

### **Gustavo Villapalos**

nació en Madrid en 1948. Destacó como estudiante; logró doctorarse en 1973 en Derecho con la califica-

**R**

ordinario y en el mismo año en Geografía e Historia, ambos títu-

los por la Universidad Complutense. A los veinticinco años se convirtió en el catedrático más joven de España. Dedicado a la labor docente durante más de veinte años en universidades dentro y fuera de España, en 1987 fue elegido rector de la Universidad Complutense, labor que desarrolló hasta 1995. Ese año fue nombrado consejero de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid, cargo que desempeñó hasta el año 2001. Es académico de número de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Ha publicado con gran éxito *El libro de los valores*, considerado por muchos un clásico en su género.

### **Enrique San Miguel**

nació en Torrelavega en 1964. Es doctor en Historia por la Universidad de Cantabria y doctor en Derecho por la Universidad Rey Juan Carlos. Amplió estudios de doctorado en las universida-

des de Edimburgo y Burdeos. Ha sido profesor visitante en la Anáhuac del Sur de México D. F. París XII-St. Maur y Hamburgo, profesor de Historia del Derecho en las universidades de Cantabria y Complutense de Madrid. Tambian ha sido director del Colegio Mayor Diego de Covarrubias. En la actualidad es profesor titular de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos. En *Planeta+Testimonio* ha publicado, junto a Gustavo Villapalos, *Los valores de los grandes hombres y Cine para creer*.

**Gustavo Villapalos y Enrique San Miguel**

# **EL EVANGELIO DE LOS AUDACES**

Diez gobernantes que ejercieron el poder  
sin renunciar a sus creencias

LIBROSUBRAS

Para José Manuel García Ramos

© Gustavo Villapalos y Enrique San Miguel

© LIBROSLIBRES

Raimundo Lulio, 20, lo Deha.

28010 Madrid (España)

Tel.: 34-91 594 09 22 Fax: 34-91 594 36 44

correo@libroslibres.info

www.libroslibres.info

Directora editorial: Lidia González

Primera edición: junio de 2004

Depósito Legal: S. 455-2004

ISBN: 84-96088-17-0

Impresión: Gráficas Varona, S.A. Salamanca

Impreso en España - Printed in Spain

Este libro no podrá ser reproducido, ni parcial  
ni totalmente, sin el previo permiso por escrito  
de los titulares del «copyright».

Todos los derechos reservados.

## ÍNDICE

	Introducción	13
1	Konrad Adenauer	23
2	Balduinol	49
3	Georges Bidault	65
4	Álcide de Gasperi	89
5	Ánġel Herrera Oria	115
6	Robert Kennedy	135
7	Giorgio La Pira	159
8	Aldo Moro	181
9	Robert Schuman	205
10	Enrique Shaw	229
	Epílogo: La belleza terrible del testimonio cristiano	249

Dios mío, me abandono en tus manos. Modela y remodela este barro como la arcilla en las manos del alfarero. Dale forma y, después, si quieres, deshazla, como fue desecha la vida de mi hermano John.

Pide, ordena. ¿Qué quieres que haga? ¿Qué quieres que no haga?

Ensalzado o humillado, perseguido, incomprendido, calumniado, alegre y triste, o inútil para todo, sólo diré, a ejemplo de tu Madre: «Hágase en mí según tu palabra».

Dame tu amor por excelencia, el amor de tu cruz. Pero no de las cruces heroicas, que podrían aumentar mi vanidad, sino de las cruces vulgares que, sin embargo, llevo con repugnancia. Aquéllas que se hallan todos los días en la contradicción, en el olvido, en el fracaso, en los juicios falsos, en la frialdad, en los desaires y en los desprecios de otros; en el malestar y defectos del cuerpo; en la oscuridad de la muerte y en el silencio y gelidez del corazón.

Entonces, únicamente, Tú sabrás que te amo y, aunque ni yo lo sepa, eso me bastará.

*Robert Francis Kennedy*

## INTRODUCCIÓN

*«I popoli si sono risvegliati da un lungo torpore. Essi hanno preso di fronte allo Stato, di fronte ai governanti, un contegno nuovo, interrogativo, critico, diffidente. Edotti da un'amara esperienza, si oppongono con maggiore impeto ai monopoli di un potere dittatoriale, insindacabile e intangibile, e richiedono un sistema di governo che sia più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini».*

S. S. Pío XII, *Mensaje de Navidad de 1944*.

*Católicos y políticos...* por ese orden. Parece hoy inconcebible el planteamiento. Se supone que las creencias profundas pertenecen al ámbito de la privacidad, que la vida pública exige que esas creencias, y no digamos su profesión, se circunscriban al escenario íntimo, y no mediaticen ni la actividad ni el discurso de los hombres públicos. Más que eso: se exige una total separación de ambos dominios, como si los seres humanos fueran como el «vizconde demediado» de Italo Calvino, sólo que esta vez deberán desdoblarse para atender sus obligaciones públicas y sus inclinaciones privadas. Es más: si algo distinguiría a las sociedades occidentales, como escenario de tolerancia y de civilización, y parti-

cularmente de los Estados teocráticos y fundamentalistas, es haber alcanzado ese nítido umbral de separación entre lo público y lo privado.

Como si la tolerancia y la civilización equivalieran a eliminar de nuestra andadura cívica nuestras creencias y nuestras convicciones, nuestras inquietudes y nuestras ilusiones, nuestras inclinaciones y nuestras aficiones. Como si la tolerancia y la civilización emergieran cuando desaparece cuanto distingue al ser humano, reducido a su mínima expresión, a sus funciones básicas, a su instrumentación comunitaria. Es entonces cuando el análisis se flexibiliza, e inquietudes, ilusiones, inclinaciones y aficiones se consienten, claro está, a condición de que no hostiguen lo políticamente correcto. El problema se circunscribe entonces a aquello que, de verdad, constituye un auténtico desafío al equilibrio del sistema: las creencias, se sobreentiende, religiosas.

Semejante planteamiento ofrece una doble naturaleza histórica y ética. El itinerario de las sociedades occidentales hacia la emancipación ha debido enfrentarse con un adversario esencial: la confesionalidad de comunidades políticas determinadas por unas instituciones identificadas de manera estrecha con planteamientos estrictamente religiosos de la vida pública, cuyo objetivo era, por supuesto, el control político y la opresión social. La progresiva laicización de la sociedad se interpreta como un proceso histórico paralelo a la transformación política y social de las formas estatales, y la propia instauración del Estado democrático. El planteamiento es simple: a menos religión, y no digamos Iglesia o Iglesias, más libertad y más sociedad civil.

La dimensión ética del análisis resulta inevitable. Es preciso arrancar los valores fundamentales de las garras de la religión. Sólo la recreación de una ética civil comunitaria, no sometida a impulsos irracionales, por lo demás legítimos, y amparados por el ordenamiento del Estado de Derecho, permite garantizar la convivencia y la libertad. Es decir: es necesario suprimir la fundamentación moral de los valores, de las libertades, de los dere-

dios fundamentales, del amor, de la fraternidad, de la paz... Es necesario suprimir la historia: es necesario suprimir la vocación de trascendencia del ser humano; es necesario suprimir la voluntad de seguir a Jesucristo.

Y lo curioso es que, con independencia de la aberración moral que incorpora esta suerte de ética a la medida de adoradores de espacios televisivos nocturnos y *reality-shows*, no se sostiene ninguna de las dos argumentaciones. El cristianismo no surgió, precisamente, como «confesión orgánica» del más poderoso y prolongado imperio de la historia, el romano, sino expresamente contra él. Cristo fue crucificado por el poder romano. Sus seguidores fueron perseguidos y masacrados por el sistema. Y ello porque el mensaje cristiano se oponía a una lógica de las relaciones políticas basada en la explotación del hombre por el hombre, y en una estructura social rendida al materialismo, a la exaltación de la propiedad privada, y a los signos de riqueza y de ostentación. En eso, por cierto, las cosas no han cambiado: se diría que el orden dominante sigue siendo el mismo, y los cristianos siguen igual de perseguidos, aunque esta vez el sistema no es esclavista, y se sirve de medios menos cruentos para tratar de arrinconar a quienes los nazis acostumbraban a calificar como «esos católicos alborotadores».

Además, si a lo largo de la historia ha existido un discurso público comprometido con el ideal de emancipación humana, ése ha sido también el cristiano. Presentar la configuración del contemporáneo Estado de Derecho como el triunfo de la libertad humana sobre el oscurantismo religioso es verdaderamente delirante.

El vigente orden constitucional se fundamenta sobre conceptos como la consideración de que la dignidad humana disfruta de un conjunto de derechos y de libertades fundamentales, inalienables e imprescriptibles, entre los que se cuentan la vida, la libertad, o la búsqueda de la felicidad. Que esos principios se desprenden de cualquier superficial lectura de los Evangelios parece evidente. Que, en todo caso, esos principios fueron ya formulados sistemática y conscientemente por los grandes maestros de la

Enrique Shaw se caracterizó por su profundo sentido humanista y de la caridad. Otros, como Aldo Moro, por su capacidad para el diálogo político, y eso incluye también sus célebres maniobras.

Eran hombres dotados de inmensas cualidades y capacidades y, cómo no, terribles defectos. Este libro no pretende ser un homenaje colectivo, ni una contribución al género hagiográfico. Ofrecemos una personal visión de experiencias humanas apasionantes y, por consiguiente, no siempre modélicas en su comportamiento. Pero eso es, probablemente, tanto lo más atractivo como lo más útil de esa aproximación a estas diez trayectorias humanas. Porque son ni más ni menos que testimonios de cristianos, como nosotros, enfrentados a la dificultad de vivir el Evangelio en la familia y en el trabajo, en medio de ilusiones y de quebrantos. Porque, entre las muchas lecturas que pueden derivarse de la fe católica, a nosotros nos parece especialmente asequible ésa que nos empuja, en primer lugar, al enfrentamiento descarnado con nuestra propia debilidad para, a renglón seguido, afrontar el itinerario del esfuerzo y de la superación, y eso quiere decir de la lucidez y de la autenticidad.

Ahora, finalizada ya la redacción de la obra, algunas conclusiones muy significativas se desprenden. Dos de ellos, Robert Kennedy y Aldo Moro, murieron asesinados. Cinco de ellos, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Georges Bidault, Giorgio La Pira y Robert Schuman, fueron perseguidos por el nazismo. Se dice que los católicos que se dedican a la política no encuentran fácil acomodo en la convencional realidad partidaria. Probablemente porque siempre están en el mismo sitio. Probablemente por su intrínseca coherencia. Probablemente por su capacidad de interlocución. Probablemente por su ánimo fraterno. Probablemente por hablar con franqueza.

Este libro pretende aportar una última reflexión, y quiere hacerlo de una manera explícita. Si el talante de compromiso público, de honestidad, de tolerancia y de servicio a la comunidad que denota a todos estos personajes sigue vigente, también lo están sus propuestas políticas. Sigue vigente, en primer lugar, la

necesidad de combatir frente a la xenofobia y el racismo, y oponerse a toda forma de totalitarismo, como hicieran Bidault, Schuman, La Pira, Adenauer o De Gasperi. Sigue también vigente la necesidad de consolidar políticas públicas que, con nitidez, posibiliten un acceso igualitario de los ciudadanos a la educación, o a las prestaciones sanitarias, y posibiliten una más justa distribución de la riqueza, como pretendían Robert Kennedy o Ángel Herrera Oria. Sigue vigente la necesidad de dialogar con quienes nos rodean, y muy particularmente con quienes no piensan como nosotros, tanto en términos políticos como identitarios, como hiciera Aldo Moro. Esto es, sigue vigente la defensa de la vida en todas sus formas, como el testimonio elocuente de Balduino I de Bélgica vino a poner de manifiesto.

Esa selección no ha obedecido a ninguna pretensión de santificación, aunque dos de ellos, Ángel Herrera Oria y Robert Schuman, son siervos de Dios que van camino de la beatificación; una beatificación cuya causa ha comenzado en los supuestos de Alcide de Gasperi y de Giorgio La Pira. Hemos querido presentar cuadros descriptivos de grandes personalidades que facilitan el acercamiento a excepcionales escenarios y períodos de la historia. Tiempos de cambio para el mundo. Eso significa valorar excepcionales aciertos y errores terribles.

Al mismo tiempo, creemos que se trata de personalidades cuyo interés es objetivo y, de manera inexplicable, resultan perfectamente desconocidas para el lector español, o han sido relegadas a un injusto olvido. Sería formidable que algunas de nuestras sinopsis biográficas pudieran estimular trabajos monográficos sobre unas figuras y unas materias que constituyen uno de los nervios básicos de nuestra era.

Porque fueron hombres que vivieron algunos de los acontecimientos más funestos de la historia, como la guerra, la dominación totalitaria, o la siempre difícil reconstrucción material y moral de países devastados. Fueron hombres íntegros, austeros, honestos y coherentes. Y, lo que resulta también muy llamativo, fueron magníficos administradores de los recursos públicos,

hombres dotados de criterio y de visión. Examinando su trayectoria, se comprueba que la rectitud moral es la condición esencial del buen gestor de la cosa pública, y que no basta con «hacer cosas».

El ciudadano tiene derecho a esperar de sus líderes algo más que el movimiento de las palas excavadoras. El ciudadano tiene derecho a sentirse partícipe de la historia a la que pertenece, y de sus grandes debates, y de la consecución de un orden político más justo y más libre. John Fitzgerald Kennedy decía que la política es «la mayor y más noble de las aventuras». Cuando leemos a Robert Schuman, o a Enrique Shaw, o a Robert Kennedy, o exploramos la trayectoria de Georges Bidault, o la del *santo sindaco* de Florencia, o la de Konrad Adenauer, esa afirmación se convierte en algo más que un vano recurso retórico. La política se transforma en una realidad apasionante.

Son diez figuras muy representativas de un pensamiento, una manera de entender la política, y un programa de actuación, que revistieron un extraordinario protagonismo durante el período más crítico del siglo XX, a lo largo de sus decenios centrales, y resultaron determinantes en el combate frente al totalitarismo, terrible y victorioso, en la génesis de la integración política europea, en la creación del Estado del Bienestar en Europa, o en la superación de la dinámica de bloques. Su ideario y su trayectoria pública y personal, en todos los supuestos, continúan vigentes y ejemplares.

Resta tan sólo un postrero renglón, el más placentero de estas páginas introductorias, que es el de los agradecimientos. Gratitud a Mariano Castañeira, que nos mostró los caminos de Enrique Shaw, en lo que ha representado un auténtico descubrimiento para nosotros y, nos atrevemos a asegurar, probablemente representará una de las verdaderas aportaciones de este libro. Gratitud a Lidia González, responsable de la andadura editorial de LibrosLibres, a la que nos sumamos con auténtica ilusión y enorme satisfacción. Y gratitud, finalmente y sobre todo, a nuestro amigo Álex Rosal, que acogió y debatió este proyecto editorial, y lo hizo exhibiendo las

cualidades que atesora: por ejemplo, la bondad y la sencillez; por ejemplo, el exhaustivo conocimiento de la materia que aborda esta obra; por ejemplo, el sentimiento de implicación en las ilusiones de sus amigos, desde una capacidad de reflexión hasta el análisis que le ha permitido completar este libro en un sentido sumamente más coherente que el imaginado en un principio por sus autores. Gracias Álex.

I

(Alemania 1876-1967)

Presidente del Partido Demócrata Cristiano, fue elegido canciller de la República Alemana occidental en 1949 y reelegido en tres ocasiones. Integró Alemania en la Comunidad Europea.

**J**

/

## i. KONRAD ADENAUER

*«Se hablará en la historia de una Era Adenauer como se habla de una Era Bismarck o de una Era de Weimar. Yo no pienso, además, que se trate de un simple episodio; el nombre de Adenauer significa una renovación orgánica de la política alemana, una política que hundía sus raíces profundas a un tiempo en las tradiciones más valiosas y en las nuevas concepciones que superaban ampliamente el marco nacional».*

El juicio que Robert Schuman aporta acerca de su tardío pero íntimo amigo describe muy láconicamente las cualidades del estadista. Un estadista renueva desde la asunción de las tradiciones y de los valores, pero se abre a un horizonte de integración fraterna que amplía el espacio de la civilización. Un estadista es un hombre dotado de una profunda percepción de la historia, no por vanidad, sino por sentido de la responsabilidad. Un estadista escucha su conciencia, y hace aquello que debe hacer. Konrad Adenauer fue ese estadista.

Una de sus máximas era que no había que confundir la energía con la violencia. La afirmación, verdaderamente elo-

cuenta, constituye un auténtico ejercicio de identificación política. Porque la firmeza y la resolución no tienen nada ver con la brutalidad, y son requisitos indispensables de la acción de gobierno, y cualidades que los ciudadanos esperan y precisan de sus responsables públicos. Porque la energía es imprescindible para el ejercicio del liderazgo.

La figura del canciller que encontró un solar destruido y ocupado en el centro de una Europa devastada, y lo devolvió a su histórica posición de preeminencia en el concierto continental e internacional, en menos de dos decenios, alberga todavía numerosas incógnitas. Transcurrido más de un tercio de siglo desde su fallecimiento, y casi exactamente cuarenta años desde que abandonara la cancillería, su evocación no resulta pacífica, y casi invita a la polémica.

Se diría que acompañan a Konrad Adenauer todos los rasgos que detesta el pensamiento políticamente correcto imperante. Fue un hombre íntegro y coherente. Fue un político dinámico y audaz. Fue un católico de convicciones profundas y, por lo tanto, no menos intensamente abiertas y fraternas, que superó el modelo estrictamente confesional del *Zentrum* de entreguerras y creó una fuerza en donde se integraron cristianos de todas las confesiones, la CDU. Habló claro. Actuó con enorme diligencia. Para los paladines del relativismo moral imperante, para los líderes de las medias verdades, para los aficionados a las expresiones timoratas y ambigüas, personalidades como la de Adenauer se convierten en su particular retrato de Dorian Gray: ese espejo en el que se revela toda su falsedad, toda su deformidad, toda su nadería.

Porque Adenauer era católico. Ferviente. Su hermano Hans era sacerdote; uno de sus hijos también lo sería. Como católico, la fe le sostuvo en los momentos más difíciles de su vida: en el prematuro fallecimiento de su primera esposa, en 1916; en medio de la persecución nazi. Pero para Adenauer, como para Bidault o De Gasperi o, con matices, Schuman, no existía una «política cristiana», y por eso afirmaba que una cosa era la religión cristiana y otra el compromiso político de los cristianos. Sentada esta separación, que es

la base de la contemporánea Democracia Cristiana, Adenauer no vacilaba en proclamar que, para él, la fe cristiana no sólo le ayudaba a explicar su vocación de trascendencia y el sentido de su vida, sino que actuaba como la condición primera de su actuación política, de su reflexión desde el análisis, de su visión del mundo.

Por eso, no debe extrañar que, al tiempo que sentaba la separación entre Iglesia y Estado, en el célebre discurso de Colonia del 24 de marzo de 1946, verdadera acta fundacional de la CDU, después de condenar nazismo y comunismo por su carácter totalitario y sacralizador del Estado, y de considerar la voluntad estatal de preeminencia contraria a la libertad y a la dignidad del hombre, Adenauer reclamara el retorno al derecho natural y a los principios del cristianismo como la única alternativa a la deshumanización del totalitarismo, al que califica como la consecuencia inevitable de la pretensión de construir un orden ético desprovisto de toda fundamentación moral.

Pero, partiendo de esa premisa, Adenauer proponía una nueva concepción política e institucional para Alemania y para Europa. Su célebre afirmación, «los alemanes convirtieron el Estado en un falso dios... y a ese dios falso fue sacrificado el ser humano, sus valores y su dignidad», representaba la ruptura con una secular tradición hegeliana de pensamiento y de acción pública. Frente al viejo concepto de Estado prusiano se erguía una nueva filosofía fundamentada en la doctrina social de la Iglesia, que defendía la pluralidad y la libertad, y con ello la distribución de competencias mediante la descentralización, la aplicación del principio de subsidiariedad, y la creación de controles de constitucionalidad que garantizaran los derechos de los ciudadanos y el respetuoso comportamiento de las instituciones. Se trataba de un posicionamiento muy explícito y muy audaz. Pero claridad y arrojo no le faltaron nunca a Konrad Adenauer, y estos principios, recogidos en la *Ley Fundamental* de Bonn de 1949, constituyen la base de la contemporánea República Federal de Alemania.

Adenauer abruma a sus propios biógrafos, como Henning Kohler, el autor de su más importante *politische Biographie*, o

Wilhelm von Sternburg, quien no vacila ya en calificarle como *eine deutsche Legende*. Sus análisis políticos y su personal concepción del liderazgo han determinado la historia de Alemania durante medio siglo. Porque fue Adenauer quien aseguró que el destino de la República Democrática Alemana era integrarse en la República Federal Alemana, y no alumbrar un *tertius genus* entre ambos sistemas contrapuestos, como propugnaban algunos segmentos del SPD. Para Adenauer, la Guerra Fría no era una disputa entre dos modelos de entendimiento de las relaciones políticas, sino un combate moral entre la libertad y la persecución, entre la participación y el autoritarismo, entre la pluralidad y la tiranía, en definitiva, y él no vacilaría en así afirmarlo, para escándalo de sus contemporáneos, y de las mentes políticamente correctas, entre el bien y el mal. Su discípulo y sucesor en la CDU, la cancillería, y la grandeza como gran estadista alemán, Helmut Kohl, no vaciló tampoco en la aplicación del pensamiento de Adenauer. Y el resultado es que Alemania se reunificó como nación federal y democrática, y al tiempo finalizó la Guerra Fría.

El fundador de la Alemania contemporánea nació muy cerca de Colonia el 5 de enero de 1876, casi en los albores del Imperio de los Hohenzollern, en el seno de una familia profundamente católica. No deja de resultar sorprendente que correspondiera la responsabilidad de la reconstrucción de Alemania a quien, desde su nacimiento, en la Alemania del *Kulturkampf* pertenecía a la minoría católica renana, dos motivos de hostilidad para la dominante inspiración luterana y prusiana de la Alemania guillermina. Pero ése era su deber como católico: Konrad Adenauer habría de trabajar durante toda su vida para superar las diferencias entre las confesiones cristianas alemanas, e impulsar la creación de una fuerza inspirada en el humanismo cristiano, abierta y plural.

Estudió Derecho en la Universidad de Colonia. En el brillante ambiente académico de la Alemania finisecular, la formación del jurista comportaba una inevitable vocación pública. En el caso de

Konrad Adenauer, su amor por las leyes y su capacidad civilizadora, un amor que habría de inspirarle durante toda su vida, discurrió paralelamente a su interés por la teología, y no sólo la católica. Adenauer fue un estudioso del protestantismo, que conocía profundamente. Cuando, entre 1945 y 1946, se produjo la confluencia de católicos y luteranos en el seno de la CDU, la autenticidad del respeto y del conocimiento de Adenauer por las creencias de la Iglesia reformada habría de convertirse en un significativo vector de acercamiento y de comprensión.

Adenauer fue, en fin, un católico convencido en el ámbito de las creencias y de las convicciones, pero fortalecido por dos circunstancias. La primera, la influencia del abad del monasterio benedictino de María Laach, Bentzler. Durante el exilio interior de Konrad Adenauer, en pleno nazismo, sus visitas y retiros en el incomparable paraje que ocupa la venerable abadía renana habrían de ser frecuentes, y creciente el fortalecimiento espiritual del futuro canciller. Pero, sobre todo, Adenauer perdió de forma prematura a su adorada primera esposa, Emma Weyer, en 1916. Con cuarenta años, viudo y con tres hijos, afrontaría en plena Gran Guerra el acceso a su primera responsabilidad política importante: la alcaldía de Colonia. En 1919 se casó con su segunda esposa, Gussie Zinsser. Adenauer vivió su dolor con un profundo sentido de piedad y de gratitud a Dios. Desde la piedad y la gratitud habría de afrontar los peores trances de su vida.

Como *Oberbürgermeister* de Colonia habría de permanecer de manera ininterrumpida hasta el fatídico año de 1933, y retornaría episódicamente a la misma responsabilidad en 1945. En la Alemania de Weimar, signada por la inestabilidad política y partidaria, la permanencia en cualquier magistratura pública de primer orden resultaba absolutamente excepcional. Adenauer estableció un registro sin parangón, y con ello se convirtió en una auténtica referencia para la política católica en el Occidente europeo. Robert Schuman, con el que no habría de encontrarse por vez primera hasta 1949, testimonia-

ría con posterioridad la frustración que le originó visitar Colonia en los años 20, y no llegar a conocer a su alcalde, del que todo el mundo le hablaba.

El político renano, además, aunque encuadrado en las filas del *Deutsche Zentrumspartei* de Wirth, Brüning y Von Papen, el célebre *Zentrum*, tenía una perspectiva muy singular del entramado político de Weimar. La fragmentación partidaria determinada por el sistema electoral adoptado, estrictamente proporcional, obligaba al establecimiento de acuerdos de gobierno. Para Adenauer, la República se enfrentaba a dos grandes enemigos: los comunistas, reales, y en el futuro los nazis, al principio poco más que virtuales. Era necesario que las restantes fuerzas, en particular el *Zentrum* y el SPD, alcanzaran un gran acuerdo en las cuestiones esenciales, con el fin de garantizar así la estabilidad del sistema.

Este razonamiento estaba inducido por dos consideraciones adicionales: Adenauer era católico y renano, y abominaba de la posible perpetuación de la Alemania guillermina, oriental, prusiana y luterana. Comunistas y nazis eran fuerzas de implantación berlinesa, en la óptica de Adenauer muy vinculadas a la concepción totalizadora del Imperio del *Kulturkampf*. Además, Adenauer era un hombre dotado de una profunda sensibilidad social, y su talante le aproximaba a los prohombres del SPD, cuya moderación y responsabilidad de Estado se compadecían plenamente con su sentido del orden y de las instituciones.

Adenauer, además, prefigurador de la moderna Democracia Cristiana cuando preconizaba la separación del compromiso público de los católicos de cualquier intervención de la jerarquía eclesiástica, habría de arrostrar graves conflictos con prelados tan importantes como el cardenal Faulhauber, arzobispo de Munich, quien durante la celebración del *Katholikentag* en la capital de Baviera, en 1922, reprochó a su alcalde su acatamiento de la legitimidad republicana de Weimar que el cardenal, monárquico bávaro, no admitía. Años después, ambos habrían de reencontrarse en circunstancias mucho más críticas, en su frontal oposición al nazismo.

Pero, dentro del catolicismo político y republicano, Adenauer fue uno de los escasos políticos que se abrió a una corriente progresivamente más característica del pensamiento social-cristiano, en particular en Francia y en el exilio italiano: el europeísmo. En 1924 el padre Luigi Sturzo, fundador del PPI italiano, visitó al alcalde de Colonia, a quien hizo partícipe de su intención de crear el futuro secretariado internacional que, a partir de 1927, habría de agrupar a todos los partidos de inspiración cristiana bajo la divisa común de una Europa fraterna y políticamente integrada. Adenauer había desarrollado ya su doctrina favorable al compromiso de Alemania con Occidente, como escenario en donde la democracia se hallaba consolidada, y como garantía frente a la propensión belicista y nacionalista de raigambre prusiana.

Ya en 1919, con motivo de la apertura del curso académico en su Universidad de Colonia, es decir, apenas un año después de la finalización de la Gran Guerra, expresaba su opinión favorable a la conformación «de una comunidad de naciones para el progreso de Europa». Hizo falta una II Guerra Mundial para que los acontecimientos le dieran la razón, y pudiera plasmar sus ideas, unas ideas que constituyen el fundamento de casi seis decenios de paz.

Konrad Adenauer, finalmente, como Adam Stegerwald, y como el padre Heinrich Brauns, ministro de Trabajo, deseaba que el *Zentrum* católico se convirtiera en un partido cristiano, que superase las diferencias de confesionalidad para disfrutar de una implantación sólida en toda la República, una implantación necesaria para la propia integración cultural de Alemania. De hecho, ésa era la doctrina fundacional del partido, como tal fuerza «constitucional» dotada de una «concepción cristiana del Estado». El canciller Joseph Wirth y el padre Brauns, muy relacionados con pensadores católicos como Michel, Neundórfer, Steinbüchel y el célebre teólogo Muckermann, propugnaban la creación de un nuevo sistema asistencial que prestara cobertura a los desempleados, así como la implicación de los trabajadores en la gestión de las empresas.

Los planteamientos políticos de Adenauer, identificados por completo con este cristianismo social, resultaban sumamente pragmáticos, y estaban dotados de un profundo sentido histórico. Cuando en 1926 se pensó en el alcalde de Colonia para que se convirtiera en canciller al frente de un vastísimo gobierno de concentración de todas las fuerzas democráticas, un gobierno del que tan sólo quedaban fuera nacionalistas, nazis y comunistas, fue un hombre proveniente de la Prusia imperial, un antiguo monárquico como Gustav Stresemann, quien bloqueó una iniciativa que, fuera del sistema, contó con un enemigo de excepción, y además un enemigo perdurable: Adolf Hitler.

El rechazo a Adenauer sentenciaba la República. Adenauer, además, hubiera podido aglutinar un voto que, apenas dos años después, comenzó a considerar la posibilidad de respaldar al vesánico líder nacional-socialista. Pero no es cierto que el nazismo creciera a costa del electorado católico. De hecho, junto a los comunistas, los católicos fueron los únicos que incluso incrementaron o conservaron su electorado en medio del seísmo nazi. El *Zentrum* obtuvo un 19% en 1919 y un 15% en 1932, y eso contando con que los católicos bávaros contaban con su propio partido, el *Bayerische Volkspartei*, BVP, considerablemente más nacionalista. Ceder un 4% del voto en la Alemania de Weimar después de formar parte casi interrumpida del gobierno, y habiendo contado con hasta cinco líderes en la cancillería —Feherenbach, Wirth, Marx, Brüning y Von Papen— demuestra que los católicos eran incompatibles con el nazismo. El veto a Adenauer, sin embargo, potenció a políticos autoritarios como Brüning o compondores como Von Papen quien, desde julio de 1932, comenzó a jugar a «aprendiz de brujo» con Hitler. Las consecuencias habrían de resultar nefastas.

Bajo el liderazgo de Von Papen, gran parte de los diputados católicos votaron la *Ley de plenos poderes* el 23 de marzo de 1933. Para Adenauer eso era demasiado, y el ya veterano político decidió abandonar la alcaldía de Colonia. Le aguardaban doce años de exilio interior, sometido a un fáctico arresto domiciliario, mientras sus compañeros y sus ideas eran some-

titilados a una implacable persecución por un régimen que convirtió a los políticos católicos en objetivos esenciales de su actividad represiva.

Conocemos ese exilio por los testimonios de su hija, y no sólo por los de un hombre que habría de superar ese tiempo con valentía pero, cómo no, con verdadera amargura. Resulta llamativo, sin embargo, conocer que, durante la contienda, en el hogar de Adenauer se rezaba por la victoria de los Aliados. Al igual que Marlene Dietrich o Klaus Mann, quienes renunciarían a su nacionalidad alemana para adquirir la estadounidense, e incluso llegaron a enrolarse en el ejército de su nuevo país, para Adenauer las convicciones democráticas se encontraban antes que la identidad nacional. En el célebre discurso del 24 de marzo de 1946 en Colonia, que sanciona el nacimiento de la CDU, Adenauer no vaciló en proclamar sus sentimientos más profundos: «Después de 1933 me avergoncé de ser alemán, y esa vergüenza provenía del fondo de mi alma».

Este rasgo lo compartía con los restantes grandes líderes católicos de su generación. Es cierto que el pensamiento católico resulta profundamente universalista y cosmopolita, pero el talante de Konrad Adenauer, o de Robert Schuman, o de Alcide De Gasperi, representaba también una reacción contra los valores dominantes, nacionalistas e imperialistas, agresivos y revanchistas, en los que habían crecido, y que había convertido a los políticos católicos en candidatos a la alta traición, cuando no en convictos de ese delito, despectivamente acusados, en todos los supuestos, de actuar al dictado de la Santa Sede.

Entendemos que esta singular circunstancia debe considerarse cuando se analiza la génesis del vigente proceso de construcción política continental. Algunos autores no vacilan en definir la existencia de una «Europa vaticana» en el escaso decenio que se extiende entre la aprobación del primer texto constitucional de la posguerra, el francés de la IV República, en 1946, y la creación del Mercado Común en 1957. La verdad es que los autores de este libro profesamos auténtica admiración al

papa Pío XII, pero desconocíamos que, dentro de su portentosa obra, hubiéramos de incluir también el Tratado de Dunkerque de 1947 y el de Bruselas de 1948, la celebración del Congreso de La Haya de ese mismo año, el proyecto de Unión Aduanera Franco-Italiana y el Consejo de Europa en 1949, la Declaración del 9 de mayo de 1950...

