

## LA CEDA Y LA IGLESIA EN LA SEGUNDA REPUBLICA ESPAÑOLA (\*)

Por JOSE RAMON MONTERO GIBERT

### I

En los primeros meses de 1933 se publicaba en Madrid un libro entonces importante y sobre todo de rabiosa actualidad. Se titulaba *El porvenir de la Iglesia en España*. Era su autor Eloy Montero, sacerdote, catedrático de Derecho Canónico de la Universidad Central y uno de los primeros afiliados de Acción Nacional, el partido político que muy poco tiempo después habría de constituir el núcleo fundamental de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA). Lo más destacable de la obra es que toda ella giraba en torno a una «consecuencia indeclinable» que se ofrecía de inmediato al lector: «que es imposible, absolutamente imposible, apagar la luz de la fe en las conciencias españolas; que es imposible desconocer la existencia y vitalidad de la Iglesia en nuestra Patria; y que, por tanto, es preciso, absolutamente preciso, admitir un porvenir brillante y lisonjero para la Iglesia española, aun después de haber sido separada del Estado» (1).

Esta conclusión, mezcla de deseo imperativo y realidad, no se hacía, desde luego, a humo de pajas. Su marco histórico se nutría de instancias muy concretas: las componentes de lo que se ha venido llamando la política religiosa de la República. Y su visión de futuro, tan plena de optimismo, venía

---

(\*) Texto de la conferencia pronunciada el día 30 de junio de 1981 en la VI Semana de Historia Eclesiástica de la España Contemporánea, celebrada en el Real Colegio Universitario María Cristina, de El Escorial, durante los días 29 de junio a 4 de julio.

(1) ELOY MONTERO: *El porvenir de la Iglesia en España*, Imp. Juan Bravo, Madrid, 1933, pág. 3.

determinada por los recientes acontecimientos que protagonizaron la Iglesia y sus fieles, agrupados en las más diversas organizaciones: es lo que suele conocerse como la reacción de los católicos ante dicha política. Si el contenido de ésta fue importante, no mucho menos lo fue la intensidad de aquélla: ambas destacaron con especial fuerza en el conjunto de contradicciones que terminaron por desgarrar la experiencia republicana. Manuel Azaña, uno de sus principales sujetos, expresaba esta idea, en la misma época en la que escribía el sacerdote Eloy Montero, con palabras que merecen ser citadas *in extenso*: «Cada vez que repaso los anales del Parlamento constituyente y quiero discurrir dónde se jugó el porvenir de la política republicana y dónde se atravesó la cuestión capital que ha servido para torcer el rumbo de la política, mi pensamiento y mi memoria van, inexorablemente, a la Ley de Congregaciones Religiosas, al artículo 26 de la Constitución, a la política laica, a la neutralidad de la escuela, a todo lo que se ha derivado de bienes, esperanzas y rigores de justicia del principio asentado en la Constitución de la República, contra lo cual se han desarrollado todas las maniobras visibles e invisibles que han sido capaces de suscitar una reacción contra nosotros para ver si nos hacían naufragar y, por último, confesémoslo, nos han hecho naufragar y hemos naufragado» (2). Y resulta significativo comprobar cómo José María Gil-Robles, el otro gran sujeto de la época republicana, formulaba un diagnóstico de mayor contundencia todavía al escribir escuetamente en sus *Memorias* que «el problema religioso se convirtió (...) en bandera de combate, agudizando hasta el paroxismo el choque de las dos Españas» (3).

El cincuentenario de la proclamación de la II República y la celebración de esta Semana de Historia Eclesiástica proporcionan una excelente oportunidad para reconsiderar ese conflicto religioso que, como acabamos de entrever, contribuyó decisivamente al fracaso republicano, la terrible experiencia de una guerra civil y la legitimación de una larga dictadura. Vaya por delante mi confesión de que no soy un especialista en el tema al sentido orteguiano, así como mi reconocimiento a lo mucho y bueno que no pocos investigadores han publicado recientemente. Sin embargo, tengo la impresión de que algunos de los trabajos aparecidos sobre el conflicto religioso y la Iglesia en los años republicanos, al margen ahora de justificaciones ideológicas más o menos burdas y de uno u otro signo, adolecen de un doble defecto. El primero reside en el continuo recurso a lo que puede

(2) Citado por ANTONIO RAMOS-OLIVEIRA: *Historia de España*, vol. III, Compañía General de Ediciones, México, 1962, pág. 146.

(3) JOSÉ MARÍA GIL-ROBLES: *No fue posible la paz*, Ariel, Barcelona, 1968, página 54.

calificarse como el «oficialismo político», por medio del cual los estudiosos de la Iglesia reproducen miméticamente el supuesto de una Iglesia como sociedad perfecta, que se expresa sólo a través del Vaticano y de las declaraciones conjuntas del Episcopado y cuyas actividades no sobrepasan en ningún caso el ámbito de sus fines espirituales. El resultado de esta actitud aboca en el desconocimiento o la negativa a analizar todo el abanico de presiones, intereses, actuaciones e instrumentaciones políticas que, se quiera o no, fluye tras ese oficialismo político. Como ha escrito Manuel Ramírez, «en este sentido, en la Iglesia, como en toda sociedad, cabe hablar de una política, que tampoco será sólo la que se titula oficial, sino que ha de encerrar también toda esa gama de declaraciones aisladas, presiones o posturas individuales, actuaciones semi-oficiales, etc. Sólo de esta forma se puede hablar de una política de la Iglesia española durante la II República» (4). El segundo defecto suele aparecer en los trabajos que, en virtud de su perogrullesca obviedad, han superado el anterior. Consiste en lo que llamaría una indebida parcelación de la problemática religiosa, tratada de modo independiente de los restantes conflictos, por lo que el estudio se reduce al análisis de los escasos (aunque importantes) fenómenos que se producen en un campo previa y rígidamente delimitado. Aun teniendo en cuenta aquella política de la Iglesia y su correspondiente entramado de presiones, el resultado cuaja ahora en una descontextualización o, si se me permite el término, una desdialectización del problema religioso en el marco de las contradicciones que jalonaron la intensa conflictividad del período republicano.

