

## Taller 21

### *Religión, laicismo y modernidad: perspectivas transnacionales*

*Coordinadores:* Julio de la Cueva Merino (Universidad de Castilla – La Mancha), Joseba Louzao Villar (Centro Universitario Cardenal Cisneros-Universidad de Alcalá) y José Ramón Rodríguez Lago (Universidade de Vigo)  
[Julio.Cueva@uclm.es](mailto:Julio.Cueva@uclm.es); [jrlago@uvigo.es](mailto:jrlago@uvigo.es); [joseba.louzao@cardenalcisneros.es](mailto:joseba.louzao@cardenalcisneros.es)

### Propuestas aceptadas (17)

- 21.1. Almansa Pérez, Rosa María (Universidad Internacional de la Rioja), “La adaptación reciente del mensaje cristiano progresista a los fines propios de las sociedades laicas contemporáneas: el caso de *Cristianismo y Justicia*”..... 3
- 21.2. Colmenero Martínez, Ricardo (Universidad de Alcalá), “La Iglesia ante la pequeña pantalla: la llegada de las emisiones religiosas a las televisiones”..... 21
- 21.3. Fernández Peña, Marta (Universidad de Sevilla), “El elemento religioso en el liberalismo iberoamericano: los casos de Perú y Ecuador”..... 37
- 21.4. Hernández Fuentes, Miguel Ángel (Universidad de Salamanca), “*The wonder of Spain*. Un asentamiento protestante entre la población católica zamorana durante la Restauración”..... 55
- 21.5. Hernando de Larramendi, Miguel (GRESAM-Universidad de Castilla – La Mancha) y González González, Irene (GRESAM- Universidad de Castilla – La Mancha), “Religión y política en el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)”..73
- 21.6. Mira Abad, Alicia (Universidad de Alicante), “La narrativa secularizadora en los procesos de construcción de identidad nacional decimonónicos: España y América”.. 89
- 21.7. Montero, Feliciano (Universidad de Alcalá), “La Acción Católica española en una perspectiva transnacional”..... 109
- 21.8. Muñoz Ramírez, Alicia (Universidad de Salamanca), “Movilización contra Educación para la Ciudadanía: desencadenantes transnacionales”..... 129
- 21.9. Navarro de la Fuente, Santiago (Universidad de Sevilla), “Catolicismo y nuevos modelos políticos en la Europa de entreguerras”..... 149
- 21.10. Núñez Bargueño, Natalia (Université de Paris-Sorbonne), “De la coexistencia entre naciones a la experiencia globalizada: Los Congresos Eucarísticos Internacionales”..... 165
- 21.11. Ponce Nieto, Ana Isabel (UNED), “Sor Fabiola y el Servicio Social Español en Bruselas”.....183

este sentido cabe destacar que a la manifestación asistieron, por segunda vez durante la democracia, varios obispos<sup>69</sup>, algunos de ellos fueron el obispo de Granada, Javier Martínez; el obispo de Tarazona, Demetrio Fernández o el obispo de Murcia, Juan Antonio Reig. El arzobispo de Madrid, Antonio María Rouco Varela, y el arzobispo de Toledo, Antonio Cañizares, no pudieron acudir por compromisos de su cargo pero expresaron su apoyo incondicional<sup>70</sup>.

Ha de tenerse en cuenta que, aunque la jerarquía eclesiástica “no organiza las movilizaciones callejeras por mucho que a las mismas puedan unirse figuras eclesiásticas”<sup>71</sup>, no puede negarse que existen “contactos previos entre la CE (o determinados obispos), ciertas figuras políticas y los grupos sociales convocantes”<sup>72</sup>, pues la jerarquía eclesiástica “necesita de aliados políticos y, sobre todo, sociales que puedan sacar a la calle a la sociedad católica conservadora”<sup>73</sup>.

El caso es que la línea de acción específica contra esta educación se desplegó, con actuaciones más concretas, a partir de la primavera de 2006. Lo que se debía, en parte, a la aprobación de la Ley Orgánica de Educación -que quitaba validez académica a la asignatura de religión católica y reconocía como obligatoria y evaluable EpC- y a que comenzaron a elaborarse los borradores de los contenidos mínimos de esta educación.

La intención era que las asociaciones y organizaciones de tendencia neoconservadora católica, los poderes políticos y mediáticos de ideología afin, los centros católicos y los fieles se movilizaran, destacando fundamentalmente el protagonismo de estos últimos. De igual forma, se pretendía presionar, por el discurso y por la acción, al Gobierno socialista, al resto de colegios y a los responsables de los libros de texto para frenar y suavizar el avance de una educación cívico-democrática y en Derechos Humanos con la que discrepaban.

A partir de junio de 2007 comenzaron a crearse plataformas *ad hoc* de padres y madres<sup>74</sup>. Las más de 70 plataformas que se crearon, las cuales se agruparon a partir de

---

<sup>69</sup>La primera manifestación a la que asistieron varios Obispos fue a la convocada contra el matrimonio entre personas del mismo sexo, el 18 de junio de 2005.

<sup>70</sup>Gionata CHATILLARD: “Masiva marcha contra la LOE”, *elmundo.es*, 13 de noviembre de 2005, <http://www.elmundo.es/elmundo/2005/11/12/espana/1131772817.html>.

<sup>71</sup>Susana AGUILAR FERNÁNDEZ: “La jerarquía católica española en perspectiva comparada...”, p. 325.

<sup>72</sup>*Ibid*, p.326.

<sup>73</sup>*Ibid*, p. 326.

<sup>74</sup>PROFESIONALES POR LA ÉTICA: *¡Ni un paso atrás! La batalla de los padres frente a Educación para la ciudadanía*, Madrid, Critería, 2009, pp. 64-65.

2009 en la federación “España Educa en la Libertad”, contribuyeron a coordinar a los movilizadores, al igual que las asociaciones y entidades ya existentes.

