico, con la preocupación de concretarlos a realizaciones prácticas"; y finalmente, "rogar al Estado y a todas las fuerzas y organizaciones sociales que cuando estudien los planes de desarrollo económico, se consideren con el máximo interés los problemas sociológicos y morales que puedan presentarse.... a fin de que se produzca una cierta y efectiva elevación del nivel espiritual y material del pueblo"

Toda esta ponencia reflejaba una mentalidad social nueva, alejada de la paternalista dominante en las obras sociales parroquiales presentadas en el tema 2 B. En resumen la Asamblea de Dirigentes de la ACE de 1957, centrada en el estudio del compromiso social que se deriva del Evangelio, anticipaba evoluciones posteriores de la AC de los años sesenta. A esta toma de conciencia social quizá no era ajena la presencia de representantes de la HOAC y la JOC en los preparativos y en la Asamblea de dirigentes. Pero esta nueva conciencia crítica y autocrítica chocaba, como hemos visto, con ciertas resistencias y recelos. Basta comparar el libro editado por la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, el "Breviario de Doctrina Social", con algunas de las ponencias antes glosadas, o con la reflexión de la HOAC y la JOC en ese momento para darse cuenta de la distancia existente. El apartamiento de Guillermo Roviroa de la dirección de la HOAC, por estas mismas fechas es otro signo de la tensión existente entre las directrices episcopales y la orientación de los Movimientos apostólicos. Pero también es verdad que algunos de estos planteamientos críticos se reflejaron en la Pastoral colectiva de los Metropolitanos de 1960, así como en la Semana Social de Granada (1961) y en la evolución de *Cáritas*.

### 1.3. La Acción Social Patronal y la Acción Católica obrera

También se puede apreciar esa tensión – en relación con las exigencias reformistas de la doctrina social de la Iglesia y del compromiso social apostólico – en el progresivo distanciamiento de la AC obrera respecto de Acción Social Patronal (ASP). Un proceso que se puede vincular con sus respectivas valoraciones del "plan de estabilización" y de liberalización de la economía española y los subsiguientes planes de desarrollo. En ASP parece que pesaba más la valoración positiva del proceso de liberalización y modernización de la economía española que sus consecuencias sociales a corto y medio plazo. Desde luego *Acción Social Patronal* es un observatorio significativo para valorar el proceso de maduración de la conciencia social católica: desde una mentalidad "utópica" armnicista, corporativista frente a la lucha de clases, en línea con la *Rerum Novarum*, hacia otra más economicista liberal. Se muestra preocupada, en los años cincuenta, por el ejercicio del "buen patrón", por el salario justo mínimo y familiar, y por la "participación de los trabajadores en la empresa" a través de los Jurados y la negociación de los convenios, en el marco legal del propio Régimen. Confiaba en un cierto diálogo, crecientemente imposible, con las organizaciones apostólicas obreras en el seno de un secretariado conjunto. Un diálogo que sería la expresión de una posible armonía en las relaciones laborales.

¿Hasta qué punto la Asamblea de dirigentes de la AC española de 1957, cuyos trabajos y

conclusiones hemos glosado, expresa la ruptura de esa "utopía" armnicista?. Desde luego el gran giro, coetáneo, en política económica y social del plan de estabilización y el subsiguiente "milagro" económico impactó decisivamente en la organización apostólica patronal. Da la impresión (siguiendo las informaciones contenidas en la historia oficial de ASP a los 50 años[24])

que la organización se siente básicamente identificada con el giro liberalizador en política económica y con las exigencias de la mayor productividad y del mercado, y, aunque sigue preocupada por las consecuencias sociales del plan de estabilización, como los salarios o las migraciones, le ocupa sobre todo la formación de los empresarios y gestores, la formación profesional de los obreros, la demanda de mayor libertad y representatividad de las asociaciones profesionales en el marco estrecho de la Organización Sindical.

En ese terreno de la "libertad sindical" sí se puede apreciar una convergencia entre las demandas patronales y obreras católicas – también reflejadas en la las pastorales de los obispos – de mayor libertad y representatividad sindical, es decir de reformas a fondo de la estructura sindical estatal. Pero en general, la distancia entre la mentalidad y la línea apostólica de la AC obrera y de la ASP no hace más que crecer, reflejando el aumento creciente de la conflictividad social frente a la utopía armnicista.(huelgas de 1962 y 1963). Santiago Corral – protagonista principal de esta historia, desde la presidencia de los Hombres de AC, el patrocinio fundador inicial de la AC obrera y la presidencia permanente de Acción Social Patronal (ASP) hasta 1965 – expresa bien, "a posteriori", en la Asamblea de la Acción Social Empresarial ( ASE era el nuevo nombre de la ASP) en diciembre de 1971, la frustración temprana del diálogo con las organizaciones apostólicas obreras:

"La experiencia de la ASE hace quince años con la HOAC para hablar de temas de la empresa. Cuando en la Asamblea de Zaragoza se habló de la participación en la empresa, les pasamos la ponencia y la HOAC nos vino a decir que ellos pensaban que los obreros tenían que ser los dueños de la empresa y no podían aceptar la participación. No les hacían falta los empresarios" [25]

Eran los tiempos (1956) en el que se debatía sobre la forma de aplicar el principio de la participación obrera en la empresa, y, derivado de ello, sobre la cogestión. Los movimientos apostólicos obreros tendían hacia la cogestión, los patronales a la participación[26].