Es sabido que la II República conoció cuatro tipos de conflictos fundamentales, que pueden agruparse, a los solos efectos analíticos, en otros tantos ejes de polarización. El relativo a la forma del régimen político polarizó a monárquicos contra republicanos; el relativo a la estructura territorial del Estado, a centralistas contra descentralizadores, que a su vez se alargaban hasta los partidarios de una solución federal; el relativo a la lucha de clases, a burgueses contra proletarios, y, en fin, el relativo a la cuestión religiosa, a confesionales contra laicistas. Si estos ejes de polarización gozasen de una autonomía absoluta, de forma que el enfrentamiento producido en uno de ellos careciera de incidencia en cualquiera de los restantes, sería entonces perfectamente posible analizar el problema religioso en sus estrictos términos, es decir, sin establecer ningún tipo de conexiones con los demás conflictos. «Pero el observador más simple percibe que no hay autonomía, que una situación determinada en uno de los ejes impone con frecuencia una

---

(4) MANUEL RAMÍREZ JIMÉNEZ: *Los grupos de presión en la II República española*, Tecnos, Madrid, 1969, pág. 214.

situación correlativa en los otros. Y el observador más exigente puede plantearse la cuestión de la existencia de una jerarquía de eficacia relativa, de una determinación última y de las mediaciones a través de las que se haya manifestado la realidad histórica concreta» (5). Sin necesidad de responder ahora a este mayor grado de exigencia, parece evidente, en definitiva, que la ausencia de autonomía del eje de polarización relativo a la cuestión religiosa exige un tratamiento que tenga en cuenta su imbricación e interacción con otros ejes de polarización. Sólo así pueden evitarse las deformaciones, no por involuntarias menos ciertas, introducidas en las investigaciones que sólo consideran como factores explicativos los de la propia Iglesia y la religión, entendidas ambas, además, de forma sumamente restrictiva.

En consecuencia, lo que sigue intentará exponer el tema de la CEDA y la Iglesia mediante el análisis de algunos de los niveles ideológicos que favorecieron su vinculación mutua y cuyo desarrollo dialéctico llegó a producir un protagonismo político e ideológico común durante la II República. Hay en este planteamiento dos supuestos implícitos que acaso convenga clarificar. En primer lugar, debo señalar que mi interés básico no reside tanto en la Iglesia *per se*, sino en el conjunto de instituciones que, actuando junto a ella, articularon una determinada respuesta política a la nueva concreción que alcanzó en la II República un conflicto tan secularmente arrastrado como fue el religioso. De ahí que no me detenga tanto en el análisis de la respuesta oficial que la Iglesia emitió frente a la legislación anticlerical del primer bienio republicano, cuanto en la inserción de la religión y el catolicismo en la panoplia de las armas políticas que se utilizaron contra esa legislación y, sobre todo, contra otro tipo de medidas que se estimaron consustanciales con aquélla; y tampoco estoy especialmente interesado en reproducir las intenciones subjetivas inmediatas que manifestaron las instancias eclesiales en la lucha política republicana, sino en los comportamientos políticos objetivos que llevaron a cabo esas mismas instancias u otras adyacentes. Por supuesto que la Iglesia, en cuanto institución, posee una naturaleza específica cuyas dimensiones no se agotan en los puntos anteriores, y que los sentimientos religiosos vienen también caracterizados por un sesgo propio cuya proyección no puede reducirse exclusivamente a su mera exteriorización política. Pero, al margen de estas afirmaciones elementales, pienso que el conflicto religioso, lejos de limitarse a la defensa de la Iglesia por los ataques anticlericales y sectarios del primer bienio re-

---

(5) JOSÉ VILAS NOGUEIRA: «El autonomismo gallego en la II República», en MANUEL RAMÍREZ (ed.): *Estudios sobre la II República española*, Tecnos, Madrid, 1975, pág. 169.

publicano, terminó convirtiéndose en una compleja amalgama en la que tuvieron cabida, a la vez, estrategias políticas y tácticas parlamentarias, movilizaciones electorales y reacciones anticonstitucionales, símbolos religiosos y estereotipos culturales, tradiciones católicas y comportamientos políticos, y todo ello al servicio de un proyecto político más o menos explícito.

El segundo supuesto puede formularse con mayor brevedad. Se trata de la opción que singulariza a la CEDA como el grupo político que, mediante el establecimiento con la Iglesia de diversas conexiones y en distintos niveles, ofreció la más completa respuesta a la cuestión religiosa. La opción, va de suyo, no es casual, puesto que en ella aparecen motivaciones de las que carecieron las derechas estrictamente monárquicas o las derechas en general. Como iremos comprobando a lo largo de esta exposición, la CEDA, el partido confesional por excelencia, se gestó desde los mismos inicios de la campaña del revisionismo constitucional dirigida por los católicos contra la coalición gobernante republicano-socialista, e hizo siempre de la religión y la Iglesia sus mejores instrumentos de legitimación política. Y, por si ello fuera poco, vale la pena recordar que la CEDA, máxima expresión de una derecha autodefinida como católica, pudo convertirse en el más potente partido político con que las derechas hayan contado jamás en España: su cerca del millón de afiliados, su activa presencia en todos los rincones de la geografía española, su muy perfeccionada organización interna, su éxito electoral en la convocatoria de noviembre de 1933 y su indudable protagonismo parlamentario y gubernamental en el segundo bienio republicano *confieren al partido cedista una relevancia difícilmente exagerable* (6). El examen de algunos de los niveles que antes sugería nos permitirá constatar con mayor detenimiento su enorme incidencia en la dialéctica generada por el problema religioso.