A este respecto debe recordarse la situación de la Iglesia católica en la Alemania del nazismo y de la guerra. Debe recordarse, por ejemplo, la situación del obispado de Münster, de cuya diócesis proceden veinticuatro de los religiosos internados en los campos de concentración nazis, en donde perecieron diez miembros de su clero regular. A lo largo del verano de 1941, en pleno esplendor del *Reich*, su obispo, Clemens August von Galen, dirigió a sus feligreses tres sermones consecutivos. En los días precedentes la Gestapo había asaltado varias parroquias y el propio palacio episcopal de la histórica ciudad de Westfalia. Entre los detenidos se encontraba Kurt Eisner, diácono de la catedral, un muy notorio miembro de la oposición al nazismo, que perecería dos años después en Mathausen.

El mensaje del futuro cardenal Von Galen, uno de los obispos alemanes llamados a Roma en 1937 por Pío XI para proceder a la preparación de la encíclica *Mit brennender Sorge*, era nítido: un régimen que no respetaba los derechos y libertades fundamentales, empezando por la propia vida, carecía de legitimidad política y moral, y sus ciudadanos se encontraban asistidos del deber de combatirlo. El sermón que pronunció el obispo Von Galen en la catedral de San Lamberto de Münster, el 13 de julio de 1941, tras las persecuciones de la Gestapo contra religiosos y religiosas del obispado, y contra sus feligreses, está enteramente vigente:

*«El derecho a la vida, a la inviolabilidad y a la libertad es una parte indispensable de cualquier ordenamiento moral de la sociedad. Es cierto que el Estado disfruta del poder de restringir estos derechos como una medida penal contra sus ciudadanos, pero el Estado está sólo legitimado para hacer-*

*lo contra quienes incumplen la ley, y cuya culpabilidad ha sido establecida por un proceso judicial imparcial. Un Estado que transgrede estos derechos fundamentales otorgados por Dios, y permite o causa que personas inocentes sean penadas, suprime su propia autoridad y el respeto por su capacidad soberana en la conciencia de sus ciudadanos».*

Resulta sumamente llamativo que las voces que «denuncian» el presunto intrusismo de los altos dignatarios eclesiásticos en la vida política de las renacientes democracias europeas sean las mismas que reprochan a la Iglesia no haber adoptado una actitud más resuelta ante el nazismo. Ambas actitudes no resisten el más superficial de los análisis históricos, por no hablar de la consideración moral que merecen aquéllos que prefieren ignorar las vidas de millares de católicos que se donaron para salvar las de sus hermanos, y especialmente las de quienes no profesaban su fe.

En este sentido, merecería la pena recordar el testimonio del Círculo de Kreisau durante la II Guerra Mundial, que agrupaba a aristócratas, intelectuales y diplomáticos bajo el liderazgo del conde Helmuth James von Moltke, y una compartida filosofía cristiana, cuyos miembros redactaron en 1941 un proyecto de integración continental basado en los principios del humanismo cristiano, los mismos que compartía el grupúsculo de oposición muniqués *Die Weisse Rose*, integrado por jóvenes como los hermanos Hans y Sophie Scholl, Christoph Probst, Willi Graf, Otl Aicher o Alexander Schmorell, que operó entre 1942 y 1943. Y merecería la pena recordar ese testimonio, porque todos sus integrantes fueron detenidos, torturados, y asesinados.

La grandeza de los católicos que, desde el pulpito o desde la clandestinidad, lucharon dentro de la propia Alemania contra el nazismo es que, cuando finalizó la contienda y, como habría de ocurrir en Francia o en Italia, observaron un cuidadoso respeto por la esfera de competencias del ámbito eclesial y del civil. Tanto los líderes social-cristianos, devotos católicos, como los mismos prelados con los que mantuvieron tan estrecha relación,

y todos desde un principio, entendieron que el deber de la Iglesia y del Estado era respetarse sin mutuas ingerencias.

Tan sólo quien fuera arzobispo de Colonia entre 1942 y 1969, Josef Frings, cardenal desde 1946, uno de los mejores amigos de Adenauer, se permitió ofrecer al canciller alemán sus consejos sabios al poco de ser elegido canciller. La antológica respuesta de su devoto feligrés, además de testimoniar su pensamiento respecto a las relaciones entre Estado e Iglesia, denota también el caustico sentido del humor del flamante canciller. Adenauer le dijo: «Eminencia, yo me ocuparé de la cancillería, y usted de la archidiócesis; y cuando seamos viejos, usted, como ciudadano, me pedirá cuentas de mi gestión, y yo, como feligrés, de la suya». Esperar a ser viejo... Entre Frings y Adenauer sumaban ya alrededor de los ciento cincuenta años de vida, de los de 1948.

Socarrón, pero poco sincero. Astuto, y por lo tanto no fiable. Listo, pero no inteligente. Trabajador, pero carente de ideas originales... Episodios como el descrito abonaron una leyenda negativa del hombre al que hasta sus peores enemigos no podían negar su austeridad, su integridad, su disciplina, su rigor vital, su dedicación al trabajo, la ejemplaridad en el cumplimiento del deber... Transcurrido más de un tercio de siglo desde su fallecimiento, comienza a descubrirse la profundidad de su pensamiento, la amplitud de sus inquietudes, y los riquísimos matices de su legendario sentido del humor.

Su país necesitaba un líder dotado de todas esas cualidades, y probablemente muchas más. *Nation ohne Haus*, ha calificado Adolf M. Birke este período de la historia de Alemania. «Una nación sin casa». Literalmente: sin territorio de soberanía, sin instituciones propias, sin Constitución... y sin hogar para millones de sus habitantes. Conviene recordar, en efecto, qué Alemania se encontró Adenauer. Pero la reconstrucción material de Alemania sólo era posible si, al mismo tiempo, se procedía a su restauración moral. A lo largo de la tiranía nazi y de la II Guerra Mundial, los testimonios acerca de la necesaria reintegración de Alemania al conjunto de las naciones democráticas, y desde una

posición protagónica, como forzoso preámbulo de la unión política europea, obligada alternativa a la vorágine destructiva y totalitaria que asolaba el continente, se reiteraron, y provenientes de los enemigos del nazismo, del exilio y de la clandestinidad.

El documento *La ciudad del hombre*, elaborado por el Grupo de los Quince en Atlantic City en 1940; el federalista *Manifiesto de Ventotene*, redactado por Altiero Spinelli en la prisión fascista en 1941; la *Nota de reflexión de Argel* de Jean Monnet, de 1943; la *Declaración de las resistencias europeas* de Ginebra, de 1944; la *Declaración de interdependencia europea*, elaborada por el Movimiento Paneuropeo, en 1945 en Nueva York... Europa aguardaba el regreso de una Alemania democrática.

Esa Alemania debía resolver dos problemas, y probablemente Adenauer fue el único que detectó la obligación y oportunidad de hacerlo al mismo tiempo. En primer lugar, tras el vendaval nazi, tan sólo subsistía el SPD, entre las entidades políticas del sistema de Weimar, como una fuerza partidaria válida y homologable. Los comunistas eran una sucursal estalinista, y ninguna de las fuerzas del centro y de la derecha, a excepción del *Zentrum* católico con su historia de claros —representados por el propio Adenauer— y oscuros —identificados con personalidades como Von Papen—, albergaba posibilidades de continuidad, como así sucedería.

El problema radicaba en que, como había sucedido en el período de entreguerras, ese espacio fuera ocupado por el nacionalismo revanchista, como antesala del retomo del nacional-socialismo, y más en una nación ocupada y dividida. Pero ese problema encerraba la solución, y Adenauer, viejo, curtido y astuto, la conocía. Porque, frente al predominio luterano de la Alemania prusiana e imperial, el conjunto de los territorios ocupados por Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos ofrecían un significativo equilibrio entre católicos y protestantes, incluyendo regiones como Baviera, Suabia, Renania y Westfalia de visible mayoría católica. El legado de legitimidad de los políticos que se habían enfrentado al nazismo era, pues, no sólo válido, sino una opción plausible de gobierno, si

acertaba a superar la dinámica de confesionalidad partidaria de la República de Weimar, e integraba a católicos y luteranos dentro de una misma fuerza vertebrada por el amplísimo substrato común del cristianismo.

Adenauer se enfrentó a la tarea, lo que hubiera bastado para convertirle en una personalidad histórica. Pero es que además lo hizo con éxito, y eso le eleva a un lugar de excepción entre las grandes figuras de todos los tiempos. Thomas Mann anotó el 30 de abril de 1945, al conocer la finalización de la II Guerra Mundial: «La guerra ha terminado; sobrevivir es vencer». Para Adenauer, en cambio, la supervivencia no era la victoria, sino el principio. Y en ese antropológico optimismo del católico que, con casi setenta años, se encaminaba al invierno de su vida, había de comenzar el renacimiento alemán.

A lo largo del mes de junio de 1945, antiguos dirigentes del *Zentrum*, como Andrea Hermes, fundaron en Berlín la *Christlich-Demokratische Union Deutschlands*, dentro de una orientación eminentemente social, mientras en Colonia Leo Schwing y Konrad Adenauer impulsaban la celebración de una amplia reunión de católicos y protestantes en el monasterio de Walberberg. Patrocinaba el encuentro el arzobispo Frings. El arzobispo Von Galen impulsaba reuniones similares en Münster. Mientras, en la progresista y protestante Hamburgo, no precisamente un viejo feudo del *Zentrum*, se fundaba una fuerza política que respondía a la misma orientación cristiana.

Adenauer lideró la cristalización de un partido representativo de los cristianos de Renania y de Westfalia el 2 de septiembre de 1945. Se llamaba *Christliche Demokratische Partei*. A fines de año el CDP celebró una reunión con la CDU berlinesa en Bad Godesberg. Había nacido una fuerza política interconfesional con vocación alemana: la CDU. Adenauer había superado uno de los históricos escollos con los que se habían enfrentado los cristianos alemanes durante la Era de Weimar: su división confesional. Pero esa fuerza no tenía posibilidades de imponer-

se en las elecciones alemanas si no resolvía un segundo escollo también heredado de Weimar: el particularismo bávaro.

Allí los líderes católicos, como Joseph Müller, uno de los escasos supervivientes del complot Von Stauffenberg de 1944, Alois Illundhammer, tenaz opositor a Hitler, y Fritz Schaffer, enorme talento político, habían decidido reconstruir el BVP, si bien Müller propugnaba su inserción dentro de una estrategia política compartida por todos los cristianos alemanes. La fundación de la *Christlich-Soziale Union*, en enero de 1946, significó el triunfo de las tesis de Schaffer. Adenauer, sin embargo, no era hombre propenso al desánimo, y particularmente ante las dificultades.

A lo largo del proceso, el acierto de la estrategia puede deducirse de la concentración de las invectivas de los socialdemócratas en torno al carácter confesional de un partido que, según Kurt Schumacher y sus seguidores, representaba la conversión de Alemania en una suerte de dependencia territorial del Vaticano. Sin embargo, la CDU fue, desde su fundación, un partido interconfesional que proclamó y defendió la separación entre Iglesia y Estado. Es cierto, empero, que la CDU/CSU comenzó siendo una fuerza cuyo electorado y parlamentarios respondían a un predominio católico. En el primero de sus grupos parlamentarios, el de la legislatura 1949-1953, el 70,1% de sus diputados eran católicos, y el 29,9 protestantes. A partir de 1953, sin embargo, las magnitudes se situaron en un 60/40 que evidencia el esfuerzo por superar cualquier matiz confesional.

Konrad Adenauer, como Alcide de Gasperi o Georges Bidault, sabía que para presentarse a unas elecciones, y además con la voluntad de ganarlas, importaba antes crear un verdadero partido. Por eso, su primer objetivo sería dotar de una organización sólida a ese nuevo entramado político. Franz Bösche, en su documentadísimo libro *Die Adenauer CDU*, ha trazado una muy detallada descripción del trabajo del político renano para crear una fuerza política que, en apenas un año, había de comenzar a concurrir a elecciones en algunos de los *Länder*, y poco tiempo después a unas elecciones generales. Y, lo que es más importante, una fuerza polí-

tica que desde el principio nacía, no ya con vocación de gobierno, como la constelación de partidos que habitaban en la galaxia de Weimar, sino con vocación de liderazgo.

La configuración de una nueva fuerza política interconfesional revestía una virtud adicional: enfrentarse a la poderosa tentación que padecían las potencias de proceder a la fragmentación de Alemania. Churchill habría de sostener seriamente, en el transcurso del conflicto, la hipótesis de una confederación en el Sur entre Suabia, Baviera y Austria, y sabemos por Lamber-ton Harper que Roosevelt incluso consideró la posibilidad de recrear una porción del Imperio austríaco bajo la soberanía del archiduque Otto de Habsburgo, a quien consideraba el mejor conecedor de Europa, conjuntamente con el papa Pío XII.

La distribución del Occidente alemán en zonas de ocupación diversa, y la magnificación de las diferencias culturales y religiosas entre ellas, parecía propiciar estos criterios. La tierra natal de Adenauer, Renania, se convertía en un Estado satélite de Francia, como Henning Kohler ha estudiado. Adenauer era, evidentemente, el hombre llamado a gobernarlo. Por eso fue acusado siempre de ser un separatista renano. Pero no era su territorio el que inspiraba preocupación en Adenauer, sino Baviera.

En el diseño estatal de una Alemania volcada hacia Occidente, Baviera desempeñaba un extraordinario protagonismo por muchas razones. Durante el período de entreguerras, había sido uno de los principales focos de agitación del nazismo, y comenzaba ahora a recibir a un gran número de refugiados provenientes de los territorios orientales. Era imprescindible evitar que en el antiguo reino de los Wittelsbach se consolidaran opciones políticas extremistas o revanchistas.

El proyecto estatal germano-occidental quedaba, además, huérfano sin Baviera. Huérfano en términos de entidad geopolítica, que disminuía dramáticamente, y huérfano en el terreno partidario porque, sin su contribución, las posibilidades de modelar un mapa partidario equilibrado, con una opción social-cristiana dotada de opciones de gobierno frente al SPD, se veían

muy mediatizadas. Por eso Adenauer instauró una práctica desde entonces inveterada en su partido y en el funcionamiento de la RFA: la de observar una singular sensibilidad ante un *Land* que habría de integrarse con un tratamiento diferenciado en el seno de la Federación.

En estas coordenadas, el veredicto del pueblo alemán fue, desde que fue llamado a las urnas, muy claro. Los procesos electorales celebrados a partir del otoño de 1946 en algunos de los territorios ocupados en Occidente depararon resultados que apostaban por la moderación, la estabilidad, y una futura alternancia: las dos fuerzas hegemónicas eran los cristiano-demócratas y los socialdemócratas, con una significativa presencia de liberales y comunistas en algunos de esos territorios, pero muy distante de los partidos mayoritarios. Sin embargo, las victorias de una u otra fuerza resultaban, en todos los supuestos, nítidas, lo que acentuaba una cierta sensación de fractura interna.

Los primeros comicios se celebraron en las ciudades hanseáticas de Bremen y Hamburgo, tradicionales bastiones progresistas. En ambos supuestos la clara victoria fue para el SPD, 48% y 43,1% respectivamente, seguido de la CDU, con el 19,3% y el 26,7%. Los liberales alcanzaban el 16,9% y el 18,1% y, en ambos supuestos, los comunistas se movían en el entorno del 10%. Una semana después, Berlín Occidental ofrecía una repetición acentuada, con el 51,7% para el SPD, el 24,3% para la CDU, y los comunistas, con el 13,7%, relegando a los liberales a la cuarta posición.

La dinámica se invirtió, sin embargo, cuando el 24 de noviembre la CDU se impuso en Württemberg-Baden al SPD, por un 38,4% contra un 31,9%, con los liberales alcanzando casi el 20%, y el KPD circunscrito al 10%. Cuando el 1 de diciembre de ese mismo año se cerró esta primera fase electoral en Baviera y Hessen, los resultados vinieron a resumir la tendencia. En el gran bastión católico, la CSU, desde entonces ininterrumpidamente en el poder, alcanzó el 52,3% contra el 28,6% del SPD. La bipolarización política apenas dejó un 5,6% al FDP y 6,1% al

KPD. En Hessen, sin embargo, los socialdemócratas ganaron con el 42,7% contra el 31% de la CDU, el 15,7% de los liberales y el 10% del KPD.

Se diría que dentro de la Alemania ocupada por las potencias occidentales se había producido una significativa grieta, que separaba los territorios de tradición católica de los territorios de tradición luterana. Los resultados de los procesos restantes, celebrados a lo largo de la primavera de 1947, confirmaban esa valoración. El 20 de abril el SPD se impuso en Sajonia del Norte y el Schleswig-Holstein, 43,8% en ambos, contra el 19,9% y el 34,1% de la CDU, y unos resultados ya más testimoniales para liberales y comunistas, ya que estos últimos apenas alcanzaban el 4,7% en el más septentrional de los *Länder* alemanes. En Sajonia del Norte, el Partido Alemán, con su 17,9%, había perjudicado las expectativas de los democristianos. Ese mismo día, sin embargo, la CDU obtuvo la victoria en Westfalia-Renania del Norte, con un 37,6% contra un 32% del SPD, con los comunistas alcanzando por última vez los dos dígitos en la historia de la República Federal de Alemania, con un 14%, y el FDP en el 6,9%.

El 18 de mayo siguiente fue la primera de las grandes jornadas triunfales de Adenauer: los democristianos se impusieron en las elecciones celebradas en Baden, Renania-Palatinado y Württemberg-Hohenzollern. El resultado no era tan sorprendente como las dimensiones de la dialéctica política CDU/SPD: 55,9/22,4%, 47,2/34,3%, y 54,2/20,2%, respectivamente. Los liberales oscilaron entre el casi 10% de Renania-Palatinado y el 17,7% de Württemberg-Hohenzollern, y los comunistas se movieron entre el 7% y el 8%. Finalmente, cuando el 5 de octubre los partidarios de Adenauer ganaron en El Sarre a los socialdemócratas con un 51,2% frente al 32,8%, con el KPD en el 8,4%, el proceso, el primero democrático desde 1933, se cerró.

A la cesura entre una Alemania de tradición «católica» y otra de tradición «luterana» debían añadirse algunas lecturas adicionales. Se había instaurado un bipartidismo imperfecto, pero en el que resultaba visible el retroceso de liberales y sobre todo

comunistas, y la consolidación de los dos principales partidos. Entre éstos, la CDU había ido avanzando, obteniendo la victoria en siete Estados por seis ganados por el SPD, siempre con diferencias no inferiores a cinco puntos, y en varias ocasiones superiores a los treinta. El SPD conservaba sus históricos bastiones urbanos del Norte, como Berlín, Hamburgo y Bremen, y las regiones también septentrionales de Schleswig-Holstein, Sajonia del Norte y Hessen, pero la CDU era hegemónica en Baviera y Renania. Cuando se celebraran elecciones legislativas, el resultado forzosamente habría de resultar muy equilibrado.

Para Adenauer, estos resultados constituían el auténtico comienzo de la restauración política e institucional de la democracia en Alemania. Pero restaban las elecciones legislativas de agosto de 1949. Inicialmente los aliados habían pretendido que la futura República Federal de Alemania se desarrollara como una suerte de protectorado cuya política exterior quedaba hipotecada a las directrices de las potencias que la ocupaban. Adenauer sostenía que una Alemania dotada de un gobierno fuerte, y que disfrutara de un amplio substrato de legitimidad popular, estaría en condiciones de ganar nuevas esferas de soberanía. Como veterano analista de la realidad europea, sabía que las crisis de Checoslovaquia y de Berlín, y el estallido de la Guerra Fría, hechos que habían permitido superar la negativa inicial de las potencias, particularmente la de Francia, a la reconstrucción de una solución estatal para los territorios germano-occidentales, eran tan sólo el preámbulo de una mayor incardinación de Alemania en Occidente.

Los resultados fueron suficientes para el veterano estadista. A los comicios concurren dieciséis partidos y setenta candidaturas independientes. El líder del SPD, Kurt Schumacher, era un veterano líder prusiano que había padecido la persecución del nazismo, cuya salud se había quebrantado extraordinariamente en prisión, y al que rodeaba el respeto del pueblo alemán. Las elecciones confirmaron la naturaleza del sistema partidario germano, aunque quizás acentuaron una cierta tendencia a la pluralización de su mapa

partidario. Las tres principales fuerzas apenas sumaron el 72,1% de los votos, con un 31% para la CDU-CSU, un 29,2% para el SPD y el 11,9% para el conjunto de las fuerzas liberales, FDP-DVP-BDV, lo que se tradujo en 139, 131 y 52 escaños, respectivamente. Una constelación de fuerzas minoritarias, como el KPD, el BP, el DP, el WAV y el *Zentrum*, con porcentajes que oscilaban entre el 5,7% de los comunistas, y el 2,9% del WAV, ganaban 15, 17, 17, 12 y 10 diputados, respectivamente, con otros nueve escaños repartidos entre fuerzas menores. La formación de una mayoría parlamentaria estable se tomaba una tarea muy compleja, porque los liberales no disponían de escaños suficientes como para convertirse en socio suficiente del gobierno.

Adenauer procedió entonces con una lógica aplastante. Si el *Bundestag* contaba con 402 mandatos, necesitaba 202 para gobernar, y con los liberales y los miembros del Partido Alemán la suma totalizaba 208. Tras obtener su designación como canciller, desarrolló una actividad frenética. Se procedió a la aprobación de la *Ley Fundamental* de Bonn, una Constitución que, como sus predecesoras francesa e italiana, apostaba por una presidencia representativa, y no ejecutiva, no precisamente deseable en un país que acababa de salir de la experiencia del nazismo. Su objetivo político era la consolidación de un sistema partidario sólido, dotado de controles de constitucionalidad, y de una organización política federal, que recuperaba la filosofía republicana de entreguerras. El federalismo, para un católico renano como Adenauer, representaba la preservación de la identidad de los *Länder*, la aplicación del principio de subsidiariedad, la descentralización del poder político, la reducción del dogma estatal hegeliano a su mínima expresión, y la creación de las bases de una nueva identidad europea supranacional.

Esa renovada identidad europea exigía la participación de Alemania. Si Adenauer ha sido considerado el arquitecto de la reconstrucción de Alemania, sus logros en el ámbito de la política exterior resultan extraordinarios, casi increíbles. Charles de Gaulle los minimizaba en sus *Memoires d'espoir*, convirtiéndolos en «regalos» de

la candidez y de la «mística europea» de Robert Schuman que el único líder renano no pudo por menos que aceptar. Hoy sabemos que los siempre interesados juicios de quien fuera presidente francés se compadecen muy poco con la realidad. Considerar, desde la perspectiva de las relaciones internacionales, el estado en el que se encontraba la Alemania en la que Adenauer de nuevo desempeñó provisionalmente la alcaldía de Colonia, en 1945, y evaluar la que dejó al abandonar la cancillería, en 1963, menos de dos decenios después, equivale a evaluar una de las más portentosas transformaciones políticas de la historia.

Porque, cuando concluyó la II Guerra Mundial, el territorio alemán se dividió en cuatro zonas de ocupación que se distribuyeron entre los vencedores, mientras Prusia Oriental, Posnania, Silesia y buena parte de Pomerania pasaron a formar parte de la República Popular de Polonia y de la Unión Soviética, y millones de refugiados provenientes de esos territorios se dirigieron hacia el Oeste. Con el país ocupado y dividido, sólo Adenauer era capaz de valorar las posibilidades de la situación. Para un católico renano, la Alemania posible tras la guerra era un país infinitamente más habitable que la precedente, más estable y más pacífica. Pero, sobre todo, el conflicto había terminado y los aliados carecían de la efímera cohesión suscitada por el combate contra el enemigo común.

Partiendo de ese razonamiento, y en apenas seis meses desde la proclamación de la República Federal de Alemania, Adenauer no sólo emplazó a Alemania en el corazón de la construcción europea, sino en su vanguardia. En virtud de los acuerdos de Petersberg del 22 de noviembre de 1949, Alemania Federal ingresó en el Organismo Internacional del Ruhr. El 30 de marzo de 1950 fue invitada a convertirse en miembro asociado del Consejo de Europa. Tras las conversaciones previamente mantenidas por Robert Schuman y Konrad Adenauer, el 9 de mayo de 1950 el ministro de Asuntos Exteriores francés anunció en el *Quai d'Orsay* que Alemania y Francia habían decidido poner su producción de carbón y de acero en común, y bajo el control de una autoridad

supranacional cuyas resoluciones adoptaban fuerza ejecutiva en el territorio de ambos países. El 15 de junio de 1950, el *Bundestag* aprobó la conversión de Alemania en miembro asociado del Consejo de Europa, situación transitoria, pues el 5 de mayo de 1951 era ya miembro de pleno derecho, apenas dos semanas después de la suscripción del Tratado de París que instituía la Comunidad Económica del Carbón y del Acero.

Finalmente, y con este abrumador bagaje tras apenas un año de gobierno, los democristianos alemanes pudieron ocuparse de un asunto cuyo debate se había pospuesto durante casi un lustro: definir su propia organización interna. Su primer congreso se celebró en octubre de 1950 en la incomparable ciudad de Goslar. Allí se definió una fórmula que lleva medio siglo funcionando: se creaba la CDU como un partido dotado de una organización federal, que compartiría una «comunidad de trabajo» con la CSU bávara, un partido plenamente autónomo a todos los efectos.

Konrad Adenauer se había convertido en uno de los arquitectos de la construcción europea. Pero la «doctrina Adenauer» sobre la unión política europea obedecía a una meditada concepción de un problema histórico, un problema que no resolvía la integración económica y aduanera. Su célebre discurso de Colonia del 24 de marzo de 1946 contenía una concreta propuesta política e institucional: la creación de unos Estados Unidos de Europa que constituirían la mejor garantía de la estabilidad y de la seguridad de los pueblos del continente. Esa propuesta se desarrolló apenas dos años después, cuando en el Congreso Constituyente de los Nuevos Equipos Internacionales (NEI), celebrado en Luxemburgo, Adenauer apeló a la reconciliación de Francia y de Alemania como eje de la unidad europea, añadiendo que en el supuesto de que esa reconciliación se produjera «el Occidente cristiano podrá salvarse».

El sentimiento de las históricas dimensiones del proyecto era perfectamente advertible para Adenauer. Robert Schuman reprodujo en *Pour l'Europe* un fragmento de una carta que le

envió Adenauer en 1951, que testimonia de forma muy adecuada el sentimiento de comunidad de valores, y casi de predestinación, que animaba al canciller alemán ante la magnitud de la Urea afrontada:

*«Creo que es un signo sumamente favorable, por no decir providencial, el hecho de que todo el peso de las obras que se han de realizar gravite sobre las espaldas de hombres como usted, nuestro común amigo el presidente De Gasperi y yo mismo, persuadidos de la voluntad de desarrollar y realizar el nuevo edificio de Europa sobre pilares cristianos. Creo que, a lo largo de la historia europea, pocas coyunturas habrían ofrecido perspectivas tan favorables para llevar a buen término esta obra como las actuales».*

Por eso, Adenauer fue también uno de los impulsores de la Comunidad Europea de Defensa, cuyo Tratado de 1952 sería finalmente no ratificado por la Asamblea Nacional francesa el 30 de agosto de 1954. Apenas dos meses después, sin embargo, los vencedores decidían la admisión de Alemania en el seno de la Alianza Atlántica. Aún no había transcurrido un decenio desde la conclusión de la II Guerra Mundial, y Alemania era ya un país aliado de sus vencedores.

El despliegue europeo de la República Federal de Alemania se realizaba en medio de un portentoso proceso de reconstrucción material, cuyo artífice era el ministro de Economía y futuro sucesor de Adenauer como canciller alemán: Ludwig Erhard, el genio creador de la «economía social de mercado». La relación entre Adenauer y Erhard se sitúa ya en el ámbito de la praxis partidaria más elemental: para los enemigos de ambos, y particularmente de Adenauer, Erhard es el brillante tecnócrata y oscuro estadista cuya sucesión propicia el «viejo zorro» para, en primer lugar, santificar su propio recuerdo y, siguiendo el mismo razonamiento, hacer lo imposible para que fracase. Lo cierto es que el binomio Adenauer-Erhard resume una era de la historia de Alemania.

La gran victoria de los cristiano-demócratas en las elecciones legislativas de 1953 representaba el mejor refrendo popular a la política de su gobierno. El resultado arrojó cuatro conclusiones esenciales: de un lado, el afianzamiento de los partidos que sostenían el sistema de Bonn. Entre la CDU-CSU, los socialdemócratas, los liberales y el DP obtenían un 86,7% de los sufragios. En segundo lugar, la afirmación de la mayoría de gobierno, con especial énfasis en las fuerzas democristianas, que alcanzaban un 45,2%, con un 9,5% para los liberales y un 3,2% para los demócratas, retrocediendo el SPD hasta el 28,8%. La tercera conclusión era la fáctica desaparición del KPD, que descendía hasta el 2,2%. La última, y para el canciller muy reveladora conclusión, era la significativa presencia de las fuerzas que representaban a los refugiados de los territorios alemanes cedidos a Polonia y la URSS, quienes se habían convertido en la cuarta fuerza electoral de la Federación.

A lo largo de su segundo mandato, Adenauer había de ofrecer una auténtica lección acerca de los procedimientos de integración de estas fuerzas, claramente enfrentadas con el sistema, en la dinámica política de la RFA, al tiempo que se engrosaba el caudal electoral de la CDU. Ese mandato se coronó en 1957, probablemente el año más bello del ya viejo canciller, para la época incluso anciano. En la lluviosa primavera romana, la República Federal de Alemania culminaba su ingreso en el concierto europeo con la suscripción de los tratados que posibilitaban el nacimiento del Mercado Común y del EURATOM. Pero es que, además, a los ochenta y un años obtenía la mayoría absoluta, no ya de los escaños, sino de los votos, con un 50,2%, algo insólito en la historia de la Europa contemporánea. Los partidos del sistema ascendían hasta un 89,7% del voto total, con un aumento del SPD hasta el 31,8% y un descenso del FDP hasta el 7,7%.

Si 1957 fue el año más feliz de Adenauer, 1961 fue el de la definitiva consolidación de la República Federal de Alemania como uno de los actores protagónicos del escenario internacional. 1961 era también un año electoral, y con casi ochenta y cinco

años Adenauer obtuvo la victoria. Era la cuarta consecutiva. Los votos de la CDU-CSU descendieron hasta un todavía portentoso 45,3%, mientras los socialdemócratas incrementaron su resultado hasta el 36,2%, y los liberales hasta el 12,8%.

La mayoría absoluta desapareció. Había llegado el momento de ceder el paso a su delfín, Ludwig Erhard. Y fue en 1963 cuando el canciller decidió ceder sus funciones. Iba camino de los ochenta y siete años. Todos sus contemporáneos, a excepción de Famon de Valera, le habían precedido en el abandono de sus responsabilidades políticas. Cuatro años después, en 1967, con más de noventa años, medio siglo después de su llegada a la alcaldía de Colonia, moría. Tan sólo Winston Churchill habría de protagonizar una carrera política más dilatada. Adenauer es considerado ya, y los ciudadanos alemanes lo reafirman con rotundidad cada vez que se les consulta al respecto, la figura más importante de la contemporánea historia de Alemania. Para el católico que profesó con verdadera fe la religión del amor, difícilmente existirá un mejor reconocimiento.

(Bruselas 1930 - Granada 1993)

Rey de Bélgica desde los 21 años,  
en 2003 el papa Juan Pablo II le  
presenta como ejemplo para los  
ciudadanos de su país: «Una vida de  
servicio, arraigada en una profunda  
relación con Dios y fundada  
sobre valores esenciales».

>

## 2. BALDUINO I

Que, en una sociedad democrática, en donde a la Monarquía se le asigna constitucionalmente unas atribuciones políticas arbitrales, la personalidad de un soberano se evoque dentro de una selección de políticos católicos parece un arcano, casi una provocación. Los reyes no gobiernan: moderan, representan, ejemplifican, pero no dirigen. Incluso admitiendo la innegable presencia protagónica de los soberanos contemporáneos en la vida pública, parece evidente que esa presencia debe encontrarse y se encuentra fuera del debate partidario.

En contra de este razonamiento o, mejor dicho, precisamente aplicando este razonamiento, Balduino I es un auténtico líder católico contemporáneo. Y lo es, no merced a sus obligaciones regias, sino, se diría, a pesar de ellas. En quien fuera durante más de cuatro decenios soberano de los belgas confluyen numerosas cualidades que distinguen a la política en su más noble y elevada acepción, en su aristotélica interpretación como función al servicio de la comunidad. Convergen, en efecto, la templanza y la audacia, la calma y la resolución, la prudencia y el coraje, el respeto y la integridad. Y convergen en nombre de las creencias que

profesó con sencillez, con la misma sencillez con la que pasaba largas horas delante del Sagrario, en actitud reflexiva y sonriente. Interrogado en una ocasión por el motivo, tal y como relata el cardenal Suenens en su maravillosa biografía del «rey de los belgas», la respuesta resultó tan lacónica como expresiva: «Estoy tomando el sol de Dios». Verdaderamente, sólo una persona muy familiarizada con el significado profundo de la voluntad de Dios, y con su acción constante en nuestras vidas, puede reunir en una sola frase una explicación más accesible de un Misterio tan profundo.