Avanzando en el tiempo, en los años 60, la distancia mental entre la ASP y la AC obrera se va agrandando a pesar de que el nuevo consiliario ( a partir de 1960) tiene clara la identidad apostólica de la ASP como una expresión más de la AC especializada, incluida la mayor autonomía del apostolado seglar en la línea de la reflexión Conciliar y del conjunto de la ACE

(en las Jornadas nacionales del Valle). El giro en la Doctrina Social de la Iglesia que introducen las encíclicas sociales de Juan XXIII, la *Mater et Magistra* y la *Pacem in Terris*, y posteriormente la

*Gaudium et Spes*

y la

*Octogesima Adveniens*

, contribuyen a descolocar la mentalidad armonicista de la ASP, que se correspondía más con el

*Breviario de Pastoral Social*

. La nueva orientación de la DSI alentaba la tendencia obrerista y socializante (marxista?) de la ACO y de los consiliarios formados en las "Semanas de Pastoral Social". ASP percibía el dominio creciente en el seno del catolicismo social de una mentalidad obrerista o, de otro modo, antipatronal (antiempresarial). Por otro lado la trayectoria ASP se veía sobre todo condicionada y envuelta en la dinámica de la evolución económica y social del país, compartiendo básicamente el optimismo del "milagro" del desarrollo, relativizando o dejando en segundo plano la crítica social a los excesos del capitalismo. Al mismo tiempo, como en el resto de la AC especializada, en la ASP cada vez dominaba más la lógica y los análisis internos, principalmente económicos de tendencia liberal, sobre las interpelaciones morales evangélicas. Como otros movimientos apostólicos, la secularización del análisis y de las prácticas, demandaba mayor autonomía y el "corsé" de la AC obstaculizaba la marcha. Por ello, también se puede hablar de una "crisis de identidad" de ASP, coincidiendo con la crisis general de la ACE, aunque la viviera de forma diferente, alineándose con la versión de Guerra Campos sobre el temporalismo y la marxistización de la AC especializada.

Como estaba ocurriendo con el trasvase de militantes de AC a militancias política o sindicales clandestinas, muchos miembros de ASP encontraban su mejor acomodo en la proliferación de asociaciones profesionales y empresariales que surgen en esos años, al margen de la AC.

### 1.4. El debate sobre la adecuación del sindicato vertical a la Doctrina Social de la Iglesia

El debate que se produce en medios del catolicismo social, desde mediados de los cincuenta, sobre la validez del sindicalismo oficial, resulta especialmente revelador de la tensión política entre la colaboración y la disidencia crítica, primero social (sindical) y luego política. El vacío de 1960 en la periodicidad anual con la que venían celebrándose las Semanas Sociales desde 1949, seguramente tuvo que ver con la tensión generada entre el máximo responsable de la Organización Sindical y Secretario General del Movimiento, José Solís, y el primado Pla i Deniel a propósito de las críticas de la Acción Católica obrera a la escasa representatividad del Sindicato oficial. Pero ese conflicto hay que situarlo en el contexto del debate sobre la validez de la Organización Sindical que se venía planteando desde mediados de los cincuenta en distintas instancias.

La pastoral colectiva de 1956 sobre *El momento social de España*, y los comentarios posteriores de Rafael Gonzalez Moralejo se habían referido expresamente a esta cuestión, demandando de manera bastante explícita una mayor representatividad y una mayor participación del sindicato en la definición de las relaciones laborales, en especial en el momento de la contratación. De modo que la importante reforma del sistema de relaciones laborales que supuso la ley de convenios colectivos de 1958, paralela y complementaria del giro en política económica que se produjo en esos años, vino también a responder a esas demandas eclesiales de la doctrina social católica. Parecía que la colaboración crítica con el Régimen que defendían Herrera y Pla, daba sus frutos. Por su parte el Régimen podía seguir legitimado por la doctrina social católica. El

*Breviario de Pastoral Social*

de 1959 consagraba al respecto la compatibilidad entre el ideal corporativo cristiano que subyacía en la Organización Sindical con las funciones representativas e incluso reivindicativas propias de los sindicatos:

“Supuesto, pues, que la misma naturaleza, lejos de oponer unas clases a otras, lleva de suyo a aquella perfecta organización, aspira la Iglesia a que las asociaciones de clase sean algún día superadas por cuerpos orgánicos profesionales, encuadrados en un estatuto de derecho público, que den a la sociedad su natural estructura. Sólo así se evitarán todos los peligros que proceden, tanto de la aplicación de los principios del liberalismo, como de los principios socialistas, especialmente si dicha organización, llamada a promover un orden jurídico y social más justo, está animada, como es debido, por la justicia social y la caridad social” (110)[27].