## II

Acaso el primer nivel que merece ser examinado es el relativo a la confesionalidad de la CEDA. En este orden de cosas, las dos versiones existentes resultan absolutamente contradictorias entre sí. De un lado, las izquierdas solían motejar a la CEDA de partido «clerical-vaticanista». Eran dos adjetivaciones sólidamente ancladas en las apariencias y que podían escarbar con algún éxito en su esencia. Aunque se ha olvidado con dema-

---

(6) Cfr. mi libro sobre *La CEDA: El catolicismo social y político en la II República*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1977.

siada frecuencia, el clericalismo de la CEDA fue percibido por sus enemigos con la misma nitidez al menos como los cedistas reaccionaron al anticlericalismo militante de, digamos, Izquierda Republicana o el Partido Radical. Y la imputación de vaticanismo tenía el palmario sentido de denunciar la instrumentación política de la CEDA realizada por la Iglesia, así como el decidido empeño del partido en que aquélla continúe desempeñando un puesto privilegiado en la dinámica del país. Desde esta perspectiva, la CEDA no sería sino el instrumento del que se valía la jerarquía eclesiástica española y el Vaticano para retornar a la situación prerrepública; y Gil-Robles, una especie de mediador encargado de llevar a la práctica los designios políticos planeados por la importante cuerda de influencias que comenzaba en la Nunciatura Apostólica de Madrid y en Angel Herrera Oria. De otro lado, y como es lógico, el propio Gil-Robles ha tenido buen cuidado en sostener una versión radicalmente distinta. En sus *Memorias*, escritas en 1968, Gil-Robles asegura que siempre se opuso a la confesionalidad de la CEDA al considerarla contraproducente por lo que ello suponía de implicación religiosa en la lucha política y porque podía dar pie a injerencias perjudiciales de la jerarquía eclesiástica en las actividades políticas (7). Hablando en primera persona del singular, el jefe de la CEDA se atribuye el mérito de su aconfesionalidad mediante su negativa a que el partido cumpliera alguno de los varios requisitos habitualmente utilizados para identificar a un partido político confesional: se negó a que los términos «cristiano» o «católico» se incluyeran en su denominación, evitó la fatídica imbricación entre las cuestiones religiosas y políticas y dedicó su mejor empeño a que no se diesen en el entorno del partido las perjudiciales intervenciones de los más cualificados representantes de la Iglesia.

Sin embargo, permítaseme ser contundente al afirmar que nada más opuesto a lo que en realidad ocurrió. Si existe alguna característica de la CEDA que se mantuvo inalterable a lo largo de todo el período republicano, constante a diferencia de las sinuosidades que sufrieron otras notas peculiares del partido, ésa fue justamente la de la confesionalidad. Y no se trataba además de una cualidad accidental, como si fuera una más a tener en cuenta entre varias, sino que constituía algo esencial en la definición del partido y en la articulación prioritaria de sus objetivos políticos: de ahí el que la CEDA sea considerada la personificación de la llamada derecha católica. El programa aprobado por el Congreso fundacional del partido, en marzo de 1933, se iniciaba con una epígrafe dedicado a la religión, en reco-

---

(7) Cfr. GIL-ROBLES: *No fue posible la paz*, pág. 517, así como su *Marginalia política*, Ariel, Barcelona, 1975, págs. 232 y 289-290.

nocimiento a su máxima importancia, y sentaba con claridad meridiana su postura confesional. Su apartado primero decía literalmente que la CEDA «declara que en el orden político-religioso no puede ni quiere tener otro programa que el que representa la incorporación al suyo de toda la doctrina de la Iglesia Católica sobre este punto. Las reivindicaciones de carácter religioso deben de ocupar, y ocuparán siempre, el primer lugar de su programa, de su propaganda y de su acción. Como consecuencia de esto, la CEDA proclama que su finalidad principal y razón fundamental de existencia es el laborar por el imperio de los principios del Derecho público cristiano en la gobernación del Estado, de la región, la provincia y del municipio, sin más límite que la posibilidad de cada momento político». El apartado siguiente contenía diversas reivindicaciones antilaicistas, cerrándose el epígrafe con estas palabras: «La CEDA (...) se atendrá siempre a las normas que en cada momento dicte para España la jerarquía eclesiástica en el orden político-religioso» (8). En resumen, la CEDA adoptó una de las declaraciones confesionales más completas, amplias e inequívocas de las que entonces eran (relativamente) comunes en el panorama católico europeo. La habitual «tendencia a la catolicidad» de los partidos demócrata-cristianos europeos (9) fue superada con creces por un partido que, lejos de poseer los distintivos ideológicos de la democracia cristiana, extremó, acaso por ello mismo, su confesionalidad. Su proyección sobre un partido como la CEDA, de ideología básicamente contrarrevolucionaria y que además ostentaba la hegemonía política entre el común de las derechas, ejemplificaba a la perfección la estrecha fusión existente entre religión y política.

Naturalmente, la CEDA no inauguró la tendencia confesional en la historia política española. El artículo 11 de la Constitución de 1876, que aunaba la confesionalidad del Estado con una cierta tolerancia de cultos, estuvo presidiendo situaciones de mayor o menor confesionalidad en los partidos conservadores y, especialmente, en los intentos por crear un fuerte partido católico de masas. En este sentido, y como ha demostrado Alzaga, la formación del Partido Social Popular supuso una doble excepcionalidad, por cuanto nacía para revitalizar desde la derecha la gastada vida política de la Restauración y porque adoptó un criterio aconfesional (10). Lo distintivo

---

(8) El programa está recogido en el apéndice documental número 13 de mi libro *La CEDA...*, vol. II, págs. 621 y sigs. El resumen que del programa ofrece GIL-ROBLES en su *No fue posible la paz*, apéndice IV, págs. 821-822, no incluye estos aspectos.

(9) MICHAEL P. FOGARTY: *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental*, Tecnos, Madrid, 1961, pág. 320.

(10) Cfr. OSCAR ALZAGA VILLAAMIL: *La primera democracia cristiana en España*, Ariel, Barcelona, 1973, págs. 208 y sigs.