Pero es que su vida fue, probablemente, un excepcional ejercicio de enfrentamiento con el dolor y con la adversidad. El mayor de los hijos varones del rey Leopoldo III de los belgas y de su esposa, la reina Astrid, príncipe de Lieja desde su nacimiento, vino al mundo en 1930 en un país que, tras su gallardo comportamiento durante la Gran Guerra —un comportamiento muy unido a la persona de su entonces soberano, Alberto I—, se encontraba sumamente identificado con la Monarquía. A ello contribuía muy sustantivamente el comportamiento de una familia real en donde brillaba la belleza y el encanto de una de las reinas más legendarias del siglo XX.

A perpetuar esa leyenda habría de contribuir de manera decisiva su trágica desaparición en 1935, en un absurdo accidente automovilístico. La triste estampa del rey viudo y de sus tres hijos, Josefina Carlota, Balduino y Alberto, conmovió al mundo entero. Se ha convenido en atribuir un supuesto carácter reservado del rey Balduino a tal circunstancia, acompañando al argumento la afirmación de que, desde entonces, el niño habría de convertirse en un ser triste y meditabundo. Y es cierto que, en medio de los meandros que conforman el itinerario de una personalidad, los acontecimientos que acompañan la edad en que el futuro rey Balduino I quedó huérfano de madre hubieron de revestir una poderosa influencia.

Transcurrido un decenio desde el fallecimiento de Balduino I, sin embargo, cuando se contempla una vida pública que superó los cuarenta años, cuarenta portentosos años de la historia, por

cierto, parece más razonable proponer una interpretación muy distinta de los sucesos que signaron la infancia del príncipe de Lieja. Es verdad que, poco después de la muerte de su madre, el príncipe de Lieja, el niño Balduino, le preguntaba a su niñera flamenca: «¿Estás segura de que mamá está en el cielo, y no en el infierno o en el purgatorio?». Pero la suprema prueba de carácter en la vida del futuro rey habría de producirse tras el estallido de la II Guerra Mundial.

La contienda fue una terrible experiencia. Lo fue políticamente para todo el país. Lo fue para la dinastía de Sajonia-Coburgo-Gotha, que contaba en el trono de los belgas poco más de un siglo. Que una de las dinastías más sólidas de nuestra contemporánea Europa, una dinastía que no se encontraba precisamente enraizada en su país de adopción, haya acertado a superar toda suerte de contingencias adversas en su itinerario de consolidación, revela que la Monarquía es tradición, identidad y sentimiento, pero también una solución institucional democrática y moderadora a la altura de los desafíos de sociedades avanzadas y exigentes como las occidentales.

Tras la triunfante insurrección romántica de 1830, una insurrección que comenzó en el Teatro de la Moneda de Bruselas, en donde se representaba *La muette de Portici* de Daniel Auber, ópera inspirada en la sublevación napolitana de Massaniello de 1647, y cuyo coro *Amour sacré de la patrie* inflamó los ánimos de los asistentes hasta el punto de empujarles al levantamiento contra su pertenencia al reino de los Países Bajos y su sujeción a la dinastía de Orange-Nassau, la suerte de los belgas dependía de la conferencia reunida en otoño en Londres, que reconoció la independencia de un nuevo Estado, Bélgica, que sería neutral, y cuyo estatuto futuro quedaba garantizado por Gran Bretaña. Los belgas, por su parte, se dotaron de un gobierno provisional, eligieron un Congreso Nacional constituyente, que elaboró la Constitución belga de 1831, paradigma de las Constituciones liberales, y adoptaron como forma de Estado la Monarquía constitucional. Restaba tan sólo elegir un rey para el nuevo reino.

Inicialmente fue designado el duque de Nemours, segundo hijo de Luis Felipe de Orleans, el «rey ciudadano», flamante soberano francés tras la deposición de los Borbones por la revolución de julio, y uno de los símbolos del romanticismo imperante. Pero la elección fue vetada por el Reino Unido. Entonces, en medio de una grave crisis internacional, particularmente grave para el naciente Estado belga, se optó por Leopoldo, un príncipe proveniente de una dinastía alemana, la de la Sajonia-Coburgo-Gotha, que no representaba amenaza alguna para el equilibrio continental. El 21 de julio de 1831 juró la Constitución en Bruselas y se convirtió en Leopoldo I, soberano de los belgas.

Pero Leopoldo I no era un debutante. Nacido en Coburgo en 1790, en su infancia había sido depuesto por las tropas napoleónicas, y después recuperado su patrimonio gracias a la intercesión del zar Alejandro de Rusia. Sería uno de los primeros príncipes alemanes en unirse a la coalición antibonapartista; participó en la campaña de Francia de 1814 y en el Congreso de Viena conocería a Carlota, hija y heredera del príncipe-regente de Gran Bretaña, futuro rey Jorge IV. Con ella se casaría en 1815 y, tristemente, enviudaría al año siguiente, perdiendo también el hijo que esperaban.

Leopoldo se retiró a Claremont, en Francia. Allí recibió a su hermana Victoria, que había enviudado de modo prematuro de su marido, el duque de Kent, gran amigo de Leopoldo, y después de su segundo marido, el duque de Leiningen. En Claremont pasaría su infancia la hija mayor de Victoria, nacida en 1819, y que se llamaba Victoria también. Esa niña habría de considerar a Leopoldo «mi único padre», y la historia la conocería como Victoria I, reina de Gran Bretaña y emperatriz de la India.

El ya maduro príncipe era un auténtico y formado hombre de Estado, por tanto, y ya en 1830, una Grecia recién independizada le había ofrecido el trono antes de explorar otras candidaturas. Como soberano de los belgas, no defraudó las mejores expectativas de sus súbditos. Contrajo matrimonio con una hija de Luis

Felipe de Francia, Luisa María, lo que, sin perder el respaldo de Gran Bretaña, en particular tras el acceso al trono de su sobrina Victoria en 1837, y su matrimonio con Alberto de Sajonia-Coburgo-Gotha, añadió el apoyo francés, de manera que los planes revanchistas de Guillermo I de los Países Bajos se desvanecieron. Cuando murió, en 1865, su hijo, Leopoldo II, heredaba una de las más sólidas Coronas del continente.

Casado con María Enriqueta de Austria, Leopoldo II, gran viajero, y convencido de la oportunidad de que Bélgica dispusiera de su propio imperio colonial y, al mismo tiempo, de la responsabilidad civilizadora de las naciones de Europa, propició y mandó la anexión del Congo, mientras preservaba la neutralidad de Bélgica en medio del conflicto franco-prusiano.

Pero la maldición familiar parecía proseguir. Una hermana de Leopoldo II, Carlota, había contraído matrimonio con el archiduque Fernando Maximiliano de Austria, convertido en emperador de México entre 1864 y 1867. Ejecutado en Querétaro, Carlota sucumbió a la locura ante la imposibilidad de obtener respaldo en Europa, y fue intemada en su país natal hasta su fallecimiento, que no habría de producirse hasta 1920. El hijo y heredero de Leopoldo II, el príncipe Leopoldo, murió a los diez años. Su hija Estefanía contrajo matrimonio con el *Kronprinz* austriaco, Rodolfo, muerto en trágicas circunstancias en el pabellón de caza de Mayerling en enero de 1889. Su única hija habría de ser la célebre archiduquesa Elisabeth de Austria. En estas condiciones, el heredero del trono belga era su sobrino Balduino, hijo mayor del conde de Flandes. El rey adoraba a quien habría de sucederle. Pero también Balduino falleció de neumonía, lo que convertiría a su hermano Alberto en I de Bélgica tras la muerte de su tío, en 1909.

Alberto era un soldado de vocación y, suprema paradoja, las tragedias familiares colocaban en el trono a un militar cuando la Gran Guerra se aproximaba. Desde 1900 era también un hombre felizmente casado con su adorada esposa, Elisabeth de Baviera, de cuya unión nacía en 1901 su primer hijo, el futuro Leopoldo III. Como príncipe heredero, Alberto sería el primero en visitar

detenidamente el Congo. Como rey, el primero en prestar el juramento en francés y en flamenco.

Durante la I Guerra Mundial rechazó las exigencias alemanas y, a pesar de la disparidad de las fuerzas en conflicto, decidió resistir, retirándose sobre el Yser y conservando siempre una porción de Bélgica libre de la dominación germana. En el Tratado de Versalles, no sólo Bélgica fue restablecida en su integridad, sino que obtuvo la cesión de Eupen y Malmédy por parte de Alemania.

Pero, finalizado el conflicto, Alberto I no vaciló en abogar por la introducción de dos reformas constitucionales verdaderamente relevantes: la introducción del sufragio universal y de la igualdad lingüística entre el francés y el flamenco. Adicionalmente, impulsó numerosas reformas sociales. Bélgica pudo celebrar el centenario de su independencia, en 1930, como un país en progresión política y social, a pesar de las dificultades originadas por la crisis económica de 1929. Ese mismo año pudo también celebrar el nacimiento del segundo hijo de Leopoldo y Astrid, los príncipes herederos, casados en 1926 y que en 1927 habían tenido a su primera hija, Josefina Carlota, futura gran duquesa de Luxemburgo. El siguiente vástago del matrimonio, un niño llamado a heredar la Corona, nacido el mismo y simbólico año del centenario, 1930, se llamaría Balduino. Y aún habría de nacer un tercer hijo en 1934, Alberto, actual rey Alberto II de Bélgica, quien apenas llegaría a conocer a su madre.

Ese niño, en efecto, habría de enfrentarse a sucesos aciagos en la infancia, en especial a la prematura muerte de su madre en 1935. La Monarquía, sin embargo, no sólo no quedó dañada, sino que el afecto del pueblo en todo momento rodeó a la familia Sajonia-Coburgo-Gotha. El problema se suscitó cuando, habiendo estallado la II Guerra Mundial, y arrollada la resistencia belga por los nazis la primavera de 1940, con episodios tan célebres como la captura de la mítica fortificación de Eben-Emael, con fama de inexpugnable, por los alemanes, el rey Leopoldo decidió no seguir el ejemplo de otros soberanos, como la reina Guillermina de Holanda, y exiliarse, sino que optó por permanecer en su

país, a pesar de encontrarse militarmente ocupado. En principio no parece justo que tal decisión deba conllevar la acusación de incoherencia con el nazismo. El rey Christian de Dinamarca también se quedó en la Copenhague ocupada y su comportamiento fue calificado de ejemplar.

Sin embargo, Leopoldo III no sólo permaneció en su país, en el castillo de Ciergnon, sino que, en 1941, contrajo un nuevo matrimonio, morganático, con Lilian Baels, quien recibió el título de princesa de Réthy. Se diría que los belgas no perdonaron a su rey que volviera a casarse, con el recuerdo de la reina Astrid todavía vigente. Pero es que, al hacerlo en medio de la contienda, del dolor y del sufrimiento de su pueblo, el rey parecía únicamente preocupado por su propia vida y no por los padecimientos de sus conciudadanos. Con toda probabilidad se trata de un juicio extremadamente severo, pero cabe afirmar que acompañará siempre a Leopoldo III.

Tras el desembarco de Normandía, los alemanes irrumpieron en la residencia de Stuyvenberg, y sin apiadarse del niño Balduino, convaleciente de una escarlatina mal curada, la Familia Real belga fue trasladada a Luxemburgo atravesando las Ardenas, y después a Tréveris, y de allí a Coblenza, y a Erfurt, y a Weimar, y a Dresde, y finalmente deportada a Hirschstein, sobre el curso alto del Elba, en donde habría de padecer un auténtico cautiverio de once meses, custodiada por setenta miembros de las SS y encerrada dentro de un triple cinturón de alambre de espino, hasta ser liberada por las fuerzas estadounidenses el 7 de junio de 1945, siendo trasladada a Salzburgo. La princesa de Réthy habría de confesar después que la visión de un *jeep* del ejército de los Estados Unidos la mañana de su liberación fue la más bella de su vida.

En Bélgica, sin embargo, los ánimos no estaban precisamente predispuestos a acoger a Leopoldo III y su familia. Socialistas y comunistas proponían la instauración de la República, y disfrutaban de un significativo apoyo en la Valonia industrial. Flandes defendía la Monarquía, y consideraba que la atribución de cualquier responsabilidad política al rey en los aciagos años de la ocu-

pación resultaba desproporcionada. La Familia Real, así pues, se instaló en Suiza mientras asumía la regencia del país el hermano del rey, Carlos, conde de Flandes.

Un referéndum, celebrado el 12 de marzo de 1950, resolvió la disputa en tomo al sistema de gobierno, y la Monarquía ganó con el 57,68% de los sufragios emitidos, que en Valonia representaban apenas un 42%. El 21 de julio el Parlamento decidió llamar al rey, con la abstención de los diputados de las fuerzas de izquierda. Al día siguiente, la Familia Real se dirigió a Bruselas y, ya en suelo belga, Leopoldo III lanzó su primer mensaje a la nación, un mensaje en el que, además de rendir homenaje a la Resistencia, pronunció una de esas frases que, en ocasiones, cuestan un trono: «He olvidado las injurias».

La izquierda anunció que no participaría nunca en un gobierno de Leopoldo III y llamó a la huelga general. Tras diecinueve tensos días de crisis institucional sin precedentes, el 10 de agosto de 1950 el rey nombró a su hijo Balduino, duque de Brabante, teniente general del reino. El proceso de transferencia de poderes se completó cuando, el 16 de julio de 1951, Leopoldo III, soberano de los belgas, renunció al trono. Años después se retiraría al castillo de Argenteuil con su esposa y las tres hijas habidas en su segundo matrimonio: Alejandra, María Cristina y María Esmeralda. Falleció casi un tercio de siglo después, en 1983.

El por tantos conceptos traumático proceso que condujo al duque de Brabante al trono contribuiría a explicar su personal concepción de las obligaciones regias. Balduino I no pudo nunca limitarse a las funciones meramente representativas y arbitrales que el orden constitucional asigna a los soberanos contemporáneos. Había padecido la ocupación de su país durante cuatro años; cuatro años, por muchos conceptos, de auténtica cautividad, una cautividad ya deliberada durante casi un año en Austria y bajo el control de las SS. Años después, y ya calmados los ánimos, el rey afirmaría que tanto él como su familia sabían bien en qué consistía ser prisionero de los nazis.

Pero, a continuación, la alegría por la derrota del totalitarismo y la liberación de Bélgica desembocaría en la amargura originada por el rechazo del pueblo y la imposibilidad de retomar al hogar durante cinco largos años, rematados por una consulta popular en donde más del 40% de los belgas se manifestaron expresamente en contra de la Monarquía. Después, tras la torpeza de su padre, el joven duque de Brabante hubo de hacerse cargo de las funciones regias. Y cuando eso sucedió, había pasado la mitad de su vida —la más pródiga en recuerdos, la que va de los diez a los veinte años— en prisión o en el exilio.

Cuando se examina con detenimiento la vida de Balduino I, se llega a la conclusión de que la determinación con la que adoptó decisiones como la negativa a ratificar la legislación despenalizadora del aborto, no obedecía a un episódico raptó de coherencia, o a un caprichoso entendimiento del derecho a ejercitar la objeción de conciencia (derecho que, a nuestros modesto entender, incluye también a los reyes), sino a un carácter firme, fraguado en la aspereza de una infancia triste, difícil y desagradable que, sin embargo, y a pesar de las leyendas en tomo al «rey triste», no habrían de legar poso alguno de amargura.

Un joven que apenas superaba la veintena se había convertido en soberano de una nación que se enfrentaba a la muy trabajosa superación del trauma colectivo de la II Guerra Mundial. Esa nación se encontraba, además, muy dividida en tomo al establecimiento del propio régimen monárquico, como el reciente referéndum con esa finalidad celebrado había puesto de manifiesto. Por eso la tarea resultaba tan sumamente ardua.

Bélgica, sin embargo, se encontraba en una encrucijada histórica y geopolítica extraordinariamente propicia para sus intereses. La reciente entrada en vigor del Benelux, en 1948, su ingreso en la Alianza Atlántica desde su fundación, en 1949, así como su adhesión al acuerdo franco-alemán de poner su producción de acero y carbón bajo el control de una institución conjunta independiente de los gobiernos de los Estados, y cuyas decisiones habrían de revestir contenido ejecutivo en el territorio de cada uno

de ellos, en 1950, y con carácter de Tratado desde la primavera de 1951, convertía al pequeño reino de los belgas en el corazón de un proceso de integración continental que desembocaba en la creación de la Comunidad Económica del Carbón y del Acero.

Bajo el liderazgo de una personalidad política tan apasionante como Paul-Henri Spaak, las posibilidades de adoptar una auténtica posición protagónica atesoradas por un Estado por tantos conceptos gozne entre el Norte y el Sur, entre la latinidad y la germanidad, entre Gran Bretaña, Francia y Alemania, se multiplicaron. La inauguración de la Exposición Universal de Bruselas, en abril de 1958, simbolizaba esa nueva Bélgica.

Bélgica, en efecto, disfrutaba de unas excepcionales coordenadas históricas y geopolíticas. Pero es que, además, tras el acceso de Charles de Gaulle a la presidencia de Francia, en 1958, un político notoriamente hostil a la integración continental según la metodología comunitaria, y partidario de la llamada «Europa de las patrias», el histórico entendimiento entre Francia y Alemania que había constituido la base del proceso fundacional de las Comunidades Europeas se quebró. Por eso, cuando comenzó a plantearse el debate en tomo a la radicación de las instituciones comunitarias, descartada Alemania por la actitud francesa, Italia por razones geográficas y operativas, y Francia por disfrutar ya de Asamblea Parlamentaria en Estrasburgo, la alternativa belga se erigió en la única viable y práctica a la vez.

Así a partir de 1957, Bruselas, la antigua capital del ducado de Brabante, se convirtió en la sede del Consejo de Ministros y de la Comisión. Cuando además Francia abandonó la estructura militar de la Alianza Atlántica en 1966, y París dejó de ser, en buena lógica, la capital de su Comandancia general en Europa, la institución se trasladó también a Bruselas, convertida de ese modo en algo más que el embrión de una auténtica capital del programa de integración del continente.

Paralelamente, Bélgica zanjaba de una manera rápida y no traumática el problema planteado por la descolonización del Congo. Después de la visita del rey a finales de 1959, a comien-

zos del año siguiente se iniciaron conversaciones que desembocaron el 30 de junio de 1960 en la independencia del Congo, después rebautizado como Zaire y ahora devuelto a su denominación originaria. Bélgica había superado con enorme sentido histórico el avispero colonial que aquejara a Francia durante más de un decenio, y lo había superado partiendo de una mentalidad sumamente pragmática.

Ese mismo año, el 15 de diciembre de 1960, el «rey triste», el mismo al que se atribuía una vocación religiosa que explicaba su soltería, contrajo matrimonio con una aristócrata española, Fabiola de Mora y Aragón. Y no hace falta ser un gran especialista en Monarquías europeas, o un conocedor exhaustivo de la vida doméstica de sus miembros, para deducir el profundo amor y respeto mutuo que experimentaron ambos soberanos durante el tercio de siglo que compartieron; amor y respeto incrementados cuando, en julio de 1966, los médicos anunciaron formalmente que la pareja real no podría disfrutar de descendencia.

La nueva dimensión protagónica de Bélgica en el escenario internacional debía coexistir con la problemática convivencia de sus dos comunidades políticas mayoritarias, la valona y la flamenca, muy definidas histórica y culturalmente, y muy sensibles a cualquier erosión del ejercicio de sus derechos, en particular en el ámbito lingüístico. Algunos analistas calificaron a Balduino I, tras su fallecimiento, como «el primero y único de los belgas». La afirmación, no exenta de gélida ironía, demuestra la intensidad con la que el rey se dedicó durante toda su vida a propiciar la superación de los conflictos entre ambas realidades de vida y cultura. Y entre las iniciativas abordadas en este sentido durante el reinado de Balduino I, en sus posteriores años se encuentra la reforma de la propia configuración institucional del reino, que pasó a convertirse en una federación integrada por cuatro entidades: las comunidades valona, flamenca, alemana de Eupen y Malmedy, y la ciudad de Bruselas, una suerte de «distrito federal» bilingüe enclavado en pleno territorio flamenco.

En concreto, Flandes constituyó una inquietud permanente para el rey. En la maravillosa novela *La pena de Bélgica*, Hugo Claus describía su infancia en el Flandes de entreguerras y el singular sentimiento de asedio de sus compatriotas, que se contemplaban a sí mismos como una suerte de «pueblo elegido» e incomprendido, rodeado de pueblos hostiles: los valones; los franceses que apoyaban a los valones; los neerlandeses que, a pesar del parentesco lingüístico, albergaban la pretensión de anexionarlos y además no profesaban las mismas ideas; los ingleses y los alemanes, siempre animados de afanes imperiales; los italianos, que tras maltratar al Papa se habían convertido en fascistas. Tan sólo los españoles, históricos aliados de su causa, y lo bastante distantes y débiles como para no llegar a constituir una amenaza a la identidad flamenca, suscitaban una cierta simpatía.

El rey conocía mejor que nadie esa problemática, y se manifestó muy cercano y sensible a todas las comunidades integrantes de Bélgica. Siempre se afirmó que la vigente configuración federal del país, aprobada tras porfiados y tensos debates en julio de 1993, apenas unos días antes del fallecimiento del rey, y que entró en vigor unos meses después de su muerte, en 1994, era la última contribución de Balduino I a la estabilidad y la pluralidad cultural de su patria. El debate y aprobación de las reformas constitucionales que habían de transformar Bélgica y, muy sustantivamente, circunscribir los discursos separatistas a los nacionalistas xenófonos flamencos, se encontraba muy cerca del interés del propio soberano de los belgas.

De manera adicional, racismo y xenofobia eran actitudes que repugnaban a quien habría de mostrarse, desde su infancia, como un cristiano fiel. La muerte de su madre, cuando apenas contaba cinco años, le había convertido en un niño sumamente introvertido y reservado. Su padre, entonces, decidió que se uniera a los *boy-scouts*, y en el escultismo católico se desarrollaron las posiciones cristianas del niño, cuya azarosa infancia, adolescencia y juventud determinaron el desarrollo de un profundo sentido de humanidad y de cercanía, que muy pronto habrían de captar sus conciudadanos.

IVro es probable que el episodio más definidor del talante político y espiritual del soberano de los belgas se identifique con su negativa a ratificar la ley despenalizadora del aborto, previamente aprobada por el Parlamento belga. Entre el 3 y el 5 de abril de 1990 se «suspendió» el ejercicio de las funciones regias por parte de Balduino I, es decir, se produjo una suerte de temporal abdicación. El rey alegó motivos de conciencia para hacerlo, y además explicitó el carácter firme de su decisión, que incluía su decidida voluntad de abandonar el trono antes que sancionar una iniciativa legislativa que vulneraba sus convicciones más profundas. En todo momento el rey se desenvolvió dentro de un pleno sentido de la responsabilidad de los actos que protagonizaba, pero también sabedor de que la protección de la vida humana, y en particular de la más indefensa, es el primer deber de cualquier seguidor de Jesucristo.

La solución constitucional adoptada fue, en efecto, que el rey suspendiera el ejercicio de sus funciones durante las horas necesarias para que la nueva ley pudiera culminar su aprobación. Pero el debate había adquirido ya naturaleza pública, y varios eran sus términos de formulación. En un principio se discutía si, dentro del orden constitucional, resultaba lícito que un jefe de Estado pretendiera imponer limitaciones u obstáculos a las decisiones adoptadas por los legítimos representantes de los ciudadanos. Sin embargo en ningún momento la iniciativa del legislador corrió el menor riesgo de ser abrogada por el soberano de los belgas.

Resuelto ese problema, el debate adquirió una naturaleza distinta: ¿pueden los reyes ejercitar el derecho a la objeción de conciencia? A pesar de las inevitables críticas, la posición mayoritaria de los ciudadanos en Bélgica, e incluso de los más furibundos partidarios de la iniciativa abortista, se expresó en términos respetuosos de la decisión adoptada por su soberano y su congruencia con las exigencias de pluralidad y ejercicio de la libertad de conciencia que deben caracterizar cualquier democracia avanzada. La interrogante que se nos suscita, en este punto, es obvia: ¿hubiera sucedido lo mismo en España? Francamente, carecemos de respuesta.

El célebre episodio constituye asimismo una inmejorable oportunidad para evaluar el papel de la institución monárquica en la Europa de comienzos del siglo XXI. La posición constitucional de la Monarquía es la misma en todas las existentes en el continente: el soberano es la suprema magistratura del Estado, al que representa al más alto nivel, y ejerce un papel proverbialmente moderador del funcionamiento de la vida pública.

Esta sola enumeración de competencias es el mejor argumento de los republicanos, quienes afirman, y no sin razón, que todas estas funciones puede satisfacerlas y a la perfección un jefe de Estado electo. A semejante razonamiento los defensores de la Monarquía responden —respondemos— siempre con los mismos argumentos: la Monarquía es una solución que representa valores difícilmente mensurables, pero tan inequívocos como la tradición, la identidad, la vocación de continuidad política y el reconocimiento de la propia historia compartida.

La paradoja es evidente. Defendemos la Monarquía porque encierra activos que superan, y con mucho, las competencias a ella asignadas por la Constitución. Sin embargo, cuando se considera que un rey se ha excedido en sus cometidos institucionales se genera un vastísimo debate público. Se puede aducir que la opción por la Monarquía es consecuencia de esos valores madurados en algunos supuestos, como el español, a lo largo de una trayectoria más que milenaria. La Monarquía, sin embargo, incorpora nuevos cometidos a su identidad plurisecular, e incrementa y renueva su evidente razón de ser histórica, cuando acierta a recoger y expresar las inquietudes de su pueblo. La decisión de Balduino no pudo ser, por lo tanto, más «moderna» y más intemporal. Y es que el ejercicio de la libertad de conciencia, en particular cuando no resulta políticamente correcto, es uno de los signos más saludables de cualquier sociedad de las llamadas «avanzadas».

La vida del rey, sin embargo, se apagaba. Desde 1980 trascendió que Balduino I no disfrutaba de una salud demasiado buena. En febrero de ese año el rey afrontó la operación de una hernia discal, tras padecer durante largos años ataques de ciática,

y algunos meses después habría de enfrentarse a serios contratiempos cardiacos. El 18 de marzo de 1992 sería operado a corazón abierto en el hospital Broussais de París por el doctor Carpentier, y el 31 de julio siguiente fallecía al anochecer en Villa Astrid, su residencia estival en Motril, en una Andalucía y en una España que amó verdaderamente, cuando todavía no había cumplido los sesenta y tres años.

Bismarck afirmaba que el único verdadero rey que había conocido en su vida había sido nada menos que Luis II de Baviera. Cuando contemplaba el efecto que tan insólita afirmación ejercía sobre sus atónitos interlocutores, recordaba al joven que, apenas llegado al trono y ante el inminente estallido de la guerra austro-prusiana, había relegado su propio interés pangermanista ante su sentimiento de lealtad a la palabra un día empeñada por sus antecesores solemnemente. Un rey, en efecto, es también y ante todo un ser humano, y, al igual que los restantes seres humanos, debe rendir cuentas a su conciencia.

Ese ser humano que se llamaba Balduino conocía bien el deber en conciencia de todo católico que disfruta de responsabilidades públicas, y sabía que la defensa de la vida constituye un renglón irrenunciable entre los principios doctrinales de quienes nos proclamamos seguidores de Jesucristo. Y no existe conciliación posible entre el aborto, es decir, el asesinato vil de seres humanos indefensos, y la vida. Como defensor de la vida fue un católico, antes que un rey. Como defensor de la vida fue un verdadero político. Como defensor de la vida, cuando se han cumplido más de diez años desde su desaparición, merece el reconocimiento explícito de todos los que compartimos sus mismas creencias y, esperamos, su sentido del testimonio cristiano.

(Francia 1899-1983)

Vivió de cerca las dos guerras mundiales y ocupó diversos cargos políticos a lo largo de su vida.  
Fue uno de los artífices del Plan Marshall.

### 3. GEORGES BIDAULT

«Instalarse en el centro para aplicar un programa de izquierda con un electorado de derecha». La cínica respuesta ofrecida por el entonces primer ministro francés a quien le interrogaba acerca de la ideología y estrategia del democristiano *Mouvement Républicain Populaire* (MRP) constituye un auténtico clásico de la acción política. Ese primer ministro, profesor universitario de Historia, líder de la Resistencia, católico en la acción y no tanto en la reflexión, incierto, a veces errático, en sus decisiones políticas, inteligente y cultivado, es uno de los más ilustres estadistas europeos del siglo XX, y también uno de los más incomprensiblemente desconocidos: Georges Bidault.

Algunos entre sus contemporáneos le describen entre el estupor y la antipatía. Monnet recuerda sus modales extravagantes, su atuendo entre impecable y deliberadamente descuidado, a medio camino entre el dandismo y el desinterés por la imagen, su estilo impredecible. Además, se le imputa una marcada ideología nacionalista y una notable aversión al proyecto europeo, comenzando por algunos de sus correligionarios,

como Pierre-Henri Teitgen. Bidault no es, precisamente, uno de los políticos franceses más populares del siglo XX.

Es cierto que su personalidad no era convencional, pero inspiraba esa rara combinación de divertida incompreensión y profundo respeto que define a los personajes excepcionales. Y su trayectoria pública resulta verdaderamente impresionante, en particular a lo largo de la IV República, en la que sería jefe del gobierno provisional entre junio y diciembre de 1946; ministro de Exteriores entre septiembre de 1944 y julio de 1948, a excepción de un mes entre finales de 1946 y comienzos de 1947; presidente del Consejo de Ministros entre octubre de 1949 y junio de 1950; ministro de Defensa entre agosto de 1951 y marzo de 1952; de nuevo ministro de Exteriores entre enero de 1953 y junio de 1954, habiendo sido llamado por última vez a la presidencia del Consejo, infructuosamente, en plena crisis terminal del régimen, en 1958.

Pero el itinerario de Bidault, durante años heroico, había comenzado con anterioridad. Nacido en Moulins, ni en el Berry ni en Borgoña, ni en la «Francia profunda» ni en la liberal, el 5 de octubre de 1899, Georges Bidault peleó en la I Guerra Mundial y tras su finalización se dedicó a las que habrían de convertirse en sus grandes pasiones vitales: la historia y la política. En el primer ámbito, se incorporó a la docencia universitaria, y como buen universitario ejerció esta profesión errabunda en diversas capitales francesas antes de terminar en París.

A la política llegó tempranamente, en medio de la febril atmósfera de la Francia posterior al conflicto, en donde los católicos disfrutaban de una creciente organización interna. Bidault militó en la Asociación Católica de la Juventud Francesa, la ACJF, y en el *Sillon* de Marc Sangnier, antes de integrarse en el Partido Demócrata Popular.

Ejercer como político católico en la Francia de los primeros decenios del siglo XX continuaba resultando una actividad no exenta de problemas, casi una profesión de riesgo. Los procesos revolucionarios habían evidenciado un marcado carácter anticlerical, y la trabajosa implantación del Estado democrático en la

Francia decimonónica pareció obstinarse en atribuir a los católicos una suerte de visceral incompatibilidad con el nuevo orden. El tratamiento gubernamental de episodios tan portentosos como las apariciones marianas de Lourdes, en pleno II Imperio, puso de manifiesto el profundo sentimiento hostil a la Iglesia por parte del sistema, intensificado a lo largo de la III República.

No existieron organizaciones políticas católicas hasta que, en 1904, Marc Sangnier fundó el *Sillon*. Sangnier, que había nacido en 1873 y moriría en 1950, era un católico lleno de inquietudes sociales, particularmente incentivadas por la lectura de la *Rerum Novarum*, que entendió que los jóvenes católicos, como él, debían adoptar una posición de compromiso público y visible desde dos premisas: organizarse y formarse.

Sangnier prefiguró la futura participación política de los católicos. Propugnó el acatamiento de la III República por los católicos, para así arrancarles de la marginalidad política o de la sola militancia en diversas formaciones monárquicas, fueran borbónicas, orleanistas o bonapartistas, formaciones cada vez más residuales. Este ejercicio de conciliación de catolicismo y republicanismo no disfrutó, sin embargo, de la simpatía pontificia, y el movimiento se escindió, de manera que en 1912 nacieron dos fuerzas: la *Ligue de la Jeune République* representaba la «izquierda» católica y los *Républicains Démocrates* a los católicos más «moderados».