Entre la gran variedad de actuaciones que se llevaron a cabo para estructurar, sostener, dinamizar y extender la identidad, el discurso, los lazos emocionales y de solidaridad y la línea de acción de la movilización contra EpC<sup>75</sup>, se pueden destacar las denuncias presentadas en diversos foros internacionales por asociaciones y organizaciones implicadas en redes transnacionales aliadas, como eran, por ejemplo, *European Center for Law and Justice*, *Alliance Defending Freedom* o *Christian Action Research and Education for Europe*<sup>76</sup>.

Se puede decir, por tanto, que la pretensión era globalizar el proyecto ideológico de la jerarquía católica por medio de la acción práctica, emocional, dialógica y transnacional de las bases.

Ahora bien, tras la victoria electoral del Partido Popular en noviembre de 2011, y la aprobación de la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE), de 2013, se produjo la desaparición paulatina de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos de los planes de estudio. Con ello el Partido Popular trató de responder a sus compromisos electorales y a parte de las exigencias del movimiento contrario a esta educación<sup>77</sup>.

Esta situación influyó, junto con la sustitución en marzo de 2013 de Benedicto XVI por el papa Francisco y la retirada en 2014 del cardenal Antonio María Rouco Varela de la Presidencia de la Conferencia Episcopal (1999-2005/2008-2014) y del arzobispado de Madrid (1994-2014), a que la movilización contra EpC entrara en estado de latencia o de semilatenencia.

---

<sup>75</sup>Véase Alicia MUÑOZ RAMÍREZ: *Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Castilla-La Mancha, Castilla y León y Madrid*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Colección Vitor, 390, 2016, pp. 468- 532.

<sup>76</sup>Véase, por ejemplo: LIBERTAD DIGITAL: “Asociaciones de 16 países firman un manifiesto contra Educación para la Ciudadanía”, *libertaddigital.com*, 6 de diciembre de 2007, <http://www.libertaddigital.com/sociedad/asociaciones-de-16-paises-firman-un-manifiesto-contra-educacion-para-la-ciudadania-1276318985/>.

<sup>77</sup>Alicia MUÑOZ RAMÍREZ: “¿Qué ha sido de Educación para la Ciudadanía con el Partido Popular?”, *Foro de Educación*, vol. 14, 20 (enero-junio 2016), pp. 105-128, <http://dx.doi.org/10.14516/fde.2016.014.020.007>.

## Conclusiones

El discurso desplegado por el Consejo de Europa y por Naciones Unidas y el discurso difundido por la Santa Sede han venido representando proyectos ideológicos transnacionales con pretensiones opuestas a la hora de configurar un determinado modelo de comunidad imaginada y de ciudadanía, siendo discursos que encontraron en las peculiaridades del modelo histórico-ideológico, sociocultural y jurídico-institucional español el caldo de cultivo propicio para la confrontación. Esta situación permitió que el discurso neoevangelizador y tradicionalista elaborado por la Santa Sede durante las últimas décadas, y divulgado por sus círculos de poder, se proyectara desde los sectores y las bases neoconservadoras y tradicionalistas católicas del foco español con suficiente fuerza como para cornear, por medio del ataque directo al modelo de Educación para la Ciudadanía Democrática y de Derechos Humanos, el propio discurso internacional de los Derechos Humanos.

La movilización contra EpC era, por tanto, parte de un proyecto más amplio de la jerarquía católica que estaba vinculado a la reevangelización de Europa y a hacer frente al avance de, fundamentalmente, los derechos sexuales, reproductivos y de género que, por medio de las iniciativas de Naciones Unidas y del Consejo de Europa, se estaban aplicando en determinados países, como España. Ello se debía a que el espectro católico, no todo el colectivo católico, sino la parte más dogmática, los veía como amenazas laicistas y relativistas. Podría decirse que los consideraban los nuevos males de la modernidad, recordando al *Syllabus Errorum* de 1864, y, en este sentido, males contra los que entendían había que movilizarse y actuar, considerando que atentaban tanto contra sus principios y creencias ideológicas como, de forma más específica, contra el modelo educativo y de familia, sociedad y ciudadanía católica que defendían.

## *El corporativismo. Algunas anotaciones sobre el pensamiento político católico de entreguerras*

Santiago Navarro de la Fuente  
Universidad de Sevilla

A un mes de las elecciones de febrero de 1936 el diario católico Sevilla, *El Correo de Andalucía*, disimulaba bajo el titular “Todos los jefes derechistas ratifican la unión”

<sup>1</sup> unas contundentes declaraciones de José Calvo Sotelo en un mitin en la ciudad de Badajoz en el que había afirmado que el Congreso que había de salir elegido de los comicios había de tener carácter “constituyente” y en las que habría de decidirse también sobre la forma del Estado. Ciertamente había transcurrido, desde diciembre de 1935, el plazo necesario para que la reforma de la Constitución de la Segunda República pudiera hacerse por mayoría absoluta de la cámara y no por la de dos tercios que se requería anteriormente; pero la afirmación venía a romper la estrategia “posibilista” de Gil Robles, que al ser preguntado por las afirmaciones del líder de Renovación Española optó por poner en duda que éste hubiera hecho tales manifestaciones dejando ver que la situación le cogía de sorpresa.