de la CEDA no fue, pues, el haber escogido una vía confesional para la resolución de las cuestiones político-religiosas, sino su exaltación hasta llevarla a sus últimas consecuencias ideológicas en el seno de un partido contrarrevolucionario y en el marco de un régimen político democrático, profundamente conflictivo y politizado en actitudes casi dicotómicas. Al constituirse la CEDA en el partido hegemónico de las diversas organizaciones derechistas, las apelaciones católicas, de ser en un primer momento símbolo de integración en la lucha antirrepublicana, pasaron a convertirse en símbolo identificador de la línea política cedista y, a la vez, en la máxima legitimación posible para sus actividades políticas e ideológicas. Todo ello encontraba un adecuado refrendo en la utilización propagandística de términos unificadores tales como Dios-España, catolicismo-patria, católico-español, a los que los líderes cedistas recurrieron en multitud de ocasiones para legitimar los intereses sociales y políticos defendidos por el partido. Las invocaciones más diversas, y a veces pintorescas, a la divinidad y a la providencia, rodeadas de tintes claramente emocionales e irracionales, fueron otra de las constantes ideológicas cedistas. Sobre todo en los discursos extraparlamentarios de Gil-Robles, quien solía ofrecer a Dios el sacrificio de ocultar los sentimientos monárquicos de los afiliados cedistas, confirmaba el providencialismo de su liderazgo carismático o buscaba en la divinidad la purificación religiosa de los pactos y transacciones por los que le atacaban los representantes de otras fuerzas derechistas. Los lemas de «Vamos a hacer la revolución con el crucifijo en la mano», o «Vamos a hacer la revolución auténtica de las derechas, por Dios y por España» (11) pretendían imbuir entre sus seguidores la bendición divina por sus actividades futuras, de modo similar a como acudía a ella para legitimar situaciones políticas pasadas o presentes. Y tampoco fue infrecuente el abandono de toda construcción lógica del lenguaje político para acudir al expediente de la repetición de gritos rituales («¡Ante todo, católico y español!» [12]), que, al secundarlos, identificara a sus oyentes entre sí, con él mismo y con lo que pretendía comunicar. Saltábase así sin mediaciones del contenido político-religioso del partido y de su obediencia a la jerarquía al inexorable favor divino como máxima instancia legitimadora. De ahí a postular la presencia divina cerca del partido sólo distaba un paso, que fue rápidamente dado. Por ejemplo, la JAP, la sección juvenil de la CEDA, llegó a cifrar el fracaso de la Revolución de octubre (y, por tanto, la «salvación de España»)

(11) Discursos de GIL-ROBLES recogidos en *El Debate*, 7-III-1933 y 24-XI-1933.

(12) Discurso de GIL-ROBLES en Madrid, recogido en *CEDA*, núm. 27, 15-VI-1934, página 6.



en el hecho de que «la Providencia de Dios es el factor principal de nuestra contrarrevolución» (13). A su juicio, el punto decimonoveno de su programa, que preconizaba un lacónico «Ante todo España, y sobre España, Dios», no tenía más significación que la recuperación de la verdadera misión que a España le incumbía: erigirse en brazo de Dios y de la Iglesia para aplastar a sus seculares enemigos (14).

Soy consciente de que este planteamiento puede verse afectado por dos objeciones bastante razonables. El historiador Carlos Seco Serrano ha defendido una de ellas al manifestar, a propósito del esencial confesionalismo de la CEDA, que sería demasiado exigirle un programa post-conciliar, dado que entonces se vivía en la rígida línea del Vaticano I (15). Sin embargo, y aun descontando el retroceso que la CEDA supuso respecto al Partido Social Popular, diez años antes, no pueden desconocerse las posturas mantenidas por otros grupos políticos que se movieron en el mismo *tempo* histórico que a la CEDA le tocó vivir. Partidos como el Nacionalista Vasco o la *Unió Democràtica de Catalunya* se nutrieron de una savia política demócrata-cristiana que no impedía el mantenimiento de un programa más avanzado o, al menos, no tan intensamente contrarrevolucionario como el de la CEDA. La primera etapa del Partido Republicano Conservador, cuyos rumbos políticos se escogieron al margen de banderas confesionales, ilustra otra posibilidad de lo que pudo ser un conservadurismo republicano. El caso de la Lliga Catalana ejemplifica otro caso de un conservadurismo no agitado por una concepción política confesional, bien que se concediera una gran importancia a la defensa de los intereses católicos (16). A diferencia de todos ellos, la CEDA optó por adscribirse a una línea política intransigentemente confesional, que no sólo comenzaba a quedar desfasada en los ambientes católicos europeos (en los que, por lo demás, el conflicto religioso presentaba un

(13) «Revolución, contrarrevolución y movilización», en *JAP*, núm. 1, 27-X-1934, página 9.

(14) Cfr. JOSÉ MONGE Y BERNAL: *Acción Popular (Estudios de biología política)*, Imp. Sáez Hermanos, Madrid, 1936, págs. 262 y sigs.

(15) CARLOS SECO SERRANO: «La experiencia de la derecha posibilista en la II República española», estudio preliminar a JOSÉ MARÍA GIL-ROBLES: *Discursos parlamentarios*, Taurus, Madrid, 1971, pág. XVIII.

(16) Cfr. JAVIER TUSELL: *Historia de la democracia cristiana en España*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974, cuyo volumen segundo está dedicado al nacionalismo vasco y catalán y a los que llama los «solitarios»; para la Lliga, cfr. ISIDRE MOLAS: *Lliga Catalana. Un estudi d'estasiologia*, Ediciones 62, Barcelona, 1972, y para el Partido Republicano Conservador, mi trabajo *La CEDA...*, vol. I, págs. 223 y siguientes, así como JUAN AVILA FARRÉ: «La derecha republicana: 1930-1936», en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 16, 1976, págs. 77 y sigs.

cariz bien distinto), sino que tampoco fue arropada unánimemente por todos los grupos conservadores o/y católicos españoles. Para bien o para mal, la CEDA hizo del catolicismo arma de combate político tras dotarlo de una notable pluralidad de funciones; y un arma que utilizó profusamente contra sus antagonistas y para descalificar a las organizaciones conservadoras que no lo insertaban en su programa, aumentando así su hegemonía. Y sin que se le pueda atribuir un determinismo contrarrevolucionario absoluto, lo cierto es que su contenido ideológico apareció iluminado en gran medida por esa afirmación confesional totalizadora, que le llevó a adoptar una actitud de combate que, en la gráfica frase común de dos revistas tan aparentemente opuestas como *Leviatán* y *Cruz y Raya*, parecía dirimirse «a cristazo limpio» (17).

