

cuadernos de

ruedo ibérico



febrero
marzo
1967



Ayuntamiento de Madrid

cuadernos de **ruedo ibérico**

La revista recibe todos los martes de las 14 a las 18, en los locales de Ediciones Ruedo ibérico, 5, rue Aubriot, París 4. Sin previa convención en sentido contrario, los manuscritos no publicados no serán devueltos.

En los próximos números serán publicados textos de :

**Daniel Artigues • Miguel Angel Asturias • Max Aub •
Carlos Barral • José Bergamín • Mario Benedetti •
Angel Bernal • Jordi Blanc • Ramón Bulnes • Fernando
Claudín • Alberto Diazlastra • Salvador Espriu • Gabriel
Ferrater • Xavier Flores • Carlos Fuentes • Enrique
García • Martín García • Fernando Gil • Pedro Gim-
ferrer • Vicente Girbau • Iñaki Goitia • Luis Goytisoló
• José Agustín Goytisoló • Juan Goytisoló • Félix
Grande • Albert-Paul Lentin • Antonio Linares •
Juan M. Martínez Alier • Antoliano Peña • Luis
Ramírez • Antonio José Saraiva • Jorge Semprún •
Mario Vargas Llosa • Angel Villanueva • Jean Marie Vincent**



c u a d e r n o s d e

Revista bimestral

Comité de redacción

JORDI BLANC
RAMON BULNES
JUAN CLARIDAD
FERNANDO CLAUDIN
MARTIN GARCIA
JOSÉ MARTINEZ
ANTOLIANO PENA
LUIS RAMIREZ
JOAN ROIG
JORGE SEMPRUN
ANTONIO VARGAS
ANGEL VILLANUEVA

Redactores-jefe :

RAMON BULNES
JOSÉ MARTÍNEZ
JORGE SEMPRÚN

Directeur Gérant de la publication :

FRANÇOIS MASPERO

© Editions Ruedo ibérico

Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

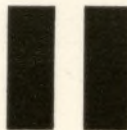
Administration, diffusion et ventes :

5, rue Aubriot, Paris 4.
C. C. P. Paris 16.586-34

Imprimé par A. Cary. Colombes (Seine)

ruedo ibérico

número



Ayuntamiento de Madrid

febrero-marzo 1967

sumario

Marxismo y cristianismo

José María González Ruiz : El cristianismo y la revolución	4
José Ramón Recalde : Cristianismo y burguesía	18
Lelio Basso : Iglesia, católicos y política	27
David Barea : Sobre el diálogo entre marxistas y católicos	37
Ramón Bulnes y Jorge Semprún : Dos posiciones erróneas	59
Bibliografía	66
Jaime Gil de Biedma : Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma	71
Arrabal : Primera comunión	74
José Miguel Ullán : Parada y fonda	81

Movimiento obrero español

Ramón Bulnes : Realidad y perspectivas de la lucha sindical en la RENFE	83
--	----

Sociedad española

Angel Villanueva : La emigración española a Francia en los últimos años	92
--	----

Libros

Roberto Mesa Garrido : Gabriel Jackson : The Spanish Republic and the Civil War	103
José Martínez : Dos libros contradictorios	107
Maximiano García Venero : Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla	115
Herbert R. Southworth : Antifalange : estudio crítico de Falange en la guerra de España, de Maximiano García Venero	117
Geordie : 6 Francos	

La extensión del conjunto « Marxismo y cristianismo » que publicamos en este número de Cuadernos de Ruedo Ibérico nos ha obligado a aumentar excepcionalmente hasta 128 sus páginas.

Condiciones de suscripción en la página 101.

Marxismo y cristianismo

JOSE M. GONZALEZ RUIZ **El cristiano y la revolución**

JOSE RAMON RECALDE **Cristianismo y burguesía**

LELIO BASSO **Iglesia, católicos y política**

DAVID BAREA **Sobre el diálogo entre marxistas y católicos**

RAMON BULNES
JORGE SEMPRUN **Dos posiciones erróneas**

El cristiano y la revolución

José María González Ruiz, canónigo de la diócesis de Málaga, desempeña un importantísimo papel en el campo internacional de la teología católica. El trabajo que publicamos a continuación es la conferencia pronunciada por el autor en el « Campo Internacional Ecuménico » de AGAPE (Turín) el 16 de julio de 1966.

I. LA REVOLUCION

Cuando se habla de la actitud del cristiano ante la revolución, se trata naturalmente de la revolución social, económica y política, tal como es exigida por un empuje profunda y seriamente socialista¹.

En un primer momento, por revolución se entiende el paso del poder estatal de una clase a otra. No se trata del paso del poder de un hombre a otro, quedando intactas las situaciones objetivas: no es un mero relevo.

Ni siquiera se puede decir que todo paso del poder de una clase a otra sea una verdadera revolución: efectivamente puede ocurrir que la nueva clase que se apodera de las riendas del poder tenga el mismo grado de caducidad que la clase desplazada. En este caso se trata de una contrarrevolución. Hace falta que la nueva clase dueña del poder sea una clase ascendente, una clase revolucionaria, capaz de crear nuevas estructuras que superen la caducidad de los grupos derrotados.

Además no basta destruir la clase caduca: es necesario tener ya preparada la nueva clase capaz de crear eficazmente el orden nuevo que se intenta establecer. Esto quiere decir que hay que crear pacientemente las condiciones objetivas que hagan posible el nacimiento y la maduración de la nueva clase preparada para dirigir la historia en su propio sentido.

Estas situaciones objetivas de maduración revolucionaria no se pueden obtener a través de reformas y concesiones especiales hechas por las clases dominantes. Esto sería el reformismo o revisionismo. Si una revolución es verdaderamente necesaria, quiere decir que el mecanismo

1. « Revolución » puede tener también un sentido popular peyorativo. Pablo VI, en una alocución a las abadesas benedictinas de Italia (28 de noviembre de 1966) niega al Concilio el carácter de « revolución », entendida en este sentido popular peyorativo, que él mismo define así: « ...una especie de huracán arrollador que trastueca ideas y costumbres y permite novedades insospechadas y temerosas ». Ni que decir tiene que aquí tomamos « revolución » en su sentido técnico y científico.

estructural está íntimamente corrompido; y una corrupción esencial no se puede superar con pequeñas reformas que no alcancen a la profunda realidad de las cosas. Una auténtica revolución es una apertura, no una mezquina aperturita.

En el caso de la revolución socialista, el capitalismo pretende sobrevivir haciendo concesiones a la clase obrera para prolongar la propia situación. En este sentido el reformismo o revisionismo es el mayor enemigo de la auténtica revolución: todo producto auténtico tiene su más peligroso competidor en el sucedáneo que aparentemente se le asemeja. Realmente los falsos socialistas de derecha han comprendido bien esta necesidad de ofrecer al mercado estos óptimos sucedáneos seudorrevolucionarios; y así escribe el « socialista » inglés H. Laski: « históricamente la amenaza de la revolución no conoce más que esta respuesta: las reformas que infundan esperanza y estímulo a aquellas personas a las cuales, en caso contrario, se dirigirán los revolucionarios con reivindicaciones irresistibles » (**Reflections on the Revolution of our Time**, p. 24, Londres, 1944).

Concretando los rasgos de la revolución socialista, hay que decir que ésta se distingue de las demás, porque estas últimas se limitaban a sustituir una forma de explotación por otra. Por el contrario, la tarea de la revolución socialista no se reduce a cambiar la forma de explotación, sino que pretende eliminar completamente la explotación misma. El medio para alcanzar este objetivo es hacer desaparecer la división de clases en el seno de la sociedad humana.

Ahora bien, como la clase explotada es la clase obrera, ésta es la única que puede llevar a su término esta lucha. La clase obrera debe tomar las riendas del movimiento ascendente de la historia. Así el proletariado pasa al primer plano del escenario de la aventura humana.

Para llegar a la victoria, no es estrictamente necesaria la violencia, pero sí la eficacia. En la más estrecha ortodoxia socialista —y aún comunista— no se exige la violencia como algo apriorísticamente inevitable. Los clásicos del marxismo-leninismo subrayan frecuentemente que el proletariado preferiría tomar el poder pacíficamente para transformar la sociedad capitalista en comunista. La clase obrera, dicen, tiene un gran interés en que la revolución se desarrolle por vía pacífica, ya que esta vía reduce el número de las víctimas y permite evitar la destrucción de fuerzas productivas como ocurre inevitablemente en toda guerra civil. Y si casualmente la clase obrera se ve obligada a hacer uso de las armas, esto se debe a la resistencia de las clases explotadoras que son las primeras en emplear la represión violenta.

Estos son los rasgos esencialísimos de la revolución socialista en el sentido más estricto de la palabra, como es expuesta por los clásicos del socialismo en general, y del marxismo-leninismo en especial.

Ahora nuestra tarea será examinar estos principios y sobre todo esta praxis a la luz del mensaje cristiano, partiendo de la Biblia misma y tomando también en cuenta la actitud ideológica de nuestra Iglesia respectiva, en mi caso, de la Iglesia católica.

II. PRAXIS CRISTIANA FRENTE A LA REVOLUCION

1. El cristiano en la alternativa capitalismo-socialismo

El capitalismo, como estructura económicosocial y política, se define por las cuatro leyes que rigen su evolución económica y su transformación.

La primera y principal de estas leyes es la busca del provecho. La economía capitalista es una economía de mercado, o sea la producción no está hecha para satisfacer las necesidades del productor inmediato, sino para ser llevada al mercado. Y este objetivo de venta en el mercado no es para hacer un servicio a la humanidad, sino para tener una ganancia, llamada provecho. La busca del provecho es el objetivo del empresario capitalista. Así pues, el provecho es el móvil de la economía capitalista.

A esta ley primordial del provecho se añaden otras tres : la concurrencia entre los mismos capitalistas para vender el propio producto, la concentración de los instrumentos de producción y de la misma producción en manos de un número cada vez más reducido de capitalistas, y la progresiva reducción de la tasa de provecho para asegurar la primacía en la concurrencia.

Visto en su esencia, tal como lo hemos descrito sumariamente, el capitalismo debe ser considerado por la moral cristiana como intrínsecamente perverso.

La moral cristiana es una moral del amor al prójimo ; el capitalismo estructuralmente nace de la busca del provecho. En una sociedad capitalista no se puede imaginar una verdadera Iglesia de Cristo, sino en una situación misionera. Su verdadera tarea sería la denuncia profética : aquélla es una sociedad toda ella en pecado, invadida estructuralmente por el egoísmo como motor supremo de su dinámica de expansión. La instalación de la Iglesia en una sociedad capitalista lleva consigo gérmenes de apostasía al evangelio. No podemos negar que a la sombra de este ambiente capitalista ha nacido y se ha desarrollado una praxis seudo-teológica que considera como única tarea de la Iglesia la llamada « salvación de las almas », entendida en un sentido espiritualista y angelista de absoluta evasión. La crítica de Marx contra la religión se emplaza en este contexto : el grupo explotador en la sociedad capitalista encuentra en la religión una aliada magnífica, ya que la salvación prometida por

la religión sería siempre una salvación individual: en vez de procurar ayudar a los hermanos a liberarse de su miseria, el creyente se instala en el « egoísmo cristiano de la salvación », cuidándose sólo de la salvación de la propia alma (**La cuestión judía**, MEGA I, 1/1, p. 603).

Si se pudiera hablar de una « antropología bíblica », habría que decir que es el hombre total el que ocupa en ella el primer plano. La Biblia tiene un interés por el hombre histórico, concretamente por el hombre material. Ha sido la Biblia la que ha introducido en la cultura humana el sentido de historia lineal y unitaria del proyecto humano. Y este proyecto está esencialmente vinculado a la evolución de la materia. Se podría, pues, hablar de cierto materialismo bíblico, cuya máxima expresión se encuentra en la fe en la resurrección corporal.

La lectura de las epístolas paulinas, sobre todo el capítulo 15 de la primera carta a los corintios, pone de relieve el papel esencialísimo de la resurrección en la mística primitiva cristiana. Ahora bien en esta mística supuestamente cristiana, que ha estado en uso en los últimos siglos, la resurrección apenas encuentra en lugar: hay momentos en que el creyente se pregunta en serio para qué sirve la resurrección de los cuerpos, ya que el alma es considerada como la única realidad importante del complejo humano. Sin embargo, san Pablo afirmaba categóricamente que sin la fe en la resurrección la fe en Cristo no tendría sentido, sería una auténtica alienación.

En una palabra: la espiritualización indebida de la soteriología cristiana es una perversión del mensaje evangélico sobre el hombre; y no se puede negar que la instalación de la Iglesia en una sociedad capitalista ha condicionado fuertemente la mentalidad de los cristianos, haciéndolos conformistas y evasivos. Instintivamente los « amos » de esta sociedad han explotado esta perversión, que les hacía servicios no desdeñables.

Se podría, pues, hablar de una herejía típicamente capitalista: la atención excesiva al espíritu y al individuo, descuidando el cuerpo y su inserción en una historia dialécticamente dinámica y estrechamente vinculada a una evolución material.

Así se comprende la facilidad con que el capital se ofrece para las grandes empresas culturales y litúrgicas. El culto suntuoso y fastuoso crea una especie de embriaguez espiritual, que sirve de clima estabilizador de la situación creada por los « amos ».

Para nosotros los católicos el Concilio Vaticano II ha dado un gran paso, religándose a la más pura antropología bíblica. En varios lugares se afirma claramente que « la esperanza escatológica » no merma la importancia de las tareas temporales, sino más bien aporta nuevos motivos para su ejercicio » (GS 21). Y todavía más claro: « se equivocan los

cristianos que, con el pretexto de que aquí no tenemos ciudad permanente, creen poder descuidar las tareas temporales; estos tales no se dan cuenta de que la fe propia es un motivo que nos obliga a un más perfecto cumplimiento de todas estas tareas, según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de los que piensan poder entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si estos fueran completamente extraños a la vida religiosa, imaginando que esta se reduce solamente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales » (GS 43).

Como conclusiones de estas consideraciones sumarias se puede decir que una verdadera Iglesia evangélica no puede vincularse estructuralmente a una sociedad de tipo capitalista: solamente puede insertarse en la comunidad humana de aquella sociedad asumiendo su verdadero papel profético, o sea en actitud de denuncia habitual del sistema que da origen y cohesión a aquella sociedad.

En la historia del cristianismo primitivo tenemos un claro paralelo: los cristianos se encontraron ante una sociedad piramidal en cuyo vértice se colocaba un « amo » que se atribuía el título de « señor ». Ahora bien este título tenía resonancias sagradas, y de hecho el « amo » se convertía en un « dios » para sus súbditos. Los cristianos se negaban obstinadamente a atribuir al « amo » de la sociedad romana el título de « señor ». El grito cristiano de los mártires « Kyrios Christos » (El señor es Cristo) se contraponía al grito de la turba que aclamaba al « amo »: « Kyrios Kaisar » (El César es Señor). No era sólo cuestión de palabras: detrás de la aclamación había toda una actitud política, que era considerada inmoral por los cristianos. Por eso podemos comprender que la defensa del Imperio contra los rebeldes cristianos era fuertemente razonable, partiendo de los principios constitutivos de aquella sociedad podríamos llamar de « explotación señorial ».

En forma semejante los cristianos de hoy deberían considerarse extraños en medio de la sociedad capitalista donde el dios « provecho » reina por doquier. Por eso la evangelización de la comunidad humana insertada en el mundo del capital no se puede hacer a base de pactos y concordatos con el capital, sino asumiendo una actitud de denuncia habitual de la estructura egoísta que da vida a aquella sociedad. En la época moderna se ha repetido el caso de Constantino: el constantinismo se realizó insertando a la Iglesia en la estructura del poder y haciéndola solidaria del mismo poder. El neoconstantinismo se realiza insertando a la Iglesia en la estructura del capital, que se le ofrece para financiar la evangelización. Y así la palabra de Dios queda encadenada con los fortísimos vínculos de los intereses financieros. Esta es la tragedia de nuestra Iglesia católica en tantos países occidentales: los pastores pierden frecuentemente la conciencia de su papel profético y se duermen en la dulce

embriaguez de un culto financiado por los grandes amos del capital, que aprietan a la Iglesia con los vínculos áureos de sus espléndidas limosnas. Nuestra manos cristianas han perdido la sensibilidad evangélica y no se queman ya al recibir el oro diabólico de los « cristianísimos » explotadores de nuestra sociedad.



Hoy de hecho frente al capitalismo no se alza otra alternativa más que el socialismo. Para definir la actitud de los cristianos frente al socialismo, tomamos a éste en su significado más amplio, aunque concretado en el socialismo verdaderamente científico, y no en el utópico. Este último se distingue por el exceso de buena voluntad, pero está lejos de un análisis objetivo, serio y científico de las causas que han engendrado la estructura capitalista y de los métodos válidos para sustituirla con otra verdaderamente socialista, o sea donde la explotación se haga « estructuralmente » imposible. La Iglesia católica en la Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo moderno ha tomado claramente posición a favor de esta vía científica hacia el socialismo : « El desarrollo debe quedar bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de algunos pocos o de grupos económicamente poderosos. Por el contrario hace falta que, en todo nivel, el mayor número posible de hombres y el conjunto de las naciones en el plano internacional puedan tomar parte activa en la orientación del desarrollo » (GS 65). Naturalmente la Iglesia no propone una solución técnica que lleve a este **desideratum**, sino que deja libre el camino a los hombres para que encuentren los medios más aptos para socializar la estructura económico-política. O sea, la Iglesia no propone una « vía católica al socialismo » : por primera vez en su historia moderna, renuncia a crear el « tipo cristiano » correspondiente al tipo humano usual en la sociedad contemporánea.

En otras palabras : cuando en una fecha todavía no lejana la Iglesia se reconcilió con la democracia, se sacó de la manga su propia democracia : la « democracia cristiana ». El Concilio Vaticano II es un gran paso adelante : la Iglesia, volviendo a sus principios, se reconcilia ciertamente con el socialismo, pero renuncia abiertamente a crear su propio socialismo : un socialismo cristiano.

La postura, pues, de la Iglesia como tal frente al socialismo es de claro estímulo a los cristianos para crear el camino que más eficazmente conduzca a esta situación de superación de la estructura de la « explotación institucionalizada » o sea el capitalismo.

Realmente se han hecho algunas tentativas para crear un socialismo cristiano, pero han caído en un merecido descrédito. Honradamente hay que reconocer la verdad de la crítica hecha por Marx contra semejantes tentativas : « Nada más fácil que dar un tinte de socialismo al ascetismo

cristiano. ¿ No se opuso también el cristianismo a la propiedad privada, al matrimonio y al Estado ? ¿ Y en su lugar no predicó la caridad y la mendicidad, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la Iglesia ? El socialismo cristiano no es otra cosa que el agua bendita con la que el cura consagra el desafío de la aristocracia » (**Manifiesto del Partido Comunista**, 1848). Ciertamente la crítica de Marx es exagerada, y hoy no es compartida, en esta forma excesivamente simplista, por los mejores pensadores marxistas, sobre todo italianos y franceses. Pero el fondo de la cuestión queda todavía intacto y extraordinariamente válido : el cristianismo es solamente una religión, y no un humanismo. Esto no quiere decir que el cristianismo descuide la tarea humanizadora que pesa sobre los hombros de todo miembro de nuestra raza. De nuevo el Concilio Vaticano II ha sabido encontrar la expresión exacta : « la misión de la Iglesia es religiosa y precisamente por esto es plenamente humana » (GS 11).

¿Cuál será, pues, la contribución específica de la Iglesia a la construcción revolucionaria del socialismo ? Fundamentalmente su tarea se reduce a dar testimonio, a través de sus fieles, de una ética y una mística de fraternidad universal y de amor al prójimo, que condicionará muy positivamente la praxis socializante. Es lástima que todavía en la gran patria del socialismo, la Unión Soviética, se trate con tanta superficialidad los mejores exponentes de la nueva ética cristiana, decididamente socializante. Y así en la obra **Fundamentos de la filosofía marxista**, de F.-V. Konstantinov (Traducción española, Méjico, 1965, p. 649) se hace esta mezquina descripción del « personalismo cristiano » : « El personalismo está vigente en los Estados Unidos (con R.-T. Flewelling, W.-E. Hocking y E.-S. Drightman), en Francia (con Emmanuel Mounier) y también en algunos otros países capitalistas. Desde el punto de vista del personalismo, el universo es un orden jerárquico de personas ; son personas todos los cuerpos de la naturaleza, los seres vivientes, el hombre y finalmente Dios o persona absoluta. Al proclamar que el principio de individualidad es un principio cósmico, los personalistas declaran que los derechos humanos, la afirmación de la personalidad humana y de la libertad del hombre constituyen la piedra angular de la existencia. Sin embargo todas estas declaraciones no pasan de ser un escaparate publicitario, detrás del cual se esconde un contenido diametralmente opuesto ; porque en realidad los filósofos personalistas propugnan y sancionan la esclavitud y la humillación de la personalidad humana, ya que por encima de los individuos ponen la « voluntad de Dios », la « persona divina », de la que la persona concreta y real es un puro reflejo ».

No se puede juzgar con tanta injusticia a un hombre como Mounier que hizo afirmaciones tan tajantes como esta : « Revolucionario quiere decir simplemente, pero realmente, que el desorden de este siglo es demasiado íntimo y demasiado obstinado para ser eliminado sin derramar nada,

sin una revisión profunda de los valores, una reorganización de las élites ».

Y en otro lugar : « Hablar de revolución en nuestra era industrial y pensar que esta revolución se hará sin que la clase obrera sea la punta perforadora, es una puerilidad que sólo es creída por la ambición política o por la ingenuidad de algunas mentes obtusas » (Introducción de una encuesta entre jóvenes intelectuales : « Las certidumbres difíciles », con el título « Debate en alta voz »).

Mounier ha sido un profeta clarividente del nuevo planteamiento político de la ética cristiana : « Algunos —escribía en la **Agonía del cristianismo**— no están lejos de identificar la revolución con el reino de Dios, como sus antepasados confundieron la monarquía con el teocentrismo, el orden burgués con el orden cristiano. Por consiguiente, es igualmente absurdo llamarse revolucionario en cuanto cristiano y llamarse monárquico en cuanto cristiano. Cualquier orden nuevo es, en potencia, un orden establecido. Cualquier contrafariseísmo lleva en sí el germen de un nuevo fariseísmo. El cristianismo no está de ninguna manera interesado en sustituir el conformismo de derechas con un conformismo de izquierda, el clericalismo conservador con un clericalismo revolucionario, en ahogar la revolución necesaria en una religiosidad filantrópica que debilitaría la acción revolucionaria y al mismo tiempo envilecería la religión ».

2. El cristiano y la lucha de clases

El problema que nos preocupa se limita a la lucha de clases en el sentido estricto de la palabra : la lucha entre el proletariado y la burguesía. En esta lucha el proletariado es consciente de su destino histórico : es él el protagonista de esta lucha. El objetivo de esta lucha es la desaparición de cualquier clase social explotadora ; no es un mero relevo, sino una inversión de la situación económicosocial capitalista.

El aspecto moral de la lucha de clases es uno de los grandes puntos de fricción entre el cristianismo y el socialismo.

El primero y mayor reproche que socialistas y comunistas hacen al cristianismo es el hecho de que bendiga la división de clases y las estabilice con los consejos de resignación a los pobres y de « caridad » a los ricos, ofreciendo a ambos una compensación celestial en el más allá.

No hace falta mucho tiempo para coger el toro por los cuernos : nuestro punto de partida es reconocer humildemente que esta realidad ha envilecido nuestra historia cristiana ; pero debemos confesar que, al hacer esto, los cristianos se han equivocado en cuanto cristianos.

En primer lugar, la aparición del cristianismo se presentó como verdaderamente revolucionaria en este sentido : el grito paulino : « No hay ya

esclavo ni amo » (Gal. 3, 28) hay que entenderlo en su verdadero contexto histórico. Es inútil decir que Pablo pensaba solamente en una igualdad puramente espiritual y religiosa, dejando intacta la desigualdad social. En primer lugar, la mentalidad bíblica de Pablo no le permitía desintegrar al hombre; aún más, como ya hemos visto, la dimensión material del hombre formaba parte esencial de la antropología soteriológica de Pablo.

Además en los dos mundos —judío y griego— en los que se movía Pablo, había una estrecha vinculación entre la actitud religiosa y la social. Los templos de los libres no estaban abiertos a los esclavos: por consiguiente, reunirse esclavos y amos en el mismo lugar sagrado y participar de la misma ceremonia era ya un germen fortísimo de inversión social.

En el capítulo II de la primera carta a los corintios Pablo reprocha a los ricos el que hayan introducido en la asamblea eucarística la división socioeconómica que, en punto de partida, dividía a los cristianos ricos de los pobres. La participación litúrgica del mismo pan y del mismo vino es ya el comienzo de una superación de aquella división social, proféticamente denunciada por el apóstol en su gran grito revolucionario. Por eso da esta regla fundamental para los que se acercan al sagrado rito: « Valorar el cuerpo del Señor », o sea darle su verdadero valor aglutinante de la comunidad de los creyentes; así que si una comunidad cristiana continúa teniendo en su seno diferencias sociales (esclavos y amos), quiere decir que « se hace responsable del cuerpo y de la sangre del Señor ».

Después en un segundo momento viene la casuística: aquella división estructural no se podía cambiar radicalmente en un momento: el proceso evolutivo de aquella sociedad era lentísimo; el cristianismo no era una técnica revolucionaria, sino una mística religiosa que empujaba a los creyentes a comprometerse en movimientos eficaces de superación de las clases divididas. Así se comprende que Pablo y los demás escritores de la primera generación cristiana dieran consejos que aparentemente parecen contrarios a aquel empuje revolucionario de su gran grito. Pero también aquellos consejos episódicos encierran el germen de superación de la situación dividida: basta leer la maravillosa carta de Pablo al « amo » cristiano Filemón entregándole su antiguo esclavo Onésimo.

Esta dialéctica entre los principios y la realidad fatal no hay que olvidarla nunca. La gran tentación de la Iglesia ha sido la de elevar a la categoría de principios aquellos consejos casuísticos que hay que dar en momentos de una fatal éstasis del empuje revolucionario de la historia.

Los marxistas no han dejado nunca de reconocer un robusto germen revolucionario en la fe cristiana. Recientemente R. Garaudy (*De l'anathème au dialogue*, París, 1965, p. 42 y s.) pone de relieve el hecho de

que toda la historia de la Iglesia está atravesada por una dialéctica interna que se mueve entre dos « polos » : el constantiniano y el apocalíptico. Yo prefería llamar a este último : « polo profético ».

En una palabra, no es « ortodoxo » decir que el cristianismo como tal supone una estabilización del « desorden establecido » por la inhumana división de la sociedad en dos clases fundamentales : la de los oprimidos y la de los opresores. Siempre que el cristianismo actúa en esta forma « estabilizadora » ha traicionado lo más esencial de su mensaje.

El segundo punto de fricción en este problema de la lucha de clases es precisamente el concepto de « lucha ». Esta es una palabra que espanta a tantos oídos cristianos, los cuales, por el contrario, están acostumbrados a la palabra « cruzada ». Como ya hemos visto, « lucha » no quiere decir necesariamente « violencia » : la lucha del proletariado para llegar a la superación de una sociedad dividida en clases puede hacerse a través de una vía pacífica.

Pero hay momentos en que la vía pacífica es imposible, y entonces hay que recurrir a la violencia. Ahora viene nuestra pregunta : ¿ Hay algún freno, para el creyente, que le impida participar en esta lucha, sobre todo en su aspecto violento ?

Para responder a esta pregunta, basta buscar los principios clásicos de la moral cristiana sobre el derecho de defensa propia contra el agresor injusto. Hoy, en una sociedad capitalista, hay un agresor injusto permanente, que es la clase dominante. Esta agresión no siempre se presenta bajo aspectos estridentes : las ciudades parecen pacíficas y los ciudadanos presentan un rostro alegre y satisfecho. Pero la miseria está pudorosamente escondida ; y no solamente la miseria, sino la impotencia de grandes sectores de la sociedad, que no pueden traspasar los límites de su penuria social, económica, cultural. En este caso podemos hablar de una violencia ejercida por la clase dominante, que se convierte así en un agresor permanente de la mayoría de los ciudadanos. Nos encontramos, pues, exactamente en el caso descrito por la moral clásica : las víctimas de la agresión tienen el derecho de rechazar la agresión **servato modamine inculpatae tutelae** : intentando moderar la defensa legítima.

Naturalmente, descendiendo al plano de la realidad concreta, no será siempre fácil determinar los modos con que los cristianos podrán comprometerse en esta lucha. Pero el hecho esencial está fuera de discusión : en punto de partida, los cristianos no solamente tienen el derecho, sino el deber de ocupar su puesto en la legítima lucha del proletariado para crear una sociedad en donde no sea posible la existencia de un agresor injusto permanente. Cuando los cristianos se reúnen « para comer la Cena del Señor », no deben hacer política en el sentido técnico de la palabra, pero sí deben hacer un riguroso examen de conciencia colectivo

sobre sus deberes de comprometerse en todo movimiento creador y humanizador.

El Concilio Vaticano II nos estimula claramente en este sentido : « Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de cualquier grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece cada vez más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea, que nos ha sido impuesta, de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia » (GS 55).

Aquí tenemos una óptima palabra de orden : la responsabilidad del cristiano para con sus hermanos y ante la historia. Los cristianos no tenemos glándulas propias, diversas de las de los demás, que segreguen situaciones históricas determinadas. Somos solamente testigos de una realidad que nace ante nosotros y de la que somos discípulos como todo el resto de la humanidad. No existe un humanismo cristiano : existen cristianos que se comprometen, aun en nombre de su fe, en el proceso constante y ascendente de la hominización universal.

Si, pues, en este proceso de hominización se presenta la urgencia de una lucha inevitable, el cristiano sabe que el « paralelo » de la hominización pasa por el interés de los oprimidos, y no por el provecho de los opresores.

Naturalmente la presencia de los cristianos en esta eventual lucha de clases llevará consigo los condicionamientos propios de la moral evangélica. Pero hay que reconocer que esta moral evangélica no es algo pre-establecido, sino más bien un empuje fortísimo a inventar nuevas actitudes frente aquella realidad imprevisible que en la Biblia se llama « prójimo ». El prójimo no se sabe quién es : es siempre un desconocido ; y la actitud del creyente frente al prójimo es una pura opción. Los prójimos no se pueden escoger por anticipado ; no podemos permitirnos el lujo de preferir los « prójimos » más interesantes. El prójimo es una realidad trascendente en cierto sentido, que irrumpe en nuestra vida y nos obliga a inventar constantemente nuestra actitud moral.

Nosotros los cristianos participamos en esta lucha cargados de amor, de esperanza y también de angustia. Tendremos que hacer ensayos, equivocarnos, rectificar, no somos hombres seguros, sino buscadores de amor a través de las situaciones más difíciles.

Entre todos tenemos que crear una moral y una mística de la revolución, pero no escapar nunca del campo de batalla en donde se juega el porvenir de una humanidad explotada que intenta crear nuevas estructuras donde la explotación no pueda ser institucionalizada.

3. La superación de una alternativa moral

Pero para llegar a este punto, hay que superar ante todo una falsa alternativa moral. Los marxistas reprochan frecuentemente a los cristianos el que tengan una moral del individuo que únicamente presenta una perspectiva aislada y egoísta: la « salvación del alma » es considerada como una evasión de las tareas inmediatas que incumben al hombre en su papel de creador de sí mismo, de la propia historia.

Los cristianos, por el contrario, reprochan a los marxistas el que consideren al hombre solamente como una pieza del grandioso mecanismo dialéctico que se construye con leyes independientes de los pequeños problemas que acosan al individuo.

Recientemente marxistas y cristianos, volviendo a nuestros principios y a nuestros orígenes hemos empezado a revisar esta rígida alternativa, introduciéndolo motivos dialécticos.

El filósofo marxista polaco Adam Schaff (*La filosofía del hombre*, Lautaro, Buenos Aires, 1964) hace en este sentido afirmaciones precisas. En primer lugar reconoce honradamente que en la exposición contemporánea del marxismo existe una laguna que hay que colmar: « solamente —escribe— la sociología y la psicología social pueden explicar por qué motivos hoy un filósofo es solicitado continuamente, sobre todo en las reuniones juveniles, a dar respuestas referentes al sentido de la vida. Confieso que la frecuencia y la insistencia de la pregunta me han empujado a reflexionar y también a cambiar de actitud frente a este problema » (p. 68). Y en continuación reconoce expresamente que la moral marxista necesita « un cuadro más completo del mundo. El marxismo —prosigue Schaff— enseña que el problema del individuo debe resolverse solamente en un plano social más amplio y que el conocimiento de las leyes que rigen la vida social es una condición indispensable para comprender bien este problema y para resolverlo. Pero no ha afirmado nunca que el conocimiento de las leyes del desarrollo social agota los problemas del individuo. Mientras los hombres continuen muriendo y teniendo miedo de la muerte, mientras pierdan todavía sus seres queridos y tengan miedo de perderlos, mientras sufran física y moralmente —y esto ocurrirá en diferente forma, durante toda la duración de la especie humana—, además de las leyes que regulan los sucesivos cambios de las formaciones sociales, querrán conocer como deben entender sus cuestiones personales y como deben comportarse. Toda

teoría que aspire a construir una determinada visión del mundo debe responder a estos interrogantes, que contribuyen decididamente a crear esta misma concepción del mundo » (p. 67).

Por nuestra parte, nosotros los cristianos reconocemos de grado que con frecuencia hemos olvidado el contexto social e histórico en el que fatalmente se desenvuelve la vida del hombre. Y así se explica que en nombre de una pretendida mística cristiana hayamos estado ausentes de los movimientos revolucionarios. Estos se refieren al cambio de las estructuras ; nosotros, por el contrario, estábamos demasiado preocupados por el cambio del individuo.

Esta ausencia nuestra de los movimientos revolucionarios quizá justificaría que los revolucionarios, más atentos al cambio estructural, hayan descuidado los problemas del individuo. Dado que los contrarrevolucionarios cristianos han subrayado excesivamente esta moral del individuo, los revolucionarios se han visto obligados a considerar como contraria a la revolución toda atención a los problemas personales.

He aquí el punto concreto de nuestra contribución a un empuje seriamente revolucionario : insertar esta mística de la persona en el contexto social e histórico de una dinámica de ascensión y de promoción humanas.

CONCLUSION

Hemos visto como nosotros los cristianos tenemos tareas concretas e importantes en la construcción de un mundo que nace y que endereza hacia una solución socialista.

En esta construcción del socialismo nosotros los cristianos no tenemos una solución técnica concreta : la experiencia de dos mil años nos enseña que la **civitas humana** no debe ser absorbida por la Iglesia : ésta no tiene la tarea de crear su propia **civitas** donde el evangelio se convierta en un código económico, político y social. La **civitas** debe construirse con medios propios y autónomos. Y así como a través de los siglos la Iglesia se ha equivocado al construir sucesivamente una « cristiandad feudal », una « cristiandad burguesa » y una « cristiandad democrática », ahora debe estar atentísima para no construir una « cristiandad socialista ».

El cristianismo era en sus comienzos una « secularización » de la religión, tanto hebrea como griega. La Iglesia se ha « resacralizado » sucesivamente haciendo de su mensaje y de sus normas un código completo y específico que regula totalmente la vida humana.

Esto quiere decir, en una palabra, que la actitud del cristiano en medio de la **civitas** debe mantenerse constantemente en un equilibrio dialéctico,

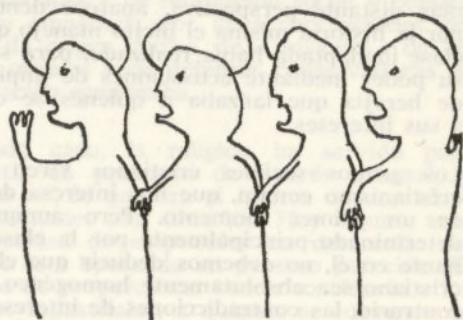
superando la fácil tentación de instalarse en una de las dos alternativas posibles.

Hay una alternativa de derecha : instalarse en la contrarrevolución, buscando en el mensaje cristiano motivos válidos de condena del movimiento revolucionario.

Hay también una alternativa de izquierda, buscando en el mismo mensaje soluciones técnicas para llevar adelante la revolución, y aun para hacer inútil la acción de los « demás » que hasta ahora han sido los pioneros. Las dos alternativas rompen el equilibrio dialéctico de la auténtica fe cristiana.

El cristiano debe comprometerse en la revolución socialista, sin llevar consigo prejuicios técnicos o sea sin imponerse en su calidad de creyente, y al mismo tiempo dando la notable contribución de su mística de fraternidad universal y de esperanza total.

Porque —hay que reconocerlo— el socialismo no se construirá jamás con la sola fatalidad ciega de una historia mecánicamente concebida. El socialismo es una opción de la libre voluntad creadora del hombre. Y para realizar esta libre opción, el Evangelio ha sido y sigue siendo un empuje de inmensa eficacia.





Cristianismo y burguesía

Los cristianos forman una unidad, socialmente perceptible. No vamos a decir «además de la unidad religiosa» porque precisamente es esa unidad religiosa la que impone y se manifiesta en una sensible realidad social unitaria. Porque la comprensión de la unidad de los cristianos como manifestación sacramental o visible de su unidad religiosa, sólo es posible a través de fuerzas presentes y perceptibles en el mundo.

Es explicable que, en virtud de la confluencia de una verdad que trasciende a su época y de una ideología concreta de la época, la ambigüedad revolucionaria-reaccionaria del cristianismo sea grande. De la contradicción interna entre una construcción inadaptada a las nuevas realidades históricas y una capacidad de afirmarse en estructuras nuevas pueden nacer unas condiciones subjetivas revolucionarias, cuando el cristianismo está vivido desde una clase social progresiva. Pero cuando el cristianismo está vivido desde una clase social reaccionaria, la ideología caduca cobra mayor resistencia, al amparo de la fácil e interesada confusión que se establece entre los intereses de clase y la perduración de la fe. Sólo cuando las nuevas formas se han impuesto, por fin; después de que ha cesado toda resistencia, con más distante perspectiva, aparece denunciado por la historia misma el ilícito manejo que una clase inadaptada había realizado, para sostener su poder mediante acusaciones de impiedad o de herejía que lanzaba a quienes se oponían a sus intereses.

Los grupos sociales cristianos viven de un cristianismo común, que nos interesa describir en un primer momento. Pero aunque está determinado principalmente por la clase dominante en él, no debemos deducir que el medio cristiano sea absolutamente homogéneo. Por el contrario, las contradicciones de intereses plantean conflictos que forman parte de la misma constitución del cristianismo. Los grupos no dominantes están, en consecuencia, en la posición relativa de grupos diferenciados y quizá enfrentados a los otros. Podríamos describir la situación distinguiendo entre unas relaciones jerárquicas dentro del cristianismo, que en su forma, carácter y contenido aparecen clara-

mente determinadas por los grupos dominantes, unas relaciones intensivas dentro de cada subgrupo social diferenciado, y unas relaciones de subgrupo a subgrupo, dentro de la comunidad.

Todo ello nos sitúa ante la complejidad de la conciencia de unidad cristiana. Frente a una conciencia general de unidad, que en los casos individuales de más tenue contenido es aquella conciencia simple de pertenencia a la visible comunidad de los cristianos, hay relaciones de mucho más intenso contenido —no forzosamente opuestas a la anterior— en que la conciencia es de unidad, dentro de un subgrupo; cuando un conflicto irreconciliable enfrenta a la unidad global con las concepciones, perspectivas o intereses de un subgrupo coherente, lo que era en el subgrupo grado más intenso de conciencia, pero en la unidad, se presenta como enfrentamiento, en crisis de supervivencia, entre la comunidad misma, y el subgrupo que le plantea el conflicto. El carácter trascendente de la adhesión religiosa y el imperativo moral con que se presenta, provocan muy frecuentemente una solución salvadora de la gran comunidad amenazada, aun sobre la base de una renuncia práctica a los intereses minoritarios. Sucede esto cuando el subgrupo dominante logra imponer al dominado su construcción concreta, presentándola como construcción objetiva de la Iglesia entera. En tal caso, al subgrupo dominado no le queda otra solución que la de abandonar sus propias concepciones —en virtud de la obediencia— o la de abandonar la Iglesia.

Cabría realizar también una separación mental entre el cristianismo como ideal y el cristianismo como realidad sociológica; pero, como el único cristianismo que existe es el segundo, el construido por los hombres —lo que es muy distinto de afirmar que su esencia se agota en pura immanencia— la solución del conflicto sería puramente mental y no real. La única posibilidad de superar el conflicto sería aquella que se hiciera cargo de la contradicción insalvable a que ha llevado la actual concepción dominante histórica, entre la realidad social cristiana y la posibilidad de construir, en concreto y no en teoría, en la crisis y en el combate, una sociedad revolucionaria.

Cristianismo : burguesía

La unidad de la comunidad cristiana es hoy burguesa. En el momento actual, el cristianismo es burgués. Por la simple razón de que es el único cristianismo hoy existente. Sociológicamente, no hay otro. Y, sin embargo, no está sólo compuesto por burgueses. La razón que resuelve esta aparente contradicción, y que la limita, puede deducirse de lo anteriormente manifestado.

El cristianismo es un grupo numérico y socialmente dominado por la burguesía, si al término le damos un vago y amplio sentido. Se trata en realidad de un grupo con una mentalidad generalizada pequeño-burguesa. Lo cual quiere decir, en situación no revolucionaria, grupo con ideología dominada en su base por otros intereses detrás de los cuales alinea los propios: los de la alta burguesía.

Es cierto que, junto a los representantes de este estrato social, engrosan las filas del cristianismo —por lo menos en nuestras latitudes— los grandes burgueses, los campesinos y trabajadores en empresa ajena, como los empleados administrativos y dependientes y buen número de obreros o, en todo caso, de mujeres de obreros. Pero, por razones distintas, ninguno de ellos es determinante —con excepción de los primeros— en la formación de una mentalidad cristiana.

En primer lugar, la gran burguesía es, numéricamente, muy limitada. La limitación numérica de sus fuerzas y, pese a ello, la voluntad de que la sociedad, sus concepciones y su constitución sirvan para manifestación de su orden y mantenimiento de sus intereses, le fuerzan a sostener planteamientos para grandes capas sociales, y no sólo para los componentes de su clase. En lo que se refiere a sus concepciones religiosas, las construye en relación con el mundo al que van destinadas, que es el de toda la comunidad cristiana. Más aun, admite una cierta delegación en otras capas sociales de la profesionalidad religiosa. Claro que ello se traduce en que la construcción religiosa —en su contenido— no concordará con la que ella, en atención directa y exclusiva a sus intereses, hubiera realizado. Pero nos basta con remontarnos a un nivel superior de razonamiento para comprender que entre la concepción religiosa de la alta burguesía y la más popular de la pequeña burguesía no hay ninguna contradicción, sino precisamente una auténtica reconciliación.

Aun cuando las formulaciones religiosas imperantes puedan presentar, en concreto, turbaciones a los intereses de la clase superior, la existencia misma de la formulación religiosa es, para ella, una exigencia objetiva para garantizar su supervivencia y poderío. Precisamente el hecho de su minoría numérica es el que le exige la utilización de armas espirituales para que una mayoría se defienda. Como estas armas no pueden sostenerse sobre criterios de interés particular, el interés particular de las clases poderosas reside en que se adopten criterios de interés general que sirvan, de rechazo, de defensa de sus intereses particulares. La religión justifica al poder establecido —un Estado mediatizado directa o indirectamente por los poderosos—, la estructura de clases, con la atribución de diversas funciones a cada una, la propiedad privada, todo lo cual no significa, en modo alguno, la proclamación de que unos hombres sean inferiores a otros, pues todos son iguales. Pero la igualdad se convierte en un concepto abstracto o trasmundano: será la igualdad ante la ley o la de la naturaleza humana común.

No podemos dejar de advertir que ni siquiera esta idea pura de un cristianismo de igualdad abstracta es absolutamente cierta. Más aun, aparece templada por un baño todavía más reaccionario, como corresponde a la ya más que secular alianza que en España han establecido las fuerzas de la burguesía y las del viejo poder territorial contrarrevolucionario. La alegre proclamación burguesa de la igualdad de oportunidades y de renovación social y política aparece empañada por unas concepciones del poder de origen divino, de « misiones » de las clases sociales y de defensas conservadoras de la situación económica.

En todo caso, la religión ha servido para convertir en principio de interés general, y vestirlo así, lo que era el interés de una clase para mantener una situación. Hoy mismo, ante la necesidad de emprender un desarrollo del país, se está operando un proceso parecido. El proceso de proporcionar buena conciencia a los grandes industriales, a quienes se convence de que el no aumentar los salarios a sus obreros no pasa de ser una medida de interés general —restringir el ahorro y promover la producción— que lleva aparejada para los propietarios la pesada carga de ser los acumuladores del capital necesario para la general expansión. La justicia, el orden, el progreso, la caridad al prójimo, hasta la tarea de realizar el Cuerpo

Místico en la Tierra, tienen que pasar por esta dura servidumbre.

Pocas veces, en la historia del cristianismo, se habrá dado una confusión tan clara, creada para satisfacer el interés particular de una clase, entre dos zonas, religiosa y profana. Y es que pocas veces, como ahora, se ha adquirido conciencia, por las fuerzas reaccionarias y por las progresivas, de dónde se encuentra el nudo político del conflicto. Descubierta el carácter profano de éste, la clase dominante no lo puede « sacralizar » en un plano superior, puesto que su carácter económico está desenmascarado; tiene entonces que recurrir al expediente de « sacralizarlo » en el mismo plano económico en que surge. Para defender la economía, el recurso burgués había sido edificar una moral y una religión que la enmascarara; desenmascarada hoy la economía, no cabe otra solución, para que los no explotadores defiendan a la clase dominante, que convertir en moral y en religión lo que es economía de clase.

El cristianismo es pequeño burgués, pero la mentalidad de la alta burguesía es determinante. En el fondo, lo que sucede es que siempre que la circunstancia sea conservadora, la mentalidad de la alta burguesía determina la de la pequeña. Más aun, en el interés de la alta burguesía está que la conciencia de la pequeña burguesía sea superestructural, esto es, que se sostenga en planos más cercanos a la superficie que aquellos en que la alta burguesía se constituye y, desde los que, de rechazo, constituye a las otras clases: las de su situación con respecto a la producción. Podríamos decir más: que la alta burguesía delega, en cierto modo, en la pequeña, la tarea de edificar una ideología común, sobre la base de unos principios rectores que le dicta como consigna. En gran parte, si bien no de modo absoluto, aunque la alta y la pequeña burguesía son dos clases distintas, con una conciencia de clase en situación cuantitativa y cualitativa muy diversa, la ideología es común. Frente a las clases burguesas existe la ideología burguesa, por lo menos en planos suficientemente alejados de la economía.

La mentalidad cristiana se forma así, socialmente, a través de un sentir común burgués y de una elaboración consciente de las capas profesionales, extraídas, en su mayor parte, de la pequeña burguesía. Toda la heterogénea e imprecisamente llamada « clase media » es la que marca el tono, la intensidad y el timbre del cristianismo.

Por lo que hace referencia a los trabajadores del sector terciario, aun cuando por su condición económica de asalariados de muchos de ellos, podría pensarse que no tienen interés ninguno en mantener formas burguesas de religión, su condición cultural y social de dependencia, su ascendencia familiar frecuentemente pequeño burguesa y su psicología de « élite », entre los trabajadores, en dolorosa contradicción a veces con una penuria económica mayor que la de éstos, crean unas particulares contradicciones, que se traducen, sobre todo, en un grado de conciencia nada proletaria. Su aspiración es la del ascenso en la escala social burguesa. Se incorporan mentalmente, en buena parte, a la pequeña y media burguesía. Su resentimiento proviene de sentirse rechazados por ellas. La desconexión entre el empleado, el dependiente y el burócrata, por una parte, y el obrero, por otra, se traduce en la concepción religiosa, del mismo modo que en toda la construcción mental de estos grupos: en la incorporación ideológica de los primeros al campo burgués, a través de las formas culturales de la pequeña burguesía. Hay en estos grupos una diferencia de fase entre su condición material de asalariados y su situación de conciencia pequeño burguesa.

Claro está que la afirmación anterior es global y, por lo tanto, si se toma absolutamente, injusta. Más aun: es injusta si no se completa con una consideración dinámica de la creciente conciencia proletaria en estos grupos. Varios factores confluyen para formarla: la acumulación numérica, como consecuencia del desarrollo económico del sector servicios; la relativa pauperización, sobre todo si se relaciona con la mejor consideración de los obreros especializados; la perspectiva global, a partir de la cual se tienden a enjuiciar los problemas económicos actuales, que muestra, precisamente, que, en plano nacional, la explotación, la extracción de plusvalía, si bien se manifiesta en el trabajo material y físico de producción, se va realizando a través de todo el proceso de organización y dependencia del trabajo. Surge de esta manera una comprensión cada vez más clara de la unidad de explotación en los trabajadores, lo que contribuye a que, poco a poco, también entre éstos « de la pluma y la corbata » se extienda la repulsa hacia las formas más inmovilistas del orden burgués. Las formas de repulsa, muy frecuentemente, no pasan de un planteamiento sindical o de posiciones políticas relativamente templadas. Pero en grupos como éstos, en que las posiciones cristianas se

siguen manteniendo, podría presentársenos la duda de si esta falta de consecuencia política es un resultado provocado por su condición social o por la determinación religiosa.

Obreros

Pero el cristianismo se sigue definiendo hoy como burgués, a pesar de que de él forman parte también un buen número de obreros. Particularmente podemos notar un gran número de mujeres de obreros, en todo el territorio del Estado, pero también de hombres, en particular en algunas zonas, como el País Vasco. La pregunta que se nos podría plantear es la de si estos grupos no contribuyen a cambiar la mentalidad global, que así sería una resultante de una fuerza, ciertamente mayoritaria, burguesa, pero también de otra, compuesta con la anterior, la proletaria, de notable, aunque menor importancia. Aun suponiendo que la pregunta anterior deba responderse negativamente, una segunda pregunta que se nos ofrece es la de si el hecho de que no exista composición de fuerzas se debe a que el cristianismo de los grupos proletarios es burgués, o bien a que se presenta con una mentalidad que excluye al anterior, y de tal manera, que no hay posibilidad de superar la contradicción sobre las formas de planteamiento actuales.

Ciertamente, la respuesta a la primera pregunta es claramente negativa, con tal de que se la tome en un sentido no absoluto. La mentalidad global no es una resultante, sino una imposición de la burguesía. Frente a ella, los modos de vida religiosos no burgueses, aun suponiendo que fueran radicalmente originales, no representarían otra cosa que una excrecencia, frente a un cristianismo que, por ahora, sigue una dinámica burguesa.