La anécdota anterior nos sirve para palpar el ansia de reforma del marco legal que existía en los sectores de derecha, pero especialmente también entre los católicos, en aquellos meses que habían de ser los finales de la República. Sin embargo, la concreción práctica del sentido de aquellos deseos no llega a tener la contundencia que cabía esperar de un proyecto firme. En el caso de la CEDA, todavía podría resultar comprensible una cierta ambigüedad calculada a fin de no perder el apoyo de las diferentes sensibilidades que la integraban; pero toda la propaganda derechista del

---

<sup>1</sup>s.a. “Todos los jefes derechistas ratifican la unión”, *El Correo de Andalucía*, 23 de enero de 1936.



momento insistía en el “corporativismo” como la solución a todos los males y el medio más eficaz para superar mediante la cohesión social el argumento obrero de la lucha de clases. Algunos meses más tarde, al comienzo ya de la Guerra Civil, el propio cardenal primado de Toledo, Isidro Gomá, explicaba a la Secretaría de Estado del Vaticano que no estaba claro el modelo de Estado que había de resultar en España en el caso de que venciesen los sublevados en la contienda, sin embargo puntualizaba que entre los pocos extremos en los que los generales que habían iniciado el levantamiento se habían puesto de acuerdo estaban los colores de la bandera nacional, el régimen corporativo y las relaciones entre la Iglesia y el Estado que habían de ser de “separación”. Añadía el cardenal que faltaba ver el alcance de esta última proposición.<sup>2</sup>

Si la relación de los católicos con el avance del liberalismo primero y de la democracia después había tenido sus dificultades desde el comienzo de la contemporaneidad, en la Europa de entreguerras esta última corría el riesgo de ser percibida como el paso previo a la revolución en la medida en que daba participación a las masas obreras. El corporativismo se presentaba entonces como una nueva propuesta de organización social capaz de superar a ésta y de evitar la revolución articulando un modelo de convivencia económica y política asentado sobre el entendimiento entre las partes. Un modelo de relaciones políticas y económicas capaz de superar tanto al liberalismo como al socialismo<sup>3</sup>.

### **Fundamentación del corporativismo**

Desde el punto de vista católico, el corporativismo bebía, cuanto menos, del Magisterio del Papa León XIII. El último pontífice del siglo XIX y primero del XX, en su conocida encíclica *Rerum novarum* había asemejado el funcionamiento de la sociedad con el de un cuerpo. Tal analogía la empleaba para contradecir la doctrina del enfrentamiento entre clases propia del marxismo y contraponerla al principio cristiano de la caridad y de la armonía social. De esta forma, el Papa Pecci escribió:

---

<sup>2</sup>José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, Vol.1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, p.83.

<sup>3</sup>Ludovico INCISA define “corporativismo” en Norberto BOBBIO, Nicola MATTEUCCI y Gianfranco PASQUINO, *Diccionario de Política*, novena edición en castellano, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1995, p. 372: “es una doctrina que propugna la organización de la colectividad sobre la base de asociaciones representativas de los intereses y actividades profesionales (corporaciones). Éste propone, gracias a la solidaridad orgánica de los intereses concretos y a las fórmulas de colaboración que de ellos pueden derivar, la remoción o neutralización de los elementos conflictivos: la competencia en el plano económico, la lucha de clases en el plano social, la diferenciación ideológica en el plano político”.

“[...] Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo”.<sup>4</sup>

En puridad, la analogía entre una sociedad y un cuerpo que desarrollaba entonces el Papa tiene una clarísima fundamentación bíblica. En la primera carta que San Pablo dirige a los cristianos de Corinto desarrolla la cuestión:

“[...] Del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de formar un solo cuerpo; y todos hemos bebido también del mismo Espíritu. Por su parte, el cuerpo no está compuesto de un solo miembro, sino de muchos”.<sup>5</sup>

San Pablo no se refería en su epístola a un cuerpo nacional ni político en modo alguno, sino a la comunidad de los cristianos, donde cada miembro o grupo había de cumplir con determinado ministerio. Pero si proseguimos nuestra comparativa entre el texto de la trascendental encíclica de León XIII sobre la situación de los obreros a finales del XIX con el capítulo doce de la carta paulina podremos ver mejor la estrecha relación conceptual que les vincula. Sin dejar de comprender los diferentes conflictos que pueden enfrentar a los miembros de una sociedad, el pontífice dedicó en la encíclica sendos párrafos a la crítica de la sociedad clasista insistiendo en la común consideración ciudadana de todos los miembros de la sociedad, con independencia de sus riquezas:

---

<sup>4</sup>*Rerumnovarum*, 14.

<sup>5</sup>1Cor 12, 12-14.

“[...] de tenerse presente, punto que atañe más profundamente a la cuestión, que la naturaleza única de la sociedad es común a los de arriba y a los de abajo. Los proletarios, sin duda alguna, son por naturaleza tan ciudadanos como los ricos, es decir, partes verdaderas y vivientes que, a través de la familia, integran el cuerpo de la nación, sin añadir que en toda nación son inmensa mayoría. Por consiguiente, siendo absurdo en grado sumo atender a una parte de los ciudadanos y abandonar a la otra, se sigue que los desvelos públicos han de prestar los debidos cuidados a la salvación y al bienestar de la clase proletaria; y si tal no hace, violará la justicia, que manda dar a cada uno lo que es suyo [...] .De ahí que entre los deberes, ni pocos ni leves, de los gobernantes que velan por el bien del pueblo, se destaca entre los primeros el de defender por igual a todas las clases sociales, observando inviolablemente la justicia llamada distributiva”.<sup>6</sup>

La argumentación del texto pontificio continuaba refiriéndose a la atención a estos miembros. Si bien era lícito que todos en la sociedad recibieran rédito por sus contribuciones al conjunto, lo era aún más en aquellos que más necesitaban de los cuidados del conjunto por poder resultar difícilmente autónomos; aunque no era éste el argumento que León XIII utilizó en su encíclica, sino el hecho de que los obreros en su conjunto –es decir, el grupo social de obreros y no la suma de sus individualidades- era el que más aportaba a la sociedad y por lo tanto no sólo era necesario sino también justo y útil al conjunto que más recibiera. No se trataba, en el argumento de la encíclica, tanto de resultar gravosos al resto cuanto de garantizar la mínima cobertura de todos. Era la formulación concreta de lo que habría de venir a llamarse “justicia social”, en referencia a la conveniencia de la prioritaria atención a los sectores proletarios por parte de la sociedad:

“[...] es verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros. La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad. De donde se desprende que se habrán de fomentar todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros. Cuidado que dista mucho de perjudicar a nadie, antes bien aprovechará a todos, ya que interesa mucho al Estado que no vivan en la miseria aquellos de quienes provienen unos bienes tan necesarios”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>*Rerumnovarum*, 24.