Tras la finalización de la Gran Guerra, los jóvenes *sillonistes* de diversa tendencia decidieron converger en una nueva fuerza política fundada en 1924: el *Parti Démocrate Populaire* (PDP). Esta fuerza, que, con justicia, puede ser calificada como el primer partido democristiano moderno, fue una formación muy minoritaria durante el período de entreguerras, que se movió siempre entre los trece escaños obtenidos en 1936 y los diecinueve de 1928 —sobre casi seiscientos— sin contar el grupo alsaciano-lorenés liderado por Robert Schuman. Sus bases se encontraban en el Norte y en el Oeste, pero sin rebasar nunca el 3% de los sufragios emitidos. El PDP, sin embargo, disfrutaba de una militancia que compensaba sus

reducidos efectivos con un enorme dinamismo y contaba con una sólida organización interna, sobre todo con dos reputados órganos de difusión: la revista *Politique*, dirigida por Charles Flory, y el diario *L'Aube*, fundado por Francisque Gay en 1932, y donde habría de alcanzar relevancia como editorialista un joven profesor universitario llamado Georges Bidault.

El PDP francés fue el primer partido democristiano moderno porque acertó a aplicar las directrices básicas de Don Sturzo, las mismas que él no pudo desarrollar en el *Partito Popolare* italiano proscrito y perseguido por el fascismo: la plena autonomía de la actividad política respecto de toda pretensión de ingerencia externa y, partiendo de la asunción del magisterio de la Iglesia, la separación nítida entre partidos de inspiración cristiana e Iglesia católica, en beneficio de los unos y, sobre todo, de la otra.

Probablemente el celo con el que los democristianos franceses, católicos explícitos y nada vergonzantes, aplicaron esa doctrina de la separación de cometidos y actividades les aisló de sus bases electorales más obvias, de la Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos (CFTC), de la *Action Populaire* que lideraban los jesuitas del padre Desbuquois, de la ACJF, de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), cuya mera pertenencia habría de ser motivo de ejecución sumaria por los nazis durante la II Guerra Mundial. Es cierto que algunos líderes del PDP militaban en estas organizaciones, como Jean Lerolle en la CFTC y Francois de Menthon en la ACJF. Pero el PDP adoptó estrategias muy mal recibidas por su electorado potencial, como apoyar al Frente Popular en 1936, y su lealtad a una legalidad republicana durante mucho tiempo beligerante con la Iglesia católica no se compadecía con una estrategia populista o de masas, sino con un proyecto serio de partido, de presencia pública, y de acción política.

Los miembros del PDP, leales a la República y activos católicos, se convirtieron en un grupo dotado de una profunda coherencia, respetado, constante en sus convicciones democráticas y enemigo de toda forma de totalitarismo. Durante la contienda civil española, Etienne Borne, Jacques Maritain, Francois Mau-

riac, Alfredo Mendizábal, Emmanuel Mounier, Luigi Sturzo y Paul Vignaux crearon el *Comité por la paz civil y religiosa en España* (julio de 1937), con la finalidad de movilizar a los católicos europeos en favor de la paz y el establecimiento de un régimen democrático y pluralista en España.

Asimismo, la coherencia interna del PDP se derivaba de la influencia ejercida por el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier, cuya revista *Esprit* habría de aglutinar a jóvenes pensadores cristianos provenientes de Francia, Bélgica y los Países Bajos, y cuya argamasa interna era su compartida vocación europeísta, dentro de un planteamiento político e institucional de naturaleza federal. Mounier definía a los católicos en la acción pública como los «inconformistas». Cuando uno de sus seguidores, el holandés Hendrik Brugmans, intervino en 1948 en el Congreso de La Haya, afirmó que los allí reunidos representaban a la «civilización de los inconformistas». Y estos jóvenes, que no se conformaban con la mera contemplación de la realidad, militarían en la Resistencia durante la II Guerra Mundial y serían activos protagonistas de la integración de Europa durante la posguerra, incluyendo, además de Brugmans, futuro primer director del Colegio de Europa en Brujas, al suizo protestante Denis de Rougemont o al católico francés Alexandre Marc.

Pero los primeros inconformistas, es decir, Georges Bidault, Robert Schuman, Marcel Prélot o Robert Cornilleau, aspiraban ya a una Europa unida, lo que les condujo a impulsar, desde 1925, una «Internacional blanca» con otros grupos democristianos europeos. Bidault, hombre cultivado e impregnado de profundas inquietudes sociales, se adhirió a las propuestas más avanzadas de los católicos franceses. Fundador, impulsor y habitual editorialista de *L'Aube*, junto a Francisque Gay, el periódico habría de distinguirse, en plena expansión del nazismo, por su identidad cristiana, su nítido posicionamiento en favor de la integración política europea y, naturalmente, por su denuncia constante del totalitarismo, del racismo y del antisemitismo.

Cuando estalló la II Guerra Mundial, Bidault se incorporó a las operaciones militares, siendo capturado y enviado a un campo de prisioneros. Resulta llamativa la contundencia que las autoridades nazis mostraban con los líderes católicos; una contundencia no tan fácil de advertir en su tratamiento de algunas grandes personalidades de la intelectualidad no precisamente católica que, en los mismos años, disfrutaban de la bondad de las terrazas parisinas, en algunos supuestos hasta la náusea. Bidault, en cambio, como católico y demócrata, padeció el cautiverio, siendo liberado en julio de 1941.

Llegado a Francia, se unió a la Resistencia en el Sur, concretamente al movimiento *Combat*, en donde pronto se convirtió en una prominente personalidad. El hecho de que, tras la captura de Jean Moulin en 1943, Georges Bidault fuera nombrado responsable nacional de la Resistencia, en concreto presidente de su Consejo Nacional (CNR), evidencia el grado de compromiso de los líderes católicos con el combate frente al totalitarismo. En la Resistencia confluían grupos de oposición diversos, y entre ellos los comunistas disfrutaban de indiscutible significación. Por eso la elección de Bidault manifiesta la ausencia de toda duda en tomo al posicionamiento del catolicismo político durante la contienda.

Pero es que, bajo la influencia de Bidault, cuya actividad como editorialista en *L'Aube* le había elevado a una posición de gran ascendencia en el ámbito del pensamiento cristiano, muchos jóvenes católicos desarrollaron una incesante actividad resistente durante la contienda, esa actividad que Jean-Dominique Durand ha evidenciado de manera magistral: en la resistencia contra los nazis y el combate contra el régimen de Vichy se enrolaron Maurice Schuman, líder de *France libre*, y Francois de Menthon, antiguo presidente de la ACJF. Maurice-René Simonnet, secretario general de los jóvenes cristianos en la zona no ocupada, fundó en 1941 *Cahiers de Notre Jeunesse*, en estrecha relación con Gilbert Dru. Ambos fundaron en 1943 los Jóvenes Cristianos Combatientes. En la localidad de Fourvière, mientras, se editaban los *Cahiers du Témoignage chrétien* del jesuita Pierre Chaillet.

La personalidad de Gilbert Dru no ha recibido aún la atención que se merece. A él pertenecen los primeros esfuerzos para refundar el antiguo PDP como un partido de masas y de gobierno, integrando también a los laicos que compartieran los fundamentos del humanismo cristiano, y ello convirtiendo el personalismo comunitario en territorio de encuentro. Pero ese partido necesitó un líder, y para Dru ese líder era... Bidault. El verano de 1943 ambos entraron en relación, y después Dru se dirigió a los responsables de la ACJF, y sobre todo a su presidente, André Colin. Tras una reunión celebrada en París en enero de 1944, Colin y Simonnet redactaron durante la primavera el manifiesto fundador del Movimiento Republicano de la Liberación, que habría de concluir por llamarse Movimiento Republicano Popular. El texto se inspiraba en las ideas de Dru, que estaba demasiado ocupado con su actividad en la Resistencia.

Cuando se compara esa actividad con la que, en el mismo tiempo, protagonizaron muy destacadas personalidades de la izquierda, incluso algún futuro presidente de la República, el contraste no puede resultar más abrumador. Gilbert Dru y su compañero Francis Chirat, por cierto, fueron fusilados por los nazis en Lyon en julio de 1944, por ser miembros de la JOC.

Ese posicionamiento posee unas consecuencias históricas de todavía incalculable magnitud. Porque situó definitivamente a los católicos franceses, no ya junto a la República, sino a la vanguardia de su defensa. Y, con ello, esos católicos franceses disfrutaron de una presencia protagónica en los años en que Europa se hizo posible. Sin figuras como Schuman o Bidault, el proceso de construcción política europea hubiera resultado inimaginable.

Y mientras los católicos arriesgaban y, muchas veces, entregaban sus vidas en las filas de la Resistencia que lideraba Bidault, el pensamiento católico en el exilio contribuía a la propagación del ideario democrático y, ya muy significativamente, europeísta. En el otoño de 1941, Georges Bernanos había redactado su *Lettre aux Anglais* con el objetivo de propiciar la intervención estadounidense en la guerra. A lo largo de los años

siguientes y en las alocuciones radiofónicas que protagonizaron en la emisora *Voice of America*, Jules Romain y Jacques Maritain insistieron en algunas de las ideas de Bernanos: en la necesidad de derrotar al nazismo para salvar la civilización, en la inspiración netamente cristiana de los valores y de los principios democráticos que sentaban la primacía moral de los aliados sobre los nazis y, en consecuencia, en la obligación de trabajar para la futura paz y reconciliación entre los pueblos, comenzando por el alemán, cuando todo hubiera terminado.

Juntamente con su actividad al frente de la Resistencia, Bidault había de rendir un inestimable servicio, uno más, a Francia. Porque de la misma forma que la Francia combatiente contaba con un líder en Londres, De Gaulle, y otro en Argel, Giraud, dentro del CNR existían significados partidarios de combatir a los alemanes de manera autónoma, sin adoptar partido por ninguno de los líderes en el exilio. Jean Moulin había guardado una estrecha relación con De Gaulle, pero había sido capturado en el momento más crítico, a punto de constituirse en Argel el Comité Francés de Liberación Nacional (CFLN), que debía resolver la objetiva rivalidad entre De Gaulle y Giraud. Bidault convenció a sus compañeros, y el criterio de la Resistencia pesó de manera probablemente decisiva en las conversaciones de Argel, para que el CFLN y Francia disfrutaran de un liderazgo inequívoco en la figura de Charles de Gaulle. Fue un acierto, y un indiscutible acto de generosidad política y personal nunca reconocido por el futuro presidente.

Los católicos, así pues, no sólo respaldaron la República en su trance histórico más decisivo, sino que lideraron el itinerario hacia la liberación. Cuando el 25 de agosto de 1944 Georges Bidault llegó a París como presidente del CNR, De Gaulle, presidente del Gobierno provisional, le nombró ministro de Asuntos Exteriores. La Francia libre del exilio y la Resistencia interior se concitaban en las poderosas personalidades de quienes habían de compartir opiniones políticas, y una suerte de íntima enemistad, pero también una enorme ambición que les distanció.

Cuando finalizó la guerra, los católicos franceses procedieron a la creación de una fuerza política de contenido sumamente innovador siguiendo las propuestas de Gilbert Dru: el Movimiento Republicano Popular. El pensamiento católico había disfrutado de una fuerza de mensaje coherente, pero muy minoritario, como el PDP, como consecuencia de la profunda separación entre la Francia republicana, constitucionalmente laica, y los fieles católicos. El MRP estaba decidido a colmar ese histórico abismo de incompreensión, pero no a reconstituirse como un partido de cuadros, sino como una opción interclasista de masas, como un partido de gobierno, y así dotar a los católicos, y a quienes no siéndolo compartieran su ideario, de una presencia activa y prolagónica en una Francia que precisaba de una profunda refundación constitucional y moral.

Lo sugestivo del MRP es que no era una fuerza política integrada por seres dotados de una incommovible bondad. En casi todos los supuestos, sus líderes habían padecido los horrores del nazismo, y por eso, cuando la guerra concluyó, sus propuestas políticas resultaban sumamente exigentes en lo que concernía a Alemania, incluyendo la anexión de El Sarre, o el abono de reparaciones de guerra. La evolución de los republicanos populares hacia iniciativas de integración con Alemania obedece a una profunda maduración personal, y ahí radica el interés y la naturaleza radicalmente católica de un proceso en el que muchos creyentes podemos reconocernos, no sólo en lo que concierne a nuestras convicciones políticas, sino a nuestra propia historia de encuentros y desencuentros con nuestros hermanos y con la naturaleza verdadera de nuestras creencias.

Por eso el MRP fue, desde su concurrencia a las primeras elecciones celebradas, una clara apuesta del republicanismo no marxista, en particular ante la voluntaria marginación de Charles de Gaulle de los procesos electorales. El 21 de octubre de 1945, para sorpresa de los observadores, los comunistas obtenían el 26,1% de los votos y 148 diputados, y el MRP el 25,6 con 143 asientos en la Asamblea Nacional. El empate técnico se plasmaba también en

los cinco millones de sufragios obtenidos por ambas fuerzas. Los socialistas de la SFIO, con el 24,6% de los votos y 135 escaños, consolidaban el «tripartismo», que con más de un 76% de los sufragios definía el sesgo centroizquierdista del sistema de la IV República. Los independientes y moderados, con un 14,4% de los votos y 65 escaños, y los radicales, con el 9,3% y 31 representantes, completaban la composición del órgano parlamentario.

El resultado era sorprendente. Había triunfado la Francia de la Resistencia sobre la Francia de la III República. Entre los partidos del sistema político precedente a la II Guerra Mundial, tan sólo la SFIO conservaba una presencia protagónica. Los comunistas, por su parte, habían más que duplicado su electorado. Pero el cataclismo se había producido en los espacios no marxistas. Los democristianos habían multiplicado sus votos casi por diez. Los radicales, el partido por excelencia de la III República, laico y liberal, el partido de Herriott, se habían hundido en beneficio de sus más detestados adversarios de antaño.

Poco más de siete meses después, el 2 de junio de 1946, los franceses de nuevo fueron convocados a las urnas para elegir a los miembros de la Asamblea constituyente. Y el resultado fue ya incontestable, sobre todo teniendo en cuenta que la participación pasó del 77 al 80,5%: el MRP se impuso claramente. Con el 28,2 de los votos, sus 161 escaños y 5.614.254 sufragios obtenidos superaban de manera nítida los 146 escaños de los comunistas, que habían aumentado sus votos hasta los 5.243.325, y en porcentaje hasta el 26,4. La distancia de los democristianos sobre los socialistas, que con 4.234.114 sufragios descendían hasta el 21,3, perdiendo veinte escaños, quedándose en 115, se multiplicó por siete. Finalmente, la diferencia de magnitud entre los moderados, con un 13% de los votos y 63 diputados, y los radicales, 11% y 37, se reducía.

El sistema político había experimentado un significativo cambio cualitativo. Los electores habían decidido que los democristianos se convirtieran en el soporte de una nueva correlación de fuerzas que apuntaba hacia un embrionario bipartidismo MRP-comunistas. Fue-

ron, en efecto, las elecciones del «*Bidault sans Thorez*». Pero teniendo en cuenta que se trataba de elegir una Asamblea constituyente, el olorgamiento de la primacía a los democristianos evidenciaba la identificación entre el todavía naciente partido y la IV República. Una lisa identificación habría de prolongarse, en lo bueno y en lo malo, hasta el advenimiento de la V

El debate constitucional ofreció a Bidault, indiscutible primera figura del MRP, la oportunidad de plasmar un modelo de sociedad. Bajo el impulso de los diputados católicos, la nueva Constitución de 1946 nacionalizaba los suministros básicos y los transportes, creaba la Seguridad Social, introducía criterios planificadores, realizaba especial énfasis en el renovado desarrollo público de la enseñanza y de la sanidad. Era la aplicación del pensamiento social cristiano.

Pero el modelo de sociedad se armonizaba con un concreto modelo político, que era el mismo que, casi de forma simultánea, habían de impulsar los católicos en Italia y en Alemania. La IV República francesa apostaba por un sistema de controles institucionales que evitara cualquier tentación autoritaria y, por consiguiente, por un sistema partidario plural, es decir, por la antítesis del modelo gaullista de presidencia ejecutiva. El efecto fue una Francia de mayorías de gobierno frágiles, necesariamente de coalición, siempre cuestionadas desde su retiro en Colombey por «el más ilustre entre los franceses».

Por eso, cuando se celebró el preceptivo referéndum para la aprobación del texto constitucional, el resultado fue malo para todos los agentes políticos. Malo para el «tripartismo», ya que la participación alcanzó tan sólo el 67,4%, más de diez puntos por debajo de la usual en las legislativas. Pero es que, además, a pesar de que tan sólo independientes, radicales y gaullistas, formalmente fuera de la Asamblea estos últimos, reclamaron el voto negativo, el resultado fue de 9.002.287 votos a favor, es decir, un 36,1% del censo, y 7.790.856 en contra, un 31,3%. De Gaulle manifestó su rechazo a una Constitución «absurda», aprobada

los cinco millones de sufragios obtenidos por ambas fuerzas. Los socialistas de la SFIO, con el 24,6% de los votos y 135 escaños, consolidaban el «tripartismo», que con más de un 76% de los sufragios definía el sesgo centroizquierdista del sistema de la IV República. Los independientes y moderados, con un 14,4% de los votos y 65 escaños, y los radicales, con el 9,3% y 31 representantes, completaban la composición del órgano parlamentario.

El resultado era sorprendente. Había triunfado la Francia de la Resistencia sobre la Francia de la III República. Entre los partidos del sistema político precedente a la II Guerra Mundial, tan sólo la SFIO conservaba una presencia protagónica. Los comunistas, por su parte, habían más que duplicado su electorado. Pero el cataclismo se había producido en los espacios no marxistas. Los democristianos habían multiplicado sus votos casi por diez. Los radicales, el partido por excelencia de la III República, laico y liberal, el partido de Herriott, se habían hundido en beneficio de sus más detestados adversarios de antaño.

Poco más de siete meses después, el 2 de junio de 1946, los franceses de nuevo fueron convocados a las urnas para elegir a los miembros de la Asamblea constituyente. Y el resultado fue ya incontestable, sobre todo teniendo en cuenta que la participación pasó del 77 al 80,5%: el MRP se impuso claramente. Con el 28,2 de los votos, sus 161 escaños y 5.614.254 sufragios obtenidos superaban de manera nítida los 146 escaños de los comunistas, que habían aumentado sus votos hasta los 5.243.325, y en porcentaje hasta el 26,4. La distancia de los democristianos sobre los socialistas, que con 4.234.114 sufragios descendían hasta el 21,3, perdiendo veinte escaños, quedándose en 115, se multiplicó por siete. Finalmente, la diferencia de magnitud entre los moderados, con un 13% de los votos y 63 diputados, y los radicales, 11% y 37, se reducía.

El sistema político había experimentado un significativo cambio cualitativo. Los electores habían decidido que los democristianos se convirtieran en el soporte de una nueva correlación de fuerzas que apuntaba hacia un embrionario bipartidismo MRP-comunistas. Fue-

ron, en efecto, las elecciones del «*Bidault sans Thorez*». Pero teniendo en cuenta que se trataba de elegir una Asamblea constituyente, el olorgamiento de la primacía a los democristianos evidenciaba la identificación entre el todavía naciente partido y la IV República. Una lisa identificación habría de prolongarse, en lo bueno y en lo malo, hasta el advenimiento de la V

El debate constitucional ofreció a Bidault, indiscutible primera figura del MRP, la oportunidad de plasmar un modelo de sociedad. Bajo el impulso de los diputados católicos, la nueva Constitución de 1946 nacionalizaba los suministros básicos y los transportes, creaba la Seguridad Social, introducía criterios planificadores, realizaba especial énfasis en el renovado desarrollo público de la enseñanza y de la sanidad. Era la aplicación del pensamiento social cristiano.

Pero el modelo de sociedad se armonizaba con un concreto modelo político, que era el mismo que, casi de forma simultánea, habían de impulsar los católicos en Italia y en Alemania. La IV República francesa apostaba por un sistema de controles institucionales que evitara cualquier tentación autoritaria y, por consiguiente, por un sistema partidario plural, es decir, por la antítesis del modelo gaullista de presidencia ejecutiva. El efecto fue una Francia de mayorías de gobierno frágiles, necesariamente de coalición, siempre cuestionadas desde su retiro en Colombey por «el más ilustre entre los franceses».

Por eso, cuando se celebró el preceptivo referéndum para la aprobación del texto constitucional, el resultado fue malo para todos los agentes políticos. Malo para el «tripartismo», ya que la participación alcanzó tan sólo el 67,4%, más de diez puntos por debajo de la usual en las legislativas. Pero es que, además, a pesar de que tan sólo independientes, radicales y gaullistas, formalmente fuera de la Asamblea estos últimos, reclamaron el voto negativo, el resultado fue de 9.002.287 votos a favor, es decir, un 36,1% del censo, y 7.790.856 en contra, un 31,3%. De Gaulle manifestó su rechazo a una Constitución «absurda», aprobada

Enrique Shaw se caracterizó por su profundo sentido humanista y de la caridad. Otros, como Aldo Moro, por su capacidad para el diálogo político, y eso incluye también sus célebres maniobras.

Eran hombres dotados de inmensas cualidades y capacidades y, cómo no, terribles defectos. Este libro no pretende ser un homenaje colectivo, ni una contribución al género hagiográfico. Ofrecemos una personal visión de experiencias humanas apasionantes y, por consiguiente, no siempre modélicas en su comportamiento. Pero eso es, probablemente, tanto lo más atractivo como lo más útil de esa aproximación a estas diez trayectorias humanas. Porque son ni más ni menos que testimonios de cristianos, como nosotros, enfrentados a la dificultad de vivir el Evangelio en la familia y en el trabajo, en medio de ilusiones y de quebrantos. Porque, entre las muchas lecturas que pueden derivarse de la fe católica, a nosotros nos parece especialmente asequible ésa que nos empuja, en primer lugar, al enfrentamiento descarnado con nuestra propia debilidad para, a renglón seguido, afrontar el itinerario del esfuerzo y de la superación, y eso quiere decir de la lucidez y de la autenticidad.

Ahora, finalizada ya la redacción de la obra, algunas conclusiones muy significativas se desprenden. Dos de ellos, Robert Kennedy y Aldo Moro, murieron asesinados. Cinco de ellos, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Georges Bidault, Giorgio La Pira y Robert Schuman, fueron perseguidos por el nazismo. Se diría que los católicos que se dedican a la política no encuentran fácil acomodo en la convencional realidad partidaria. Probablemente porque siempre están en el mismo sitio. Probablemente por su intrínseca coherencia. Probablemente por su capacidad de interlocución. Probablemente por su ánimo fraterno. Probablemente por hablar con franqueza.

Este libro pretende aportar una última reflexión, y quiere hacerlo de una manera explícita. Si el talante de compromiso público, de honestidad, de tolerancia y de servicio a la comunidad que denota a todos estos personajes sigue vigente, también lo están sus propuestas políticas. Sigue vigente, en primer lugar, la

necesidad de combatir frente a la xenofobia y el racismo, y oponerse a toda forma de totalitarismo, como hicieran Bidault, Schuman, La Pira, Adenauer o De Gasperi. Sigue también vigente la necesidad de consolidar políticas públicas que, con nitidez, posibiliten un acceso igualitario de los ciudadanos a la educación, o a las prestaciones sanitarias, y posibiliten una más justa distribución de la riqueza, como pretendían Robert Kennedy o Angel Herrera Oriá. Sigue vigente la necesidad de dialogar con quienes nos rodean, y muy particularmente con quienes no piensan como nosotros, tanto en términos políticos como identitarios, como hiciera Aldo Moro. Esto es, sigue vigente la defensa de la vida en todas sus formas, como el testimonio elocuente de Balduino I de Bélgica vino a poner de manifiesto.

Esa selección no ha obedecido a ninguna pretensión de santificación, aunque dos de ellos, Ángel Herrera Oriá y Robert Schuman, son siervos de Dios que van camino de la beatificación; una beatificación cuya causa ha comenzado en los supuestos de Alcide de Gasperi y de Giorgio La Pira. Hemos querido presentar cuadros descriptivos de grandes personalidades que facilitan el acercamiento a excepcionales escenarios y períodos de la historia. Tiempos de cambio para el mundo. Eso significa valorar excepcionales aciertos y errores terribles.

Al mismo tiempo, creemos que se trata de personalidades cuyo interés es objetivo y, de manera inexplicable, resultan perfectamente desconocidas para el lector español, o han sido relegadas a un injusto olvido. Sería formidable que algunas de nuestras sinopsis biográficas pudieran estimular trabajos monográficos sobre unas figuras y unas materias que constituyen uno de los nervios básicos de nuestra era.

Porque fueron hombres que vivieron algunos de los acontecimientos más funestos de la historia, como la guerra, la dominación totalitaria, o la siempre difícil reconstrucción material y moral de países devastados. Fueron hombres íntegros, austeros, honestos y coherentes. Y, lo que resulta también muy llamativo, fueron magníficos administradores de los recursos públicos,

por nueve millones de franceses, rechazada por ocho, e ignorada por otros ocho. Y lo cierto es que la IV República nacía en medio de una aceptación popular realmente escasa.

Tras la consulta, los franceses fueron otra vez llamados a las urnas. Era la cuarta ocasión en apenas un año, y la tercera para elegir a los miembros de la Asamblea Nacional. El 10 de noviembre de 1946 la participación descendió al 76,6% del censo, y el resultado fue llamativamente distinto. Porque ganaron los comunistas, con 5.524.799 votos y 165 diputados. A corta distancia el MRP obtenía 158 con sus 5.053.008 electores. La SFIO de nuevo descendía, esta vez hasta el 18,1% de los votos y 3.480.773, y los partidos del «no», independientes y radicales, de nuevo avanzaban hasta el 15,4% y el 11,4%, rentabilizando su estrategia de oposición. El tendencial bipartidismo se afianzaba, esta vez bajo la hegemonía electoral del PCF. Pero, relegados los comunistas a la oposición, el MRP se convertía en la clave de la formación de cualquier mayoría de gobierno.

Por eso, la experiencia política de Georges Bidault es, en buena medida, la de esta IV República francesa que, en términos políticos, comenzó y finalizó con él, y eso explica los claroscuros —a decir verdad, más oscuros que claros— que han rodeado su personalidad a lo largo de los pasados decenios, incluso en plena crisis de la pretendidamente incommovible V República.

De la IV República se recuerda hoy que el promedio de sus gobiernos alcanzaba apenas los seis meses, y Dien Bien Phu, y Suez, y Argelia, y la presunta incapacidad de Francia para explotar su condición de potencia victoriosa en 1945. La IV República es la Francia del caos interno, la división partidaria y la continua claudicación internacional, y esa Francia es sucedida por la Francia de la V República, con el orden, la estabilidad y la unidad en el interior, y la presencia protagónica en el exterior. Y si dos figuras representan ambas Francias, éstas son, respectivamente, las de Georges Bidault y Charles de Gaulle.

Pero esta perspectiva de la historia no resulta ni veraz ni justa. El régimen político de la IV República dejó uno de los más

gigantescos legados políticos de la historia continental en sus doce años de existencia, y sin duda fueron más sus aciertos que sus errores. En el ámbito interno, hay que recordar que, tras el paréntesis del gobierno provisional, hubo de cerrar las todavía profundas heridas existentes en un país dividido a lo largo de la contienda, y en donde se había establecido un régimen títere del nazismo en Vichy para, a renglón seguido, establecer un nuevo orden constitucional.

Igualmente, y con anterioridad al Plan Marshall, la nueva Francia puso en marcha su propio Plan de Modernización. Y lo hizo de acuerdo a una profunda perspectiva social y humanista, bajo el liderazgo explícito de Georges Bidault, quien durante su etapa al frente del Consejo Nacional de la Resistencia había propuesto que la Francia de la Liberación removiera la actividad económica, dotando de una presencia más activa a los poderes públicos y posibilitando la participación de los trabajadores en la gestión empresarial. El Congreso fundacional del MRP, en noviembre de 1944, asumió estos principios, y a lo largo de los años siguientes Bidault impulsó la nacionalización de los suministros fundamentales y la legislación sobre la representación laboral. El sueño de los cristianos franceses de entreguerras de establecer un tercer itinerario entre estatalismo y capitalismo parecía dibujarse claramente.

La mejor evidencia de la renovación del pluralismo político es que, cuando a finales de 1948 Bidault se convirtió en jefe de Gobierno por primera vez, fue también la primera ocasión en la que un líder explícitamente católico, proveniente de un partido de inspiración cristiana, accedió a las máximas responsabilidades ejecutivas. La Francia de la IV República merece ser evocada. Una Francia sin anticlericalismo, pero también sin «lepenismo», quizá deba ser recordada, asimismo, como la más plural y enriquecedora de todas las Francias.

Y estos años de Edith Piaf, que se diría que comienzan con *Los niños del paraíso*, de Marcel Carné y Jacques Prévert, o *La bella y la bestia*, de Jean Cocteau, y terminan con *Los amantes*,

de Louis Malle, o *Mi tío*, de Jacques Tati, los años de *La peste* y de *El extranjero*, encierran suficiente interés como para, también en el ámbito cultural, ser recordados como una era extraordinaria... Una era que, en buena medida, podría recordarse, sobre todo en sus momentos iniciales, como la Era de Bidault. Porque entre todas las responsabilidades ostentadas por Georges Bidault a lo largo de la IV República, probablemente su prolongado período como ministro de Asuntos Exteriores, entre septiembre de 1944 y julio de 1948, exprese de manera más adecuada sus ideas políticas. Y el balance es impresionante. Fue durante el mandato de Bidault que Francia adoptó la posición correspondiente a una de las potencias vencedoras en la II Guerra Mundial, disfrutó de asiento en el Consejo de Seguridad de las recién fundadas Naciones Unidas como miembro permanente, y obtuvo su propia zona de ocupación en Alemania y en Austria, y en Berlín y en Viena.

Partiendo del reconocimiento de la posición internacional de Francia, correspondía a Bidault desempeñar una delicada misión. Eran muchas las voces que se elevaban para reclamar significativas compensaciones territoriales a Italia y a Alemania. Y eso, en la perspectiva de Bidault, era comenzar a reproducir la dinámica de resentimiento que había dominado a los vencidos durante el período de entreguerras. Pero, al mismo tiempo, el temor a Alemania seguía muy presente, mientras la posición estadounidense abogaba por la reconciliación entre Francia, la primera potencia del continente, y los territorios alemanes que sin duda habrían de convertirse en la primera barrera defensiva de Occidente frente al expansionismo estalinista. Bidault realizó un ejercicio de conciliación de todos los intereses verdaderamente cuidadoso, que se resolvió con un rotundo éxito.

Bidault fue, asimismo, uno de los artífices del Plan Marshall. A comienzos del otoño de 1947, él convenció a George F. Kennan de que la situación de Europa Occidental, en vísperas de uno de los peores inviernos de la historia, era desesperada, con reser-

vas de carbón y de combustible para apenas unas semanas. Él describió la pujanza del comunismo francés y del italiano, plenamente alineados con Stalin, anticipando los golpes de Checoslovaquia y de Berlín, que habrían de producirse apenas unos meses después, lo que convirtió a Bidault en uno de los políticos europeos mejor considerados por la Administración Truman. El propio Winston Churchill habría de reconocer la magnitud de la intervención de Bidault, y también de Ernst Bevin y de Paul-Henri Spaak, en la célebre alocución dirigida a los asistentes al Congreso de La Haya en la sesión plenaria de apertura, el 7 de mayo de 1948.

Como toda figura histórica de excepción disfruta de su propia contrafigura vecina, Bidault tiene a Schuman, aunque Schuman, más que a Bidault, tenga a De Gaulle. La contraposición resulta forzada, pues ni sus propuestas políticas resultaban tan dispares, ni su rivalidad tan encarnizada, ni su talante, en ambos supuestos afable y divertido, tan alejado. Pero existía una objetiva rivalidad, y una rivalidad en la que, inevitablemente, junto a un auténtico hombre santo, como Robert Schuman, a Georges Bidault le toca hacer de malo de la película.

Para la historiografía de los orígenes de la construcción europea, la valoración de sus diferencias y de su objetiva rivalidad política resulta muy sencilla: Schuman era un europeísta ferviente, un hombre venerable y generoso, mientras Bidault era nacionalista y atlantista, y personalmente más calculador. Siguiendo este análisis parece lógico valorar que, cuando los gaullistas exigieron en 1953 que Schuman abandonara la cartera de Exteriores para otorgar su respaldo a un nuevo gabinete de coalición, Bidault fuera el político sin escrúpulos que no vaciló en reemplazar a su compañero sacrificado en beneficio de la gobemabilidad de Francia.

Ese análisis no se sostiene ya. Georges Bidault era ministro de Asuntos Exteriores de Francia cuando, desde el final del verano de 1947, su gobierno decidió estudiar en colaboración con el italiano un proyecto de Unión Aduanera considerablemente más audaz que el Benelux, tanto por la extraordinaria dimensión cua-

litativa de ambas naciones cuanto, dato muy importante, porque se trataba de un acuerdo que involucraba por primera vez a dos Estados que, apenas unos años antes, se habían enfrentado en la guerra. En sólo tres meses, a finales de año, se presentaba un ambicioso proyecto de integración que casi a renglón seguido, el 20 de marzo de 1948, se convertía en un protocolo suscrito por Bidault y su homólogo y correligionario italiano, el conde Carlo Sforza, un protocolo que contemplaba un plan de integración que desarrollaba una amplia vertiente institucional.