La monopolización de la religión por un grupo social no es solamente un fenómeno de elaboración de conciencia. Se trata también de una ocupación del poder. La Iglesia es una institución jerárquica y sólo a través de la aceptación de la Jerarquía pueden recibir consagración oficial los planteamientos sociales. No negamos que, como entidad social, haya, además del jerárquico, otros poderes que actúan con independencia de la Jerarquía. Hemos aludido ya, y aun insistiremos, a la mentalidad económica, que no pertenece básicamente al clero, sino a los industriales. Toda una ideología burguesa se ha formado, que refleja la moral correspondiente a una clase poseedora,

aun en conflicto con la misma institución jerárquica. Podríamos referirnos así a la existencia de un poder no expresado en la Iglesia. Pero normalmente el ejercicio del poder en la Iglesia se realiza a través de la Jerarquía. Lo cual tampoco significa que la Iglesia jerárquica represente una superación de la contradicción entre el individuo y la sociedad cristiana, a semejanza de la concepción hegeliana del Estado. Por el contrario, la Jerarquía misma está formada a partir de la ideología dominante, que es la burguesa. Una ideología que consiste en una cierta mentalidad inconsciente de defensa de las formas de vida de su grupo, al mismo tiempo que pretende sostener una actitud imparcial y conciliadora, independiente de las clases sociales en lucha. No podrían ser de otro modo, ni la ideología, ni la jerarquía. La ideología que pretende ver en el poder central la conciliación de las contradicciones está en la base y nudo de la mentalidad burguesa. Ya sabemos cómo para Hegel la superación de la contradicción entre el « en sí » del individuo y la sociedad civil en que el individuo se aliena, lo constituye la síntesis estatal, en que individuo y sociedad se reconcilian. El Estado, de esta forma, es más uno mismo que uno mismo, puesto que el sujeto aparece mediado con el objeto, y es más sociedad que la misma sociedad civil —la cual es objetivación exterior— puesto que el objeto ha sido asumido en la síntesis sujeto-objeto en que el Estado consiste. En el poder del Estado, no comprometido con las internas disensiones sociales, sino superador de ellas, desaparecen las contradicciones de clase. El Estado es el árbitro de ellas.

Esta construcción del poder estatal lo ha trasladado la burguesía a la construcción religiosa. La Jerarquía cumple teóricamente la misma función de conciliación de fuerzas y tendencias distintas; de hecho, sin embargo, es el aparato de poder de los intereses dominantes. Con la diferencia estimable que consiste en que las fuerzas sociales religiosas no suponen ni siquiera una mentalidad progresiva en la burguesía, sino más bien regresiva. Como antes hemos observado, en el cristianismo se ha dado una alianza entre la clase ascendente —burguesía— y las clases viejas contrarrevolucionarias del *ancien régime*. Esta actitud social y mental se traduce en un comportamiento jerárquico muy característico y conocido, que consiste en tomar como peligrosas todas las posturas dinámicas y cambiantes —las llamadas « actitudes de vanguardia »— mientras que las posiciones inmovilistas son más ciertas pero también, aun

en el caso de que no lo sean, por lo menos más seguras.

Dinámica

Por ello hemos observado que, en la actual circunstancia no cabe otra esperanza para el cristianismo que el de una renovación y un progreso burgueses, pues su fuerza social reside en su burguesía. Para pensar en un cristianismo distinto habría que pensar primero en unos cristianos distintos. Pero no en el sentido en que lo pueden entender las elementales concepciones de cursillistas de cristiandad, de individuos cristianos renacidos, sino en un sentido mucho más social del término. Los cristianos distintos son otros, son los no burgueses, o son los mismos, pero una vez que la clase burguesa haya desaparecido como tal. El camino para la renovación auténtica es el camino de la supresión de la lucha de clases.

Mientras tanto, los intereses de la clase burguesa son los que se imponen en el planteamiento religioso.

Hasta ahora hemos comprendido que existe un mínimo dentro del cual todos los grupos cristianos, bien formen parte de la mentalidad dominante o bien sean de planteamiento excéntrico o rebelde, pueden pertenecer a la misma confesión. Hemos observado también cómo socialmente el cristianismo parece dominado por el grupo burgués, aliado estrechamente a los intereses de las clases del antiguo régimen. Hemos entendido asimismo que, además del grupo burgués, existían otros grupos sociales, de influencia no determinante dentro de la mentalidad cristiana de nuestro tiempo. El dominio de la alianza de la burguesía con el antiguo régimen no es, sin embargo, estático. Las clases sociales dominantes en el cristianismo, experimentan una dinámica propia y el cristianismo se mueve al compás de la dinámica de estas clases. La renovación que se está operando como consecuencia del Concilio Ecu­ménico Vaticano II es una renovación de los grupos dominantes del cristianismo actual. Dentro de la antigua alianza burguesa-reaccionaria, los grupos burgueses están pretendiendo una adaptación de los tiempos modernos que habrá de producirse indudablemente sin que éstos abandonen su papel preeminente en la mentalidad cristiana de hoy. Queremos decir, en suma, que la renovación que se está experimentando dentro del cristianismo es, al mismo tiempo, una renovación de los grupos burgueses cristianos.

La burguesía cristiana se plantea el problema de adaptarse a las nuevas circunstancias, abandona sus viejos resabios reaccionarios y se enfrenta con visión más moderna a las perspectivas de desarrollo y de anticolonialismo. La burguesía cristiana, en cuanto se plantea sus problemas a escala universal, comprende que la vieja alianza con las clases reaccionarias no representa ninguna posibilidad de progreso. Por el contrario, el desarrollo del neocapitalismo planificado en los países de la Europa occidental y la fuerza creciente del anticolonialismo y del desarrollo económico en los países del tercer mundo o de América del Sur, plantea la necesidad de renovar la mentalidad cristiana. La vieja clase representa ya una rémora que los cristianos están dispuestos a abandonar. Por inercia de sus instituciones de gobierno, aún existen poderosos focos de resistencia, que plantean la lucha a las fuerzas relativamente progresivas. Sin embargo, éstas se afirman cada vez con mayor pujanza, y nace así toda una reelaboración doctrinal, política y moral de los medios cristianos. Sin embargo, como no podía menos, esta renovación es simplemente la renovación de las estructuras burguesas dominantes del cristianismo.

No podía ser de otra forma. El cristianismo, reclutado entre las clases burguesas, dominado por una cultura de estos medios y enfrentado a los problemas morales que a los individuos de estas clases se les plantean, no puede elaborar otras soluciones que las que propongan sus miembros. Si quienes piensan y dictan las normas dentro del cristianismo son gentes de extracción social, de formación y de intereses burgueses, pretenderán lo que su clase pretenda. Su extensión universal les permite manifestarse en el momento actual con una amplitud de miras que trasciende de un planteamiento puramente nacional. Esto da lugar a que las actitudes de los cristianos, reunidos en Concilio, sean las de enfrentarse a los graves problemas que el mundo actual presenta. Simplemente esta voluntad, y una estimable lucidez, han originado un movimiento claramente progresivo. Las viejas estructuras amenazan ruina y se pretende cambiarlas por estructuras más adaptadas a los momentos actuales.

Sin embargo, no olvidemos que, cuando queremos hablar en términos políticos de una revolución, nos referimos a otra cosa muy distinta que un examen de conciencia y una adaptación a las circunstancias. Cabría, en teoría, otra

posición dentro del cristianismo. Cabría que el cristianismo, desde un punto de vista social, se independizara de las miras e intereses de la clase dominante y se incorporase a las miras y a los intereses de las clases explotadas en la sociedad. Cabría todo ello, pero simplemente en teoría. En la práctica, es imposible pensar que pueda surgir un cristianismo de las clases trabajadoras, si las clases trabajadoras no cumplen con dos condiciones imprescindibles: en primer lugar, la constitución de una base demográfica fundamental dentro del mundo cristiano actual; en segundo lugar, la influencia dominante dentro de las luchas de fuerzas que se plantean en el interior de la Iglesia. Mientras estas dos condiciones no se cumplan, es imposible pretender que el cristianismo pueda convertirse en la religión de las clases trabajadoras. Las actitudes sociales oficiales dentro de la Iglesia, que provienen de medios no obreros y que no se incorporan activa y vitalmente a las clases trabajadoras, se parecen mucho a las actitudes paternalistas. No puede haber cristianismo obrero si los obreros no son en gran número cristianos y si no son, por su fuerza o su influencia, determinantes en el gobierno de la Iglesia.

En resumen, entonces, el cristianismo regresivo o progresivo, sigue siendo un cristianismo burgués. El cristianismo obrero será totalmente marginal, sospechoso y extraño. Esto obligará a los obreros a elegir entre dos soluciones de un dilema: o bien se acomodan a los intereses dominantes de la burguesía, y limitan sus rebeldías a manifestaciones verbales o prácticas prudentemente medidas, y entonces han abandonado toda perspectiva revolucionaria; o bien aceptan el vivir en una contradicción práctica con los intereses dominantes y con la mentalidad preponderante dentro de la Iglesia actual.

La alienación religiosa

La alienación religiosa ha sido comprendida teóricamente por los grupos vanguardistas de obreros cristianos y por sus dirigentes ideológicos. Se ha aceptado por fin la verdad sociológica que aparecía denunciada en la crítica de Marx, que identificaba al cristianismo con dos actitudes profundamente contrarrevolucionarias: la religión es una justificación de orden existente; la religión es una resignación para el oprimido.

Hoy aparecen, aun entre sociólogos cristianos representativos de la ideología obrera, violentamente denunciados ambos expedientes, que

aseguran el mantenimiento de la religión con una finalidad claramente alienadora. Se comprende la racionalización que supone para la clase poseedora el utilizar la argumentación religiosa a través de la doctrina del respeto a los poderes constituidos, a través de la afirmación del carácter anticristiano de la lucha y del odio, a través de la proclamación del principio de subsidiariedad, que deja para el Estado únicamente aquellas materias en las cuales los particulares no pueden intervenir, a través finalmente de la constante defensa de la propiedad privada. Hoy aparece, decimos, hasta la evidencia, que lo que las clases poseedoras pretenden con toda esta argumentación es sostener el régimen de explotación en el que viven, y sacralizar su argumentación en defensa de este régimen para, con el peso de lo sagrado en una conciencia religiosa, impedir que la revuelta se plantee contra las injusticias y las explotaciones de este régimen. Esta denuncia aparece señalada y no son los menos violentos en su enunciación, precisamente, los ideólogos de los grupos obreros cristianos.

Del mismo modo podemos decir que el aspecto de la religión como resignación para el oprimido y el relegar a una vida mejor, pero desde luego futura, trascendente al mundo actual, la solución de las necesidades y de las explotaciones, es una segunda forma racionalizadora, a través de la cual la burguesía pretende igualmente conservar la situación existente, y ahorrarse las dificultades que comportaría la exasperación ante esta injusticia, de las clases explotadas. La moderna teología, la comprensión del cuerpo místico de Cristo como una idea constante, como una realización de los cristianos en el mundo, la comprensión renovada de algunas epístolas de San Pablo, en el sentido de la redención cósmica universal, han dado serio bagaje intelectual a las ideologías que pretenden atacar estos planteamientos demasiado esquemáticos de lo que es el dolor en el mundo actual y el triunfo en otro mundo. Hoy la teología nueva ayuda a los hombres a sentirse responsables, no solamente de una salvación ultraterrena, sino de una salvación del mundo entero, de las instituciones y de las realidades sociales que empiezan a cumplirse desde ahora.

La preocupación para el prójimo es sentida también como una preocupación concreta, que exige luchar contra los males y satisfacer las necesidades de éste, allí donde se presentan. El planteamiento de la virtud de la justicia, es recomprendido en el sentido de unas realidades sociales que hay que construir; de la virtud de

la caridad, en un sentido que en absoluto se opone, sino que presupone, el planteamiento anterior de la justicia, permite su formulación, con un carácter más general, que engloba a todo principio de actuación del hombre en el mundo y ayuda a comprender igualmente que las perspectivas de los cristianos en el momento actual se parecen muy poco a las del mundo como necesario « valle de lágrimas », por el que es preciso arrastrarse para conquistar en el otro una vida glorificada.

Ahora bien, el hecho fundamental que reduce a un nivel teórico esta crítica ideológica es el de que la misma crítica, y la denuncia de la alienación, se sitúan dentro del cristianismo burgués. Queremos decir que la alienación que se denuncia en la burguesía no es proclamada desde una organización activa de clase, que intenta descubrir este principio de alienación. La alienación intenta ser destruida únicamente a través de la proclamación teórica de los principios en que se sostiene. Como el punto básico, la fuerza para destruir esta alienación, hay que provocarla dentro de la misma concepción cristiana, y en los cristianos el aparato dominante es el aparato de la burguesía, queda muy claro que la única finalidad que alcanza esta crítica es la de su pretensión de incidir en la conciencia individual de los miembros de la burguesía. Desconoce en absoluto que las conciencias individuales aparecen en gran parte determinadas por la conciencia de clase de la que los miembros de la burguesía forman parte y que éstos tendrán siempre una argumentación, bien cínica, bien, si se está tratando de problemas morales y religiosos, desde una aceptación de los mismos, justificativa, que les defiende contra el « morbo progresista », que anima a los ideólogos de la vanguardia obrera cristiana.

Hemos dicho la única finalidad que alcanza esta crítica. No queremos decir con ello que la finalidad que *pretende* sea simplemente ésta. Es cierto que con esta ideología lo que se pretende también es una inicial labor de encuadramiento de los grupos obreros dentro de las organizaciones con conciencia de clase. Sin embargo, como luego veremos al estudiar la segunda crítica fundamental, la repugnancia ante las concretas realidades políticas actuales reduce en gran parte la eficacia práctica de esta crítica dirigida a los medios obreros cristianos. A lo sumo ha llevado a un perfeccionamiento en el encuadramiento sindical, a un afinamiento en la lucha reivindicativa cotidiana, pero no a un encuadramiento en aquellos campos en

donde las opciones fundamentales de capitalismo o revolución se están planteando.

En el fondo, el que esta crítica no sea una crítica « comprometida », supone que está planteada desde unas posiciones de absoluta inferioridad. Esto es así porque las posiciones ideológicas contrarias, esto es, las posiciones ideológicas dominantes en el cristianismo, tanto en su base social como en la constitución de sus fuerzas jerárquicas, está perfectamente « comprometida ». El cristianismo burgués es un cristianismo que se sostiene desde posiciones de fuerza. Se sostiene desde las posiciones que en el aparato social y estatal ha conseguido a lo largo de siglos. La única posibilidad de que la crítica del cristianismo obrero fuera eficaz tendría que pasar por una ruptura con las estructuras cristiano-burguesas, con todo que esto encierra de peligroso, dado el carácter de estrecha alianza en que naturalmente se vive dentro del cristianismo burgués, por la cual las posiciones religiosas no se ven claramente diferenciadas de las posiciones no religiosas. Indudablemente se crearían unas poderosísimas tensiones, por parte de un grupo dominante cristiano, para integrar a este grupo que se presenta con un carácter de rebeldía declarada. Estas tensiones serían, no tanto las tensiones normales de cohesión de un grupo social, pues por aquí quizá fuera más fácil llegar a una ruptura, sino las tensiones disciplinarias, jerárquicas, ideológicas, que insistirían en el peligro cismático de una escisión.

En el fondo, en las proclamaciones revolucionarias cristianas late un profundo peso de conservadurismo. Porque el conservadurismo no es únicamente una actitud psicológica sino que es una actitud práctica social. El conservadurismo puede consistir en la aceptación psicológica de la situación existente, pero puede también consistir en un planteamiento de rebeldía, puramente teórica, frente a esta situación; pero una rebeldía que no está acompañada por ninguna voluntad de cambio y, mucho menos todavía, por una voluntad de poder, lo cual es elemento indispensable para la constitución de una conciencia de clase desarrollada. Una clase social proletaria, sin conciencia de poder, esto es, sin conciencia de que, a través de sus soluciones, es capaz de lograr una estructuración total de la sociedad, es una conciencia de clase que no ha llegado a sus últimas consecuencias. La lucha de clases, efectivamente, debe ser denunciada como un mal social. Pero esto no impide que hagamos el diagnóstico de cuál es el origen de la lucha

de clases y cuál el camino para vencer esta situación de lucha. La clase proletaria, al igual que las otras clases en la sociedad, no puede estar conforme con el planteamiento de un esquema social de lucha y de desorden. Pero el diagnóstico que hace la clase proletaria es el de que el origen de la lucha de clases es la constitución de una clase como no trabajadora, y propietaria de los medios de producción, entre los cuales se cuenta el trabajo de otra clase. La vía para vencer esta lucha de clases, esto es, el único camino para evitar este mal social, es acabar con esta situación por la cual una clase establece su poderío sobre la otra. Queremos decir, el único camino es sustituir una sociedad basada en el capital por una sociedad basada en el trabajo. La clase obrera es una clase con una voluntad de poder y con un planteamiento consciente de lo que es la organización social, tan grande, que efectivamente, a través de aquello que la define, como es el trabajo, es capaz de organizar a la sociedad entera.

En los grupos cristianos obreros esta reflexión llega a veces hasta formularse, pero, como hemos dicho, limitada a un planteamiento teórico. No aparece directamente planteado el problema de los únicos métodos a través de los cuales esta clase puede conquistar el poder. Esto, además, es un planteamiento excepcional, de vanguardia, porque la formulación más normal dentro de la ideología de la clase obrera, como hemos visto, es la de que los cristianos no pueden ir con otros planteamientos sociales, precisamente porque su precepto de caridad impide que definan la sociedad como una lucha.

En el fondo, como formulaciones más o menos hábiles, más o menos conscientes de las objeciones que constantemente se le presentan por sus compañeros de clase, las ideologías cristiano-obreras están formuladas sobre el principio de reconciliación de clases y no de supresión de la estructura actual, construida sobre la base de una clase que se impone a las demás.

La alienación religiosa así renace, sobre unos grupos obreros que sólo han sabido luchar contra ellas teóricamente. No es extraño que, sin voluntad de estructuración total de la sociedad, identifiquen entonces la religión con la única realidad existente en el momento actual, que es el cristianismo burgués. Antes hemos dicho que el cristianismo burgués es el único cristianismo socialmente existente ahora. No queremos decir con ello que el cristianismo

burgués sea forzosamente el único cristianismo que puede existir mañana. Pero para que del cristianismo burgués se pueda pasar a otro cristianismo, realizado socialmente, de características distintas, hace falta que los que justamente desean realizar este nuevo cristianismo tengan la voluntad de poder, y la inteligencia, para unirse a las únicas fuerzas que pueden realizar este cambio. Por el contrario, esta incorporación a las fuerzas revolucionarias produce un extraordinario miedo en los grupos cristianos obreros, que temen que, triunfando la revolución, la religión entera experimente un daño considerable. La destrucción del esquema burgués puede acarrear la destrucción del esquema religioso burgués. Esto es entendido como un mal superior al de la continuación de la situación de explotación social en que se vive ahora. Realmente, no resulta difícil comprender cómo el planteamiento de justificación, tan básico en la alienación religiosa, renace de nuevo en forma más matizada. En efecto, ya no se trata de que la teología justifique el orden existente; se trata ahora de que la necesidad de conservar el cristianismo impide la incorporación activa a unas tareas revolucionarias que se presentan con unas condiciones de gran peligrosidad para este cristianismo.

Mientras la conciencia de clase de los obreros cristianos no llegue a identificar el planteamiento cristiano, que debe comprender como un planteamiento de justicia, con el planteamiento de la lucha para evitar la alienación de la sociedad capitalista, la religión-justificación renacerá e impedirá los compromisos concretos con la clase obrera revolucionaria.

Viven así estos grupos en una contradicción entre clase y religión que sólo ha sido superada intelectualmente, pero que se conserva cuando llega el momento del compromiso práctico. La contradicción se vive ahora, por una parte, como rebeldía teórica con respecto a la formulación religiosa actual, pero con compromiso práctico con ella; por otra, como compromiso teórico con la clase, pero con una falta de incorporación práctica a la misma.

Toda la exposición anterior nos lleva a formular nuestras últimas conclusiones. En términos sociológicos, no hay otro cristianismo, hoy, que el cristianismo burgués. Para pensar siquiera en un cristianismo revolucionario, es preciso pensar antes en una revolución. Solamente cuando la estructura de clases actual desaparez-

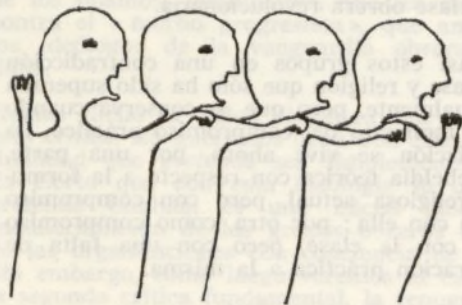
ca, cuando las clases explotadoras hayan sido suprimidas, cuando todos los miembros de la sociedad se hayan estructurado en una sociedad de trabajo, podremos pensar en que la base demográfica y social para un cristianismo revolucionario se ha instaurado.

En tal momento, la tesis tradicional marxista es la de que las bases para una supresión de la religión se han sentado. Sencillamente, de la actividad revolucionaria que parte de la denuncia de la alienación religiosa (« La tarea inmediata es la de desenmascarar la alienación humana en su forma secular, ahora que ha sido desenmascarada en su forma sagrada. Así la crítica de los cielos se transforma a sí misma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho y la crítica de la teología en crítica de la política ». Marx, *Crítica del Derecho político de Hegel*), pasa a la teoría revolucionaria del carácter alienante de toda expresión religiosa (« La abolición de la religión, como la ilusoria felicidad de los hombres, es una exigencia de su felicidad real. La apelación para que abandonen las ilusiones sobre su condición es una apelación para abandonar la condición que requiere ilusiones ». Marx, *Ibidem*). Para un cristiano revolucionario, la primera afirmación es cierta; la segunda es

una trasposición excesiva. Pero la actitud revolucionaria no puede evitar la primera opción. Sólo a través de la aceptación de la praxis revolucionaria concreta es posible entender la posición cristiana incorporada a la revolución.

Evidentemente, a partir de esta posición no cabe la afirmación reaccionaria de que para la revolución es preciso cumplir antes la reforma moral de los hombres, sino más bien la afirmación contraria de que la posibilidad de que las relaciones sociales no sean alienantes la da la revolución social realizada. Lo que, evidentemente, no quiere decir que la praxis revolucionaria se agote en la toma del poder por parte de las clases trabajadoras. Justamente a partir de la toma del poder por parte de las clases trabajadoras se crean las posibilidades históricas de que la desalienación tenga lugar. Pero también se crean posibilidades históricas de que la revolución pueda ser traicionada.

La activa incorporación revolucionaria de los cristianos sólo es posible si existe aceptación de la revolución social concreta. En la revolución en marcha, la apuesta que pueden aceptar es la de que su posición religiosa no quede reducida a factor de alienación.



Iglesia, católicos y política *

Algunos de nuestros lectores, sobre todo si viven en países protestantes, o simplemente no católicos, encontrarán quizá extraño que una revista socialista de inspiración marxista dedique gran parte de uno de sus números a un estudio del movimiento católico. ¿Por qué se ha elegido este tema?

Ante todo es evidente que abordamos el movimiento católico, no desde el plano ideológico, en busca de imposibles conciliaciones o para fomentar perjudiciales confusionismos entre ideologías divergentes, sino desde el plano político, en el que el movimiento católico representa una fuerza concreta, con la que la clase obrera tiene que contar diariamente. Y esto desde un doble punto de vista: en cuanto los partidos católicos son partidos socialmente conservadores y en cuanto son partidos que organizan y representan a sectores más o menos vastos del movimiento obrero.

En cuanto partidos socialmente conservadores, en cuanto partidos que defienden el orden establecido, los partidos católicos han tomado la dirección de numerosos países de Europa, donde representan el papel de antagonistas directos de los partidos que, en estos mismos países, organizan a la mayoría de la clase obrera. Este fue el caso, primero en Bélgica, luego en Austria; más tarde, en Italia la clase dominante se fue identificando poco a poco con el partido católico, si bien continúa, como en Bélgica, ejerciendo presión a través de un partido liberal, en particular desde que los partidos católicos belga e italiano, siguiendo el ejemplo del partido católico austriaco, han iniciado la experiencia de una colaboración con la socialdemocracia. Una situación análoga se encuentra en la República Federal alemana, aunque aquí la CDU si bien tiene una mayoría católica incluye también una fuerte minoría protestante. En otros países, los partidos católicos participan en las coaliciones gubernamentales, en calidad de miembros determinantes e incluso preponderantes: en Suiza, en Holanda, a pesar de la viva tradición protestante y anticatólica de este último país, tradición ligada a las guerras de independencia nacional contra España. En otros países —España y Portugal—, todavía subsiste la alianza tradicional entre clericalismo y régimen fascista; en Irlanda, la

Iglesia católica ejerce una fuerte influencia sobre el poder público. De los países de Europa de mayoría (o gran proporción) católica, Francia es el único en el que el movimiento católico no juega un papel determinante en el ejercicio del poder. Con diversos matices, el movimiento católico o, en los regímenes de tipo fascista, las autoridades religiosas católicas, representan un papel netamente conservador, aun cuando su conservadurismo esté teñido de vagas preocupaciones «sociales». Y en las democracias populares mismas, cuando la religión católica sigue siendo fuerte, como es el caso de Polonia, la Iglesia representa un grave problema porque juega un papel de freno en la marcha hacia el socialismo.

Pero en estos mismos países, y éste es el segundo aspecto que conviene examinar, el movimiento católico encuadra también a una parte de la clase obrera, ya directamente en el partido católico, ya en organismos sindicales que le son propios (aun cuando, como en Italia, este organismo sindical no esté adherido a la central internacional de los sindicatos católicos, sino a la CISL), ya en organizaciones llamadas de «acción católica», bajo control directo de las autoridades religiosas. Esta presencia, en el interior del movimiento católico, de sectores bastante amplios del mundo del trabajo, presenta un doble aspecto: de un lado es una fuerza de sostén a la política general del movimiento católico, una fuerza que le permite estar ampliamente representado en el parlamento, a veces de obtener la mayoría, por tanto de asegurarse la dirección del país; de otro lado, es una fuerza adicta a los intereses conservadores, para la defensa del orden establecido. Pero al mismo tiempo, esta presencia de trabajadores asalariados introduce en el movimiento católico aspiraciones y exigencias frecuentemente en contradicción con la política general del movimiento —política conservadora— y representa allí un elemento dinámico que el movimiento socialista no puede ignorar.

Además, este doble aspecto de la presencia obrera en el seno del movimiento católico se refleja igualmente en sus relaciones de concurrencia, incluso de lucha, y de otra parte una

* Publicado en *Revue Internationale du Socialisme*.

colaboración, en particular en el plano sindical, frente al adversario común, el patronato.

Este doble carácter del movimiento católico (sostén de una política de defensa del orden capitalista y necesidad de conservar la confianza de las masas de trabajadores católicos) determina el papel que aspira a jugar en América latina: papel progresista de oposición a las fuerzas conservadoras tradicionales, pero también, en consecuencia, obstáculo a las tendencias más profundamente renovadoras que exigen una ruptura abierta con el imperalismo americano. Chile es actualmente el único país en que la democracia cristiana se ha apuntado una resonante victoria, victoria que podría convertirse en ejemplo y aliento para otros países. Una revista socialista no puede ignorar fenómenos y movimientos políticos de tal magnitud, que pueden condicionar fuertemente el desarrollo mismo del movimiento socialista.

Pensamos por tanto que este análisis pueda ser una base necesaria para la definición de una actitud del movimiento obrero con respecto a los católicos; este estudio debería por lo mismo interesar a los lectores que viven en países donde este fenómeno no se da —o no se da todavía, ya que puede surgir en el futuro, como por ejemplo en los Estados Unidos, donde los católicos representan un porcentaje cada vez mayor de la población. Hemos solicitado este análisis en unos casos a marxistas, pero también en otros a católicos progresistas [...] hemos pensado también que era necesario, antes de proceder a un examen de la situación del movimiento católico en los diferentes países, hacer algunas observaciones de carácter general —requisito imprescindible, según creemos, para toda política del movimiento obrero respecto al mundo católico.

Esta política ha presentado, o presenta todavía, diferentes aspectos, diferentes manifestaciones, todas, a nuestro parecer, insuficientes y simplistas. En primer lugar, la tradicional política anticlerical de los socialistas que ha contribuido a acentuar las divisiones entre trabajadores católicos y no católicos. La política socialdemócrata de colaboración gubernamental con los partidos católicos, que, en general ha empujado a la socialdemocracia a someterse a la hegemonía católica en la dirección del Estado, renunciando a dirigir la lucha contra la Iglesia en nombre del movimiento obrero. Por último la política comunista que en otro tiempo se

llamaba la política de « la mano tendida » y hoy se llama « el diálogo » con los católicos: política llevada a veces sin análisis profundo y en pos de acuerdos superficiales, sin base programática... Queremos iniciar con estas páginas un análisis de mayor alcance.

Cuando hablamos del mundo católico es necesario distinguir siempre el elemento propiamente religioso, de la institución, es decir del elemento eclesiástico y tener en cuenta el hecho de que este último elemento es el que más pesa. Mientras que el elemento religioso es interior y mira a la conciencia, y puede incluso estar ausente de muchos que se consideran católicos porque practican un culto de determinada forma y aceptan ciertas creencias sin sentir por ello un verdadero sentimiento religioso, el elemento institucional por el contrario es el aspecto organizativo exterior que dura desde cerca de dos mil años y que se encarna en un número infinito de instituciones y de organismos bajo la dirección de la Curia Romana. La vida organizativa del mundo católico, como la de los partidos políticos, es toda ella la expresión del elemento institucional, cuyo objetivo secreto es la conquista de un poder cada vez más amplio sobre la sociedad civil. Teóricamente, elemento institucional debería estar subordinado al elemento religioso, la organización de la Iglesia y de las instituciones, incluso laicas, que dependen de ella debería servir de soporte al triunfo de la fe; en la práctica, sucede de muy distinta manera. Como en todas partes, como en los partidos políticos por ejemplo, los fines últimos son frecuentemente despreciados o al menos relegados a un segundo plano, y la organización y el poder se vuelven fines en sí mismos. Asistimos entonces a una inversión de las relaciones recíprocas y el elemento religioso se convierte en un simple medio que sirve a la política de poder de la Iglesia; es así como para los partidos políticos, la religión es tan sólo un medio de procurarse adhesiones y votos, de asegurarse el poder, para mayor gloria no de Dios, sino de la Iglesia en cuanto institución humana.

Nada extraño, por tanto, que el hilo conductor que corre a lo largo de toda la historia milenaria de la Iglesia sea precisamente esta aspiración al poder, esta necesidad de afirmar la organización en cuanto tal. Lo que se llama época constantiniana de la Iglesia se caracteriza exactamente por este esfuerzo permanente de inserción orgánica en la sociedad civil, en calidad de institución permanente y dominante esencial.

Llevado al límite, la Iglesia busca una identificación entre sociedad civil y sociedad religiosa, que asegure a la autoridad religiosa católica la dominación absoluta de la autoridad civil. Era por tanto normal que al alborear, cuando la revolución francesa primero y la rápida expansión de la revolución industrial después parecían instaurar una sociedad de tipo laico, donde la Iglesia estaba llamada a perder toda esperanza de integración orgánica y todo carácter de institución esencial, hubiese adoptado ésta una actitud de hostilidad y de oposición radical. Dicha actitud tuvo su expresión más espectacular en el *Syllabus* de Pío IX (1864), donde el papado proclamaba la imposibilidad de cualquier conciliación de la Iglesia con el liberalismo, con la democracia y en general con el mundo moderno. Esta posición del *Syllabus* estaba de acuerdo lógico con el dogma de la infalibilidad del papa: mientras que el progreso del industrialismo, del liberalismo y del laicismo hacía que se fueran derrumbando por todas partes los viejos privilegios eclesiásticos y las posiciones de poder de la Iglesia en los regímenes absolutistas, mientras que en Italia los Estados pontificios se disolvían absorbidos por el proceso de unificación de la nación italiana, Pío IX declaraba la guerra a esta sociedad y hacia orgullosamente proclamar por el Concilio Vaticano I el dogma de la infalibilidad papal, como un desafío, se diría, a un mundo que rechazaba la enseñanza y la verdad de la Iglesia.

Pero tal política conducía al aislamiento de la Iglesia en un mundo que proseguía su camino, con una fuerza, un impulso capaces de provocar la adhesión de numerosos católicos que vivían en el mundo y no podían sustraerse a los impulsos de la sociedad civil. El sucesor de Pío IX, León XIII, comprendió esta situación y trabajó intensamente en la reintegración de la Iglesia en esta sociedad moderna que Pío IX había rechazado *in toto*. Incluso aunque en Francia el laicismo alcanzó su punto culminante a principios del siglo xx, ha sido en el curso de los veinte últimos años de este siglo cuando se ha preparado la reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno. El terreno del encuentro fue, de una parte el colonialismo en el que la obra de las misiones católicas fue de gran ayuda para las potencias coloniales¹, y de otra parte la lucha contra el socialismo. He aquí lo que escribe Otto Bauer a propósito de la experiencia austriaca:

« En el curso de las luchas electorales de 1893 a 1907, la socialdemocracia destruyó los privi-

legios electorales de la clase poseedora y conquistó el sufragio para los obreros.

Mientras los obreros estaban privados del derecho de voto, toda la lucha electoral consistía en una lucha entre la masas clericales, pequeño burguesas y campesinas y la gran burguesía liberal. Con el sufragio universal desapareció el liberalismo; este partido, que sólo se apoyaba en la delgada capa de la gran burguesía, no pudo mantenerse en los cuerpos electorales del sufragio universal. El partido clerical de las masas pequeño burguesas y campesinas no tenía ya que atacar en las luchas electorales a la gran burguesía liberal, sino defenderse contra el partido obrero socialdemócrata. [...] Los curas católicos, que habían organizado a las masas burguesas y campesinas y se habían puesto a su cabeza, predicaban todavía ayer contra la gran burguesía liberal. Hoy de todos los púlpitos salen prédicas contra la clase obrera socialdemócrata.

La gran burguesía había combatido al partido popular clerical con odio y pasión, cuando este último movilizaba a los pequeños burgueses y a los campesinos contra el liberalismo. Pero a partir de la introducción del sufragio universal y del refuerzo de los sindicatos, comenzó a modificarse la actitud de la gran burguesía cara al clericalismo. Los industriales y los financieros se dijeron: no es posible salvar al liberalismo; en los cuerpos electorales del sufragio universal no hay frente a frente más que el clericalismo y la socialdemocracia; al volverse contra la clase obrera, contra los sindicatos, contra la socialdemocracia, el clericalismo defiende nuestra causa. Por esto, a partir del año 1907, los grandes industriales, los grandes banqueros, fueran judíos, francmasones, o librepensadores, sostuvieron con sus millones las campañas electorales de los clericales contra la socialdemocracia. [...] El resultado de todo este desarrollo ha sido la transformación del partido clerical. Este partido se ha convertido, según la expresión de Seipel, en « el punto de concentración de todos los elementos antimarxistas », es decir, en el organización de toda la burguesía contra la clase obrera. [...] Es el órgano de la alianza entre la gran burguesía y la Iglesia. [...] La gran burguesía sostiene al partido socialcristiano con la ayuda de su dinero, de su prensa y de sus relaciones internacionales y permite de ese modo a la Iglesia mantener sus privilegios, principalmente sus beneficios, la obligación de la enseñanza religiosa, el derecho matrimonial católico. La Iglesia se lo agradece poniendo a las masas burguesas y campesinas

que la siguen al servicio de la política social y económica de la gran burguesía. [...] La alianza con la Iglesia se ha vuelto indispensable a la gran burguesía, ya que, en la democracia, con los medios de la democracia, sólo puede conservar la burguesía su dominio si la mayoría del pueblo se deja dirigir por el partido burgués. Sólo el poder que ejerce la Iglesia sobre sus creyentes puede mantener a la mayoría del pueblo bajo la dominación de este partido.»³

Un proceso análogo tuvo lugar, a un ritmo diferente, en Italia; aquí también, después de la toma de Roma por el Estado italiano y de la abolición del poder temporal del papa (1870), la actitud del Vaticano se hizo hostil, hasta el punto de prohibir a los católicos tomar parte en las elecciones políticas. A finales del siglo pasado y principios de éste, una transformación progresiva permitió al gobierno liberal de Giolitti instaurar el sufragio universal (1912) y concluir, para las elecciones siguientes (1913) una alianza con las organizaciones católicas, que conservaban todavía una posición subalterna de simple apoyo. El partido católico no se constituyó hasta 1919, en víspera de las primeras elecciones de la postguerra; y en el Congreso de Nápoles de este partido, en 1920, un joven sindicalista, Gronchi, que llegaría a ser, treinta y cinco años más tarde, presidente de la República, proponía como programa al nuevo partido el invertir las relaciones con los partidos de orden: hasta ayer, decía, estos partidos habían sido el centro de polarización y los católicos les habían únicamente prestado su fuerza; en adelante, los católicos deben convertirse en el núcleo central ya que disponen de una vasta fuerza organizada. Esta audaz perspectiva no pudo realizarse inmediatamente; el liberalismo italiano se encontraba ya demasiado débil para remontar la crisis de la postguerra, pero el movimiento católico no era todavía demasiado fuerte para reemplazarlo inmediatamente. El capitalismo italiano eligió entonces al fascismo, y sólo a la caída de éste, al final de la segunda guerra mundial, Italia, como anteriormente Bélgica y Austria, pudo confiar su suerte al partido católico renovado y consolidado.

Este cambio radical, con relación a las posiciones de Pío IX y del *Syllabus*, este acercamiento entre catolicismo y mundo moderno, ¿han modificado las perspectivas profundas, las exigencias de poder que son, como acabamos de decir, un aspecto esencial de la Iglesia en cuanto institución? Pensamos poder responder sin vacilación que no.

Para convencernos de ello basta con examinar la argumentación doctrinal adoptada para justificar este cambio, y con considerar por otra parte, los desarrollos ulteriores de la nueva actitud. En el plano doctrinal, Monseñor Dupanloup, obispo de Orléans, elaboró la distinción entre tesis e hipótesis, que adoptaron enseñada los jesuitas y la Iglesia en general. Según esta distinción, la tesis, a la que los católicos debían aspirar, es el reino de la perfecta conformidad de las leyes civiles con la enseñanza de la Iglesia, mientras que la sociedad concreta con todas sus imperfecciones, en la que vivimos, en la que los católicos mismos tienen que resignarse a actuar, no es más que una hipótesis destinada a ser superada. La reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno tiene lugar únicamente en el reino de la hipótesis, sin que la Iglesia por eso renuncie a alcanzar la tesis.

Sobre estas bases exactamente se colocaba *Civiltà cattolica*, revista autorizada de los jesuitas, para explicar la participación de los católicos en la vida del Estado moderno condenado por el *Syllabus*. El *Syllabus*, según esta revista, « contiene una afirmación y una exposición general de principios, en forma de tesis absolutas, necesariamente inspiradas por la conciencia que [la Iglesia] tiene de ser una institución divina, la continuadora de la obra de Jesucristo para la unificación moral del mundo entero en una gran república cristiana.

Segura de esta misión, la Iglesia no puede dejar de predicar el ideal que le corresponde, no de condenar en principio todo lo que a él se opone, y por consiguiente no puede admitir tolerancia alguna en materia de teoría o de dogma. » Pero cuando « del orden de los principios y de la doctrina se pasa al de los hechos y de la práctica, entonces al ideal sucede la realidad, a la tesis la hipótesis, a la intolerancia teórica y dogmática la tolerancia práctica y civil o política, a la que la Iglesia ha demostrado querer suscribirse sin faltar a la integridad de la religión revelada, según las diferentes circunstancias del tiempo, y a condición de que ello no perjudique en nada su misión divina. »

Las concesiones al liberalismo y a la democracia son hechas por tanto en hipótesis, es decir en circunstancias determinadas; si estas circunstancias cambian, si la hipótesis cambia, si la relación de fuerzas se invierte, si las concesiones no son ya necesarias, recuperará su preponderancia la intransigencia teocrática. ¿No ha sido por lo demás la misma *Civiltà cattolica*

quien añadió ulteriores precisiones a la manera como era conveniente interpretar la aceptación del método democrático con el fin de hacer triunfar la teocracia? « Si se quiere ganar el favor del pueblo católico y organizarlo a nuestro favor, contra la democracia liberal y socialista, es necesario crearnos una posición de lucha planteada en un terreno igual y proporcionarnos armas iguales a las de nuestros adversarios, y lanzar al pueblo contra el pueblo, a la democracia contra la democracia ». « Si la mitad de los votos más uno basta en una asamblea electiva para desterrar a Dios y a la Iglesia de la vida civil y para oprimir a la otra mitad menos un voto, ¿ no vale más, en lugar de lanzar invectivas contra el sistema representativo, utilizarlo, y recuperar esta mitad de votos más uno que se necesita para restablecer a Dios y a la Iglesia con sus derechos? » Pero « restablecer a Dios y a la Iglesia con sus derechos » significa, en lo posible, proceder a una « reconquista cristiana de la sociedad », « *instaurare omnia in Christo* »; esto significa tender, según las propias palabras del autor del artículo, a « la unión del poder eclesiástico con el poder civil para la felicidad temporal y eterna de los sujetos, según el ideal revelado », es decir, tender hacia la « tesis » que continúa siendo el objetivo permanente de la Iglesia.

Que el objetivo continúa siendo éste lo confirman tanto las tomas de posición de los papas que se han sucedido⁹, como la línea de conducta que la Iglesia ha adoptado, a medida que, a través de las masas católicas y de los partidos que las organizan ha logrado integrarse de nuevo, en calidad de fuerza orgánica que dispone de un poder real, en la sociedad moderna.

Italia, desde este punto de vista, constituye una prueba ejemplar. En Italia, gracias a la democracia cristiana que, desde hace veinte años, ejerce el poder político, la Iglesia ha conseguido sobre el Estado una hegemonía como no había jamás poseído anteriormente, y se puede hablar con todo derecho de un « poder temporal indirecto ». Este hecho puede explicarse fácilmente si se piensa que la Iglesia tiende hacia la realización de la tesis, es decir a la unión del poder eclesiástico con el poder civil y que se adapta a la presencia del poder civil, se resigna a las limitaciones que éste le impone, solamente cuando se ve obligada a ello, cuando se tiene que adaptar a la hipótesis. Pero la capacidad de resistencia del poder civil ante la incoercible tendencia de la Iglesia a extender su poder sobre la sociedad civil, es función de la conciencia que tenga el poder civil de sus propios derechos.

función de la conciencia laica de las autoridades del Estado. Ahora bien, esta conciencia del poder del Estado era muy fuerte en las antiguas monarquías absolutas que se consideraban ellas también de derecho divino y por consiguiente en pie de igualdad con la autoridad pontificia; era muy fuerte todavía en los Estados liberales que tenían un vivo sentimiento de la laicidad del Estado, y no toleraban ingerencia eclesiástica alguna en el marco de la vida civil; pero esta conciencia falta prácticamente o al menos ha disminuido sensiblemente con la instauración del sufragio universal en los países católicos. En Italia particularmente, la institución de la soberanía popular ha marcado un claro debilitamiento en la conciencia laica; todo ciudadano católico se siente mucho más súbdito de la Iglesia que titular de la soberanía civil, y por consiguiente mucho más inclinado a ceder a cualquier presión eclesiástica que a afirmar los derechos del Estado; y deja por tanto vía libre a la clericalización del Estado. La situación es diferente en otros países donde las tradiciones laicas, el sentido del Estado tienen más fuerza, pero esto no debilita nuestra argumentación. Esto significa únicamente que en países que no son Italia la Iglesia ha encontrado una resistencia superior a su voluntad de expansión, a sus aspiraciones teocráticas; pero tales aspiraciones continúan siendo siempre un componente esencial en el juego de fuerzas políticas que operan en países fuertemente católicos.

Podemos sacar ya de este examen una primera conclusión: La Iglesia encierra en sí una gran fuerza de expansión, una fuerte voluntad de conquistar el mayor poder posible sobre la sociedad civil (tesis), pero posee al mismo tiempo una gran capacidad de adaptación a las diversas condiciones en que esté llamada a actuar (hipótesis). Por consiguiente, del mismo modo que ha sido posible hacer evolucionar a la Iglesia de una posición de rechazo de la sociedad moderna a una posición de colaboración y de integración en esta sociedad, es posible para el mundo exterior a la Iglesia, y para el movimiento socialista mismo influir sobre su evolución ulterior, en la medida en que el movimiento socialista sepa crear en la sociedad civil fuerzas de progreso de modo que la Iglesia no pueda sustraerse a ellas sin correr el peligro de excluirse del desarrollo de la historia, como le sucedió ya en el siglo pasado.

No es por tanto mediante compromisos y concesiones como se fomentará el desarrollo en la Iglesia de tendencias progresistas; cuanto más

se pliegue y ceda el mundo laico, más alto proclamará la Iglesia sus reivindicaciones teocráticas. Desde este punto de vista, las experiencias de colaboración de la socialdemocracia belga e italiana son experiencias inútiles, que refuerzan más todavía el poder de la Iglesia sobre la sociedad civil, cuya resistencia logran debilitar, al mismo tiempo que hacen más difícil a los católicos tomar posiciones de autonomía respecto a la Iglesia misma.

En efecto, en estas relaciones entre Iglesia y sociedad civil, los católicos tienen que jugar un papel de primera importancia. Sería un error imaginar de un lado al mundo católico como un mundo compacto y homogéneo, y de otro un bloque de no católicos, opuestos entre sí en una perpetua tensión de fuerzas. El juego es mucho más complejo y sutil; pasa por la acción de católicos laicos que, por un lado, forman parte del mundo católico y viven en el interior de organizaciones católicas pero por otro, están sumergidos en la sociedad civil, en contacto diario con el mundo de los no católicos, en su calidad de obreros, de campesinos, de maestros, de miembros de profesiones liberales, etc. Estando sumergidos en la sociedad civil participan en los acontecimientos, viven sus contradicciones, sienten los estímulos progresistas, las necesidades de lucha y al mismo tiempo las exigencias de laicidad; perteneciendo al mundo católico, aportan a él el eco de estas necesidades, de estos estímulos, de estos impulsos. La Iglesia se encuentra así colocada frente a opciones difíciles: o tener en cuenta estos impulsos internos, o arriesgarse a perder el contacto con sus propios fieles o al menos con una parte de ellos. Tal fue el dilema frente al que la Iglesia se encontró cuando creyó poder resistir al progreso industrial y al desarrollo de la civilización moderna.

Nos tropezamos también con su aspecto importante de esta situación en la confrontación directa del movimiento católico y movimiento obrero sobre el terreno sindical. El sindicalismo cristiano ha sido creado como dique al sindicalismo socialista, así lo proclama abiertamente, por otra parte, León XIII en la encíclica *Quod apostolici muneris*, de 1878; el sindicalismo cristiano debía inspirarse en las antiguas corporaciones, como lo indica la encíclica *Humanum genus* de 1884; habría debido tomar la forma de organizaciones mixtas, patronos y trabajadores, donde hubiera quedado proscrita absolutamente la noción de lucha de clases, y donde hubiera reinado el paternalismo de un lado y de otro la obediencia esclarecida por la

religión. Sucedió de muy distinta forma. La Iglesia ha logrado organizar en masa a campesinos e incluso obreros, sustraerlos a la dirección socialista, pero ha tenido que adoptar las reivindicaciones y los instrumentos de lucha de las masas. Los sindicatos mixtos de patronos y obreros no han tenido sino una existencia efímera; pero en su lugar han aparecido verdaderos sindicatos profesionales que han adoptado el arma de la huelga y de la lucha y han conquistado en esta lucha una madurez, emancipándose poco a poco y en mayor o menor medida, de la tutela directa de la Iglesia. En este sentido, el ejemplo de la CFTC convertida en CFDT¹ es particularmente significativo.

En el caso de la organización del trabajo ha tenido lugar una intervención de la Iglesia claramente inspirada en motivos conservadores y principios retrógrados y sin embargo, las fuerzas que la Iglesia misma había suscitado y organizado con fines esencialmente antidemocráticos, a partir del momento en que se encontraron, en el terreno de la organización y de los contactos con los problemas concretos de las masas, en concurrencia con las organizaciones socialistas se han visto tan fuertemente impulsados hacia una maduración democrática que la Iglesia misma ha tenido que renunciar a imponer sus estructuras y se ha adaptado a una realidad diferente. Podríamos registrar fenómenos análogos en numerosos otros campos (citemos por ejemplo la experiencia de los curas obreros) y se podría incluso hablar de una tendencia en vías de expansión. En otro tiempo la vida de la Iglesia se desarrollaba casi enteramente en torno a la parroquia, pero a medida que la Iglesia se ha ido insertando en el mundo moderno, aunque su punto de partida intencionalmente era frenar las tendencias laicas y someterlas a su control, se ha visto empujada a ocuparse activamente en una infinidad de problemas sociales, a multiplicar sus instrumentos de acción, a crear una red cada vez más vasta de organizaciones laicas, a confiar a los laicos responsabilidades nuevas y más importantes.

Pero esta parte laica de la Iglesia católica, cuya masa y responsabilidades aumentan de día en día, se compone de hombres y mujeres, que como hemos dicho, viven en la sociedad civil, trabajan en ella y traban innumerables relaciones con el mundo no católico, deben tener en cuenta el lenguaje y las necesidades de este mundo, y no pueden sustraerse a su influencia, ni en su acción, ni en su propia formación cultural y política. Resulta de ello, en el seno mismo del

mundo católico, una nueva tensión entre los laicos y la autoridad eclesiástica; desde un cierto número de años, esta tensión en el centro de las preocupaciones de la Iglesia y, hoy, de las preocupaciones del Concilio. La reciente crisis de los estudiantes católicos franceses ha mostrado hasta dónde puede llegar hoy la autonomía de los laicos católicos, comprometidos en el movimiento hasta el punto de declarar que ellos tienen algo que enseñar a la Iglesia⁵.