<sup>7</sup>*Rerumnovarum*, 25.



También en esta formulación debemos cruzar el magisterio pontificio con la carta paulina puesto que en la concepción de la comunidad de fieles que se expresa en el texto bíblico se trata de explicar cómo aquellos elementos del cuerpo que a priori pueden resultar más débiles terminando los más necesarios:

“[...] Por eso, aunque hay muchos miembros, el cuerpo es uno. Y el ojo no puede decir a la mano ‘no te necesito’; ni la cabeza puede decir a los pies: ‘no os necesito’. Al contrario, los miembros del cuerpo que consideramos más débiles son los más necesarios, y a los que consideramos menos nobles los rodeamos de especial cuidado. Asimismo tratamos con mayor decoro a los que consideramos más indecorosos, mientras que los que son presentables no lo necesitan. Dios mismo distribuyó el cuerpo dando mayor honor a lo que era menos noble, para que no haya divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocupen los unos de los otros. ¿Que un miembro sufre? Todos los miembros sufren con él. ¿Que un miembro es agasajado? Todos los miembros comparten su alegría”.<sup>8</sup>

Hasta este punto la analogía, compartida o no, puede ser bien comprendida. Tanto en la sociedad como en un cuerpo existen diferentes miembros que cumplen determinadas funciones imprescindibles para el resto, y la armonía entre todos garantiza la ordenada evolución de la sociedad. La cuestión es que a ambos textos no sólo los separa una vertiginosa cronología, sino que además se refiere a sociedades esencialmente distintas: una comunidad política en un caso y religiosa en otro. Por este motivo, San Pablo podía establecer con claridad el modelo de organización concreto de la Iglesia mientras que el Papa debía moverse siempre en principios generales que fueran adaptados a las diferentes comunidades políticas, puntualizando siempre que salvos los derechos de Dios y de la Iglesia cualquier forma de Estado podía ser igualmente lícita. De esta forma, el autor bíblico escribió:

“[...] Ahora bien, vosotros formáis el cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es un miembro. Y Dios ha asignado a cada uno un puesto en la Iglesia: primero están los apóstoles, después los que hablan en nombre de Dios, a continuación los encargados de

---

<sup>8</sup>1Cor 12, 20-26.

enseñar, luego vienen los que tienen el don de hacer milagros, de curar enfermedades, de asistir a los necesitados, de dirigir la comunidad, de hablar un lenguaje misterioso”.<sup>9</sup>

La comparativa entre el texto bíblico y el pontificio nos permite no sólo rastrear en el primero el precedente del segundo, sino también comprender en qué medida el corporativismo podía erigirse como un planteamiento político propiamente católico por tomar directamente categorías mentales propias de la concepción del hombre y de la sociedad genuinamente cristianas. Esto es, frente a las teorías contemporáneas que concebían al hombre tan sólo como un elemento en el todo de la colectividad –fuera ésta la nación, la raza...- o tal vez como un elemento sujeto a la fatalidad de la inexorable sucesión de etapas históricas caracterizadas por diferentes modelos de producción; y también frente a aquellas otras que exaltaban la libertad de cada individuo para buscar su propio éxito beneficiándose acaso también los otros, pero procurando no gastar en los demás recursos que pudieran ser aprovechados por él; la mentalidad católica concebía a cada persona y cada grupo compuesto por personas diferentes del resto, pero necesarias en sí misma. Incluso se entiende así que, desde un punto de vista religioso, se crea que cada persona tiene asignado por Dios una “vocación”, una misión concreta que debe ser específicamente desarrollada por cada uno y que es diferente de la encomendada a los demás. De ser asumida tal concepción, todas las personas resultan diferentes entre sí, pero todas son necesarias en la medida en que responden a un plan trazado por Dios que deben ir completando cada una y que redundan en beneficio de todos. Comprendida esta concepción del ser humano, puede entenderse que en el momento en que los católicos pudieran por sí mismos diseñar un pensamiento político concreto, tenderían a proyectarla en él puesto que no sólo se trata de un modelo sobre la persona sino que conlleva igualmente una concepción concreta de la sociedad.

Bien es verdad que esta concepción no era original a la altura del siglo XIX, y por lo tanto, es lógico suponer que si el corporativismo no es más que la cristalización en la organización social del modelo de persona y de comunidad que se desprende del cristianismo, bien debería haberse dado en otros momentos de la Historia. Esto mismo suponía el propio León XIII en su *Rerum novarum*, en la que entendía que la solución de muchos de los males que aquejaban a la sociedad de su tiempo había de pasar por la

---

<sup>9</sup>1 Cor 12, 27-28.

restauración de las costumbres cristianas que se habían desvirtuado, poniendo como ejemplo la sociedad de los cristianos primitivos.<sup>10</sup>

### **¿Y la práctica?**

La ebullición social y política de fines del siglo XIX, pero sobre todo del periodo de entreguerras -en que habían ya caído las antiguas monarquías y se había iniciado la revolución soviética- volvió a poner el cuestionamiento sobre los modelos sociales y políticos en el centro de las inquietudes. Coincidió además con un periodo en que los esfuerzos de los católicos por reconquistar la cercanía de los sectores obreros, movilizados ahora hacia la sindicalización y la militancia revolucionaria, hacía necesario el replanteamiento del modelo social y político como medio para recuperar las “almas” perdidas en favor de la revolución.