En una referencia aún si se quiere más directa al modelo sindical-corporativo español el *Breviario social*

reclamaba del Estado el respeto a una cierta autonomía de la organización profesional :

“El Estado tiene el derecho y el deber de estimular la evolución (hacia el ideal corporativo), siempre que procure respetar su carácter espontáneo. Mas si, por imperiosas exigencias del bien común, aquella organización fuera de algún modo instaurada por el Estado ( el caso español), es necesario que, manteniéndose alejada de toda actividad política, sea verdaderamente representativa y cumpla, con entera independencia, su autentica función, dentro de la subordinación debida a los intereses generales” (116)[28].

Esta precisa y clara definición del Breviario, teniendo en cuenta su autoridad magisterial y la difusión de su contenido, tiene un significado especial en el análisis de la relación, respetuosa y



a la vez crítica, del catolicismo social con el Régimen, y concretamente con la Organización Sindical.

La confrontación Solís-Pla de 1960 sobre la Organización Sindical y el lugar y papel específicos de la Acción Católica obrera pudo influir en que la Asociación Católica de Propagandistas (ACNP) de Madrid adoptara como tema monográfico de su Círculo de Estudios en el curso 1960-61, *El panorama del sindicalismo mundial*[29]. En este ciclo de conferencias junto a ponencias sobre la evolución y situación del sindicalismo europeo, varios ponentes relacionados con la Organización Sindical se encargaron de exponer su estructura jurídica, su realidad funcional y su presencia y participación en la gestión de la política económica y social.

Entre las ponencias históricas es muy significativa la valoración crítica que Alfonso Ossorio hacía del sindicalismo católico español anterior a 1936. También él asumía la perspectiva autocrítica del fracaso planteada por los propios propagandistas, reproduciendo las críticas del P. Vicent y de Severino Aznar en la primera década del siglo XX a los Círculos Católicos de Obreros: "se convirtieron en meros Círculos de recreo". Respecto al sindicalismo obrero cristiano su juicio parece asumir el del libro coetáneo de Juan N. García Nieto, que quizá toma como base: "*Faltaron dirigentes obreros, se dio excesiva importancia a los consiliarios eclesiásticos, hubo excesiva protección, le faltó sobre todo garra, actuó a la defensiva, no levantó la bandera de las reivindicaciones obreras*" [30]. Este juicio autocrítico de Ossorio pronunciado en el interior de la ACNP tenía su transcendencia. Implícitamente avalaba cualquier iniciativa sindical obrerista nacida en el seno de la nueva Acción Católica obrera por más que esta fuera legalmente inviable. Por otro lado, indirectamente confirmaba el contenido reivindicativo que tenía que tener cualquier sindicato que se precie, ¿incluido el sindicalismo oficial ?

El Círculo de Estudios terminó con una exposición de González Moralejo sobre "*El hecho sindical y la doctrina pontificia*"

y unas conclusiones generales del exministro Alberto Martín Artajo que marcaban la orientación de este sector del catolicismo social respecto a la Organización Sindical (OSE). González Moralejo, pensando en la OSE, planteaba unas "revisiones necesarias", partiendo de la distinción entre

*"sindicato y corporación*

", y avanzando en el camino de la representación. La esencia de la función sindical era la intervención en el contrato de trabajo; pues los dos principios fundamentales en los que se debía basar la actividad sindical eran la defensa de los obreros y el respeto al carácter espontáneo y libre de esas iniciativas.

Martín Artajo en las conclusiones generales señalaba, quizá utópica o ingenuamente ya a esas alturas, como principio básico de la relación entre el Sindicato oficial y la Acción Católica obrera (y en general la Pastoral social de la Iglesia), "*la colaboración sin confusión*". Que era también el principio y la norma proclamada constantemente por Ángel Herrera. Esa colaboración crítica, en este terreno, tendría que plasmarse en potenciar la evolución de la Organización Sindical española (OSE) en un sentido de más autonomía respecto del Estado y el Movimiento, y de mayor representatividad respecto de las bases.

Pero la actividad y la orientación crítica de la Acción Católica obrera en ese momento iba más allá. Desbordaba los cauces integradores planteados en el *Breviario* y en la ACNP. En las organizaciones apostólicas obreras, la HOAC y la JOC, por un lado se apoyaba la implicación de los militantes en las elecciones sindicales y en las negociaciones de convenios, coincidiendo con la estrategia "entrística" de otras organizaciones políticas y sindicales clandestinas (estaban emergiendo las primeras Comisiones Obreras); y por otro, se debatía sobre la fundación de sindicatos alternativos, inevitablemente clandestinos, distintos de la Acción Católica, confesionales o no (es el momento de la fundación de la USO a partir de la JOC). La nueva pastoral social obrera, impulsada por los Movimientos especializados en los primeros años 60 también iba a desbordar el marco doctrinal definido en el

*Breviario*

de 1959 en relación con éste y otros temas de la doctrina social de la Iglesia. Así pues, en torno a la cuestión del sindicalismo oficial convergían y se confrontaban, tanto en el plano doctrinal como en el de la acción social, las distintas posiciones del catolicismo social español.