Hemos intentado definir el mecanismo en marcha en el interior mismo de la organización eclesiástica —mecanismo que empuja a la Iglesia por el camino del progreso— y lo hemos reconstruido en sus líneas esenciales: la Iglesia se esfuerza por resistir a las presiones del mundo laico, pero esto le obliga a organizar y a comprometer cada día más a los católicos laicos; haciendo esto concede a los laicos una mayor autoridad, y naturalmente sufre las consecuencias de este compromiso y de esta autoridad de los laicos católicos, quienes, a su vez, se ven empujados hacia posiciones de autonomía cada vez mayor y hacia una adhesión más estrecha a las exigencias de la sociedad civil, en la medida en que la presencia de fuerzas no católicas los estimula y los empuja en esta misma dirección. Durante largo tiempo, la Iglesia ha intentado mantener a los laicos en una obediencia absoluta a la Iglesia y a lo largo de varias décadas se han visto desarrollarse de un modo paralelo dos procesos aparentemente contradictorios: por un lado la Iglesia se ha visto obligada a recurrir cada vez más al compromiso de los laicos y por otro, la autoridad romana se concentraba crecientemente, desde la proclamación de la infalibilidad papal por Pío IX hasta la centralización totalitaria, obra de Pío XII. Era una medida de prudencia por parte de la Iglesia: mientras que confiaba misiones cada vez más numerosas a los laicos, en el seno de las organizaciones católicas, quería asegurarse de que sus directivas fuesen seguidas y se atrincheraba consecuentemente cada vez más detrás del dogma y el autoritarismo.

Juan XXIII y el Concilio interrumpido esta tendencia al autoritarismo romano y, a pesar de los esfuerzos de Pablo VI será difícil dar marcha atrás.

Pero Juan XXIII y el Concilio no son productos de un azar, son precisamente el resultado de la inviabilidad de la actitud precedente. La desruralización de la sociedad moderna, el desarrollo fulminante de la civilización urbana e industrial, con la no religiosidad que tal desa-

rollo supone, los enormes progresos de la ciencia en todos los campos, el impetuoso avance del movimiento obrero, la instauración de regímenes comunistas en una tercera parte del mundo, la gran ola de emancipación femenina, el fin de la era colonial y la aparición de una pléyade de naciones independientes animadas de ideologías nacionalistas, todo esto iba destruyendo uno a uno todos los pilares de la fuerza pasada de la Iglesia, y hacía cada vez más difícil la dirección de la nueva sociedad con los métodos antiguos: autoridad dogmática y centralizada de una Iglesia alejada y trascendente sobre el «rebaño» de fieles. El *aggiornamento* querido por Juan XXIII venía impuesto por la necesidad de volver a tomar contacto con un mundo trabajado por fermentos y tensiones que el Concilio más tarde pondría en evidencia.

No queremos entrar aquí en un análisis detallado de los debates y de las decisiones del Concilio y todavía menos emitir un juicio sobre las perspectivas del futuro. Desgraciadamente, la muerte de Juan XXIII ha debilitado el impulso renovador, que su sucesor se esfuerza en remansar en los meandros de las soluciones diplomáticas. Pero es seguro que no basta con modernizar la liturgia y suprimir el latín en la recitación de la misa, ni con reformar los oficios y las congregaciones, cambiar el nombre del Santo Oficio, ni incluso con reconocer a los obispos mayor dignidad y autonomía, para resolver el problema fundamental de la Iglesia, a saber la relación interior con los laicos y las relaciones con el mundo moderno, del que los laicos son mediadores.

Con ocasión de las Jornadas de información católica internacional, tenidas en Bruselas en mayo de 1963 y consagradas a la misión y a la libertad de los laicos, *Le Monde* escribía:

« La hora de los laicos, en efecto, parece haber sonado, con todo lo que esto comporta de modificaciones de mentalidades y de estructuras, en una sociedad eclesial tan fuertemente jerarquizada. Desde la Contrarreforma los laicos habían pagado, en cierta manera, los gastos de una política antiprotestante y antimodernista.

Pero los tiempos han cambiado. La Iglesia Romana entra en una nueva etapa. A la era del clericalismo sucede hoy lo que se llama la era postconstantiniana. Cuando se dice Iglesia no es necesario ya pensar jerarquía, sino pueblo de Dios, cuerpo místico. Todos los católicos, no solamente los obispos, son « hombres de Igle-

sia»; todos llevan la responsabilidad de su cualidad de cristiano; todos tienen una función « sacerdotal » que cumplir. Los laicos [...] están en el quicio de lo sagrado y lo profano.»

En estas mismas jornadas se han podido oír expresiones muy valientes que representaban el punto de vista de católicos de numerosos países.

« He tenido disgustos personales con autoridades eclesiásticas —ha dicho principalmente Hourdin— por haber defendido la reforma agraria en América latina. Pero nadie los ha tenido jamás por haber defendido la propiedad privada, el capitalismo o el colonialismo [...] Si hubiera nacido en una familia obrera de los suburbios hubiera sin duda renegado de la fe porque me habría parecido ligada a una clase.»

Vanistendael, presidente de la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos, ha subrayado que en África, Asia y América latina « los cristianos deben hacer una verdadera revolución, en caso de necesidad, si no hay medio de actuar de otro modo, por medios violentos ».

La Pira ha añadido que es necesario « forzar la primavera que se anuncia, dialogar con el Este, porque es preciso pasar por Moscú para entrar en el mundo moderno como en otro tiempo por Jericó para entrar en la Tierra Prometida ».

Grotaers ha lamentado vivamente « el culto de la personalidad » dentro de la Iglesia, reclamando al mismo tiempo « revisar la teología corriente de la Iglesia, que pone el acento exclusivamente sobre su carácter institucional ».

Y el R.P. Liegé, sacando las conclusiones, ha dicho que « el laico es tan Iglesia como el papa », que « el papel del laico, hombre quicio, es irremplazable » y que en fin « la hora de los laicos llegará en la medida en que la Iglesia salga de la era constantiniana »⁶.

Cuando se desarrollaban estas Jornadas internacionales vivía todavía Juan XXIII, y con él vivían numerosas grandes esperanzas de renovación que hoy han perdido su vigor. Sin embargo la tensión subsiste, y tiende a tomar cada vez más el carácter de una tensión entre los dos elementos de que hemos hablado al principio, el elemento religioso y el elemento institucional. En la medida en que la Iglesia, en cuanto institución, no renuncia a sus pretensiones constantinianas, es decir a sus aspiraciones al dominio político del mundo, toma a su

servicio a laicos a veces obedientes, a veces sedientos de poder, en quienes falta cada vez más elemento propiamente religioso. Un escritor católico italiano, Carlo Bo, ha escrito a propósito de la democracia cristiana, es decir del instrumento de la política constantiniana de la Iglesia:

« Hemos llegado así a este resultado paradójico de una mayoría que se dice cristiana, pero que en realidad no tiene relación concreta alguna con lo que debe ser el soporte estimulante de una religión entendida como arma de lucha interior, y no solamente como costumbre; como la más confortable y la menos embarazosa de las costumbres que nuestra civilización ha puesto a nuestro alcance. »⁷

En la historia, el elemento religioso se ha revelado frecuentemente como el disfraz ideológico de una crisis social: tales son las grandes religiones proféticas y las « herejías » medievales, tales son hoy las religiones « salvadoras » que florecen en el mundo colonial. En la crisis del mundo moderno, cara una Iglesia retrógrada y vacilante sobre posiciones superadas, incapaz de adoptar resueltamente los nuevos caminos, el motivo religioso se convierte para numerosos laicos, en disfraz ideológico de una voluntad de renovación, no muy alejada de la que se expresa en otros por ideologías diferentes, comenzando por el marxismo. Cuando los laicos se afanan por resolver los problemas del mundo profano, sienten estos problemas y la necesidad de resolverlos como un imperativo religioso, en conciencia, mucho más imperativo que el deber de obediencia a los intereses y a la voluntad de poder de la Iglesia-Institución. Es un hecho que aparece con evidencia en el designio del pontífice actual, de resolver este conflicto gracias a soluciones de tipo neocapitalista, que eliminaran los males más agudos y las miserias más flagrantes y confirieran a los partidos católicos la tarea de gobernar « paternalmente » a los pueblos en el interés común de la Iglesia y del capitalismo moderno.

Es una solución análoga a la que persiguen por su parte las socialdemocracias.

Pero el mundo católico no comporta únicamente este aspecto; tiene también su lado anticapitalista. Sería quizá temerario afirmar que tal era el pensamiento de Juan XXIII, pero lo cierto es que él le ha dado carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, intentando sacar a ésta de las viejas costumbres pasadas e iniciar audazmente « un nuevo orden de relaciones huma-

nas⁸; rompiendo con las cruzadas anticomunistas, entabló un diálogo confiado y advirtió en todos los hombres « sobre toda la superficie de la Tierra » « por encima de todas las fronteras, rostros de hermanos, rostros de amigos »⁹, mientras se esforzaba en fundar la religión en el interior del corazón de las masas, en lugar de fundarla sobre la fuerza de los privilegios y del poder político. Si, como pensamos, Juan XXIII no fue un episodio aislado de la historia de la Iglesia sino el intérprete autorizado de la religiosidad católica más profunda de su tiempo, debemos pensar también que estos gérmenes están llamados a desarrollarse en el futuro.

Dentro de este marco es como concebimos el problema de las relaciones entre movimiento católico y movimiento socialista. No en términos de un diálogo y de un acuerdo entre potencias y entre instituciones, entre Moscú y Roma, o bien entre socialdemocracia y democracia cristiana, no en términos de una imposible conciliación o síntesis ideológica y naturalmente no ya en términos de una hostilidad abierta a la manera del anticlericalismo tradicional. Pensamos que el movimiento obrero debe mirar más allá de los disfraces ideológicos, mirar la realidad social de la que brota una religiosidad comprometida y descubrir en esta realidad social, en las crisis generales del mundo moderno y de las relaciones capitalistas, el punto de contacto con las fuerzas católicas decididas a luchar en el mismo terreno. No se trata todavía sino de minorías restringidas, detrás de las cuales, sin embargo, existen potencias inmensas; son las grandes masas católicas campesinas y obreras de Europa y de América latina, y algunos sectores de la opinión católica africana.

La colaboración con estas fuerzas en el plano del compromiso político, sin avenencias ideológicas, y sin concesiones al clericalismo, puede ayudarles a encontrar la autonomía que los laicos reivindican hoy frente a la jerarquía, y puede hacer de ella un instrumento de penetración de las nuevas exigencias sociales en el interior del mundo católico.

Ya no hay telón de acero hoy en el mundo.

Las vanguardias católicas que militan en los movimientos de izquierda están al mismo tiempo ligadas, por una colaboración política, al movimiento obrero y, por su participación religiosa, al movimiento católico. Por esto mismo pueden influir en los movimientos políticos católicos mismos, los cuales se encuentran

perpetuamente desgarrados por las contradicciones entre las necesidades de las masas que representan y las posiciones conservadoras que deben defender, entre la necesidad de actuar en la sociedad moderna y las exigencias confesionales de la Iglesia, entre la autonomía política necesaria para la vida democrática, y la obediencia de la jerarquía. Son movimientos eternamente colocados entre el pasado y el porvenir, entre la tradición y lo nuevo, entre el vínculo clerical con la Iglesia y el vínculo social con las masas: el compromiso de las vanguardias católicas puede abrir una brecha en esta contradicción, determinando así situaciones de crisis que obligaran a las autoridades eclesásticas a tener en cuenta la nueva « hipótesis » que se ha creado, a no oponerse a la marcha de los tiempos, so pena de excluirse de ella.

Es importante comprender que el movimiento obrero también puede ayudar a crear esta « hipótesis », puede estimular la dinámica interna del mundo católico. A condición de no olvidar que esta dinámica tiene sus raíces en la contradicción, en las tensiones que hemos intentado describir y que, por consiguiente, ayudar al movimiento católico a descubrir la vena democrática y quizá socialista, que encierra, es contribuir a la exasperación de sus contradicciones internas, que ayudan a provocar una crisis en las conciencias más lúcidas; se trata de no ceder a fáciles compromisos que, como en Italia o Bélgica, podrían tranquilizar la conciencia inquieta de los católicos de izquierda, al proporcionarles el fácil argumento de que, en el fondo, los mismos socialistas están de acuerdo.

NOTAS

1. « Desde sus orígenes el conflicto entre la Iglesia y la burguesía nunca fue absoluto ni completo. Las aspiraciones medievales de la Iglesia no tenían valor más que para Europa. En los demás países del mundo no existían ni tradiciones ni clases que hubieran podido hacer desear a la Iglesia un retorno al pasado. El descubrimiento y la explotación de estas nuevas partes del mundo llamado de otro modo la *Weltpolitik*, han representado para la burguesía capitalista desde su nacimiento, uno de los principales medios de adquirir poder y riqueza. En esta empresa el apoyo celoso y la participación inteligente del clero, que extendía su dominio político y económico a medida que se extendía el dominio de la política mundial, no se hicieron esperar. Así, a pesar de las divergencias temporales de los métodos de dominación y de explotación, a pesar de todas las fricciones provocadas por estos motivos, de hecho, la Iglesia y la burguesía se encontraron de acuerdo en materia de política colonial. [...] El ministerio Waldeck-Rousseau que comenzó la lucha contra las congregaciones en Francia, hacía la guerra al mismo tiempo en China, para forzar a este país a conservar las congregaciones que declaraba no poder soportar en Francia. Amenazaba con confiscar los bienes de las congregaciones en

Francia, pero les concedía numerosos millones como indemnización por las pérdidas sufridas en China », Karl Kautsky, *Le parti socialiste et l'Eglise catholique*.

2. O. Bauer, *Le socialisme, la religion et l'Eglise*. Bruselas, 1928, p. 31 y s.

3. Incluso Benedicto XV, que fue no obstante uno de los papas de espíritu más abierto, al promulgar el Código de derecho canónico, recordó con orgullo que la función de la Iglesia era *docere ac regere omnes gentes* y su sucesor Pío IX, en la encíclica *Quas primas* (1925), en la que proclamaba la realeza de Cristo, volvía a tomar el tono teocrático de la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (1304). En cuanto a Pío XII son incontables las ocasiones en las que reafirma con la mayor convicción las pretensiones teocráticas de la Iglesia.

4. Artículo de Jean Marchal, « Un tournant pour le syndicalisme français », en *Revue Internationale du Socialisme*, nº 7, febrero de 1965.

5. A propósito de esto, véase el artículo de R. de Montvalon, « Les catholiques français en quête d'une nouvelle frontière politique », en la *Revue Internationale du Socialisme*.

6. *Le Monde*, 28 de mayo de 1963.

7. Carlo Bo, « I cattolici e la politica », en el *Corriere della Sera*, 2 de abril de 1963.

8. Discurso inaugural pronunciado en la primera sesión del Concilio Vaticano II.

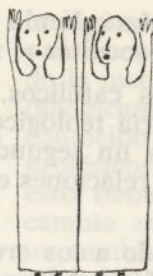
9. Discurso pronunciado con ocasión de la concesión del Premio Balzan, pocos días antes de su muerte.

Algunos libros distribuidos por Editions Ruedo ibérico

Marxismo-cristianismo

Marx y Engels	La sagrada familia	(Grijalbo)	24,— F
Shorojova	El problema de la conciencia	(Grijalbo)	30,— F
R. Hochhuth	El vicario	(Grijalbo)	27,— F
Guenter Lewy	La iglesia católica y la Alemania nazi	(Grijalbo)	27,— F
Fritz J. Raddatz	Summa injuria (Tormenta sobre el Vicario)	(Grijalbo)	24,— F
I. Lenzman	Los orígenes del cristianismo	(Grijalbo)	21,— F
Marino Ayerra Redín	No me avergoncé del evangelio	(DEA)	15,— F
R. H. Tawney	La religión en el origen del capitalismo	(DEA)	16,50 F

Sobre el diálogo entre marxistas y católicos



« *Clereci ut tales... Clerici, cum sint pars civitatis tenentur ad illa per qua melioratur civitas in qua morantur* ». Godofredo de Fontaines (*Quodlibet XI*, q. 31)¹.

« *Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genética...* » Karl Marx (*La cuestión judía*).

Es inútil desconocer el problema. Es más, como políticos, nos alegramos de que el problema haya surgido. En ningún país europeo las disputas religiosas tienen tanta importancia. Si abrimos cualquier revista o periódico del país nos encontraremos inevitablemente con alusiones al problema del progresismo católico. Y si hiciésemos un balance estadístico veríamos que son dos tipos de publicaciones no católico-progresistas, opuestas, las que más atención prestan al problema: las ultra-conservadoras y las marxistas, más concretamente las comunistas. Pero he aquí que siempre sucede igual en estos casos: las toneladas de papel y las energías gastadas en tertulias nos hacen perder la perspectiva, casi desconocemos ya de que se trata, cuál es el problema. Sentimos la necesidad de unos planteamientos claros, e incluso de un lenguaje inteligible. Comprendo que esto es difícil y lo más « cómodo » sería negarnos a hablar a nivel teórico-polémico de lo « religioso en sí »², porque carece de sentido. Sería absurdo. La realidad está ahí, el problema está planteado y nos acosa. ¿Cómo negarnos a reflexionar sobre él?

Evidentemente la Iglesia y los cristianos han cambiado. Es normal. Desde Pío IX, que asocia el comunismo a las sectas masónicas y le hace responsable de agitar a los hombres de « condición inferior » y de destruir los derechos humanos y divinos e intentar establecer una **nueva sociedad**³, a Juan XXIII, cuya **Mater et Magistra** es interpretada por algunos como una crítica del capitalismo monopolista de Estado⁴, la Iglesia ha cambiado bastante en su posición frente al socialismo revolucionario y frente al comunismo. Por otra parte la ambigua y oscura postura de Pablo VI no puede ya, a estas alturas, alterar de raíz el curso de los acontecimientos, aunque estoy convencido de que está frustrando potencialidades **revolucionarias** en muchos católicos.

Este brusco cambio de la Iglesia, producido por otra parte en pleno deshielo estalinista y en plena crisis de los partidos comunistas europeos (a causa de su falsa estrategia frente al neocapitalismo, y su fatal aislamiento), ha creado la euforia que ahora vemos, vivimos, más aún masticamos y respiramos.

Los cristianos estudian y citan por doquier a Marx, Lenin o Engels, y los comunistas intentan el acceso a las « ciencias ocultas », mistericas.

A pesar del planteamiento lúcido de algunos católicos, el « diálogo » sigue planteándose a un nivel doctrinal, yo diría teológico. El problema de la militancia socialista del católico pasa a un segundo lugar frente al problema más abstracto e ideológico de las relaciones entre marxismo y teología.

Que el « diálogo » esté, por otra parte, limitado a los creyentes por un lado y sólo a los marxistas por otro, parece fácil de explicar. La razón es histórico-filosófica. Un filósofo neopositivista se negaría en rotundo a hablar del problema como carente de sentido desde el punto de vista lógico. « De lo que no se sabe no se debe hablar », decía Wittgenstein ; y el lenguaje religioso es el prototipo del lenguaje alógico o sin sentido. Para el humanismo marxista, como tal humanismo, el planteamiento, el motivo de reflexión es otro, no se limita —**aunque no lo excluye**— al juego formal de la lógica y al análisis lingüístico. Su reflexión está vinculada a la realidad sociológica y humana, como proyecto de acción y de cambio. A este nivel pienso que habría que plantear el « diálogo » y no a nivel cosmogónico.

Progresismo católico no es una expresión que nos diga demasiado. Naturalmente es una expresión relativa. No creo en el estatismo. El conservadurismo a ultranza de la Iglesia hasta hace muy poco tiempo, concretamente hasta Pío XII, hace la expresión mucho más relativa aún. El papa Montini es considerado todavía por muchos como un « peligroso » progresista a pesar de su explícito alineamiento en la derecha⁵. Pero por método podemos llamar progresismo católico a esa nueva **postura** tolerante que la Iglesia ha consagrado, por así decir, en el Concilio Vaticano II. Es cierto que me quedo demasiado corto. ¿Cómo concretar el contenido material de esta postura ? Sin duda no es fácil resumir en axioma el progresismo católico. Hay grados, e incluso concepciones diversas. La ambigüedad inherente a cualquier tipo de planteamiento religioso, dificulta aún más la tarea clarificadora.

No trato de hacer historia exhaustiva de la Iglesia. Las razones sociopolíticas que explican el proceso histórico de la Iglesia, no son, sin duda, de distinta especie a las que explican cualquier otra institución.

Concretamente me lanzo a unas reflexiones ideológicas, aunque creo que no es lo más válido, pero creo que es eficaz en estos momentos en que se plantea y se reduce el « diálogo » exclusivamente a este nivel.

De toda la historia del pensamiento teológico podríamos deducir la siguiente ley: A mayor racionalización mayor voluntarismo religioso. Me explico. Cuando la filosofía entra en una fase que vulgarmente se llama « crítica » —palabra a tomar en su mejor sentido— se produce como una desmitización de la misma filosofía. Se acentúa el estudio de

la lógica o de las ciencias empíricas con menosprecio de la ontología y de la metafísica. En este momento desaparece el pseudorracionalismo de la metafísica, y el mundo de los sentimientos queda desgajado metodológicamente del de la razón. Consiguientemente la teología pierde su condición científica y es cuando nacen los movimientos reformadores, proféticos. La « teodicea » evidentemente desaparece. Para nosotros esto tiene gran importancia respecto a la **praxis**, a la lucha por el cambio social. Mientras que los intelectuales racionalistas proyectan un cambio social concreto, técnico, en orden a algo igualmente concreto y funcional, los « profetas » sin embargo se lanzan a una lucha moralista, inconsistente, que sin duda tiene fuerza sociológicamente, pero no como **proyecto** o **vanguardia**. Puede que simplifique demasiado, pero es necesario viviseccionar la realidad para comprenderla.

Para nosotros esto tiene importancia, concretamente referido al « diálogo » católico-marxista. Es inútil, imposible, el « diálogo » con el « pseudorracionalismo » metafísico o teológico, porque en principio no acepta otra interpretación válida de la realidad que la suya. La metafísica es totalitaria. Sin embargo el hombre religioso que lúcidamente reduce su religiosidad al mundo de lo subjetivo y personal, está en capacidad de aceptar un « diálogo » más abierto y sincero con el mundo, con otros grupos sociológicos.

Para explicitar esta « tesis » hago un pequeño —y sin duda escaso, espero que ilustrativo— recorrido histórico.

En primer lugar el racionalismo sofista y socrático. Los sofistas sacan a los dioses del marco de la cosmogonía para situarlos en el terreno de la tradición social, como Sócrates⁶, o para prescindir de ellos, como Protágoras : « Acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco qué forman puedan tener. Hay muchos impedimentos para saberlo, la oscuridad de la materia y la brevedad de la vida humana »⁷.

El riguroso Epicuro los colocaba lejos, y absolutamente al margen, de la esfera humana ; de nada nos sirven ni su existencia nos afecta, decía. Platón sin embargo tenía una concepción precisa y completa de lo trascendente.

En la Edad Media el nominalismo occamista plantea el problema con toda claridad. Su racionalismo lógico le lleva a una teología fideísta. Destruye en su raíz el realismo de los universales ; el concepto no es más que un « signo » interior y la palabra su « signo » exterior ; la lógica deja de tener una significación metafísica y consiguientemente la « teodicea » queda destruida. « Non potest sciri evidenter quod Deus sit... Haec propositio : « Deus est » non est per se nota... nec potest probari ex per se notis... nec etiam nota est per experientiam, ut manifestum est »⁸. Afirma por un lado la absoluta omnipotencia de Dios, y por otro la radical contingencia de lo creado.

La voluntad nominalista aislada y « desgraciada », pero « autosuficiente » en cuanto a lo humano por su racionalismo, está sola frente a lo absolutamente Otro. El nominalismo influye en la mística alemana y de los Países Bajos, y posteriormente en el protestantismo, el cual culpa a la Iglesia de ser un absurdo e intolerable monopolio de la religión, un intento iluso, « irracional » de controlar lo divino. Occam ya había afirmado que la Iglesia es una sociedad espiritual cuyo jefe es Cristo y no el papa; la unidad no la constituye por tanto la disciplina o el dogma, sino la participación en la misma fe, la participación en una misma vida sobrenatural, vida que Dios da a quien quiere⁹.

Su concepción de la relación entre Iglesia y Estado es correlativa a su concepción de la relación entre razón y fe: los dos poderes vienen de Dios, y cada uno tiene por tanto un campo perfectamente delimitado e independiente. No es extraño pues que Guillermo de Occam en la disputa de los « espirituales » tomase partido a favor de Luis de Baviera, contra el papa, en defensa de la pobreza y de la pureza religiosa de la orden franciscana.

La navaja de Guillermo de Occam, usando la expresión de Bertrand Russell, lleva a cabo, mucho antes de Kant, el corte, el tajo entre dos mundos, cada vez más difícil de unir: lo teológico y lo filosófico, Dios y el mundo, lo trascendente y lo immanente, la Iglesia y el poder civil. Como veremos más tarde aquí se sitúa la crítica marxista a la religión.

Occam expresa con toda crudeza la ambigüedad inherente al hombre religioso. Esta ambigüedad consciente y lúcida la heredó históricamente del protestantismo, mientras que la Iglesia católica acentuaba su cerrazón y su añoranza por el mundo teocrático medieval, definitivamente superado. La Iglesia había sido marginada del poder civil, y la espiritualidad seguía el mismo camino de aislamiento, que llevaba a los más profundos recovecos del alma, es decir de la psicología. Santa Teresa y san Juan de la Cruz manifiestan su más profundo desprecio por las realidades temporales; el cuerpo es la cárcel del alma y Dios es « intimior intimo meo ».

Pascal, físico y místico del siglo XVII ataca agriamente en sus « Cartas provinciales » a la moral jesuitica, maquiavélica y burguesa, en una palabra positivista y « a-religiosa », describiéndonos así el panorama religioso de la época. Por un lado el moralismo maquiavélico de los jesuitas antirromántico y burgués, y consiguientemente jerárquico y autoritario¹⁰. Por otro el moralismo profético, « evangelista » y anti-jerárquico, que representaba un claro peligro tanto para la Iglesia como para el poder civil. El oportunista Richelieu encarceló a Saint-Cyran, promotor e iniciador de la corriente mística y espiritualista, después llamada jansenismo.

En el pensamiento moderno Kierkegaard ha llevado a sus últimas consecuencias el « irracionalismo » religioso, consagrándolo definitivamente

como tal. La tarea que se impuso fue luchar contra el hegelianismo, al que consideraba un peligro, una amenaza para el Individuo, para la irreductible y angustiada —por irracional y « absurda »— Subjetividad. Odiaba la sistematización. Pero supo profundizar en su irracionalismo, si se me permite la expresión, con rigor lógico. No fue nunca más allá del mundo subjetivo ; no se engañó por cualquier tipo de coartadas sino que se sumergió en las profundidades del sentimiento de la angustia.

¿Cómo dudar de la importancia de Kierkegaard en el pensamiento religioso posterior ? Se ha dicho que el existencialismo es cristiano. Sin duda lo es históricamente, y también por su temática : la libertad, el individuo, la subjetividad, la contingencia y angustia del hombre, la « Nada » del hombre que nos recuerda a la mística religiosa de todos los tiempos.

Para Kierkegaard el creyente siempre vive en una angustia **estructural**, ya que nadie ni nada puede garantizarle la realidad objetiva de Dios. La existencia es angustia y contradicción. Traspasa el lenguaje « dialéctico » al terreno del subjetivismo religioso ; posteriormente este lenguaje ha prosperado : la tensión y escisión interior del hombre entre lo religioso y lo profano es llamada, en la teología moderna, « tensión dialéctica », expresión que significa más un criterio de valor que un principio de conocimiento ; « dialéctica » frecuentemente es sinónimo de « equívoco », según la feliz expresión de Sanwald, es decir remite al terreno de lo acientífico. Concretamente en Kierkegaard esta tensión dialéctica quiere expresar la existencia como contradicción, como negación de sí misma afirmación de Algo que la sobrepasa. La existencia es negación, pecado ; y el hombre no puede conocerse más que como pecador, como pecado, frente a la transcendencia de Dios. De forma que el único fundamento de la existencia de Dios es nuestra tensión hacia El. Para Kierkegaard las categorías de lo religioso son lo paradójico y lo antinómico, la subjetividad, el abandono y la desesperanza. « En el fracaso encuentra el hombre su triunfo ». Como decía Chestov con lucidez, creer es absurdo, si no no sería creer, « no se vuelve uno a Dios si no es para obtener lo imposible ». « Credo quia absurdum », confesaba el fanático Tertuliano.

El Concilio Vaticano I defendió solemnemente la demostrabilidad racional de la existencia de Dios : « Si alguno dijere que la luz natural de la razón humana no puede conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema »¹¹. Los modernistas fueron condenados por intentar reemplazar al Dios de los filósofos y los sabios, por el Dios del corazón, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

Esta reacción de la Iglesia oficial era una defensa de su institucionalidad extrínseca o poderío temporal. El irracionalismo y el subjetivismo eran considerados como un peligro para su existencia. La Iglesia quería

mantener sus derechos teocráticos de dominio del mundo. La fundación de la Acción Católica —aún hoy reviste los mismos y desafortunados caracteres de entonces— fue un intento de controlar una sociedad cada vez más laica; la Acción Católica fue definida como « el brazo secular de la Jerarquía ». En nuestros días aún la definía Monseñor Tarancón de la siguiente forma: « Los militantes seculares que respondiendo al llamamiento de la jerarquía han decidido cooperar más íntimamente con ella, deben seguir la línea jerárquica en la que están actuando. Se les ha concedido una distinción especial dentro de la Iglesia, utilizándolos para actuar en un plano que por su condición no les pertenece... »¹².

Pero hoy por fin, una nueva concepción del mundo y de la Iglesia se ha impuesto, unida al abandono del pseudorracionalismo escolástico o neoescolástico y a una vuelta al pensamiento más espiritualista y « primitivista » de la Biblia. Hoy muy pocos católicos acatarían sinceramente este dogma del Concilio Vaticano I. Era inútil desconocer toda la historia del pensamiento moderno desde Descartes a Karl Marx, pasando por Kant.

El pensamiento teológico moderno ha revalorizado el mundo profano (a excepción de Teilhard, como veremos). ¿ De qué forma ? Replegándose —o al menos intentándolo— al campo del subjetivismo, de la opción personal. Abandonando el mito de la Cristianidad, que, aún muy recientemente y de forma subrepticia, defendía Jacques Maritain, y que por supuesto no estoy muy seguro de que haya abandonado la Iglesia oficial.

Al enfrentarme con el pensamiento religioso contemporáneo he elegido tres nombres: Teilhard de Chardin, Karl Rahner y González Ruiz. El pensamiento teológico contemporáneo no es unitario. Por esto elegí estos tres nombres representativos, que se han enfrentado abiertamente con el tema que me ocupa, o, como en el caso de Teilhard, que históricamente ha supuesto un punto de partida.

La importancia histórica de Teilhard es indiscutible. Ha sido el caballo de batalla de los últimos años. Suscitó el entusiasmo de los católicos condenados a la mediocridad de la teología « escolar », e incluso el de ciertos comunistas que ansiaban por todos los medios una cooperación con los católicos. Teilhard históricamente, si no ideológicamente, abrió para los católicos la entrada al mundo material e intentó romper el dualismo de lo sacro y lo profano, aunque no esté muy claro que lo consiguiese, antes bien parece que redujo lo profano a lo sacro.

Karl Rahner es el teólogo más en boga y más cotizado del pensamiento católico moderno. Sus intentos « racionalistas » nos ayudarán a comprender la contradicción en que vive el pensamiento teológico moderno

al intentar una nueva vía **teológica** que le salve del irracionalismo más extremo, al que se ve conducido.

Era obligado hablar de González Ruiz, el « hombre del diálogo ». Es el teólogo más conocido de nuestro país y sin duda el más batallador. Ha recogido la antorcha de la denuncia profética, que con gran valentía quiere mantener en alto. Es el moderno Huss.

Finalmente haré alusión al equipo católico de « Frères du monde », alguno de cuyos miembros han planteado con lucidez este tema tan manoseado del « diálogo » católico-marxista, derribándolo del pedestal teológico en que estaba situado, y colocándolo en el único terreno válido: el de la praxis socialista¹³.

Comenzaré por Teilhard.

El « apologetismo » de Teilhard ha perdido hoy fuerza, pero todos recordamos la conmoción que produjo la publicación de sus obras, conmoción que llevó al famoso **Monitum** del Vaticano prohibiendo la lectura de las obras de Teilhard a los católicos.

Teilhard rompe el aislacionismo de la teología, y se lanza a la conquista del mundo moderno. Para ello no encuentra mejor camino que la « confusión » entre religión y mundo. Frente a la dicotomía radical del Espíritu y la Materia, Teilhard los confunde. Cristo aparece dentro y como causa final, si no formal¹⁴ de la creación. El esfuerzo humano, que carecía de sentido en la dicotomía clásica, cobra ahora un sentido **divino**: el de acabar la creación. El hombre es responsable de la creación. No hay distinción entre lo sagrado y lo profano, sino que todo es consagrado, sublimado y sobrecreado por el Fuego devorador¹⁵.

Su extraña mezcla de ciencia y mística le lleva a una insólita y sorprendente cosmogonía, que nos recuerda, con frecuencia, el cabalismo de Böhme, o las cosmogonías neoplatónicas o estoicas. También ellos afirmaban la **realidad** de la materia. « Placet nostris, quod bonum est esse corpus, quia quod bonum est facit, quidquid facit corpus est... »¹⁶, decía Séneca. Pero la materia está penetrada por un principio activo, que es el Fuego, imagen usada por Teilhard para expresar la energía que penetra y conduce desde dentro el Universo hacia su superación o acabamiento en el Punto Omega. El optimismo cósmico de Teilhard tiene bastante que ver con el fatalismo de los estoicos; su « biologismo ético » lo demuestra.

Es sumamente extraño que un marxista tan popular como Roger Garaudy, haya saltado de gozo ante Teilhard, a quien con frecuencia une a Engels¹⁷, todo porque afirma la evolución y finalidad del cosmos. También Plotino decía: « Todo ser que se mueve necesita la existencia de algo hacia lo cual se mueve » (V, 1, 6) ¿ Teilhard afirma, o más bien

niega la realidad del mundo, ya que sólo queda afirmado en su vuelta al Punto Omega, o al Uno plotiniano ? ¿ Puede un marxista aceptar el esoterismo teilhardiano que priva de sentido y de **realidad** al mundo, si no es referido a la energía crística (« el Cosmos es el cuerpo de Cristo »), al Punto Omega, que atrae e imanta a la materia ? Así pues la muerte para Teilhard tiene el mismo sentido que para el neoplatonismo. Para los neoplatónicos la salvación tampoco es exterior, sino que es el resultado del esfuerzo humano. Pero este esfuerzo tiene un sentido : la liberación de la multiplicidad, de la materia¹⁸.

Garaudy nos deja mucho más sorprendidos cuando compara el Punto Omega teilhardiano con la descripción del comunismo que nos da Marx¹⁹. Extraña comparación. Mientras que para Marx —prescindiendo de ciertas imágenes primitivistas— el comunismo es el ideal, mejor la hipótesis o proyecto de una nueva **sociedad** más racionalizada y humanizada, el Punto Omega es sin embargo para Teilhard el Centro **cósmico** de Convergencia, Centro que se identifica con Cristo. « Si de hecho Cristo ocupa, en el cielo de nuestro universo, la posición de Omega... Física y literalmente El es **quien completa** : no hay ningún elemento del Mundo, en ningún instante del Mundo, que no sea movido, que no se mueva, que no deba moverse más fuera de su influjo director. El Espacio y la Duración están llenos de El. Física y literalmente El es **quien consume**... El es quien da consistencia al edificio entero de la Materia y del Espíritu... en El por consiguiente, cabeza de la Creación, se acaba y se culmina en dimensiones universales y a profundidades sobrenaturales... el fundamental proceso de la cefalización »²⁰. El párrafo es elocuente por sí mismo, e incluso el lenguaje esotérico nos queda demasiado lejos. Pero si Garaudy confunde el emanatismo cósmico con la historia social, quizás entonces tenga más de un punto en común con Teilhard.

K. Rahner decía que ideología significa un sistema cerrado, incompatible con lo real y fanático. No sé qué intención tenía Rahner al decir esto, pero uso sus palabras para referirlas a Teilhard. Como toda cosmogonía, es el pensamiento más pretencioso y autoritario que ha surgido en los últimos tiempos. Comprendo la importancia histórica de Teilhard, ya lo he dicho varias veces. Pero no conviene confundir los planos. A quienes, como Garaudy, piensan en un Teilhard realmente progresista, yo les recordaría algunos textos que no avalan precisamente esta afirmación. Para Teilhard lo religioso es un elemento constitutivo de lo real, se confunde con el dinamismo de lo real. En una carta escrita desde el frente, dice a propósito de los pueblos campesinos que ha conocido : « No puedes imaginarte a qué repugnante estado de egoísmo, de maldad, de vileza y de ruindad humana, han quedado reducidos estos campesinos privados de religión y educados según los principios de la república... Uno se piensa en presencia de una verdadera tara orgánica, tan real como un desorden que afectase a los tejidos de nuestro cuerpo. La

moral tiene sin duda un valor biológico... »²¹. « Instintivamente —escribía en agosto de 1917— preferiría mejor una tierra llena de animales que una tierra con hombres. Cada hombre forma un pequeño mundo aparte, y este pluralismo me es profundamente desagradable »²². Estos textos son demasiado elocuentes por sí mismos, y no dejan de asombrarnos en una época en que la libertad es, al menos pensada, como un valor inalienable. Al ser lo religioso el hábito de lo real, el ateo o el indiferente religioso es un hombre **manso, burdo y mediocre**. El mismo Padre Emile Rideau ha resaltado estos planteamientos elitistas de Teilhard que, según aquel autor, « le han impedido ver el vicio fundamental del nazismo »²³.

Su concepción de la Iglesia no es ajena a ello. El « biologismo visionario » de Teilhard le lleva a considerarla como « el polo crístico de la tierra, por donde, hay que decirlo, pasa el eje ascensional de la hominización »²⁴. « De hecho y para mi felicidad, he nacido en pleno « Phylum » católico ; es decir en el centro mismo de la zona privilegiada en donde la fuerza ascensional cósmica de « Complejidad-Conciencia » se combina con el flujo descendente (aspirante) de la acción personal y personalizante, atraída entre el Cielo y la Tierra por efecto de la Hominización »²⁵. Esta concepción de la Iglesia católica le lleva a los exabruptos más groseros contra las demás religiones : « Parece que únicamente la segunda vía..., la « vía de Occidente », nacida del contacto cristianismo-mundo moderno, es el verdadero gesto « hacia y para » la Unidad absoluta... por estructura (teología) y por práctica (primacia de la caridad), el cristianismo sigue [es] la vía número dos »²⁶. A propósito del islamismo escribe : « A pesar del número de sus adeptos y de sus constantes progresos (en las capas menos evolucionadas de la Humanidad, hagámoslo notar), el Islam no es estudiado aquí porque, a mi modo de ver, no aporta, al menos en su forma original, ninguna solución especial al problema moderno de la religión... Solamente puede desarrollarse convirtiéndose en cristiano »²⁷. Idéntico análisis hace respecto a las demás religiones orientales.

A pesar de estas concepciones teilhardianas Garaudy afirma sin embargo : « Un mismo afán de tomar la ciencia en serio ha conducido a Teilhard y a Engels a resultados muy parecidos »²⁸. Extraña forma de tomar la ciencia en serio. Cuando más bien se trata de una negación radical del método científico. Semejante afirmación sólo se puede hacer por un burdo oportunismo o por ignorancia, a no ser que hagamos de Engels otro neoplatónico.

De hecho Teilhard ha servido de trampolín para una nueva postura de la Iglesia respecto al mundo, y para un cambio en la teología. Ahora bien, la nueva actitud teológica no siempre ha seguido los caminos del « naturalismo ». Más bien todo lo contrario. La moderna teología es mucho más « modesta » que la de Teilhard y su diálogo con el mundo

se realiza de forma distinta. En cierto sentido ha vuelto al dualismo, pero esta vez habría que plantearlo entre lo objetivo y lo subjetivo. La problemática religiosa ha sido colocada en lo que, podríamos llamar, su verdadero terreno: el voluntarismo, la opción personal.

Karl Rahner ha escrito en el número 6 de la revista internacional de teología **Concilium**, un artículo titulado « ¿Es el cristianismo una ideología? ». Es un trabajo caótico y contradictorio, propio de esta época del « final de la teología » y de los inicios de un nuevo **pensamiento** cristiano, que no sé que otra cosa puede ser sino teología, o ideología, o interpretación transempírica del mundo. ¿Para qué me serviría el cristianismo si no es una interpretación del mundo, si no es un esquema de referencias desde el que pienso y controlo la realidad en todos sus niveles? Afirmar que el cristianismo es una « experiencia trascendental » y una « experiencia sobrenatural de la gracia », no tiene sentido más que en el marco de una determinada **teología**, de una interpretación del hombre y del mundo tan « exclusivista » como cualquier otra ideología.

Ahora bien, Rahner nos da una curiosa definición de ideología sacada de Lauth: « una interpretación pseudocientífica de lo real al servicio de un designio político »²⁹.

Francamente no se qué quiere decir Rahner con esto, no explica demasiado. Cualquiera diría que habla un tecnócrata americano. ¿Qué entiende Rahner por lo político contra lo real? En su explicación dice que la ideología « se cierra radicalmente a la totalidad de lo real dando así a un aspecto parcial un coeficiente de absoluto »³⁰. Esto es absurdo. En última instancia se trataría de una determinada ideología errónea. Su crítica de la ideología permanece a nivel « ideológico »; todo lo más se trataría de un relativismo filosófico.

Veamos de qué forma tan distinta critica Marx la ideología. Para Marx la ideología va unida al idealismo, y es una concepción de la historia **que parte** del sujeto pensante preexistente, cuando la realidad es la inversa, la preexistente es la realidad material³¹. El filósofo es el que cree en la ideología, y piensa que puede cambiar la realidad por medio de su pensamiento; está condenado por tanto a la ineficacia. El rechazar la mediación de las relaciones sociales, de la práctica, le lleva directamente a la teología o a la filosofía, al pensamiento burgués en una palabra. « La vida social es esencialmente **práctica**. Todos los misterios que arrastran la teoría hacia el misticismo hallan su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica »³².

La filosofía como tal y la teología no tienen explicación consideradas independientemente de las condiciones sociales históricas y concretas; no surgen en el individuo como tal, aislado y « abstracto ». En este sentido va la crítica de Marx a la « ideología ».

gracia. En todo caso admito ser el mayor simplista del mundo en este terreno ; es gratuito —según mi punto de vista **ilógico**— recurrir a un concepto carente de sentido para explicar experiencias que científicamente podemos reducir a la psicología o a la sociología. El frío y apasionado Hume pedía que los libros de teología fuesen « arrojados a la hoguera, porque no pueden contener otra cosa que sofismas y engaños »³⁷.

De hecho Rahner en la conferencia de Salzburgo, ya citada, se refiere a la « contribución capital » del cristianismo al pensamiento humano : « un conjunto de normas y valores morales absoluto », « una existencia asegurada para siempre » y « una existencia institucional para siempre »³⁸. El cristiano orienta el compromiso terrestre, pero él mismo no se compromete, está por encima del compromiso, porque se piensa comprometido en lo transcendente. A lo más acepta el cambio, pero de ninguna forma acepta realizarlo el mismo ; es decir el cambio no le preocupa demasiado ; su modo de existencia es contradictorio, a caballo entre la vida inmanente y la vida transcendente³⁹.

Entre nosotros, González Ruiz ha vuelto sobre el tema con una orientación más clara hacia el « diálogo ». Con una gran valentía, y haciendo frente a los abundantes « fariseos » de nuestro país, ha condenado abiertamente el concubinato de la Iglesia y del Estado en España ; más aún ha condenado en términos claros y precisos al capitalismo y su falso moralismo, al mismo tiempo que aboga por un socialismo revolucionario. En una homilía pronunciada en la catedral de Málaga y recogida por **Juventud obrera**, ha dicho : « Si a un adúltero no lo admitimos en nuestra comunión sacramental ¿ por qué habremos de admitir a los que son causa permanente de la opresión del pueblo ?... ¿ por qué hay tanto fariseo que se rasga las vestiduras y nos acusa de exceder nuestro ministerio espiritual, como si éste se redujera a unos sueños beatíficos desvinculados del bienestar de la humanidad en la que vivimos ?... Exaspera que esos amos de nuestros latifundios exhiban orgullosos su condición de cristianos »⁴⁰.

Por otra parte ha planteado con claridad metodológica el problema del « diálogo ». En **Juventud obrera** escribía : « Podemos distinguir dos niveles distintos sobre los que se puede desenvolver este diálogo entre católicos y marxistas. El primer nivel, el más profundo, afecta directamente al problema religioso... Tal es el terreno principal en el que debe desarrollarse el diálogo entre católicos y marxistas : ¿ es la religión necesariamente un freno para el progreso humano ?... El segundo nivel al que puede y debe desarrollarse el diálogo entre católicos y marxistas se sitúa en el plano sociológico, íntimamente ligado al terreno propiamente religioso : la significación humana del trabajo, la condenación del régimen capitalista, la supresión de clases establecidas, la construcción del socialismo... »⁴¹.

Es decir, Marx, desde una reflexión sobre lo real y según el principio de economía occamista **reduce** el problema, y desenmascara así la alienación de la « existencia filosófica » descubriendo sus contradicciones y sus sofismas ; blandiendo una nueva navaja desbroza el campo de los conceptos puros y abstractos, mágicos y **substancializados** (se trataría de un nuevo « realismo platónico ») del pensamiento metafísico. Su tarea es pues científica.

Rahner por el contrario intenta la crítica de la « ideología », en orden a una « sobre-ideología » por así decir. El cristianismo, dice, no es ideología porque « toda afirmación absoluta e incontrolable no es ideología »³³. Rahner está en su derecho al dar el sentido que le apetezca a sus palabras, pero debe ser lógico. « Quien tenga por falsa e indemostrable toda metafísica, evidentemente es llevado a considerar como ideología el cristianismo auténtico, en su intento de comprenderse... »³⁴. El se lo dice todo. Por un lado afirma que el cristianismo es una « experiencia sobrenatural, gratuita e histórica del don absoluto de Dios », más allá de una « elaboración de ideas ». Pero por otro lado afirma la vigencia de la metafísica como requisito, y además como única postura científica que nos abre el Más-Allá, **exigido** por nuestra existencia. « A menos de guardar un mutismo total y de rechazar todo conocimiento humano ; a menos, consiguientemente, de vivir una vida puramente animal, sin otro horizonte que el de la existencia biológica, sin ninguna preocupación espiritual... el hombre no se podrá liberar de la metafísica ni de la exigencia de verdad absoluta que está en el corazón de nuestra naturaleza »³⁵. « La misión de la metafísica es por tanto « iniciar a la razón en esta actitud de apertura frente al misterio absoluto que baña constantemente el fondo de nuestra existencia espiritual y de nuestra libertad »³⁶. Dudo por tanto de que se trate de una « experiencia sobrenatural y gratuita ». Exige demasiado ; nos obliga a aceptar unos axiomas con los cuales no podemos estar de acuerdo como es la exigencia de « verdad absoluta », que en este caso se identifica con Dios, y como es la aceptación de la metafísica, de los transempírico, como única actitud científica. En el « diálogo » de Salzburgo había dicho que el cristianismo es la religión del porvenir absoluto, ya que Dios —el Misterio— es lo que da consistencia al proyecto humano.

Karl Rahner expresa la contradicción, desde un punto de vista lógico, inherente a los planteamientos que hace el « progresismo católico » del problema religioso. Dios es gratuito. Dios no sirve para nada, es lujo, no es una clave para explicar el universo, como dice nuestro teólogo González Ruiz. Pero después resulta que Dios lo es todo, que es lo que da **consistencia** y **sentido** al universo y a la historia. Comprendo perfectamente que sea así para un creyente. Pero que lo diga. ¿ Para qué creería entonces ? ¿ Por qué creería, por el placer de creer ? Se me aducirá el argumento de la **gracia** ; pero aún en este caso, esto sólo querría decir que para ser científicos necesitamos previamente la experiencia de la

No estoy de acuerdo en situar el « diálogo » en el primer nivel pero acepto la distinción metodológica de niveles : el filosófico y el político.

Sin embargo, aceptamos por una vez su « reto », y nos situamos al nivel que el prefiere, y en el que en realidad se desarrolla actualmente el « diálogo », que quiere ser político.

Recientemente el Padre González Ruiz ha publicado un libro que resume todo su pensamiento⁴³. Es un libro quizá un poco incoherente, pero sin embargo sumamente interesante ; el título, **El cristianismo no es un humanismo**, es bastante significativo. Plantea con una impresionante claridad la **gratuidad** de la religión. « El Dios de la Biblia, nos dice, no es una explicación inmanente del enigma humano... Por el contrario, a través de toda la Biblia, Dios se presenta como un lujo inexplicable : la presencia divina en la evolución cósmica y humana es totalmente gratuita ; es algo que no se puede percibir si no es por una expresa auto-revelación del mismo Dios »⁴³. En la Biblia « el universo aparece como una inmensa zona unificada sin solución de continuidad... El hombre religioso de la Biblia no acude a Dios como una hipótesis de trabajo para explicar los enigmas del saber... »⁴⁴. Es decir Dios no sólo es gratuito porque en su omnipotencia infinita ha decidido descender y **salvar** al hombre, sino también en el sentido de **que no explica nada**, no es la clave del universo, el cual « aparece como una inmensa zona unificada sin solución de continuidad ». Es decir, es gratuito a todos los niveles. Estamos en el corazón del irracionalismo teológico, que hasta ahora había sido monopolio de los protestantes. Barth llamaba « hybris » (soberbia) al intento de conocer a Dios, de expresarlo siquiera en lenguaje « categorial » o racional.

Pero la explicación que nos da González Ruiz de la gratuidad de Dios y del hecho de creer, no es demasiado coherente ; en nombre de su cristianismo toma posturas determinadas e interpreta, a la hora de la verdad, el mundo según una forma determinada. Así nos dice : « ... la gracia, a pesar de su gratuidad transcendente, es útil e incluso necesaria **para la plenitud existencial de la evolución humana** »⁴⁵. « La escatologización de la aventura humana, lejos de suponer una alienación del esfuerzo prometeico del hombre, es un estímulo y una garantía de su progreso ascendente. Y esto por dos razones : primera porque da un **sentido** ; segunda porque da un sentido **oculto**... La Historia tiene un sentido en tanto en cuanto Dios es el único Señor de la Historia »⁴⁶.

Evidentemente la « gratuidad » de la religión es sólo un modo de hablar. « Concretamente, nos dice más adelante, esta clave misteriosa de la creación es el acontecimiento-Cristo ». Sea o no sea misteriosa. Cristo es la clave de universo. ¿ Acaso esto no explica nada ?, ¿ no significa una interpretación del mundo y de la historia ? En la página 139 nos explica el sofisma : « La ciencia puede seguir tranquilamente su camino sin necesidad de tropezarse con el misterio. La diferencia entre ambos es

que la ciencia busca la explicación de las cosas y el misterio su significación... El misterio... se refiere a un plan que Dios tiene sobre el mundo, considerado este precisamente en su evolución progresiva ».