En tiempo, el periodo de entreguerras –y de la sucesión de dictadura, Segunda República y Guerra Civil en España- coincide con el pontificado en Roma de Pío XI, iniciado en 1922 y finalizado a su muerte en 1939. Furibundo anticomunista, vehemente también en sus opiniones contra el racismo y contra las coacciones totalitarias de fascismo y de nazismo, Pío XI es recordado por sus esfuerzos en favor del impulso internacional de la Acción Católica. Se trataba de una articulación de los laicos cristianos para garantizar su mantenimiento en la fe y para llevar a cabo la transformación de la sociedad según los principios cristianos a través de la inmediata comunión de los fieles incorporados a ella con los obispos y los sacerdotes, era lo que se había formulado como una participación de los cristianos seculares en el apostolado jerárquico de la Iglesia; una suerte de “mano lunga” de los obispos. Ciertamente esta organización no partía de la nada, puesto que desde el siglo XIX –y especialmente desde el pontificado del propio León XIII- se venía favoreciendo la participación de los católicos en toda suerte de iniciativas sociales con el fin de modelar la sociedad según el criterio de su credo. Se trataba, sobre todo, de una suma de iniciativas concretas que se habían movido fundamentalmente en el asociacionismo social –en pugna con los sindicatos ideológicamente adversos- y en la propaganda –especialmente a través de la prensa-. Era lo que los principales investigadores de la cuestión han venido llamando

---

<sup>10</sup>*Rerumnovarum*, 22.

“acción social católica”<sup>11</sup>, empleando las minúsculas para potenciar su realidad aunque careciendo de organización permanente como colectivo, se distingue así de la propia del pontificado de Pío XI en que debe considerarse a la Acción Católica como un movimiento singular y organizado que toma éste como nombre propio.

Es en tal contexto, en que de un lado las circunstancias sugerían la posibilidad de que los católicos también reflexionasen sobre los modelos políticos y además contaban con unas organizaciones propias (asentadas sobre estructuras anteriores o bien en proceso de articulación), en que el corporativismo toma su nombre contemporáneo y se perfila como un pensamiento político concreto. Para el caso español, Montero sitúa en la dictadura de Primo de Rivera, y en su simultaneidad al fascismo italiano, el despegue de esta doctrina política y la posibilidad de “un nuevo Estado que por fin se alejara del socialismo y del liberalismo”:

[...] Fue a partir de 1923, en efecto, cuando el corporativismo pasó a ocupar un lugar primordial en las hornacinas de la reflexión católica social. No suponía ya, como antaño, un apartado más de su ideario, a colocar junto con la función social de la propiedad, accionariado obrero, participación en los beneficios, salario justo y familiar, etc. La coincidencia temporal de la Dictadura italiana y de la primorriverista, un denso pasado de insistencia sobre su idoneidad y el paulatino abandono del énfasis que se colocaba en otros temas operaron un salto cualitativo por el que la organización social corporativa se nos muestra como la organización total –del hombre, de la sociedad, del Estado- que hará alcanzar a la Humanidad sus máximas cotas de elevación hacia su Creador. De constituir, pues, uno de los elementos ideológicos integrantes del catolicismo social, el corporativismo se convirtió en el resumen de su totalidad, en la panacea sintetizadora de todo su contenido. Articulados convenientemente en su interior, los miembros de su cuerpo podrían ya caminar seguros hacia la desaparición de todos los conflictos, todas las luchas, todos los problemas”.<sup>12</sup>

En cuanto al concepto no hoy dudas, pero para la historiografía el principal escollo a la hora de estudiar el corporativismo radica, precisamente, en la dificultad propia del mismo para concretarse. A diferencia de otras doctrinas políticas, no existe una única vía, ni tan siquiera a nivel general, para arbitrar en qué modo debe

---

<sup>11</sup>Tomamos el término específicamente de los trabajos de Ruiz Sánchez.

<sup>12</sup>José R. MONTERO, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1977, Vol. 1., pp. 60-61.

organizarse corporativamente un Estado modelo. Todo ello es lógico si tomamos como referencia la fundamentación doctrinal anterior, dado que San Pablo hablaba de su concepción teológica de la Iglesia de los primeros siglos, y León XIII lo hizo sin posibilidad de salirse de una serie de principios generales que no podían exponerse especificados para ninguna sociedad concreta sin incurrir en el descrédito de la autoridad moral del Papa por inmiscuirse en políticas nacionales. Con todo, el Papa Pecci daba algunas instrucciones en la encíclica que seguimos, al referirse al modo en que actuar los católicos para combatir la lucha de clases “llamando a ambas clases [ricos y proletarios] al cumplimiento de sus deberes respectivos”. Esto es, pidiendo a cada una de las partes que se comportasen conforme a los preceptos divinos:

“[...] De esos deberes, los que corresponden a los proletarios y obreros son: cumplir íntegra y fielmente lo que por propia libertad y con arreglo a justicia se haya estipulado sobre el trabajo; no dañar en modo alguno al capital; no ofender a la persona de los patronos; abstenerse de toda violencia al defender sus derechos y no promover sediciones; no mezclarse con hombres depravados, que alientan pretensiones immoderadas y se prometen artificiosamente grandes cosas, lo que lleva consigo arrepentimientos estériles y las consiguientes pérdidas de fortuna.- Y éstos, los deberes de los ricos y patronos: no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos, como es justo, la dignidad de la persona, sobre todo ennoblecida por lo que se llama el carácter cristiano. Que los trabajos remunerados, si se atiende a la naturaleza y a la filosofía cristiana, no son vergonzosos para el hombre, sino de mucha honra, en cuanto dan honesta posibilidad de ganarse la vida. Que lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí. [...] Tampoco debe imponérseles más trabajo del que puedan soportar sus fuerzas, ni de una clase que no esté conforme con su edad y su sexo. Pero entre los primordiales deberes de los patronos se destaca el de dar a cada uno lo que sea justo.- Ciertamente es que para establecer la medida del salario con justicia hay que considerar muchas razones; pero, generalmente, tengan presente los ricos y los patronos que oprimir para su lucro a los necesitados y a los desvalidos y buscar su ganancia en la pobreza ajena no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas. [...] Por último, han de evitar cuidadosamente los ricos perjudicar en lo más mínimo los intereses de los proletarios ni con violencias, ni con engaños, ni con artilugios usurarios; tanto más cuanto

que no están suficientemente preparados contra la injusticia y el atropello, y, por eso mismo, mientras más débil sea su economía, tanto más debe considerarse sagrada”.<sup>13</sup>