### **2. Los primeros años 60: la difusión de la nueva conciencia obrera y la urgencia del compromiso temporal**

En los años sesenta la ambigüedad y la ambivalencia del catolicismo social en relación con el Régimen se resuelve definitivamente en tres posturas. Dos muy diferentes: la de los católicos sociales que siguen avalando el régimen y denunciando la infiltración marxista en el pensamiento y las organizaciones católicas (es la posición de la Asesoría eclesiástica de la Organización Sindical); y la de los que apoyan claramente, desde los Movimientos apostólicos, el surgimiento de organizaciones sindicales alternativas, y las movilizaciones sociales incluso con su carga política antifranquista. La ruptura con el Régimen se plantea especialmente a partir del apoyo dado por la AC obrera a las huelgas de la primavera de 1962. Una posición intermedia es la representada por Ángel Herrera, el Instituto Social León XIII y sus otras obras (La Escuela de Ciudadanía Cristiana y el Instituto Social Obrero)

Los efectos sociales del plan de estabilización, de un lado, y la nueva orientación social que impulsa Juan XXIII con la publicación de la *Mater et Magistra* contribuyen a desarrollar el cambio de tendencia planteado en el bienio 1957-59, tal como se refleja en el documento episcopal de 1960 sobre las consecuencias morales del plan de estabilización o en los trabajos de la XX Semana Social en 1961 sobre las consecuencias sociales del "desarrollo".

En enero de 1960, aprobado ya el plan de estabilización, y en el marco del debate y las inquietudes que había suscitado su puesta en marcha, los Metropolitanos publicaron una "*Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico*

"[  
31]

. Como el título sugiere no se trataba en este caso de recordar los principios doctrinales en abstracto sino de un juicio moral concreto sobre los problemas y las inquietudes que la nueva política económica estaba planteando. Y entre estos problemas se dedicaba una atención específica y detenida al paro; con alusiones muy concretas a las dimensiones del paro encubierto y real, al empleo eventual, al despido de aprendices, a la presión para la jubilación anticipada, a la necesidad de emigrar. Frente a esa situación descrita con términos realistas, la declaración proclamaba claramente "el derecho al trabajo consecuencia del derecho a vivir con la dignidad que exige la persona humana"; o denunciaba situaciones concretas como "deberá evitarse en las empresas tener clasificados como meramente eventuales los obreros que debieran ser clasificados como de plantilla"; o la insuficiencia del subsidio de paro. En la cuestión del paro la declaración era un claro alegato: "Es un deber moral de todos procurar evitar el paro en cuanto sea posible a la vez que procurar nuevos medios de obtener trabajo", concluía el documento episcopal.

Sin embargo, estas referencias tan concretas a los potenciales efectos negativos del plan de estabilización no implicaban su descalificación. La declaración comenzaba elogiando la "laudable intención del Gobierno español al promover la actual estabilización, porque con ello intenta promover el progreso económico del país, procurar a nuestro pueblo mayores y mejores oportunidades de trabajo, elevar su productividad hasta un nivel comparable con el de las naciones más desarrolladas y elevar los salarios y beneficios de los trabajadores hasta el nivel deseado"[32].

Por otra parte, la declaración episcopal de enero del 60 destaca, en comparación con otros documentos anteriores y posteriores, por el contenido y el lenguaje tan cercano a la situación real, y por su simpatía hacia la condición de los trabajadores. Frente a una opinión bastante extendida entre los políticos y economistas gestores del Plan, la declaración afirmaba

taxativamente:

“Nadie puede acusar a los obreros de haber provocado una loca carrera de precios y salarios, planteando sus reivindicaciones con el apoyo de sus fuerzas organizadas. Podrán achacársele otros defectos, pero, a poco que se analice, se advertirá que, o son comunes con los de los restantes estamentos de la sociedad, o encuentran muchas veces su explicación, aunque no los justifiquen, en la parte excesiva que les ha correspondido del sacrificio común, representado para ellos por el nivel de los salarios, la duración de la jornada o el estado del utillaje”[33]

Detrás del tono obrerista del documento parece estar la identificación de algunos obispos con el compromiso de los militantes de los Movimientos Apostólicos obreros. Sin embargo, la declaración encaja también con otras expresiones en la misma línea que estaban surgiendo en esos años en las Semanas Sociales, el *Instituto Social León XIII*, *Caritas* y la Acción Católica[34]

En 1961 la Semana Social de Granada, tras un extraño paréntesis de un año[35], aborda directamente las consecuencias sociales del “desarrollo”, desde la perspectiva de los valores sociales proclamados en la

*Mater et Magistra*

. El tema de estudio de esta XX Semana, directamente relacionado con los problemas sociales y económicos (también políticos), de la realidad española, y con el nuevo enfoque que inspira la

*Mater et Magistra*

, dan a las ponencias y las conclusiones de la Semana Social un tono más crítico del habitual. En la evolución de las Semanas Sociales, reanudadas en 1949, la de 1961 revela también cambios significativos, acordes con los que se daban en otras instancias católicas. Por ejemplo el nuevo método de trabajo que potenciaba, junto a las conferencias, lecciones y coloquios una serie de seminarios participativos, revela una cierta asunción por parte de las Semanas Sociales de la pedagogía activa de los Movimientos especializados de AC, el método de la encuesta del ver-juzgar-actuar. Las conclusiones generales de la Semana y las particulares de dos seminarios sobre “Didáctica y pedagogía de la doctrina social de la Iglesia”, y sobre “Presencia de las organizaciones de apostolado seglar en el desarrollo económico de España” son igualmente significativas de los cambios de mentalidad que apuntan potencialmente hacia un compromiso social y político de signo democrático.