Es como un truco : « Vamos a recorrer este camino », nos dice ; « yo tengo un mapa, tú no, pero es igual, ya que este mapa no sirve ». Aquí está el equívoco. Si me dijera : « este mapa me lo han dado », sería distinto. Lo que quiero hacer decir al cristiano es que el mapa le « sirve », para que así no caiga en contradicción ; o en todo caso que rompa la mapa y se « angustie », como hizo Kierkegaard, o ande el camino, como todo humano. Pero que no use de la coartada de decir que tiene la clave del mundo y de la historia, y que en realidad no es tal clave. Es como si se tratase de un cristiano vergonzante.

En la página 81 reconoce, aún en plena contradicción : « En buena lógica, el dialogante ateo tiene el derecho de excluir a Dios y a la religión de su « Weltanschauung », porque por hipótesis no ha captado todavía conscientemente, la presencia « gratuita » de Dios en la historia ». Si realmente fuese gratuito, no sólo como don, sino también como explicación, en ese caso también los cristianos tendrían que excluirlo de su « Weltanschauung ».

Todo esto justifica, para González Ruiz, lo que constituye la clave del « diálogo » : « La Iglesia no ha recibido de Cristo una misión de producir técnicas políticas, sociales o culturales... Por eso la Iglesia no tiene por qué crear una política cristiana, una cultura cristiana, una sociedad cristiana, un Estado cristiano ni siquiera un partido cristiano ». Estoy de acuerdo con esto. Lo religioso es una opción personal, **subjetiva**, que no debe interferir el plano de lo objetivo. Pero a continuación sigue : « El Evangelio condicionará concretamente el mundo de lo político, de lo social, de lo económico... Esto quiere decir que la intervención de la Iglesia en la coyuntura concreta de los hombres tiene que guardar el difícil equilibrio de una tensión dialéctica »⁴⁷. Ahora bien, si el Evangelio condiciona lo político, lo económico, lo social, pregunto : ¿ en orden a qué sistemas de referencias, a qué moral ? Como preveíamos la salida es el equívoco profetismo : « Esta Iglesia, plenamente religiosa, o sea profética, tiene que tomar decisiones concretas y comprometidas frente a situaciones humanas individuales y colectivas ». La Iglesia para González Ruiz es —claro está, **debería ser**— una comunidad **profética**, más que un grupo o una institución para el culto y el rito mágico. « En muchas situaciones de su historia, a la Iglesia se la ha querido reducir al puro lenguaje cultural o litúrgico del interior de los templos, se ha querido sellar sus labios para que no lance el grito profético de la protesta... »⁴⁸.

Hablaré más tarde del profetismo. Pero desde ahora quiero hacer constar su ambigüedad : el profeta intenta cambiar la sociedad, mediante un cambio moral, del corazón, inevitablemente individual, sin cambiar

las condiciones materiales, o al menos sin cambiarlas él; él es la « voz que clama en el desierto », un grito constante, metafísico. Como decía Merleau-Ponty: « es un mal conservador y un revolucionario poco seguro », porque se empeña en no ser ni una cosa ni otra.

No entiendo cuál puede ser la postura profética del cristiano. ¿Cómo puede condicionar lo político, lo económico y lo social, si como tal cristiano es ajeno a lo político, a lo económico y a lo social? ¿Acaso como dueño que subvenciona un edificio que no construye? Ni siquiera esto, porque al menos aquí hay algo positivo: la subvención. ¿Cómo se puede ser revolucionario si no se participa, si no se es un **proyecto** de acción? ¿Qué sentido tiene decir: « el poder es malo »?⁴⁹ Esto es una afirmación gratuita metafísica y abstracta. No se puede hablar del poder, de distintos poderes, en referencia a una sociedad material y concreta, no abstracta.

A través de toda la historia de la Iglesia podemos encontrar posturas semejantes. La rebelión contra el poder civil y contra la Iglesia institucionalizada se ha hecho con frecuencia en nombre de una vuelta al « evangelismo », a la pobreza, y a la purificación moral. En el Edad Media —época en la que el concubinato Iglesia-Estado había llegado a su culmen— abundan estos movimientos: los « fraticelli », los hussitas, los lollardos, los waldenses, etc., y dentro del protestantismo tenemos a T. Münzer, místico revolucionario que hacía saltar de entusiasmo a Engels, el cual lo comparaba con los líderes obreros de la Comuna de París. Ahora bien, la rebeldía profética nunca ha significado un cambio material válido, sino que su grito rebelde se ha perdido en el vacío, si no ha ido acompañado de la rebelión política contra una sociedad determinada en orden a otra nueva sociedad.

El profeta es un rebelde metafísico. Su modo de existencia es la rebeldía, el inconformismo, la tensión y la angustia. Es un hombre dividido. Dios ha creado el mundo, pero el mundo está emponzoñado por el pecado. El profeta es un nostálgico del paraíso perdido; en el fondo, si es consecuente, la tarea humana no puede importarle demasiado si no como motivo de clamor y lucha contra el mal. Como decía Merleau-Ponty: « El cristianismo tiene siempre el derecho de aceptar el mal existente y nunca el de comprar un progreso por un crimen », mediante la jesuitica y equívoca norma de que los fines no justifican los medios. « Toda la ciencia del mundo no vale las lágrimas de un niño », decía Ivan Karamazov. Es decir, el **mal** no tiene remedio, nada es verdadero si existe la injusticia. ¿Hay postura menos revolucionaria? Se pierde la perspectiva de lo real, ahogada en los gritos incongruentes de protestas metafísicas, sin sentido. Kierkegaard lo confesaba: « Toda mi obra es la defensa del orden establecido »⁵⁰.

Berdiaev es un símbolo. Un profeta contra los zares, se convirtió después en un profeta contra los revolucionarios rusos. En el corazón de la

« rebelión metafísica » está el tema de la Libertad. « El sentido profundo de la existencia es la libertad. Todo lo que se desarrolla en la esfera existencial es ajeno a las relaciones causales. La causalidad no existe más que en la esfera de la objetivación »⁵¹. « ... El espíritu es libertad, es el acto creador que salta de lo más profundo de nosotros mismos ; en suma es lo que nosotros llamamos ahora la Existencia. Siempre la creación es susceptible de objetivación ; puede perder su fuerza y fijarse »⁵². Berdiaev retoma el concepto hegeliano de alienación, como objetivación, y proclama la libertad del individuo, independientemente de su objetividad. A la objetivación la llama « aburguesamiento » expresión que como dice Garaudy, « no tiene evidentemente en él ninguna significación histórica, de clase, si no un sentido metafísico : la alienación, la objetivación « es el nacimiento de un no-yo exteriorizado en el lugar del yo interiormente existente »⁵³.

Berdiaev presenta de nuevo con claridad, la escisión del cristiano entre dos mundos : lo sacro y lo profano, el espíritu y la materia, lo sobrenatural y lo natural. Por esto es conservador. « Me siento inclinado, dice, a creer que es la persona la que es revolucionaria en el sentido profundo de la palabra, y que la masa es conservadora »⁵⁴. Extrañas y esotéricas palabras, que nos muestran con claridad su **individualismo** y su subjetivismo radical, y nos explica porque huyó de la Rusia soviética. Lenin no se equivocaba cuando ya en 1908 decía de Berdiaev : « es un burgués demócrata : su ruptura con el populismo no significó un paso al socialismo pequeño-burgués y campesino, ni al socialismo proletario, sino al liberalismo burgués »⁵⁵.

Por supuesto no intento medir al actual progresismo católico por el rasero de Berdiaev. Las posturas (incluso la profundidad de pensamiento) que ha tomado en nuestro país González Ruiz no tienen nada que ver con Berdiaev. Sólo quería hacer constar que el profetismo es lo suficientemente equívoco como para producir místicos socialistas o místicos reaccionarios.

No es la mística el modo real y más válido de ser revolucionario. La lucha revolucionaria es algo muy real y muy concreto, si no se toma a mal la palabra, es una técnica ; en ella todos debemos estar comprometidos, y se hace difícil admitir normas, y menos gritos, procedentes del « exterior ». No hay normas morales que no se sitúen en el marco de la lucha de clases.

Al cristiano no le es posible actuar como cristiano y actuar como ciudadano. Una cosa es la negación de la otra. Hablar aquí de tensión dialéctica sería un equívoco, habría que tomarla como una expresión subjetiva y negadora de la realidad objetiva, como decía el mismo Barth.

La religión, dice Marx, significa un modo de existencia humana intrínse-

camente falseada. En la introducción a la **Crítica a la filosofía del derecho**, Marx dice : « El fundamento de la crítica irreligiosa es : **el hombre hace la religión** ; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. Pero el **hombre** no es un ser abstracto, alejado del mundo. El hombre es el **mundo de los hombres**, el Estado, la sociedad... La miseria **religiosa** es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la **protesta** contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada... »⁵⁶. Más concretamente se expresa en **La cuestión judía** : « Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genética, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política ; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida ; religiosos, en cuanto que la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre respecto al hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser **soberano...**, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se haya corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos ; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico **real**. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como ser extraño, distinto del hombre real... »⁵⁷.

Para Marx, como comenta Calvez, donde quiera que haya religión, hay división y escisión del hombre, no coincidencia consigo mismo. El hombre religioso vive necesariamente desgarrado entre dos vidas : la vida transcendente y la vida inmanente. Y una y otra se excluyen. La vida terrestre no puede estar condicionada a lo transcendente, ni a sus normas, porque en este caso se negaría como tal.

« Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser **natural**, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por **objeto**, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un no-ser »⁵⁸.

La vida transcendente implica por principio una contradicción entre el ser personal subjetivo y el ser natural objetivo, entre el ser privada y el ser público. Esta escisión es para Marx un lastre.

La existencia del hombre no puede estar referida a un Más-Allá, más que a costa de destruir la **objetividad** del hombre, la realidad del hombre,

al vincularlo al mundo **subjetivo**, negativo, más que a costa de perderse en lo que es extraño a sí mismo.

La libertad que preconiza el marxismo no es la libertad interior, libertad que el hombre puede mantener en cualquier situación. El hombre es su actuación en el mundo. La recurrencia a la libertad espiritual, la cual reside en el pozo de sí mismo es un engaño, un vacío, y está en contradicción continua con la realidad de la praxis social. Llevada a sus últimas consecuencias la libertad interior del cristianismo es reaccionaria. ¿Para qué tiene el esclavo que romper sus cadenas si ya es libre en su interior? En este sentido llamaba Marx a la religión « opio del pueblo ». La situación del obrero y la del patrono no afectan nada a la libertad de espíritu. En esta tesitura el hombre debe elegir entre resignación y revolución. Los cristianos deben tener esto en cuenta para saber donde colocar su compromiso.

El ateísmo marxista no es sin embargo un ateísmo militante, como en cierto sentido lo es el ateísmo burgués, que considera la religión como una contradicción intelectual, sin llegar al fondo de la explicación real, si se quiere sociológica, del fenómeno religioso. Marx nos remite a otras alienaciones más radicales que la condicionan, como es la alienación social y económica. Es decir, « el hombre es quien hace la religión », la religión como fenómeno humano sólo tiene explicación en la psicología y en la sociología.

El marxista —y en este caso toda metodología científica— afirma que la postura religiosa es una postura alienante. En última instancia se trata de llegar al final, de ver si el progreso humano suprime la religión. Ahora, en nuestro momento actual, no se trata de eso; sería un lujo.

El equipo católico francés de « Frères du monde » ha sabido situar el problema: « El socialismo no nos ha esperado para definirse, luchar y realizarse aquí o allá; ha tenido incluso que combatir contra los cristianos, la Iglesia y la gente de buena voluntad de nuestra especie, desconfía de los aliados poco seguros que seríamos nosotros, de nuestros escrúpulos, de nuestras exigencias y de nuestras vacilaciones, a poco que las autoridades eclesiásticas fruncieran el entrecejo después de habernos dejado recorrer un trecho de camino. ¿Qué podríamos aportarle que él no sepa ya... desde hace tiempo? Ha de ser una adhesión pura y simple si queremos acercarnos a él. **Nos espera para la acción, no para las discusiones** »⁵⁹.

Es estéril deslizarnos hacia un « diálogo » doctrinario. Aún más, admitiría —si es posible— que los cristianos sigan pensándose seres divididos, que como cristianos, como Iglesia, rehusen « comprometerse en las soluciones técnicas que tocan a la organización civil de las cosas de este mundo » (Monseñor Guerry), pero al menos que sean consecuentes, que lo mismo que un cristiano puede ser liberal, e incluso algo peor,

que también pueda ser socialista revolucionario, no sólo socialdemócrata, como parece que es la acomodación que intenta el Concilio Vaticano II.

Así pues, creo que hablar de « progresismo católico » (si no es exclusivamente para definir una corriente teológica determinada) no tiene sentido, a no ser que pensemos en el « comunismo cristiano » de ciertos socialistas utópicos. Pero se trata del socialismo a ras de tierra, de socialismo « científico », como explícitamente reconoce el equipo de « Frères du monde ».

Raymond Demergue en un artículo del libro ya citado⁶⁰, ha sabido romper desde el campo católico el equívoco, ha roto los falsos frentes. Su crítica al marxismo clásico y al « comunismo » actual, está situada en el terreno en el que deseamos desenvolvemos: el de la estrategia socialista. La impugnación del capitalismo no es profética sino política. Nos sobran profetas —siempre ambiguos y escurridizos como peces— y nos faltan políticos, si de verdad se trata de hacer una nueva sociedad real, humana y no de rebelarnos contra la condición humana.

El « irracionalismo profético » va reñido con el progresismo verdadero, que intenta y busca una sociedad sin clases, una sociedad no mágica, sino en la que el hombre coincida consigo mismo, se encuentre, una sociedad racionalizada, funcionalizada.

NOTAS

1. « Los clérigos como tales... Los clérigos, como miembros de la ciudad en que viven están obligados a todo lo que contribuya a mejorarla.

2. Con esta expresión sólo quiero expresar una distinción formal, metodológica: por un lado la reflexión sobre la praxis socialista de los católicos, por otro el fenómeno religioso ideológicamente o filosóficamente considerado, aunque en la realidad los dos aspectos vayan implicados.

3. Encíclica *Nostis et Nobiscum* y el *Syllabus*. « Y en lo que a esta depravada doctrina y sistema se refiere, es sabido ya por todos vosotros que su principal punto de mira está en introducir... en el pueblo esas perniciosas invenciones del comunismo y del socialismo. Ahora bien, consta que los maestros, tanto del socialismo como del comunismo tienden... al propósito común de mantener a los obreros y demás gente de condición inferior, engañados con sus felonías... Para violar todo derecho divino y humano, para destruir el culto divino y subvertir todo orden en las sociedades civiles... » (*Encíclica Nostis et Nobiscum*).

« Socialismo, comunismo, sociedades secretas... Estas pestilentes doctrinas han sido condenadas repetidas veces con fórmulas concebidas en los términos más graves... » (*Syllabus*, art. 4º).

También León XIII decía: « Sin dificultad alguna comprendéis... que nos referimos a esos hombres sectarios que con diversos y casi bárbaros nombres, se denominan socialistas, comunistas y nihilistas... Son éstos sin duda, los que según el testimonio de la Sagrada Escritura, manchan su carne, menosprecian la autoridad y blasfeman de las dignidades. Nada hay sabiamente establecido por las leyes humanas y divinas para la seguridad y decoro de la vida, que quede íntegro e intacto en sus manos... Predican la igualdad absoluta de todos los hombres en los derechos y en las obligaciones... Nos parece oportuno fomentar las asociaciones de artesanos y de obreros, que colocadas bajo la tutela de la religión, acostumbren a sus miembros a contentarse con su suerte, a soportar con paciencia el trabajo y a llevar en todo momento una vida apacible y tranquila » (*Encíclica Quod Apostolice*).

4. « **Pacem in terris** y las perspectivas de un socialismo nuevo » de H. Chaigne, en **Socialismo y Cristianismo**, Nova Terra, Barcelona, 1966, p. 283-309.
5. Hace unos días dirigió un discurso a los jesuitas, que naturalmente ha dado mucho que hablar. En este discurso el papa recrimina agriamente a los jesuitas por lo que dice su traición a la Orden. Sin duda significa un grito de alarma frente al « progresismo » de los jesuitas : « ¿ Es qué quizá ha cundido en alguna mente, incluso entre vosotros, el criterio de la absoluta historicidad de las cosas humanas, engendradas en el tiempo y por el tiempo devoradas inexorablemente, como si no hubiese en el catolicismo un carisma de verdad permanente y de estabilidad invencible, de la que esta piedra de la Sede Apostólica es símbolo y fundamento?... quizás todavía algunos tuvieran ilusión de que para defender el Evangelio de Cristo fuese necesario hacer propias las costumbres del mundo, su mentalidad, su estilo profano, haciendo concesiones a la valoración naturalista de las costumbres modernas y olvidando también en este caso, que el acercamiento obligatorio y apostólico del heraldo de Cristo a los hombres, a quienes se quiere llevar su mensaje, no puede ser una simulación tal que haga perder a la sal su sabor peculiar y su original calidad » (**ABC**, 17 de noviembre de 1966, p. 63-64).
6. **Memorables de Jenofonte** : « Hay que honrar a los dioses conforme a los ritos tradicionales » (Mem. IV, 6, 2-4).
7. Diels, B 4 ; D. Laercia IX, 51.
8. Quodl. I, q. 1. « No es posible saber con evidencia si Dios existe... Esta proposición « Dios existe » no es evidente por sí misma... ni puede deducirse de lo conocido... ni siquiera se puede conocer mediante la experiencia ».
9. Dial. III.
10. La carta 4ª hace una crítica acerba del probabilismo y la causitiva moral de los jesuitas, que aún nos vale para nuestro país, donde el fariseísmo moralizante cuenta demasiado y donde aún perduran los tratados de teología moral casuística que se resuelven en un conjunto de casos concretos ordenados en grados de probabilidad ; casuística que, como decía Pascal, « se pone al servicio de una potencia dominadora, agradando a todos, acomodando todo a la vida mundana gracias al Probabilismo, a la restricción mental y pureza de intención, ¡ que no es lo mismo que intención pura ! » (Carta 4ª en **Lettres provinciales**, edición definitiva por F. Strowski. París, 1926).
11. **Enchiridion Symbolorum**. H. Denzinger. Herder, Barcelona, 1953, nº 1806 (vulgarmente se cita así : D. 1806).
12. **Renovación y diálogo**, citado por José A. Diaz en **La crisis permanente de la acción católica**. Nova Terra, Barcelona, 1966, p. 77.
13. Véase **Socialismo y cristianismo**. Nova Terra, Barcelona, 1966.
14. En la Escolástica **causa formal** es el principio que determina intrínsecamente a la materia a ser lo que actualmente es. Cristo, para Teilhard, sería la misma estructura real, no metafórica, del mundo.
Causa final : aquello en vista de lo cual se hace algo. Pero intrínsecamente en el caso de Teilhard. Es decir, el sentido del mundo es Cristo, el mundo es crístico por su fin intrínseco y por su estructura. Por esto digo, usando el lenguaje escolástico, que para Teilhard Cristo es la causa formal del universo, de la creación.
15. « Yo invocaría el Fuego sobre todo lo que, en la Carne humana, está destinado a nacer o perecer bajo el sol que asciende... El Fuego, al menos una vez, ha penetrado en la Tierra » (**Le cœur de la matière**, p. 19-22, citado por E. Rideau en **La pensée du Père Teilhard de Chardin**, Ed. du Seuil, París). « Lo Divino irradiando desde las profundidades de una Materia ardiente » (*Ibid.*). La divisa de la familia de Teilhard de Chardin era : « Igneus est ollis vigor et celestis origo » (Es de fuego su energía y celeste su origen).
16. « Todo lo que es bueno es cuerpo, porque lo que es bueno actúa y todo lo que actúa es cuerpo... »
17. Realmente Engels tiene ciertos pasajes no demasiado claros y desde luego poco matizados que nos recuerdan a veces las cosmogonías griegas o el « materialismo » místico de un Giordano Bruno.
18. « Dios, y únicamente Dios es lo que se persigue a través de la realidad de las criaturas. Para el cristiano, el interés reside realmente en las cosas, pero en absoluta dependencia de la presencia de Dios en ellas. La luz celestial se hace tangible... Si la luz se apaga... la substancia más preciosa no es entonces a sus ojos más que cenizas. Así pues, incluso en sí mismo y en sus desarrollos más personales no busca sino a lo más Grande que él, para lo que se sabe destinado. En verdad, ya no cuenta a su propia mirada ; no existe ; se ha

- olvidado y perdido en el mismo esfuerzo que le perfecciona » (*El medio divino*, Taurus, Madrid, 1957, p. 62).
- « El pagano ama la tierra para gozarla y confinarse en ella. El cristiano para hacerla más pura y sacar de ella misma la fuerza de evasión necesaria para dejarla... El cristiano no multiplica sus contactos con el Mundo sino para captar y experimentar las energías que le llevarán al Cielo... Ve su divinización sólo en la asimilación, por medio de Otro, de su acabamiento: la plenitud de la vida es a sus ojos, la muerte en la Unión... » (*El Medio divino*, Taurus, Madrid, 1957, p. 124).
- « La muerte es la encargada de realizar hasta el fondo de nosotros mismos la apertura requerida... Ella nos situará en el estado orgánico requerido para que penetre en nosotros el Fuego divino... » (*El Medio divino*, p. 84).
- Más explícito aún es este texto: « La muerte, a causa de la invasión e intrusión de todo lo nuevo que ella representa en nuestro desarrollo individual, es una liberación y un alivio... ¡Sería tan asfixiante sentirse irremediamente confinado sobre esta cara superficial y experimental de nuestro Cosmos! » (Carta del 13 de noviembre de 1916, en *Genèse d'une pensée*, Grasset, p. 203-204). El subrayado es mío.
19. *Perspectives de l'homme*, París, 1959, p. 195: « Il n'est pas inutile de souligner la ressemblance de ce « point Oméga » de Teilhard, avec la définition que Marx et Lénine donnent du communisme... »
20. *Super-Humanité*, citado por C. Tresmontant, en « Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin ». *Cuadernos Taurus*, p. 66.
21. Carta del 25 de enero de 1917, en *Genèse d'une pensée*. Grasset, p. 226.
22. Carta del 14 de agosto de 1917, en *Genèse d'une pensée*. Grasset.
23. « Sin que esto quiera decir que Teilhard haya caído lo más mínimo en el racismo, se observa sin embargo en el ideal con que sueña de una estructura social dirigida por las élites, una cierta contaminación de las leyes biológicas de selección y de jerarquía aristocráticas: hasta el punto de impedirle ver el vicio fundamental del nazismo y la crítica esencial que por su desprecio de la persona humana merece... Por tradicional que sea la actitud de discernir la verdad en el error y reconocer los aspectos « positivos » de los ideales totalitarios, por justificada que esté la opción optimista respecto al porvenir del hombre, la verdad es que hubiéramos deseado ver en Teilhard más enérgicamente afirmada la aberrancia monstruosa la abominable falsificación del ideal comunitario que hay en aquéllos » (*La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Emile Rideau, Ed. du Seuil, p. 254-255).
24. Carta del 7 de octubre de 1948, citada por el P. Emile Rideau.
25. *Le cœur de la matière*, citado por el P. Emile Rideau.
26. *Quelques remarques pour y voir clair sur l'essence du sentiment mystique*. Inédito, 1951, citado por el P. Emile Rideau.
27. *La route de l'Ouest*. Inédito, 1932, citado por el P. Emile Rideau.
28. *Perspectives de l'homme*. PUF, París, 1959, p. 197.
29. « Le christianisme, une idéologie ? », en *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* Mame, p. 105. En este libro se recogen varios estudios de Karl Rahner en torno al problema de la fe y del cristianismo.
30. « Le christianisme, une idéologie ? », p. 105.
31. « La concepción de la historia que propugnamos se cifra, pues, en describir el proceso real de la producción, empezando por la producción material, destinada a proveer a las necesidades más perentorias de la vida. Caracterízase también por ver en la forma social aneja a este modo de producción y por él engendrado... el eje de toda la historia » (*Ideología alemana*. Vida Nueva. Buenos Aires, 1958, p. 67). « No hay problema filosófico [...] que [...] no se resuelva lisa y llanamente en un hecho » (*Ibid.*, p. 77).
32. *Tesis sobre Feuerbach*, VIII, en Marx y Engels, *Obras escogidas*. Dirección Nacional de Escuelas de Instrucción Revolucionaria, La Habana, Cuba).
33. « Le christianisme, une idéologie ? », p. 115.
34. *Ibid.*, p. 115.
35. *Ibid.*, p. 118-119.
36. *Ibid.*, p. 120.
37. *Enquiry Concerning Human Understanding*. David Hume, citado por A.-J. Ayer en *Positivismo lógico*, p. 15.

38. « L'avenir chrétien de l'homme », en **Est-il possible aujourd'hui de croire ?**, p. 162-171.
39. Un día me contaba un amigo católico la labor que hacía con un grupo de obreros. « Los estoy promocionando, los he sacado de la JOC y los oriento hacia un socialismo auténtico », me decía. Después de una corta discusión sobre el « socialismo auténtico », le dije que debía encaminarlos hacia acciones concretas, por ejemplo que crease una Comisión Obrera (todos eran de la misma fábrica). Me dijo entonces: « Yo como hombre de Iglesia no puedo hacer eso, no puedo concretar técnicas específicas ». « En realidad, le repliqué, eres incapaz de superar la contradicción, porque es irremontable en realidad. Has elegido la vida trascendente con menosprecio de **nuestra** vida real y humana. « Lo que hago —me dijo— es sublimarla no destruirla ». « Puedes llamarlo como quieras —contesté—; « sublimar » es una palabra que no quiere decir demasiado, es una coartada. No intentas la creación real del socialismo, ya que en nombre de lo transempírico limitas tu actuación política, la única eficaz. En realidad el socialismo no te importa lo suficiente ».
40. **Juventud Obrera**, nº 111, 15 de octubre de 1966.
41. **Ibid.**, nº 91, febrero de 1965.
42. **El cristianismo no es un humanismo**. Ediciones 62, Barcelona, 1966.
43. **Ibid.**, p. 23-24.
44. **Ibid.**, p. 261.
45. **Ibid.**, p. 32. El subrayado es mío.
46. **Ibid.**, p. 33-34.
47. De nuevo aquí « tensión dialéctica » significa más un criterio de valor que un principio de conocimiento. Con esta expresión quiere referirse a una contradicción irremontable, en definitiva a la contradicción radical del cristiano que se debate entre dos mundos: el subjetivo y el objetivo, el sacro y el profano.
48. **El cristianismo no es un humanismo**, p. 163.
49. **Ibid.**, p. 194.
50. **Journal**, II, 242, citado por R. Garaudy en **Perspectives de l'homme**, p. 50.
51. **Vérité et révélation**, N. Berdiaev, citado por R. Garaudy en **Perspectives de l'homme**, p. 46-47.
52. **Ibid.**, p. 47.
53. **Perspectives de l'homme**, p. 47.
54. **Orígenes y espíritu del comunismo ruso**. Fomento de Cultura, Valencia, 1958. p. 258.
55. Lénine, **Œuvres complètes**, 4ª ed. rusa. Tomo XIII, p. 81.
56. « En torno a la crítica de la filosofía del derecho », en **La Sagrada Familia**. Grijalbo, 1962, p. 3.
57. « Sobre la cuestión judía », en **La Sagrada Familia**, p. 28-29.
58. « La dialéctica y la filosofía hegelianas », en **La Sagrada Familia**, p. 59.
59. « ¿ Por qué el socialismo ? », introducción del equipo de « Frères du monde » al libro **Socialismo y cristianismo**. Nova Terra. El equipo de « Frères du monde » es un equipo de Franciscanos y laicos, que radica en Burdeos; llevan a cabo una tarea clarificadora realmente positiva; últimamente ha sido destituido por el Vaticano Hervé Chaigne, director de la revista que publican con el mismo nombre de « Frères du monde ».
60. « Un mundo que tiende al socialismo », en **Socialismo y cristianismo**, p. 65-130.

Dos posiciones erróneas



El tema del diálogo, de la colaboración ocasional o a largo plazo, entre católicos y comunistas —e incluso de su «alianza», según ciertos protagonistas en este debate— está objetivamente planteado en España. Puede abordarse desde enfoques diversos, y a niveles de análisis diferentes, como ocurre en los ensayos que publicamos en este mismo número de **Cuadernos de Ruedo ibérico**. Aquí y ahora, lo abordaremos a nivel directamente político, y situándolo en la actualidad española de estos meses.

1. De entrada y de lleno, conviene precisar nuestra posición, poner las cartas boca arriba. Esto, que suele ser necesario, se impone aún más en problema tan complejo, tan vidrioso incluso, en cuanto nos descuidemos. Y es que en el problema de las relaciones entre católicos y comunistas se concretiza, va como encapsulada, la cuestión más general de la actitud del movimiento revolucionario (del que los comunistas forman parte, pero que no protagonizan exclusivamente) ante la Iglesia católica y los movimientos políticos y sociales de inspiración cristiana. En esta cuestión caben dos posiciones erróneas, que nosotros rechazamos de plano, como media metodológica previa a toda elaboración política concreta.

La primera posición errónea es de corte y de origen **sectario**. Consiste —resumidamente— en subvalorar la importancia de la Iglesia y del movimiento católico en España, tratándolos como un bloque reaccionario, olvidándose así de las diferentes corrientes y posiciones que se manifiestan, de las contradicciones inter-

nas que se desarrollan en dicho supuesto bloque, y de las posibilidades de acción unitaria que de esa situación se derivan. Esta posición sectaria lleva a fundamentar y promover un ataque frontal (de estilo decimonónico o tradicional), en vez de desplegar una estrategia articulada que agudice las contradicciones internas del movimiento católico y permita acumular y estructurar orgánicamente las fuerzas revolucionarias de una sociedad moderna (o en trance de desembocar en la modernidad capitalista). La posición sectaria significa negarse a ver y a analizar el fenómeno postconciliar; negarse a comprender que los planteamientos católicos actuales exigen un aparato crítico de un nivel superior al tradicional. Estos nuevos planteamientos no sólo suponen un cambio táctico, sino que reflejan también una evolución social. En ellos se concretiza el paso del movimiento católico de unas posiciones tradicionales —expresión de una base social predominantemente rural— a posiciones neocapitalistas que pretenden ofrecer a la clase obrera —pero no sólo a ésta— una plataforma de integración, frecuentemente más avanzada que la de la socialdemocracia.

La segunda posición errónea es de tipo **oportunista**. En la búsqueda apresurada y pragmática de cualquier apertura a la situación actual; en la caza y captura de «aliados», por momentáneos, vacilantes y coyunturales que éstos sean (y es evidente que el movimiento obrero **también** necesita aliados de este tipo, pero no en menoscabo de las **alianzas de clase** orgánicamente necesarias a una estrate-

gia de transformación socialista de la sociedad), se corre el riesgo de cerrar los ojos a la realidad de la Iglesia y del movimiento católico en nuestro país. Se corre el riesgo de transformar los deseos (la imagen idílica de una Iglesia « progresista », por ejemplo) en realidades y de actuar en función de una visión meramente ideológica de la realidad. De ese error básico se deriva la falta de rigor al manejar categorías tales como « movimiento católico » e incluso « progresismo católico ». De esta segunda posición errónea sobran ejemplos, como se verá.

2. En el movimiento comunista occidental, esta falta de rigor teórico, esta liquidación oportunista de los errores dogmáticos del pasado, ha encontrado su expresión prototípica y consecuente en las formulaciones de Roger Garaudy, sobre las que no vamos ahora a extendernos (en el ensayo de David Barea se encontrarán pertinentes apuntaciones a este respecto). En resumen, las posiciones ideológicas de Garaudy (sigamos tomándolas como ejemplares de una determinada corriente) representan la capitulación ante el modernismo tecnocrático y neocapitalista, capitulación mediatizada por la fascinación que ejerce el pensamiento de Teilhard sobre el marxista francés¹. Rozamos aquí —y no podemos hacer más que eso, rozarlo— un tema fundamental de la problemática del marxismo occidental de nuestros días.

Y es que la liquidación del dogmatismo del periodo estalinista (y utilizamos aquí el término de liquidación en su sentido estrictamente comercial: liquidación por cierre del negocio) se ejecuta en la obra poligráfica y deshilvanada de Garaudy sobre una base pragmática; no se relaciona nunca con una revisión científica del pasado teórico y práctico del movimiento comunista, ni se proyecta hacia

un análisis revolucionario serio de las realidades del capitalismo moderno. Así, el marxismo oficial vacila y cojea entre una visión esquemática, rígida, de signo catastrofista, del capitalismo actual, y un tanteo pragmático, una adaptación desmedulada, netamente oportunistamente, a las exigencias tácticas inmediatas de un programa de reunificación de las fuerzas de izquierda. En esa coyuntura, la ideología que se presenta como más elaborada, como más adecuada a la « modernidad », al « movimiento » social, es la ideología tecnocrático-religiosa de un Teilhard y de las encíclicas paulinas, y es en diálogo con ésta cómo se pretende renovar el pensamiento marxista esclerotizado. Callejón sin salida para el marxismo, pero juego brillante para las semanas o jornadas dialogantes de Salisburgo o de dondequiera que sea².

3. Entre nosotros, españoles, la discusión —llamémosla teórica— entre marxismo y cristianismo, que ya iba teniendo sus especialistas y su blando desarrollo confusionario, se ha visto actualizada y situada en un terreno político por recientes declaraciones del secretario general del Partido Comunista, Santiago Carrillo. Publicadas en el diario *Le Figaro*, de París, y en *L'Unità* de Roma, estas declaraciones han provocado reacciones diversas, sobre las que volveremos, en los círculos políticos de nuestro país. Por ahora, lo que nos interesa analizar es el enfoque teórico-político del movimiento católico y de las relaciones con éste, que

1. Véase en *Les Temps Modernes*, N° 243, agosto de 1966, un ensayo esclarecedor sobre Teilhard: « L'idéologie technocratique et le teilhardisme ».

2. Las actas de las Conversaciones de Salisburgo han sido publicadas y pueden consultarse: *Gespräche der Paulus-Gesellschaft, Christentum und Marxismus - Heute*, Europa Verlag, 1966.

Carrillo pone de manifiesto, en nombre del Partido Comunista³.

En su entrevista con Jacques Guilleme-Brûlon, Santiago Carrillo declaraba: «Nosotros, comunistas españoles, pensamos que tanto por parte de los católicos como por parte de las fuerzas de izquierda, los antagonismos que nos han desgarrado y han causado tanto daño están a punto de ser superados. Hoy, en España, los católicos son los más leales y eficaces aliados que tenemos en la lucha por la libertad y la justicia social». (Citamos el texto español de esas declaraciones, tal y como ha sido publicado por **Mundo Obrero**, en su número de la segunda quincena de febrero de 1967.)

Después de la lectura de este texto, por breve que sea, los interrogantes, las dudas, se levantan en tropel. En primer lugar: ¿qué significación tiene la utilización del término **católicos**, en este contexto? Católicos, en España, es harto sabido, son los gobernadores civiles, los directores generales de seguridad, los coroneles de la guardia civil, los obispos, los ministros: todos los hombres que ostentan cargos públicos, en fin de cuentas. Puede suponerse que no se refiere a ellos Santiago Carrillo, cuando habla de «leales y eficaces aliados». ¿A quiénes se refiere, pues? La imprecisión del término crea un estado de desazón. La falta de rigor no inspira nunca confianza.

Pero esa imprecisión es más profunda, no se limita a cuestiones de vocabulario. En el párrafo que hemos citado, Santiago Carrillo se refiere a «los antagonismos que nos han desgarrado» y que «están a punto de ser superados», tanto por los católicos como por las fuerzas de izquierda. Pero, ¿de qué antagonismos se trata? Se refiere Santiago Carrillo a un antagonismo entre los católicos, como tales —o

sea, como creyentes— y las fuerzas de izquierda, como fuerzas de inspiración atea? ¿Trátase de un antagonismo en el terreno mismo de la religión? Si así fuera, no se entiende bien cómo podría estar «a punto de ser superado» tamaño antagonismo, a menos de que los marxistas dejen de ser materialistas, o los católicos creyentes, en virtud de alguna convergencia en el punto Omega de Teilhard. Seguimos, pues, en plena confusión.

Pero puede suponerse que Santiago Carrillo se refiere a un antagonismo en el terreno mismo de la religión. Puede suponerse que Santiago Carrillo sabe perfectamente que, para los marxistas, los antagonismos se sitúan a nivel de las estructuras económico-sociales y que a este nivel hay que resolverlos (no «superándolos», ¡extraña concepción dialéctica es ésta de la superación de los antagonismos! sino suprimiendo uno de los términos antagónicos mediante la acción revolucionaria del proletariado). Pero en este caso, si se trata, como es de suponer, de los antagonismos económico-sociales «que nos han desgarrado» (y que aún desgarran) resulta totalmente impropcedente localizarlos entre «católicos» y «fuerzas de izquierda», y resulta todavía más incomprensible que semejantes antagonismos puedan ser «superados» mediante un mayor entendimiento (a todas luces necesario y positivo) entre unas y otros. O sea, no salimos de la confusión. Estamos en plena neblina gris de unas declaraciones de tipo propagandístico, de corte ideológico. Una neblina ideológica en la que todos los antagonismos resultan pardos.

3. El hecho de que prestemos particular atención a las formulaciones del Partido Comunista sobre este problema no parece necesitar justificación. Se deriva de la importancia del Partido Comunista en el conjunto de las fuerzas de izquierda.

En sus declaraciones a **L'Unitá**, el secretario general del Partido Comunista español vuelve sobre esta cuestión, con más detenimiento. Citaremos sus palabras **in extenso**, no sólo por elemental corrección al entablar una polémica que se desea positiva, sino porque estas declaraciones han sido manipuladas y deformadas por los servicios de información oficiales y que conviene establecerlas en su verdadero contenido.

A la pregunta de **L'Unitá**: « ¿Cuáles son vuestras relaciones con los católicos españoles, incluido el clero progresista? ¿Cuál es vuestra actitud respecto de la religión católica? », Santiago Carrillo respondía así (citamos según el texto de **Mundo Obrero** de la primera quincena de marzo de 1967): « La participación del movimiento católico que denominaremos progresista, incluído un amplio número de sacerdotes y frailes, y la mayor parte de los cuadros de Acción Católica, es extraordinariamente activa. Los comunistas reconocemos de buena gana la lealtad, la combatividad de nuestros amigos católicos. Nos fiamos de ellos en la acción por la libertad y la justicia, como de verdaderos hermanos. Se están trabando lazos de fraternidad que, yo espero, nada podrá romper en el futuro. Nuestras relaciones con ellos son las mejores. Pensamos que esta alianza se prolongará en la lucha por una democracia política y económica y más allá, aún, por el socialismo. Un teólogo reputado ha dicho que en España existen dos Iglesias: una, representada por la mayor parte de las altas jerarquías, ligada al régimen y a todo el sistema social; otra, orientada al porvenir, constituyendo un fermento de progreso. Conste que ni él, ni yo mismo, especulamos sobre un cisma. Yo estimo que para el futuro de España sería extremadamente positivo que el conjunto de las instituciones católicas terminada iden-

tificándose con esa Iglesia orientada hacia el porvenir, identificada con las aspiraciones populares. Una Iglesia de este género sería, objetivamente, un factor de progreso. Ya sé que quedan en pie diferencias ideológicas sustanciales. Pero no es posible ignorar que las modernas corrientes teológicas, que yo calificaría entre nosotros, para entendernos, de **revisionistas**, se orientan a reconocer el papel de la ciencia y de la acción de los hombres en el desarrollo histórico. Esto facilita el que las divergencias ideológicas puedan mantenerse en el terreno del pensamiento, de la discusión civilizada y cortés, sin entabrar la colaboración, la comunidad de acción para realizar profundas transformaciones político-sociales. Así podemos prever a esta discusión ideológica una solución (que nosotros estamos convencidos será favorable a nuestros principios del mismo modo que los católicos piensan que lo será a los suyos) que no será impuesta por ninguna autoridad, que no será forzada por nadie, y que se logrará tanto por la discusión, como por la experiencia práctica, por la supresión de la miseria y de la opresión y por el progreso de la ciencia, a través de un prolongado proceso histórico. »

En resumen, ¡ parece que todo el monte sea orégano ! Pero, en verdad, no es para tanto y se impone algún comentario.

4. Lo primero que conviene subrayar es la idealización del movimiento católico que ponen de manifiesto las declaraciones del secretario general del Partido Comunista. Pensar que el movimiento católico, denominado progresista, con un « amplio número de sacerdotes y frailes y la mayor parte de los cuadros de Acción Católica », está ya orientado hacia una perspectiva de « democracia política y económica » e incluso socialista, es tomar los deseos por realidades. Las propias reacciones de las

instituciones católicas españolas ante las declaraciones de Carrillo, demuestran hasta qué punto estamos alejados de tan idílica situación.

En realidad, si analizamos —aunque sea de forma esquemática— la situación actual del movimiento católico español, nos encontraremos con la siguiente distribución de fuerzas. Por un lado, un amplio movimiento conservador, sin cristalizar políticamente, pero que empieza a tomar posiciones en el proyecto « liberalizador »⁴. La Iglesia, con un inmenso poder social (clero, movimientos apostólicos, medios de información, presión sobre las conciencias, etc.) se pondrá al servicio de este movimiento. Como instrumentos políticos de este proyecto, podemos contemplar hoy la **Asociación Católica Nacional de Propagandistas** (ACNDP), la obra de Herrera Oria y Martín Artajo (periódico **Ya, Editorial Católica**, agrupaciones universitarias, **Instituto Social León XIII**, **Instituto Juan XXIII** para formación de cuadros obreros en colaboración con las Hermandades del Trabajo, etc.), el Opus (sobre éste ya se ha dicho mucho; aquí conviene resaltar la creación del Centro Social Democrático —Pérez Embid, Calvo Serer— cuyo órgano de expresión más caracterizado es el diario **Madrid**).

Todo este complejo formará mañana está formando ya— la estructura del movimiento conservador, de corte demócrata-cristiano, en el seno del cual se ventilarán las contradicciones secundarias entre el sector avanzado (de ideología neocapitalista) y el sector más atrasado de las fuerzas sociales de la burguesía. Contradicciones secundarias, porque no sólo el ritmo y la orientación del proceso económico-social han establecido ya, objetivamente, el predominio del primer sector, sino que la Iglesia —y muy concreta-

mente a través de la última Encíclica paulina **Populorum progressio**— está prestando a este sector todo el apoyo de una elaboración ideológica coherente.

Resultan, en efecto, sorprendentes (y cualquiera que sea el « teólogo reputado » a que se refiere) las especulaciones de Santiago Carrillo sobre las « dos Iglesias » y sobre la posibilidad de que una de ellas, « orientada hacia el porvenir, identificada con las aspiraciones populares », se convierta objetivamente en un « factor de progreso ». Ciertamente hoy ninguna institución —ni siquiera los partidos comunistas— puede considerarse como un bloque monolítico. Pero nunca la Iglesia, **como institución**, será un factor de progreso. Y es que la transformación, hipotética, de la Iglesia-institución —instrumento de poder tradicional— no pasa por la institución misma sino por la sociedad. Ya hay suficiente experiencia de la generosa inutilidad de los esfuerzos de aquellos progresistas católicos empeñados en transformar su Iglesia desde dentro. El cambio radical en la sociedad es la única garantía de cambio en la Iglesia.

Una lectura marxista atenta de la Encíclica de Pablo VI **Populorum progressio** mostraría, sin embargo, claramente la orientación neocapitalista de la actual doctrina social de la Iglesia y evitaría el hacerse ilusiones. Pero ocurre un extraño

4. Las conclusiones de la XXVI Semana Social de España, celebrada en Málaga en los primeros días de abril, constituyen un programa relativamente elaborado y coherente en este sentido. Cuando en ellas se dice que « la realización del funcionamiento de una auténtica democracia, concepto hoy tan confuso y ambiguo, exige devolverse su verdadero contenido, es decir la incorporación del pueblo a la dirección de la vida pública », ello parece indicar que un sector fundamental de la Iglesia se ha decidido a apoyar a las fuerzas « liberalizantes » en la lucha actualmente librada en las cúspides del aparato estatal y del sistema social.

fenómeno con buena parte de los lectores marxistas de las últimas Encíclicas, que parecen como hipnotizados por el « *aggiornamento* » social de la Iglesia. Así, en *L'Humanité* del 4 de abril de 1967, André Moine llega a decir que las formulaciones fundamentales de **Populorum progressio** « confirman los grandes rasgos del análisis económico marxista », cuando se trata más bien de todo lo contrario: de oponer a este análisis, y a la práctica revolucionaria que de él podría derivarse, una visión neorreformista que sirva de base ideológica a las tentativas de integración neocapitalista. Paradójicamente, son determinados católicos los que más claramente han visto y ven las perspectivas esenciales que se desprenden de los textos eclesiales sobre cuestiones sociales. En la revista *Frères du Monde* (Nº 39), por ejemplo, Hervé Chaigne comentaba las **Reflexiones sobre la situación económica y social actual** de la Iglesia francesa —cuyo contenido se asemeja al de **Populorum progressio**— y formulaba crudamente, con lucidez, que « no basta con alinearse sobre la problemática dominante para conseguir resolver los verdaderos problemas. Libertado de una visión anacrónica de la economía ¿ consigue el pensamiento social cristiano poner en entredicho los mecanismos mismos del sistema, o bien va a limitarse a dinamizar su esfuerzo reformista, después de haber admitido que el capitalismo a reformar era dinámico y estaba macroestructurado? » ¿ No se trata, en suma, se pregunta Hervé Chaigne, más que un « *aggiornamento* » del reformismo?⁵

5. Siguiendo con nuestro análisis de la actual situación del movimiento católico español, es necesario señalar la existencia de una **izquierda católica**. A nivel confesional, destaca la **Unión Demócrata Cristiana** (UDC) fundada en la reunión

de Los Molinos. Nace ésta de la coordinación de diversos grupos, entre los cuales la **Unión de Jóvenes Demócratas Cristianos** (UJDC). La revista **Cuadernos para el diálogo** se presenta como órgano de expresión de esta corriente.

La presencia de la UJDC fue el elemento dinámico que orientó hacia la izquierda a la UDC. Pero siempre hubo contradicciones. Así, por ejemplo, el « programa de Los Molinos » es corregido posteriormente, dándosele un matiz menos izquierdista. Por otra parte, en 1966 la UJDC publica un manifiesto de inspiración claramente socialista, cuya difusión en la prensa italiana supuso una fuerte fricción con la Internacional Democracia Cristiana, que corta las ayudas hasta que se garantizó la vuelta al orden de los « revoltosos ». Como consecuencia de todas estas peripecias, abandona la UJDC un amplio sector de militantes que consideraran su intento fallido.

Por otra parte, al margen de todo planteamiento confesional, existen grupos obreros de origen cristiano, de vocación socialista y que hasta el momento se dan a conocer como organizaciones sindicales. Destacan entre ellos la **Unión Sindical Obrera** (USO) y la **Asociación Sindical de Trabajadores** (AST).

Esta izquierda católica —o de origen católico— se mueve entre dos opciones: revolución-reformismo, socialismo-socialdemocracia. Y éste es precisamente el sector ante el cual no se puede prescindir, por parte del movimiento obrero marxista, de una crítica clarificadora. Entre

5. Después de redactadas estas notas, llegan a nuestras manos las opiniones recogidas por el semanario **Triunfo** sobre la Encíclica **Populorum progressio**. Y entre ellas la de Alfonso C. Comín, que se expresa en una misma línea crítica que Hervé Chaigne.

estos grupos se impone la tendencia anti-confesional, que les lleva a negarse a aceptar una utópica «vía católica al socialismo». Estos grupos consideran el socialismo como un movimiento histórico en marcha, al que hay incorporarse sin aires de exclusividad ni complejos de inferioridad. Estos grupos luchan contra la hipoteca del confesionalismo, no considerándose obligados a seguir las directrices de la jerarquía eclesiástica y a sacrificar su autonomía política a una voluntad exterior. En estos casos, hemos de pensar que la fe cristiana, a un nivel puramente religioso, de conciencia —no en tanto que adhesión a la Iglesia-institución temporal— puede revestir un contenido anticapitalista. Lo cual plantea con urgencia la necesidad de elaborar las vías teóricas y prácticas de un auténtico pluralismo socialista.

Nuestro esfuerzo, pensamos, debe apoyar a este sector más avanzado del movimiento católico, sin confusionismos ideológicos, ni oportunismos que lo empujaren, consciente o inconscientemente, hacia una Democracia Cristiana conservadora. Con los grupos socialistas nacidos de este sector no se trata tanto de llegar a acuerdos puramente tácticos, sino a acuerdos de fondo sobre opciones a largo plazo, para una elaboración en común que favorezca su incorporación a un proceso de unificación de fuerzas sobre bases auténticamente socialistas.

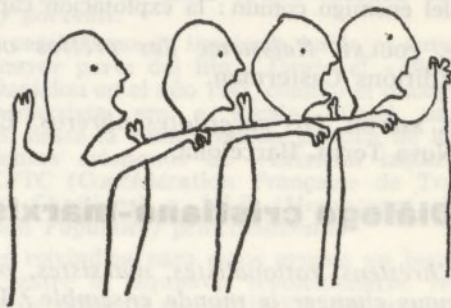
6. Este análisis de la realidad del movimiento católico español se ha visto conformado, como ya dijimos, por las reacciones provocadas en aquél por las declaraciones del secretario general del Partido Comunista a *Le Figaro* y a *L'Unité*.

Por un lado, en efecto, tenemos la reacción oficial de la jerarquía, de repulsa total, que se expresa, entre otras

manifestaciones, en un texto de *Eclesia* del 18 de enero. Por otro lado tenemos la editorial de *Signo* del 4 de marzo, editorial que ha motivado la expulsión de todo el consejo de redacción por la última Asamblea de Obispos⁶ y que constituye una crítica, desde la izquierda, de las formulaciones de Carrillo.

Esta editorial de *Signo* nos parece que refleja con vigor y con rigor las posiciones a que hemos aludido y por ello concluimos estas notas citando uno de sus párrafos: «Los católicos creemos que nuestra colaboración en movimientos de auténtica promoción humana será únicamente posible si renunciamos a nuestro «confesionalismo ideológico». Al campo de la lucha obrera o estudiantil descendemos desnudos de prejuicios y liberándonos de todas nuestras tendencias proelitistas. No pretendemos que se nos asigne la parte correspondiente de «méritos católicos».