El Papa, como por otro lado es lógico por su condición de tal, había de presumir que los fieles se debían comportar conforme a sus deberes de religión. Pero contar con ello como única garantía resultaba, a efectos prácticos, bastante ingenuo. Probablemente por eso el corporativismo fue definido por Montero en su obra clásica sobre la CEDA como la “panacea sintetizadora”. El autor explica que el sistema corporativo, que aspiraba a eliminar toda la conflictividad entre clases, requería necesariamente de un poder fuerte sobre el que se asentasen con firmeza las dos grandes columnas del modelo: la familia y el trabajo, especialmente el último.

“[...] Ya no habrá lucha de clases, se repite y se difunde para que los temerosos que recelan de ella infunda fuerza y confianza al movimiento corporativo. Pero si no la habrá, no será porque surja la fundamental igualación de una nueva sociedad, sino porque desaparecerán los clásicos instrumentos sindicales obreros y las dificultades del Estado liberal para contenerlos. Una fórmula: ‘la corporación obligatoria; el sindicato libre’.”<sup>14</sup>

El autor continúa en su obra la argumentación por la que la puesta en práctica del corporativismo conlleva, casi necesariamente a la formación de un Estado fascista. Aunque reconoce que ésta no era una opinión unánime entre los corporativistas, sí queda expuesta como mayoritaria, presentando entonces el corporativismo como una vía de argumentación para el estado fascista o –cuanto menos- como una forma alternativa de autoritarismo.

“[...] Con estos supuestos, el camino hacia el fascismo o, como se decía en aquella época, el estatismo, estaba franco en el ideario católico social. A decir verdad, no todos eran sus defensores aunque sí eran los más importantes y cualificados. Por lo demás, ellos y sus afines tenían demasiada propensión a sacrificar la libertad en aras de una mayor seguridad vital, aunque se resintiera el derecho, el gran freno católico a la asunción total por parte del Estado de las libertades individuales”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup>*Rerum novarum*, 15.

<sup>14</sup>José R. MONTERO, *La CEDA...* pp. 64-65.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 66. El autor, en la nota aclaratoria a pie de página, explica sobre los defensores más cualificados: “Como exponente más claro de la postura de *El Debate*, al respecto y como mejor expositor de la contraria, católica y también apoyada en Santo Tomás, Vitoria, Suárez, Balmes y el largo etcétera al



A diferencia de Montero, Incisa, distingue dos grandes tipos de corporativismo: el contrarrevolucionario o tradicional y el “dirigista”, identificando con el fascismo a éste último y vinculando al corporativismo católico con el primero:

“[...] El c. ‘tradicional’ es esencialmente pluralista, tiende a la difusión del poder; mientras que el c. ‘fascista’ es monístico (no por casualidad se liga filosóficamente al idealismo), es una tentativa por reconducir a una unidad, a la unidad dinámica que es la ambición del sistema, al orden productivo. En el c. ‘tradicional’ las corporaciones se contraponen al estado; en el c. fascista las corporaciones le están subordinadas, son los órganos del estado”.<sup>16</sup>

Para el caso español queda claro que Montero, que dedica su clásico estudio a la CEDA y al catolicismo político y social en la Segunda República, sitúa al modelo fascista de Mussolini como el referente en cuanto que corporativo para el catolicismo social español. Por otro lado, siguiendo a Incisa, la aplicación práctica del corporativismo tradicional era a inviable puesto que el ideal en este caso tiende a reproducir una organización social análoga a la pre-industrial, con el consecuente estatismo previo a la industrialización, imposible de reproducir en la contemporaneidad.

Si tomásemos estas afirmaciones como definitivas, tendríamos que descartar al corporativismo como opción eficaz para sociedades industrializadas<sup>17</sup> o bien presentarlo como una suerte de versión católica del fascismo, una nueva solución totalitaria para la crisis de entreguerras pero que quedaría situada demasiado próxima al modelo italiano como para ser considerada una opción por sí misma. Sin embargo, el desarrollo histórico de las ideas corporativistas no se detuvo ni en la dictadura de Primo de Rivera ni tan si quiera en el modelo italiano.

---

uso, *vid.* Jerónimo GARCÍA GALLEGO: *Los caminos de la normalidad. La organización del Estado. Balmes, Hauriou y Vázquez de Mella. Las cuestiones de hoy*, Segovia, 1928; el autor, canónigo de El Burgo de Osma y futuro diputado en las Cortes Constituyentes de 1931 [...] Por su parte, Ángel OSSORIO tampoco gustó de las veleidades corporativas: era católico social pero liberal. Su postura durante la Dictadura y el segundo bienio republicano lo expresó suficientemente”.

<sup>16</sup>Ludovico INCISA, “Corporativismo”, en Norberto BOBBIO, *Diccionario...*, p.377.

<sup>17</sup>El autor explica que el modelo “tradicional o contrarrevolucionario” del corporativismo puede encontrarse tanto en los programas de la Action Française como del carlismo español y se constituyó como “principio parcial de actuación” tanto para la España de Franco como para el Portugal de Salazar. En estos últimos casos señala que “tanto en Portugal como en España la adopción de una política de industrialización acelerada ha llevado a una progresiva reducción y destrucción del orden corporativo”. *Ibid.*, p.374.