En las conclusiones generales sobre las condiciones y exigencias que desde una perspectiva

católica debía inspirar el plan de desarrollo, se advierte claramente la transcendencia política de la recepción de la *Mater et Magistra*.

“Vivificar y multiplicar las formas organizativas de la convivencia, fomentando instituciones sociales autónomas y libremente consentidas que sirvan de cauce legítimo de intereses y aspiraciones. Mantener un estado de opinión siempre actual sobre los derechos humanos a que puede afectar el desarrollo...”

“Corresponde, sin duda, al Poder público elaborar el plan general de desarrollo del país. Pero es necesario que al hacerlo cuente como es debido con la sociedad en la que se ha de implantar, a través de los adecuados cauces representativos, y que en su aplicación se respete cuidadosamente el principio de subsidiariedad”

Y en las conclusiones particulares sobre “presencia de las organizaciones de apostolado seglar en el desarrollo económico de España” se consagraba el impulso que la nueva reforma estatutaria de la ACE (1959) daba a las “especializaciones” y al compromiso temporal:

“La Iglesia deberá estar presente en un proceso de desarrollo económico, lo cual no significa implicarse en la parte específicamente política y técnica del plan de desarrollo.... Esta presencia de la Iglesia habría de plasmarse en actuaciones en diversos planos”. Y entre ellos, “Por medio de la labor de las asociaciones apostólicas seglares en el doble sentido de orientación de la actividad temporal de sus miembros y del cuidado y atención a las consecuencias socio-religiosas del desarrollo económico”[36]

La recepción española de la encíclica *Mater et Magistra* (1961) como más tarde de la *Pacem in Terris*

(1963) produjo un efecto revulsivo sobre el catolicismo español en su conjunto y en sus diversas expresiones y variantes: confirmó e impulsó el proyecto de Ángel Herrera de difusión la doctrina social de la Iglesia. En esos años funda la Escuela de Ciudadanía Cristiana (1962), y proyecta con la ayuda de Ricardo Alberdi la fundación de un Instituto Social Obrero (ISO).

Por su parte la Acción Católica se propuso como consigna el estudio de la doctrina de *Mater et Magistra*

; a la vez que las ramas juveniles trataban de desarrollar los nuevos Movimientos

especializados por ambientes, siguiendo el método y la mentalidad de la JOC, y descubriendo la urgencia del "compromiso temporal".

Específicamente la Acción Católica obrera (HOAC y JOC) desarrolló una actividad cada vez más crítica del Régimen. La implicación de los militantes en las movilizaciones de la primavera de 1962 provocaron la exasperación de las autoridades del régimen, y finalmente de la Jerarquía eclesiástica, que decidió intervenir más directamente para controlar los límites de ese compromiso social y político[37].

En comparación con la Declaración de enero de 1960, el comentario de los obispos en julio de 1962, "*Sobre la elevación de la conciencia social, según el espíritu de la Mater et Magistra*"[38], volvía al terreno de los principios y la prudencia. Más que una lectura concreta de la encíclica aplicada a la situación española se invitaba en general a todos los medios educativos y publicísticos a contribuir a su estudio para "elevar la conciencia social" de los españoles. Frente al tono obrerista de la declaración de 1960, ahora se advertía del riesgo de contaminación marxista, concedores de la creciente aproximación de los militantes cristianos a ese horizonte: "Velando...por la necesaria armonía en la empresa y por la paz social, proclamando sin titubeos con la Iglesia que el comunismo es intrínsecamente perverso y que a un cristiano no le es permitido colaborar con él en ningún terreno"; citando para esto la

*Divini Redemptoris*

(1937). Pero añadiendo en compensación, "es deber nuestro advertir también que no es lícito criticar cualquier acción encaminada a reivindicar los sagrados y legítimos derechos de los trabajadores, siempre que aquella respete...los cauces adecuados que ofrecen las leyes"; una respuesta bastante clara a la queja del Gobierno por la implicación de los militantes cristianos en la reciente huelga de la primavera de 1962[39]. En realidad todo este párrafo trataba de frenar el creciente compromiso temporal de los militantes cristianos (y su tendencia a colaborar y fundirse con otros militantes y movimientos marxistas), a la vez que seguía defendiendo la pertinencia y el lugar propio de la Acción Católica obrera. Como sabemos una reorganizada Comisión episcopal de Acción Social, presidida por el obispo Castán Lacoma trataría a partir de 1962 de controlar esa situación[40]. Según el documento episcopal lo que la

*Mater et Magistra*

sancionaba era el reciente cambio de la Acción Católica española hacia la especialización y en especial la bondad y utilidad del nuevo método de la formación por la acción[41].

La difusión de esta nueva orientación social de carácter obrerista en la formación del clero se canalizó a través de *Cursos de Pastoral Social*[42], en los que se explica la metodología y la ideología de la AC obrera. Las conclusiones y orientaciones de esa Pastoral social, en los años 60, poco tienen que ver con las orientaciones clásicas contenidas en

*el Breviario de Doctrina Social*

de la Iglesia publicado en 1959 por la Comisión episcopal correspondiente. La comparación

entre estos dos textos marca bien el cambio de mentalidad, y la distancia que se va a producir en esos años entre los "colaboracionistas" y los "críticos" (militantes antifranquistas más o menos potenciales y explícitos).