No se puede decir mejor. Y en esa lucha nos encontraremos.



6. Al parecer, sólo tres obispos intentaron oponerse a esta medida radical. Monseñor Guerra (obispo que se distinguió en el Concilio por su posición comprensiva hacia el marxismo, y cuya intervención se reprodujo en *Realidad*, nº 5, mayo de 1965) fue el crítico más enérgico de la editorial de *Signo*, al considerar que en una publicación católica es inadmisibile que se critiquen las posiciones comunistas desde una perspectiva marxista.

Breve bibliografía sobre marxismo/cristianismo

Cristianismo y clase obrera

G. ADAM. *La C.F.T.C. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*. Librairie A. Colin. París, 1964.

Historia política e ideológica de la central sindical cristiana francesa de 1940 a 1958.

P. DELON. *Le syndicalisme chrétien en France*. Editions Sociales. París.

Historia del movimiento obrero cristiano. Varios autores. Editorial Nova Terra. Barcelona.

ISAMBERT. *Christianisme et classe ouvrière*. Editions Casterman.

J.-C. POULAIN. *L'Eglise et la classe ouvrière*. Editions Sociales. París, 1961.

Obra escrita cuando aún privaba la política thoreciana de la « mano tendida » a los católicos. Crítica radical de la Iglesia, su doctrina y las organizaciones apostólicas y sindicales obreras cristianas. Llamada a la unidad de acción a la « base », a los trabajadores católicos, en contra del enemigo común: la explotación capitalista.

E. POULAT. *Naissance des prêtres ouvriers*. Editions Casterman.

G. SIEFER. *Los sacerdotes obreros*. Editorial Nova Terra. Barcelona.

Diálogo cristiano-marxista

Chrétiens, rationalistes, marxistes, pouvons-nous changer le monde ensemble? La Nouvelle Critique, número especial, 166.

Il dialogo alla prova. Varios autores. Diálogo entre católicos y comunistas italianos. Editori Valechi. Firenze, 1964.

L'homme chrétien et l'homme marxiste. (Semana del pensamiento marxista.) Varios autores: católicos: CARDONEL, DUBARLE, JOLIF,

y otros; marxistas: CASANOVA, GARAUDY, GORZ, MURY y otros. La Palatine. París, 1964.

Morale chrétienne et morale marxiste. La Palatine. París, 1960, 236 p. Con la participación de los católicos P. Chauchard, C. Cuenot, C. Tresmontant y los marxistas G. Besse, R. Garaudy, G. Mury.

Il contemporaneo. Suplemento cultural de *Rinascita*, marzo de 1965. Con la participación de los católicos Dorigo y Madaule y de los marxistas Chiarante, Garaudy, Gruppi, Lombardo-Radice, Luporini, Moscato, Pierantozzi.

Los cristianos y la política

J. ARNAULT. *Procès au colonialisme*. Editorial de la Nouvelle Critique.

CANDELORO. *Il movimento cattolico in Italia*. Editori Riuniti. Roma, 1953.

Cuba et les chrétiens. Revue catholique Frères du Monde, III. Burdeos, 1962.

Esta revista católica francesa hace, a través de diversos trabajos, una llamada al cristiano cubano para que participe sin reticencias en las tareas revolucionarias. « La revolución [cubana] nos trae unas esperanzas humanas que el cristiano debe saber conocer como suyas ».

J.-P. CHASSERIAUD. *Le parti démocrate-chrétien en Italie*. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Librairie A. Colin. París, 1965.

Chile 1964-1970. Editorial Pacífico. Santiago de Chile, 1964.

Contiene una serie de documentos demócrata-cristianos y los discursos más importantes de Frei. Libro importante para realizar un análisis del programa demócrata-cristiano.

LESLIE DEWART. *Cristianismo y revolución*. Editorial Herder. Barcelona, 1965.

Un cristiano norteamericano progresista se enfrenta con el fenómeno de la revolución castrista para, a partir de este fenómeno enfocar las relaciones —a nivel concreto y político— entre el comunismo y la religión. El católico cubano es o era ante todo un anti-comunista, lo cual significa que es o era pro-yanqui. El lugar que ocupa la Iglesia en la guerra fría —la cual aún divide al este y al occidente— está claro: con el occidente capitalista. Tesis valientes en boca de un cristiano norteamericano. El libro tiene una riquísima documentación que ilustra todo el proceso de la revolución cubana, y describe —aunque con pesar— el camino de Castro hacia el comunismo. Libro quizás un poco moralista —en última instancia lo dedica a los cristianos— pero útil y valiente.

I. FERNANDEZ DE CASTRO. *¿Unidad política de los cristianos?* Editorial Taurus. Madrid.

Forces religieuses et attitudes politiques. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Librairie A. Colin. París.

G. GALLI y P. FACCHI. *La sinistra democristiana*. Editori Feltrinelli. Milán, 1962.

L. GALLICO. *L'Eglise catholique face à l'Afrique*. La Nouvelle Revue Internationale. Abril, 1961, n° 4.

C. EGGERS LAN. *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Editor Jorge Alvarez. Buenos Aires, 1964.

Eggers, profesor de la Universidad de Buenos Aires abandonada en 1958 la democracia cristiana. En su obra presenta, desde su perspectiva cristiana, el contenido del marxismo y del cristianismo en forma sintética. Mantiene en la última parte la necesidad de la revolución socialista en la que, según él, el cristiano ha de comprometerse a fondo.

VITTORIO LANTERNARI. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Editori Feltrinelli. Milano. 1960. Traducción castellana: Seix y Barral. Barcelona, 1965.

Lanternari, etnólogo de la Universidad de Roma, estudia en este libro el fenómeno religioso de los pueblos que viven en condiciones coloniales, semicoloniales o que se han liberado reciente-

mente del yugo colonial. Su papel en las luchas de liberación nacional.

ORLANDO MILLAS. *Los comunistas, los católicos y la libertad*. Editorial Austral. Santiago de Chile, 1964.

Contiene los textos más importantes de la polémica de Millas (comunista) con los católicos chilenos.

SERGIO DE SÁNTIS. *Le gouvernement Frei au Chili: réalité et perspectives*. Revue Internationale du Socialisme, n° 9 y 10, 1965.

Dos artículos importantes que analizan ampliamente desde una perspectiva socialista la experiencia chilena de Frei.

c. SEMOLO. *L'Eglise et l'Etat en Italie, du Risorgimento à nos jours*. Editions du Seuil. París, 1960.

SOUFFERT. *Les catholiques et la gauche*. Editorial Maspero, Collection Cahiers Libres. París.

Un libro interesante, que nos muestra una panorámica, simple pero útil, del progresismo francés, progresismo que el español ha seguido muy de cerca.

El autor reconoce que la mayoría católica vota aún por los partidos más tradicionales y reaccionarios que simboliza en A. Pinay.

El catolicismo de izquierda es minoritario pero sin embargo es el único grupo católico con fuerza y porvenir.

De este catolicismo de izquierda habla el autor en la mayor parte del libro. Desde el « flirt » Hervé-Danielou en el año 1945, cuando el diálogo católico-marxista era a escala oficial una quimera, hasta la radicalización política de los movimientos cristianos de « extrema izquierda »: CFTC (Confédération Française de Travailleurs Chrétiens) y MLP (Mouvement de Libération Populaire) principalmente.

El autor reivindica para estos grupos un lugar político entre la izquierda revolucionaria. No estamos de acuerdo en la fijación del nombre de cristiano a grupos revolucionarios (el moderno progresismo español y francés tampoco lo está), ni creemos posible tener confianza ni seguridad plena en ellos, como tales « grupos cristianos ». El autor —antiguo director de *Témoignage Chrétien*— no abandona plenamente el tono apologetico, aunque lleva parte de razón en sus ataques contra el anticlericalismo a ultranza, a veces justificado pero hoy convertido en fetiche.

LUIS VITALE. *Esencia y apariencia de la democracia cristiana*. Prensa Latinoamericana. Santiago, 1963.

Visión socialista de la Democracia Cristiana Chilena.

Textos de autores marxistas sobre marxismo y religión

LELIO BASSO. *Socialisti e cattolici al bivio. Temi per una politica di alternativa democratica*. Lacaia Editori, 1961.

F. ENGELS. *La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*. Editions Sociales. París.

F. ENGELS. *La guerre des paysans*. Editions Sociales. París.

R. GARAUDY. *De l'anathème au dialogue*. Editions Sociales. París, 1966.

R. GARAUDY. *L'Eglise, le communisme et les chrétiens*. Editions Sociales. París.

R. GARAUDY. *Morale chrétienne et morale marxiste*. La Palatine. París.

R. GARAUDY. *Perspectives de l'homme*. PUF. París.

Viejo libro de Garaudy (los libros del popular Garaudy se hacen viejos enseguida ¡tan grande es su público!) en el que nos muestra una panorámica desde el punto de vista marxista del pensamiento filosófico francés contemporáneo: existencialismo, filosofía católica, marxismo. Nos interesa el segundo; en él estudia a Marcel, al personalismo y a Teilhard. Las simpatías de Garaudy van dirigidas sin duda a Teilhard, a quien simplistamente intenta vincular al materialismo dialéctico. Para Garaudy, Teilhard es un materialista con todas las de la ley. Tememos que cuando Garaudy intenta decir que Teilhard es un materialista dialéctico, aquí *dialéctico* quiere encubrir un espiritualismo o misticismo de tipo panteísta que más tiene que ver con Plotino o Proclo que con Engels o Marx.

El libro globalmente considerado y en general es esclarecedor, sólo que Garaudy tiene una especial debilidad por los cristianos hasta el punto a deformar sus tesis para «favorecerlas».

A. GRAMSCI. *Il Vaticano e l'Italia*. Editori Riuniti. Roma, 1961.

J. GUESDE. *Textes choisis: 1872-1882*. Véase sobre todo: *A Monsieur Léon XIII, Pape de son Etat, en son palais du Vatican, Rome, janvier 1879*. Les classiques du peuple. Editions Sociales. París, 1959, p. 55 y 86.

JEAN KANAPA. *La doctrine sociale de l'Eglise et le marxisme*. Editions Sociales. París, 1962.

Obra escrita a raíz de la *Mater et Magistra* de Juan XXIII. La doctrina social de la Iglesia es situada en su contexto histórico y social. Se definen las líneas fundamentales de esta doctrina, su permanencia, su adaptación. Paralelamente el autor va exponiendo las tesis marxistas sobre los temas planteados. Es la parte más desgraciada de la obra: Kanapa mantiene posiciones dogmáticas, faltas de todo contenido autocrítico.

Le jeune Marx. Recherches Internationales à la lumière du marxisme, n° 19. Editions de la Nouvelle Critique.

Polémica sobre el enfrentamiento que algunos católicos ven entre el «Marx del Capital» y el «joven Marx».

W.-I. LENIN. *Cahiers Philosophiques*. Editions Sociales. París.

Lénine et la religion. Editions Sociales. París.

K. MARX y F. ENGELS. *La sagrada familia*. Colección Ciencias Económicas y Sociales. Editorial Grijalbo. México, 1962.

K. MARX y F. ENGELS. *Sur la religion*. Editions Sociales. París.

ANDRÉ MOINE. *Communistes et chrétiens*. Editions Sociales. París, 1965.

Estudia desde una perspectiva comunista (la del Partido Comunista francés) la evolución de la Iglesia Católica después de la *Pacem in Terris* y el Concilio. El último capítulo lo dedica a exponer las bases «para un diálogo fructífero».

G. MURY. *L'homme chrétien et l'homme marxiste*. París-Ginebra, 1964.

G. MURY. *Christianisme primitif et monde moderne*. La Palatine, París, 1966, 196 p.

G. PLEJANOV. *Les questions fondamentales du marxisme. Essais sur l'histoire du matéria-*

lisme. *Le matérialisme militant*. Editions Sociales. París.

Sur la religion, le christianisme. Recherches Internationales à la lumière du marxisme, nº 6. Editions de la Nouvelle Critique.

PALMIRO TOGLIATTI. *La via italiana al socialismo*. Editori Riuniti, Roma, 1964.

Véase sobre todo « Per un accordo fra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana » (Discurso al Comité Central del Partido Comunista italiano, 12 de abril de 1954).

PALMIRO TOGLIATTI. *Comunisti e cattolici*. Editori Riuniti, Roma, 1966.

Contiene dos discursos del famoso secretario general del Partido Comunista italiano, uno al Comité Central en el año 1954, y otro dirigido a los católicos en Bérgamo el 20 de marzo de 1963.

Por primera vez un dirigente comunista se dirige en el año 1954 a los católicos, exigiéndoles una postura consecuente con su moral, lo cual en los años más crudos de la guerra fría significaba una alianza con el socialismo por escandaloso que esto pudiera parecer al autoritarismo de extrema derecha del tristemente célebre Pío XII. Togliatti lo sabía pero su lucidez política le llevó a plantear el problema.

El segundo discurso está planteado en plena época de Juan XXIII. Togliatti es más optimista. Piensa que la colaboración con los católicos es necesaria para la instauración del socialismo en Italia. De nuevo vuelve a contraponer la moral burguesa a la cristiana, y aboga por un entendimiento entre católicos y comunistas en orden a la consecución pacífica del socialismo.

M. VERRET. *Les marxistes et la religion*. Editions Sociales. París. Traducción en español. Libro clásico en la historia del « diálogo », no sólo por ser de los primeros sino por responder a las tesis más clásicas del marxismo.

El autor —miembro del Partido Comunista francés— hace un análisis largo y detallado de las tesis principales del cristianismo (« razones de la fe ») y les contraponen las « razones del ateísmo ». El libro es en suma interesante y delimita con claridad los campos cristiano y marxista, campos, que como defienden los marxistas clásicos, son insalvables en todos los terrenos (ideológico y « moral »). Sin embargo, como bien afirma el autor, nada tiene que ver esta « insalvabilidad » con la intolerancia, « pecado histórico de la religión », ni con la alianza para acciones concretas.

En suma, recomendamos el libro —aunque a veces sea excesivamente apologético— por ser *clarificador*, precisamente hoy en que las razones ideológicas del « diálogo » se han oscurecido mucho.

Textos de autores cristianos sobre marxismo y religión

EMILE BAAS. *Introducción crítica al marxismo*. Editorial Nova Terra. Barcelona, 1963.

H. BARTOLI. *La doctrine économique et sociale de Marx*. Editions du Seuil, 1950.

JEAN YVES CALVEZ. *El pensamiento de Carlos Marx*. Taurus. Madrid, 1958.

Es un estudio amplio y serio de la filosofía de Karl Marx. Su exposición del marxismo es correcta y con frecuencia supera a muchos manuales « ortodoxos » de la URSS. Como tal lo recomendamos.

La crítica que nos muestra del marxismo queda a un nivel muy inferior al de la exposición. Esta hecha fundamentalmente a nivel teológico. Compartimos plenamente la afirmación del P. Calvez cuando afirma que el cristianismo y el marxismo son pensamientos contrapuestos. El P. Calvez ni toca el tema del entendimiento, a nivel de praxis en orden al socialismo entre católicos y marxistas. Sin embargo no parece estar muy dispuesto a ello. El moderno progresismo católico piensa de otra forma.

H. DESROCHES. *Marxisme et religion*. Presses Universitaires de France. París.

H.-C. DESROCHES. *Signification du marxisme*. Editions ouvrières. Collection Economie et Humanisme. París, 1949.

H. GOLLWITZER. *Athéisme marxiste et foi chrétienne*. Editions Casterman.

J.-M. GONZALEZ RUIZ. *El cristianismo no es un humanismo*. Editorial 62. Barcelona, 1966.

J.-M. GONZALEZ RUIZ. *Hacia una teología de la pobreza*. Editorial Nova Terra. Barcelona, 1966.

J.-M. GONZALEZ RUIZ. *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*. Editorial Guadarrama. Madrid, 1960.

JEAN LACROIX. *Marxismo, existencialismo y personalismo*. Editorial Fontanella, Barcelona, 1962.

E. MOUNIER. *Les certitudes difficiles*. Editions du Seuil. París, 1950.

A. PIETTRE. *Marx et le marxisme*. Presses Universitaires de France. París, 1952.

K. RAHNER. *Est-il encore possible de croire aujourd'hui ?*

El famoso teólogo alemán se enfrenta con la problemática del cristianismo en el mundo de hoy. Desde presupuestos metafísicos-existenciales (desde su posición neotomista, mezcla de kantismo, heideggerianismo, tomismo y suarecianismo) el autor defiende la radical contingencia del hombre, constitutivamente abierto a lo absoluto, al Misterio.

Creemos que Rahner es entre los teólogos del « diálogo » el más alejado de la realidad, y el menos conocedor de las presupuestos y de las categorías del pensamiento marxista.

El libro es un conjunto de varios artículos —entre ellos su intervención en la « rencontre » católico-marxista de Salzburgo— pero todos ellos en torno a la misma problemática: el cristianismo en el marco del pensamiento moderno.

E. RIDEAU. *Séduction communiste et réflexion chrétienne*. Editions de la Prone, 1947.

GUSTAV WETTER. *El materialismo dialéctico*. Taurus. Madrid, 1963. 2ª edición.

Viejo libro del padre Wetter, profesor del Instituto Pontificio Oriental de Roma. Es una exposición del desarrollo del materialismo dialéctico en la URSS. La documentación del libro es enorme y nos sitúa en el corazón de las disputas filosóficas que han llevado a cabo los filósofos soviéticos desde la Revolución de Octubre hasta el final del estalinismo. Esto naturalmente es muy útil e interesante. En nuestro país ha sido, hasta hace muy poco, el único libro que nos ha dado acceso al conocimiento de la filosofía soviética. La exposición de la filosofía marxista está hecha con intención polémica, lo cual le hace desfigurarse las tesis fundamentales del marxismo desde su metodología neoescolástica. Sin embargo acusarle de simplista sería exagerado. Informativamente es bastante completo. Su crítica al estalinismo es desde su perspectiva « intelectual » válida.

Otras obras

P. ALFARIC. *A la lumière de la raison*. Editions de l'Union Rationaliste. París.

P. ALFARIC. *Les origines sociales du christianisme*. Editions de l'Union Rationaliste.

C. FALCONI. *La Chiesa e le organizzazioni in Italia*. Turín, 1956.

G. GRILLI. *La finanza vaticana in Italia*. Roma, 1961.



Después de la muerte

de

Jaime Gil de Biedma

En el jardín, leyendo,
la sombra de la casa me oscurece las páginas
y el frío repentino de final de agosto
hace que piense en ti.

El jardín y la casa cercana
donde pían los pájaros en las enredaderas,
una tarde de agosto, cuando va a oscurecer
y se tiene aún el libro en la mano,
eran, me acuerdo, símbolo tuyo de la muerte.
Ojalá en el infierno
de tus últimos días te diera esta visión
un poco de dulzura, aunque no lo creo.

En paz al fin conmigo
puedo ya recordarte
no en las horas horribles, sino aquí,
en el verano del año pasado,
cuando agolpadamente
—tántos meses borrados—
regresan las imágenes felices
traídas por tu imagen de la muerte...
Agosto en el jardín, a pleno día.

Vasos de vino blanco
cerca de la piscina, dejados en la hierba,
calor bajo los árboles, y voces
que gritan nombres.

Angel,

Juan, Maria Rosa, Marcelino, Joaquina :
Joaquina de pechitos de manzana.
Tú volvías riendo del teléfono
anunciando más gente que venía
(te recuerdo correr,
la apagada explosión de tu cuerpo en el agua).
Y las noches también de libertad completa
en la casa espaciosa, toda para nosotros
lo mismo que un convento abandonado,
y la nostalgia de puertas secretas,

Ayuntamiento de Madrid



aquel correr por las habitaciones,
buscar en los armarios
y divertirse en la alternancia
de desnudo y disfraz, desempolvando
batines, botas altas y calzones,
arbitrarias escenas,
viejos sueños eróticos de tu adolescencia,
muchacho solitario.

Te acuerdas de Carmina,
de la gorda Carmina subiendo la escalera
con el culo en pompa
y llevando en la mano un candelabro ?

Fue un verano feliz —« el último verano
de nuestra juventud » dijiste a Juan
en Barcelona al regresar
nostálgicos,
y tenías razón. Luego vino el invierno,
el infierno de meses
y meses de agonía
y la noche final de pastillas y alcohol
y vómito en la alfombra.

Yo me salvé escribiendo
contra Jaime Gil de Biedma.

De los dos, eras tú quien mejor escribía.
Ahora sé hasta qué punto tuyos eran
el deseo de ensueño y la ironía,
la sordina romántica que late en los poemas
míos que yo prefiero, por ejemplo en **Pandémica**.
A veces me pregunto
cómo será sin ti mi poesía.

Aunque acaso fui yo quien te enseñó.
Quien te enseñó a vengarte de tus sueños
—por cobardía— corrompiéndolos.

Arrabal

Primera comunión

Ceremonia pánica

« Primera Comunión » fue creada el 8 de julio de 1966 en el Teatro de POCHE-MONTPARNASSE de París, bajo la dirección de JORGE LAVELLI, con la distribución siguiente :

La abuela : CLAIRE DUHAMEL
La niña : ELIANE GIOVAGNOLI
El necrófilo : ANDRÉ HARTMANN
Dos hombres : MAXIME y YVES ALFONSO

En escena, a la izquierda, un ataúd vacío, dos candelabros y una cruz de hierro. A la derecha, sobre una valla, toda la ropa necesaria para la primera comunión de una niña. Traje vistoso e increíblemente barroco.

* * *

Entran en escena los « dos hombres ». Llevan una mujer muerta y completamente desnuda. La colocan dentro del ataúd.

Se arrodillan y comienzan a rezar.

Se oye una especie de siseo.

De pronto uno de los hombres deja de orar y mira hacia la derecha.

El otro hombre también deja de rezar y asimismo mira hacia la derecha.

Gestos de horror.

Precipitadamente cierran el ataúd y lo colocan sobre sus cabezas a la manera africana.

Salen deprisa por la izquierda, con el ataúd.

Un tiempo.

Entra por la derecha el necrófilo que persigue a los dos hombres. Lleva un traje absolutamente excepcional, pero de acuerdo con sus inclinaciones.

Cruza el escenario y sale por la izquierda.

Un tiempo.

Entran en escena la niña vestida tan sólo con unas braguitas y la abuela.

Van hacia la valla.

Durante toda la obra la abuela irá vistiendo de primera comunión prenda a prenda, con gran mimo, a la niña.

LA ABUELA

Hoy, hija mía, es el día más importante de tu vida. El señor se dignará llegar hasta ti.

LA NIÑA

Sí, abuelita.
(*La abuela besa a la niña.*)

LA ABUELA

Ya eres una mujercita. A partir de hoy tienes que dar ejemplo a todo el mundo por tu conducta. Ya te he enseñado todas las cosas que tiene que conocer una mujer. Un día te casarás...

LA NIÑA

¿ Sí ?

LA ABUELA

Sí, hija mía, un día te casarás y serás la gloria de tu marido... No hay nada que tanto aprecie un hombre como una mujer de su casa, como tú lo eres. Menuda alhaja serás para un hombre. Porque tienes que saber que a los hombres les gusta tener por la mañana cuando se levantan la camisa bien blanca y bien planchada, los calcetines sin agujeros y la raya del pantalón bien hecha. Serás una perla para tu marido : tú que ya sabes plachar y remendar los calcetines e incluso cocinar. Hoy que vas ha recibir la primera comunion te convertirás en una mujer perfectamente cristiana. Yo sé muy bien que tu casa será un modelo, ¿ verdad que sí hija mía ?

LA NIÑA

Sí, abuelita.

LA ABUELA

La cocina es lo más importante. Una cocina sucia convierte la casa más limpia en una pocilga. Ya te he enseñado como debes ordenarlo todo : los platos siempre en el cubreplatos, los cubiertos en el cajón correspondiente del armario, los trapos de la limpieza puestos cada uno en su sitio. El desorden es el comienzo de la suciedad. Y sobre todo lava la loza inmediatamente después de comer. Nada causa peor impresión que entrar en una cocina donde los platos sucios se acumulan en la pila y en las mesas. ¿ Qué cuesta lavar bien la loza ? Nada, unos minutos. Y el resultado, tú bien ves por mi casa lo bonito que es. Y eso que, desgraciadamente, yo ya soy vieja y no puedo tener las cosas todo lo bien que yo quisiera. Me comprendes, ¿ verdad ?

LA NIÑA

Sí, abuelita.

LA ABUELA

Los hombres son muy exigentes, parece que no les interesan esas cosas, pero cuantas veces la causa de que haya disputas en un matrimonio es la falta de limpieza de la mujer.

(Entran por la derecha los dos hombres llevando el ataúd.)

La abuela y la niña se callan y observan.

Los dos hombres cruzan el escenario de derecha a izquierda.

Salen.

Un tiempo.

Entra por la derecha un necrófilo que los persigue. Se distingue perfectamente un bulto en sus ingles.

El necrófilo cruza el escenario y sale por la izquierda.)

LA ABUELA

(Hablando siempre con calma mientras continúa viendo a su nieta.) Por eso hija mía tú debes ser siempre muy limpia y muy ordenada. Lo primero como te digo es la cocina, pero no por eso se deben descuidar las demás habitaciones. Nada cuesta pasar por la mañana el aspirador. Ya ves yo a mi edad así lo hago. Además ahora que por la crisis de vivienda las casas son tan pequeñas, no cuesta ningún trabajo tener toda la casa limpia. Qué efecto tan desastroso causa entrar en una casa en la que hay polvo sobre el aparador o en la que los cristales están limpios. Pero estoy segura de que sabrás tener tu casa aseada. ¿Verdad hija mía ?

LA NIÑA

Sí, abuelita (Pausa. Friamente.) ¿Qué era ese bulto que llevaba en el vientre el hombre que ha pasado ?



« Traje increíblemente barroco ».

LA ABUELA

Era su sexo. (*Pausa. La abuela sigue vistiendo a la niña.*) Los cristales de las ventanas cuando están sucios causan una impresión malísima. Es tan fácil limpiarlos. Deberás hacerlo dos o tres veces por semana, por lo menos. No te costará nada más que unos minutos. Y más barato no puede ser; con unas hojas de periódico empapadas en agua se frotan los cristales y ya verás... como mano de santo. Así da gusto mirar a la calle. Eso un marido no lo olvida nunca. Ya te digo que los hombres a pesar de las apariencias están pendientes de todos estos detallitos. Tú eres muy niña aún para poder saber de lo que es capaz un hombre. La mayoría de las veces si un hombre abandona a su mujer no es ni más ni menos que porque no encuentra en su casa el hogar limpio y ordenado que quisiera hallar cuando vuelve de su trabajo. Pero bien sé que tú serás como yo.

LA NIÑA

LA ABUELA

Lo que tampoco tienes que olvidar es limpiar el polvo todos los días. En eso no se tarda nada. Se puede muy fácilmente pasar todos los días la bayeta sobre todos los muebles. Sólo las mujeres sucias y vagas tienen los muebles llenos de polvo. Me acuerdo de que cuando yo era niña mi madre me llevó a casa de una vecina sucísima. Me entretuve dibujando un gato sobre el aparador: ¡tal era la cantidad de polvo que había! ¡Que vergüenza para esa mujer!

(*La niña ríe.*)

LA ABUELA

Bien sé que tú no serás así. En tu casa las camas estarán siempre hechas, las sábanas limpias, el retrete no olerá mal, el suelo estará brillante, los cubiertos en orden y la loza fregada, las mudas preparadas, los cristales transparentes, los muebles sin un ápice de polvo y la basura en su cajón correspondiente. Pero esto no debe hacer olvidar a una mujer de su casa, como serás tú, que para tener sujeto a un marido no hay nada como hacer una buena comida. Un hombre que al entrar en su casa se encuentra con una comida que le place hará todo lo que la mujer le diga. Ahora la vida está tan carísima que naturalmente no se pueden guisar los buenos platos que en mi época pero una mujer de su casa es capaz de hacer milagros cuando sabe cocinar. Tú eres una niña y ya sabes guisar, cuando te cases serás una verdadera joya para tu marido.

Sí, abuelita.

LA NIÑA

LA ABUELA

Una mujer que sabe bien cocinar puede estar tranquila: su marido nunca se irá de su lado. Esto no lo debes olvidar nunca.

(*Entran por la derecha los dos hombres con el ataúd. Cruzan el escenario y salen por la izquierda. Un tiempo.*)

Entra por la derecha el necrófilo. Una especie de serpiente le emerge de la entrepierna.

Cruza el escenario de derecha a izquierda. Sale por la izquierda.)

LA ABUELA

Ya ves hija mía que no es difícil llegar a ser una mujer de su casa. Sobre todo si tienes en cuenta mis consejos. Ya sabes, yo, a pesar de lo vieja que estoy y de lo mucho que me cuesta moverme tengo la casa como una tacita de plata. Créeme, hija mía, no tienen disculpa las mujeres sucias. Admito que no se tengan muebles lujosos, porque eso cuesta dinero, y mucho más en estos tiempos tan difíciles ; pero lo que no puedo admitir es que los muebles estén sucios o con polvo. La limpieza no cuesta dinero. ¡ Pero hay mujeres tan cochinas y tan holgazanas ! ¿ Cómo no se les cae la cara de vergüenza ? Yo no me atrevería a dejar entrar a nadie en casa si fuera como ellas. ¿ Me comprendes ?

LA NIÑA

Sí, abuelita. (*Pausa. Friamente, sin apenas curiosidad.*)
¿ Por qué al hombre se le ha puesto el sexo tan largo ?

LA ABUELA

(*Idem.*) Porque está cachondo. (*Pausa. Continúa vistiendo a su nieta.*) Hay una cosa que debes tener muy presente : el retrete. Ningún cuarto de la casa estará más limpio que él. La madera la limpiarás todos los días con lejía. ¡ Cuántas enfermedades se pueden coger por falta de cuidados ! Y tendrás siempre colgada una pastilla de desodorante que buena falta hace en ese sitio. La ventana del retrete la tendrás siempre abierta tanto en invierno como en verano. Y acostumbrarás a tu marido a que no se pase allí las horas muertas. Tú sabes, hija mía, que los hombres tienen la maldita manía de leer en ese cuarto y en vista de ello se pasan allí las horas y las horas sin tirar de la cadena. Los paredes terminan por oler mal. Mi marido, tu abuelo que en paz descansa (*se santigua*), tenía también esa manía. Yo se la suprimí en menos que canta un gallo : corté la calefacción en el retrete y quité el cristal superior de la ventana. Era tal el frío que por la cuenta que le tenía pasaba allí el tiempo indispensable. ¿ Qué te parece ?

LA NIÑA

Muy bien abuelita.

LA ABUELA

Y nada de orinales. Si tu marido tiene necesidad de orinar por la noche que se levante y que vaya al retrete. Nada cuesta. El orinal es un instrumento anacrónico. Ya ves yo no lo utilizo, ni cuando estoy enferma. A ti

también desde muy niña te enseñé a ir al retrete. Eras la admiración de todas las vecinas. ¡Qué pena que no te haya hecho una fotografía!

LA NIÑA

Sí, abuelita.

LA ABUELA

Si nunca olvidas los pobres consejos que te da esta vieja mujer que soy yo llegarás a tener un hogar feliz. Tu y tu marido me lo agradeceréis toda la vida.

(Entran por la derecha los dos hombres con el ataúd. Inmediatamente entra también el necrófilo que les persigue.)

La serpiente que le emerge de la entrepierna es aún más larga.



« Un traje de acuerdo con sus inclinaciones ».
Traje de *El necrófilo*.
Dibujos de Jean Benoit, publicados en *La brèche*,
revista dirigida por André Breton, n° 4.

Los dos hombres dejan el ataúd en el suelo y salen huyendo.

El necrófilo se precipita sobre el ataúd. Abre la tapadera.

Contempla la muerta extasiado.

Comienza a desnudarse lentamente como si se tratara de un rito.

Entrega una a una las prendas a la abuela.

Por fin se mete dentro del ataúd. La tapa impide ver el espectador lo que sucede.

La abuela y la niña miran con atención.

[La niña ya está totalmente vestida de primera comunión.]

Tras un largo momento contemplando lo que sucede dentro del ataúd, la abuela y la niña se marchan lentamente por la izquierda. Antes de salir de escena la niña pregunta :)

LA NIÑA

(Friamente.) ¿ Qué hace con la muerta ?

LA ABUELA

(Idem.) Se la jode.

(La niña y la abuela salen por la izquierda.

A lo lejos se va perdiendo la voz de la abuela.)

VOZ DE LA ABUELA

Hoy que vas a recibir la primera comunión te convertirás en una verdadera mujercita. El señor descenderá a tu corazón y te purificará de toda culpa...

(La voz se pierde a lo lejos.

Un tiempo largo. La luz descende.

La niña —vestida de primera comunión— entra en escena con un cuchillo. Se acerca al ataúd contempla lo que sucede largamente. Por fin apuñala el interior [el cuerpo del necrófilo].

Con la sangre mancha su traje blanco de primera comunión.

Rie. Globos rojos suben al cielo desde el ataúd.)

Oscuridad

Telón.

JOSE MIGUEL ULLAN

Parada y fonda

Cando volver, se volvo, tod'estará ond'estaba. ROSALÍA CASTRO

Fidelidad, ¿ qué alientas ? Dade que dale,
acerba se mantiene hoy la pulpa.
Y no te acoge, empero, la mejilla que encarna
esta hondonada. Parada y fonda. ¿ Cuándo
degollarás aquel abril intenso ? Adiós.
No porque triunfes con morir, tampoco
porque renuncies al retorno. Hieren
los carnavales del terruño, el vaho
de oscuros camaradas bostezando :
« Ha llegado el momento... » ¡ Oh magia hispánica,
estercolero de la fe ! Lejano,
olvidarás el santo y seña. Dicen
que la huelga retoza, que es la siega,
que las grúas recobran la sonrisa,
que los líderes... (**Madre, si no es molestia, mándeme
una bola de sebo conejero y un paquete
más bien mediano de algodón en rama.**) Ha muerto
Rafael. Treinta personas
(¿ treinta millones tiene el mapa ?) acuden
al cementerio gris de La Almudena. Adiós. ¿ Decíais ?
Dicen que, mancha de aceite célebre —pura de oliva, espero—,
un temblor solidario vierte España, que las aulas
vibran al ritmo de la mina,
que... (**Madre, ¿ sabe ?, recuerdo
cuando, en medio del mosto, usted rumiaba :**
**La Tarara tiene / un higo en el culo ;
acudid, vecinos, / que ya está maduro...**)
Polvorientas palomas. Fidelidad, no obstante.
¿ Qué importa abril, la compañera ausente,
el mendrugo reseco, la intemperie ? Quisiera, en fin...
Mejor, chitón. Y si
alguien avanza, si el ardor nos liga,
fidelidad sin límites. ¿ Quedamos ?

Ayuntamiento de Madrid

**(Madre, qué mal contaba el tío Petaca
la historia del canónigo : aquella tos, ¡ mecachis !,
el cangrejo inmortal... Dele recuerdos.)**

Adiós. ¿ Pero por qué, y a quién ? Inútilmente
anhelará un gesto. Cabe palpar, a tientas,
esta impotencia, la nostalgia huera,
cierta bondad involuntaria —creedme—,
hasta desembocar en el adiós... Aquel abril
—escíbeme, Rogelio— se desmorana sin olor.
Conmover y necio, presenciarlo. Pero... ¡ fidelidad !
Por estas vacaciones no pagadas, por la huelga
—quizás—, por Rafael, por una carta
nítidamente fantasmal, por un fiel tango
—adiós, muchachos...—, por la fidelidad
sin más. Lluve en Boulogne, en Frankfurt y en Thionville.
Turbia morriña sin rumor del Tormes
se apodera del junco solitario. La memoria,
no sé... ; dejémoslo. Dicen que pronto...

**(Y Manolo Escobar cantará ahora
para finalizar esta emisión...)**

Fidelidad, ¿ qué alientas ? Dale que dale,
acaso, este llanto vislumbre una alborada.
Mas, en tanto, qué lluvia más estéril,
qué ganas de acabar, qué maleficio...

(Madre, hasta pronto.) La verdad
quién sabe no me gusta jurar una manía.

Realidad y perspectivas de la lucha sindical en la RENFE

La conciencia sindical se generaliza en nuestro país y alcanza a sectores de la clase trabajadora que hasta ahora no habían recurrido a un planteamiento enérgico y colectivo de sus reivindicaciones. La CNS, golpeada desde dentro por « su propia base » y sometida a presiones exteriores, continúa su proceso de desmoronamiento. En estos últimos meses la lucha reivindicativa alcanza a los ferroviarios españoles. En este trabajo pretendemos sintetizar su lucha y sus perspectivas.

EL FONDO DEL PROBLEMA : LA MODERNIZACION DE LA RENFE

La « sociedad ferroviaria » es un mundo integrado por asalariados de las más diversas calificaciones. La RENFE emplea ingenieros, técnicos y obreros con calificaciones equivalentes a las de la industria privada, técnicos y obreros de los que sólo el ferrocarril tiene necesidad, empleados administrativos con tareas extremadamente diversas ; al mismo tiempo, como empresa de transportes en la que los trabajos de mantenimiento desempeñan un importante papel, emplea gran número de peones.

Estos asalariados —superan los cien mil— están repartidos por todo el país, muchos de ellos en forma muy dispersa. Sin embargo, constituyen en cierta manera un mundo homogéneo. El término **red** tiene aquí un importante contenido social. Los ferroviarios no son asalariados de una misma empresa, aislados en diferentes establecimientos, sino que forman una verdadera **red**. Los diferentes lugares de trabajo —estaciones, talleres, depósitos, etc.— están unidos por otro lugar de

trabajo: las líneas ferroviarias. Esta característica proporciona una fuerte base para la unión y la coordinación, puntos clave de partida para la acción.

Esta « sociedad », diversa pero con una base homogénea a la vez, ha sido conmovida y transformada por el « Plan Decenal de Modernización de la RENFE ». La RENFE, creada en enero de 1941 tras la estatización de los ferrocarriles de ancho normal, forma parte de nuestro « folklore » económicosocial. Sus desastrosos servicios y organización y su constante déficit, plantearon una situación de crisis crónica incompatible con los afanes desarrollistas. El Informe del Banco Mundial dio la señal de alarma y el Plan de Modernización —para los años 1964-1973— coordinado con el Plan de Desarrollo—, recoge todas las medidas adoptadas para la puesta a punto de la RENFE¹. El « Plan Decenal » viene marcado por el signo de la productividad. A nivel técnico se prevé la renovación de las instalaciones y del equipo ; el cierre de líneas y estaciones consideradas no rentables (se clausurarán 700 km de línea y 160 estaciones) ; la incorporación de las mejoras del progreso técnico (traviesas de hormigón, carriles

más pesados, técnicas de automatización en las tareas de clasificación, señalización y administrativas); la modernización y concentración de los talleres (los 176 talleres que existen en la actualidad se reducirán a 76). Igualmente se prevé el aumento de la productividad energética. La base de este aumento está en la llamada « reconversión de la tracción », es decir en la sustitución de las máquinas de vapor por máquinas eléctricas o diesel. Si en 1950 la RENFE consume el 22 % de la producción total nacional de carbón, en 1963 este consumo baja al 10 % y en 1973, al final del « Plan Decenal », consumo será mínimo. Las inversiones previstas para estos diez años en la RENFE son del orden de los 62 000 millones de pesetas. Otro aspecto clave del proceso de modernización es, por supuesto, el aumento de la productividad de los propios ferroviarios, que sin los correspondientes aumentos salariales han de elevar su ritmo productivo¹. La modernización prevista cubre todas las facetas del ferrocarril. Todos los cambios técnicos que se avecinan tendrán en el futuro fuertes repercusiones sobre el empleo y sobre la estructura y actitudes del personal ferroviario.

DESEMPLEO Y JUBILACIONES « VOLUNTARIAS »

La reducción de personal es uno de los objetivos centrales de la actual política de la RENFE. En 1963, su plantilla estaba formada por 119 815 personas. El « Plan Decenal » prevé la reducción de 32 000 trabajadores. Sólo en 1966 se reducen ya 17 000 puestos de trabajo. Las reducciones de personal no sólo alcanzan a los obreros. La modernización de la organización administrativa —mecanización de trabajos contables, creación de un centro de cálculo— permitirá prescindir de un buen número de administrativos. En Madrid se

podrán suprimir mil puestos de esta clase.

Los métodos seguidos para alcanzar estas reducciones son diversos :

—Paralización de nuevos ingresos de personal.

—Régimen de incompatibilidades que corta la posibilidad del doble empleo con el que muchos ferroviarios complementan sus exiguos ingresos.

—Alternativa entre plena realización de las funciones propias de su categoría y jubilación a los agentes que por disminución de sus facultades físicas ocupaban puestos denominados « sedentarios » o « pasivos ». Naturalmente la mayoría ha de optar por la jubilación.

—Jubilaciones anticipadas.

Varios miles de ferroviarios con una edad superior a los 55 años son sometidos forzosamente a examen médico. Probada de esta forma la disminución de sus facultades físicas, son invitados a solicitar la jubilación « voluntaria »². En la circular del mes de julio de 1966 firmada por J. Badillo, la Dirección General de la RENFE sugiere la jubilación a los empleados condenados al cese activo por el examen médico. Concluye así la circular : « le ruego su respuesta a la mayor brevedad que le sea posible a fin de que

1. Véase **Plan Decenal de Modernización (1964-1973)**. RENFE. Madrid, junio de 1964, 397 p.

2. Junto al continuo bloqueo de salarios, la dirección de la RENFE ha tomado una serie de medidas que provocaron malestar entre los trabajadores. Entre ellas la supresión del billete semigratuito o « pase de favor » que tenía validez de tres meses y para varios viajes, tanto para los ferroviarios como para sus familiares.

3. Véase artículo « RENFE. Medidas desmoralizadoras para miles funcionarios de Diego Plata ». **Signo**, 8-15 de octubre de 1966.

Véase también la réplica de la RENFE en **Signo**, 12-19 de noviembre de 1966.

pueda tramitarse la jubilación o adoptar en otro caso la decisión que proceda » (subrayado R.B.).

Para comprender la tragedia que supone la jubilación « voluntaria » es preciso tener en cuenta la mísera cantidad que un jubilado de la RENFE percibe. Rafael Iborra, en un artículo publicado en **Voz del Trabajo**, denuncia la trágica situación de 15 000 jubilados de la RENFE que en el actualidad perciben unas pensiones que oscilan entre las 500 y 750 pesetas mensuales. Para poder subsistir estos hombres « acuden —nos dice el articulista— a las limosnas de las Hermandades de Ferroviarios, Conferencias de San Vicente Paul o a la venta de tabacos y caramelos »⁴.

ACCION SINDICAL DE LOS FERROVIARIOS

El « Plan Decenal » es un plan puramente técnico. De sus 400 páginas solamente una media docena son dedicadas a tratar los aspectos sociales, haciéndolo de una forma totalmente superficial. Esto no es de extrañar ya que ha sido elaborado a espaldas de los ferroviarios y de sus representantes sindicales. En este sentido es curioso observar que la llamada « ley de cogestión » de 1962 que permite la entrada en los consejos de administración de un número reducidísimo de representantes de los trabajadores, no ha sido puesta en vigor por la RENFE, reacia a toda participación de los trabajadores en su gestión.

El « Plan Decenal » cae brutalmente sobre los ferroviarios. Sin embargo éstos, al igual que los trabajadores de otros sectores industriales, no parecen dispuestos a

que la modernización de su empresa caiga totalmente sobre sus espaldas. Está claro que no estamos en 1959 cuando la clase obrera tuvo que soportar, sin poder pasar a la ofensiva, el Plan de Estabilización. Hoy las condiciones son más favorables y los factores de conciencia y organización están a mayor altura.

Desde el verano de 1966 los ferroviarios han mantenido sus reivindicaciones, centradas sobre todo en la exigencia de alcanzar mayores salarios. En junio se pide la aplicación de una subida del 16 % del salario base de 60 pesetas. La respuesta del Consejo de Administración fue negativa asegurando que no había « ingresos suficientes para hacer efectivo el mayor gasto producido por este aumento ». El Jurado de Empresa no satisfecho con esta contestación confirma, en una de sus publicaciones, su decisión de mantener la reivindicación: « Todo lo que haya que hacer se hará y, si por las vías de la normal convivencia y el diálogo, que están a punto de agotarse, no se llegan a alcanzar nuestras justas reivindicaciones, quedará descartada toda la negociación y habrá que pensar en dar paso a la inacción en nuestras actividades laborales, siquiera sea como protesta al comprobar que son tan poco apreciadas y reconocidas. Si esta unidad a que llamamos a todos los ferroviarios no se nos niega, nuestro empuje tendrá más eficacia y nuestros justos propósitos se alcanzarán más rápidamente. ¡ Dios nos ilumine a todos ! (Madrid, 14 de julio de 1966). »

Al mismo tiempo un gran número de trabajadores de la RENFE envían a la Dirección una carta impresa de la que recogemos los siguientes párrafos. « ... PEDIMOS LA INMEDIATA REVISION DE NUESTRAS PERCEPCIONES SALARIALES. Lo que mensualmente cobramos los ferroviarios afectos a Movimiento, Vía y

4. Véase **Voz del Trabajo**, 1 de diciembre de 1966. Es necesario destacar la especial atención que estos dos semanarios católicos han dedicado a los problemas y reivindicaciones de los ferroviarios desde el verano de 1966.

Obras, Tracción, etc., por todos los conceptos oscila entre las 2 900 percibidas por el personal del tipo IX (peones) y las 4 900 por el tipo IV (jefes de estación, de interventores, de maquinistas, etc.), lo que denuncia una irritante injusticia, que se concreta en :

—Que los ingresos que en este momento percibimos los reclamantes han sido vergonzosamente y amplísimamente desbordados por los que perciben, también actualmente y por todos los conceptos, muchos sectores de la industria privada.

—Que mientras el costo de la vida se ha elevado notablemente, nuestros ingresos están congelados hace largo tiempo.

—Que esta congelación de ingresos es doblemente injusta al habernos sido impuesta en el mismo periodo de tiempo un fuerte aumento de la productividad. »
« ... Cuando en nuestra patria actualmente carecemos los obreros de cauces de defensa adecuados, por la subordinación del Sindicato a la política económica del Estado, puede calificarse de cobardía el mantenimiento de unos hombres indefensos en las condiciones de indigencia e injusticia contra las que reaccionamos. »

A finales de verano un nuevo elemento se añade a la situación: la aprobación del nuevo salario mínimo de 84 pesetas diarias. Una circular de la Dirección de la RENFE (nº 334) con fecha de 20 de diciembre, aplica la subida salarial del 16,6 %, fija un salario base de 70 pesetas, negando, por tanto, la aplicación del salario legal de 84 pesetas que entra en vigor en toda España el 1 de octubre. Se da pues el gran contrasentido de que la mayor empresa del país incumple una norma legal laboral, ante el silencio del Ministerio de Trabajo y sus Inspectores.

En una tensa asamblea celebrada a finales de diciembre, los enlaces sindicales de la

RENFE de Madrid protestan enérgicamente contra la citada circular, destacan la gran diferencia de sueldos entre trabajadores e ingenieros y jefes, y denuncian la retribución complementaria de 6 233,25 pesetas mensuales que se ha concedido a estos últimos. La Asamblea elevó las siguientes reivindicaciones: « 1. Aplicación a la RENFE del salario mínimo de 84 pesetas, partiendo de los agentes de inferior categoría, aumentándose todas las demás categorías de acuerdo con la escala del 12 % de mejora de una a otra categoría que señala el artículo del título IV del Reglamento del Régimen interior de la RENFE.

2. Rechazar el aumento del 16,6 decidido por la Dirección de la Red para aplicar a partir de primero de año, puesto que no se acomoda al punto anterior.

3. La supresión inmediata de los exámenes psicotécnicos a que están siendo sometidos numerosos agentes de la Red, e invalidación de los que se hayan celebrado ya, por estimarlo un procedimiento para el despido libre del excedente de personal que desea suprimir la dirección de la RENFE.

4. Y supresión de la carta nº 108-62-9 (del 23 de diciembre) por la que se concede a los « privilegiados » el aumento citado de las 6 233,25 pesetas mensuales sobre su ya pingüe sueldo. »

MOCION DE CENSURA CONTRA EL SINDICATO VERTICAL

Desde entonces la « escalada » reivindicativa de los ferroviarios fue en aumento. El 17 de enero se celebra una nueva asamblea. A partir de ese momento se plantea la ruptura con la « línea de mando » de la CNS. En esta asamblea se hace resaltar la enorme distancia exis-

tente entre los puntos de vista de los jerarcas sindicales y los asambleístas y se llega a plantear el tema de la elección democrática del presidente nacional del sindicato de transportes⁵. Los acuerdos se toman una vez que los jerarcas abandonan la asamblea, que decide continuar en « régimen permanente » hasta recibir respuesta positiva a sus reivindicaciones. Dada la situación el gobierno anuncia que una Comisión Interministerial comienza a estudiar el problema salarial de la RENFE.

A la siguiente asamblea ya no asisten los jerarcas sindicales. Los asambleístas mantienen sus peticiones y envían un telegrama a Franco en el que exigen la aplicación del salario legal. El 4 de febrero las conclusiones de la asamblea desbordan el tema meramente salarial y se ataca de frente el tema sindical. La asamblea aprueba una moción de censura contra la Organización Sindical redactada en estos términos: « ... Por su falta de interés y toma de posición positiva, de cara a nuestros problemas hasta que prácticamente éstos fueron sacados a luz por esta asamblea de base. Por no haber sido cursados posteriormente los telegramas a las juntas sociales provinciales de la RENFE, como fue aprobado por esta asamblea. Por los reiterados intentos habidos desde el primer día de reunión de esta asamblea de enlaces y vocales, de mediatizar, cortar e impedir las reuniones. »

En los siguientes puntos se exige la aplicación inmediata del salario de 84 pesetas y la aplicación del de 130 pesetas pedidas por el Congreso de Trabajadores; la revisión de las situaciones creadas por el examen psicotécnico⁶; que se autoricen reuniones informativas periódicas de los enlaces con sus representados; que se convoque una Asamblea del Grupo Social Nacional de la RENFE; y que en la

redacción de la futura ley sindical « no se dé la espalda a los trabajadores, sino que se les llame a redactarla en unión de los legisladores ».