## Corporativismo y fascismo

La argumentación historiográfica de la fascistización del catolicismo social después de la Gran Guerra ha encontrado una evidencia cómoda en la firma de los Pactos de Letrán en 1929 entre la Santa Sede y el Gobierno de Mussolini en virtud de los cuales quedaba resuelta la “cuestión romana” que afectaba a la Iglesia y en particular a los católicos italianos desde la unificación del país. Constituyeron sin duda uno de los grandes hitos del pontificado de Pío XI y uno de los grandes logros también de Mussolini. Para la Iglesia, tal llegó a ser el contento que incluso “un católico y demócrata” como Alcide de Gasperi, que había sido el último secretario del Partido Popular Italiano fundado por Luigi Sturzo e ilegalizado por Mussolini, llegó a afirmar en una carta de 12 de febrero de 1929 que el propio fundador del partido demócratacristiano italiano habría firmado los pactos de haber sido Papa.

El Concordato que firmaban la Santa Sede y el Estado italiano a partir de los pactos lateranenses establecía en el primer párrafo del artículo 43 la protección de las asociaciones y de “su actividad, fuera de todo partido político, para difundir y poner en práctica los principios católicos”. Conseguía así la Iglesia una “sólida posición jurídica” para defender las organizaciones católicas que aseguraban su presencia social más allá de los sacerdotes y el episcopado. Este punto es el que estaba llamado a ser discutido en la controversia entre ambas potestades en 1931. La exposición de motivos del conflicto que hace Konrad Repgen viene a poner en cuestión la argumentación de la vinculación de lo corporativo con el fascismo:

“[...] En los años siguientes, Mussolini tuvo que reconocer que la Iglesia no le prestaba el apoyo incondicional –ni en política interior, ni tampoco en la política exterior-. La Acción Católica cobró, en cambio, un poderoso impulso, sobre todo en los grupos juveniles y estudiantiles. Y esto significaba un obstáculo –más poderoso a medida que pasaban los años- a la penetración de las tendencias fascistas en el seno de la sociedad, como el propio Mussolini fue advirtiendo poco a poco. Se llegó así a la gran crisis del año 1931, en el curso de la cual la política exterior pontificia llegó hasta el límite de sus posibilidades y sufrió, al final una grave derrota”.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>Konrad REPGEN: “La política exterior vaticana en la época de las guerras mundiales” en Hubert JEDIN y Konrad REPGEN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol.IX, Barcelona, Editorial Herder, 1984, p. 103.

Siguiendo al mismo autor, en marzo de 1931 la prensa fascista comenzó a denunciar que la Acción Católica se extralimitaba y se inmiscuía en el ámbito sociopolítico. La cuestión alcanzó rango diplomático con el objetivo de definir dónde estaba el límite de la participación de la Acción Católica y, sobre todo, quién había de definir este límite. La Iglesia reclamaba para sí una competencia ilimitada y autónoma, con el fin de participar también en el ámbito del catolicismo social. En el mes de abril, el día 19, Pío XI intervino públicamente defendiendo como legítimas, necesarias e imprescindibles las organizaciones católicas en un discurso al comité diocesano de la Acción Católica de Roma. Pocos días después, el 26 de abril, en una carta dirigida al cardenal de Milán criticó la educación fascista basada en el odio y la infamia. Finalmente, el 29 de mayo de 1931 Mussolini disolvió, por procedimiento administrativo, los grupos de estudiantes católicos.<sup>19</sup>

La respuesta que Pío XI dio a la situación, mediante la publicación en junio de su encíclica *Non abbiamobisogno* acerca del fascismo y la Acción Católica, debe ponerse en relación con las reflexiones que hacíamos arriba sobre la implantación práctica del corporativismo y su relación con el fascismo. El Papa comenzó su encíclica reconociendo haber recibido el golpe en donde más le dolía, su cuidada Acción Católica como forma de participación de los fieles laicos en el apostolado jerárquico: “Se ha intentado herir de muerte todo lo que era y lo que será siempre lo más querido por Nuestro corazón de Padre y Pastor de almas... y Nos podemos y debemos incluso añadir: ‘y aún me ofende el modo’”.<sup>20</sup> El Papa se dolía, en particular, del propósito de monopolizar por parte del Estado la formación de la juventud, acusando al modelo de constituir una “estatalatría pagana”.

“[...] Una concepción que hace pertenecer al Estado las generaciones juveniles enteramente y sin excepción, desde la edad primera hasta la edad adulta, es inconciliable para un católico con la verdadera doctrina católica; y no es menos inconciliable con el derecho natural de la familia; para un católico es inconciliable con la doctrina católica el pretender que la Iglesia, el Papa, deban limitarse a las prácticas exteriores de la religión (la Misa y los Sacramentos) y todo lo restante de la educación pertenezca al Estado...”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup>*Ibid.*, p.104.

<sup>20</sup>*Non abbiamobisogno*, 1.

<sup>21</sup>*Non abbiamobisogno*, 27.

Finalmente, la controversia se resolvió con un establecimiento concreto de cuáles eran las organizaciones católicas amparadas por el artículo 43 del Concordato. La Iglesia así terminaba por renunciar a su aspiración a la independencia y autonomía para sus instituciones, que quedarían reducidas ahora a las enumeradas. Y se nos dejaba una muestra clara de las limitaciones para vincular la concepción corporativista católica del Estado con el fascismo.

En Italia no fue la de 1931 la única tensión entre la Santa Sede y Mussolini, en 1938 tuvo lugar otra controversia en relación a las disposiciones racistas del Estado en virtud de las cuales se pretendía dejar de reconocer el vínculo canónico a nivel civil cuando alguno de los contrayentes no cumplierse con los estándares raciales exigidos. La cuestión, como decimos, supuso otro enfrentamiento pero no se debía esta vez a una cuestión de organización corporativa estricta, como era el caso de la articulación de las asociaciones católicas en general, y de la Acción Católica en concreto, en relaciones a las demás instituciones del Estado.