E, igualmente, resulta preciso recordar que cuando Schuman leyó en el *Quai d'Orsay* su declaración del 9 de mayo, Bidault ostentaba la presidencia del Consejo, que habría de ejercer entre el 28 de octubre de 1949 y el 24 de junio de 1950. Su relación personal fue siempre extraordinaria, desde sus tiempos de militancia política en el minoritario Partido Demócrata Popular del período de entreguerras, y su amistad estaba explícitamente fundada en sus comunes creencias católicas, y resultaba tanto más estrecha cuanto más evidentes resultaban sus diferencias políticas. Parte esencial de la grandeza y de la partidaria debilidad del MRP radica en su abierta pluralidad, en la libertad con la que se comportaron sus parlamentarios en todos los grandes episodios de la política francesa y europea, como habría de demostrarse en los debates sobre la Comunidad Europea de Defensa, o sobre la creación de la Unión Europea Occidental.

Pero es cierto que Bidault no compartía el entusiasmo de Schuman en tomo a la participación de una Alemania reconstruida y revitalizada en el proceso de construcción europea. Se trata de un hecho parcialmente explicable por su trayectoria en la Resistencia, aunque es cierto que la posición de los resistentes durante la contienda en torno al tratamiento del problema alemán, y en particular de los católicos, habría de resultar sumamente más fraterna y abierta que la adoptada por el MRP apenas finalizado el conflicto.

Pero fue precisamente Bidault quien lideró la paulatina convergencia de las posiciones francesas con las estadounidenses y británicas tras la creación de la «Bizona» a finales de mayo de 1947, y

con ello el abandono de la exigencia francesa de nuevas reparaciones económicas, el control del Ruhr, o de los recursos carboníferos de El Sarre, como habría de plasmarse en la Conferencia de Londres la primavera de 1948. Fue entonces cuando compañeros de partido y de gobierno como el propio presidente del Consejo, Robert Schuman, o el ministro Pierre Pflimlin, desaprobaron su tibieza, aunque hubieran de respaldarle políticamente.

Quizá la política europea de la coalición de gobierno, esencialmente identificada con sus portavoces exteriores, los democristianos Schuman y Bidault, fuese uno de los motivos de que, en las elecciones generales del 17 de junio de 1951, los votos del MRP se redujeran a la mitad. El otro motivo del retroceso fue la irrupción del gaullista RPF, que se convirtió en la primera convocatoria electoral a la que acudió en el segundo partido de Francia con el 21,7% de los sufragios, concretamente 4.122.696, después del PCF, con su 26% y sus casi cinco millones de electores. Por delante del MRP estaban también la SFIO, 2.894.001 y un 15,3%, y los independientes y moderados, 2.563.782 y un 13,5%. El MRP había conservado 2.534.105 electores, un 13,4% del total, perdiendo casi la mitad de sus escaños.

El retroceso no sólo no hizo vacilar a los democristianos en sus posiciones, sino que les reafirmó en ellas, en particular en cuanto concierne a la opción europea. Precisamente Bidault era ministro de Exteriores cuando se puso en marcha el proyecto de crear una Comunidad Europea de Defensa. En el congreso de Burdeos de mayo de 1952, el MRP decidió apostar de manera directa por la «creación de un poder político europeo dentro del cual el ejército sería uno de sus instrumentos», en palabras del responsable de relaciones exteriores del partido, Paul Coste-Floret. Ese congreso elevó a la presidencia del MRP a un federalista como Pierre-Henri Teitgen. Bidault era entonces uno de los campeones del europeísmo, e *Il Popolo*, el periódico oficial de los democristianos italianos, no vacilaba en aludir al *cuadrilátero DC* integrado por Bidault, Adenauer, De Gasperi y Van Zeeland.

El enfriamiento del pensamiento europeo en torno a Bidault, empero, había de comenzar casi de inmediato, cuando tras realizar una visita oficial a Roma en febrero de 1953, y a pesar de todos los esfuerzos de Alcide de Gasperi por arrancarle una declaración nítida acerca del horizonte federal de la construcción europea, el ministro de Exteriores francés acertó a emitir tan sólo una seca comunicación de intenciones. La decepción fue muy grande, y se completó cuando, al año siguiente, la Asamblea Nacional francesa rechazó la CED en una ajustada votación o, para ser más exactos, decidió posponer la aprobación del proyecto *sine die*.

El fracaso de la perspectiva comunitaria de la integración defensiva y política del continente, una perspectiva defendida hasta sus últimas consecuencias por Schuman y Bidault, se vio confirmado en las siguientes elecciones legislativas, las de 1952, en las que el MRP sólo alcanzó el 12,6% de los sufragios emitidos, ante el incontenible avance de la RPF y el mantenimiento del PCF, que obtenían el reconocimiento electoral al obstruccionismo practicado en la Asamblea Nacional para paralizar la Comunidad Europea de Defensa.

Pero el episodio del meditado mutismo de Bidault revela como ningún otro su personalidad profunda, y explica su imagen polémica ante la historia, como hombre de cálculo, más que de convicciones; como hombre de acción estudiada, más que como estadista; como hombre metódico y técnico, más que como un católico devorado por la pasión apostólica; como la antítesis, en definitiva, de un Alcide de Gasperi o de un Robert Schuman.

La diferencia, más que sutil, entre Schuman y Bidault resulta singularmente detectable desde el análisis del cristiano. Schuman es el profeta, el hombre de fe, ese ser humano excepcional y clarividente que desde un principio sabe dónde se encuentra situada la tierra de promisión de la unidad europea, y con ella de la paz y de la estabilidad que precisa un continente desangrado. Por eso procede con una férrea determinación, con abrumadora constancia, con un sentido histórico casi insultante en su seguridad.

Bidault, el profesor universitario, es el racional hombre de nuestro tiempo, bienintencionado pero escéptico, que desea creer, pero al mismo tiempo alberga enormes recelos y resistencias acerca de sus convicciones más íntimas. Por eso contempla al hombre de fe con la melancolía de quien sabe, pero desearía saber más. Ese hombre racional y dubitativo, sin embargo, se siente progresivamente llamado a compartir la experiencia de la fe, y culmina por adherirse por entero.

Schuman fue un ser humano excepcional, bendecido por todas las cualidades que deben acompañar al hombre público, y también una de las figuras más representativas del siglo XX. Pero la personalidad de Bidault nos resulta forzosamente más próxima en el tiempo y en la sensibilidad. En su carrera se suceden aciertos y errores, y ejercicios de generosidad y de ambición, siempre por ese orden.

Sobre la memoria de Bidault pesan, de manera evidente, sus últimos años públicos. En las elecciones legislativas de enero de 1956, el MRP descendió hasta el 11% de los votos. El sensible retroceso electoral se había estabilizado, pero los democristianos no estaban ya en condiciones de liderar la vida política francesa. En plena crisis terminal de la IV República, a pesar de todo, Georges Bidault fue nominado por el presidente Coty para que se hiciera cargo de la jefatura del Gobierno. Sin embargo, la propuesta como candidato a la presidencia del Consejo no fue refrendada por el propio MRP. Bidault, que en ese momento se sintió traicionado por sus propios compañeros, y fuera del que había sido siempre su partido, fue el primero de los diputados no gaullistas que respaldó la iniciativa que habría de conducir a la presidencia al antiguo líder de la Francia Libre.

Decepcionado, sin embargo, con la política argelina de la V República, Bidault comenzó a dejarse seducir por los discursos más nacionalistas, próximos a la estrategia terrorista de la OAS, cuyo objetivo era la permanencia de Francia en Argelia a cualquier precio. La deriva política y personal de Bidault es inexplicable. Es cierto que, cuando finalizó la II Guerra Mundial, el

profesor de Moulins era el presidente del Consejo Nacional de la Resistencia, el CNR, y Bidault se sintió siempre llamado a una singular responsabilidad, a una función de tutela, casi de vigilancia de la legalidad republicana. La resolución del problema de Argelia le resultaba inaceptable en términos políticos y personales. De Gaulle había sido llamado para sostener la presencia de Francia en la ribera sur del Mediterráneo, y ése había sido el primero de sus compromisos... o al menos así lo entendieron buena parte de los franceses. La amargura que experimentaron muchos de sus compañeros de armas era compartida por una porción muy significativa de la ciudadanía francesa.

Pero los móviles de Bidault no obedecían a la expresión de una mera decepción personal. Bidault creía posible el sostenimiento del imperio colonial dentro de una suerte de Comunidad Francesa de Naciones. Su histórico error en la percepción de la profunda transformación originada por la resolución de la II Guerra Mundial, un error que, en gran medida, sería el de la IV República francesa, se transformaba en obstinación emotiva en lo que concernía a Argelia, a la que consideraba parte indisoluble de la propia Francia.

La muy crítica posición de Bidault se plasmó prontamente y desembocó en la fundación del Movimiento por la Argelia Francesa, el mismo año de 1958, y a partir de ese momento en la adopción de una actitud de fáctica resistencia a las nuevas directrices estratégicas de la presidencia de la República.

Episodio no menos doloroso fue el abandono del MRP, sin duda moribundo, para fundar el Partido Democristiano Francés, cuyo espacio político pronto se identificó con la derecha extrema. Bidault comenzaba una confusa trayectoria política, y con ella el período más polémico de su vida. Porque parece increíble que el héroe de la Resistencia pudiera convertirse, transcurrido poco más de un decenio desde la finalización de la II Guerra Mundial, en un defensor a ultranza de la permanencia de Francia en Argelia, y a ultranza significaba mediante el despliegue de todo el

potencial armado de la República frente a los partidarios de la independencia. Su posición, sin embargo, se compadecía plenamente con su profundo sentimiento de lealtad a Francia. Años después Bidault sostendría que eran otros los que habían cambiado, comenzando por el propio general De Gaulle, y no él.

En términos políticos, una última posibilidad se planteaba merced a la consulta presidencial de 1962. El astuto presidente había decidido desafiar a la oposición, es decir, a comunistas, socialistas y radicales, y obligar a algunas de las fuerzas que le habían venido prestando un respaldo no incondicional, como el MRP, a convertirse en sus corifeos, o unirse, aparentemente *contra natura*, a la oposición, lo que habría de depararle la absoluta hegemonía electoral en los ámbitos de la derecha y del centro en el supuesto de superar el plebiscito. Bidault, naturalmente, respaldó el voto negativo, lo que fue utilizado por la presidencia para, después de acusarle de connivencia con la OAS, presentar al conjunto de quienes propugnaban el voto negativo como una suerte de comunidad de resentidos políticos que no vacilaban en acudir al voto procedente de fuerzas poco menos que terroristas.

El nuevo régimen necesitaba empujar a Bidault a la marginalidad, y él no pudo o no supo evaluar la magnitud y sagacidad del empeño. De Gaulle siempre había tratado de capitalizar el esfuerzo que condujo a la Francia vencida en 1940 a la victoria en 1944. Figuras como Bidault le obligaban a compartir ese mérito, y por eso De Gaulle impulsó el culto a la memoria de Jean Moulin, sin duda un mártir del nazismo, omitiendo el trabajo desempeñado por sus sucesores. Incluso en los peores momentos del MRP, en medio de los abismos de impopularidad que padeció la IV República, y sus veinticuatro gabinetes en doce años, el respeto por los líderes democristianos y el recuerdo de su combate frente al nazismo permanecieron inalterados.

De todos esos líderes, que objetivamente disputaban el espacio político que De Gaulle consideraba propio, por no decir privativo, el más peligroso, por su identidad de posiciones con el general, era Bidault, nacionalista acérrimo, receloso ante el

renacimiento alemán, y más que notoriamente escéptico ante el programa de construcción europea. Por eso se había convertido en uno de los objetivos prioritarios entre los motivos de hostilidad del nuevo régimen.

Tras el muy significativo respaldo obtenido por De Gaulle en la consulta, en la que se impusieron los sufragios favorables con un porcentaje del 62,5%, algunos de sus enemigos decidieron acudir a la acción. Ese mismo año de 1962, Bidault pasó a liderar el conjunto de grupúsculos que, no sin razón, fueron calificados como el brazo político de la OAS, una organización en cuyo liderazgo explícito concluiría por suceder a Salan. Bidault había concluido por convertirse, tal y como habría de calificarle el gran historiador de la Democracia Cristiana, Jean-Dominique Durand, en un *desperado*.

Ese mismo año se le levantó la inmunidad parlamentaria y, tras ser investigado y acusado de conspirar contra el Estado, hubo de dirigirse al exilio en Brasil, en donde habría de permanecer hasta ser amnistiado en 1968. De vuelta a Francia, fundó el Movimiento por la Justicia y la Libertad, que abandonó en 1972, ante su paulatina conversión en un grupo definido por su orientación totalitaria; una orientación que el sucesor de Jean Moulin al frente del Consejo Nacional de la Resistencia no sólo no compartía, sino que abominaba expresamente. Comenzaba el último y oscuro decenio de su vida, separado de forma prematura de la actividad política, y ya para siempre, hasta su fallecimiento en 1983 en Cambó-les-Bains, en esa Francia fronteriza que presiente ya España.

Transcurridos apenas dos decenios desde su fallecimiento, la memoria de Bidault, y muy en particular (en plena crisis de la V República francesa) la experiencia efímera de la IV, revisten un renovado interés. Los episodios de Dien Bien Phu y Suez, lógica consecuencia de un proceso histórico inevitable, como la emancipación del Tercer Mundo, pero que tanto afectaron al desprestigio del régimen, van cediendo en significación ante la indiscutible trascendencia del tiempo en el que comenzó a materializarse un proyecto de aliento multiseccular como la construcción europea.

Pero del examen de la trayectoria de Georges Bidault se desprende también el riesgo cierto de que los católicos puedan acceder a escenarios de pensamiento, y no digamos de acción, que resultan abominables para la doctrina cristiana. A lo largo del último decenio, movimientos sumamente abigarrados, pero cuyo denominador común es su racismo, su confesa simpatía por el autoritarismo y el totalitarismo, y su odio a la inmigración y a los inmigrantes, a los que se adjudican todos los problemas imaginables en una actitud tan deshonestamente falaz, se han consolidado en diversos Estados europeos.

Estos movimientos reciben denominaciones diversas. *British Party* en el Reino Unido; *Lista Pim Fortuyn* en los Países Bajos; *Vlaams Blok* en Flandes; *Front National* en Francia; *Lega Nord* en el norte de Italia; *FPÖ* en Austria... No son fenómenos efímeros o anecdóticos. Comparten las tareas de gobierno en algunos de los países más civilizados del continente, y su respaldo electoral, en líneas generales, es más que notable.

Y es que, además, algunas de estas fuerzas —y singularmente el FN francés— han decidido arrogarse una presunta identidad católica, e incluso dicen actuar movidos por la defensa de los valores cristianos. La respuesta de la Iglesia francesa ha sido siempre contundente: el racismo y la xenofobia de Le Pen y de sus seguidores constituye la antítesis del mensaje de Cristo. Por eso el recuerdo del inmutable combate de los católicos contra el nazismo se dibuja como una obligación de rigor histórico y de justicia hacia figuras como la de quien fuera presidente del CNR francés.

Bidault fue, en fin, un católico que, en plena crisis del Estado de Derecho y frente a un totalitarismo cada vez más extendido por Europa, y también cada vez más nutrido de adeptos entre las sociedades democráticas más avanzadas del continente, supo identificar perfectamente el lugar de los seguidores de Jesucristo: sufrir con los que sufren y padecer con los que padecen. Y ése es el Bidault que merece ser recordado.

Ante la inminencia posible de una primera convocatoria electoral en casi diez años, a finales de 1944, Georges Bidault instruyó a sus compañeros del naciente MRP acerca de la estrategia que habían de adoptar: «Faltan pocos meses para las elecciones... En la Asamblea seremos un centenar. Y, sobre todo, no lo olvidéis: en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Además de su olfato político, Bidault suplía un todavía inexistente programa político concreto con un mensaje cuya validez resultaba intemporal. Bello ejemplo de realismo cristiano.

(Italia 1881-1954)

Estadista italiano,  
ocupó la Presidencia de Gobierno  
de Italia entre 1945 y 1953.  
Su canonización está en proceso.

Í

#### 4. ÁLCIDE DE GASPERI

*«... En definitiva, no sólo intuyó que la experiencia democrática no se desarrollaba sino en profundidad, sin titubeos y sin reservas, trabajando en interés del país y en interés de los valores cristianos que acertó a transmitir sin deformación y de manera asequible, sino que realizó decididamente, resueltamente, su proyecto político, y construyó en la lucha un partido de libertad, popular, lleno de ideales cristianos, dotado de una enorme representación social, en continuidad fecunda entre generaciones diversas y distintas experiencias culturales y políticas, creando un maravilloso punto de encuentro entre múltiples fuerzas, necesidades y sensibilidades del país».*

Así le recordaba, transcurridos más de dos decenios desde su muerte, Aldo Moro. Él mismo definía sus ideas de manera más lacónica: «Primero, católico; después, europeo; finalmente, italiano». No parecía ésta la mejor manera de ganar el voto de la irredentista minoría italiana que habitaba en una provincia de Austria-Hungría en 1913, en vísperas de la Gran Guerra. Pero el

entonces joven candidato a diputado en el *Reichsrat* levantado por Teophil von Hansen en el *Ring* vienes, había de mantener esa posición durante toda su vida. Porque para él la acción pública no era una plataforma hacia el disfrute del poder efímero y vacío, sino una obligación moral, la plasmación de su profunda necesidad de servir a los demás, y un ejercicio de congruencia con las creencias cristianas que profesó hasta su muerte.

Se llamaba Alcide de Gasperi y había nacido en Trento en 1882. Trento y su región, el Trentino, tras la unificación italiana, y en particular tras la guerra de 1866, constituían, junto con Trieste, el último de los territorios mayoritariamente habitados por gentes de lengua y cultura italianas que continuaba perteneciendo a la Monarquía de los Habsburgo. De Gasperi pertenecía a esa minoría, pero consideraba también que la estrategia política más adecuada era la participación en las instituciones austriacas, de manera que la opinión de los italianos, avalada por su ejercicio democrático, pudiera convertir su causa en un problema de Estado e, incluso, en una materia objeto de debate en el ámbito internacional.

Cuando concluyó la Gran Guerra, el Trentino y Trieste se incorporaron al reino de Italia, y con ambos territorios el Tirol del Sur y la península de Istria. Ahora la situación se había invertido, y en *Südtirol* pasaba a habitar una significativa minoría de lengua alemana, abrumadoramente mayoritaria en poblaciones como Meran, Bozen, Brünick o Innichen, ahora denominadas Merano, Bolzano, Brunico o San Cándido. De Gasperi conocía bien el problema, y él trataría siempre de ofrecer una fórmula de solución para la Italia plural, que había de recibir traducción institucional durante el período en el que De Gasperi ostentó la presidencia del Consejo de Ministros de la naciente República italiana.

Pero el político trentino se convirtió en ciudadano italiano en unas circunstancias verdaderamente críticas para la Italia de Giolitti. La finalización del conflicto y la consiguiente suscripción de los tratados de paz deparaba una visible insatisfacción en gran parte de la sociedad italiana. Para las clases populares,

que no ignoraban el resultado de la revolución rusa, la carestía de la vida y su escasa identificación con el sistema político eran motivos de profundo malestar. Para la oligarquía, ese visible malestar provocaba una creciente inquietud.

Ambos segmentos coincidían en la profunda decepción suscitada por una paz en la que Italia no había obtenido respuesta a sus reivindicaciones sobre la costa de Dalmacia, o a sus exigencias coloniales. La situación se tornaba muy favorable para la izquierda marxista, en la que nacía el PCI, desgajado del PSI, y para un grupúsculo también proveniente del tronco socialista, pero definido por su virulencia nacionalista y antibolchevique, y su concepción totalitaria del Estado: el Partido Fascista, fundado por un antiguo líder socialista milanés, Benito Mussolini, redactor de la publicación periódica *Il Popolo d'Italia*.

En estas condiciones, el viejo liberalismo italiano se enfrentaba a un auténtico cerco de hostilidad. Entre los católicos, llamados desde la *Rerum Novarum* a explicitar el contenido emancipador del Evangelio, y animados por León XIII a una expresa participación política, la necesidad de encontrar una voz propia para transmitir un también singular mensaje, dotado de la sensibilidad política que le había faltado a la Italia giolittiana, se tradujo en la creación, en 1919, de una nueva fuerza partidaria, el *Partido Popolare Italiano* (PPI), gracias al impulso y al liderazgo de un sacerdote excepcional: Luigi Sturzo. En ese partido se integró el joven abogado trentino, entonces en plena madurez política y personal.

El planteamiento de Don Sturzo resultaba sumamente innovador, porque proponía la participación política de los católicos en la vida del reino de Italia; ése que sólo había coronado su configuración en 1871, tras la violenta irrupción de sus fuerzas en el postero bastión de los Estados Pontificios, la propia Roma. Y participar como tales católicos, explícitos y visibles, dispuestos a ofrecer su testimonio y su compromiso, participar difundiendo la doctrina social de la Iglesia, es decir, combatiendo la realidad clasista e implacable del capitalismo a ultranza, pero también debelando la

alternativa materialista, colectivista y totalitaria, negadora de la grandeza de la dignidad humana. Y participar de manera totalmente autónoma, sin dependencia orgánica alguna de la Iglesia católica, como un partido por completo integrado dentro del debate político democrático.

La fórmula resultaba muy sugestiva e innovadora, y dotaba del cauce de participación adecuado a un catolicismo social italiano sumamente deseoso de comprometerse en la actividad pública en un país que, tras la finalización de la Gran Guerra, necesitaba de ese compromiso. De Gasperi fue uno de esos católicos que asumieron el desafío, y los resultados de los *popolari* se convirtieron, desde su creación, en una realidad altamente esperanzadora: en las elecciones legislativas de 1919, celebradas unas pocas semanas después de su gestación, obtuvieron 100 diputados, mientras los liberales y otras fuerzas afines perdían por vez primera la mayoría en la Cámara, y los socialistas alcanzaban 156 escaños.

Pero la atmósfera política se deterioraba muy rápidamente. En septiembre de 1920 la situación se hizo crítica: durante casi todo el mes, cientos de miles de trabajadores se apoderaron de las fábricas, mientras el primer ministro, el veterano liberal Giolitti, no sólo no enviaba al ejército, como exigían los empresarios, sino que les animaba a alcanzar un acuerdo con los insurrectos. En los meses siguientes, el hasta entonces testimonial Partido Fascista, que en 1919 no había obtenido ni un solo diputado, comenzó a convertirse en una fuerza muy significativa en todo el Norte y, sobre todo, no vaciló en conducirse de manera violenta con los Consejos obreros organizados por los trabajadores en las fábricas ocupadas.

Tras las elecciones de 1921, los *popolari* se situaron en 107 escaños, por 140 de los socialistas y 15 de los comunistas, pero los fascistas, integrados dentro de las listas giolittianas, consiguieron 35 diputados, legitimando de forma parlamentaria una estrategia de intimidación constante que, tras la bufonesca Marcha sobre Roma y la medrosidad del rey Víctor Manuel III, quien no sólo no dispuso su neutralización, sino que nombró primer ministro a Benito Mussolini, desembocó en la ruina del

listado liberal, que el propio Mussolini habría de rematar con la introducción de un nuevo sistema electoral a través de la *Legge Acerbo* de 1923, que otorgaba a la lista electoral mayoritaria dos tercios de los escaños del Parlamento, iniciativa que apoyaban Giolitti u Orlando.

Sólo la izquierda y Luigi Sturzo y sus seguidores se opusieron frontalmente a semejante propuesta. La reforma del régimen electoral perseguía la conformación de una artificial mayoría de gobierno que no disfrutaba del respaldo de la sociedad italiana. En ese contexto, los *popolari* se lanzaron a la pública denuncia de la verdadera naturaleza del fascismo, y lo hicieron cuando el fascismo estaba en el poder, y sus escuadrones de matones maltrataban y asesinaban a la oposición. En Turin, en 1923, Don Sturzo habría de aportar una perspectiva de las doctrinas totalitarias diáfana y prefiguradora de los siguientes decenios de la historia de Italia y de Europa:

*«Los partidos y los grupos de inspiración democrática se oponen a los sistemas antidemocráticos establecidos en Europa después de la guerra, el fascismo y el bolchevismo, sistemas que tienen en común una tendencia dominante a la dictadura, a la concentración de poder, la centralización más exacerbada del Estado, el monopolio de todas las actividades públicas y privadas, también en el ámbito económico, la limitación y la represión de toda libertad y el uso de la violencia privada o pública, organizada y sostenida por los poderes estatales».*

El problema estribaba en cómo propiciar una alianza de las fuerzas democráticas contra el fascismo. Sturzo había explorado la posibilidad de una alianza entre populares y socialistas, pero algunos sectores de la Iglesia católica, como ha recordado Pietro Napolitano, se movilizaron activamente para impedirlo. Dos meses después, la insistencia de Alcide de Gasperi en la plena autonomía de la futura DC respondía a un conocimiento histórico y a la percepción inicial de esa necesidad. Y con la oposición fragmentada, la

coronación de los esfuerzos de Mussolini para la creación del Estado totalitario en Italia no habría de encontrar obstáculos efectivos.

Probablemente el último de esos obstáculos sería Alcide de Gasperi. Como nuevo secretario general de los *popolari* fue De Gasperi quien, con Mussolini en el gobierno, y los fascistas persiguiendo a los candidatos y simpatizantes del PPI por toda Italia, se ocupó de organizar y dirigir su campaña electoral en las últimas y ya menos que limpias elecciones celebradas en Italia en más de veinte años, las de abril de 1924. En las peores condiciones posibles, sin embargo, casi un 10% de los italianos decidió enviar 40 diputados católicos antifascistas a un Parlamento mortalmente condenado, y muerto del todo tras el asesinato del diputado socialista Matteotti el 3 de enero de 1925. De Gasperi fue uno de los diputados que, con entera consecuencia, lideraron la retirada de la oposición demócrata al fascismo del Parlamento tras el bárbaro crimen. Le correspondió ese liderazgo porque De Gasperi había sido uno de los diputados que, tras la marcha de Luigi Sturzo al exilio en octubre de 1924, permanecieron en su país, a sabiendas de la suerte que les esperaba.

La persecución política de los enemigos del fascismo originó la rápida captura y encarcelamiento del que había de ser el último secretario general del PPI, Alcide de Gasperi. En prisión había de permanecer desde 1926 hasta que, merced a los Acuerdos de Letrán de 1929, examinado su precario estado de salud y ante la insistencia del papa Pío XI, pudo establecerse en el recién creado Estado Vaticano, en cuyos servicios de biblioteca había de trabajar hasta la liberación de Roma en 1944. Fueron, por tanto, más de dos decenios de cárcel y exilio los sufridos por un hombre que tuvo que sobreponerse a la persecución y a la enfermedad. Fue también un tiempo en el que sus creencias se robustecieron y su sentido de servicio público adquirió una definición nítida.

La Iglesia católica, en efecto, hubo de asumir un obligado protagonismo en una Italia totalitaria, cuya oposición había sido polí-

ticamente aniquilada, frente a un régimen negador de los derechos y libertades fundamentales. A partir de Letrán, se consintieron las actividades de *Azione Cattolica* (AC), siempre que no revistieran naturaleza «política», y ello permitió que el mensaje católico pudiera proseguir bajo atenta vigilancia; una vigilancia que desembocaría en abierta persecución. Durante la guerra, el papa Pío XII no se limitó a llamamientos a la opinión pública internacional en defensa de los derechos y libertades fundamentales y en contra de toda forma de opresión étnica y religiosa, sino que lideró una Iglesia comprometida con la causa de la vida y de la libertad. Su Mensaje de Navidad de 1942 constituye un excepcional testimonio de un tiempo en el que, en pleno apogeo del «Reich de los mil años», cuando el control totalitario del continente parecía ya irreversible, tan sólo el Santo Padre desplegó un testimonio público comprometido con la causa de la democracia y de la libertad:

*«Sólo la clara inteligencia de los fines asignados por Dios a toda sociedad humana, conjugada con el sentido de la compasión profunda de los sublimes deberes de la obra social, puede definir las condiciones en las que el poder es confiado para asumir sus obligaciones en los ámbitos legislativo, judicial o ejecutivo, con esa conciencia de sus propias responsabilidades, con esa objetividad, con esa imparcialidad, lealtad y generosidad, y con la incorruptibilidad sin la cual un gobierno democrático no puede obtener respeto, confianza y adhesión».*

La figura de Don Pietro, el protagonista de *Roma, città aperta* ilc Roberto Rossellini, ese sacerdote que colabora en la resistencia frente al nazismo, y que es torturado y ejecutado por ello, ese religioso inmortal en la inolvidable interpretación de Aldo Fabrizi, resume muy bien el sacrificio de tantos religiosos. Dice Don Pietro que «morir bien es fácil, pero es difícil vivir bien». Resulta muy complejo, en efecto, mantener la lealtad a las propias convicciones en medio de la barbarie. Durante la II Guerra Mundial, y sólo en Italia, hubieron de saberlo bien, como ha documentado Antonio

Gaspari, los cinco mil quinientos religiosos deportados a campos de concentración; y los setecientos veintinueve sacerdotes, seminaristas y hermanos laicos ejecutados, casi doscientos de ellos por haber prestado su colaboración a partisanos antifascistas y judíos.

Fue Pío XII quien consiguió que Roma fuera declarada «ciudad abierta» en 1944. Fue Pío XII quien recibió el título de *Defensor civitatis* de los ciudadanos romanos. Fue Pío XII quien recibió la visita de los grandes estadistas europeos, como De Gaulle o Churchill, en los meses siguientes a la liberación de la capital italiana. La nítida posición de la Iglesia y de sus sacerdotes, religiosos y religiosas, durante la II Guerra Mundial en defensa de los perseguidos —particularmente de los judíos— y su nítido enfrentamiento con fascistas y nazis cerró la brecha que abrieron los *bersaglieri* en la Porta Pía, y permitió la reconciliación entre la Iglesia y el Estado italiano. Adicionalmente, en un país en el que habían fracasado Monarquía, instituciones, partidos y líderes políticos, la Iglesia, y con ella su Santo Padre Pío XII a la cabeza, adquirió una estatura moral extraordinaria.

Durante la contienda, la AC y significativos sectores de la propia Iglesia habían considerado la posibilidad de construir un «Estado católico» como alternativa al fascismo y al estalinismo, pero también al liberalismo tardointustrial, cuyo modelo económico y social había fracasado en 1929. De Gasperi fue la personalidad que más se opuso a esa hipótesis. Italia necesitaba un partido católico, pero no un «partido de la Iglesia». Y en consonancia con el protagonismo de los católicos en el combate contra el fascismo, debían formar parte del Comité de Liberación Nacional, de manera que cuando el conflicto concluyera, los cristianos fueran parte activa de los órganos gubernamentales que habrían de liderar el retorno a la democracia.

En esas coordenadas se reanudó la actividad política de los católicos, esencialmente antiguos militantes *popolari* como Cingolani, Gonella, Grandi, Gronchi, Scelba y Spataro, que a instancias de Alcide de Gasperi comenzaron a reunirse a lo largo del

verano y otoño de 1942. Pietro Scoppola ha realizado un interesante análisis de los informes de los policías que seguían al ya maduro político. En noviembre de 1940 le calificaban como un hombre ligado a «viejas teorías». Un año después, en septiembre de 1941, era ya un personaje preocupante, sumamente activo, que reunía a antiguos compañeros del PPL. Habiendo conectado con el grupo milanés de Piero Malvestiti, en una reunión conjunta celebrada en octubre de 1942 en Borgo Valsugana se decidió adoptar la denominación de *Democrazia Cristiana*, aproximarse a los activos núcleos católicos universitarios, y entablar relación con el grupo florentino que dirigía Giorgio La Pira, hoy en proceso de beatificación.

Tras la reunión celebrada en Camaldoli entre el 18 y el 24 de julio de 1943, se adoptó el llamado *Codice di Camaldoli*, publicado bajo el título *Per la comunità cristiana, principi dell'ordinamento sociale*. A renglón seguido, el propio Alcide de Gasperi procedería a la redacción de las *Idee ricostrutrive della DC*. Ambos textos, completados en enero de 1944 con el *Programma della Democrazia cristiana*, también redactado por De Gasperi, representaban un significativo salto cualitativo respecto a las posiciones sturzianas, pero De Gasperi era sumamente preciso en su propuesta de crear una fuerza política dotada de una clara vocación de gobierno; una fuerza que, frente a los totalitarismos, el fascista del pasado y el comunista amenazante, sometido a las directrices estalinistas, representaba la voluntad de los italianos de restaurar la democracia y el pluralismo en armonía con los principios cristianos.