Estas posiciones fueron apoyadas por las asambleas de enlaces y jurados de diferentes provincias. Por ejemplo en Barcelona una asamblea formada por 200 representantes sindicales aprobó la siguiente resolución el 10 de febrero:

—Exigir un salario mínimo de 200 pesetas.
—Elevar una protesta por la no aplicación del salario legal de 84 pesetas.

—Que a los trabajadores sometidos a exámenes psicotécnicos se les respeten los ingresos.

—Exigir la participación de los trabajadores en la elaboración de la nueva ley sindical.

Por estas mismas fechas los ferroviarios de los talleres de Atocha y Villaverde en Madrid, lanzan unos paros intermitentes en los que participan unos 2 500 trabajadores. Su reivindicación central fue el aumento de las primas de productividad, que consideraban bajas en relación con el aumento de su rendimiento⁷.

5. El Presidente del Sindicato Nacional de Transportes y Comunicaciones Nieto García, presente en estas reuniones y molesto por estas directas alusiones a su falta de representatividad, declaró a la asamblea: « tienen que pasar todavía muchas cosas para que ello suceda ».

6. Según el Reglamento vigente de la RENFE, cuando la disminución de facultades físicas lo aconseje, el trabajador puede ser acoplado a un puesto de inferior categoría con la consiguiente pérdida económica. El Jurado mantiene la posición de que « el agente que por disminución de facultades físicas pasara a ocupar una categoría de rango inferior se le respetará el salario de la categoría de origen ».

7. Debemos tener en cuenta que los talleres son polos de vida política y sindical más directamente. Sus lazos con el mundo obrero son más profundos, especialmente con los otros metalúrgicos. En este sentido es importante resaltar el paralelismo de las acciones de los ferroviarios de Atocha y Villaverde con las de los metalúrgicos de la misma zona industrial (metalúrgicos de Barreiros, Marconi, Perkins, Standard, etc.).

PERSPECTIVAS SINDICALES EN LA RENFE: CONCIENCIA SINDICAL Y CONCIENCIA SOCIALISTA

Podemos observar que la lucha de los ferroviarios se mantiene centrada sobre las siguientes reivindicaciones:

- Por la elevación de los salarios
- Por la democratización del sindicato
- Por una presencia real sindical a nivel de empresa
- Contra algunas consecuencias de la modernización. Concretamente contra los exámenes psicotécnicos.

En el aspecto salarial la «escalada» ha sido continua. Aprobada la ridícula subida del 16,6 %, ya estaban reclamando los ferroviarios la aplicación del salario legal de 84 pesetas, al mismo tiempo que emplazan a la Dirección a la aprobación a corto plazo de un salario base superior. La RENFE considera que los salarios son la carga principal de su presupuesto y su alza la acusa duramente. El continuo argumento que la RENFE emplea, para congelar los salarios, es el de su déficit crónico al que los trabajadores oponen el del aumento de su productividad y la continua subida del costo de la vida⁸. Los ataques a la «línea de mando» del sindicato vertical son continuos. A través de los acontecimientos estos ataques fueron endureciéndose hasta concretarse en la moción de censura. En este sentido la lucha de los ferroviarios incide sobre la crisis de la burocracia falangista y es

8. En este sentido es interesante resaltar como en los ferrocarriles franceses (SNCF), cuya modernización y productividad van muy por delante de la RENFE, se mantiene también una situación económica desfavorable. También aquí el déficit crónico es el dique que la SNCF pone a las reivindicaciones salariales de los ferroviarios franceses. Sin embargo el pretendido déficit se emplea para encubrir una situación falsa que proviene de que el ferrocarril es una empresa de la que el Estado se sirve para intervenir de diferentes maneras en la vida económica del país. Se favorece a

un importante eslabón de la lucha que la clase obrera española mantiene en pro de una organización sindical democrática y autónoma. Por otro lado, la coordinación entre los representantes de diferentes regiones, la petición de reuniones informativas periódicas con sus representados, tiende al fortalecimiento de una presencia sindical, cada vez más activa a nivel de empresa, a unir más estrechamente a la base con sus representantes, punto fundamental para el arranque de futuras acciones reivindicativas y a favor de la democratización sindical general.

Las acciones llevadas a cabo por los ferroviarios son un dato más de un hecho fundamental: el nacimiento del llamado «nuevo» movimiento obrero español, en el que se advierte una conciencia sindical y política cada vez más generalizada. Sin embargo no hemos de olvidar que, aunque la tendencia se acentúe a fuerte ritmo, hay extensos sectores que no han llegado a esa toma de conciencia, como tampoco debemos dar de lado al hecho de que esa conciencia sea en muchos casos puramente sindical. Hay otra moción de censura, aprobada por unanimidad en la Asamblea de enlaces y jurados de la RENFE el 13 de febrero, que podemos caer en la tentación de olvidar por considerar que rompe la armonía del cuadro. Esta moción de censura va «**contra todo intento de dar carácter político a estos problemas estrictamente económicos**». Esta moción encierra dos posibilidades. Puede ser una

determinados sectores industriales con tarifas preferenciales. Estos «regalos a los monopolios» son los que gravan los resultados finales del balance de una forma negativa. Para equilibrar este balance, la Dirección de la SNCF acude al sencillo método de congelar los salarios de su personal, congelación que los ferroviarios franceses sólo consiguen levantar después de duras luchas reivindicativas. Sobre el tema del sindicalismo en la SNCF es muy interesante el capítulo que P. Belleville le dedica en su libro *Une nouvelle classe ouvrière*. Julliard. Capítulo VI, «Le cheminot à la recherche d'un avenir».

posición aceptada por la generalidad de los representantes sindicales de base, o puede encerrar una posición inteligente con la que éstos, midiendo el nivel real de conciencia de sus representados y pensando en lo complejo que es el sector asalariado que representan, pretenden evitar dar un matiz marcadamente político a sus acciones, para evitar así poner en peligro la difícil unidad en la acción. En ambos casos esta posición refleja un nivel de conciencia determinado y es una posición que necesariamente se ha de respetar y mantener mientras no cambian los datos objetivos.

El paso de una **conciencia sindical** a una **conciencia socialista** es un paso necesario y fundamental, que en nuestro país se va dando lentamente y todavía en difíciles condiciones de falta de libertades políticas. No se da este salto simplemente quemando etapas al nivel de la propaganda y de las declaraciones políticas. Con esto quiero decir que, desde el punto de vista de un grupo determinado, se puede caer en el error de acelerar los ritmos, de encajar atropelladamente toda la compleja gama de acciones obreras, que se desarrollan en España, en un esquema invariable, llegando de esta forma a falsificar la realidad. Por ejemplo, **una Huelga General Política no se obtiene sumando huelgas y acciones obreras desiguales en intensidad y contenido.** Una acción revolucionaria de tal envergadura exige un marco que nos vendrá dado por una serie de datos: por una crisis total del sistema político y económico, por un alto nivel de conciencia revolucionaria en las masas, por la existencia de una vanguardia de alto nivel teórico y unitaria, es decir, que de una forma flexible contenga las diferentes tendencias existentes en el movimiento obrero. Si aún no se dan todas estas condiciones conjugadas, es difícil obtener el resultado que se pretende. En

el momento que la clase obrera española comienza a imponer su presencia activa y a forzar los estrechos cauces de la « liberalización », esbozando sus soluciones democratizadoras, en el momento, en suma, en que inicia la conquista de su **autonomía**, adelantarse al proceso puede traer resultados fatales. Sería pretender echar el telón cuando los actores están saliendo a escena.

Esto es así, al menos, para los que consideramos que la lucha por el socialismo en España es un largo proceso que exige conectar los objetivos democráticos de hoy con los objetivos socialistas de mañana; para los que creemos que la vía que llevará al poder a las clases trabajadoras es una vía democrática, no en el sentido de una democracia formal y burguesa, sino en el sentido de una capacidad creciente de iniciativa, de responsabilidad, de madurez y participación de las masas; para los que creemos que sólo esta vía nos permitirá desembocar en un verdadero régimen socialista, es decir, en un régimen autogobierno de las clases trabajadoras.

BASES PARA UNA ACCION SINDICAL « OFENSIVA » EN LA RENFE

Podemos considerar que el « espíritu ferroviario » es un « espíritu obrero », es decir, que el sector más importante de estos trabajadores posee una conciencia obrera. Fundamentalmente las actividades de la RENFE son de carácter industrial (conducción de trenes, conservación del material y de las vías, tareas de mantenimiento, etc.). Sin embargo, desde el punto de vista de la acción sindical, es preciso tener en cuenta la gran diversidad de categorías que diferencian a los asalariados, aspecto que resaltábamos al principio de este trabajo. A largo plazo hay que pensar que la disminución de personal

y el proceso de modernización, harán desaparecer unas calificaciones y crearán otras nuevas, al mismo tiempo, disminuirá la dispersión de los establecimientos de la RENFE y aumentará el peso de los servicios centrales. Las perspectivas sindicales de la RENFE van, pues, estrechamente ligadas a la evolución de la empresa. La modernización va creando un nuevo contexto y unas nuevas condiciones de trabajo contra las que los ferroviarios comienzan a elevar su voz. A medida que el progreso técnico avanza los cuadros tradicionales se vacían, la lucha basada en datos superados pierde contenido y las batallas puramente defensivas llegan a ser ineficaces. Sin embargo ya se empieza a plantear la crítica a los métodos racionalizadores que implanta el « Plan de Modernización ». Esta sería una línea de acción a profundizar y a conectar con la lucha salarial. De esta forma las futuras acciones irán dirigidas cada vez más a la discusión y a poner en tela de juicio de este « Plan de Modernización ». A los representantes sindicales de los ferroviarios corresponde elaborar una explicación y una respuesta a la actual situación de su empresa. Un error puede cometerse : llevar a cabo una lucha teñida de conservadurismo que ataque al proceso de modernización en sí. Ante las transformaciones técnicas, el sindicalismo no puede limitarse a una pura defensa profesional (corporativismo) o a una actitud retrógrada ante el progreso técnico. En el caso de la RENFE se hace necesaria para el futuro una **acción ofensiva**, acción que supone la elaboración de una plataforma reivindicativa compleja que contenga toda una serie de contraproposiciones obreras (sobre primas y productividad, salario y jubilaciones, horarios, ajustes de plantillas, definición de puestos de trabajo, formación profesional, gestión de la empresa, política de inversiones, etc.) para

oponerlas al « Plan de Modernización » emprendido. Esta **acción ofensiva** ayudaría mucho a la elevación y formación de la conciencia obrera y daría perspectivas a largo plazo a la **lucha sindical**. El fortalecimiento del **poder sindical**, tanto a nivel de empresa como nacional, serían causa y efecto al mismo tiempo de la puesta en práctica de tal acción⁹.

Febrero de 1967

9. Estos planteamientos son aplicables en general a aquellos sectores industriales en España que pasan por una profunda transformación técnica. Asturias es una región industrializada que refleja de una forma clara esta situación. La minería y la siderurgia, los dos sectores claves de su economía, entran actualmente en un período de concentración y modernización que supondrá la reconversión económica y laboral de estos dos sectores. El movimiento obrero asturiano —sobre cuyas perspectivas publicaré próximamente un trabajo— ha de escoger entre dos posibilidades : una lucha puramente defensiva de mantenimiento del nivel de empleo o una **lucha ofensiva** que pasa por la elaboración de un contraplán obrero de reconversión que habrá de oponer a la actual reconversión capitalista apoyada por el Estado y al servicio de los grandes de la hulla y del acero asturianos.

Anexo

La política social que la RENFE desarrolle dentro de su plan de modernización, sobre todo ante el problema del personal sobrante, es el aspecto que tiene mayor importancia para los ferroviarios españoles. En este anexo pretendemos mostrar las líneas generales que, en este terreno, se sigue en los países capitalistas de alto nivel industrial.

Podemos dividir a estos países en dos categorías, según que la seguridad en el empleo se garantice o no. Así en Austria, Alemania, Noruega, Suecia y Suiza la seguridad en el empleo está garantizada en el caso de que exista personal sobrante («excedente estructural de mano de obra»). Por el contrario, no se garantiza esta seguridad en los ferrocarriles americanos, británicos, canadienses, franceses y belgas.

Sin embargo, una política generalizada es la de evitar los despidos como método de reducción de personal. En el estudio realizado por la «Association internationale du Congrès des Chemins de Fer» se recomienda «que en general, no debería haber despidos a causa del aumento de la productividad. Toda reducción de personal deberá ser obtenida por la separación voluntaria los cambios y la lentitud en las nuevas admisiones, aunque los progresos previstos tengan que retrasarse momentáneamente». Casi todas las Administraciones de estos ferrocarriles prevén transferencias internas de personal que activan mediante la concesión de primas de reinstalación, garantizando el salario anterior y poniendo en práctica los necesarios programas de adaptación profesional.

Los ferrocarriles de los países capitalistas han adoptado fundamentalmente las mismas medi-

das de modernización y reducción de personal. España, dada su última evolución, no iba a ser una excepción. Sin embargo, aunque las medidas sean en el fondo las mismas, sus métodos de aplicación varían mucho de un país a otro. Los factores que hacen variar el contenido social de estas medidas son, fundamentalmente, la situación del mercado de trabajo y el nivel de presión sindical. En este sentido, la experiencia de los sindicatos europeos de ferroviarios, es una experiencia a tener en cuenta por los representantes de los ferroviarios españoles. Esto nos llevaría a tratar unos temas que desbordan los límites de este trabajo que sólo pretende ser introductorio. Sólo resaltaremos la importancia que tiene, para todo el «nuevo» movimiento obrero español, el estudio de las experiencias sindicales europeas, así como el establecimiento de relaciones con los movimientos obreros de otros países, paso este necesario para superar el aislamiento mantenido tenazmente por el franquismo y sus «Sindicatos Verticales».

Para el estudio de todos los problemas ferroviarios, aparte de los trabajos elaborados por los diferentes sindicatos europeos, hay una serie de estudios publicados por organismos internacionales que tienen interés. Entre ellos se pueden ver:

Conséquences sociales de l'évolution des méthodes et des techniques dans les chemins de fer et les transports routiers. Informe preparado por la Oficina Internacional del Trabajo, para la 7ª Sesión de la Comisión de Transportes Internos. Ginebra, 1961.

A.-D. Smith, *Excédents de main-d'œuvre.* OCDE, París, 1966.

Comparación de las medidas tomadas ante los excedentes de mano de obra de origen estructural en diferentes ramas industriales y países. Entre las primeras se estudia el ferrocarril.

La emigración española en Francia en los últimos años

Es intento de estas notas poner de nuevo sobre el tapete el tema de la emigración, fijándose en dos aspectos, que pueden considerarse esenciales: el primero de puesta al día, en lo posible, de las cifras referidas a Francia; el segundo puramente político. Sé que todo ello es muy esquemático —el tema merece mayor amplitud—. Si la segunda parte —sin estar pensada con ánimo polémico— suscitará alguna respuesta contradictoria, habrían cumplido estas notas con un cometido: el abrir la puerta a la discusión del tema.

I. Las cifras

Desde un punto de vista demográfico, el control numérico de los movimientos migratorios es difícil. Diversos sistemas son posibles. Para el control de los movimientos migratorios internos el método teóricamente ideal consiste en utilizar los censos y padrones junto con las estadísticas de nacimientos y muertes; podemos obtener de esta forma y a nivel de municipio: la población en un momento dado, los muertos en el periodo a estudiar (si se utilizan censos y padrones: 5 años; si sólo censos, 10 años), los nacidos en ese periodo y la población al final del mismo. La población inicial, más los nacidos, menos los muertos, nos da la población «teórica» que existiría sin migración al final del periodo. La diferencia entre esa población «teórica» y la población real —obtenida en el censo o padrón— nos da, caso ser la diferencia positiva la emigración y caso de ser negativa la inmigración¹. Este método es inutilizable para el caso de la emigración exterior porque con él obtenemos el total nacional, pero ningún dato más.

La utilización del método se basa en el supuesto de que existen buenos censos, cosa que podemos decir categóricamente que no se da en España. Ningún censo posterior a la guerra es bueno; incluso el del año 1960 no ha sido publicado a causa de la pésima calidad de los

datos recogidos. Todo ello no ha impedido publicar al Instituto Nacional de Estadística (organismo encargado de realizar el censo) que nuestra esperanza de vida al nacer había alcanzado ese año la cifra de 72 años para las mujeres y cerca 70 para los hombres, como Estados Unidos y más que la URSS y Alemania Occidental. Podemos dormir tranquilos los Españoles pues, según el INE, no nos parte un rayo. Sin embargo no le falta razón al Instituto: puesto que en nuestro país, a la hora de los referéndums, votan los muertos no hay ninguna razón para contabilizarlos como fallecidos².

Cuando se trata de estimar la emigración exterior el asunto se complica aún más que

1. Este método ha sido utilizado para periodos quinquenales entre 1940 y 1960 por A. García Barbancho para el caso español: *Revista de estudios agrosociales* no 33 y 43.

2. El INE para hallar la esperanza de vida, ha calculado «a ojo» la población a cada edad, no ha contabilizado a los niños muertos en las primeras 24 horas de vida y ha dado como buenas las cifras de decesos del Movimiento de la población, cifras subestimadas sobre todo en lo que la mortalidad infantil se refiere; todo ello ha ido muy bien para demostrar como es de buena nuestra salud corporal —de la salud mental ya se encargan otros «servicios».

cuando se trata de los movimientos migratorios internos. Se puede seguir el criterio general de utilizar las cifras globales que dan los organismos de los países hacia donde parte la emigración y para más información respecto a edad, procedencia provincial, etc., se puede utilizar como muestra representativa la de los emigrantes controlados por el Instituto Español de Emigración (IEE). Hay que tener, de todas formas, sumo cuidado en dos extremos: en las cifras globales —siempre subestimadas pero cuya tasa de subestimación es muy difícil de aproximar— y, en segundo lugar, es preciso analizar en cada caso la posible representatividad de la muestra de los emigrantes controlados por el IEE; por ejemplo, para el caso de Francia se ha comprobado, en una encuesta realizada en 1964, que los repartos provinciales de los controlados por el Office National d'Immigration (ONI) desde la llegada y los regularizados *a posteriori* variaban sensiblemente.

Es necesario también escoger algunos criterios de clasificación de las cifras que normalmente se dan como « emigración », así podemos distinguir:

Emigración controlada que es aquella que se encuadra a través del IEE y en el caso de Francia a través del ONI; normalmente esta emigración es lo que el IEE llama « asistida ». Suele estar compuesta de trabajadores con contrato de trabajo obtenido desde España. La *emigración regularizada* es a la que pertenecen aquellos emigrantes que han entrado en los diversos países con pasaporte de turista y una vez conseguido un empleo obtienen su « carte de séjour », esta forma de emigración es la más importante, en lo que a Francia se refiere, habiendo variado en estos últimos años de el 50% al 80% de toda la emigración española (controlada más regularizada).

Llamaremos *emigración registrada* al conjunto de la regularizada más la controlada. Existe una fuerte cantidad de emigrantes que no están incluidos en ninguna de estas categorías y cuyo control numérico es prácticamente imposible.

Desde otro punto de vista, distinguiremos: emigrados *permanentes* y emigrados *temporeros*, consideraremos temporeros a aquellos trabajadores que se desplazan para trabajos típicos de temporada: arroz, remolacha, etc.

La emigración española a Francia

Nos detendremos, en este pequeño trabajo de puesta al día de nuestros datos de emigración,

solamente en la emigración a Francia en los últimos años. La importancia fundamental que esta emigración ha tenido y tiene respecto a la total lo podemos comprobar en el gráfico de la página siguiente.

También podemos comprobar en el gráfico la diferente atracción que ofrece Francia a las diversas regiones españolas, en el cuadro general de las razones de emigración podía chocar un tanto que fuera la región valenciana la más atraída; ello se explica por el tipo de explotación agraria valenciana y el cultivo mismo de parte de esta región —la mayor parte de la emigración valenciana es temporera.

El índice de poder de compra que figura en el gráfico corresponde al elaborado por el Banesto (*Anuario del mercado español 1965*).

El número de emigrados españoles a Francia *registrados* y *permanentes* se refleja en el cuadro I.

CUADRO I. TRABAJADORES PERMANENTES REGISTRADOS.

AÑO	ESPAÑOLES	TOTAL DE FRANCIA	% DE ESPAÑOLES EN EL TOTAL
1959	14 716	44 859	32,9
1960	21 408	48 901	43,7
1961	39 590	78 874	50,1
1962	63 510	113 019	56,1
1963	57 768	115 523	50,0
1964	66 269	153 731	43,1
1965	59 392*	196 200*	30,2*

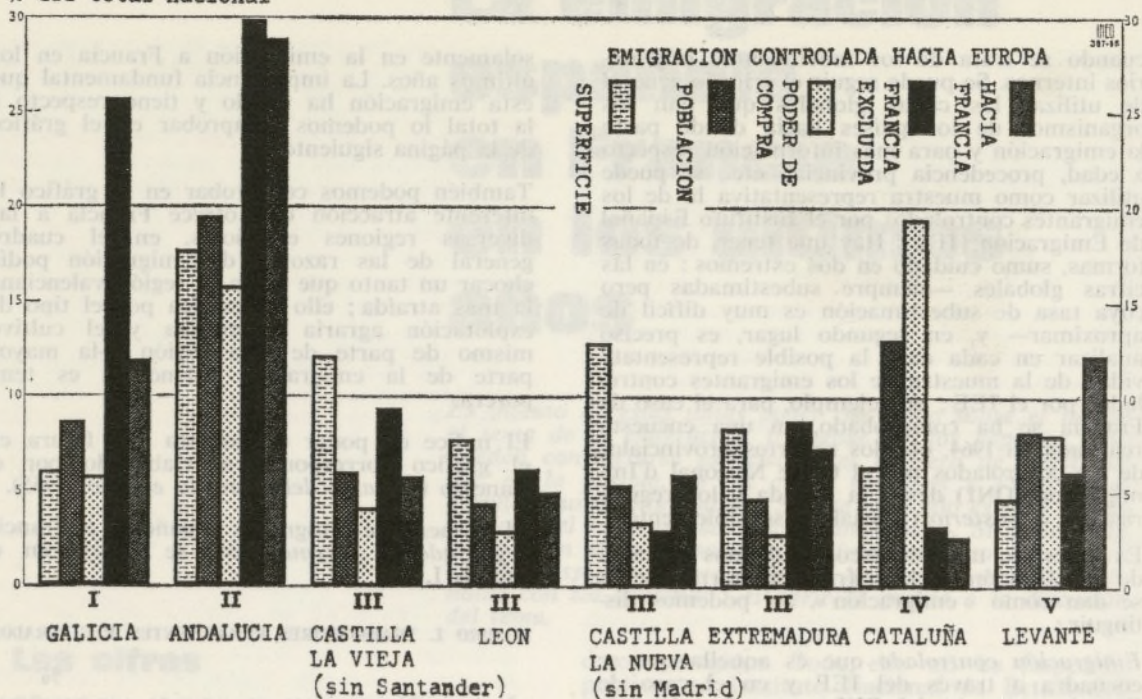
Fuente: *Population*, julio-agosto 1965.

* Estimado según se indica en el texto.

Hemos estimado la emigración de 1965 por extrapolación a partir de los datos del primer trimestre de ese año y teniendo en cuenta la forma de la variación de años anteriores.

Se observa un crecimiento sensible a partir de 1959 que alcanza su máximo en 1964. El reflujo observado en 1965 y el que parece haber seguido en 1966 están en función de la coyuntura económica francesa de 1966 y en el trasvase de cierta demanda de fuerza de trabajo del capitalismo francés hacia Portugal (tratado entre el Office National d'Immigration y el gobierno de Salazar en 1964): efectivamente el número de trabajadores portugueses pasó de 6 775 en el

% del total nacional



De *Population*, 1966, n° 6.

primer trimestre de 1964 a 13 805 en el mismo período de 1965.

Como muestra del reparto profesional al que se destinan los trabajadores españoles recién llegados podemos tomar los que lo hicieron en 1964, recogido en el cuadro II.

Un reparto profesional de los 585 000 españoles que en 1964 había en Francia —datos del ministerio del Interior— nos daría porcentajes evidentemente diferentes, puesto que existe una cierta movilidad profesional que va de la construcción a la siderurgia y a la mecánica.

Para obtener una aproximación mayor en cuanto al número de emigración bruta habría que añadir a los emigrantes permanentes del cuadro I los temporeros, cuya importancia en el caso de España es muy grande. El 88,5% de los emigrantes temporeros a Francia durante el año 1964 fueron españoles representando el 80% de la emigración total española de ese mismo año.

Como reparto de los temporeros podemos tomar la muestra de los 107 027 de 1964 que se repartieron como indica el cuadro III.

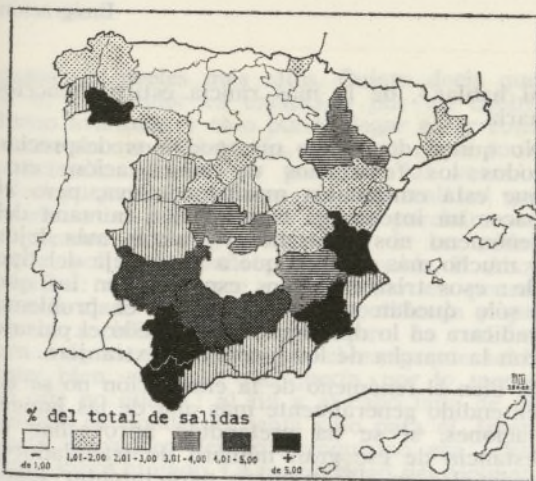
Regiones de procedencia

Utilizando como muestra la emigración controlada obtenemos un reparto provincial como el que recoge el mapa 1.

CUADRO II. REPARTO DE LOS EMIGRANTES ESPAÑOLES, SEGÚN A LA RAMA A LA QUE SE DESTINARON - 1964.

Rama	Número	%
Agricultura y Pesca	5 725	8,6
Bosques	3 174	4,7
Minas	44	0,1
Construcción	21 472	32,4
Siderurgia	3 112	4,6
Mecánica	8 343	12,5
Materiales de construcción	1 653	2,1
Textiles	2 053	3,0
Comercio	2 875	4,3
Servicio doméstico	10 579	15,9
Diversos	7 237	10,9
Total	66 269	100,0

Fuente: *Population*, julio-agosto 1965.



Mapa 1. Emigración permanente controlada 1962-1965 (% del total de la emigración controlada hacia Francia). De *Population*, 1966, nº 6.

CUADRO III. EMIGRANTES TEMPOREROS A FRANCIA - 1964.

	ESPAÑOLES	TOTAL	% DE ESPAÑOLES
Vendimia	54 880	55 302	99,2
Remolacha	29 998	40 372	74,3
Arroz	6 404	6 404	100,0
Diversos (agrícolas)	13 455	14 130	95,2
Diversos (no agrícolas)	2 290	4 742	48,2
Total	107 027	120 950	88,4

Pero dado que a Francia la mayor parte de la emigración no es controlada, tomando la emigración registrada de 1964 nos da el mapa 2, bastante diferente³.

Oviedo, Barcelona, Murcia, Madrid, Alicante, Málaga y Pontevedra dan ellas solas un total de emigración registrada igual al total de España de emigración controlada.

Para los emigrantes temporeros, el reparto de provincias de procedencia y según el tipo de labor en Francia, es el siguiente (Cuadro IV).

³ Las cifras están obtenidas como aproximación ya que están extraídas de una explotación parcial y no sistemática del 62 % de las fichas de regularización de ese año (1964); fuente: *Population*, nº 6, noviembre-diciembre de 1966.

Emigración

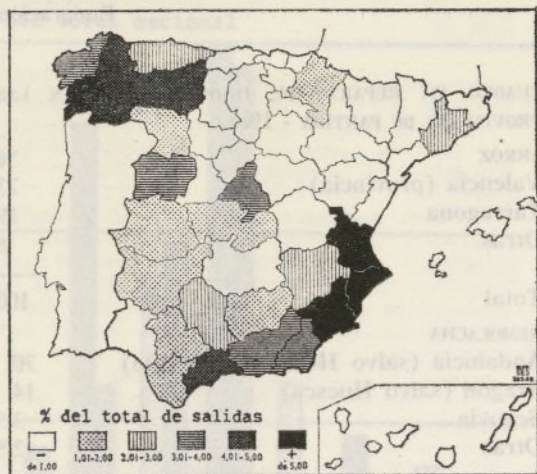
CUADRO IV. REPARTO DE TEMPOREROS SEGÚN LAS PROVINCIAS DE PARTIDA - 1965.

ARROZ	%
Valencia (provincia)	73
Tarragona	19
Otras	8
Total	100
REMOLACHA	
Andalucía (salvo Huelva y Almería)	70
Aragón (salvo Huesca)	14
Segovia	3,5
Otras	12,5
Total	100
VENDIMIA	
Levante	83
Granada y Almería	6
Tarragona	3,5
Otras	7,5
Total	100

No es difícil comprobar que los trabajadores temporeros se dirigen hacia el mismo tipo de cultivo que ellos conocen. Remolacheros: valle del Ebro y depresión del Duero; arroceros: provincia de Valencia (el 73 % de los arroceros españoles en Francia son valencianos).

Perspectivas

Estando la emigración en función de una gran cantidad de variables, tanto económicas como demográficas, el intentar hacer predicciones en este terreno es siempre labor arriesgada, sin embargo parece previsible que la recesión parcial en Europa seguirá produciendo paro —al menos en 1967 y en algunos sectores—, ha de provocar un freno creciente en la emigración permanente; en alguna medida, 1967 estará caracterizado por retornos —es plausible que la emigración más afectada sea la que se dirigió a Alemania—. Sin embargo, a largo plazo el fenómeno de la emigración hacia Europa es irreversible. En cuanto al caso español el fenómeno seguirá existiendo y será un dato importante a tener en cuenta, desde cualquier punto de vista que se mire. Es de esperar, por otro lado, que las cifras alcanzadas en los primeros años sesenta no se



Mapa 2. Inmigración registrada en 1964 (% del total de España). De *Population*, 1966, n° 6.

volverán a repetir debido a: —la coyuntura capitalista en España, es de esperar permita, la absorción de más fuerza de trabajo; —los capitalistas europeos buscan ya desde ahora mercados « mejor surtidos »; —la situación demográfica en el campo español no parece permitir grandes olas migratorias.

II. El aspecto político

El aspecto más importante de la emigración es el político, o más exactamente, la lucha de clases subyacente en todo el fenómeno.

El problema de la emigración hacia Europa lo es sólo para la izquierda revolucionaria, ya que la política de favorecer el que se produzca esa emigración es algo pensado para bien del capitalismo español de una parte y, de la otra, como arma del capitalismo europeo contra la clase obrera en su conjunto. Y lo es para la izquierda revolucionaria porque a una estrategia capitalista plurinacional ofensiva no ha sabido o no ha podido oponer una alternativa internacional. Volveremos sobre esto.

Frente al hecho de la emigración nunca ha estado clara nuestra postura —pienso en toda la literatura de talante revolucionario que publican los partidos y grupos españoles— se ha esgrimido casi siempre toda una retahíla de lamentaciones moralizantes que encierran una profunda mentira: *Hemos perdido el sol*⁴. Si de verdad se llevara hasta el final este tipo de argumentaciones obreristas de cariz paternal se podía llegar al castizo: « como en España,

ni hablar », de la más rancia estirpe reaccionaria.

No quiere decir esto que podamos despreciar todos los fenómenos de inadaptación, etc., que esta emigración masiva conlleva, pero el hacer un intento de comprensión humana del fenómeno nos debe llevar mucho más lejos y mucho más adentro que a una queja del tipo de: esos tristes pueblos españoles en los que « sólo quedan viejos », como si el problema radicara en lo deteriorado que quedó el paisaje con la marcha de los jóvenes al extranjero.

Si bien el fenómeno de la emigración no se ha entendido generalmente más allá de las lamentaciones, si se ha pretendido aprovechar la estancia de ese gran número de trabajadores españoles en el extranjero para intentar jugar una baza política frente a ellos cara a España. Este hecho positivo en sí: el poder realizar una labor política más o menos abierta cara a los trabajadores españoles, ha sido explotado de una forma parcial, es decir, errónea. Vámos esto más de cerca. Toda la labor de formación política llevaba a cabo en las publicaciones y actos públicos está pensada en función de una sola cosa: la vuelta a España del emigrante. Esto explica que toda la propaganda vaya dirigida a una eventual toma de conciencia antifranquista. La crítica que cabe hacer a esta orientación de la política tiene dos vertientes: una primera es su abstracción. El hacer la crítica del sistema franquista —entendida las más veces sólo como una superestructura política dictatorial— es una crítica abstracta; el obrero español en París, Ginebra o Frankfort no se ve explotado *directamente* por el franquismo o la oligarquía *financiero-terrateniente* española, sino que lo es por el capitalismo europeo; digo, directamente, ya que parte de los salarios, por medio de una explotación adicional consistente en la forzada autodisciplina del ahorro que el emigrante se impone para poder enviar dinero a su familia, van a parar al circuito económico del capitalismo español. Creo que la toma de conciencia del emigrante no se puede entender sólo a nivel « franquismo », sino a nivel « capitalismo » y más exactamente « capitalismo avanzado ». La propaganda política dirigida a nivel « franquismo », cuando el trabajador no está bajo el franquismo, es desaprovechar toda una

4. Es el título de una novela de J.-M. de Lera, título bien significativo por cierto, que pudiera servir como muestra del tipo de lamentos de toda publicación que haya tocado el tema. Se entiende que se haya utilizado este tipo de demagogia entre la derecha, pero no es justificable que la izquierda haga suyos semejantes slogans.

gama de niveles más altos. Quiero decir que, si el trabajador es explotado por un capitalismo avanzado y es o puede llegar a ser consciente de esa explotación, el intentar que tome conciencia —la mayor parte de las veces a nivel puramente político— de una realidad que le afecta las más veces de lejos y parcialmente, es perder el tiempo: hablando de las actividades políticas españolas en Alemania, R. Aboy escribe: « El primer error radicó en pensar que la clase obrera no estaba politizada y que se iba a politizar en el extranjero. La realidad era más bien la contraria; el emigrante sabía muy bien, si no lo que quería, por lo menos lo que no quería: al fin y al cabo huía de un mundo en donde no había sitio para él. Intentarle convencer del antifranquismo era echar agua sobre mojado. La popularidad del régimen, innegable en determinados círculos y aún relativamente extendida en amplios sectores de la clase media, no había que ir a buscarla en las capas sociales que abastecen la emigración. El segundo error consistió en creer que, puesto que los emigrantes eran decididamente antifranquistas y se contaba con un marco mayor de libertad, la organización política o sindical de la mayor parte era cuestión de tiempo. »⁵

Una segunda vertiente de la crítica que cabe hacer a esta política es el hecho de algo que ya hemos citado, el carácter superestructural político que se quiere hacer pasar como « franquismo » a lo más que se ha llegado es al nivel de crítica del sistema español como oligarquía financiero-terrateniente opresora. Es evidente que el modelo implícito de recambio para España es el de: libertad sindical, libertades políticas, pero visto así el emigrante comprueba que se está hablando de unas libertades de las que él « disfruta » desde el momento en que está en la Europa del Mercado Común. El error en definitiva radica en presentar el fenómeno español aislado de su contexto que es el capitalismo mundial.

La toma de conciencia política de la emigración cara a España pasa necesariamente por una toma de conciencia anticapitalista, es decir socialista, que conlleva: a) un rechazo del sistema en todas sus variantes incluidas naturalmente las más avanzadas; b) un encuadramiento del caso español, dentro del modelo capitalista general, con sus aspectos particulares de dictadura y privación de libertades mínimas, etc.

5. Ramón Aboy, « Españoles en Alemania ». En *Horizonte Español* 1966. Suplemento anual de Cuadernos de Ruedo ibérico.

Admitir estos presupuestos implica el orientar toda la labor política en la emigración hacia una concienciación socialista, planteando el enfrentamiento no primordialmente entre franquismo y emigrados, sino entre capitalismo y emigrados y, más exactamente, entre capitalismo francés y emigrados, capitalismo alemán y emigrados o, en general, capitalismo europeo y emigrados. Ciertamente es, sin embargo, que el emigrante, en general, piensa en volver, pero el carácter de interinidad subjetiva que tiene para él la emigración no niega el hecho de que las vueltas reales sean menos numerosas que las pensadas y por supuesto más retardadas en el tiempo. Este aspecto subjetivo de interinidad va desapareciendo a medida que pasan los años. Tocaría también a la labor política de los grupos españoles el acelerar la desaparición de esa sensación de interinidad y no al revés como se viene haciendo normalmente —provocándola.

En definitiva, volvemos a lo dicho más arriba, es preciso elaborar toda una estrategia socialista de tipo internacional. Dicha estrategia, apenas esbozada, pasa por una serie de metas sobre las que volveremos— pero está en función también de la actividad política de los grupos revolucionarios españoles, portugueses, argelinos, italianos o yugoeslavos. El razonamiento según el cual un partido o grupo, por el hecho de llamarse español o italiano o yugoeslavo, tuviera que autolimitarse a elaborar una política sólo para España o para Italia o para Yugoslavia es una especie de malthusianismo político que no hace sino favorecer al enemigo que plantea la batalla allí donde le conviene, poniendo fronteras « nacionales » a los revolucionarios y no poniéndoselas a la fuerza de trabajo. Esa actividad de la que hablo debiera de forzar hasta el máximo, y superar incluso, las actividades legalmente permitidas a los grupos políticos en los países del Mercado Común. Sería preciso que los gobiernos llamados de izquierda —Yugoeslavia, Argelia— que suministran también fuerza de trabajo barata al Mercado Común, forzaran a los gobiernos de los países receptores a fuertes concesiones de tipo político— « En Francia no pueden hacer política más que los franceses » debiera ser inadmisibles para estos gobiernos de izquierda.

Si un yugoeslavo puede trabajar en Francia. ¿Qué razones hay para que no pueda defender sus intereses? —aparte de un control férreo de los salarios mínimos, seguridad social, condiciones de seguridad en el trabajo, etc.

El problema sindical

No trataremos a fondo este tema, que indudablemente se escapa, por lo amplio, a una primera visión, pero, al menos, es necesario tocarlo ya que quizá es el aspecto más importante del fenómeno. Una estrategia global a escala europea habría de diferenciar entre varios tipos de sindicatos. Parece evidente que los sindicatos alemanes —a pesar de la diversidad entre sus diferentes federaciones— no están ahí para preparar una alternativa socialista a la *operación emigración* puesta en práctica por el capitalismo del Mercado Común. Una verdadera estrategia socialista tendría que pasar, tarde o temprano, por encima de ellos. Cifándonos al caso de Francia, la situación es distinta con la existencia de un sindicato, la CGT, de ideología comunista y por lo tanto, cabe pensar que, revolucionario —habría que demostrar, cosa ni mucho menos clara, que la CFDT es hoy un sindicato reformista o integrado. La situación actual no es muy esperanzadora respecto a que el sindicalismo francés esté en condiciones de plantear un primer paso de encuadramiento sindical de los emigrados. Existen diversas condiciones para que esta situación se dé. Se está asistiendo en Europa a una ofensiva del capitalismo contra la clase obrera, ofensiva que tiene su expresión primera en una batalla antisindical del capitalismo librada a varios niveles, pero sobre todo a nivel de la empresa. «... en las grandes, pero también en las empresas medias, las organizaciones patronales han puesto a punto una verdadera estrategia sindical que, en todos los países de Europa, intenta impedir toda descentralización de las negociaciones; por el contrario, el patronato busca el acuerdo en la cumbre entre las confederaciones obreras y las patronales sobre los principales aspectos de las relaciones de trabajo. La sanción pública de esta estrategia debería ser la política de rentas, es decir la predeterminación centralizada de la evolución de los salarios con la destrucción, por consecuencia, de la iniciativa sindical sobre los lugares de trabajo»⁶. Naturalmente, la ofensiva antisindical pasa también por otros medios menos tecnocráticos y no menos eficaces como la expulsión de los militantes sindicales por el mero hecho de serlo y todo tipo de coacciones veladas o no. Esta ofensiva aguda ha coincidido con la ola de emigración y el emigrante no ha visto al sindicato como una necesidad inmediata a nivel de su empresa. La política de rentas como arma antisindical se ha mostrado eficaz;

el emigrante —cuya concienzación normalmente es baja— se encuentra que el patrón le «regala» una subida de sueldo sin que el sindicato haya intervenido para nada. Esto explica, en gran parte, la débil sindicación de los emigrantes. Hay sin embargo un aspecto que sobrepasa el que acabamos de ver y es la marginación de los emigrantes.

Como hace notar Gorz⁷, la reivindicación puramente salarial, general e indeferenciada no permite ya movilizar a la clase obrera debido a las diferenciaciones extremas de las condiciones de trabajo y de los niveles de remuneración, dentro, incluso, de la misma rama industrial⁸. Al estar el emigrado en el peldaño más bajo de esa diferenciación en la remuneración y condiciones de trabajo el sindicato se le aparece, en alguna medida, como un lujo. Esto explica que en una encuesta realizada por el Sindicato Nacional de Sociólogos CGT, en mayo de 1966, los argumentos invocados por los encuestados para justificar el hecho de su no sindicación, eran por este orden: *el desacuerdo y el desinterés*. Los trabajadores emigrados tienen unas necesidades propias, al ser de hecho una fuerza de apoyo en las luchas que conciernen sólo a los trabajadores autóctonos, sin que se haya tenido en cuenta, en la mayor parte de los casos, esas necesidades propias del emigrado, ha llevado a que éste se vea «utilizado» por el sindicato, tanto más en cuanto que la ley francesa impide a los trabajadores extranjeros ocupar puestos representativos⁹. La creación de comisiones encargadas de la inmigración en las grandes centrales sindicales francesas no parece haber cambiado mucho las cosas; su posición es primordialmente defensiva: «Los trabajadores extranjeros representan ante todo una fuerza de trabajo barata... nos oponemos a que esta movilidad se organice en beneficio solamente de los países industrializados y en detrimento de estos trabajadores... Es por esta razón por que denunciamos la emigración clandestina y por lo que reivindicamos una emigración

6. B. Trentin, «Tendances actuelles de la lutte de classe...» en *Les Temps Modernes*, febrero de 1967.

7. A. Gorz, *Estrategia obrera y neocapitalismo*.

8. «Los movimientos de conjunto que Francia ha conocido desde 1954 concernían o bien a objetivos políticos (defensa de las libertades republicanas o derechos sindicales amenazados), y eran, por lo tanto, movimientos defensivos y de protesta de corta duración». A. Gorz, *Op. cit.*

9. La ley no impide, claro está, a un patrón extranjero con una empresa en Francia el presidir los consejos de administración.

controlada, una verdadera política de inmigración al nivel del trabajo y al nivel de la vivienda y de la vida social en general...»¹⁰

La real integración del emigrante en la lucha anticapitalista pasa por la necesidad de entender esa lucha a escala internacional. El capitalismo europeo ha planteado la batalla en el plano supranacional y ha intentado, por todos los medios, que la lucha obrera quedase circunscrita en las estrechas cuadrículas de cada nación, el romper esos márgenes es un primer y decisivo paso a dar, tanto a nivel sindical como a nivel político.

Un esquema de contraofensiva

Una primera necesidad a cubrir sería reivindicar un control sindical efectivo de los organismos de inmigración, en el caso de Francia del Office National d'Immigration (ONI). No para hacer una política malthusiana puramente defensiva, sino para que el hecho de la inmigración pueda ser aprovechado en la lucha, lo implica, entre otras cosas, la organización de la acogida de inmigrantes para intentar solucionar en los primeros tiempos de estancia los graves problemas de la adaptación¹¹ y a la vez evitar la inmigración no controlada « por la que los patrones han definido sus preferencias »¹² por ser ella más fácilmente explotable.

A nivel de la lucha de los grupos políticos revolucionarios de las naciones receptoras, esta lucha, respecto al fenómeno que nos ocupa, habría de ir encaminada a conseguir, en un primer momento:

—Una legalización de los grupos políticos de los países de emigración —de hecho los únicos grupos *legales* en el caso español son los adscritos a los consulados o embajadas franquistas aparte de los antros de olor medieval con implicaciones político-religiosas como el que existe en París en la calle de La Pompe.

—una verdadera integración legal de los trabajadores inmigrantes, poniendo fin al perpetuo chantaje de la expulsión del país que es una de las armas más queridas de la patronal.

Toda esta lucha política habría de ir imbricada con una lucha a nivel sindical cara a la inmigración que como primera e importante meta ha de tener el hacer desaparecer la marginación

real del trabajador inmigrante, esta meta tiene una serie de pasos intermedios bastante claros, a nivel de empresa: reivindicación de « a trabajo igual salario igual », e igualdad de oportunidades respecto al trabajador autóctono con referencia a la mejora profesional —de hecho el ser extranjero impide el pasar de un cierto grado profesional—, etc.

Los grupos revolucionarios de los países de emigración (españoles, portugueses, argelinos, yugoeslavo, etc.) tienen un importante papel a desarrollar en esta estrategia ofensiva. La labor política cara a la emigración —como quedó dicho— no puede limitarse a una agitación pensando en la vuelta a España de los emigrantes, sino que debiera de encaminarse a una labor de encuadramiento en organizaciones autónomas, si es posible, dentro del marco de los sindicatos y si no fuera de ellos. No parece válido, en la situación actual, el dejar a las organizaciones nacionales (francesas, alemanas, etc.) el encuadramiento y defensa de los emigrantes, sin embargo si se consigue organizar una fuerza autónoma « emigrante » la emigración tendrá el suficiente peso específico como para ser oída: por las organizaciones sindicales, y a través de éstas o directamente, por la patronal.

La labor no se ve nada fácil y desde luego choca no sólo con los intereses de los patrones, sino también con toda una serie de intereses creados en forma de « cotos de caza ».

Si no se consigue la organización autónoma o semiautónoma de esa capa marginal del proletariado del Mercado Común que es la emigración, aunque ello parezca una paradoja, no se conseguirá, en la situación actual, integrarla en la lucha anticapitalista; seguirá pesando como ejército de reserva permanente en manos del patrón europeo y, por otro lado, se desaprovechará un hipotético, pero posible, tirón radicalizador —por venir de su base más desfavorecida— de las organizaciones obreras europeas.

Breve bibliografía

Aparte las publicaciones periódicas del IEE y del Ministerio de Trabajo (en 1964 editó dicho ministerio su primer *Informe sobre emigración*) podemos dar, sin la intención de ser exhaustiva, la siguiente bibliografía sobre el tema de las migraciones españolas.

ABOY, RAMÓN, « Españoles en Alemania », en *Horizonte Español 1966*, suplemento anual de Cuadernos de Ruedo ibérico.

10. Opiniones de un sindicalista CFTD en *Esprit*, abril de 1966.

11. Véase Alain Girard, *Franceses e inmigrantes*.

12. G. Tapinos, « Chronique de l'immigration », *Population*, julio-agosto de 1965.

ARROYO, VÍCTOR, *Panorama laboral y migratorio de España*.

AYUSO OREJANA, « La población agraria y las migraciones interiores en España » en *Estadística Española*, octubre-diciembre de 1959.

AYUSO OREJANA, « Cinco años de migraciones interiores en España » en *Estadística Española*, enero-marzo de 1966.

CAPORAL, CHARLES, « Coûts et profits des migrations internationales » en *Revue d'Action Populaire*, n° 184, enero de 1965.

CAPRONNIER, « Etude du statut de l'étranger en France » en *Bulletin du groupement national d'étude des médecins du bâtiment et des travaux publics*.

CAZARD, *Los trabajadores españoles en France*.
CHEVALIER, LOUIS, « Chronique de l'immigration », en *Population*, enero-marzo de 1961; enero-marzo de 1963; junio-julio de 1964.

DARIC, JEAN, « Evolution démographique en Espagne », en *Population*, n° 1, 1956.

DIMITRAS, E., « La migration internationale », en un informe al Congreso de Wiesbaden.

DOUBLET, J., « L'immigration des travailleurs étrangers permanents en France », en *Droit Social*, mayo de 1965.

DUMONT, RENÉ, « Excédents démographiques de l'agriculture méditerranéenne, Italie et Espagne », en *Population*, n° 4, 1951.

DUCASTELLA, ROGELIO, « Problèmes d'adaptation dans le cas de migrations intérieures » en *Population*, n° 1 de 1957.

GARCIA BARBANCHO, ALFONSO, « Los movimientos migratorios en España », en *Revista de estudios agro-sociales*, n° 33 y 43.

GARCIA FERNANDEZ, JESÚS, *La emigración exterior española*, Ariel, Barcelona, 1965.

GIRARD, ALAIN, « Françaises et immigrés », *Cahiers de l'INED*, n° 19 y 20.

GIROD, R., « Travailleurs étrangers et mobilité sociale en Suisse », informe presentado al coloquio sobre las migraciones de trabajadores en Europa. Ginebra, octubre de 1965.

GONZALEZ ROTHVOSS, « Familia y emigración » en la *Revista Internacional de Sociología, RIS*, abril-junio de 1959.

GONZALEZ ROTHVOSS, « Influencia de la emigración en el crecimiento de la población española en los últimos cien años », en *RIS*, enero-marzo de 1953.

GONZALEZ ROTHVOSS, « La emigración española a Iberoamérica », en *Estudios demográficos*. Vol. III.

GONZALEZ ROTHVOSS, « Turismo y emigración, fenómenos de masas », en *RIS*, abril-junio de 1964.

GUINDOS VERA, ANTONIO, « Movimiento migratorio español », en *Información Comercial Española*, julio de 1964.

LEVINSON, CHARLES, « L'étranger qui est dans tes portes », en *Migrations*, Ginebra, 1964.

MANRIQUE, E.-G., *La emigración española a Bélgica en los últimos años*.

MOINDROT, CLAUDE, « Les vagues d'immigration en Grande-Bretagne », en *Population*, julio-agosto de 1965.

MOINDROT CLAUDE con A. SAUVY, *Le renversement du courant d'immigration séculaire: I. Considérations générales et perspectives pour l'ensemble Europe-Méditerranée. II. Application à l'Angleterre*.

MOREAU, PIERRE, « Les travailleurs étrangers en France », en *Lettre aux communautés de la Mission de France*.

PEREZ DIAZ, VÍCTOR, « Migraciones internas y emigración rural 1961-1964 », en *Boletín Informativo del departamento extranjero del Banco Central*, octubre de 1965.

RENGIFO CALDERON, A., « La emigración española a Alemania », *IEE*, 1966.

ROS JIMENO, JOSÉ, « Les migrations intérieures en Espagne de 1961 à 1963 », en *Bulletin de l'Institut International de Statistiques*, Toronto, 1963.

RUIZ ALMANSA, « Comentario a un libro de G.-Rothvoss », en *RIS*, abril-septiembre de 1949.