En el plano doctrinal se podría hablar de lecturas diferentes de la doctrina social de la Iglesia: una fundamentalmente fiel a los principios de León XIII y Pío XI. Y otra, la que representan Rovirosa y Malagón principales ideólogos de la HOAC, que parten de una revisión profunda del paternalismo y del antisocialismo de la primera doctrina social, la de *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, y establecen un diálogo crítico con el marxismo. Ricardo Alberdi es otro de los mejores exponentes de esta posición[43].

Pero no se trata sólo de un proceso que afectara a la Acción Católica obrera y a la Doctrina social de la Iglesia. Durante un corto periodo de tiempo (1960-66) el conjunto de la Acción Católica española experimenta una transformación radical marcada por el progresivo descubrimiento de las exigencias cristianas del compromiso temporal[45]. Descubrimiento que no es ajeno a la propia reflexión del Concilio Vaticano II, plasmada sobre todo en la *Gaudium et Spes*, y al acercamiento y diálogo doctrinal y práctico de los militantes cristianos con el marxismo. Este, como se sabe, es un proceso que afectó críticamente al conjunto de las Iglesias y organizaciones católicas, pero adquiere en España un perfil y tiempo propio, con consecuencias políticas directas que explican la "división intraeclesial" en relación con el proceso de Transición (pre-transición)

### **3. El Concilio, el primer postconcilio y el final del franquismo: entre el reformismo y el socialismo.**

#### *La crisis de identidad y la división en la Iglesia española, 1966-1975*

La crisis de la Acción Católica española en el bienio 1966-68 es la expresión y el anticipo de una crisis más general en el conjunto de la Iglesia y del catolicismo español, reflejo del impacto del Vaticano II en la específica coyuntura política y eclesial española de esos años finales del Régimen de Franco. La expresión culminante de esa tensión (con algún riesgo de escisión) se planteó en el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta de 1971. Otra expresión particular de esta tensión intraeclesial es la que se desarrolla en el interior de la Compañía de Jesús, especialmente en relación con el desarrollo de la *Misión obrera*[45].

Una manifestación principal de esa tensión interna de la Iglesia postconciliar, que en España tiene algunos perfiles específicos, se libra precisamente en torno al catolicismo social, tanto en su expresión doctrinal como en su proyección pastoral y social. Se plantea ahora directamente la cuestión de la validez e identidad de la doctrina social de la Iglesia[46], en el contexto de un dialogo con el marxismo como método científico de análisis de la realidad que llega a poner en cuestión la utilidad de la "Revisión de Vida". Estrechamente ligada a esta cuestión, los militantes cristianos se planteaban su propia identidad y la validez de los propios Movimientos Apostólicos. Abundan en esos años en la reflexión interna de los Movimientos, y en los análisis de algunos teólogos, reflexiones y debates sobre esas crisis de identidad de la militancia cristiana; las crisis de fe; las relaciones ideológicas y prácticas con los militantes marxistas. Este no es un fenómeno exclusivamente español, pero acaso aquí se plantea con mayor radicalidad por influencia del contexto político. La urgencia y la prioridad del compromiso temporal vienen dictadas por el auge de la lucha antifranquista. La ausencia de cauces políticos plurales y legales imponen la clandestinidad y provocan la casi inevitable confusión de planos entre el ámbito pastoral y apostólico, de un lado, y el político de otro. La distinción que Pla y Deniel se había esforzado en justificar y defender en los años 50 y primera mitad de los 60 se hacía cada vez más difícil de sostener en los últimos años del régimen. En suma, un progresivo distanciamiento entre la posición reformista (armonicista) y la revolucionaria.

Para terminar permitásenos una nota final no académica. A la hora de recuperar la historia de algunos protagonistas laicos (y clérigos) desde la actualidad eclesial y política actual de 2013, no hay que olvidar las enormes diferencias de contexto. Aquel era un tiempo privilegiado, exclusivo, para la Iglesia y sus iniciativas. Ejerciendo la llamada "función tribunicia" (o "de suplencia" según decían los Movimientos de AC especializada), ofrecieron cauce y plataformas a otros grupos que ahora tienen posibilidad de expresarse libremente. En el nuevo marco secular y secularizado, los laicos y las organizaciones católicas tienen que presentar sus iniciativas, en contacto, rivalidad, colaboración o confrontación con los otros. Es necesario afrontar críticamente, con el método propio de la crítica histórica, y en diálogo con la historiografía civil académica, la historia reciente de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX.

---

[1] Teniendo en cuenta de las diferencias interpretativas sobre el alcance de la Doctrina social



F. Montero

Jueves, 20 de Marzo de 2014

---

de la Iglesia, "vieja" (*Rerum Novarum*,<sup>1</sup> y *Quadragesimo Anno*) y "nueva" (*Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Gaudium et Spes*

[2] En este apartado reproduzco argumentos del apartado del artículo en "Sociedad y Utopía".