Las *Idee ricostrutrive* incluían, además, un nuevo renglón ideológico: la conversión de Italia en un Estado regional, como garantía frente al totalitarismo. La pluralización de los actores políticos y territoriales fomentaría la participación y la defensa de la propia identidad, asegurando la lealtad de los ciudadanos a un Estado libre, democrático y pluralista.

También por este último motivo la nueva fuerza política había de configurarse como un *partito nazionale*. Debe recordarse que el emblema de la DC italiana, con la Cruz de San Jorge y el Lema

«Libertas», reproducía las banderas de la *Lega Lombarda* que derrotó a Federico Barbarroja en la batalla de Legnano. Resulta divertido, por cierto, que los comunistas acusaran posteriormente a un Alcide de Gasperi convertido en campeón de la integración europea, con Alemania dentro, en un títere de El Vaticano y de Adenauer, al parecer empeñados en la reconstrucción del Sacro Imperio Romano Germánico.

E Italia necesitaba una fuerza dotada de, al menos, esa vocación *nazionale*. Porque la encrucijada de posguerra no resultaba menos problemática que la vivida tras el acceso del fascismo al poder. Italia estaba dividida entre Norte y Sur, monárquicos y republicanos, demócratas y totalitarios. Italia padecía una auténtica guerra civil. Durante el primer Congreso de la DC, celebrado entre el 29 y el 30 de julio de 1944 en Nápoles, y en el que De Gasperi se convirtió en secretario general del partido, hubo de crearse una estructura clandestina en las regiones de Italia ocupadas por los nazis, y en donde combatían partisanos cristianos como el célebre Enrico Mattei, el líder de *Le fiamme verdi*. Los democristianos se encontraban plenamente integrados en los CLN, y participaban de manera activa en la lucha armada contra los nazis. Ahora se hacía necesario crear una estructura de ámbito nacional, y debía realizarse con enorme celeridad.

Para De Gasperi resultaba esencial la creación de una potente maquinaria de partido. En su perspectiva, la democracia italiana no había acertado a consolidarse y había resultado muy vulnerable frente al totalitarismo debido a la tardía participación política de los católicos, muy activos en el plano social y asociativo, pero no en el partidario. La creación de una gran fuerza partidaria de inspiración cristiana habría de propiciar la plena incardinación de los católicos y de sus propuestas en el ámbito del debate político, así como reforzar los pilares del nuevo régimen, desde su plena autonomía de acción.

Porque Italia estaba padeciendo, de forma simultánea, dos guerras: la mundial y la civil. Por eso, en 1945, las consecuencias de la conflagración mundial eran todavía más devastadoras. Cuando

ambas contiendas finalizaron, la posibilidad de perpetuación del totalitarismo, en forma de dictadura estalinista, o la secesión de una Sicilia controlada por la mafia eran tan sólo dos de entre los innumerables motivos de zozobra para un país materialmente destruido, y moralmente muy deteriorado. Con arreglo a sus convicciones políticas, pero sobre todo de acuerdo a sus creencias religiosas, De Gasperi afirmaba la necesidad de crear un partido que contribuyera a la reconstrucción material y política de la democracia italiana, pero sobre todo a su restauración moral.

La sociedad italiana debía hacer frente a varias necesidades de manera simultánea. Resultaba preciso, en primer término, resolver la crisis de legitimidad de una Casa de Saboya cuya histórica asociación con el proyecto fascista constituía una insalvable dificultad para el sostenimiento de la Monarquía, y con ello adoptar una opción de modelo de Estado que ofrecía tan sólo la solución republicana como alternativa.

En segundo lugar, había de procederse a la definición de la posición internacional de Italia, comenzando por su propio asiento territorial, amenazado por diversos movimientos separatistas y por las ambiciones territoriales de algunos de sus vecinos, en concreto de Francia y de Yugoslavia.

En tercer lugar, la nueva Italia precisaba de fuerzas políticas y líderes capaces de concebirla en todas sus necesariamente innovadoras dimensiones. La II Guerra Mundial había sido, a partir de la destitución de Mussolini por el Gran Consejo Fascista, su encarcelamiento por el gobierno del mariscal Badoglio y posterior liberación por los alemanes, la ocupación del país por los nazis, y la creación de la República Social Italiana, una auténtica contienda civil. Finalizadas las hostilidades, la confrontación política podía desembocar en un clima de crispación continua.

En estas coordenadas, cuando en noviembre de 1945 Alcide Gasperi se hizo cargo de la presidencia del Gobierno provisional sustituyendo a Ferruccio Parri, en ese gabinete se integraban todas las fuerzas antifascistas, con un gran protagonismo de socialistas, comunistas y democristianos. Que fuera la

primera vez que lo conseguía el líder de un partido católico revela hasta qué punto el compromiso de los católicos con la causa de la libertad durante la guerra merecía el reconocimiento del conjunto de las fuerzas políticas. Este único hecho podría, quizá, mover a reflexión a quienes emiten opiniones gratuitas, sin el menor conocimiento de la historia y sin la menor consideración a sus protagonistas, en especial en períodos de extrema gravedad.

Desde que asumió las responsabilidades de gobierno, De Gasperi demostró su estatura política ante el problema planteado por la resolución del problema institucional suscitado por la continuidad de la Monarquía o el establecimiento de la República, disyuntiva que debía ser sometida a consulta popular. De Gasperi, nacido como súbdito de Francisco José I, emperador de Austria y rey de Hungría, no sentía ninguna animosidad hacia la Monarquía y, en cambio, abominaba del anticlericalismo de regímenes republicanos como la III República francesa. Pero, lo esencial es que la Monarquía italiana había sido la Monarquía de Mussolini y del fascismo. El establecimiento de una nueva solución republicana permitiría institucionalizar eficazmente la reconciliación entre catolicismo y democracia, asegurar la separación entre Iglesia y Estado, y difundir las innovadoras propuestas social-cristianas para la renovación del Estado liberal en una atmósfera no mediatizada por la herencia del pasado.

Además de su sabiduría histórica y su capacidad para el análisis político, De Gasperi demostró su sentido pragmático al resolver el debate acerca de si el referéndum sobre la forma de Estado debía celebrarse antes o después de las elecciones para la Asamblea Constituyente. La solución del problema adoptó una forma unitaria, celebrándose la consulta y las elecciones de manera simultánea, el 2 de junio de 1946. Los resultados evidenciaron la magnitud de la fractura que afectaba al país: casi trece millones de italianos apostaron por la República, mientras unos once se inclinaban por la Monarquía. La diferencia de apenas dos

millones de votos, inferior a un 10% de los emitidos, era significativa, pero no sólo no revestía un carácter homogéneo a lo largo del país, sino que la dinámica Norte-Sur, la herencia del *Risorgimento*, reaparecía.

No es que los monárquicos se hubieran impuesto en el sur, es que habían obtenido el 79,9% de los votos en la que era todavía la segunda ciudad de Italia, Nápoles, y habían ganado claramente en la propia Roma. La Monarquía se imponía en todas las provincias del *Mezzogiorno*, excepto en Trapani, y con más de más del 60% de los votos, exceptuando el 59,3% de Basilicata. Alcanzaba el 74,4% en Bari, el 85,3% en Palermo, aún la tercera ciudad de Italia, y el 81,4% en Catania. En el conjunto del Sur, el 67,3%. Giuseppe Galasso habría de describir, con su capacidad magistral para reconocer en toda su profundidad los procesos históricos, el retorno de las fuerzas hegemónicas en el antiguo reino de las Dos Sicilias, unas fuerzas que ni el paso del tiempo, ni la era fascista habían domesticado. El futuro anclaje republicano del *Mezzogiorno* se debería, en buena medida, a figuras como el propio Galasso.

Los republicanos, por contra, apuntalaban su hegemonía emiliana con casi el 80% de los votos y, dato significativo, obtenían más del 85% en el Trentino natal de Alcide de Gasperi. El posicionamiento del líder democristiano había resultado decisivo. El éxito de la DC se completó con el resultado arrojado por las elecciones a la Asamblea Constituyente. Los democristianos se impusieron claramente, con 207 diputados, por delante de los 115 del *SI* y de los 104 del PCI. Es cierto que el conjunto de la izquierda superaba a los democristianos, pero los resultados de los centristas partidos laicos permitían construir una mayoría social enemiga del programa estalinista ortodoxo y colectivista de Nenni y de Togliatti. Resultaba llamativo, igualmente, que el Partido de Acción hubiera obtenido tan sólo 7 de los 556 mandatos.

El electorado antifascista no marxista, y eso incluía a católicos fervientes pero también a quienes no lo eran, reconocía así la trayectoria protagonizada por De Gasperi y por el cristianismo

social durante las persecuciones de los fascistas y de los nazis, y otorgaba al líder democristiano el indiscutible liderazgo, no ya político, sino moral, entre el conjunto de fuerzas que propugnaban el establecimiento de un régimen de libertades, y un régimen dotado de un inequívoco perfil social.

Pero la definición de ese régimen debía realizarse a través del nuevo texto constitucional. Existía un amplio consenso entre las fuerzas democráticas en torno a las líneas directrices de la futura Constitución. Se apostaba por una presidencia meramente representativa, que evitara ejercicios presidencialistas que pudieran desembocar en el autoritarismo; se propugnaba una democracia pluralista, con partidos políticos potentes, pero que, en función de la aplicación de un sistema electoral proporcional, difícilmente podrían alcanzar mayorías absolutas, incentivándose el diálogo entre las diversas fuerzas y culturas políticas, y se preconizaba un modelo de economía mixta, en donde se respetaba la economía de libre mercado pero se reservaba un amplio margen de actuación a la iniciativa pública, en particular en los sectores más estratégicos de la actividad productiva, los suministros y los transportes. Por último, se perseguía la creación de una moderna red viaria, siguiendo la afirmación que se atribuye al propio De Gasperi: «Italia es un país demasiado pobre como para permitirse el lujo de tener malas comunicaciones».

Paradoja suprema, era en el seno de su propio partido donde se debatían opciones constitucionales distintas. De Gasperi debía cohesionar dos tendencias muy caracterizadas en el seno de la naciente DC. Gedda, líder de *Azione Cattolica*, que entre 207 diputados contaba con 116 miembros, y cientos de miles de activistas distribuidos por toda la geografía italiana, creía en un partido fiel a las directrices vaticanas. El padre Dossetti, por su parte, que gozaba de enorme influencia entre los miembros de la llamada «segunda generación» de líderes democristianos, la de Fantanì, La Pira y Moro, proponía la definición del partido como «una estructura dotada de una sólida vida religiosa, casi propia de un instituto secular, pero con una finalidad política y social, una vía

intermedia entre el orden religioso, una asociación religiosa y una corriente política».

Dossetti, él mismo no cesaría de afirmarlo, perseguía la *Nuova Cristianità*, y De Gasperi, en cambio, un partido para Italia. No un partido *de* los cristianos y *para* los cristianos, sino un partido con vocación de servicio a la comunidad, y que en ese servicio habría de ver plenamente realizada su vocación y su sentido de misión cristianas:

*«El partido es una parte, pero es parte al servicio del todo, es decir, de Italia. Cuando se estudien nuevos organismos o estructuras, debe preguntarse primero si pueden utilizarse para servir mejor al pueblo italiano. Esta idea del servicio social y del servicio político de nuestro partido debe ser la idea fundamental que le distinga de los restantes. Somos un partido nacional y unitario».*

Durante el debate constitucional, algunos de los líderes más jóvenes de la DC, como Aldo Moro, que había de adoptar una singular relevancia como fino orador y riguroso intelectual, evidenciaron una perspectiva distinta del modelo estatal, muy ligada a la noción de «Estado católico» defendida por Dossetti. Alcide de Gasperi, sin embargo, sostenía la plena separación funcional entre Iglesia y actividad política. Y eso no era obstáculo para protagonizar una ejemplar vida cristiana, que explicitaba con enorme sencillez, afirmando leer con regularidad las Sagradas Escrituras y textos como el *Kempis*, acudir a misa, no ya cada domingo y fiesta de precepto, sino tanto como le resultaba posible, y confesar con enorme puntualidad. Alcide de Gasperi era uno de esos hombres que elevan sus oraciones a Dios constantemente. Un hermano suyo fue sacerdote. Una de sus hijas, Lucía, monja. Pertenece a la tradición cristiana o, como él prefería decir, a la *civiltà cristiana*.

El planteamiento del mandatario italiano era simple: obtener la plenitud del catolicismo político, y obtenerla en tomo a una indesmentable lealtad a la propia cultura y moral cristianas y, desde esa

posición coherente, propiciar el pluralismo político y, al tiempo, la unidad de los italianos en torno a un amplio común denominador de derechos y libertades fundamentales. Insistía Alcide de Gasperi en defender al Estado «de la violencia del César y de las masas», y soñaba con una administración pública honesta, económica en medios y actitudes, diligente y eficaz. La inspiración habsbúrgica, el pasado austríaco del estadista, como muy sagazmente ha evidenciado Agostino Giovagnoli, estaba muy presente en unos razonamientos que obedecían más bien a un sentido político universalista, abierto a la europeización de la vida pública italiana, y no al influjo específico del modelo germánico de Estado, con el que De Gasperi se declaraba absolutamente incompatible. En este sentido, la «dulzura» de la administración *kaiserlich und königlich* no era mala referencia.

De Gasperi se comportó siempre como el mandatario de todos los italianos. En mayo de 1947, sin embargo, la continuidad del gobierno de coalición entre las fuerzas del antiguo CLN se hizo imposible. La actividad del «cuarto partido», tal y como lo denominaba el político de Trento, es decir, de los sectores económicos enemigos de la permanencia de socialistas y comunistas en el gobierno, así como la reticencia de los Estados Unidos a las actividades de Nenni y Togliatti, empujaron a los democristianos a, incluso, considerar la posibilidad de abandonar el ejercicio de las responsabilidades de gobierno.

En una entrevista con Togliatti, De Gasperi le expuso la necesidad de que la izquierda saliera del gobierno, de manera que una Italia alineada con los Estados Unidos pudiera beneficiarse de su respaldo económico y político, y no sufriera represalias materiales y territoriales que hicieran imposible la consolidación de la República y facilitaran el retorno del revanchismo nacionalista. El presidente del Consejo le anunció, sin embargo, su voluntad de que la base política del nuevo régimen continuara siendo lo más amplia posible, y el paso de la izquierda a la oposición, sobre todo en lo que respecta al PCI, se realizó en medio de declaraciones conciliadoras de todas las fuerzas políticas.

A lo largo de los meses siguientes, sin embargo, estalló la Guerra Fría. El 6 de junio siguiente el general George Marshall anunció el *European Recovery Program*, el Plan Marshall, que había de ser discutido por el Congreso estadounidense el noviembre siguiente. En agosto se fundó la OEEC en París. La hipótesis de una Europa Occidental dotada de su propia vertebración aduanera, económica, política y defensiva, una Europa en la que pudieran integrarse plenamente Italia y Alemania, comenzó a convertirse en mucho más que una mera posibilidad. Pero Italia debía asumir duras directrices estabilizadoras de su economía, y las decisiones adoptadas por el gobernador del Banco de Italia, Einaudi, refinado intelectual, pero ardiente liberal, no disfrutaron precisamente de una entusiasta aceptación por la oposición de izquierda... y tampoco por los empresarios. La integración de Amintore Fanfani, uno de los más prominentes seguidores de Dossetti, en el nuevo gabinete de De Gasperi como ministro de Trabajo no bastó para expresar la sensibilidad social del gobierno.

Mayores problemas aquejaban al PCI. A partir del verano las relaciones entre la URSS y los Estados Unidos se deterioraron extraordinariamente. Cuando a finales de septiembre de 1947 se constituyó el *Cominform* en Varsovia, con la finalidad de coordinar la actividad política de los partidos comunistas europeos, los delegados italianos fueron acusados de manera explícita por Andrej Zdanov por su debilidad ante su salida del gobierno italiano y su estrategia de entendimiento con el gobierno democristiano. Ajuicio de Zdanov, la pretensión de los comunistas italianos de conducir a su país hacia el socialismo a través de las urnas, mediante la transformación de una «democracia progresista» en una «democracia socialista», era una ilusión vana. El PCI debía trasladar el centro del debate político a la calle y movilizar a los trabajadores italianos. El mundo seguía dividido en explotadores y explotados y, mientras la DC defendía el imperialismo y el reaccionarismo, el PCI prestaba su voz al proletariado.

El cambio de estrategia del PCI venía acompañado del inicio de conversaciones para crear un frente electoral con el fracturado

PSIUP, del que se escindía la *Unitá socialista*, de tendencia socialdemócrata, de Giuseppe Saragat. La creciente dinámica de crispación de la vida pública italiana se acentuaba cuando, tras las crisis de Checoslovaquia y de Berlín, se materializó la división de Europa en bloques, así como la naturaleza expansionista de las políticas del estalinismo.

Las elecciones del 18 de abril de 1948 fueron, probablemente, las más importantes en la historia de la República italiana, y sancionaron un sistema político que había de pervivir durante casi medio siglo. Comunistas y socialistas concurren de forma conjunta, en las filas del *Fronte Democratico Popolare*, cuyo emblema era una efigie de Giuseppe Garibaldi. En 1946 habían obtenido, en conjunto, el 40% de los votos, superando en cinco puntos a la DC.

Tras una áspera campaña electoral, el veredicto de los italianos fue sumamente nítido. Los democristianos obtuvieron la mayoría absoluta y aventajaron en casi veinte puntos a comunistas y socialistas (48,5% contra 31%, y 305 contra 183 escaños). Los socialdemócratas debutaban con un significativo 7,1% y 33 diputados. El *Blocco Nazionale* obtenía 3,8% y 19 escaños, los monárquicos 2,8% y 14 asientos y los neofascistas el 2% y 7 diputados. Los resultados constituyeron una sorpresa. Era previsible la bipolarización, y también la victoria de la DC, aunque algunos ciudadanos italianos dedicaron las semanas precedentes a la votación a evadir sus capitales fuera del país. Pero el resultado fue absolutamente abrumador. Se cuenta que, al conocer la magnitud de la victoria, el propio De Gasperi les preguntó a quienes le rodeaban: «Y ahora, ¿qué hacemos?».

El triunfo electoral no fue, sin embargo y como se ha afirmado, producto del miedo, sino de la movilización y del trabajo, como ha demostrado Giovagnoli. Fue un triunfo que reflejó la autenticidad del movimiento católico de masas, el talante brioso madurado bajo las persecuciones nazi y fascista. Porque, respecto a las elecciones de 1946, el voto de la DC pasó en las ciudades del *Mezzogiorno* del 27,2 al 48,45%, y se incre-

mentó en un 41% en la Emilia-Romaña, un 53% en las Marcas, un 40% en Toscana y un 43% en la Umbría. En las grandes concentraciones industriales del Norte, el voto de la izquierda pasó del 56 al 36,6%. La explicación es más simple de lo que parece. Entre 1947 y 1948 los militantes de la DC habían aumentado un 20% en Liguria, Lombardia y Piamonte y los de AC un 21%: como consecuencia, los votos a la DC en estas regiones se incrementaron en un 50%. En el Friuli, Trentino y Véneto, los militantes democristianos crecieron un 44%, los de AC un 53, y los votos un 42. El partido *biancofiore* era ya, como quería su líder, un partido del pueblo y un partido de masas.

Pero, a pesar de su extraordinario triunfo, o precisamente por este motivo, De Gasperi invitó a los partidos laicos a sumarse al gobierno. La estrategia política era sumamente sagaz. Con 305 de los 574 escaños de la Cámara, y un 48,5% de los votos, De Gasperi podía gobernar en solitario. Pero eso significaba arrojar a la oposición a los socialistas escindidos de Saragat y a los partidos laicos, y posicionarles junto al PSI, que había obtenido tan sólo 41 diputados, y al PCI, que se había situado como la primera fuerza de la oposición con 140. Y De Gasperi era un estadista. Su objetivo no era la hegemonía partidaria, sino la consolidación de la democracia en Italia, y de una democracia plural, en donde el conjunto de las fuerzas democráticas pudiera participar en el gobierno, y sólo la alternativa totalitaria se situara en la oposición.

El masivo apoyo a la DC, en la perspectiva de su líder, era también el apoyo a la Constitución de 1946, al nuevo régimen democrático, a la consolidación del Estado de Derecho en Italia. Alcide de Gasperi quería esa amplia mayoría, además, para afrontar un empeño político prioritario, y un empeño que afectaba a la propia configuración política y territorial de la nación: la puesta en marcha del modelo regional de Estado, y en concreto la resolución de la problemática que planteaban Sicilia, Cerdeña, el Valle de Aosta y el Trentino-Alto Adigio, o como diría la inmensa mayoría de sus habitantes, *Südtirol*.

En todos los supuestos, se trataba de problemas acuciantes. Sicilia, además de estar dotada de una poderosísima identidad histórica, se había convertido en los años finales de la guerra en un territorio en donde separatismo, conversión en un Estado más de los Estados Unidos, reinado de la mafia y bandolerismo *brigante* de Salvatore Giuliano dificultaban extraordinariamente su integración en la dinámica general italiana, a pesar de disfrutar del temprano reconocimiento de su identidad mediante la concesión de un Estatuto especial. El Valle de Aosta, francoparlante, figuraba entre los objetivos explícitos de anexión del general De Gaulle, como él mismo relata en sus *Mémoires de guerre*. En cuanto al problema del Trentino, nadie lo conocía mejor que el propio De Gasperi. Era preciso encontrar una solución, y debía ser rápida y audaz.

Y esa solución comenzó a aplicarse con absoluta celeridad, cuando ese mismo año de 1948 se aprobaron y entraron en vigor los Estatutos de las regiones de Sicilia, Cerdeña y Valle de Aosta, a los que se incorporaría en 1955 el de Trentino-Alto Adigio. Era la primera vez que, tras la experiencia de la II República española, un gran Estado democrático europeo de tradición centralista dotaba de un régimen político especial de autogobierno a varios de sus territorios. Y, con excepción de algunos lamentables episodios de violencia armada, el modelo propuesto por De Gasperi habría de aplicarse con absoluto éxito.

Menos pacíficos habrían de resultar algunos episodios de la relación entre la Iglesia y la DC a lo largo de los años siguientes, episodios que revelan cómo esa relación no estuvo exenta de diferencias. La posibilidad de que el PCI alcanzara la alcaldía de Roma en las elecciones municipales de 1952 animó algunas tentativas de constituir una alianza electoral anticomunista en la que habrían de integrarse la DC y el neofascista MSI. De Gasperi descartó totalmente esa posibilidad.

Pero el problema esencial de la DC residía en su propia y fraterna división acerca de su mensaje, sus propuestas y sus políticas en el gobierno. De Gasperi era un líder dotado de una

impecable trayectoria democrática como luchador antifascista, y nadie objetaba su profunda sensibilidad social, su rigor, su austeridad y su honestidad. Pero dentro de la DC existía una corriente que continuaba defendiendo la posibilidad de crear un nuevo modelo de Estado católico, democrático y leal al mensaje evangélico al mismo tiempo. Su estandarte, histórica contrafigura de Alcide de Gasperi, el sacerdote Giuseppe Dossetti, portaría en el Congreso de Venecia de 1949 las diferencias políticas entre ambos, por otra parte grandes amigos; diferencias que se pusieron explícitamente de manifiesto.

Cuando se lee el reciente libro de Marco Follini, *La DC*, en donde califica su agonía finisecular como la «venganza de Dossetti contra De Gasperi», puede detectarse la profunda fractura que se abrió durante más de medio siglo un partido que pareció incapaz de conciliar posiciones que, por otra parte, no distaban tanto. Probablemente el secuestro y asesinato del más brillante y leal seguidor de Dossetti y de sus propuestas, Aldo Moro, explique esa circunstancia. Pero no basta.

La organización partidaria de los herederos de los *popolari*, en el exilio muchos, como el conde Sforza, o el propio De Gasperi, rechazados por los fascistas y por los nazis, además, no se limitó a contribuir de forma decisiva a la reconstrucción de Italia, sino que adoptó una creciente presencia en el ámbito de las relaciones internacionales, en particular tras la salida de socialistas y comunistas del gobierno, en mayo de 1947, hecho que posibilitaría una actuación exterior más coherente.

La paulatina vertebración internacional de los democristianos, adicionalmente, mostró a los líderes italianos buena parte del itinerario que se debía recorrer. La guerra había evidenciado la dimensión continental de los problemas y la obligación de buscar soluciones que acertaran a rebasar el marco nacional. El imperialismo fascista y nazi había sido derrotado gracias a la combinación de los esfuerzos de los demócratas de todo el mundo, y todavía el estalinismo, y constituía una amenaza para el mundo.

Gran mérito de Alcide de Gasperi reside en haber encontrado, en medio de circunstancias internas tan sumamente extremas, la claridad de ideas suficiente como para definir una audaz política exterior, una política que se fundamentará sobre dos vectores: el establecimiento de una privilegiada relación con los Estados Unidos, que convertirá Italia en uno de los objetos preferentes del *European Recovery Program* y se mostrará contrario a un tratamiento de las disputas territoriales de posguerra en exceso lesivas para Italia, y la pronta aproximación a los Estados democráticos del continente, y en concreto al que fuera enemigo en la contienda y en los litigios fronterizos: Francia.

Importante habría de resultar, para la reconciliación de los europeos y la estabilidad del continente, la aproximación entre Alemania y Francia. Una brecha histórica de incomprensión y de afán de hegemonía comenzaba a cerrarse. Pero el acercamiento entre Francia e Italia mostró el sentido y el contenido del proceso de integración supranacional de los Estados europeos. Es cierto que el acuerdo del Benelux del estío de 1944 había representado un logro, pero equivalía a poco más que una declaración formal, toda vez que se celebraba en el exilio. En términos políticos, además, los Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo eran Estados dotados de una significativa homogeneidad.

Francia e Italia, sin embargo, eran dos Estados profundamente disímiles entre sí. La hipótesis de su integración aduanera representaba un avance cuantitativo y cualitativo sin precedentes. Por eso la iniciativa de los ministros de Exteriores de ambos países, primero Sforza y Bidault, después Sforza y Schuman, siempre democristianos, y de los veteranos, de los que conocieron la Resistencia, los campos de concentración nazis o, en el mejor de los supuestos, el exilio, debe ser hoy evocada como merece. El proyecto de Unión Aduanera entre Francia e Italia no llegaba a materializarse, pero se había cimentado un nuevo pilar del proyecto europeo e Italia había conseguido unirse a ese proyecto como uno de sus Estados partícipes y fundadores.

Al final de la primavera del fecundo año de 1949, y en una conferencia pronunciada en el Instituto de Comercio Exterior de Italia, De Gasperi transmitía a los asistentes su perspectiva de la construcción europea en marcha, ilusionada y pragmática al mismo tiempo:

*«La unión de Europa está basada sobre una realidad ya existente, no es una nueva creación, y por lo tanto menos puede convertirse en una superestructura. Su fuerza es la base de nuestra confianza segura: Europa existe, y por lo tanto no podremos nunca dar vida a un organismo superfino sin responder a la realidad. Pero al mismo tiempo debemos preocuparnos de que la nueva forma política y económica del continente no sea un artificio que no responda a ciertas exigencias reales que nosotros no podemos modificar a nuestra voluntad.»*

*»Se imponen sacrificios. E Italia no ha dudado aunque, siendo en Europa uno de los países con un desarrollo más bajo, la admisión en un mercado único europeo compuesto por países más ricos y técnicamente más equipados comporta riesgos para un país que, como el nuestro, tiene las características propias de su elevado potencial demográfico y de la escasa disponibilidad de materias primas...»*

*»Estamos persuadidos de que, mientras de una integración europea podrá derivarse la solución de algunos de nuestros principales problemas internos, estos problemas deben, a su vez, ser tenidos en consideración por el conjunto de los Estados europeos si no se quiere que nuestro exceso de población y la insuficiencia de trabajo limiten los efectos de la integración europea...».*

Sin embargo, fue la creación de una Comunidad Europea de Defensa el proyecto en el que Alcide de Gasperi empeñó su prestigio y su energía con mayor intensidad. De acuerdo con su concepción federalista de la construcción europea, la comunitarización de la producción del carbón y del acero no representaría más que un logro aislado si no se veía acompañada por una solución similar en los ámbitos político y militar. Pero, apenas finalizada la

contienda, parecía inconcebible que Francia aceptara compartir su defensa con Alemania. De Gasperi asumió el supremo desafío de convencer a los franceses. Entre el 12 y el 13 de febrero de 1951 se reunió en Santa Margherita Ligure con Robert Schuman. Los viejos amigos hablaron, como siempre, en alemán, como evocando en todo momento el verdadero obstáculo que se interponía entre su generoso impulso y la *Realpolitik*. Y por increíble que pudiera resultar, el líder italiano alcanzó su objetivo.

De Gasperi asumió la cartera de Exteriores conjuntamente con la presidencia del Consejo antes de recibir en Roma, en junio del mismo año, a Konrad Adenauer, en el que era su primer viaje al exterior. Adenauer, muy conforme con el proyecto, aunque se diría que todavía menos que De Gasperi, disfrutó de una audiencia con Pío XII, entusiasmado con el plan. En octubre, la diplomacia italiana defendía ya la creación de un Parlamento Europeo elegido por sufragio universal directo y dotado de poderes legislativos. El 10 de diciembre, el propio presidente-ministro italiano dirigía a la Asamblea del Consejo de Europa un preciso discurso al respecto.

A lo largo de 1952, el horizonte comenzó a nublarse. Mucho antes de la dramática votación del 26 de julio de 1954, en la visita girada a Roma por Georges Bidault a Roma como nuevo ministro de Exteriores francés en febrero de 1953, pudo detectarse que la posibilidad comenzaba a desvanecerse.

Sin embargo, De Gasperi apenas vivía para contemplar la frustración final de su proyecto postrero. En las elecciones de 1953 de nuevo obtuvo la victoria la DC, aunque perdiera la mayoría absoluta. El PSI se recuperó hasta obtener el 13% de los votos. Un Alcide de Gasperi enfermo y sometido a críticas muy injustas por algunos de sus compañeros dejaba la presidencia del Consejo de Ministros, pasando a desempeñar exclusivamente la secretaría general de la DC. Se pensó entonces en que ocupara la presidencia de la Alta Autoridad de la CECA. La vida del líder democristiano, sin embargo, se consumía, muy afectada su salud desde su estancia en las cárceles del fascismo. El 4 de agosto de 1954 murió.

A un líder político se le juzga por sus logros. A los estadistas porque sus logros perduran en el tiempo, y perduran porque encierran un testimonio moral: a eso se le llama un legado político. Y el legado de Alcide de Gasperi es, porque sigue vigente, extraordinario.

«Es preciso que nuestra vida privada esté siempre en consonancia con los principios que defendamos en nuestra actividad pública». El mensaje que Alcide de Gasperi dirigió a sus 207 compañeros del grupo parlamentario de la DC en la Asamblea Constituyente italiana, tras las elecciones de 1946, representa la expresión nítida del sentimiento de exigencia, de compromiso, de responsabilidad y de autenticidad del político en ejercicio.

El 4 de agosto de 1977, con ocasión del aniversario del fallecimiento de Alcide de Gasperi, el secretario general de la DC, Aldo Moro, publicó en *Il Popolo* un meditado artículo dedicado a su memoria. Y difícilmente podemos superar su análisis de la estatura de quien será siempre recordado como uno de los refundadores de la democracia en Italia y en Europa, y como un cristiano comprometido y sin complejos, que sufrió persecución por culpa de sus creencias, y que permaneció fiel a Jesucristo y a su mensaje:

*«... Supo que era posible imprimir, con una iniciativa audaz y dotada de una mirada de futuro, propia de un gran estadista, expresión política a las profundas aspiraciones humanas y de libertad del catolicismo italiano».*

El quería ser recordado como un hombre de fe, esa fe que el definía como «la fuente interior del actuar». Su proceso de beatificación está en curso. Cuando se examina su vida, se comprende por qué Aristóteles afirmaba que el mejor elogio que se puede hacer de un hombre es llamarle «político».

(Cantabria 1886 - Madrid 1968)

Creador de *El Debate* y de la Biblioteca de Autores Cristianos, en 1931 fundó Acción Popular, columna vertebral de la futura CEDA. Pablo VI le nombró cardenal en 1965.