### III

La segunda objeción tiene más fuste, y su consideración nos permitirá analizar un segundo nivel de las relaciones entre la CEDA y la Iglesia a propósito del conflicto religioso. Porque, efectivamente, podría objetarse que los emplazamientos divinos en los discursos cedistas y su naturaleza profundamente confesional no eran sino manifestaciones inmediatas de la honda religiosidad que ostentaban sus líderes, afiliados o simpatizantes, y que la amplísima defensa que se propuso realizar de la Iglesia se hallaba en proporción directa a los ataques anticlericales sufridos por aquélla y sus fieles durante el primer bienio republicano. Creo entender que ha sido sobre estos supuestos como Alvarez Bolado ha criticado recientemente un largo trabajo mío sobre la CEDA (18). En su opinión, mi agudeza para detectar las raíces socioeconómicas del fenómeno político cedista no llega al análisis de sus raíces socioculturales, ya que la sociología del conocimiento utilizada para iluminar las reacciones defensivas del partido parece desconocer el significado de los universos simbólicos. Dicho con sus palabras, mi «perspicacia para desenmascarar el conservadurismo social que se enmascaró en la CEDA

(17) Cfr., por ejemplo, «Glosas del mes», en *Leviatán*, núm. 4, agosto de 1934, página 1; JOSÉ BERGAMÍN: «Un gran vuelo de cuervos mancha el azul celeste», en *Cruz y Raya*, núm. 12, marzo de 1934; del mismo y en la misma revista, «El espejo vivo», núm. 19, octubre de 1934; «La callada de Dios», núm. 29, agosto de 1935, y «El clavo ardiendo», núm. 32, noviembre de 1935. Este último recoge el cruce de cartas entre Bergamín y Arturo Serrano Plaja, aparecido también en *Leviatán*, número 18, octubre-diciembre de 1935. Todos ellos pueden encontrarse en *Cruz y Raya. Antología*, Turner, Madrid, 1974, con prólogo y selección de Bergamín.

(18) Me refiero al libro citado *supra*, nota 6.

parece ciega para detectar lo que hay de protesta irrenunciable en una conciencia religiosa que, incluso bajo sus rasgos fanáticos, se siente oprimida y malbaratada por los dogmatismos progresistas que llegan al poder en las Constituyentes de 1931. Me parece que hoy, desde una metodología pro-socialista e incluso no-religiosa, es posible y urgente un tratamiento mucho más diferenciado de la alianza entre conservadurismo social y tradición religiosa» (19). Sin embargo, sigo teniendo la impresión de que el diagnóstico y el tratamiento sugeridos por Alvarez Bolado dejan sin resolver el problema. Porque, a mi juicio, el problema no reside en que, de un lado, el conservadurismo social se enmascarara en la CEDA, como si fuera un cuerpo extraño alojado de tapadillo en un organismo sano, sino que la CEDA, en cuanto tal, hizo gala de una ideología global contrarrevolucionaria, a veces amortiguada por un énfasis momentáneo en soluciones reformistas y a veces portadora de expectativas antidemocráticas. Tampoco reside, de otro lado, en el olvido de esa protesta irrenunciable de la conciencia religiosa, se supone que por parte del ciudadano medio, por la sencilla razón de que los propios líderes políticos y los órganos de expresión del partido, sin que mediara descalificación alguna por parte de los de la Iglesia, concedieron siempre al conflicto religioso una dimensión ideológica tan totalizadora que resultaba imposible su reducción autónoma a los límites de la conciencia individual e incluso a sus límites políticos estrictos. De ahí, finalmente, que la pretensión de un tratamiento diferenciado entre conservadurismo social y tradición religiosa esté abocado de antemano al fracaso: difícilmente se puede diferenciar en aquello que los líderes partidistas y los directores de la opinión católica consideraban inextricablemente unido.

Acaso un ejemplo pueda valer ahora más que las palabras anteriores. Como es sabido, el punto de partida del conflicto religioso suele datarse en la noche del 13 de octubre de 1931, cuando, según la descripción de un autor cedista, «cayó la razón, aplastada por la pezuña de la bestia, con todos los horrores del Apocalipsis y con toda la majestad hollada y escarnecida» (20); lo cual debe traducirse, en términos más racionales, por los acontecimientos de la sesión parlamentaria en la que se aprobó el artículo 26 de la Constitución, que, entre otras disposiciones, proclamaba la extinción del presupuesto del clero, la disolución de la Orden de los Jesuitas y el anuncio de una futura Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Son también conocidos los efectos inmediatos de este anticlericalismo, tan

(19) A. ALVAREZ BOLADO: «Factor católico y sociedad española entre las dos crisis del capitalismo: 1929-1973. Ensayo bibliográfico (segunda parte)», en *Actualidad Bibliográfica*, núm. 32, 1980, pág. 221.

(20) MONGE Y BERNAL: *Acción Popular...*, pág. 436.

trasnochado como demagógico: la proyección del espíritu de reforma social de las Constituyentes en una lucha raquílica contra unos cuantos símbolos se rodeó de más escándalo que eficacia, a la par que privaba a la flamante República del necesario apoyo entre los sectores católicos, a los que se enajenaba con este tipo de medidas (21). Ahora bien, la campaña del revisionismo constitucional que los católicos comenzaron de inmediato no se limitó a la legislación anticlerical. Porque, contra lo que normalmente se cree, basta leer la abundante literatura de propaganda que la animó para comprobar que la campaña no tenía por exclusivo objeto abolir las diversas medidas que afectaban estrictamente a la religión y a la Iglesia. No se trataba sólo de una protesta contra los artículos 3, 26 y 27, que, sin duda, lesionaban los derechos de los católicos. La reacción contra las normas anticlericales, si bien efectiva, era sobre todo una veladura ideológica de lo que los líderes católicos percibían como íntimamente ligado a ella: reacción también, y en grado quizá más eficaz, contra las posibilidades socializadas de la propiedad que encerraba el artículo 44 de la misma Constitución, aprobado poco antes. Así, por ejemplo, cuando Gil-Robles explicaba al selecto auditorio del Círculo de la Unión Mercantil madrileño las razones de la retirada del Parlamento de las minorías católicas tras la aprobación del artículo 26, afirmaba literalmente que «no es cierto que nosotros nos hayamos retirado del Parlamento tan solo porque se pretenda la expulsión de una orden religiosa; no es cierto. Ya sería motivo suficiente el que se atropellara a una entidad en nombre de un principio de libertad, pero es que hay algo más que eso. Nosotros tratábamos del enfoque entero del problema religioso, de la resolución dada al problema de la enseñanza, de la reglamentación del trabajo, del concepto de la propiedad y de la situación financiera» (22). Y cuando *El Debate* recordaba a sus lectores las normas constitucionales susceptibles de abolición en el futuro, lo hacía señalando que «están sujetos a indefectible revisión los artículos que el sectarismo elaboró para perseguir a las Ordenes religiosas (...) y [para conseguir] una política hostil a la propiedad, que poco a poco va estrangulando la economía española» (23).