SERRANO CARVAJAL, J., « Procedimientos operativos en la emigración española », *IEE*, 1964.

TABAH, LÉON y CATALDI, ALBERTO, *Efectos de una inmigración en algunas poblaciones modelo*, 1963.

TALAMO, M., « La migration interne », en *Informe al congreso de Wiesbaden*.

TAMAMES, RAMÓN, « Los movimientos migratorios de la población española durante el periodo 1951-1960 », en *Revista de Economía Política*, septiembre-octubre de 1962.

TAPINOS, GEORGES, « Chronique d'immigration », en *Population*, julio-agosto de 1965.

TAPINOS, GEORGES, « Migration et particularismes régionaux en Espagne », en *Population*, noviembre-diciembre de 1966.

VILLANUEVA, ANGEL, « Causas y estructura de la emigración exterior española », en *Horizonte Español 1966*, suplemento anual de *Cuadernos de Ruedo ibérico*.

VILLAR SALINAS, JESÚS, « Mobilité géographique contemporaine de la population espagnole », en *Etudes européennes de population*. 1954.

REVISTAS Y TRABAJOS DIVERSOS

Bulletin d'information du Syndicat National des Psychologues CGT. Mayo de 1966, n° 66.

«Travailleurs espagnols à Paris: une auto-enquête».

Cahiers du Communisme. Noviembre de 1965.

«L'immigration en France».

Cahiers Nord-Africains, n° 101. «Les migrations intraeuropéennes».

Centro de Sociología Aplicada. «Las migraciones en España». 1958.

Esprit. Abril 1966. Número monográfico dedicado a «Extranjeros en Francia».

Etudes Européennes de Population. 1954. «Main-d'œuvre, emploi, migration. Situations et perspectives».

«J'ai quitté d'Espagne; Les prolétaires du Marché Commun», La Cité, editor.

Revista Internacional de Sociología. Julio-diciembre de 1956. «Las corrientes migratorias de los trabajadores agrícolas».

Enero-marzo de 1957. «Actualidades sobre emigración».

Pedidos y suscripciones a Ediciones Ruedo ibérico

5, rue Aubriot, Paris 4 C.C.P. 16.586-34 Paris

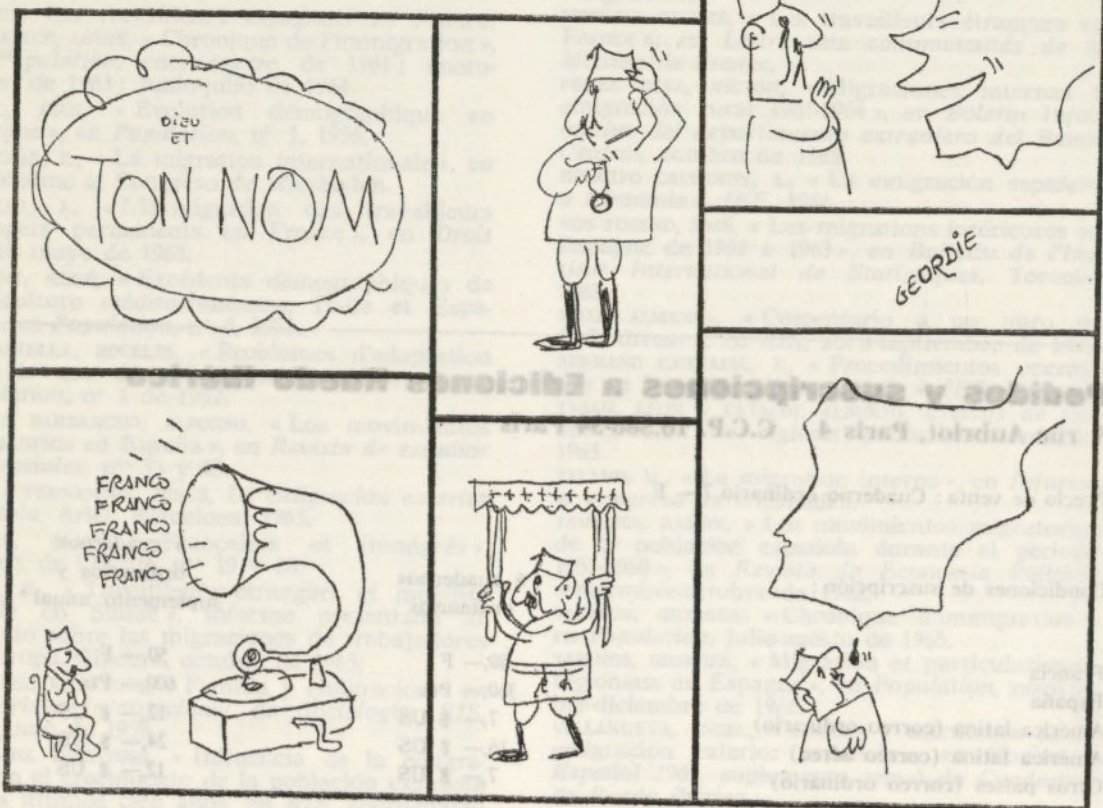
Precio de venta: Cuaderno ordinario 7,— F

Condiciones de suscripción:

	6 cuadernos ordinarios	6 cuadernos ordinarios y suplemento anual *
Francia	30,— F	50,— F
España	360,— Pts	600,— Pts
América latina (correo ordinario)	7,— \$ US	12,— \$ US
América latina (correo aéreo)	16,— \$ US	24,— \$ US
Otros países (correo ordinario)	7,— \$ US	12,— \$ US

* El primer suplemento anual de *Cuadernos de Ruedo ibérico* es *Horizonte español 1966*, tomo I: 288 p., 6 planchas fuera de texto; tomo II: 436 p., 10 planchas fuera de texto. Precio de los dos volúmenes: 51 F. Para poder adquirir la obra al precio de 20 F es necesario ser suscriptor de *Cuadernos de Ruedo ibérico*, al menos a partir del número 4 inclusive. Los suscriptores que han abonado 50 F recibirán automáticamente el suplemento. Aquellos suscriptores que sólo han abonado 30 F deberán enviarnos 20 F. Para los no suscriptores será aplicado el precio de librería. La suscripción a *Cuadernos de Ruedo ibérico* da derecho automáticamente al 20 % de descuento en la compra de los libros pertenecientes al fondo editorial de las Ediciones Ruedo ibérico. Véase la página 127 de este número.

6 Francos de Geordie



Gabriel Jackson

The Spanish Republic and the Civil War

1931-1939

Princeton University Press, 1965, 578 páginas.

Hace ya treinta años, toda la vida de un hombre, desde que las tropas coloniales del ejército español se alzaron en armas contra el gobierno de la segunda república. Comenzaba, aquel día 18 de julio de 1936, la guerra civil más sangrienta que hasta entonces se había conocido; se levantaba la veda para la caza del hombre; se acudía complacientemente desde los Estados Mayores europeos a las grandes maniobras generales de la segunda guerra mundial; se traspasaban al campo de la eliminación personal y de la práctica revolucionaria las polémicas y querellas que dividían el frente socialista. Por encima de todo esto, que era bastante, un pueblo, inmenso en generosidad, iba a ser inmolado en un holocausto de oportunismos; sacrificio que aún hoy, seis lustros ya, la existencia de un hombre, no ha concluido. Con la esperanza de que tanto sufrimiento, al final de tan largo y duro combate, no ha de ser inútil; ni para la clase que se debatió y resultó humillada, ni para todo un país maniatado y escarnecido.

Tal acontecimiento, no podía ser de otra forma, suscitó una curiosidad universal, cuando no una participación fraterna y desinteresada, hombro con hombro, en los campos de batalla. Los primeros frutos de las manifestaciones intelectuales no se hicieron esperar: Franz Borckenau (*The Spanish Cockpit*, Michigán, 1937), Georges Bernanos (*Les grands cimetières sous la lune*, París, 1938) y George Orwell (*Homage to Catalonia*, Londres, 1938). Después vino todo un raudal de literatura del momento, llamémosla así para no denunciar su vergonzante estilo de caricatura de la realidad o de testimonio partidista, encubridora de un maniqueísmo programado o de un encargo de las alturas. Es obligado insistir, una y otra vez, sobre la ínfima calidad de los estudios de la guerra civil debidos a los españoles política y militarmente contentos o interesados en su perpetuación; haciendo abstracción de las piezas de carácter literario, imaginativo o poético. Parecía como si el español, el de siempre, el de dentro o el de fuera, estuviese incapacitado para emitir un juicio sobre el hecho que dejó en precario su existir como entidad política. Quizá fuese un

signo de los tiempos, confusos y desconcertantes, que aún imponen su imperio; o, más exactamente, más cercanos a la realidad, que el español estuviere envuelto, inmerso por su escasa capacidad de análisis, en una interminable campaña de enfrentamiento, desunión y discordia. Había que esperar, antes de conseguir un resultado más fecundo, que los españoles se acercasen los unos a los otros sin pretensiones caínistas, sin ánimos de venganza y sin propósitos de sojuzgamiento. Tenía que llegar una generación de hombres nuevos, de individuos sin historia; que en su actuar no relegasen la guerra civil a las vitrinas de los museos, pero que sí la considerasen como un fenómeno a no repetir; como algo a tener en cuenta, no en un balance revanchista, sino en el conocimiento de las causas estructurales que la hicieron posible y que en gran proporción todavía guardan vigencia. Unos hombres que no tuviesen que asumir el saldo de vidas y muertes, que no se responsabilizasen con la guerra de sus mayores. Esto, para los españoles del interior, aquéllos sobre cuyas espaldas juveniles cargaron los beneficios o las culpas del acontecimiento de armas, era algo muy difícil de conseguir. Y, hasta ahora, sólo hemos hablado de un problema de toma de conciencia; pensar en un trabajo de investigación sería y eficiente es algo mucho más remoto. No se reúnen en nuestro país comodamente las condiciones de objetividad y serenidad que el investigador necesita; aunque éste sea otro problema muy distinto. Los españoles de fuera, por su parte, bastante tenían con poder vivir día a día; con tratar de resolver las diferencias y tragedias, abismos y separaciones, que en sus mochilas de soldados o en sus libros de escritores llevaron al exilio.

Este signo de esterilidad, apasionamiento, ausencia de razón y sano juicio, fue el que durante años, con uno u otro pie de imprenta, presidió lo escrito sobre el periodo 1936-1939. Era la época, repetimos, de los relatos personales falsificados o simplemente justificadores, con buena o mala fe, del paso del tiempo y del sucederse de los cambios políticos. En esta

regla general cabe algún que otro libro de excepción; pero, lamentablemente, no habría que hacer grandes salvedades.

En esta tesitura, era evidente que, tras un compás de espera inevitable en cualquier estudio de tipo histórico con pretensiones de rigor científico, fuesen las plumas extranjeras las que se dedicasen al estudio de la guerra civil. El mérito habría que atribuirlo primero, en los tiempos más cercanos, a Hugh Thomas (*The Spanish Civil War*, Londres y Nueva York, 1961)¹; bien entendido que solamente se trata de una virtud circunstancial: poner sobre el tapete la temática de la guerra civil. H. Thomas adoptaba una postura normal, hasta cierto punto, en los estudiosos extranjeros: la de un frío analizador ante un espectáculo sanguinario, un festival lejano y exótico, en el que cualquier disgresión ideológica quedaría descartada y resultaría descalificada. Thomas confundió el juego limpio con el no compromiso, que en la pura actividad intelectual son quehaceres opuestos. En esta primera hornada habría que hacer dos excepciones. La primera, muy anterior en el tiempo, es la de Gerald Brenan (*The Spanish Labyrinth*, Cambridge, 1943)², y que venía ilustrada por una condición no fácil de hallar: inserción en el tema, integración con la problemática; debido ello, quizá, a su larga permanencia en España y, sobre todo, a su indiscutible honestidad. Brenan perfilaba la introducción más conseguida al fenómeno socio-histórico de la guerra civil. La segunda excepción, contemporánea ésta al libro de Thomas, es la obra de Pierre Broué y Emile Témime (*La révolution et la guerre d'Espagne*, París, 1961); en este supuesto, los autores se lanzan, desde una plataforma de compromiso ideológico, a desentrañar una serie de cuestiones intrincadas y no explicadas del período de la lucha civil. Con todas las matizaciones y diferenciaciones partidistas que se le quieran y puedan hacer, era casi el primer intento de análisis, que arrancaba de una seria documentación y de un radical apasionamiento. Más que nada, una crónica de la lucha desde el sector geográfico de la zona republicana. Un valioso ensayo interpretativo de las fuerzas revolucionarias o contrarrevolucionarias en presencia.

A partir de 1961, fecha clave en nuestra historiografía, aparecen con mayor frecuencia una serie de títulos que estudian consecuentemente una serie de temas parciales. Entre los más destacados, y en un imprescindible aspecto desmitificador, *El mito de la cruzada de Franco* (París, 1963)³ de Herbert R. Southworth, pieza

única de orientación bibliográfica que sitúa en sus términos exactos un sin fin de obras publicadas con el no logrado afán de sentar cátedra de dogmatismo y cerrazón. En otro plano destacable las memorias de Ignacio Hidalgo de Cisneros, especialmente su segundo volumen (*Cambio de rumbo*, París, 1964)⁴, que, aparte de su indiscutible atractivo literario y de sus calidades humanas de sincerísimo testimonio, es inapreciable para el conocimiento del desarrollo militar de la contienda.

Por fin a los treinta años exactos, día a día, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, aprovechando el clima de reposo intelectual propiciado por la represión policiaca, inicia la publicación de unos *Cuadernos bibliográficos de la Guerra de España (1936-1939)*, iniciada con el Fascículo I de la Serie I. Esta primera entrega presenta los «folletos» existentes en la Biblioteca Nacional y en el Departamento de Estudios de la Guerra Civil del Ministerio de Información y Turismo. A cada ficha acompaña una breve nota crítica. La dirección de la publicación corre a cargo de Vicente Palacio Atard. La nota crítica a que hacemos referencia, por desgracia, sólo parece tener en cuenta el lugar de edición para la emisión del juicio valorativo. Un valor indiscutible tiene esta nueva serie: cada ficha incluye la signatura del folleto en la Biblioteca Nacional; dato éste que, una vez obtenidas las reglamentarias autorizaciones y salvadas las moratorias interminables y las pesquisas policiales, facilitará su posterior localización y lectura. No ocurre lo mismo con los fondos pertenecientes al Departamento de Estudios de Información y Turismo que, hasta la fecha, no tienen este «especialísimo» carácter de públicos.

Todo ello, como nota conducente al libro de Gabriel Jackson (*The Spanish Republic and the Civil War*, Princeton University Press, 1965)⁵. G. J. conoce el tema a fondo, más de siete años de investigaciones, y parte de una premisa elogiada y ya ineludible: el intento de exponer «la historia de la segunda república y de la guerra civil como se vería desde el interior mismo de España». Punto de observación que

1. Traducción española: *La guerra civil española*, Ruedo ibérico, París, 1962. N.D.L.R.

2. Traducción española: *El laberinto español*, Ruedo ibérico, París, 1962. N.D.L.R.

3. Ruedo ibérico, París, 1963. N.D.L.R.

4. Colección Ebro. N.D.L.R.

es el único válido; y el no separar como compartimentos estancos la república de la guerra algo imprescindible si se quiere conseguir una primera aproximación de causas y efectos.

La contextura internacional del conflicto es dibujada sin dubitaciones por G. J. y desarrollada con arreglo al siguiente esquema: « Desde el comienzo los conspiradores militares contaron con la ayuda armada de Italia, la asistencia de Portugal y la neutralidad amistosa de los intereses ingleses y americanos en la Península [...], la actitud de los Estados Unidos estuvo dominada por el doble deseo de neutralidad y aislacionismo [...]. Entre las grandes potencias, únicamente en la Unión Soviética coincidió el sentimiento popular con la política del gobierno en favorecer la causa de la república [...]. En Portugal, bajo la dictadura de Oliveira Salazar, las masas silenciosas esperaban la victoria del Frente Popular como un paso para su propia salvación » (p. 247, 255 y 257).

En lo que respecta a la dimensión interna del conflicto, G. J. hace una descripción de la zona republicana que los españoles de generaciones jóvenes no hemos menos de agradecer. El autor no elude ningún acontecimiento cuyo examen pudiese resultar incómodo; un ejemplo, entre otros muchos, el caso de Andrés Nin; que había sido confusa o partidistamente tratado desde casi todos los frentes intelectuales. En las páginas 403 y 404, G. J. sitúa la desaparición del líder poumista en sus debidas proporciones; sin ocultar nada, sin minimizar, sin tratar de realizar deducciones fantásticas y con un adecuado sentido de la realidad histórica del momento. La muerte de Andrés Nin queda caracterizada como lo que tuvo que ser: una versión para españoles de las purgas estalinistas de la época. Este es un buen camino, valor y objetividad histórica, para todos los que política y científicamente se interesen por el hecho del enfrentamiento civil.

Gran interés guarda, asimismo, el estudio realizado por G. J. de la zona en poder del ejército sublevado. Son escasas las obras, medianamente aprovechables, sobre la formación y el nacimiento del nuevo Estado (entre los clásicos sigue figurando Ramón Serrano Suñer, con su *Entre Hendaya y Gibraltar*, Madrid, 1947). Incluso sugiere G. J., aunque sea labor que por sus dimensiones sólo ha posido dejar esbozada: la autonomía de los distintos responsables del levantamiento y las competencias de cada uno de ellos en sus respectivas demarcaciones de conquista. Apunta G. J. uno de los casos más

atrayentes, sino el más interesante de todos: « Casi hasta el final de la guerra, Andalucía fue la propiedad personal de Gonzalo Queipo de Llano. Aseguró inmediatamente las facilidades portuarias de Sevilla, Cádiz y Algeciras, y muy poco después las de Huelva, que operarían virtualmente sin interrupción. Aceitunas, naranjas, jerez, piritas de hierro, fueron embarcadas a Inglaterra y al Norte de Europa en sus cantidades normales » (p. 415). Desde este punto, con toda claridad, se pasa al examen de las relaciones comerciales entre Andalucía y Alemania.

La obra concluye con tres apéndices que son cierre perfecto. El primer apéndice, lo dedica el autor a destruir la leyenda negra montada sobre la segunda república. El segundo, a exponer la legitimidad y autenticidad de todas las elecciones celebrados en dicho período; y, el tercero, a la fijación de las muertes originadas por el conflicto civil. G. J. reduce sensiblemente las bajas atribuidas a la guerra española. Que, sin embargo y con el dramatismo de las cifras, sufren un alza considerable, juicio acertado, al contabilizar y sumar las muertes habidas en España, a consecuencias de la guerra civil, en el período 1939-1945: últimas ejecuciones, cárceles, epidemias, hambre, etc.

En suma, la obra más importante publicada hasta el día de la fecha sobre la guerra civil española, y la presidida por un criterio más acertado. G. Jackson hace gala de un conocimiento documental exhaustivo y de un manejo correctísimo del mismo. Movidos, no obstante, por un exagerado criterio de erudición, podrían señalarse varias ausencias penosas. Para el período correspondiente al Pacto de San Sebastián y a los primeros pasos del gobierno provisional de la segunda república no se cita el *Porqué cayó Alfonso XIII* (México, 1961) de Miguel Maura. También es de señalar la falta de un documento de gran interés debido a Indalecio Prieto, sus *Cartas a un escultor* (Buenos Aires, 1961), correspondencia cruzada con el escultor Sebastián Miranda, y que proporciona información sobre la famosa candidatura de Cuenca⁵ para las elecciones del Frente Popular y otros extremos también dignos de ser tenidos en consideración. Por último, por la fecha de edición casi contemporánea a su libro, G. J. no incluye el segundo volumen de las ya mencionadas memorias de Ignacio Hidalgo de Cisneros.

5. De próxima aparición en Ediciones Grijalbo, México. Difusión asegurada para Europa occidental por Ruedo ibérico. N.D.L.R.

No obstante, estas correcciones finales son un puro formalismo; una deformación profesional metodológica difícilmente soslayable. Hay algo mucho más importante que permanece tras la lectura del libro de Gabriel Jackson. La erudición, en fin de cuentas, es un lujo pseudo-intelectual y que por sí sola tiene muy pobre valor. Una exhibición bibliográfica nunca podrá suplir lo que tan abundante y generosamente posee Gabriel Jackson: el amor al pueblo español, pero un amor racional, integrado y asimilado por la admiración de sus cualidades y la comprensión de sus sufrimientos. En todo estudio sobre la guerra civil española hay una hipótesis previa de trabajo, un primer deber de objetividad, que G. Jackson ha comprendido y

que preside toda su obra: saber y reconocer dónde se situaba el pueblo de España en la guerra civil, que lado de la trinchera ocupaba y porque luchó y perdió su vida. Nada más abierto ni más esperanzado que las últimas líneas del libro de Gabriel Jackson: « De todos estos fenómenos, muchos analistas deducen que los españoles son incapaces para la política democrática. Pero debe recordarse que la república siguió a siete años de dictadura y que la precedente constitución monárquica había falsificado regularmente las elecciones para las Cortes [...]. La democracia sólo puede aprenderse a través de la experiencia y la libre agitación política siempre incluye un serio período de aprendizaje » (p. 490).

6. Las Cortes de la república anularon, el 3 de mayo de 1936, las elecciones del distrito electoral de Cuenca porque la lista mayoritaria —derechista— no había alcanzado el 40 % de votos exigido por la ley. El 24 de abril las derechas presentaron una lista con vistas a la segunda vuelta electoral, compuesta por José Antonio Primo de Rivera,

Antonio Goicoechea, Francisco Franco Bahamonde y Manuel Gonsálvez. El gobernador civil de Cuenca dispuso —de acuerdo con la ley electoral— que los votos recogidos por los candidatos que no habían participado en la primera vuelta —José Antonio Primo de Rivera y el general Franco— no serían computados. El general Franco retiró su candidatura antes de la votación. N.D.L.R.

Algunos libros publicados por Editions Ruedo ibérico

Guerra civil española

Hugh Thomas	La guerra civil española	
Gerald Brenan	El laberinto español	24,— F
Mikhaïl Koltsov	Diario de la guerra de España	33,— F
Stanley G. Payne	Falange. Historia del fascismo español	24,— F
Herbert R. Southworth	El mito de la cruzada de Franco	16,50 F
Max. García Venero	Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla	51,— F
Herbert R. Southworth	Antifalange : crítica de Falange en la guerra de España, de Maximiano García Venero	30,— F
Luis Ramírez	Franco. Historia de un mesianismo	16,50 F

Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla

Herbert R. Southworth

Dos libros contradictorios

Antifalange : estudio crítico de Falange en la guerra de España de Maximiano García Venero

Muchos lectores han debido sentirse sorprendidos por los dos libros que, en el curso de las últimas semanas, ha publicado **Ruedo ibérico**. Más de una razón puede legitimar ese sentimiento. **Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla**, escrito por Maximiano García Venero¹, y **Antifalange : estudio crítico de Falange en la guerra de España, de Maximiano García Venero**, obra de Herbert R. Southworth², son dos libros insólitos, por razones distintas ; insólitos y contradictorios. El libro de García Venero discrepa políticamente de todos y de cada uno de los libros publicados por **Ruedo ibérico**. El libro de H.R. Southworth es declaradamente contradictorio del primero desde su mismo título.

La personalidad —de sobra conocida— de García Venero, la ideología que da su estilo peculiar, incluso en su más aparente aspecto —el literario—, la intención de su libro —a la vez biografía, exaltación apasionada y proceso de rehabilitación de Manuel Hedilla Larrey, jerarquía provincial, consejero nacional, presidente de la Junta de Mando y, por espacio de cortas horas, jefe estatutariamente designado de Falange Española de las JONS— excluían, de manera natural, el libro de las series de **Ruedo ibérico**. Nada más elocuente que la declaración liminar que

el autor y el editor se han creído obligados a formular en la página IV del libro y que merece ser reproducida aquí : **Ruedo ibérico publica esta obra historiográfica, formulando toda clase de salvedades y reservas en cuanto al pensamiento político y social que pueda haberla determinado e inspirado. La edita por sus valores informativos y documentales, claramente únicos hasta la fecha. El autor, por su parte, también hace idénticas salvedades y reservas con relación a las tesis políticas y sociales contenidas en los libros que Ruedo ibérico ha publicado durante su existir editorial.**

Un punto tiene en común el libro de García Venero con la mayor parte de los libros de **Ruedo ibérico** ; tampoco éste hubiera podido ser publicado en España ni ayer, ni hoy, ni quizá en un mañana próximo.

Al publicar paralelamente en este número de **Cuadernos de Ruedo ibérico** un fragmento de cada uno de ambos de libros, realizamos —a escala muy reducida, verdad es— la intención primera del editor.

La historia editorial de ambas obras disiparía cualquier mal entendido que pudiera surgir en sus lectores, y justificaría, además, la estructura interna, tan fuera de lo corriente en un libro, del trabajo de H.R. Southworth. Aunque sea evidente, conviene afirmar aquí que el trabajo de H.-R. Southworth fue conce-

1. Ediciones Ruedo ibérico, París, 1967, 520 p.

2. Ediciones Ruedo ibérico, París, 1967, 350 p.

bido como introducción y como conjunto de notas críticas al texto de García Venero, y este aparato crítico tenía que ser publicado junto con el texto criticado en un mismo volumen.

Así fue estipulado contractualmente por las tres partes: autor, crítico y editor, para bien o para mal de unos y otros. Las cosas no han sucedido así.

La crítica exhaustiva e implacable de H.R. Southworth no sólo del libro de García Venero sino de las fuentes históricas, de los hombres que con Hedilla participaron en la historia del periodo, e incluso de los historiadores que sobre él se inclinaron hasta nuestros días, quizá atemorizó a posteriori a García Venero. Pero ello es poco verosímil. Las simpatías ideológicas de H.R. Southworth, la severidad de su crítica, eran hartamente conocidas por García Venero, al menos después de la publicación de **El mito de la cruzada de Franco**³.

Más de un pseudohistoriador del período que abarca el libro de García Venero había sido magistralmente ejecutado por H.R. Southworth en su primer libro. De él se ha podido afirmar en la propia España, bajo el título « El primer mito » : « H.R. Southworth es, sin disputa, el gran experto en la bibliografía de nuestra guerra valorada desde el lado republicano... En el pequeño pero apasionante mundo de los historiadores y bibliógrafos de nuestra guerra H.R. S. es un mito. Un mito en el buen sentido de la palabra. Sus enemigos le temen con pavor; sus amigos han depositado en él una fe ciega »⁴.

García Venero rechazó, después de lectura, la introducción y las notas de

H.R. Southworth. Difícilmente podrá, sin embargo, el escritor falangista alegar ignorancia y tentados estamos de buscar en otra parte las razones del rechazo de lo que a priori había sido aceptado.

Volvamos a los libros, ya definitivamente separados.

Falange en la guerra de España se clasifica de manera natural en la bibliografía de la historia del fascismo español. Hagamos constar, sin reticencia alguna, que en este terreno constituye una aportación de primer orden. El que la bibliografía sobre este tema sea escueta añade un interés suplementario al libro. El régimen político que empieza a nacer el 18 de julio de 1936, para alcanzar forma definitiva el 19 de abril de 1937, con el decreto de unificación dictado por Franco, y que extenderá su poder sobre la totalidad de España el 1 de abril de 1939, no ha facilitado el desarrollo de esa bibliografía. Es comprensible. Franco símbolo, Franco mito, Franco tabú, hubiera sido necesariamente el vértice —o el blanco— de tal literatura. Hubieran quedado al desnudo las polémicas que los diversos grupos constitutivos del llamado Movimiento Nacional han sostenido durante treinta años, a lo largo del proceso de sucesión del régimen por sí mismo, en una lucha despiadada, pero sorda, por la conquista de fracciones de poder y prebendas. De esta lucha pocos ecos iban a alcanzar a la inmensa mayoría de los españoles. Las polémicas a la luz del día hubieran formalizado la división de los vencedores, polarizado oposiciones. Pero, sobre todo, hubieran destruido la mitología heroica con que pretendían ellos mismos justificar la lucha fratricida, minando los fundamentos « morales » de su dominación. Todavía hoy, cuando la bibliografía española sobre la guerra civil procura ponerse a tono con el tiempo hasta extremos

3. Ediciones Ruedo ibérico, París, 1963.

4. Ricardo de la Cierva, **Cien libros básicos sobre la guerra de España**, Madrid, 1966, p. 40.

ridículos⁵, es « desdenado » cuanto roza al hecho, evidentemente fundamental, que constituye el nudo del libro de García Venero: los días salmantinos de la primavera de 1937. La obra de Maximiano García Venero es un potente reflector que si deja hechos en la penumbra, y otros en la más completa oscuridad, ilumina muchas zonas del confuso período en que Franco cimenta las bases de su poder político.

Sólo el problema de la sucesión personal, que plantean con relativa urgencia a los grupos en el poder desde entonces las leyes biológicas, permite hoy que pase sobre la historiografía oficial española un aire algo más fresco, que arrastra nubecillas de polvo sin levantar siquiera los aluviones de grava depositados sobre la historia del régimen.

Subrayemos también que si la bibliografía sobre la historia política del fascismo español —término tan ingrato hoy para diádocos y epígonos— es escasa, los textos históricos y literarios relativos a la vida social, económica y cultural de la zona rebelde al gobierno republicano son de una incuria desoladora. En el proceso de mitificación de sus orígenes y desarrollo, el régimen franquista ha tratado de estirpar cuanto pudiera constituir un día materia desfavorable para su historia. La bibliografía publicitaria, justificativa, del régimen franquista —que con pretensiones ahora de amplitud de miras, de ecuanimidad, prolifera bajo el mecenazgo del Ministerio de Información y Turismo— está consagrada casi exclusivamente a tres temas predilectos: las hazañas de sus héroes y mártires; la calumnia contra

sus enemigos; el comentario escolástico hasta la saciedad de los diversos y aún contradictorios principios ideológicos atribuidos al régimen, en un esfuerzo de entroncarlo con antepasados más o menos honorables. En la etapa de Fraga se ha añadido a estas líneas maestras ciertas variantes estilísticas: se cita a autores « rojos »; se abusa de textos « rojos » empleados parcialmente; se atribuyen peyorativamente a los republicanos rasgos que fueron calificados un día de virtudes en los vencedores. ¿ No compara el propio García Venero, evidentemente abrevado en tal escuela, a los republicanos españoles con los nazis? Se van abandonado posiciones secundarias y muy expuestas para mantener intactas las bases esenciales. Es cierto que la mayor permeabilidad de las fronteras, el éxito y la circulación alcanzados en España por libros como **La guerra civil española** de Hugh Thomas o **El mito de la cruzada de Franco** de H.R. Southworth, no permiten ya al propio régimen una literatura sobre la guerra civil a la manera de Arrarás, de Aznar, de Pérez de Urbel o de Calvo Serer, desvergozadamente soez, estúpidamente mendaz, segura de la impunidad que le procuraba un **black out** total. Pero la « historiografía » insidiosa que ha remplazado aquella literatura no es más científica.

La práctica cotidiana de los rebeldes, la actuación que iba a conducirlos a la victoria, sigue siendo escamoteada para poder continuar grabando en el espíritu de los españoles una visión de la « zona nacional », extendida al propio régimen, mitad imagen de Epinal, mitad estampita sulpicianas.

Consecuencia secundaria de este proceso de deformación histórica tenía que ser la minimización de la actuación de la Falange. No en vano, estamos en vísperas

5. Todo el libro citado de Ricardo de la Cierva es un modelo de a lo que puede llegar la mala intención cuando se disfraza de comprensión « liberal ». Véase especialmente la crítica de **El liberalismo español** de Gerald Brenan en la página 77.

de que el régimen deje de tener antecedentes falangistas sin dejar por ello de ser joséantoniano. García Venero marca las coordenadas en que ha de moverse el estudio de la participación de la Falange en la preparación y en el desarrollo de la guerra civil. Ya esto sólo constituiría un hecho positivo en el momento en que propios y extraños coinciden —por exigencias de política « actualísima »— en disminuir la importancia de la contribución de la Falange al éxito político y militar de los rebeldes.

Falange en la guerra de España —libro construido en gran parte con testimonios inéditos aportados al autor por testigos y participantes directos en los acontecimientos narrados en él— perpetúa una cuantiosa información quizá perdida si este libro no hubiera sido publicado, sobre aquellos dos aspectos: la vida en la zona nacional y la actuación de la Falange en los años 1933-1937. El libro de García Venero tendrá, sin duda alguna, el efecto de una piedra lanzada al estanque de aguas pútridas pero aún en calma.

Otra razón fundamental abunda en favor de esta edición. El poder carismático de Franco, indiscutible aún hoy incluso para quienes pretenden sucederle, para quienes nos anuncian ya a bombo y platillo políticas superficialmente diferentes de las practicadas por el dictador (para... después del día de su muerte...), aparece en sus orígenes como lo que fue realmente: el desenlace de un proceso sangriento de guerra de « gangs »; clanes es sustantivo excesivamente cargado de honorabilidad por los antropólogos para poder ser aplicado a los grupos que en 1937 dirimieron, a su manera, la personalización del poder de los sublevados sobre la totalidad de los españoles.

La obra de García Venero es eminentemente polémica, rasga muchos de los oropeles con los que el régimen disfraza sus orígenes, y tendrá resultados polémicos más allá de la réplica ya publicada de H.R. Southworth. Las reacciones, las críticas, las justificaciones, los esclarecimientos que suscitará los miembros del amplio sector que pone en causa el libro, son previsibles. El sigilo, la disciplina por muchos años garantizada por el pacto de sangre, por la participación en el disfrute del botín que une a los hombres más notorios del Movimiento Nacional, no resistirá, en la etapa de segregación de grupos por la que se adentra hoy el franquismo, el excitante ácido de este libro.

La lectura del libro de García Venero exige la de **Antifalange: estudio crítico de Falange en la guerra de España**. La recíproca es también válida. Las lagunas, queridas o inevitables dadas la personalidad y las fuentes de García Venero, sus olvidos, sus errores, son denunciados en el libro de H.R. Southworth y colmados eficazmente. No quiere decir esto que hay que ver en la obra de nuestro amigo simplemente un complemento del libro de García Venero. Aunque sobre determinados problemas, el trabajo de H.R. Southworth proporcione contribuciones definitivas (orígenes ideológicos del fascismo español; perfil histórico de ciertos personajes, como Ramiro Ledesma Ramos, Onésimo Redondo, Ernesto Giménez Caballero, o como José Ortega y Gasset, José María Gil Robles y Salvador de Madariaga; demolición de ciertos mitos como el de Manuel Hedilla o el del propio José Antonio Primo de Rivera; carácter imperialista del falangismo; desarrollo de la conspiración contra la república; violencia falangista; represión política en la zona nacional), el valor

fundamental del libro hay que buscarlo en la crítica de las fuentes a que el autor se entrega a lo largo de las 350 páginas de su trabajo. En la reciente publicación española ya citada, se ha reprochado a H.R. Southworth que no es un historiador —al mismo tiempo que se reconocía con falsa generosidad sus dotes de bibliógrafo y de crítico. Historiador es término amplio que incluso en la lengua de los profesionales cubre cosas diferentes. Los primeros historiadores fueron los destructores de las mitologías. Para mí no hay duda de H.R. Southworth es un historiador aunque sólo sea porque es un gran debelador de mitos, y no entraré en polémica hoy ni sobre este punto con Ricardo de la Cierva que demuestra no ser historiador —¿su tajante afirmación de serlo prueba algo?— en cosas de importancia, que hacen de él el arquetipo del **new look** franquista sobre la guerra civil, y por cosas insignificantes como aquella de calificar de « histórica novela » **Les grands cimetières sous la lune** de Bernanos ; lo que sí prueba que este « historiador » no sabe lo que es novela o no leyó el ensayo de Bernanos.

La prioridad que Southworth parece dar al establecimiento de los hechos, a la destrucción de fábulas, su predilección por el trabajo de crítica, de investigación rigurosa de la genealogía literaria de los lugares comunes sobre la guerra civil española, es seguro que procede, más que de una deformación de especialista, de la exigencia de la misma materia que trabaja. La historia de la guerra civil española ha merecido una copiosa bibliografía general y en la última época algunos trabajos de indudable valor⁶. Se puede afirmar incluso que hay a disposición del

estudioso una riqueza excesiva de material literario, no criticado debidamente, en el que se mezclan hechos, fábulas conscientemente fabricadas, contraverdades, que pasan de un libro a otro hasta que se pierde memoria de su linaje.

Aquella proliferación bibliográfica hace sentir la necesidad de estudios serios no ya sobre la propia guerra civil sino sobre la manera como su historia ha sido hecha por unos y otros.

Junto a la enfermedad congénita de la materia historico-literaria de la guerra civil, se adolece de una carencia total de estudios parciales, hechos a partir de documentación que podemos calificar de más humilde, pero de manejo más laborioso y más inasequible para el investigador, ya sea español o extranjero, y que habría que ir a buscar a los archivos privados, locales, a los juzgados, a los archivos militares y del Estado. Más que fácil, es casi inevitable que el historiador espigue sin mucha discriminación entre las fuentes literarias, los hechos —las afirmaciones— de que precisa para fundamentar una tesis previa, para satisfacer una simpatía o una aversión.

No es que yo crea que la pasión sea necesariamente nefasta para el trabajo del historiador. Las mejores historias son libros profundamente apasionados. Y las peores, libros que no son ni chicha ni pescado. Me ha sorprendido más de una vez tropezar con un libro de circunstancia, modosito, allí donde esperaba un libro apasionado ; con libros tibios donde el sentimiento ostentadamente manifestado encubría una voluntad de ponerse a bien sino con todo el mundo con buena parte de él. A expensas del rigor histórico.

6. Véase en este número el trabajo de Roberto Mesa Garrido, p. 103.

Quede claro que no me refiero aquí a libros escritos por franquistas⁷.

La ausencia de trabajos críticos, de estudios que establezcan series significativas de hechos, más valiosas a la hora de la interpretación que el hecho aislado, aun debidamente comprobado, lleva incluso a los mejores autores a sacrificar en el altar de cualquier folklore. Bien es verdad que esa circunstancia facilita la clasificación política de las diversas historias. También ha sido fácil para otros menos buenos autores abandonarse con la buena conciencia que da la impunidad a la reconstrucción de la guerra civil a partir de exigencias políticas del presente. Si criticable es inmovilizar la política de España en los esquemas inmediatamente precedentes y contemporáneos a la guerra civil, lo es también —mucho más— adaptar su estudio a esquemas políticos de hoy, de dudosa eficacia cuando no de probada indignidad. Las intenciones políticas vergonzantes que traducen los términos en voga de « enterrar la guerra civil », « situarse por encima de los bandos », « reconciliar a los españoles », o esforzarse en evitar otra guerra civil —que nadie ve como posible— no hacen sino acusar claramente la influencia política de un hecho, histórico, es verdad, pero estrechamente vinculado con nuestro presente.

7. Véase un ejemplo de ello en la frase que reproducimos a continuación que, aunque procede de un autor con una conocidísima ejecutoria antifranquista, manifiesta todas las características del *new look* franquista sobre la guerra civil: « En verdad, si en aquel verano de 1936 se perpetraron en España crímenes execrables, hay que decir que los criminales fueron una exigua minoría [...] En ambos bandos hubo muchos más héroes que criminales [...] Los españoles se mataban entre sí, pero el asesinato fue triste privilegio de minorías ». Manuel Tuñón de Lara, *La España del siglo XX*, p. 454. ¿ Con qué rasero ha separado Tuñón de Lara el heroísmo del crimen? ¿ Qué entiende por minoría? ¿ Y de qué estadística se ha valido para dividir los cadáveres entre esa minoría? Por lo visto no hubo allí ni guerra de *clases* ni represión política.

Que el franquismo manipule la historia de la guerra civil con arreglo a sus necesidades del momento, me parece explicable. Que los « vencidos » intenten borrar de la memoria de los españoles algunas de las causas de su derrota, y sigan practicando la política del avestruz, nos augura los peores desfallecimientos en el planteamiento de los problemas políticos actuales y futuros. Sin recurrir a postulados acreditados, y quedándonos en el plano del sentido común, me parece más razonable analizar el presente político ayudados por la experiencia histórica que hacer el estudio de ésta a partir de actuales problemáticas políticas —no digamos absurdas.

H.R. Southworth escapa a este vicio tan fácilmente perceptible en dos libros recientes —y significativos— sobre la guerra civil⁸.

Dejamos aquí constancia únicamente de ello, porque volveremos sobre tema en otra ocasión.

A lo largo de muchos meses de trabajo asiduo con él, nunca he podido descubrir que H.R. Southworth eliminase un hecho incómodo o contradictorio de sus tesis inductivas. No se ha abandonado a la doctrina que lleva a silenciar datos, a eliminar hechos, por no ser todavía conveniente el descubrirlos, o por no ser ya conveniente mencionarlos⁹ explicable en los historiadores franquistas que tienen todo (no

8. Enrique Lister, *Nuestra guerra*, París, 1966; Manuel Tuñón de Lara, *La España del siglo XX*.

9. Véase Lister, *Nuestra guerra*, p. 9. « Quiero decir, sin embargo, que no es todo lo que podría decir sobre las cuestiones y hechos a que me refiero. Franco está aún en el poder y la lucha por poner fin a su dictadura continúa. Por eso es obligado dejar aún para más tarde el juicio más completo de algunos de los acontecimientos, y acerca de personas, a las cuales me refiero aquí, y sobre otras que ni menciono. »

hay que temer al absoluto en este punto) que perder con el establecimiento de la verdad, pero insensata en quienes se pretenden portadores de valores de progreso, cuando no revolucionarios.

No haber sacrificado en el altar de las

conveniencias políticas, sociales o literarias, valdrá a H.R. Southworth muchas críticas y quizá enemigos. Por ello le debemos aun más tributo de agradecimiento los lectores. Para peritos y profanos, **Antifalange** será una lección magistral de rigor en la investigación.

Algunos libros distribuidos por Editions Ruedo ibérico

Guerra civil española

Gabriel Jackson	La república española y la guerra civil (1931-1939)	(Grijalbo)	24,— F
Claude G. Bowers	Misión en España	(Grijalbo)	24,— F
Pietro Nenni	La guerra de España	(Era)	15,— F
Luigi Longo	Las brigadas internacionales en España	(Era)	24,— F
José Peirats	Los anarquistas en la crisis política española	(Alfa)	21,— F
Ramón Garriga	Las relaciones secretas entre Franco y Hitler	(Jorge Alvarez)	27,— F
Pierre Broué	Trotsky y la guerra civil española	(Jorge Alvarez)	6,— F
Aurora de Albornoz	Poesías de guerra de Antonio Machado	(Asomante)	12,— F
George Orwell	Cataluña 1937	(DEA)	12,— F

Ediciones Ruedo ibérico

Herbert Rutledge Southworth

Antifalange

Estudio crítico de

Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla

de Maximiano García Venero

Introducción. Análisis del falangismo

- I. Antecedentes del fascismo español
- II. El primer movimiento fascista español
- III. Falange Española y Falange Española de las JONS
- IV. Los acontecimientos de octubre de 1934
- V. La ruptura de Ramiro Ledesma Ramos y José Antonio Primo de Rivera
- VI. Las elecciones a Cortes de 1936
- VII. La primavera de 1936 : terrorismo y conspiración
- VIII. La sublevación en Galicia
- IX. Las represiones
- X. La sublevación en Santander
- XI. El desarrollo de la Falange y la vida política en la zona rebelde durante los primeros meses de la guerra civil
- XII. José Antonio Primo de Rivera en Alicante
- XIII. Aspectos de la prensa y propaganda falangista
- XIV. La Alemania nacionalsocialista y la Falange
- XV. La Italia fascista y la Falange
- XVI. La lucha por el poder político en la zona rebelde
- XVII. La crisis de abril de 1937 en Salamanca
- XVIII. Detención, proceso, prisión y liberación de Manuel Hedilla

Apéndices. Bibliografía. Índice onomástico.

344 páginas

32 planchas fuera de texto

1 gráfico

30,— F

5 rue Aubriot Paris 4

Ayuntamiento de Madrid

Falange en la guerra de España : la Unificación y Hedilla

Ruedo ibérico, París, 1967, p. 423-424.

Los consejos de guerra y las sentencias

El 5 de junio se celebró en Salamanca el primer consejo de guerra de oficiales generales. Manuel Hedilla fue conducido con lujo de precauciones, y esposado. Las sentencias estuvieron acordes con la petición fiscal: Hedilla fue condenado a muerte, como también lo fueron Ruíz Castillejo, De los Santos y Chamorro. Félix López Gómez, y Alcázar de Velasco a reclusión perpetua, Nieto, a veinte años de reclusión temporal, Inaraja y Rodiles, a diez años de prisión mayor, Arrese Magra, a dos años de prisión correccional.

Las condenas fueron aprobadas por el 7.º cuerpo de ejército, con fecha 9 de junio. Firmó por delegación, Ricardo Serrador.

El segundo consejo, por el asesinato de José María Alonso Goya, se verificó el 7 de junio. También acudió Hedilla esposado.

Durante la celebración del consejo de guerra, al que se proponía asistir como espectador, fue detenido el exjefe territorial de Castilla la Nueva, José Sáinz. Al cabo de escaso tiempo, se le puso en libertad.

Manuel Hedilla no recibió notificación alguna, verbal ni escrita, de las sentencias. En la prisión provincial salmantina se dijo que le habían impuesto dos penas de muerte.

Acababa de confirmarse lo que Von Faupel había transmitido a su gobierno el 11 de mayo¹: « En lo que se refiere a la política interior en España blanca, se manifiesta acentuadamente que Hedilla es un hombre acabado, por el momento. Bajo el pretexto de que debe rendir cuentas de su conducta ante el juez, se le mantiene en prisión, y no parece que el clan de sus partidarios en la Falange sea bastante poderoso para obtener su libertad inmediata. Franco me decía hace algunas semanas [?] que pensaba enviarle a Alemania por un período de varios meses, lo mismo que a Italia, para que estudiara y pudiese después utilizar sus experiencias trabajando para la mejora social de España. Franco parece haber abandonado, por ahora, esa intención, que el jefe de la propaganda italiana, Danzi, había estimulado ».

Apenas fue confirmada la sentencia primera, el embajador alemán envió a su ministerio un telegrama, con la mención « muy urgente », el 9 de junio, a las nueve y media de la noche²: « Hedilla, el jefe de la Falange, quien se encontraba en prisión desde hace alrededor de seis semanas, y otros tres falangistas, han sido condenados a muerte por un tribunal

1. Les archives secrètes de la Wilhelmstrasse, página 226.

2. Les archives secrètes de la Wilhelmstrasse, páginas 249-250.

militar cuya imparcialidad es muy dudosa. Esa condena significa la victoria de los círculos que son hostiles a la Falange y a las reformas sociales radicales, y cuya influencia sobre Franco se ha acrecido estos últimos tiempos. En el curso de una conversación amistosa, he señalado que la ejecución de Hedilla, el único representante verídico de los trabajadores, producirá una mala impresión y que en los momentos actuales es muy peligroso crear mártires.

» Si comparte mis temores relativos a la situación que crearía una posible ejecución de Hedilla, ruego que se me autorice a decir a Franco, en sustancia, lo que sigue, en nombre del gobierno del Reich :

» El gobierno del Reich se permite, sin tomar ninguna posición respecto al procedimiento seguido y a la sentencia pronunciada contra Hedilla, hacer la observación amistosa de que la ejecución de Hedilla y de sus compañeros en el momento actual es una medida que parece criticable por razones políticas y sociales ».

« Ruego que se me envíen instrucciones telegráficas ».

La respuesta del secretario de Estado alemán, Mackensen, fue telegráfica y urgente, fechada en Berlín al siguiente día 10 de junio :

« Su proposición de hacer una comunicación a Franco en nombre del gobierno del Reich, daría como resultado aumentar nuestra responsabilidad en relación con la evolución de la política española. Por este motivo, le ruego que se atenga a la advertencia amistosa que ha formulado ya a Franco relacionada con la reacción que puede producir la ejecución posible de Hedilla »³.

El general Von Faupel cesó, a petición del generalísimo, quien según un documento oficial alemán le juzgaba « indeseable en todos los aspectos »⁴. El 20 de agosto de 1937, Von Faupel se despidió de Franco, en Burgos. El 27 del mismo mes, se nombró embajador alemán a Eberhard von Stohrer.

Los falangistas estuvieron condenados a muerte durante cuarenta días. El 19 de julio, en nombre del secretario general del Estado, el asesor jurídico comunicó al auditor de división de la 7.^a orgánica, que el generalísimo « oído el informe del Alto Tribunal de Justicia militar, se ha dignado ejercer la prerrogativa de indulto, y en su consecuencia ha conmutado por la inferior, en grado, la pena impuesta » a Hedilla, Chamorro, Ruíz Castillejo y De los Santos.

Tampoco recibió Hedilla notificación de ese indulto, ni de la segunda pena de muerte.

3. Les archives secrètes de la Wilhelmstrasse, página 254.

4. Les archives secrètes de la Wilhelmstrasse. Nota del 20 de julio de 1937, página 337.

Ruedo ibérico, París, 1967, p. 225-238.

192. El día 25 de abril, Hedilla desapareció de la historia de España y entró en la leyenda. En España fue mencionado raramente su nombre. Fuera de España, corrieron versiones extravagantes que probaban que nadie se atrevió en España a hablar del segundo jefe nacional de Falange, ni de los acontecimientos de Salamanca. Vamos a seguir el desarrollo de la leyenda de Hedilla, ejemplo —perfecto, se podría afirmar— de deformación de hechos aún recientes, cuando se logra ahogar la verdad histórica.

La primera publicación sobre los acontecimientos de Salamanca fue el folleto de « Luis Pagés Guix ». La versión que da « Pagés Guix » sobre ellos es una de las que poseen mayor acento de verdad entre las conocidas hasta ahora. « Aquella misma noche, a las dos de la madrugada, la pensión donde dormía Sancho Dávila, y hasta hacía poco Rafael Garcerán, era asaltada por una banda de doce muchachos armados de armas y bombas de mano... A las dos horas de los tiros y de los bombazos acudieron los primeros policías quienes detuvieron a los agredidos y a cuantos amigos tenían en la casa, dejando tranquilamente que los agresores salieran en dirección de la casa de Rafael Garcerán, cuya dirección inquirieron en la misma pensión, pues llevaban mandato de prender a esos dos camaradas por orden de Hedilla y del generalísimo, ante cuya consigna les fue abierta la puerta de la pensión por la criada de la misma y por ésta conducidos al cuarto en que dormían los antedichos. »¹

Esta versión es aceptable, salvo en lo que respecta a la refriega que duró « dos horas » y a la colaboración de Franco con Hedilla (posible pero no probada). El escritor y socialista Julián Zugazagoitia adoptó la historia de Pagés Guix en 1940². Ninguna otra obra sobre estos asuntos apareció en España hasta la publicación de las cartas de Hedilla hecha en la semi-clandestinidad. La oficiosa *Historia de la cruzada española*, aunque reproduce el decreto de Unificación y el discurso conocido con el mismo nombre, no dice nada sobre lo sucedido entonces en Salamanca³.