[3] La historiografía sobre el primer franquismo ha estudiado bien estos cambios y dilemas. Referencias clásicas: J. Tusell, *Franco y los católicos*, Madrid, 1984, Alianza; Testimonio muy interesante el de J. Iribarren, *Papeles y Memorias*, Madrid, 1992, BAC

[4] Sigo básicamente a J. Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986, del que tomo a largo del texto varias informaciones y análisis.

[5] Referencia a todo esto y especialmente a la postmision social de Bilbao, en Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera...* op. cit. pp. 157-167; también en J. Tusell, *Franco y los católicos*, op. cit. y J. Iribarren, *Papeles y memorias* ..., op. cit.

[6] El cruce de cartas entre Solís y Pla a propósito de la naturaleza y la actividad de la HOAC y la JOC en relación con la Organización Sindical, ha sido analizada y publicada por B. López García, *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, 1995, Madrid,

[7] Cada una de las Semanas editó la crónica con las lecciones, conferencias, relación de asistentes, etc. Merecerían un estudio sistemático. La mera enumeración de los temas de cada una de las Semanas celebradas anualmente en la década de los cincuenta resulta ya significativa : La X Semana Social se celebró en Bilbao en junio de 1950 sobre "*Los problemas actuales de la Empresa*". La XI Semana en Barcelona en abril de 1951 sobre "*Los problemas de la clase media*". La XII Semana en Zaragoza en abril de 1952 sobre

*El Trabajo*

; La XIII en abril de 1953 en Córdoba sobre

*"Los problemas sociales del campo andaluz*

". La XIV Semana en julio de 1954 sobre "

*La crisis de la vivienda"*

. La XV Semana en Salamanca en mayo de 1955 sobre

*La moral profesional*

". En mayo de 1956 la XVI Semana sobre

*"El sentido social*

". La XVII Semana en junio de 1957 en Pamplona sobre el tema "

*Por una comunidad internacional*

". La XVIII Semana se celebró en Vigo y Santiago en julio de 1958 sobre

*Los problemas de la migración española*

". Y la XIX Semana en Madrid en 1959 sobre

*"Caridad, beneficencia y asistencia social*

".

[8] Diferencias entre la doctrina de Martín Brugarola y Pildain, Vid. Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera*

... op. cit. pp. 167-174

[9] Ignacio Fernández de Castro, *Del paternalismo a la justicia social*, Euramérica, Madrid, 1956, colección "Por un mundo mejor"

[10] Ibid. pp. 61-63

[11] En este análisis, centrado fundamentalmente en los límites del derecho de propiedad, se basa en un ensayo de Eduardo Obregón, "Desprendimiento del espíritu burgués", que glosa en pp. 76-84; en la propia reflexión de la DSI y concretamente de Ángel Herrera, al que cita ampliamente en el apartado "De paternalismo al fraternalismo" pp. 44, y 53-55.

[12] Ibid. pp. 151-167

[13] Ibid. pp. 121-128

[14] Se cita el testimonio del jesuita Jesús M. Catañeda sobre ese contacto, en el apartado dedicado al análisis de la descristianización del pueblo y de la real convergencia entre los valores fraternales del pueblo y los valores evangélicos cristianos, Fernández De Castro, op. cit. pp. 121-122

[15] Entre otros títulos la editorial Eurámerica publicó, R. González Moralejo, *El momento social de España*,  
Casimiro Morcillo,  
*Dios en la fábrica*  
; Amintore Fanfani,  
*Coloquios sobre los pobres*  
; Carlos Santamaría,  
*Jacques Maritain y la polémica del bien común*  
;

[16] Sobre el "Felipe", J.A. García Alcalá, *Historia del Felipe*, Madrid, CEPC, 2001

[17] En J. Sánchez Jiménez, *Caritas española, 1942-1997. Acción social y compromiso cristiano*, Madrid, 199,8 pg. 141, nota 14, se recogen las competencias respectivas de ambas Comisiones, según su propia definición en una reunión conjunta de junio 1957, vid.

[18] vid J. Sánchez Jiménez, *Angel Herrera*, op. cit. p.188

[19] La información sobre la III Asamblea de Dirigentes en Archivo ACE, Junta Nacional, 2.12. Todas las referencias y citas de las ponencias y trabajos están recogidas de esa documentación.

[20] Preparado por el ponente Miguel García de Madariaga, del Consejo superior de Jóvenes de AC

[21] Defendido por Mercedes Puente de López del Consejo Superior de Mujeres de AC

[22] Tema presentado por Carlos de Inza, del Consejo Superior de los Hombres.

[23] Presentado por D. Fernando Guerrero Martínez y D. José Jiménez Mellado, del Consejo Superior de HH).

[24] J. Andrés Gallego, D. Barba, *Acción Social Patronal. 50 años de empresariado cristiano en España*, Madrid, 2002, ASE. Las referencias están tomadas de este estudio.

[25] Transcripción de una intervención de S. Corral, en un debate, en la XV Asamblea Nacional de ASE, el 13 diciembre 1971, citado por J. Andrés Gallego, D. Barba en *Acción Social Empresarial*, op. cit. p. 241

[26] En esos momentos Arizmendiarieta fundaba en Mondragón la cooperativa Fagor Vid. Fernando Molina, *Jose María Arizmendiarieta, (1915-1976)*, Mondragón 2005, pp. 338 y ss.