---

(21) Cfr. las inteligentes observaciones de FRANCISCO MURILLO FERROL, en su prólogo al libro de RAMÍREZ JIMÉNEZ citado *supra*, nota 4, págs. 10 y sigs., y de JUAN J. LINZ: «From great hopes to civil war: The breakdown of democracy in Spain», en JUAN L. LINZ y ALFRED STEPAN (eds.): *The breakdown of democratic regimes. Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1978, págs. 167 y sigs.

(22) El discurso de GIL-ROBLES, pronunciado el 31-X-1931 y titulado «Una posición de las derechas en el momento actual», está recogido en *El Debate*, 1-XI-1931.

(23) «Lo del día: Un cambio radical», en *El Debate*, 28-XI-1931.

De esta forma, al identificar religión y orden socio-económico, al postular la defensa absoluta de la religión en términos omnicomprendivos («*pro aris et focis*», decían los obispos en sus pastorales), la protesta contra el ataque efectivo a la Iglesia se expandía hasta comprender también la protesta contra la mera posibilidad de una mínima alteración de la estructura de los medios de producción, fundamentalmente de la propiedad privada agrícola, en ciernes ya la reforma agraria. La defensa de los intereses de la propiedad se recubría así de la defensa ideológica proporcionada por la religión, que, a su través, le dotaba de valores universalistas, inatacables e inmutables. Y que por la adición de otras situaciones, como la enseñanza o la familia, procuraban el apoyo de amplias capas de las clases sociales afectadas por la perspectiva del cambio republicano. Era lógico entonces que, no ya el anticlericalismo, sino el propio laicismo fuera presentado como la encarnación de todos los males. Para *El Debate*, el laicismo «en el orden religioso es el ateísmo; en el filosófico, el positivismo radical; en el ético, la moral independiente; en el político, la República democrática; en lo social, el comunismo» (24). La conclusión cae por su propio peso: cuando no se respeta, a causa de posturas meramente laicas, las alturas del sistema, todos sus elementos peligran al quedar desposeídos de la protección religiosa. O, en palabras de dos futuros diputados cedistas y miembros de las Constituyentes, uno de ellos sacerdote, «es evidente que cuando no se respeta la religión en un Estado, no se han de guardar mayores consideraciones ni a la propiedad, ni a la familia, ni a los derechos de ésta en la enseñanza, ni a ninguna de las instituciones en cualquier orden que integran la vida de la nación» (25).

Por supuesto que estas concepciones ideológicas no nacen en la España de los años treinta, ni tampoco son fruto de una táctica política ocasional y urgentemente fletada. La utilización de la religión por parte del bloque de clases dominantes se remonta, cuando menos, al siglo XIX. Y, bajo una forma u otra, con una u otra gradación, la alianza de la Iglesia y de los diversos sectores de la burguesía supone otra de las constantes de nuestro reciente pasado. Pero no pudo por menos que afianzarse al compás de la dialéctica republicana, rotos los asideros del Estado y con la común preocupación de recuperarse ante una situación definida en términos apocalípticos. Si al proclamarse la II República esa alianza era, como ha escrito Aran-

---

(24) «Lo del día: Laicismo y comunismo», en *El Debate*, 19-XI-1931.

(25) «Manifiesto que a sus electores dirigen los diputados de la provincia de Toledo, Dimas de Madariaga y Ramón Molina Nieto», en *El Debate*, 23-X-1931.

guren, «una actitud 'heredada', cristalizada ya históricamente» (26), durante su transcurso se recrudecerá con nuevos ímpetus, cuantitativa y cualitativamente, alargándose en su defensa mutua hasta extremos antes desconocidos. No es por casualidad que Acción Popular, primero, y la CEDA, después, representen la versión más pura de un «catolicismo político», o que se autodenominen como partidos de la «nueva derecha», es decir, de la «derecha católica». Si con el catolicismo social el nuevo espécimen conservador que lo propugna inserta a la religión en el contexto de su ideología defensiva frente al proletariado, lo que pretende el catolicismo político es adecuarla a su nueva funcionalidad, frente a una clase obrera cuyas principales organizaciones parecen dominar la escena política. Obviamente, la reconversión se efectuará sin dificultades. La caracterización de esa nueva derecha radicó siempre en la religión. «La verdadera fuerza, el impulso potente que mueve a las derechas españolas es la religión», afirma y repite *El Debate* (27). Independientemente de su historia política, viene a decir en otra ocasión, aparte cuestiones adjetivas, si hay algo que a esas derechas «les da su genuina significación y las hace inconfundibles es (...) la preeminencia del sentimiento religioso sobre los demás. Y, en seguida, este otro sentimiento: la implacable hostilidad al socialismo marxista» (28). A partir de ambas identificaciones previas, la religión desarrolló sus contenidos ideológicos hasta abarcar todos y cada uno de los aspectos del sistema social, político y económico. Nada se hallaba vedado a su influencia. Era el mejor freno a las pasiones supuestamente «revolucionarias»; convertía en derecho natural a la propiedad privada, sacralizándola en cuanto instituida por Dios; predicaba la caridad en las relaciones socio-económicas, resignación al oprimido y «justicia social» a su antagonista; exigía un Estado regido por los principios cristianos, con el poder procedente de Dios y con la finalidad de procurar, junto con la Iglesia, la salvación de las almas, y un largo etcétera similar. En definitiva, la concepción ideológica dominante de la religión, en la España que iniciaba su nueva singladura en 1931, la colocaba a modo de arquitrabe de toda la sociedad, como una imprescindible supraestructura con la misión de proyectarse sobre cualquiera de sus elementos: y entre ellos destacaron las relaciones del modo de producción capitalista, tal como se desarrollaban en las coordenadas históricas del momento republicano.

---

(26) En respuesta a la encuesta de V. M. ARBELOA sobre la Iglesia en la II República, *El Ciervo*, núm. 207, mayo de 1971, pág. 7.

(27) «La jornada del domingo», en *El Debate*, 7-VI-1932.

(28) «Lo del día: El discurso de Maura», en *El Debate*, 11-I-1932.