## 5. ÁNGEL HERRERA ORIA

*«... Domina todo el hombre. En todos los aspectos de su vida. Desde los intereses personales legítimos hasta la ambición social desmedida de mando y de honores. Se mezcla en la defensa de intereses colectivos y en la defensa de la patria y aun de la misma Iglesia. Todo queda así envuelto en los pliegues de la bandera política.*

*»Pasión noble. La verdadera pasión política defiende un ideal, busca un bien, un bien público común...*

*»Pasión de lucha. En la lucha política siempre hay un enemigo enfrente. Por consiguiente, se suscitan todos los hábitos nobles que requiere la lucha intelectual, política, acaso material. Pero se está expuesto a todos los desórdenes propios de cualquier contienda.*

*»Pasión difícilísima de combatir en el orden de las ideas. Porque en lo especulativo son ideas muy complejas y no fáciles de comprender por todos y que ofrecen varios aspectos, de los cuales la mayoría sólo capta uno o varios, no todos. Son mucho más complicados aún en el orden práctico. Puesto que la materia pertenece a la prudencia política, reservada a poquísimos, en cuanto que requiere principios claros, experiencia y conocimiento de todas las circunstancias».*

Así definía la pasión política, en 1954, el obispo de Málaga, antiguo abogado del Estado, y conocedor profundo de las relaciones políticas e institucionales. Periodista siempre. Fundador de obras sociales, universidades, colegios mayores y fundaciones. Ferviente partidario de un cristianismo visible y de un testimonio activo. Político y teólogo, católico profundo tardíamente inclinado a la vocación sacerdotal. Candidato a la beatitud. Imprescindible figura para quien pretenda, al menos, comprender la España contemporánea. Se llamaba Ángel Herrera Oria.

Hubo quien afirmó que había tomado al catolicismo español en el siglo *xix* y lo había introducido en el *xx*. Habría que añadir que su itinerario vital resume, como ninguno, el siglo *xx* de los católicos españoles. Con él se abrieron a un renovado sentido, activo y protagónico, de la participación en la vida pública, en la enseñanza, en la acción social, en el testimonio de los valores del Evangelio. Parece increíble que, cuando ha transcurrido más de un tercio de siglo desde su desaparición, su actividad incesante, su pensamiento feraz y su dimensión portentosa no disfruten de la debida proyección y valoración de una personalidad que merece, como muy pocas, la connotación de histórica.

Porque Ángel Herrera Oria es una de esas figuras cuya adecuada dimensión sólo se capta cuando se comprueba la delicada «tostedad» de su reflexión, cuando se degustan sus análisis intemporales, cuando se verifican sus intuiciones. Porque él era ya un católico del Concilio Vaticano II a comienzos del siglo *xx*. Y fue un precursor del compromiso público del cristiano. Y de la mutua autonomía de Iglesia y Estado. Y contrario al autoritarismo y no digamos al totalitarismo. Su vida y su itinerario casi resumen un siglo de España y de su Iglesia.

Nació en la capital de Cantabria en 1886, en una tierra denotada por una profunda tradición católica, pero también por su protagonismo en la definición de iniciativas educativas muy emblemáticas de la renovación del mensaje cristiano en los últimos decenios del siglo *xix*, como la fundación del Seminario de Comillas, cuya

andadura docente se inició apenas tres años antes del nacimiento del futuro cardenal, y convirtió para siempre su tierra natal en una referencia para la Iglesia católica en todo el mundo.

Herrera Oria amó su tierra natal. Cuando en 1934 planteó por primera vez la necesidad de crear una Universidad Católica, pensó en primer término en su propia ciudad: «... Para la instauración de la enseñanza superior en España se hallan obstáculos difíciles que culminan en la falta de formación humanística de nuestra juventud. Repetiré que estoy convencido de que en España no existe un colegio de humanidades porque no nos hemos propuesto en serio crearlo. Añadiré que tal vez la ciudad más indicada para levantar el primer colegio de humanidades es la ciudad de Santander. El local puede ser este mismo Colegio Cántabro».

Ángel Herrera Oria fue, sin embargo, uno de tantos, de tantísimos cántabros cuya obra se desarrolló por completo más allá de su tierra, hasta adquirir una resonancia universal. Su formación fue la de un jurista, convirtiéndose temprana y brillantemente en abogado del Estado, pero su vocación más íntima fue la de periodista. Y es que, en la España de comienzos del siglo *xx*, los católicos más sensibilizados ante la problemática política y social entendieron que resultaba prioritario concurrir al debate público, y hacerlo con las ideas claras.

Tras la publicación de la *Rerum Novarum*, también en España se iniciaron movimientos de difusión de la doctrina social de la Iglesia con arreglo a un esquema asociativo. En 1909, el padre Ayala fundaba la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, un colectivo de católicos decididos a la acción pública perfectamente conectable con formaciones contemporáneas como el *Sillon* francés o la *Azione Cattolica* italiana. Uno de los discípulos de Ángel Ayala era el joven abogado del Estado Ángel Herrera. El padre Ayala le eligió para que afrontara la presidencia de la nueva organización, y habría de hacerlo desde su orto hasta 1935, en que la abandonó para iniciar sus estudios eclesiásticos en Friburgo. Por cierto: ese abogado del Estado que se convertía en el responsable

de la primera organización de los católicos españoles y, por su número de integrantes, muy pronto en una de las más importantes de España, tenía veintidós años.

En el prólogo de Alfonso Ibáñez de Aldecoa a la magnífica *Antología* que del pensamiento del futuro cardenal elaboró el profesor José María García Escudero, todavía tan reciente su desaparición, se recogían las palabras pronunciadas por el primer presidente de la ACNP en el acto de imposición de sus primeras insignias, el 3 de diciembre de 1909: «Que veamos que el pesimismo es contrario a la gracia y a la fe, que todo lo alcanzan». La trayectoria del joven presidente, en efecto, había de convertirse en un constante ejercicio de superación de cualquier forma de pesimismo y, desde luego, estaba iluminada por la gracia y por la fe.

En primer lugar, Herrera Oria fundó y dirigió un diario, *El Debate*, que poco después de su salida a la calle superaba ya los doscientos mil ejemplares de venta. El propio estudiante de Teología y Filosofía había de recordar, durante su estancia en Friburgo, los objetivos fundacionales del nuevo foro periodístico de debate y de difusión del pensamiento católico, que había de dirigir también hasta el comienzo de su fecunda estancia fuera de España:

*«... Sin esperar nada de mesianismos ilusorios, poseído del sentimiento cristiano hondamente providencialista de la historia, se aplicó con todo denuedo a una política práctica, cuyo lema y síntesis era el mismo de siempre, el que cifró sus batallas sin fortuna en los tiempos de la monarquía, el que expresaba, a la par tal vez, la causa radical del cambio de régimen: agrupar a los católicos unificados en una acción común, introducirlos plenamente en la lucha legal cotidiana, curando a la derecha española del pecado del aislamiento. No fue ciertamente llano el camino. Dificultades surgieron e ingentes, porque las vías de la prudencia —en este caso de una prudencia política basada en el bien posible— suelen ser duras y ásperas para la pasión humana. El Debate cumplió, empero, con su deber».*

El pensamiento social-cristiano había disfrutado de un significativo impacto en España. Lo difícil, desde el principio, fue trasponer sus propuestas en el ámbito partidario. Y lo cierto es que la coyuntura política parecía muy propicia. La España que mantuvo su neutralidad durante la Gran Guerra era también una España que asistía a la crisis del sistema político de la Restauración, el movimiento de las Juntas Militares de 1917 y la huelga general de 1919. El sistema partidario no reflejaba la pluralidad de una sociedad española en donde socialismo y republicanismo se dibujaban como alternativas, y en donde el anarquismo se extendía en el mundo sindical.

En 1918 Severino Aznar creó el Grupo de la Democracia Cristiana, en el que se integraron figuras como José Calvo Sotelo, futuro líder de la derecha en la España republicana, y Alfredo Mendizábal, quien había de adquirir enorme notoriedad durante la II Guerra Mundial como miembro del Movimiento Paneuropeo y firmante de la *Declaration of European Interdependance* de 1945. En realidad, se trataba de un foro de reflexión más que de un partido político con vocación de gobierno. Pero eso no evitó que recibiera severas críticas por parte de algunas prominentes figuras de la Iglesia católica española.

Fue en 1922, apenas un año antes de que la Restauración se derrumbara, que nació ese partido que aspiraba a rebasar la esfera de análisis y reflexión. Se llamó Partido Social Popular y su modelo fue el PPI sturziano. Concitó a personalidades provenientes de la ACNP como el joven abogado José María Gil-Robles, o el no tan joven abogado Ángel Ossorio y Gallardo, futuro decano del Colegio de Madrid. Esta vez se unieron militantes provenientes del sindicalismo católico, de la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos y de la Confederación Católica Agraria.

Sus planteamientos respondían a una clara vocación social, se dirigían hacia una amplia clase media, con asiento rural y urbano, dentro de una filosofía interclasista de la acción política y, lo que

resultaba muy novedoso, recogían algunas reivindicaciones de los nacionalismos periféricos con el objeto de proceder a una reforma de la estructura territorial de España. El pronunciamiento del general Miguel Primo de Rivera, el 13 de septiembre de 1923, con el consiguiente establecimiento del Directorio militar, truncó el desarrollo político del PSP, que desapareció en 1924. Pero muchos de sus miembros formaron parte activa de la oposición. Ossorio y Gallardo sería el abogado defensor de Galán y García Hernández tras su fracasado pronunciamiento militar republicano de Jaca en 1930, y Gil-Robles trató de mantener activos algunos restos de la organización partidaria.

De esta forma, cuando la Monarquía de Alfonso XIII cayó, y se proclamó la II República, los católicos carecían de una fuerza equiparable al PDP francés, o incluso al *Zentrum* alemán. Fue entonces cuando comenzó uno de los períodos más apasionantes en la vida del ya curtido director de *El Debate*. Para empezar, y siguiendo las directrices pontificias, Herrera Oria abogó por un desenvolvimiento de las propuestas políticas de los católicos en el marco de la nueva legalidad republicana.

Las experiencias de la Francia de la III República, o de la Alemania de Bismarck, distinguidas ambas por sus virulentos accesos de anticlericalismo, que en el supuesto germánico habrían de desembocar en el *Kulturkampf* habrían demostrado que cuando los católicos respondían a la hostilidad del sistema convirtiéndose en grupos alternativos, como había sucedido en la Francia de la Acción Francesa, y de Maurras y sus *camelots du roi*, la inercia política les había conducido a la marginalidad y, por lo tanto, a la esterilidad.

En cambio, en esas mismas coordenadas germánicas o francesas, los católicos habían también acertado a reaccionar con energía —pero dentro de la legalidad vigente— para convertirse en una fuerza política dotada de enorme penetración social e intelectual. Y eso suscitaba una estrategia de actuación sumamente más sugestiva; una estrategia que exigía la adopción de nuevas formas de expresión del compromiso cristiano:

*«Nunca había entrado en mi propósito el presentar mi candidatura para estas Cortes, como nunca había querido presentarla para ningunas. Toda la actividad que yo puedo dedicar a trabajar modestamente por el bien de mis conciudadanos y de España me la absorbe mi cargo de periodista. Mas no he podido negarme al requerimiento insistente del comité político de Acción Nacional. Me ha parecido un deber el aceptar este cargo honrosísimo de presentar mi candidatura a Cortes por la capital de España...»*

*»Pero si yo me equivocara y en el gobierno hubiera alguna sistemática política ofensiva contra lo que va consignado en los lemas fundamentales de Acción Nacional, mi deber sería oponerme al intento hasta donde llegaran mis pobres fuerzas, agotarlas en la noble lucha por salvar lo que es un patrimonio espiritual, no ya de los españoles, sino del mundo civilizado».*

Herrera Oria habría de establecer, al mismo tiempo, un principio esencial de la participación política de los católicos: para un hombre de fe, y particularmente si se siente inclinado a la actividad política, el hacer visible su cristianismo y dar testimonio es un doble imperativo: de lealtad a su propia conciencia, y con ella a su deber apostólico y, cómo no, de honestidad con sus propios conciudadanos. Pero si existen católicos que deciden participar en política, de ninguna manera existe una «política católica». Ningún partido, ningún individuo, puede pretender convertirse en el portavoz político de la Iglesia católica, y mucho menos de la Buena Nueva que Jesús nos enseñó. El cristianismo no es una ideología, sino la religión que profesamos los seguidores de Jesucristo. Esa religión nos compromete con el testimonio público de nuestras creencias, pero no nos faculta para arrogarnos la representación secular de un ideal de vida, de transformación y de trascendencia:

*«La Iglesia de Dios no se puede circunscribir en los estrechos límites de ningún partido político, porque la Iglesia de Dios es la ciudad celestial y todos los partidos políticos per-*

*tenecen a la ciudad terrena. La Iglesia busca la gloria de Dios y el bien de las almas; los partidos políticos deben buscar la prosperidad y la salud del Estado...».*

Herrera Oria, en efecto, manifestó su acatamiento al nuevo régimen republicano. Estando en Friburgo, a comienzos del verano de 1936, pocos días antes de que estallara la guerra civil, él mismo recordaba los fundamentos de su lealtad al nuevo sistema de gobierno:

*«... La cuestión de la Monarquía quedaba aplazada. No se cegaba el sentimiento monárquico, ni mucho menos se menoscababa y abatía el fervor y cariño que muchos patriotas habían de sentir en pro de la institución milenaria y gloriosa, carne de la historia nacional. Pero la política es ante todo realidad. Sobre el corazón había de colocarse en esa hora la imperiosa y clara norma de conducta. El Debate se la impuso, Dios sabe con cuántos sacrificios. Había que secundar al poder establecido, y secundarlo no de manera externa y desleal, sino con la generosidad de ciudadanos dispuestos por encima de todo y sobre todo a salvar la Iglesia y la patria. En esta actitud para con la República, El Debate no hizo además otra cosa que secundar la de todo el episcopado español, quien en su primera declaración colectiva reafirmó robustamente con autoridad indiscutible el criterio tradicional de la Iglesia en punto a formas de gobierno y acatamiento de los poderes constituidos».*

De hecho, apenas tres semanas después de la proclamación de la República, el 9 de mayo de 1931, los obispos españoles habían dirigido a los fieles un documento en torno al *Acatamiento del régimen constituido y temores de la Iglesia*, en donde se llamaba a los católicos a la participación pública desde el respeto hacia la nueva realidad política instituida, pero también aludiendo de forma explícita a la inquietud suscitada por los primeros y con-

tundentes estallidos de anticlericalismo y de persecución padecidos por los religiosos y los templos católicos:

*«3. Particularmente todos y cada uno de los prelados españoles han recordado ya a los fieles los deberes que les ligan con las autoridades constituidas y la obligación que les incumbe de cooperar al bien común y al mantenimiento del orden social. Los metropolitanos españoles, reunidos, de nuevo ratifican plenamente estas manifestaciones de los prelados, en la confianza de que las autoridades respetarán los derechos de la Iglesia y de los católicos en una nación en la que la casi totalidad de la población profesa la religión católica...»*

*»5. Los católicos españoles tienen en la actualidad el deber estrictísimo de tomar toda la parte activa que puedan, según las leyes, en las elecciones que se avecinan para las Cortes Constituyentes...»*

*»7. Los prelados españoles, en su deseo sincero de no crear dificultades al Gobierno provisional, han callado hasta el presente con la esperanza de que serían por él íntegramente respetados los derechos de que por tantos títulos venía gozando la Iglesia en España. Mas su silencio pudiera ya ser interpretado fácilmente como aquiescencia a medidas del poder público y a hechos gravísimos que han producido penosísima impresión a los católicos por lesionar derechos suyos preciadísimos, por los que los prelados tienen el deber de velar, ya que pertenecen al patrimonio de la fe y de las costumbres cristianas del pueblo español».*

Dentro de esta estrategia de participación en el nuevo orden, para así contribuir a la defensa de los que continuaban siendo los valores y las creencias de la mayoría de los españoles, fue Angel Herrera Oria quien fundó, en 1931, Acción Popular, columna vertebral de la futura Confederación Española de Derechas Autónomas, la CEDA, que tras nacer con el objetivo de concurrir a las elecciones de 1933 con posibilidades de victoria, obtuvo 115

diputados y se convirtió en el sustento del nuevo gobierno. La CEDA, que era un frente electoral que agrupaba partidos y sensibilidades diversas, se inclinó hacia posiciones conservadoras pero, al mismo tiempo, dos docenas de diputados agrupados en torno a Manuel Giménez Fernández se convirtieron en «la izquierda de la derecha» para desarrollar propuestas claramente social-cristianas, que cristalizaron en el programa de reforma agraria presentado por el político sevillano durante su paso por el Ministerio de Agricultura, en 1934.

Dentro de las mismas posiciones democristianas se situaban el Partido Nacionalista Vasco que, tras ser fundado en 1894 por Sabino Arana en el marco de planteamientos racistas y etnicistas, se había convertido en un partido de perfil cristiano, automista y dotado de un nítido programa social, muy inspirado por el potente Sindicato de Trabajadores Vascos. *Unió Democràtica de Catalunya* sería, sin embargo, tras su fundación en 1934, la fuerza política española más explícitamente vinculada a la doctrina sturziana. De hecho, el propio sacerdote italiano había acudido a Barcelona a pronunciar una conferencia que precedería a la propia fundación del partido, y con posterioridad colaboraría de manera activa en el órgano de la nueva fuerza política catalana, *El Mati*.

En el ámbito nacional, y excepción hecha de Giménez Fernández y de sus colaboradores, la acción pública de los cristianos se desarrolló más intensamente en el ámbito del pensamiento. La revista *Cruz y Raya*, dirigida por José Bergamín y muy inspirada por las ideas de sus más relevantes colaboradores (entre los que se encontraban Luigi Sturzo, Alfredo Mendizábal —profesor de la Universidad de Oviedo— y en particular Jacques Maritain) fue uno de los exponentes de esa corriente de pensamiento. Fueron años en donde el pensamiento católico español, por tanto, se mantuvo en estrecha relación con el francés o el italiano. Tras la conclusión de la guerra civil en el exilio, Alfredo Mendizábal habría de unirse en Nueva York al Movimiento Paneuropeo del conde Richard N. Coudenhove-Kalergi, en conjunción con otros españoles, como Fernando de los Ríos o José Antonio Aguirre.

Los católicos españoles, así pues, se incorporarían al programa de construcción continental desde su mismo origen.

Fueron tiempos muy difíciles. Entre algunos de los más prominentes líderes republicanos, el anticlericalismo resultaba más que detectable. El «España ha dejado de ser católica» de Manuel Azaña sólo expresaba, evidentemente, un deseo, y no una realidad, pero revelaba la preocupación latente entre quienes no concebían una República que no fuese laica; una República que quebrase el histórico vínculo de los españoles con sus raíces, con sus creencias y con su identidad. Para quienes perseguían el establecimiento del estalinismo en España, como es evidente, la iglesia católica era, ya expresamente, el enemigo que habían de liquidar.

En este sentido, se diría que los republicanos más fieles a la consolidación de una República plural, no confesional, en donde los españoles pudieran optar por profesar sus creencias, o por no tenerlas, dentro del mutuo respeto de Iglesia y Estado por sus áreas de actividad, fueron precisamente católicos como Giménez Fernández y Ferraera Oria. De hecho, cuando estalló la guerra civil, sin duda una experiencia determinante para los católicos españoles —y Ferraera Oria no fue una excepción—, el ya estudiante de Teología, en pleno itinerario hacia la plena realización de su vocación sacerdotal, se mostró contrario al levantamiento del Ejército de África.

Es más: telefonéo a José María Gil-Robles al leer en *Paris Soir* que se había manifestado a favor de la sublevación del Ejército de África, momento que aprovechó el líder de la CEDA, como él mismo habría de relatar en *No fue posible la paz*, para definirle su posición en torno al golpe militar. Es igual de notorio que, cuando finalizó la contienda, acató el nuevo orden constituido. Y por este motivo habría de soportar enormes críticas a lo largo de su vida; críticas que procedían, además, de los dos bandos contendientes en la guerra civil.

Y el planteamiento de Ferraera Oria no resultaba en absoluto contradictorio. Tras proclamarse la II República, al día siguiente había dedicado el editorial de *El Debate* a explicitar

su acatamiento al régimen republicano, solicitando a los católicos que le secundaran, y defendieran sus creencias religiosas y sus propuestas políticas en el marco de la lealtad al nuevo orden. Herrera Oria creía en la obligación ciudadana de aceptación del régimen constituido, pero no como ejercicio de claudicación política, o de abjuración de las propias convicciones, o de oportunismo estratégico. Herrera Oria creía en el debate político, en el triunfo de las ideas, en la pacífica y constante penetración del mensaje.

E igual que prestó su testimonio cristiano en adversas coordenadas durante la República, con plena lealtad a la legalidad, habría de expandir su ideario en el nuevo Estado, en muchos momentos nada complaciente con su pensamiento y su obra, desde una actitud respetuosa con la realidad constituida. La cultura política propugnada por Herrera Oria es una de las claves de la pacífica transformación de la forma de Estado y del establecimiento de la contemporánea democracia española sin traumas y sin rencores.

Igualmente, Herrera Oria se manifestó partidario de las autonomías regionales. Recordó en 1934 que el propio papa Pío XI se había mostrado como un defensor «frente al Estado, de toda autonomía, desde la autonomía individual hasta la autonomía regional. Ésa ha sido siempre la filosofía política cristiana». En supuestos concretos como el catalán, y en medio del debate público que se suscitó en 1932, el abogado y periodista católico no escondía sus simpatías, no precisamente adjetivables como reaccionarias, reconociendo a Cataluña «todos los derechos que corresponden a una región que tiene personalidad moral histórica, clara conciencia de sí misma y capacidad para regirse, sin olvidar que la región forma parte de un todo nacional, obra de la Providencia en el curso de la historia, y que está sometida a un Estado en el cual reside la plenitud de la soberanía, en cuanto esta palabra pueda aplicarse a las sociedades civiles...».

La actitud de Herrera Oria ante los contendientes en España, sin embargo, evolucionó durante la guerra.

En su primera visita a su Polonia natal tras su acceso al pontificado, en presencia del general Jaruzelski, que acababa de protagonizar un golpe militar contra el aperturismo del régimen polaco, el papa Juan Pablo II afirmó de manera contundente: «No se puede borrar a Jesucristo de la historia». Y, a lo largo de la guerra civil española, mientras muchos republicanos sostenían el orden constitucional vigente, los partidarios de establecer un régimen totalitario de carácter colectivista cuando la conflagración hubiera finalizado procedían a satisfacer su particular perspectiva de la «limpieza religiosa».

Y es que, a lo largo de la guerra, la persecución contra la Iglesia católica adoptó una naturaleza sistemática en extensas demarcaciones de la geografía española, y en algunos supuestos puede calificarse como un ejercicio de deliberado exterminio. Vicente Cárceles Otí ha documentado, y en abundancia, la macabra geografía de quienes fueron asesinados a sangre fría, y no en el fragor del campo de batalla, y cuyo único delito fue el haber profesado como religiosos católicos.

El ya maduro sacerdote, diácono y presbítero Ángel Herrera Oria, ordenado en 1940, se enfrentaba con una difícil panorámica tras su regreso a España. Porque si difícil había sido la posición de la Iglesia durante la contienda, mucho más se presentaba desde su conclusión. Un segmento significativo del clero se sentía naturalmente en comunión con el bando vencedor en la guerra, cuyos propios líderes habían calificado como una «cruzada». Herrera Oria, sin embargo, se aplicaría desde su retorno a la reconstrucción de Acción Católica desde una oposición de independencia política. La España que él propugnaba era la del perdón y la reconciliación, en donde los católicos pudieran desplegar plenamente su proyecto social, y seguir con fidelidad el magisterio de la Iglesia.

Los «propagandistas», en efecto, quedaron al margen de las supremas responsabilidades en el nuevo orden. En 1945, sin embargo, cuando la conclusión de la II Guerra Mundial con la Victoria de los aliados colocaba al régimen del general Franco en una

posición de manifiesto aislamiento internacional, se transmitió a una de las personalidades más prominentes de la ACNP, Alberto Martín Artajo, la oferta de que se hiciera cargo del ministerio de Asuntos Exteriores. La oferta respondía a una muy meditada estrategia por parte del régimen. La Iglesia católica había concluido el conflicto extraordinariamente reforzada en su compromiso con las libertades y con los perseguidos por el totalitarismo. El papa Pío XII era, probablemente, el primer estadista mundial. El régimen pretendía así abrir un nuevo escenario de relaciones que posibilitara su presencia internacional, al tiempo que ensanchara sus apoyos políticos en el interior de España.

Para los católicos, la oferta representaba una auténtica encrucijada. Ofrecía la posibilidad de ejercer una influencia significativa en los asuntos públicos, pero equivalía a aceptar un régimen autoritario y aislado internacionalmente y lo que en un principio no se contemplaba, pero habría de suceder, conllevaba el propio fraccionamiento interno. Herrera Oria optó al fin por una aceptación condicionada a la paulatina apertura del régimen. Pero, aún en ese marco, la aceptación de la oferta habría de distanciar a Herrera Oria de Gil-Robles y de Giménez Fernández.

Hay que recordar, en efecto, que Martín Artajo asumió la cartera porque Franco contestó de forma afirmativa a sus propuestas en torno a la liberalización política e informativa del régimen. Contestó afirmativamente, pero al mismo tiempo le solicitó que clarificara sus propuestas por escrito. En todo caso, cuando dos años después, en 1947, Ángel Herrera Oria se convirtió en obispo de Málaga, la presencia de los católicos en la vida pública se hizo ya muy visible.

Sin embargo, a Herrera Oria le preocupó siempre recordar que Iglesia y Estado eran instancias distintas e independientes. En 1948, con motivo de haberse puesto en marcha el proyecto de dotar de viviendas y calidad de vida a sus paisanos pescadores de Maliaño, un proyecto en el que el ya obispo tenía sumo interés como cántabro y como impulsor del catolicismo social, no dejó de referirse a que esa autonomía no se había visto mediatizada:

*«Yo he vivido en Santander, y he visto el gran anhelo de redimir y dignificar a una clase social: los pescadores. He asistido a la concurrencia de acción de Iglesia y Estado. El prelado de Santander ha puesto en Maliaño el sacerdote y las religiosas. Ha abierto iglesias y escuelas. El Estado ha trazado y comenzado a ejecutar el plan general del barrio: viviendas, casa del pescador, tiendas, servicios técnicos...  
»¿Puede decir alguien que la Iglesia ha perdido su independencia por aceptar una protección del Estado que necesita y a la cual éste se halla obligado? ¿Se dirá, por el contrario, que es el Estado el que queda enfeudado a la Iglesia, porque solicita su concurso para labrar las almas? Evidentemente, no».*

Herrera Oria habría de sostener siempre que Acción Católica se había fundado para desempeñar una función de liderazgo, y en particular en los ámbitos académico e intelectual. En los últimos años de su vida mantenía en su integridad su pensamiento en torno a la función esencial que a la universidad correspondía en la difusión de la acción evangélica:

*«Necesitamos apóstoles en el campo de los estudios, que enlacen toda la actividad social, económica y política con las ciencias, con la filosofía y, sobre todo, con la teología. Debemos aspirar a dirigir el pensamiento nacional. Debemos procurar satisfacer las necesidades de las clases intelectuales más exigentes en el orden de las ciencias morales. Debemos conquistar los centros universitarios del Estado. Debemos crear centros de cultura superior...  
»El instaurare omnia in Christo de san Pío Xpide lo primero una restauración intelectual de las verdades fundamentales del orden político, relacionándolo con el teológico, para que sea verdad que Cristo es el fundamento que está puesto en la sociedad y no puede ser otro...  
»Debemos intentar lo más moderno y lo más perfecto en las instituciones docentes, en la prensa, en la radio, en el cinematógrafo, en las editoriales. Todo adelanto y todo progreso técnico es nuestro...».*

Pero Herrera Oria era ahora obispo, y a él mismo le correspondía trasladar su pensamiento al seno de los debates del episcopado español, en donde habría de desempeñar un enorme protagonismo. Y ese episcopado español habría de desarrollar, a lo largo de los siguientes decenios, una fecunda actividad en defensa de la doctrina social de la Iglesia. En este sentido, el 3 de junio de 1951 se dirigía una muy explícita *Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad* a los católicos españoles:

*«Aun en los contratos libres entre los individuos debe respetarse la justicia. La idea más fundamental para la redención del obrero, contenida en la encíclica Rerum Novarum de León XIII, está en enseñar que el contrato de trabajo entre la empresa o el patrono y el obrero debe respetar la justicia; que el salario, por lo tanto, no depende sólo de lo que libremente hayan contratado obrero y patrono, sino que siempre que se trate del único salario que tenga un obrero normal, siendo el único medio que tiene de sustentar su vida, debe ser suficiente para este fin; de otra suerte es injusto, aunque oprimido por la necesidad, hubiere consentido el obrero».*

Eran años en los que se estaban produciendo enormes cambios en el ámbito de las relaciones políticas y económicas internacionales. El ya maduro religioso se mantuvo siempre atento a la realidad circundante. El proceso de integración europea, por ejemplo, le interesó sobremanera. Conocía bien su génesis, esencialmente denotada por la confesionalidad católica de gran parte de sus promotores, y consideraba que ese esfuerzo de creación de una realidad institucional unitaria para un continente desangrado habría de revelarse como la más segura de las barreras contra toda posible reanudación de las hostilidades entre pueblos dotados de las mismas raíces identitarias cristianas, y destinados al encuentro y no al enfrentamiento.

En 1955 escribió algunos textos en donde, con su acostumbrado dinamismo, muy propio de la claridad de su estilo periodís-

tico, sintetizaba las posibilidades que ofrecía la progresiva construcción de un nuevo marco europeo de relaciones a la adecuada difusión del mensaje cristiano, y a la devolución del continente a su identidad profunda.

Al año siguiente, año de agitación universitaria, los obispos españoles elaboraron una muy descriptiva *Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos*, cuya conclusión representaba un nítido llamamiento a la conciencia de quienes han recibido la responsabilidad de transmitir el conocimiento científico, la independencia de criterio y el sentido de la responsabilidad que han de denotar al propagador de la verdad:

*«5. La Iglesia venera la ciencia como un don de Dios; ve en el entendimiento humano, que concede al hombre el dominio de todos los seres inferiores, un destello del entendimiento divino, del mismo Verbo de Dios. Por ello ha sido siempre la autora de la cultura, la madre de las escuelas de todos grados, la creadora de las grandes universidades en el pasado y la que tiene hoy un vicario de Cristo atento a todas las manifestaciones de la cultura humana, que se complace en dirigir su apostólica palabra y señalar directrices seguras a los cultivadores de todas las ciencias...»*

*«11. Dios es el señor de las ciencias y es quien comunica los dones de ciencia y de sabiduría. Sientan toda la responsabilidad los intelectuales del uso que hagan de los dones recibidos. No se confunda nunca la verdadera y sólida ciencia con la fascinación de novedades o un mero atrayente estilo. Sólo la verdad del Señor permanece eternamente...».*

Fundador de la Biblioteca de Autores Cristianos, de la Confederación Nacional Agraria y del Instituto Social Obrero, los últimos años de su vida fueron fecundos en nuevas realizaciones: el Instituto Social León XIII, la Escuela de Ciudadanía Cristiana, el Colegio Mayor Pío XII, la Escuela de Periodismo de la Iglesia... Fueron años que mostraron cómo su actividad, en las más

Pero Herrera Oria era ahora obispo, y a él mismo le correspondía trasladar su pensamiento al seno de los debates del episcopado español, en donde habría de desempeñar un enorme protagonismo. Y ese episcopado español habría de desarrollar, a lo largo de los siguientes decenios, una fecunda actividad en defensa de la doctrina social de la Iglesia. En este sentido, el 3 de junio de 1951 se dirigía una muy explícita *Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad* a los católicos españoles:

*«Aun en los contratos libres entre los individuos debe respetarse la justicia. La idea más fundamental para la redención del obrero, contenida en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, está en enseñar que el contrato de trabajo entre la empresa o el patrono y el obrero debe respetar la justicia; que el salario, por lo tanto, no depende sólo de lo que libremente hayan contratado obrero y patrono, sino que siempre que se trate del único salario que tenga un obrero normal, siendo el único medio que tiene de sustentar su vida, debe ser suficiente para este fin; de otra suerte es injusto, aunque oprimido por la necesidad, hubiere consentido el obrero».*

Eran años en los que se estaban produciendo enormes cambios en el ámbito de las relaciones políticas y económicas internacionales. El ya maduro religioso se mantuvo siempre atento a la realidad circundante. El proceso de integración europea, por ejemplo, le interesó sobremedida. Conocía bien su génesis, esencialmente denotada por la confesionalidad católica de gran parte de sus promotores, y consideraba que ese esfuerzo de creación de una realidad institucional unitaria para un continente desangrado habría de revelarse como la más segura de las barreras contra toda posible reanudación de las hostilidades entre pueblos dotados de las mismas raíces identitarias cristianas, y destinados al encuentro y no al enfrentamiento.

En 1955 escribió algunos textos en donde, con su acostumbrado dinamismo, muy propio de la claridad de su estilo periodís-

tico, sintetizaba las posibilidades que ofrecía la progresiva construcción de un nuevo marco europeo de relaciones a la adecuada difusión del mensaje cristiano, y a la devolución del continente a su identidad profunda.