No es el caso italiano el único que planteó problemas en las relaciones entre las organizaciones juveniles estatales y las de la Iglesia, aunque sea el más paradigmático por referirse al modelo fascista por excelencia y entrar en conflicto de modo directo con el principal valedor de la Acción Católica que a su vez era el principal responsable de la firma de los Pactos de Letrán, Pío XI. En España, la articulación del franquismo y particularmente la etapa de máximo apogeo de la fascistización de Falange durante los primeros años de la dictadura, llevó aparejada numerosas tensiones con la Iglesia y con la articulación de los movimientos juveniles y de Acción Católica que también viene a establecer limitaciones prácticas a la hipótesis de que la formación del corporativismo había de desembocar en una forma de fascismo. Particularmente estudiada ha sido la relación del Cardenal Segura desde su regreso a España como arzobispo de Sevilla con la Falange<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>En este sentido pueden consultarse los trabajos de José Antonio Parejo Fernández, entre otros los publicados en José-Leonardo RUIZ SÁNCHEZ (coord.), *La confrontación católico-laicista en Andalucía durante la crisis de entreguerras*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012, p. 211 y siguientes y en José-Leonardo RUIZ SÁNCHEZ (coord.), *Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el Primer Franquismo*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2014, p.127 y siguientes.

## Consideraciones provisionales

La Europa de entreguerras se caracteriza por la situación de agotamiento que atraviesan los modelos políticos anteriores. La debilidad de los regímenes liberales que veían en su evolución hacia la democracia el peligro revolucionario de la participación política de los obreros, que había cristalizado en el octubre ruso de 1917, hacía tambalearse al edificio de la institucionalización política europea que había sustituido al Antiguo Régimen. En tan crucial momento, los sectores católicos, que ya habían venido articulando desde la segunda mitad del XIX sus iniciativas sociales, vieron la ocasión para formular teóricamente un modelo de organización social y política que venciese la disyuntiva entre liberalismo y socialismo.

La formulación de esta nueva doctrina política se inspiró en los postulados que habían quedado establecidos durante el pontificado de León XIII al final del siglo XIX, en que a través de un conjunto de encíclicas había dejado sentadas las orientaciones para la participación de los católicos en los nuevos modelos de organización política y social. Especialmente destacable en este sentido fue su *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros, en la que combatió la idea de la lucha de clases contraponiéndola a la necesaria colaboración entre éstas para el buen desarrollo social. Lo hizo usando la analogía entre la sociedad y un cuerpo, ambas con distintos miembros cuya cooperación es a la vez distinta pero igualmente valiosa. El argumento no era novedoso, sino que se trataba de una adaptación de la concepción eclesiológica de San Pablo al modelo social, como pudimos ver al comparar ambos textos.

El buen momento en cuanto a articulación del movimiento católico, unido a la oportunidad otorgada por la crisis de los modelos políticos anteriores durante el periodo de entreguerras favoreció la formulación de una doctrina política que tenía por objetivo superar al liberalismo y al socialismo mediante la articulación de una solidaridad entre clases amparada por el cumplimiento de los “deberes de justicia” de cada uno. El modelo requería, para lograr la integración de cada elemento social en su respectiva corporación, de un poder sólido. Lo que llevó a sus defensores a adoptar como referente el fascismo italiano, que además contaba en su haber con la solución de la “cuestión romana” en virtud de la firma de los Pactos de Letrán. Todo ello, unido a las consignas programáticas de la derecha católica en España durante la Segunda República, ha

situado frecuentemente al corporativismo como una suerte de vía católica al fascismo, cuando no una justificación en católico del mismo.

A pesar de ello, el estudio de las relaciones de la Iglesia católica con los sistemas de partido único revela numerosos y enconados enfrentamientos. La mayoría de ellos se articulan en torno a la movilización única de las juventudes en formaciones del Estado, ideologizadas y con muy poco margen para la acción de la Iglesia, que se pretendía normalmente reducir a una acción meramente sacramental. Estas tensiones, como las estudiadas para el caso de las organizaciones católicas italianas en 1931 y las aludidas para el caso español durante los primeros años de la dictadura del general Franco, revelan una imposibilidad práctica de la Iglesia para conformarse con el papel que los estados totalitarios le asignan, cuando efectivamente le asignan alguno. Esta realidad nos interpela en cuanto a la frecuente concepción del corporativismo como un pensamiento político de segunda categoría, casi auxiliar de las doctrinas políticas totalitarias.

La comparativa entre los textos pontificios de León XIII y los textos bíblicos de San Pablo nos sitúa, por otro lado, no ante una innovación decimonónica ni una adaptación de la Iglesia a las doctrinas políticas contemporáneas, sino ante una concepción religiosa del hombre que toma cuerpo de la misma revelación bíblica. Esta circunstancia nos mueve a considerar el corporativismo no tanto como una creación política contemporánea, sino como la adaptación de una concepción concreta –la católica– del ser humano y de la sociedad a las circunstancias propias de la Europa de entreguerras. En buena medida, en cuanto que amparado en una concepción religiosa del hombre, el modelo puede adolecer de cierta ingenuidad de base al contar con que la más firme garantía de cumplimiento de los deberes de cada parte es el mandato divino de justicia; pero no por ello debió dejar de resultar una aspiración firme para muchos hombres de su tiempo. Quienes, por otro lado, no habían de estar dispuestos a renunciar a su conciencia de católicos en beneficio del Estado; sino que mantuvieron una opinión crítica respecto del mismo que les llevó a denunciar aquellos aspectos de la puesta en práctica del modelo que ataban frontalmente sus posiciones religiosas.