## IV

El tercer nivel de confluencia ideológica entre la CEDA y la Iglesia viene determinado por el despliegue concreto de algunas de las virtualidades encerradas en estos supuestos básicos. Me limitaré tan sólo a citar tres temas fundamentales. El primero, incluso cronológicamente, es el relativo a la accidentalidad de las formas de gobierno, que el Vaticano había establecido tiempo atrás. Pero los católicos españoles observaron también aquí un comportamiento peculiar. Durante la última etapa de la Monarquía de Alfonso XIII, su aceptación formal de la doctrina vaticana estuvo anegada por la intensidad con la que apoyaban al sistema monárquico. Las elecciones municipales de abril de 1931 mostraron sin lugar a dudas su incondicional preferencia por la Monarquía, hipostasiada con los valores habituales de una España católica, y su escasamente accidentalista rechazo de una posible República, contra la que movilizaron al electorado católico. En los meses posteriores, la agilidad táctica del nuncio Tedeschini y de Angel Herrera Oria permitió que Acción Popular adoptara una postura inhibicionista frente al nuevo régimen. Pero el inhibicionismo suponía un importante paso atrás con respecto al accidentalismo, y que lo era tanto más cuanto que el partido estaba compuesto en su inmensa mayoría por monárquicos. El Congreso fundacional de la CEDA, en marzo de 1933, llegó a aprobar un programa en el que no se incluía ni una sola mención al tema. Y si el silencio podía ser un instrumento apropiado hacia el interior del partido, cuyos afiliados, según Gil-Robles, mostraban una «repugnancia invencible a declararse republicanos» (29), no era desde luego el mejor medio para asentar su legitimidad política en el seno de las izquierdas. Por eso, cuando la CEDA decidió aceptar la República, en 1934 y tras una campaña electoral de alianza con los grupos monárquicos, la ambigüedad derivada de su silencio fue sustituida por otros sonidos mucho más sustanciales. Concretándolos, la CEDA no sólo no había votado la Constitución, sino que se había comprometido para abolirla; sus representantes parlamentarios obstruyeron el programa de la coalición republicano-socialista, prometiendo anular sus resultados; al tiempo de asegurar la pronta desaparición de los partidos y sindicatos obreros, ofrecieron la amnistía total para los sublevados monárquicos del 10 de agosto. El vaso del recelo terminó por desbordarse cuando Gil-Robles expresó su concepción de la democracia: o era el instrumento para conseguir un nuevo tipo de Estado, por lo que el Parlamen-

---

(29) GIL-ROBLES: *No fue posible la paz*, pág. 79.

to se sometería a sus designios, o, simple y llanamente, terminaría por desaparecer.

Un segundo tema, el del cuestionamiento del sistema democrático, enlaza directamente con el anterior. El proceso tuvo sus inicios en el muy relativo valor que la democracia poseía para la Iglesia española y sus órganos de expresión. A lo inaceptable de sus orígenes individualistas uníase ahora el peligro representado por su incorporación a las masas populares. La experiencia republicana hacía decir a *El Debate* que «para nosotros, partícipes del concepto cristiano de la libertad, ésta tiene sus límites claros: no hay libertad más que para hacer el bien (...), [y] fuera de eso se convierte en libertinaje, sin derecho alguno a ser tolerado» (30). Las concepciones anti-democráticas cuajaron en el corporativismo, un elemento heredado de la ideología católica social y al que la derecha católica proyectó como un ideal hacia el futuro inmediato. Aunque la CEDA comulgaba con lo esencial de los fascismos europeos de la época, se alejaba de sus Estados totalitarios de corporativismo político por entender que algunas de sus notas resultaban incompatibles con el ideario católico. De ahí que, como fórmula propia, se terminara esgrimiendo la de un Estado autoritario de corporativismo social. Lo cual significaba que, en el orden económico, desaparecerían las luchas de clases mediante el sometimiento de una de ellas a los objetivos de paz y disciplina impuestos por la otra; en el social, los sindicatos obreros se integrarían de modo obligatorio en las Corporaciones, instrumentos éstos colocados al servicio de un «bien común» que se definía tan deletérea como unilateralmente; y en el orden político, cúspide de todo el sistema de dominación antidemocrática, se implantarían las rígidas pautas de un poder autoritario.

El tercer tema al que quería aludir se refiere a una dirección ideológica sumamente propagada por la Iglesia española de la época y que la CEDA alentó durante el segundo bienio republicano, cuando pudo obtener la minoría parlamentaria más numerosa de la Cámara y participar en diversas coaliciones gubernamentales. Y es que si la CEDA, en cuanto *derecha*, no se distinguió de los restantes grupos conservadores por el feroz e intransigente antisocialismo con el que simbolizaban todas sus tendencias contrarrevolucionarias, manifestó además la peculiaridad, en cuanto *derecha* específicamente *católica*, de esgrimir en su programa un conjunto de reformas sociales. Esta contrarrevolución reformista, en parte heredada del bloque ideológico del catolicismo social, aparecía así como una tercera vía superadora tanto de la contrarrevolución «a secas» propiciada por los partidos

---

(30) «Cómo entendemos la libertad», en *El Debate*, 8-V-1936.



de la extrema derecha monárquica cuanto de la revolución que, a juicio de la CEDA, estaban llevando a cabo los socialistas. Al igual que la *rivoluzione conservatrice* de la Italia de Mussolini o la *konservative Revolution* de los primeros ideólogos nazis, los líderes cedistas creían que ambos términos podían fusionarse en una unidad superior. Pero su compatibilización demostró ser imposible, como pudo comprobarse con el fracaso de Manuel Giménez Fernández al frente de la cartera de Agricultura. La CEDA pretendió entonces compaginar la labor contrarrevolucionaria que se estaba realizando en la represión asturiana y el desmantelamiento de las organizaciones obreras con una labor social inspirada por su reformismo. El resultado no sorprendió a quienes conocían la verdadera naturaleza del partido: las reformas agrarias previstas por Giménez Fernández fueron literalmente desbaratadas en las Cortes por sus propios compañeros del partido, bloqueadas fuera por las entidades patronales en las que los cedistas ocupaban puestos directivos y consentido todo ello por el muy significativo silencio y pasividad de Gil-Robles. Como no podía por menos de ocurrir, la pequeña rama reformista de la CEDA se vio anegada por la potencia de su tronco, cuya tendencia contrarrevolucionaria concedió el tono y las pautas diferenciadoras al partido como un todo. Las reformas sociales, concebidas como una especie de «seguro contra la revolución», planteadas en base a criterios morales y con tintes paternalistas y demagógicos, no llegaron a cuajar en ese tercerismo utópico entre capitalismo y socialismo. En el mejor de los casos, no pasaban de intentar una modificación populista de los aspectos disfuncionales derivados del esquema liberal del sistema capitalista, para así asentarlo con mayor fuerza. Y cuando se ensayó una tercera vía programática entre los elementos antagónicos, por ejemplo, de la propiedad de los medios de producción, se bordeó un nacionalismo cercano a lo ridículo. Como cuando en el punto 17 del parágrafo XII del programa cedista, dedicado a las cuestiones sociales, se pedía la «españolización, que no estatificación y menos socialización de las empresas o industrias de interés nacional, en el sentido de que su capital, su dirección técnica y sus trabajadores sean españoles e hispanoamericanos» (31).