Esta ambiciosa obra dedica a « la revolución política y social durante la guerra de liberación », 92 páginas; de éstas, sólo 28 conciernen la zona nacionalista⁴.

Durante la guerra, cuando los franquistas hablaron de los incidentes de Salamanca a extranjeros, lo fue para presentar « l'affaire

Hedilla » como un ataque contra Franco. El *Daily Mail* de Londres era tan pro-Franco como la prensa de Hitler o de Mussolini. Uno de sus corresponsales, Harold G. Cardozo, escribió sobre este asunto lo que sigue: « Cuando la unificación de las dos milicias fue ordenada, Hedilla con algún apoyo exterior y cierto número de sus jefes locales, propuso su candidatura para jefe supremo de las milicias unificadas. Si esto le hubiera sido otorgado, habría tenido más poder que el general Franco. El generalísimo, de cualquier modo, decretó sabiamente que él mismo sería el jefe nominal, y que el poder efectivo sería ejercido por un general del ejército, en este caso el general Monasterio. Hedilla adoptó una posición violenta contra esta decisión y, creyéndose, más fuerte de lo que era, se situó en oponente personal contra el general Franco⁵.

Hedilla, impulsado por sus amigos, telefoneó al Cuartel General en Salamanca y exigió que Franco lo recibiera a las dos de la tarde del día siguiente. Cardozo describe la escena que, según él, le fue contada « muchas veces »: « Hedilla llegó a la hora fijada con su acostumbrada escolta de bravos, vistiendo uniforme azul y con sendas pistolas ametralladoras. Estos guardianes se quedaron abajo mientras que Hedilla subía la doble escalera de mármol, dejaba atrás la guardia mora y pasaba a una antesala. Poco después la escolta fue invitada a pasar al cuarto de banderas, siendo desarmada previamente, para lo cual se les hizo saber que nadie podía penetrar armado en el Palacio del Jefe de Estado, a excepción de la guardia personal de éste y de los oficiales que estuvieron de servicio.

« Entretanto, el gran reloj del Palacio del Arzobispo, donde estaba instalado el Cuartel General de Salamanca, sonaba su acompasado tic-tac, mientras Hedilla, solo, marchaba impaciente de un lado para otro sobre la alfombra. Dos veces hizo sonar el timbre y apareció un Ayuda de Campo, que cortésmente rogó al jefe falangista que tuviera paciencia, ya que el generalísimo estaba muy ocupado. Finalmente, sería al filo de las tres, cuando Hedilla, tras de vociferar con no disimulado enojo contra lo que él consideraba un insulto deliberado,

1. La traición de los Franco.

2. Julián Zugazagoitia, *Historia de la guerra en España*, p. 255.

3. Tomo VIII, p. 399-402, 1943.

4. *Ibid.*, p. 329-421.

5. Harold G. Cardozo, *The march of a nation*, p. 308.

fue conducido en presencia de Franco. Cruzó a grandes trancos el despacho más aprisa que el propio oficial que le acompañaba y comenzó una diatriba encolerizada. El general Francó le invitó a sentarse a la vez que indicó al ayuda de campo que se retirara. Nadie sabe a punto fijo lo que ocurrió en aquella entrevista, que duró media hora y fue extremadamente violenta, oyéndose claramente en las antecámaras la voz de Hedilla. De improviso sonó el timbre y cuando los ayudas de campo de Franco entraron, recibieron la orden de detener a Hedilla y entregarlo a la policía. El propio Hedilla pareció haber estado tan sorprendido de esta orden que se quedó mudo de estupor. Ochenta de sus amigos y consejeros más íntimos fueron acusados con él de haber complotado contra la seguridad del Estado. Se permitió a Hedilla emigrar a América del Sur. La acusación contra él fue oída en su ausencia, y él y varios de sus compañeros fueron sentenciados a muerte, aunque esta sentencia fue después conmutada por el encarcelamiento o el exilio.»⁶

Esta escena fue aceptada como versión oficial por muchos escritores. En un libro publicado en 1938, prefaciado por el duque de Alba, *The Spanish Arena*, Foss y Gerahty, reprodujeron este relato, que cayó en manos de Hedilla; éste protestó y, en su carta dirigida a Serrano Suñer el 26 de mayo de 1947, incluyó una traducción parcial, « como una prueba más del estrago que se me causó entonces. » Hedilla comentó: « La ridícula fábula del señor Cardozo es una prueba más de las infamias de que se me hizo víctima. ¿ De dónde salían ? ¿ Quién era el que daba a la publicidad estas noticias infamantes y deshonorosas ? »⁷ Cuando terminó la guerra, escritores tan cercanos ideológicamente a los rebeldes como Brasillach y Bardèche, no pudieron averiguar lo que había pasado en Salamanca en abril de 1937. Estos simpatizantes de Franco escribieron en 1939 :

« Tabú.

« Se trata, en efecto, de un tema *tabú*. Sabemos solamente que en la primavera de 1937 una especie de complot fue descubierto, dirigido, parece ser, contra Franco. Uno de los antiguos lugartenientes de José Antonio, Manuel Hedilla, fue detenido y condenado a muerte. Se dice que la intervención personal de Mussolini le salvó la vida. Hizo una confesión completa, fue metido en prisión, y casi nada del asunto fue conocido exteriormente. »⁸

El traductor portugués de estos autores, Ferreira da Costa, comentó como sigue lo

escrito por Brasillach y Bardèche : « también choqué, varias veces, contra la reserva comprensible de jóvenes falangistas acerca de estos incidentes. »

Sin embargo, el traductor portugués oyó la siguiente versión : Franco decidió realizar la unificación. Hedilla se opuso, haciendo saber a Franco que no estaba de acuerdo. Las facciones más conservadoras de la Falange, quizás inspiradas por Franco, destituyeron a Hedilla en favor « de un camisa vieja menos intransigente, Sancho Dávila. »

« El jefe destituido, apoyado por sus partidarios, decidió reaccionar. Según mi informador, había tentado, una noche, asesinar a Sancho Dávila, en la habitación del hotel en que se encontraba. Hizo fuego, pero la bala alcanzó, mortalmente, según parece, a un fiel que velaba por la seguridad del nuevo jefe de la Falange. Cerca había guardianes y algunos falangistas corrieron en su auxilio. Los conjurados fueron dominados, tras rápida lucha, y encarcelados. Según mi informador, otro grupo de conjurados había intentado también un atentado contra Franco, con la misma suerte que sus compañeros. »

El informador del portugués afirmaba que el complot de Hedilla estaba inspirado por « fuerzas políticas del territorio marxista ».

« Los anarco-sindicalistas y los trotskistas habían conseguido entrar en contacto con Hedilla, por medio de agentes instalados en Biarritz y Hendaya, combinando una acción simultánea —unos contra Franco y las corrientes tradicionalistas, otros contra los comunistas estalinistas. Si lograban éxito, pondrían fin a la guerra y crearían un Estado que tendría como base un programa social revolucionario común. »

La conclusión del escritor portugués es favorable a Franco : « Una cosa es importante : Franco demostraba, en tal estado de emergencia, ser un hombre político de amplia y rápida visión, enérgico, resuelto y, a la vez, prudente. »⁹

El escritor español Arturo Barea, exilado en Inglaterra, aceptó en 1941 la escena de la

6. Harold G. Cardozo, *The march of a nation*, p. 308-309.

7. *Cartas cruzadas entre D. Manuel Hedilla y D. Ramón Serrano Suñer*.

8. Robert Brasillach y Maurice Bardèche, *Histoire de la guerre d'Espagne*, p. 212.

9. R. Brasillach y M. Bardèche, *Historia da guerra de España*, II, nota del traductor, p. 43-45.

confrontación entre Franco y Hedilla descrita por Cardozo: « Después de varios meses de conflictos internos, fue publicado en decreto oficial n° 255 firmado por Franco el 19 de abril de 1937... Para empezar, los falangistas eran licenciados. Franco había aceptado el programa de Falange como plataforma del Estado para contrarrestar el programa católico... Pero dos días más tarde, el 21 de abril, ocurrieron misteriosos incidentes en Salamanca. Los dirigentes de la Vieja Guardia de Falange, los « Camisas Viejas », se rebelaron contra Manuel Hedilla que se encontraba al frente de Falange en ausencia de José Antonio Primo de Rivera. Los militares tuvieron que intervenir y los jefes de las secciones más importantes de Falange fueron detenidos: Moreno, Jefe Regional de Castilla, Sancho Dávila, Jefe de Andalucía, y el Jefe de las Milicias Falangistas, Agustín Aznar. Se dijo que un hombre había sido asesinado... Una semana más tarde, el 28 de abril, Manuel Hedilla... se rebeló a su vez porque, pese a que él mismo había sido nombrado miembro de la Junta Política, no podía aceptar que los otros nombramientos recayesen en su mayoría sobre requetés y políticos católicos. Hedilla se sintió burlado y se atrevió a pedir a Franco que rindiera cuentas. Franco lo hizo detener después de una dramática escena. Se constituyó un tribunal que condenó a Hedilla a pena de muerte y probablemente hubiese sido fusilado ni no hubiese intervenido Alemania. Los nazis no habían olvidado que, poco antes, Hedilla había felicitado a Hitler en el cuarto aniversario del Tercer Reich con sus mejores deseos por un futuro en el cual « el destino puede unirnos contra nuestro común enemigo del Oeste... » El general (entonces coronel) Yagüe también fue detenido durante algún tiempo a causa de su oposición a la solución « reaccionaria ». Finalmente, el 3 de mayo, todos los miembros del antiguo Consejo Nacional de Falange y todos los jefes de los diferentes Servicios de Falange fueron asimismo detenidos... la mayoría de los jefes falangistas fueron puestos en libertad, pero Hedilla desapareció de la escena política; más tarde se le permitió emigrar a América del Sur. »¹⁰

En 1943, el hispanista inglés E. Allison Peers escribió con ciertos matices de duda sobre Barea, basándose en este texto, las palabras siguientes: « El Partido Nacional aún no había cumplido un mes de edad cuando, a consecuencia de disensiones con el general Franco, uno de sus dirigentes más destacados, Manuel

Hedilla, fue dimitido de su cargo en el secretariado para el que había sido elegido con motivo del decreto de unificación y, después de un periodo de encarcelamiento en Pamplona, expulsado del país. »¹¹

El corresponsal norteamericano, Thomas J. Hamilton, que representaba el *New York Times* en Madrid inmediatamente después de la guerra civil, también aceptó la versión de Cardozo en su libro publicado en 1943. Hedilla, « único miembro del alto mando fascista, además de Fernández Cuesta (*sic*), que había conseguido llegar a la zona franquista, trató pronto de dar un golpe al estilo de Röhm para adelantarse a los acontecimientos. En plan agresivo se trasladó al cuartel general de Franco para exigir que se pusieran las cartas boca arriba, pero la guardia mora del generalísimo desarmó a su escolta, y la respuesta de Franco, después de escucharle, fue ordenar su detención. Permaneció recluido hasta 1941, en que fue puesto en libertad, después de más de cuatro años de cárcel. »¹²

Hasta el fin de la segunda guerra mundial, las investigaciones sobre la historia de la guerra de España fueron bastante limitadas. Emmet John Hughes, que trabajaba en la embajada de los Estados Unidos en Madrid durante la segunda guerra mundial, escribió en 1946 que Hedilla había sido escogido por Faupel y sus subordinados para desempeñar el papel de « Quisling » español. Hedilla y otros falangistas, entre ellos Arrese, recogieron « cantidades sustanciales de armas de fuente alemana en Salamanca » y organizaron un golpe de Estado, « para cercar y apoderarse del cuartel general de Franco. El complot fue descubierto y aplastado. Hedilla fue condenado a muerte, pero su pena fue conmutada por la de encarcelamiento perpetuo a causa de las urgentes demandas de alemanes y italianos. Después de 1939 Hedilla fue puesto en libertad. Arrese fue condenado a 17 años de cárcel, e indultado entonces. Faupel y sus subordinados fueron llamados a Berlín. »¹³

La afirmación de que Hedilla era un agente o instrumento inocente de los alemanes, publicada, según parece, por vez primera por Hughes, ganó terreno gracias a la publicación del libro de Serrano Suñer en 1947. Serrano

10. Arturo Barea, *Struggle for the Spanish Soul*, p. 47-49.

11. E. Allison Peers, *Spain in Eclipse*, p. 21.

12. Thomas J. Hamilton, *La España de Franco*, p. 78.

13. Emmet John Hughes, *Report from Spain*, p. 41-42.

afirmaba que el embajador Faupel y su señora, « no teniendo mayores cosas en que emplear su tiempo se dedicaban a proteger y fomentar todas las pequeñas subversiones que se iniciaban frente al Cuartel General. Se dijo que habían alentado a Hedilla en este sentido y protegían y estimulaban a todos los falangistas de inclinación más germanófila o de significación más radical que caían por Salamanca. »¹⁴

Hedilla protestó contra esta alusión en su carta del 26 de mayo de 1947 a Serrano Suñer: « Alude usted también al « se dijo » que el embajador von Faupel « alentaba y aconsejaba a Hedilla ». Afirмо terminantemente que jamás ese señor me aconsejó una cosa ni otra, ni me alentó ni me desalentó. Y todo lo que « dicen » que hizo por mí, lo haría por iniciativa propia o inducido por otros, pues yo jamás le pedí que actuara de una forma u otra en mi favor. »¹⁵

Serrano Suñer contestó el 31 de mayo: « Donde ya no puedo rectificar nada, porque de ello tengo puntual conocimiento por mi intervención personal, es en lo que a Faupel se refiere... En cuanto a que él le alentara a sublevarse, note usted que digo « se dijo », y esto —que se dijo— es muy cierto, a pesar de que al rechazarlo usted como falso, lo haga con indignación... »¹⁶

En realidad, Serrano Suñer no ha pretendido trazar la historia de aquellos días y si habla de ellos « fue porque en un libro polémico, con vistas a la defensa de España en el exterior —como alguien me hizo notar, era útil el relato de estos acontecimientos interiores, que demuestran, frente a la acusación de servidumbre, la independencia con que procedía la España de Franco en sus determinaciones políticas. »¹⁷

La versión publicada por Hughes, reforzada por la acusación de Serrano Suñer, de que Manuel Hedilla era agente alemán, ha sido durante muchos años la preferida por quienes han escrito sobre los acontecimientos de Salamanca. Peter Kemp, veterano de la guerra civil en la Legión, afirmaba en 1957: « Al día siguiente del anuncio de la detención de Hedilla, el periódico falangista *Arriba* [sic], apareció con anchas orlas negras. Oficialmente, la noticia fue acogida como una acción, propia de un hombre de Estado, para conseguir la unidad nacional; pero la inquietud pública persistió; inquietud que tampoco se calmó cuando el general Faupel fue despedido. Eviden-

temente, existió una conjura. Los detalles fueron conocidos muy imperfectamente fuera de España, pero en resumen esto es lo que pasó: los alemanes deseaban, por razones propias, ver la guerra terminada rápidamente. Hacía meses estaban descontentos del general Franco, cuya estrategia consideraban arcaica... Por eso los alemanes decidieron remplazarle por una persona de las suyas; Hedilla, en tanto que jefe del partido más proalemán, era el instrumento ideal. Fue persuadido por el general Faupel para realizar un golpe de Estado, que casi salió bien. Pero el general Franco reaccionó vigorosamente, suprimió la conjura, envió Hedilla a la cárcel durante diez años y exigió la revocación de Faupel... »¹⁸

La censura franquista eliminó este párrafo de la versión castellana del libro de Kemp.¹⁹ El simpatizante de Franco, Sir Arnold Lunn, repitió esta versión de Kemp en 1958 y la utilizó para presentar a Franco como un antinazi: « Creo que cualquier inclinación que Franco hubiera podido tener por la intervención al lado del Eje fue más que neutralizada por el complot alemán de eliminarle durante la guerra civil. »

Y Lunn medita profundamente sobre las dificultades de descubrir la verdad sobre la guerra de España: « Es curioso lo poco que fue conocido sobre tal complot en aquel momento... »²⁰

En 1958, Jean Creac'h, durante años corresponsal en España de *Le Monde* de París, sostuvo la versión que hacía de Hedilla un « joven obrero », víctima de los alemanes a causa de su « vanité naïve »: « Emborrochado por los halagos de los alemanes, Hedilla llegó a creerse fácilmente el hombre político del futuro, imaginándose que Hitler iba a conferirle el gobierno de España. » Tras la Unificación, Hedilla no era ya sino un miembro entre los doce del nuevo consejo. Durante las semanas siguientes, decepcionado de no ser jefe, Hedilla, « cuya ambición era ayudada por su arrogancia », entró en conflicto con grupos de la Falange madrileña y ordenó la muerte de

14. Ramón Serrano Suñer, *Entre Hendaya y Gibraltar*, p. 48.

15. Cartas cruzadas entre D. Manuel Hedilla Larrey y D. Ramón Serrano Suñer.

16. *Ibid.*

17. Cartas cruzadas entre D. Manuel Hedilla Larrey y D. Ramón Serrano Suñer.

18. Peter Kemp, *Mine were of trouble*, p. 85.

19. Peter Kemp, *Legionario en España*.

20. Sir Arnold Lunn, *And yet so new*, p. 108.

dos de sus miembros. Ordenó entonces a las centurias del frente del norte de no obedecer otras órdenes que las suyas y de prepararse para retirarse del frente. Franco tuvo que detenerle, y condenarle a muerte. Hedilla fue empujado en ese camino por « dos ardientes, temerarios y buenos habladores », José Luis Arrese y Víctor de la Serna. Arrese fue también condenado a muerte. Su proceso revelaba que el jefe de la Legión Condor, Sperrle, le había incitado a rebelarse. Faupel intervino pero no fue su influencia la que salvó la vida de Hedilla. Sólo se debió a la acción de Franco : « Poco importaba al Caudillo que los conjurados no fueran ejecutados; había mostrado a sus pares y a los alemanes su voluntad de no dejar intervenir en los asuntos interiores españoles a ninguna nación extranjera, y en la conducta de la guerra a ningún partido que no fuera el ejército. Su autoridad se encontraba mejor anclada desde entonces porque a los ojos de los militares los nazis habían montado el complot de Hedilla sólo para hacer desaparecer a Franco. »²¹

Otro escritor que aceptó completamente el « complot alemán » fue James Cleugh. Su versión del incidente fue modificada en la edición española, para eliminar toda referencia a Hedilla :

« En estas circunstancias, el comandante en jefe comprendió que ni podía prescindir de la Falange ni dejar que ésta promoviera disturbios. El problema llegó a su punto culminante cuando se descubrió una conspiración, instigada por el general alemán von Faupel [y organizada por el jefe del partido de la Falange, Hedilla] para reemplazar a Franco... [por el mismo Hedilla. Este fue encarcelado por el Generalísimo] que asumió personalmente la jefatura del partido y se cuidó también de que von Faupel fuera en seguida llamado a Berlín por el gobierno alemán. »²²

El retrato de Hedilla como agente de los alemanes fue aceptado en 1961 por los escritores franceses Broué y Témime, que declaran que « indudablemente » Faupel « estaba al corriente de la conjura y quizás proporcionó armas a los comprometidos ». Repiten contra Hedilla las acusaciones de haber enviado emisarios a las provincias y de haber enviado el telegrama cifrado; bien que estos dos cargos hubieran sido desmentidos por Hedilla en *Cartas cruzadas*, publicado mucho antes, Broué y Témime declaran que en el proceso « la culpabilidad de los acusados fue totalmente

reconocida ». Pero no hablan de la noche salmantina del 16 al 17 de abril. Se refieren al complot contra Franco tal como fue explicado por Hughes : « El complot que organizó, en la medida en que puede ser conocido, parece simplista e inclusive ingenuo : preparar manifestaciones en todo el país para mostrar el descontento de la Falange, cercar el cuartel general de Franco para tomarlo por asalto y proclamar una Junta política revolucionaria formada por Hedilla y sus amigos... En todo caso, parece ser que la conjuración se ejecutó muy torpemente. Hedilla cometió numerosas imprudencias : emisarios enviados a provincias, telegrama cifrado dirigido a las delegaciones provinciales para incitarlas a la resistencia contra el decreto acerca del Partido único, órdenes transmitidas por el jefe provincial de Zamora a los jefes locales, todo esto justificó su detención y su proceso. »²³

Un otro testimonio sobre la conducta de Faupel ha sido proporcionado por el embajador italiano, Cantalupo, que, desafortunadamente, abandonó la España nacionalista en los primeros días de abril de 1937, y no estaba allí durante los días de crisis. Pero él, en sus memorias escritas después del fin de la segunda guerra mundial, nos presenta a los alemanes como enemigos de Franco, y Faupel como jefe de estos enemigos. Escribió en 1948 :

« En realidad, los mayores adversarios de Franco eran precisamente los agentes militares y políticos alemanes que estaban a su lado, principiando por el embajador, general Faupel. La realidad de que pude darme cuenta inmediatamente fue de que los alemanes apoyaban no a Franco sino a la Falange [y más precisamente sostenían a la Falange contra Franco]... en cierto momento debí convencerme de que los alemanes —y el mismo embajador— se mostrarían muy propensos a organizar un atentado contra Franco. »²⁴

Cantalupo cita un despacho suyo del 8 de marzo :

« ...Cada vez se hace más evidente la frialdad

21 Jean Creac'h, *Le cœur et l'épée*, p. 192-194.

22. James Cleugh, *Spanish Fury*, p. 169 ; *Furia Española*, p. 135. La parte entre corchetes no aparece en español.

23 Pierre Broué y Emile Témime, *La revolución y la guerra de España*, II, p. 142-144.

24. Roberto Cantalupo, *Fu la Spagna*, p. 165 ; *Embajada en España*, p. 130-131. Frases en corchetes no traducidas al castellano.

de las relaciones entre el embajador y Franco. Se tiene la impresión de que Alemania no confía para nada en él y continúa apoyando a la Falange [cuyo financiamiento por Berlín es bien conocido] sin comprometerse a fondo con la persona del Generalísimo.»²⁵

Refiriéndose a los acontecimientos del 20 de marzo, después de la batalla de Guadalajara, Cantalupo escribió, refiriéndose a Faupel: « Su pensamiento se resumía del siguiente modo: eliminar la persona de Franco y dar todo el poder a la Falange.»²⁶

Y sobre el día siguiente, Cantalupo escribe:

« En la mañana del 21 vino a verme de nuevo y dijo que era absolutamente necesario terminar con Franco, que no era posible dejar en sus manos la suprema responsabilidad política y militar, que la Falange se hallaba irrevocablemente decidida a no reconocerle como jefe del Estado una vez estuviese en Madrid, y que, por lo tanto, era mejor comenzar a orientarse hacia otras directrices y facilitar el advenimiento de la república, lo que hubiera permitido desorganizar y desorientar a las filas de los rojos por una parte y crear un régimen esencialmente favorable al nacional-socialismo hitleriano, por la otra.

« ...Me dijo que Franco sería asesinado un día u otro por falangistas de la izquierda] y que por tanto no podría encarnar el ideal de la política germana... [Hitler] había decidido « dar satisfacción a los ambientes nazis que exigían que el apoyo a la Falange fuese conducido hasta las últimas consecuencias... »²⁷ El embajador Faupel descrito por Cantalupo no aparece en sus despachos oficiales; hay que recordar también que estas conversaciones tuvieron lugar inmediatamente después de la derrota de Guadalajara.

El escritor norteamericano católico, Richard L. Pattee, utilizó el libro de Cantalupo para señalar la hostilidad alemana y nazi contra Franco; pero Pattee no escribió nada sobre una colaboración entre Faupel y Hedilla. Pattee afirmó que Hedilla « fue sospechoso de actividad subversiva y se supo que había enviado a ciertos líderes provinciales un telegrama que fue considerado peligroso para la sedición.»²⁸ Pattee escribió en 1951, cuando Serrano Suñer ya había admitido que la autenticidad del telegrama no fue establecida.

Evidentemente, los franquistas podían estar satisfechos, después de la derrota de Hitler, de poder presentar al caudillo como campeón antinazi. Manfred Merkes, que ha estudiado

los documentos alemanes disponibles de la época, los impresos y los archivos, no acepta la versión de Hedilla víctima de Faupel y señala que en sus informes a Berlín Faupel se mostraba extremadamente crítico del carácter de Hedilla, mientras que llenaba de alabanzas la inteligencia y la energía de Franco: « Puesto que Faupel mismo, convencido de la importancia de la Falange, se expresó en todas partes en favor de las ambiciones falangistas, que también eran fomentadas por la instrucción militar alemana, ésta podía de un lado dar origen a la impresión de una influencia mayor, y de otro lado, despertar esperanzas infundadas. Tan pronto como estalló la tensión entre Franco y la Falange, la simpatía de Faupel por ésta podría ser interpretada como una toma de posición. Su intervención en favor de Hedilla tuvo como resultado que éste apareciera más que nunca como protegido suyo.»

Merkes añade que « ninguna aprobación del comportamiento de Hedilla » puede ser hallada en la defensa de Hedilla hecha por Faupel, y concluye: « Sin duda el capítulo « Alemania y la Falange » encierra muchos puntos oscuros. Del lado alemán, no son posibles mayores aclaraciones documentarias; del lado español no se puede esperar gran cosa.»²⁹

La biografía de Franco publicada por Claude Martin en 1959 no ofrece nada nuevo sobre el asunto, aunque no repita la acusación de agente nazi contra Hedilla, ni diga que Hedilla enviara telegramas sediciosos, ni emisarios a las provincias para fomentar una sublevación contra Franco. Martin, que afirma que el decreto de unificación era del 19 y no del 18 de abril, informa que la resistencia a la unificación vino de un núcleo de camisas viejas que se oponían a Franco porque « no pertenecía al Movimiento ».

« En el Consejo Nacional de la Falange hubo escisiones: mientras unos aceptaban a Hedilla como jefe, otros proponían un triunvirato, compuesto por Agustín Aznar, Sancho Dávila y José Moreno. El Consejo se reunió los días 18 y 19 de abril, en Salamanca, y decidió, por doce votos contra diez, aplicar el principio del jefe único. Por quince votos contra cuatro

25. Fu la Spagna, p. 166; Embajada, p. 131.

26. Fu la Spagna, p. 197; Embajada en España, p. 161.

27. Roberto Cantalupo, Fu la Spagna, p. 198; Embajada en España, p. 161.

28. Richard Pattee, This is Spain, p. 278.

29. Manfred Merkes, Die deutsche Politik gegenüber dem spanischen Bürgerkrieg, 1936-1939, p. 102-103.

y tres papeletas en blanco, se designó a Hedilla para ocupar el puesto vacante desde la muerte de José Antonio, lo cual significaba presentar resistencia a la fusión ordenada por el Generalísimo y a su jefatura del nuevo Movimiento. Este episodio ha quedado muy oscuro en todos los libros publicados en España, pues, con excepción de la obra de Ramón Serrano Suñer... que le dedica algunas líneas, las demás ni lo mencionan siquiera. Una versión oral dice que Hedilla llegó a ordenar a las unidades falangistas que se retirarán del frente y marchasen sobre Salamanca. Lo cierto es que Franco actuó rápidamente para cortar de raíz esta rebelión, y que, por la noche de ese mismo día, Hedilla y sus amigos fueron detenidos.»³⁰ Es interesante ver que en 1965, veintiséis años después de los incidentes de abril de 1937 en Salamanca, la censura permite la publicación de informaciones falsas sobre este capítulo de la historia de España.

Pero no se trata de un ejemplo único. El mismo año 1965, en otro libro traducido del francés, el incidente de Hedilla fue relatado así: «El 20 de abril de 1937 Franco hace detener el jefe de la Falange, al propio sucesor de José Antonio, Manuel Hedilla. A raíz de esta medida de autoridad, los principales jefes del movimiento falangista acuden el 2 de mayo a prestarle un juramento tranquilizador; prometen obedecer en adelante todas sus órdenes. Franco, satisfecho, indulta a Hedilla, condenado el 9 de junio, y algún tiempo después le pone en libertad.»³¹

Hugh Thomas, en 1961, hizo una amalgama de todo lo escrito hasta entonces. Los derechistas de la Falange decidieron derribar a Hedilla. El 16 de abril el Consejo Nacional eligió «un nuevo triunvirato» para dirigir el movimiento: Sancho Dávila, «jefe del grupo de derechas», y José Moreno y Agustín Aznar, «dos amigos de Hedilla». Garcerán fue nombrado «nuevo secretario general del movimiento». Hedilla quedó como «jefe provisional». Aquella noche hubo disturbios y fuego de armas cerca de las casas de Garcerán y Dávila, en Salamanca. «Varios jóvenes armados comenzaron a disparar. Nunca se ha sabido si habían sido enviados por Hedilla, por Nicolás Franco o por algún otro.» Dávila y Garcerán fueron detenidos «acusados no sólo de intentar derribar a Franco, sino de haber realizado negociaciones con Prieto. Al día siguiente, el Consejo Nacional de la Falange confirmó su apoyo a Hedilla.» Franco dio órdenes a todos los jefes locales falangistas para que no aceptaran órdenes

otras que las suyas. Hedilla, empujado por sus amigos, mandó telegramas manteniendo su propia autoridad en la Falange. Manifestaciones populares en favor de Hedilla irritaron a Franco. Hedilla, denunciado por el jefe falangista de Zamora que había recibido un telegrama, fue detenido cuando iba al cuartel general a discutir con Franco. Entonces, Franco decretó la Unificación. Las fuentes ofrecidas por Thomas son los documentos alemanes, Serrano Suñer, los archivos carlistas, Pagés Guix, Hughes, Creac'h y Claude Martin³².

El alemán Dahms ha repetido en 1962 el texto de Thomas, con unas invenciones propias. Este libro fue revisado y publicado en España en 1966, por la casa Rialp, en una colección dirigida por el destacado miembro del Opus Dei, Antonio Fontán. Es curioso notar aquí que de las cinco historias de la guerra civil publicadas en los últimos años, son las tres de menos calidad las que han sido publicadas en España: Cleugh, Georges-Roux y Dahms. Los libros superiores de Thomas, y de Broué y Témime no pueden ni venderse en España. La edición española de Dahms nos interesa como ejemplo de la pobre calidad de la historiografía de la guerra civil hoy día en España y sobre todo el asunto de Hedilla. Los errores son de Dahms, pero esta edición fue revisada en España, bajo auspicios intelectuales de rango.

«... así surgió el bosquejo de un decreto de unificación redactado por Serrano Suñer... Serrano Suñer renovó sus contactos con... el conde de Rodezno y con Hedilla. Y cuando sus esfuerzos parecían estar cerca del éxito, en el seno de los mandos de la Falange surgieron agudas divergencias de opinión debidas al proyectado decreto.

» El ala de la derecha intentó someter al ala de la izquierda, Garcerán pasó a ocupar el cargo de secretario general del partido y creó un Consejo Nacional del que además de Sancho Dávila, también formaban parte José Moreno y Agustín Aznar, dos partidarios de Hedilla, mientras éste quedaba en la oscura posición de un jefe provisional... Falangistas armados se presentaron disparando sus fusiles ante las residencias de Garcerán y Dávila, perdiendo la vida dos hombres en este atentado, y al día siguiente, algunas unidades de las milicias

30. Claude Martin, *Franco, soldado y estadista*, Madrid, 1965, p. 259-260; *Franco, soldat et chef d'Etat*, París, 1959, p. 205.

31. Georges-Roux, *La guerra civil de España*, p. 249.

32. Hugh Thomas, *La guerra civil española*, p. 347-348.

emprendieron la marcha contra Salamanca, amenazando ocupar la central del partido.

» Franco no quiso entonces seguir por más tiempo a la expectativa y ordenó la detención de más de veinte rebeldes. Y el 19 de abril de 1937 proclamó el decreto de Unificación desde un balcón del palacio episcopal de Salamanca...

» El obstinado político [Manuel Hedilla] se esforzó al mismo tiempo en la creación de una Junta Revolucionaria cuyos puestos principales debían de ser ocupados por el general Juan Yagüe, José Sainz y Pilar Primo de Rivera... Poco después envió también telegramas a todos los centros del partido con órdenes estrictas para desobedecer las órdenes de Franco... Hedilla fue detenido al dirigirse al Cuartel General...

» El embajador italiano, Guglielmo Danzi...»³³

El lector de estas notas y del libro de García Venero se percatará inmediatamente de los numerosos errores de hecho en la citación. Puede ser que veinticinco años de temor a la censura hayan dejado a los escritores españoles que viven en España indiferentes a la verdad histórica de su época, hasta en detalles como el de ascender al jefe de la propaganda italiana en España, Danzi, al rango de embajador.

La investigación más ambiciosa sobre estos incidentes es la del profesor americano Stanley G. Payne, que permaneció en España en 1958-1959 y recopiló testimonios de muchos de los actores del drama, entre ellos Hedilla y López Puertas. Según Payne, « [Goya] expuso a Hedilla su propósito de ir a ver a Dávila para intentar convencerle de que cambiara de actitud y se aviniese a negociar. Hedilla le dio su consentimiento, pero le recomendó que no obrara a la ligera. Goya se dirigió a casa de Dávila, acompañado de otro miembro de las milicias, Daniel López Puertas, y de tres camaradas más. Cuando el grupo llegó a la pensión donde se alojaba Dávila, Goya se adelantó para hablar con éste a solas. Apenas iniciada la discusión, degeneró en una pelea; nunca ha podido saberse quién disparó primero. En el segundo piso de la casa sonaron una serie de disparos. Cuando cesó el fuego, López Puertas y sus tres compañeros se habían adueñado de la situación, desarmado a Dávila y a los de su escolta, pero Goya y uno de los que acompañaban a Dávila yacían muertos. Atraídos por los disparos acudieron

los guardias civiles que detuvieron a todos los presentes.»³⁴

Payne cita como fuentes de esta versión una entrevista con Daniel López Puertas y las tres cartas dirigidas a Hedilla en 1947 por Víctor de la Serna, Luis Ortiz de Hazas y Tomás López Rodríguez. No se menciona en esta nota a Hedilla, pero es más que probable que, en el curso de las conversaciones del autor con Hedilla, se habló de la noche del 16 al 17 de abril en Salamanca. Payne añade: « La versión que da Zugazagoitia en su historia se basa en un panfleto de Pagés Guix y es errónea.»³⁵

Con el libro de Payne la leyenda de Hedilla entra en una nueva fase. Desaparece la escena en que Hedilla desafía a Franco en el cuartel general de éste; desaparece el complot de Hedilla y los alemanes contra Franco, y aparece Hedilla, el hombre apacible y completamente inocente. Este retrato de Hedilla es tan falso como los otros. Payne afirma haber recurrido « al método de investigación histórica preconizado por Tucídides, conversando con las figuras importantes de mi relato... reuniendo las notas personales y documentos privados de un gran número de gentes.»³⁶ Por desgracia las personas con quienes Payne conversó en España no le han dicho siempre la verdad, ni toda la verdad.

A pesar del cuidado con que Payne ha investigado, en la versión inglesa de su libro sitúa el incidente sobrevenido en el local de la Junta de Mando, entre Hedilla y sus adversarios, el día 12 de abril y los incidentes nocturnos sesenta horas más tarde, el 14³⁷. Esta es la fecha dada por Hedilla todavía en 1947. En sus versiones española y francesa, Payne rectifica estas fechas, que concuerdan con las utilizadas por García Venero, y que fueron dadas durante la guerra misma por Pagés Guix³⁸.

El autor alemán Nellessen sitúa la muerte de Alonso Goya en la noche del 14 al 15 de abril, y la lucha por los despachos de la Junta de Mando, más tarde, el 16³⁹. Esta última fecha es la correcta, pero la muerte de Alonso Goya siguió al incidente de los despachos y no la

33. Hellmuth Günther Dahms, *La guerra española de 1936*, p. 279-281.

34. Payne, *Falange*, Stanford, p. 165-166; París, p. 136.

35. Payne, *Falange*, Stanford p., 289; París, p. 234.

36. Payne, *Falange*, París, p. XV.

37. Payne, *Falange*, Stanford, p. 164-165.

38. Payne, *Falange*, París, p. 134-135; Pagés Guix, p. 13-14.

39. Bernd Nellessen, *Die verbotene revolution*, p. 155-156.

precedió. Nellesen, como Payne, ofrece Alcázar de Velasco como fuente, pero una lectura cuidadosa de este libro les hubiera revelado la cronología verdadera.

Payne acepta completamente la versión de que Alonso Goya fue a casa de Dávila en misión de paz, aunque las fuentes que cita, las cartas a Hedilla de de la Serna, de Ortiz de Hazas y de López Rodríguez pongan al descubierto que la intención de Alonso Goya era beligerante. Payne no menciona a von Haartman en su libro, por que nadie en Madrid ha querido hablar de él, testigo indeseable. Pero Payne cita en su bibliografía los libros de Foltz, Kemp y Hughes. Todos ellos conceden un papel destacado al oficial finlandés en los incidentes de Salamanca. Payne no nos dice que la escuadra de Hedilla continuara en su misión yendo a detener a Garcerán, después de la tragedia en casa de Dávila. En realidad, aunque Payne afirme que la narración dada por Pagés Guix « es errónea », hay mucho más de verídico en ella que en el relato patrocinado por falangistas y exfalangistas y que Payne a adoptado. El error de Payne tiene su origen en que no comprendió la naturaleza profundamente violenta del « estilo de la Falange », que hacía de la reacción violenta de Hedilla, de Alonso Goya y de sus amigos ante la conducta de sus adversarios aquella misma mañana, una reacción « natural » y falangista.

En el curso de sus conversaciones en Madrid, los falangistas han lavado el cerebro de Payne, convenciéndole que José Antonio Primo de Rivera no era realmente partidario de la violencia política, que la alusión a la « dialéctica de los puños y de las pistolas » era una simple « metáfora retórica »⁴⁰. La fuente de esta conclusión de Payne se encuentra en una página de Francisco Bravo, donde podemos leer: « Sólo la barbarie de los marxistas impulsó a la Falange la adscripción a la ley tremenda de la represalia »⁴¹. Payne nos muestra un José Antonio Primo de Rivera empujado por la violencia izquierdista a aceptar la violencia: « El día 16 de abril fue muerto un primo suyo [de J. A. Primo de Rivera] al disparar un grupo de pistoleros contra los falangistas que escoltaban el féretro de un guardia civil asesinado en Madrid por los izquierdistas »⁴².

El 14 de abril de 1936 se conmemoraba como de costumbre la proclamación de la república. Durante la ceremonia, « estalla una traca colocada en la parte posterior de la tribuna »⁴³. La responsabilidad por la colocación de esta bomba fue reclamada para José Antonio Primo

de Rivera, por su admirador y biógrafo, Ximénez de Sandoval: « Mientras los días [de José Antonio Primo de Rivera] pasaban así en la cárcel, la Falange en libertad precaria emprendía una vigorosa actividad clandestina. Ni una sola de las órdenes superiores, transmitidas misteriosa y milagrosamente, quedaba incumplida. El mismo día 15 de marzo hubo un tiroteo frente a la casa del Lenin español Largo Caballero. El 7 de abril, una bomba explosiva se depositó hábilmente... El 13 de abril cayó el magistrado Pedregal... El 14 de abril, en pleno despliegue de fuerzas republicanas en la Castellana, estalló un petardo junto a la tribuna presidencial... »⁴⁴

En el pánico que siguió el estallido del petardo colocado según las órdenes de José Antonio Primo de Rivera, murió, pistola en mano, un paisano. Era un alférez de la Guardia Civil. Yo dudo mucho que Payne sepa con seguridad quién mató al alférez, aunque escribe « asesinado en Madrid por los izquierdistas ». Su entierro, dos días más tarde, fue explotado por los enemigos de la república. Ximénez de Sandoval nos dice: « El entierro, celebrado contra viento y marea en la tarde del 16, fue la más grandiosa manifestación pública de la Falange. »⁴⁵ Los falangistas no « escoltaban el féretro » que « es sacado a hombros de oficiales de la Guardia Civil y llevado de este modo durante todo el recorrido. »⁴⁶

El papel de los falangistas durante el desfile del entierro fue el de manifestarse contra la república. Hubo violencias. Según la historia oficiosa de la guerra civil, comenzaron así: « Al pasar el cortejo frente a una obra en construcción de la calle Miguel Angel, los obreros saludan con el puño en alto. Varios de los concurrentes se dirigen hacia la obra con intención de responder al reto. En este instante suenan algunos disparos hechos por los obreros que se hallaban en los andamios y la agresión tiene adecuada respuesta...; parapetados en árboles o detrás de automóviles, contestan con sus pistolas; en una de estas refriegas resulta muerto un joven llamado Antonio Sáenz de Heredia, primo carnal de José Antonio Primo de Rivera. »⁴⁷

40. Payne, *Falange*, París, p. 47.

41. Francisco Bravo, *José Antonio*, p. 45.

42. *Historia de la cruzada española*, II, p. 479-480.

43. *Historia de la cruzada española*, II, p. 478.

44. Felipe Ximénez de Sandoval, *José Antonio*, biografía apasionada, p. 546.

45. Felipe Ximénez de Sandoval, *José Antonio*, biografía apasionada, p. 546.

46. *Historia de la cruzada española*, II, p. 380.

47. *Historia de la cruzada española*, II, p. 480.

Payne no nos informa que, según toda evidencia, el primo José Antonio Primo de Rivera estaba armado y atacaba cuando murió. Payne no informa que la muerte del alférez de la Guardia Civil fue imputable al desorden que siguió a un petardo colocado según las órdenes de José Antonio Primo de Rivera. En realidad, el párrafo de Payne, falso en el relato de los hechos, y que falsifica el ambiente de Madrid en la primavera de 1936, pone en relieve los prejuicios subconscientes del autor, cuyo libro, dicen en Madrid, « es un canto de José Antonio ».

Hugh Thomas, en su edición de 1965, ha adoptado la versión de Payne en lo que respecta a los asuntos de abril de 1937.

En resumen, los franquistas divulgaron primero la versión de rebelión y desafío a la autoridad de Franco para justificar la condena de Hedilla; cuando era ya evidente que los alemanes perderían la guerra comenzaron a extender la versión de un Franco víctima del agente alemán Hedilla. Ultimamente, el mismo Hedilla aporta su grano de arena a la construcción de su propia leyenda, primero con la versión de Payne y ahora con la de García Venero.

Hemos analizado la mayor parte de los escritos sobre Hedilla. Pero son significativos también los libros sobre la guerra civil y el franquismo, que por una razón u otra omiten toda mención del caso Hedilla. Reynolds y Eleanor Packart estaban en la España rebelde en abril de 1937; en su libro *Balcony Empire* no dicen una palabra sobre el incidente. V.A. Marcotte, que escribió en 1943 un libro de 400 páginas titulado *L'Espagne national-sindicaliste*, no menciona Hedilla. Abel Plenn, miembro de la embajada norteamericana durante la segunda guerra mundial, dijo únicamente que « Hedilla y sus amigos « Camisas Viejas », que habían constituido una organización pequeña y disidente conocida como la Falange « auténtica » o la FEA, había sido detenido y encarcelado... »⁴⁸ Salvador de Madariaga no menciona nunca los incidentes de Salamanca. S. F. A. Coles, en su biografía de Franco, dice simplemente: « En 1937 Franco hizo procesar a Hedilla, falangista destacado, por incitación a la rebelión »⁴⁹.

Pocos secretos de la guerra civil han sido tan profundamente enterrados como el de Hedilla y los acontecimientos de Salamanca de abril de 1937.

Gerald Brenan escribiendo en 1943 dio poca importancia a lo sucedido en Salamanca, reduciendo el incidente a una petición de los « camisas viejas » conducidos por el « secretario del partido », para que Franco pusiera inmediatamente en ejecución « el programa de José Antonio ». Esto sucedió después de la Unificación. Franco era el más fuerte. Hedilla, junto con sus principales y seguidores, fue detenido y encarcelado⁵⁰. (Véase García Venero, p. 347.)

Un libro reciente sobre el tema publicado en la España franquista, el del profesor Seco Serrano, se limita a dar la versión de Serrano Suñer, reafirmando la culpabilidad de Hedilla a causa del telegrama⁵¹, aunque ya en 1947, Serrano Suñer hubiera admitido la inocencia de Hedilla en este punto⁵².

Elena de la Souchère veía, en 1962, el asunto de esta manera: « El 16 de abril de 1937, un voto del Consejo Nacional de la Falange reunido en Salamanca descartó a Hedilla y entregó la dirección del partido a unos moderados. Los hombres de choque de Hedilla respondieron con un golpe de fuerza. El Consejo Nacional se vio obligado a destituir los nuevos elegidos y a someterlos a acusación. Franco intervino entonces e hizo detener a Hedilla. »⁵³

48. Abel Plenn, *Wind in the olive trees*, p. 44.

49. S.F.A. Coles, *Franco*, p. 144.

50. Gerald Brenan, *El laberinto español*, p. 247.

51. Carlos Seco Serrano, *Historia de España, época contemporánea*, p. 232-233.

52. *Cartas cruzadas entre D. Manuel Hedilla Larrey y D. Ramón Serrano Suñer*.

53. Elena de la Souchère, *Explication de l'Espagne*, p. 177.

Ediciones Ruedo ibérico

Horizonte español 1966

Primer suplemento anual de Cuadernos de Ruedo ibérico

**Un libro indispensable para conocer la actual
evolución política, económica y social de España**

Sumario

Tomo I

1. Esteban Pinilla de las Heras. **España : una sociedad de diacronías.**
2. C.E.Q. García. **De la autarquía económica al Plan de Desarrollo.**
3. Equipo de jóvenes economistas. **Las 100 familias españolas.**
4. Pedro Marcos Santibáñez. **La familia « F ».**
5. Xavier Flores. **La propiedad rural en España.**
6. Macrino Suárez. **Problemas de la agricultura española.**
7. Vicente Girbau. **La entrevista de Hendaya.**
8. Felipe Miera. **La política exterior franquista y sus relaciones con los Estados Unidos de América.**
9. Ignacio Fernández de Castro. **La Iglesia de la cruzada y sus supervivencias.**
10. P.B. **Significación religiosa, económica y política del Opus Dei.**
11. Luis Ramírez. **Visión actual de la guerra civil (encuesta).**

Tomo II

12. Enrique Fuentes. **La oposición antifranquista de 1939 a 1955.**
13. Xavier Flores. **El exilio y España.**
14. Jorge Semprún. **La oposición política en España : 1956-1966.**
15. Fernando Claudín. **Dos concepciones de « la vía española al socialismo ».**
16. Martín Zugasti. **El problema nacional vasco.**
17. Santiago Fernández. **El movimiento nacional en Galicia.**
18. Joan Roig. **Veinticinco años de movimiento nacional en Cataluña.**
19. Antonio Linares. **Las ideologías y el sistema de enseñanza en España.**
20. Antoliano Peña. **Veinticinco años de luchas estudiantiles.**
21. Angel Bernal. **Las paradojas del movimiento universitario.**
22. Antoliano Peña. **Las Hermandades de Labradores y su mundo.**
23. Iñaki Goitia. **El orden laboral y las Magistraturas del Trabajo.**
24. Jordi Blanc. **Las huelgas en el movimiento obrero español.**
25. Ramón Bulnes. **Del sindicalismo de represión al sindicalismo de integración.**
26. Blai Serratés. **Teoría económica del turismo y su aplicación al caso español.**
27. Raúl Torras. **Problemas de la entrada de España en el Mercado Común.**
28. Angel Villanueva. **Causas y estructura de la emigración exterior.**
29. Ramón Aboy. **Españoles en Alemania.**
30. Juan Claridad. **Nueva realidad : nueva prensa.**

Ilustraciones de Cattolica, Genovés, César, Ges, Rojo y Vázquez de Sola.

Tomo I : 288 páginas, 6 planchas fuera de texto, numerosas ilustraciones, mapas y gráficos 21,— F

Tomo II : 436 páginas, 10 planchas fuera de texto, numerosas ilustraciones, mapas y gráficos 30,— F

Los dos tomos 51,— F

Para adquirir la obra completa al precio de 20 F, es necesario ser suscriptor de **Cuadernos de Ruedo ibérico**, al menos a partir del número 4 inclusive. Los suscriptores que han abonado 50 F reciben automáticamente el suplemento. Aquellos suscriptores que sólo han abonado 30 F pueden adquirir el suplemento previo de envío de un complemento de suscripción de 20 F.

5 rue Aubriot Paris 4

Ayuntamiento de Madrid

CUADERNOS AMERICANOS

Ofrecemos las siguientes obras

Dólares

- Hispanoamérica en lucha por su independencia**
por varios autores 2,—
- Trayectoria ideológica de la revolución mexicana**
por Jesús Silva Herzog 1,20
- La reforma agraria en México**
por Emilio Romero Espinosa 1,20
- El drama de la América latina. El caso de México**
por Fernando Carmona 2,50
- Guatemala, prólogo y epílogo de una revolución**
por Fedro Guillén 0,80
- El panamericanismo. De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson**
por Alonso Aguilar Monteverde 1,—
- Historia de la expropiación de la empresas petroleras**
por Jesús Silva Herzog 1,50

A los precios anteriores se agregará el coste del porte postal

Representantes exclusivos en Europa

Editions Ruedo ibérico

5, rue Aubriot, Paris 4

Ayuntamiento de Madrid

Ediciones Ruedo Ibérico

IGNACIO FERNANDEZ DE CASTRO

La demagogia de los hechos

212. páginas

9 F

HERBERT R. SOUTHWORTH

El mito de la cruzada de Franco

320 páginas

16,50 F

LUIS RAMIREZ

Francisco Franco Historia de un mesianismo

320 páginas

16,50 F

LUIS RAMIREZ

Nuestros primeros 25 años

280 páginas

15 F

IGNACIO FERNANDEZ DE CASTRO

JOSÉ MARTINEZ

España hoy

512 páginas, 230 ilustraciones, 3 gráficos en color,
7 gráficos en negro, 64 planchas fuera de texto

36 F

5 rue Aubriot Paris 4

En el sumario :

Arrabal

David Barea

Lelio Basso

Ramón Bulnes

Jaime Gil de Biedma

José María González Ruiz

José Martínez

Roberto Mesa Garrido

Antonio Pérez

José Ramón Recalde

Jorge Semprún

Herbert R. Southworth

José Miguel Ullán

Angel Villanueva

Prix : 7 F