[27] Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, *Breviario de Pastoral Social*, Madrid, 1959, p. 75. Estas definiciones doctrinales eran plenamente acordes con los criterios contenidos en la Pastoral colectiva de 1956; y con el comentario a ésta de R. González Moralejo publicado en su libro *El momento social de España*, Madrid, 1959, Euramérica, cfr. Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera...* op. cit. pp. 173

[28] *Breviario de Pastoral Social*, pp. 77-78

[29] ACNP, *Panorama del sindicalismo mundial*, Circulo de Estudios 1960-61, Madrid, 1961,

Euramerica

[30] ACNP, *Panorama del sindicalismo...* El libro de J.N. García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España*, se acababa de publicar en 1960 en Bilbao, ed, Mensajero

[31] Publicada en J. Iribarren (ed) *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, 1974, BAC., pp. 330-339; sobre la intervención de Herrera y de el "León XIII" en la elaboración del documento, Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera*, op. cit. p.99

[32] Ibid. p. 332.

[33] Ibid. p. 335

[34] Según la investigación de J. Sánchez Jiménez el obispo Ángel Herrera y el Instituto Social León XIII tuvieron gran influencia en las pastorales sociales colectivas de 1956 y 1960, op. cit. p. 99

[35] Rafael González Moralejo en la inauguración de la Semana dice expresamente: "transcurridos dos años, después de las incidencias que motivaron la suspensión de la Semana Social última, queremos estar bajo el manto y bajo la autoridad de nuestro venerado y amado Sr. arzobispo-presidente...". En efecto Rafael García de Castro, arzobispo de Granada, era como presidente de la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, protector nato de las Semanas Sociales. *XX Semana Social de España, "Aspectos sociales del desarrollo económico a la luz de Mater et Magistra"*, Noviembre 1961, Granada, p. 20

[36] Conclusiones generales y particulares en *XX Semana Social de España...*, pp. 475-478

[37] A. Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, Hoac, 1995, ha descrito y analizado con detalle el proceso que lleva al enfrentamiento y control de la A.C. obrera por parte de la Comisión Episcopal de Apostolado Social; F. Montero, *La Acción Católica y el franquismo*, Madrid, Uned, 2000 se ha referido al impacto de los hechos de 1962 en el conjunto de la A.C.; y al progresivo descubrimiento del compromiso temporal por parte del conjunto de la ACE.

[38] Publicada en J. Iribarren (edit) *Documentos colectivos del episcopado...* op. cit. pp. 349-358

[39] Sobre la implicación cristiana en la huelga de Asturias de 1962, vid. J. Vaquero Iglesias, "Huelga e Iglesia. Obreros cristianos, sacerdotes y obispos" en R. Vega (ed.), *La huelga de 1962 en Asturias*, Oviedo, 2002, Trea, t. I, pp. 215-242

[40] Vid. A. Murcia, (1995) *Obreros y obispos...* op. cit. pp. 315-319

[41] A ponderar esta cuestión dedicaba el documento episcopal un largo capítulo final, pp. 356-358. Todas las citas están tomadas de J. Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado ...op. cit.*

[42] Las ponencias y conclusiones de estas semanas de Pastoral Social, entre 1961 y 1964, para la formación de consiliarios de la A.C. obrera, en CEAS, *Hacia una pastoral obrera eficaz*, Estela, 1966

[43] Una crítica más radical, desde España, de la identidad de la doctrina social de la Iglesia es la que expresa en los años 70 el jesuita Diez Alegría. Sobre la "teología social" de Malagón y su relación con la naturaleza y la metodología de la HOAC, Alfonso Fernández Casamayor (1988), *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, edic. Hoac.

[44] Esta evolución se aprecia en los trabajos de las Jornadas nacionales de ACE, vid. F. Montero, *La Acción Católica y el franquismo...* op. cit. especialmente en las III Jornadas sobre

"El compromiso del militante en los ambientes y en las estructuras", pp. 88-99

[45] Sobre la Asamblea Conjunta de 1971, J. M. Laboa, "La Asamblea Conjunta. La transición de la Iglesia española" en *XX Siglos 50* (2001) pp. 4-33; G. Fernández Fernández, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, León, Edilesa, 1999. Sobre la crisis en los jesuitas, vid. A. Alvarez Bolado, "La Compañía de Jesús en España, entre 1936 y 1989", *Estudios Eclesiásticos*, (2001), n 297, pp. 141-191, y n 298, pp. 388-496

[46] Angel Berna Quintana dedica su conferencia inaugural del curso 1970-71 en el "León XIII" a esta cuestión. También el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos le dedica una mesa redonda en 1971; se publicó con el título *Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia*, vol. XXVIII de los "Anales de Moral Social y Económica". Fernando Guerrero, moderador de la mesa, escribe una larga ponencia sobre los términos de la crisis, criticando algunas aplicaciones e interpretaciones de la doctrina del Vaticano II, que estaban en el origen del cuestionamiento de la DSI. Distingue entre secularización "buena" y secularismo negativo, y defiende el valor del Magisterio jerárquico, compatible con el nuevo concepto eclesial del Concilio.