## V

No quisiera terminar sin hacer una brevísima mención de un cuarto nivel de confluencia entre la CEDA y la Iglesia. Si los anteriores subraya-

---

(31) Cfr. *La CEDA...*, vol. II, pág. 629.

ban aspectos marcadamente ideológicos (como la confesionalidad cedista, su imbricación de religión y política y su despliegue en los temas específicos de la accidentalidad de las formas de gobierno, su tendencia antidemocrática y la parquedad de sus reformas sociales), este último nivel se centra en las conexiones organizativas, a veces incluso orgánicas, que ligaron al partido con la Iglesia. Su punto de arranque se localizó en las excelentes relaciones que, al parecer, mantuvieron Angel Herrera Oria, director de *El Debate*, presidente de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP) y fundador de Acción Popular, con el Nuncio Tedeschini, que a su vez, representaba el sector mayoritario de la jerarquía española. El *Archivo Vidal y Barraquer* (32) aporta numerosas pruebas de unas actividades complementarias entre ambos para la consecución de un fin común: desde la bendición que los obispos españoles concedieron a Acción Popular hasta la movilización de la opinión católica en la campaña del revisionismo constitucional, pasando desde luego por el «plan de actuación parlamentaria» que Vidal y Barraquer dirigió en Madrid, junto con una Comisión de Metropolitanos y teniendo a los diputados católicos por ejecutores, durante el período constituyente. Pero, con ser esto importante, no lo fue todo. A lo largo de la II República, las relaciones entre la CEDA y la Iglesia se materializaron a través de la mediación de un conjunto de organizaciones y grupos católicos que, caracterizados ante todo por su subordinación a la jerarquía eclesiástica y definidos por su misión de servir a los intereses de la Iglesia, se integraron plenamente en las pautas políticas cedistas. Y de entre aquéllos merece especial mención la ACNP, a la que uno de sus miembros calificó acertadamente como un «imperio espiritual» cuya corona ostentaba Angel Herrera (33). La ACNP supuso para la CEDA un auténtico grupo de cohesión, proporcionándole casi la cuarta parte de sus diputados, sus principales líderes, a la cabeza de los cuales estaba el propio Gil-Robles, y casi todos los ministros cedistas del segundo bienio. Además, la ACNP editaba *El Debate* y dirigía la Editorial Católica, con una pequeña pero eficaz cadena de periódicos provinciales. Y la ACNP fue también la directora fáctica, a través de sus miembros, de una importante red de grupos de presión, nutrida por instituciones como la Acción Católica, la Juventud Católica Española, la Confederación de Estudiantes Católicos, la Confederación Católica de Padres de Familia, la Confederación de Mujeres

(32) Cfr. *Archivo de Vidal y Barraquer. Iglesia y Estado durante la II República española. 1931-1936*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona, 1971, edición a cargo de V. M. ARBELOA y M. BATLLORI.

(33) FERNANDO MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ: *Ideas claras. Reflexiones de un español actual*, Gráficas Nebrija, Madrid, 1959, pág. 210.

Católicas, el Centro de Estudios Universitarios, los Cursos de Verano de la Universidad Católica de Santander, el Instituto Social Obrero y la Confederación Católico-Agraria.

Sin embargo, la CEDA no pudo cumplir por sí misma los designios de dominación implícitos en su programa y presentes en su corta vida. Aunque ligada por muchos motivos a la Iglesia y hegemónica dentro del campo derechista gracias a su organización de masas, la victoria del Frente Popular en las elecciones de 1936 impidió que sus líderes comenzaran la edificación del Estado corporativo. Hizo falta para ello el concurso de otras fuerzas y el desarrollo de una nueva fase de la estrategia contrarrevolucionaria, que se transformó a los pocos meses de nacer en una guerra civil. Aquel optimismo con el que, al principio de esta conferencia, el sacerdote Eloy Montero iluminaba el porvenir de la Iglesia española no pudo por menos que plasmar en el fenómeno nacional-católico de las últimas décadas. Por supuesto, nadie tuvo la culpa de la inmensa tragedia que se abatió sobre los españoles. Pero resulta indudable que la responsabilidad histórica de la derecha católica fue superior a la sedimentada después por muchos años de fanatismo y autocomplacencia. En sus *Memorias*, Gil-Robles parece recabar para sí la íntegra responsabilidad de los desaciertos y errores del partido cedista: demasiada responsabilidad para un hombre solo, sean cuales fueren sus aciertos y triunfos en la misma labor. Acaso haya que pensar más bien en los hábitos mentales y sociales de quienes componían su clientela política, formada en su mayor parte por católicos y dirigida por unos líderes que los extremaron al máximo. Esas derechas fueron las que, como señalaba el padre agustino Isidoro Martín a Manuel Azaña en 1937, «no han sabido adaptarse, no han querido consentir ningún sacrificio». «El sacrificio —contestaba Azaña a su antiguo «inspector» del colegio universitario de El Escorial— de dejarse cortar un dedo, para salvar la mano. Las aspiraciones de la República, por muchos motivos, tenían que ser moderadas. Se empeñaron en creer que eran expoliadoras y demoleedoras. Ya ve usted: se ha perdido la mano, y todo el brazo, y temo que perdamos los dos, quedándose España como un tronco manco» (34). Todos conocemos cómo acabó por cumplirse este triste y dramático temor.

---

(34) MANUEL AZAÑA: *Obras Completas*, vol. IV, *Memorias políticas y de guerra*, Oasis, México, 1968, pág. 765.