Al año siguiente, año de agitación universitaria, los obispos españoles elaboraron una muy descriptiva *Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos*, cuya conclusión representaba un nítido llamamiento a la conciencia de quienes han recibido la responsabilidad de transmitir el conocimiento científico, la independencia de criterio y el sentido de la responsabilidad que han de denotar al propagador de la verdad:

*«5. La Iglesia venera la ciencia como un don de Dios; ve en el entendimiento humano, que concede al hombre el dominio de todos los seres inferiores, un destello del entendimiento divino, del mismo Verbo de Dios. Por ello ha sido siempre la autora de la cultura, la madre de las escuelas de todos grados, la creadora de las grandes universidades en el pasado y la que tiene hoy un vicario de Cristo atento a todas las manifestaciones de la cultura humana, que se complace en dirigir su apostólica palabra y señalar directrices seguras a los cultivadores de todas las ciencias...»*

*«11. Dios es el señor de las ciencias y es quien comunica los dones de ciencia y de sabiduría. Sientan toda la responsabilidad los intelectuales del uso que hagan de los dones recibidos. No se confunda nunca la verdadera y sólida ciencia con la fascinación de novedades o un mero atrayente estilo. Sólo la verdad del Señor permanece eternamente...».*

Fundador de la Biblioteca de Autores Cristianos, de la Confederación Nacional Agraria y del Instituto Social Obrero, los últimos años de su vida fueron fecundos en nuevas realizaciones: el Instituto Social León XIII, la Escuela de Ciudadanía Cristiana, el Colegio Mayor Pío XII, la Escuela de Periodismo de la Iglesia... Fueron años que mostraron cómo su actividad, en las más

de las ocasiones, anticipaba la obra del Concilio Vaticano II, y sus geniales intuiciones despejaban los nuevos derroteros exigidos por la difusión del mensaje cristiano.

En el ocaso de su vida, en 1965, fue nombrado cardenal por Pablo VI. Se trataba de un reconocimiento pontificio a la portentosa trayectoria de un cristiano fiel, pero también de la expresión del profundo compromiso del papa Montini con el itinerario de la Iglesia española en uno de los períodos más decisivos de su historia.

Porque la reafirmación de la doctrina social de la Iglesia por el Concilio Vaticano II, de acuerdo con las posiciones que durante seis decenios había sostenido Herrera Oria, comportaba la opción por un modelo de las relaciones políticas que no se compadecía con el régimen autoritario imperante. El 29 de junio de 1966, la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal aprobaba el documento *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*. El texto es, claramente (y las citas son numerosas a este respecto) una adaptación de la *Gaudium et Spes* a la realidad española. Y en medio de esa realidad autoritaria, los parágrafos dedicados a la libertad resultaban singularmente llamativos:

*«La dignidad de la persona —que consiste en su relación con Dios y en su orientación hacia la verdad y el bien (cf. GS n.16)— se expresa en la libertad, tan apreciada justamente por nuestros contemporáneos. “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”. “La dignidad humana requiere que el hombre actúe según elección consciente y libre, es decir, movido e inducido por convicción interna y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, librándose de toda esclavitud de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien” (GS n.17; cf. DH n.1).*

*»La Iglesia, al mismo tiempo que proclama en su Evangelio la libertad radical, que es la de los hijos de Dios (cf. GS*

*n.41), reconoce y aprueba la aspiración de los contemporáneos a que esa libertad profunda se refleje en la ordenación social. Esto lleva a desear la delimitación jurídica del poder público, a fin de que no se restrinjan demasiado los límites de la honesta libertad de la persona y de las asociaciones” (DH n.1). En la sociedad, siempre que quede asegurada la tutela y la pacífica composición de los derechos de todos, la ordenada convivencia en la justicia y la moralidad pública, “debe reconocerse al hombre lo más posible su libertad y no debe restringirse sino cuando y en cuanto sea necesario” (DH n.7)».*

La inquietud por la problemática social habría de ocupar los pensamientos postreros del anciano cardenal. Sus últimas palabras respecto a la cuestión social, pronunciadas en los primeros días de agosto de 1968, poco antes de su muerte, revelan la profundidad espiritual de su pensamiento, pero también su sentido pragmático:

*«Los derechos de la vida humana son inquebrantables, casi me atrevería a decir sobrehumanos, puesto que proceden del Creador. Cuando llegue el momento, la Iglesia deberá entrar a fondo en este asunto. La práctica de los derechos individuales en la vida colectiva. El freno al gran capitalismo. El justo reparto de la riqueza producida por todos. El desarrollo de las auténticas y legítimas libertades individuales. En definitiva, una veraz justicia social apoyada en unos profundos derechos personales. A este respecto quiero recordar una vez más las bases fundamentales del Concilio Vaticano II, que fueron justicia social y paz».*

Freno al gran capitalismo, reparto de la riqueza, desarrollo de las auténticas y legítimas libertades individuales, justicia social, paz... La coherencia del pensamiento del cardenal Herrera Oria se mantenía hasta el final, con Restauración y Directorio, con República y guerra civil, con Dictadura y dictadura. La utilización de conceptos en 1968 no precisamente de consumo ordina-

rio en la vida pública española define, en fin, a un político a la fuerza, que iba para abogado del Estado y quedó cautivado por el periodismo; que terminó ordenándose y fundó, y pensó, y escribió. Es la vida fecunda de quien quiso seguir a Jesucristo, y por ese mismo motivo convertir el mundo —en particular su amada España— en un lugar más libre, más justo y más fraterno. Para tratarse de un político a la fuerza, el legado resulta verdaderamente colosal.

(Boston 1925 - Los Ángeles 1968)

Senador por Nueva York,  
su asesinato (como el de su hermano  
John Fitzgerald Kennedy) segó su  
proyección política.

## 6. ROBERT FRANCIS KENNEDY

La foto en blanco y negro de Bill Eppridge muestra a una multitud que rodea a un joven de unos cuarenta años, con aspecto de *beatnik* de diseño, el pelo moderadamente largo, y el traje nada moderadamente bien cortado. Se encuentra encaramado al capó de un coche y mira hacia la cámara con gesto entre tímido y sonriente, con el desparpajo de quien se encuentra acostumbrado a hacerlo. Detrás está el cine Orpheum, y en su cartelera un anuncio: «Robert E Kennedy Senator, 9.15 am». Corre el año 1966 y en Sioux City, en el Estado de Iowa, miles de personas aguardan desde las 6.30 de la madrugada para escuchar, en un mitin que comienza a primera hora de la mañana, al hombre que hubo de recoger la antorcha que un día enarbolara su hermano John, el presidente, un aciago mediodía de otoño, en medio del frío.

Héroes entonces. Ahora villanos. La trayectoria de los Kennedy no suscita, precisamente, indiferencia. Los jóvenes y brillantes líderes del liberalismo estadounidense, más preocupados de hacer algo por su país que de que su país hiciera algo por ellos, según afortunada expresión del discurso inaugural de la presidencia de John Fitzgerald Kennedy, se convirtieron en la encarnación

de la esperanza y de la frustración de un tiempo en el que todo parecía posible, y después en la metáfora de toda la hipocresía y la falsedad que, en ocasiones, acompañan a la escena pública.

Coronados por el nimbo del martirio, fueron primero deificados en plena hegemonía demócrata. Vituperados después por el esclarecimiento presunto de algunos oscuros pasajes de su trayectoria política, casi en exclusiva relacionados con su vida afectiva, fueron escarnecidos con la misma o superior intensidad durante el predominio republicano. Mitificación y desmitificación políticas se sucedieron en apenas un cuarto de siglo.

La historia y la memoria, sin embargo, no entienden de operaciones limitadas en el tiempo y, sobre todo, en su propia conformación intelectual. La historia y la memoria reconocen la grandeza humana, la capacidad de generar ilusión, el compromiso profundo con el bien común, y la intensidad de los mensajes que penetran directamente en el corazón. Por eso, a despecho de constantes revelaciones sensacionalistas, el mundo —no sólo los Estados Unidos— continúa recordando aquellos años.

Nació en Boston en 1925. Era el séptimo vástago, el tercero entre los varones, del matrimonio integrado por Joseph Kennedy y Rose Fitzgerald, dos de las figuras más representativas de una sociedad impregnada de un profundo sentido aristocrático. Sin embargo, el talante irlandés de sus progenitores, orgullosos de sus humildes orígenes emigrantes y celosos defensores de su identidad, y muy especialmente de sus creencias católicas, *habría* de dotar a su prole de un estilo llano que muy pronto captaría la opinión pública.

Robert no estaba destinado a una función de liderazgo dentro del clan. Y sin embargo es probable que, de entre todos los hermanos, el pensamiento y el comportamiento de Robert resultasen singularmente representativos de eso que *habría* de ser pronto conocido como «el legado Kennedy»; y eso incluye una profunda fidelidad a un sistema de valores nítidamente incardinado en la fe católica. Como hijo de un matrimonio de irlandeses de América,

Joseph Patrick Kennedy y Rose Elizabeth Fitzgerald, Robert Kennedy fue educado en las creencias católicas, al igual que todos sus hermanos. Pero Robert fue el más religioso de todos. En su infancia, en la casa de Bronxville, se empeñó en ser monaguillo y sus hermanos le escuchaban a menudo rezar en su habitación, sobre todo en latín. Algunos biógrafos incluso han especulado con su hipotética ilusión por el sacerdocio durante la niñez. Eligió, sin embargo, el ministerio civil de la política. Y acertó.

Su madre mostraba un singular convencimiento religioso. Le matricularon en el Portsmouth Priory, en Rhode Island, después de que el niño Robert se quejara porque inicialmente le habían enviado al colegio episcopaliano de St. Paul; cuando en su tercer año llegaron las primeras calificaciones (en los días previos al ataque japonés sobre Pearl Harbour, a comienzos de diciembre de 1941), su madre afeó al adolescente Robert su escaso rendimiento en la asignatura de religión. Rose Fitzgerald escribió entonces a su hijo: «Las notas en Doctrina Cristiana son muy bajas. Verdaderamente, estando en una escuela católica, deberías preocuparte por ella más que por cualquier otra cosa, y deberías aplicarte para conseguirlo...».

La reacción de Robert fue inmediata. Algunos de sus compañeros, como Sam Adams, recuerdan su insistencia en que le acompañaran a misa: «Su absoluta fe en Dios le daba también confianza en sí mismo y parecía abstraerle de su falta de popularidad entre muchos de sus compañeros». El devoto estudiante escribía a su madre para contarle que estaba liderando un *underground movement*: «Convertir la escuela; y estoy llevando a muchos compañeros a la iglesia los domingos». El mismo oraba todos los días y se las arreglaba para ir a misa al menos tres veces por semana.

Para quienes puedan considerar que los Kennedy eran unos oportunistas sin convicciones, resulta particularmente ilustrativo el relato de los años escolares de Robert Kennedy, donde habría de defender sus creencias a despecho del rechazo que producían en su entorno. RFK adquirió también el hábito de rezar el Rosa-

rio a menudo, hábito sistemático tras su matrimonio con Ethel Skakel, aún más devota que él. Robert Kennedy habría de afirmar durante toda su carrera que sus valores esenciales, como el afán de servicio y de sacrificio, el sentido de la responsabilidad, la lealtad familiar, la confianza en Dios y la consiguiente profunda convicción de que existen el Bien y el Mal, se habían forjado durante su infancia.

Jack Newfield ha enumerado sus caracteres definidores: «Primero, era un Kennedy. Rico, católico, celta, demócrata, Boston, Harvard y Washington. Su lealtad primera fue siempre tribal, hacia su mujer, hijos, padres y hermanos. Amaba la política, la historia y la naturaleza. Tenía espíritu de clan, era competitivo y maduró tarde. Creía en Dios y no en una ideología política...». La enumeración es bastante ajustada y completa, pero resulta especialmente rotunda la última frase, porque nos describe a una de esas personas a las que les basta Jesús y, por esa misma razón, nada les parece suficiente cuando se trata de su familia, de su comunidad y de su país. Porque nos describe al católico, es decir, al hombre apasionado, consumido por su sentido de la participación y del compromiso, por la necesidad de hacer visible su testimonio.

Sus biógrafos acuden a explicaciones más convencionales y nos muestran al séptimo hijo, tercero entre los varones de un total de nueve, una familia numerosa, seguramente el menos brillante de todos, el menos dotado para las tareas públicas y que, justo por ese mismo motivo, pugna por sobresalir. Entonces lo hace y los observadores le dedican adjetivos probablemente injustos para el resto de la familia: «Es el cristiano entre sus hermanos, el único creyente», dirá Richard Goodwin en 1967, y al año siguiente rematará Fred Dutton: «Es el hermano con alma».

Es cierto que fue el hermano que más creyó en el esfuerzo, en la moral, en la determinación y en la disciplina como premisas de la competitividad y de la victoria. Su padre dudaba de sus aptitudes para estudiar en Harvard y por eso le envió el año previo a la Milton Academy, en Massachusetts. Robert Kennedy hubo de demostrar siempre su capacidad. En 1943, en cuanto cumplió die-

ciocho años, se alistó en la Reserva de la Marina, siendo licenciado con honores en 1946. Algunos de sus biógrafos afirmarían, con posterioridad, que los dos rasgos esenciales de su personalidad eran la religiosidad... y la competitividad. Ese afán de excelencia, en efecto, habría de acompañarle durante toda su vida, y sus últimos años, por no decir sus últimos meses de vida, demostrarían que el esfuerzo no había sido baldío.

La II Guerra Mundial fue terrible para la familia Kennedy. En apenas unos meses, entre la primavera y el verano de 1944, perecieron los dos hermanos mayores, Joseph y Kathleen. Un hombre tan sensible como Robert habría de acusar terriblemente su pérdida. Cuando se licenció, se incorporó al equipo de campaña de su hermano John, candidato a la Cámara de Representantes, casi al tiempo que comenzaba sus estudios en Harvard, que compaginó con su afición al fútbol americano, jugando con el equipo de su universidad. En Harvard se encontró entre los veteranos de la guerra y los nuevos estudiantes provenientes de la escuela secundaria. Pero, sobre todo, el servicio en la Marina y la muerte de Joe Kennedy le habían hecho madurar y convertirse en el segundo de los varones Kennedy. Robert, que demostró sus dotes de organizador en la exitosa campaña de su hermano, estaba preparado para afrontar nuevos desafíos.

En los años siguientes, y al igual que su hermano Jack había viajado en los meses previos a la II Guerra Mundial, Robert trabajó como periodista del *Boston Post*. Por este motivo fue enviado a Jerusalén en 1948, en pleno final del mandato británico sobre Palestina. Allí habría de adquirir una gran estima por el coraje y la determinación de los jóvenes judíos en su lucha por la creación de un nuevo Estado. Con posterioridad habría de afirmar que compartía los valores de superación que habían hecho posible la creación de Israel.

De vuelta a casa se formalizó su compromiso con Ethel Skakel, con la que se casó en 1950. Fue el primero de los tres hermanos que cambió de estado. Con ella tuvo once hijos: Kathleen, Joseph II, Robert Francis Jr., David, Courtney, Michael, Kerry,

Christopher, Matthew, Douglas y Rory Elizabeth, a quien no llegaría a conocer. Según Schlesinger, Robert y Ethel se adoraron.

La carrera pública de Robert Kennedy comenzó entonces. A finales de 1951 empezó a trabajar para el Departamento de Justicia. A lo largo de los años siguientes, el más pequeño de los Kennedy habría de ser evocado por dos motivos. El primero, haber trabajado para el célebre senador Joe McCarthy, aunque en años posteriores a su actividad como instigador de la «caza de brujas». Más conocida habría de resultar, sin embargo, su lucha contra las actividades mafiosas de Jimmy Hoffa, que había convertido el mundo del transporte en un escenario sin ley. Robert Kennedy no sólo le obligó a sentarse delante de una Comisión de Investigación a partir de 1957, sino que se enfrentó implacablemente con él.

De estos años proviene su imagen de «perro de presa», de *bulldog* de la familia Kennedy. Él mismo habría de afirmar, durante el resto de su vida, que «no era tan malo», aunque parece que hizo falta que le asesinaran para que muchos lo creyeran de verdad. Es cierto que, a lo largo de 1959 y 1960, Robert Kennedy se convirtió en la auténtica alma de la campaña presidencial de su hermano. Su capacidad de trabajo y su versatilidad se hicieron legendarias, casi tanto como su implacabilidad y su talante exigente.

Tras la victoria demócrata, Robert Kennedy se convirtió en uno de los candidatos para formar parte de la nueva Administración. Su trayectoria le convertía en un inmejorable candidato a la responsabilidad de *Attorney General*, una suerte de ministro de Justicia y fiscal general. El cargo le permitía, sobre todo, seguir trabajando con su hermano, desarrollando las políticas de la Nueva Frontera, y haciendo frente a momentos tan decisivos de nuestra contemporánea historia como la crisis de los misiles cubanos. Esa encrucijada revelaría, finalmente, no sólo la dimensión de las concepciones pacifistas de Robert Kennedy, sino su aversión a toda posible conspiración para eliminar a Castro. Arthur Schlesinger, Theodore Sorensen, Robert McNamara o McGeorge Bundy han testimoniado que esa posibilidad estaba totalmente fuera del carácter y valores de los hermanos, fuera de su respeto por la vida y la dignidad humana,

y fuera de su propio concepto de los Estados Unidos como morada de los libres.

Robert Kennedy dedicó un libro a esa crisis, *Thirteen days*, y sus párrafos finales, antes de que la lectura de los documentos oficiales permita completar una fecunda panorámica de dos semanas inolvidables, contiene un auténtico manual acerca del comportamiento del político, en este caso su hermano el presidente Kennedy, tras el éxito:

*«Cuando terminó, no realizó ninguna declaración tratando de ganar crédito para él o para la Administración por lo que había ocurrido. Envío instrucciones a todos los miembros del gobierno para que no se concedieran entrevistas y no se realizaran declaraciones en donde se pudiera reclamar cualquier clase de victoria. Respetaba a Krushev por haber determinado con propiedad aquello que afectaba al interés de su propio país y al interés de la humanidad. Si se trataba de un triunfo, sería un triunfo para la generación siguiente, y no para un concreto gobierno o pueblo.*

*»A comienzos de la I Guerra Mundial, el antiguo canciller de Alemania, príncipe Von Bülow, le dijo a su sucesor: "¿Cómo pudo suceder?". "Ah, si sólo lo hubiéramos sabido", fue la respuesta».*

Si se diría que el asesinato de John Fitzgerald Kennedy no ha sido todavía superado por la sociedad estadounidense, podemos imaginar en qué estado de ánimo quedó su hermano y más estrecho colaborador tras el solemne funeral, en medio del frío con el que todo comenzó y terminó, como recuerda Arthur M. Schlesinger Jr. El universo de Robert Kennedy se derrumbó. Confirmado en el cargo por el nuevo presidente Johnson, a pesar de las muy problemáticas relaciones existentes entre ambos desde las primarias demócratas de 1960 —relaciones enrarecidas por el fáctico ejercicio de la vicepresidencia por el propio Robert en detrimento del antiguo senador por Texas—, el *Attorney General* se hundió en un profundo y sonoro silencio.

Durante los primeros meses de 1964, Robert Kennedy conoció el significado y contenido del sufrimiento. Leyó con pasión a los grandes dramaturgos helénicos, particularmente el *Agamenón* de Esquilo, y acotó ciertos fragmentos: «El que aprende tiene que sufrir». Leyó con pasión a Camus: «Nos enfrentamos al mal... Puede que no consigamos evitar que este mundo sea un mundo en el que los niños son torturados. Pero podemos reducir el número de niños torturados. Y si los creyentes no nos ayudáis, ¿quién en este mundo nos ayudará a conseguirlo?».

Del lector de Esquilo y de Camus, del intelectual instalado en la duda y en el dolor, emergió el más prometedor político del último tercio del siglo xx. Y si a lo largo de más de tres decenios no ha surgido un líder tan apasionado y tan convincente como lo fue Robert Francis Kennedy durante los últimos años de su vida, es porque ninguno sometió sus convicciones profundas a un examen tan implacable y, como consecuencia, tan enriquecedor y tan fortalecedor. El católico estoico y fatalista lector de los clásicos griegos asumió una literaria creencia en el Destino, herencia también irlandesa y, al mismo tiempo, la convicción de que por ese mismo motivo, un hombre debía hacer cuanto estuviera a su alcance para transformar la realidad.

En su presentación ante la Convención Demócrata de Atlantic City, en agosto de 1964, y después de una atronadora ovación de casi un cuarto de hora, Robert Kennedy comenzó la que era su primera intervención pública desde el magnicidio de Dallas: «Cuando pienso en mi hermano, me doy cuenta de que debemos siempre mirar hacia delante, pero pienso también en lo que decía Shakespeare en *Romeo y Julieta*: “Cuando muera, tomadle y cortadle en pequeños pedazos de estrella, y hasta tal punto embellecerá la noche, que no querrán volver a brillar las estrellas y le tendrá envidia el espantoso sol”». Una nueva ovación interminable anunció que el liberalismo estadounidense de nuevo contaba con un líder, un líder que abandonaba la poltrona de Washington para volver a la arena electoral, presentándose como candidato a senador por Nueva York.

Ese mismo año publicó *The pursuit of justice*. Sus páginas preliminares contenían una declaración política dotada de un sentido de la convicción moral y de una fortaleza que ni siquiera su hermano había acertado a expresar con tanta claridad y rotundidad concisa:

*«Creo que, en la medida en que tiende a ser absoluto, el poder es el mal.*

*»Creo que, mientras los instrumentos de la paz sean válidos, la guerra es la locura. El gobierno debe ser fuerte allí donde la locura amenace a la paz.*

*»Creo que, mientras la mayoría de los hombres son honestos, la corrupción es doblemente pernicioso. Hierde a los hombres y lesiona sus derechos fundamentales. Debemos ser doblemente vigilantes, con vigilancia pública y privada.*

*»Creo que, mientras un solo hombre pueda intentarlo, todo obstáculo injustificable contra su esfuerzo es un obstáculo contra la humanidad. Un gobierno que puede destruir un obstáculo así sin levantar otros nuevos en el proceso es una buena fuerza. Un gobierno demasiado débil para eso no sólo es un desperdicio sino un mal, porque esgrime falsas esperanzas».*

Durante la campaña al Senado, sin embargo, esa claridad de ideas tardó en hacer acto de aparición. Un Robert Kennedy vacilante y tímido, cuya elección estaba casi garantizada, sólo reaccionó con vehemencia ante dos acusaciones: la de pretender utilizar el Senado como trampolín hacia la presidencia, y la de no ser neoyorkino. Fue entonces, a la contra, cuando los estadounidenses descubrieron una mortífera combinación de cualidades: una brillantez emotiva, tan distinta de la calculada perfección del presidente asesinado, y un céltico sentido del humor. Porque la primera acusación fue refutada en un coloquio con los estudiantes de la Universidad de Columbia: «No necesito nada, ni el salario, ni la oficina, ni el título: hubieran podido llamarme fiscal general toda mi vida; en el Senado de los Estados Unidos quiero

tan sólo ser un buen senador, quiero servir...». En cuanto a la segunda: «Claro, como soy de Boston, cuando digo “el coche va por el parque” no se me entiende; si la elección debe resolverse en base a quién conoce el Estado de Nueva York desde hace más tiempo, no lo dudemos más: elijamos al hombre más anciano del Estado...». El 3 de noviembre de 1964 ganó con más de setecientos mil votos de diferencia.

Como Edward Kennedy había obtenido su escaño en el Senado en 1962, en representación de Massachusetts, dos hermanos compartirían tareas en la colina del Capitolio por vez primera en más de un siglo. La sombra de la dinastía reapareció en la vida política de los Estados Unidos. En el ámbito estatal, ello no resultaba infrecuente. Esta vez, sin embargo, una familia desempeñaba una posición de privilegio en el concierto de la Unión, y como nunca desde los Adams o, sobre todo, los Roosevelt.

El sentimiento dinástico, e incluso su tratamiento como «familia real» por parte de los medios de comunicación, se originó entonces. Y con ellos, sesudos análisis de comentaristas que empezaron a alertar a sus conciudadanos en torno a los «riesgos» que se derivaban de semejante situación. Ahora que George W. Bush ocupa la misma presidencia que desempeñó su padre hasta 1992, y ello mientras su hermano Jeff es gobernador, recientemente reelegido, de Florida, esa connotación «dinástica» de algunas familias americanas vocacionalmente orientadas hacia la política no representa un problema. En el supuesto de los Kennedy, sin embargo, sí parecía serlo.

A lo largo de los años siguientes, Robert Kennedy, un joven de apenas cuarenta años, acertó a madurar su propio estilo de hacer política. Resultaba inevitable la comparación con su hermano asesinado y, para sorpresa general, era en su favor. Es probable que el verbo del senador por Nueva York resultase menos académico, menos medido y menos caústico que el de su hermano, pero aparecían cualidades casi ignotas en la política estadounidense: la intensidad, la convicción, la emoción, la franqueza, en definitiva, la pasión.

Sus iniciativas, además, revestían una audacia sin precedentes. Robert Kennedy llegaba a la madurez política en un momento en que su país, y probablemente el conjunto del mundo occidental, necesitaba que la sensibilidad del hombre que visitaba Sowetho, o los suburbios del *Deep South*, o las minas de cobre de Chile y al salir de ellas decía «si trabajara aquí, sería comunista» se extendiera a los centros de decisión de la gran potencia.

El 18 de marzo de 1966 dirigió un histórico discurso desde la Universidad de Alabama en el que convocó a la nación, cada vez más atormentada por el problema de Vietnam, a una nueva concepción de las relaciones internacionales:

*«Nuestros problemas van más allá de los confines nacionales. El resto del mundo está cambiando rápidamente, tanto como nuestra sociedad. Desde que terminé la escuela superior, hemos tomado parte en dos guerras y en este momento estamos involucrados en un tercer conflicto. Hemos asistido al desarrollo de las armas nucleares y al hecho de que cinco países se han convertido en potencias atómicas, al hundimiento de los imperios europeos y al nacimiento de más de setenta naciones, al surgimiento del nuevo imperio soviético y ahora de la China...»*

*«El otoño pasado estuve en América Latina y en el noreste de Brasil, y he visto a hombres cortar caña bajo un sol abrasador desde las seis de la mañana hasta las seis de la tarde a cambio de un salario semanal de un dólar y medio. He visto en los villorios peruanos a madres que perdían a la mitad de sus hijos antes de cumplir su primer año de vida. En América Latina, igual que en Asia y en Africa, he visto niños sin escuela y sin asistencia médica...»*

*«Nos toca a nosotros encontrar respuestas nuevas, respuestas que deben ser elaboradas no sólo desde la tranquila contemplación de los estudios, sino en medio del polvo y del sudor, en medio del fragor y de la excitación de la lucha. Y estas respuestas deben ser, sobre todo, justas...».*

Ese hombre decidía, a comienzos de abril de 1968, presentar su candidatura a la presidencia de los Estados Unidos. Y el recuerdo de los dos meses siguientes persiste muy presente en la memoria colectiva de los ciudadanos estadounidenses. Los acontecimientos de 1968 siguen ambientando la campaña presidencial más apasionante del siglo XX, y quizá una de las más políticas de la historia. Todos los guiones se rasgaron, y con ellos todos los cálculos de los analistas, de los especialistas en *marketing* electoral, de los historiadores y de los observadores. La nación americana y sus líderes se entregaron a una vorágine colectiva probablemente irrepetible en el mortecino mundo occidental. Y el epicentro de esa gigantesca sacudida sísmica era Robert Francis Kennedy.

Para empezar, Richard Nixon se presentó a unas primarias republicanas en las que se impuso con suma facilidad. El espectáculo que ofrecía un candidato presidencial derrotado obteniendo de nuevo la nominación de su partido no resulta muy habitual en los Estados Unidos. Sobre todo si, después de perder las presidenciales de 1960, pierde también las siguientes elecciones a gobernador de California. Es cierto que el demócrata Adlai Stevenson, derrotado por Eisenhower en 1952, de nuevo fue nominado en 1956 frente al mismo adversario y con igual resultado, pero precisamente ante la casi imposibilidad de derrotar a Eisenhower, de manera que las jóvenes promesas del partido del pollino pudieran estar en condiciones de luchar por la victoria en 1960. En todo caso, a pesar de la valía de Nixon y de la importancia de su Estado natal de California, su retorno a la carrera presidencial era la consecuencia de la deriva del ala dura de los republicanos, cuyo representante más ínclito, Barry Goldwater, había fracasado de forma estrepitosa ante Johnson en 1964.

Pero más imprevisible resultaba la situación entre los demócratas. El candidato natural era el presidente Johnson, pero las noticias de Vietnam no contribuían precisamente a reforzar su popularidad. Los partidarios de que los Estados Unidos se retiraran del sudeste asiático contaban con un candidato, Eugene McCarthy, el tomista senador por Wisconsin, un hombre íntegro,

con un discurso moderado, cuyo radicalismo frente a la guerra obedecía a sus inequívocas convicciones católicas, pero cuyas posibilidades en el Viejo Sur y en Nueva Inglaterra se antojaban muy escasas. En último término, si el combate entre ambos se enconaba, el aparato demócrata tenía como solución de recambio al vicepresidente Humphrey... Siempre que no se presentara Robert Kennedy.

Y Robert Kennedy nadaba en un mar de dudas. Sus diferencias con la política de Johnson, en particular en el conflicto de Vietnam, eran más que notorias, pero pensaba que acudir a las presidenciales representaba una deslealtad al partido y al país. Entre sus mejores amigos, Tom Edelman o Franz Mankiewicz le animaban a que se presentara, mientras que los «caballeros» de Camelot, Arthur Schlesinger, Ted Sorensen y Richard Goodwin, consideraban que debía permanecer al margen de la contienda que disputaban sus compañeros.

En los primeros meses de 1968, un joven padre de familia de cuarenta y dos años, rico desde su nacimiento, antiguo fiscal general, senador por Nueva York, se encontraba ante el umbral de la historia. Ya le había visitado durante la crisis de los misiles de 1962, o apenas un año después, cuando una comunicación telefónica le informó de que su hermano estaba a punto de fallecer como consecuencia de un atentado. Pero esta vez estaba solo. Era el primer actor de la compañía y le tocaba interpretar las escenas siguientes en solitario.

El comienzo de la campaña presidencial mostraba a McCarthy enfrentándose con la maquinaria presidencial en las nieves de New Hampshire, seguido por algunas decenas de entusiastas pacifistas, pero carente de cualquier posibilidad de triunfo. Fue entonces, cuando el Vietcong lanzó la ofensiva del Tet, cuando el senador por Wisconsin le dio la vuelta a los pronósticos e infringió una terrible derrota a Johnson. Ahora, los escrúpulos morales de Robert Kennedy tenían que desaparecer.

Pero las dificultades de incorporarse a unas elecciones primarias ya avanzadas resultaban más que notables. Mientras sus adver-

sarios habían dispuesto de más de un año para planificar la campaña, obtener fondos y reclutar voluntarios, Robert Kennedy había permanecido inactivo. Adicionalmente, algunos de sus potenciales apoyos, en particular entre los liberales de la Costa Este, como John Kenneth Galbraith o Allard Loewenstein, habían optado por respaldar a McCarthy ante la falta de decisión de Kennedy. Existía un último problema: la especialidad de Robert Kennedy era la dirección de campañas, pero ahora no podía dirigirse a sí mismo, y sí vivir con angustia las limitaciones de sus voluntariosos colaboradores.

Contemplar hoy la sucesión de dilemas que afectaban al senador por Nueva York no resiste un análisis político, digamos, «técnico». Kennedy no tenía más que esperar a 1972, o como mucho a 1976, para liderar al partido demócrata hacia una previsible victoria, tras el cierre del ciclo republicano que estaba a punto de iniciarse. Pero eso no es hacer política, sino proceder a la conquista del poder. El problema residía en que Robert Kennedy debía acudir a una campaña en la que sus posibilidades eran realmente escasas y donde su fracaso previsible podía hipotecar el futuro de los demócratas. De hecho, el ciclo republicano, con el *intermezzo* de Carter (lógica consecuencia del *Watergate*) se prolongó durante casi un cuarto de siglo, entre 1968 y 1992, algo que no sucedía desde el gran ciclo demócrata de 1932-1952. Robert Kennedy y su equipo se debatían entre su propio interés y la profunda convicción de que su país les estaba pidiendo que hicieran «algo». En su propia casa sus hijos, que eran ya diez más la que venía de camino, que nunca llegaría a conocer a su padre, ponían el disco de *El hombre de La Mancha* para tratar de convencer a su padre. Y su padre, curiosamente, debía disputar la nominación con otro hombre público distinguido por su profesión de fe católica.

«No te fíes nunca de un político católico que lee el breviario en el tranvía». El consejo que *Honey Fitz*, el viejo alcalde demócrata de Boston, le daba a sus nietos, los hijos de Rose Fitzgerald, es una de las más castizas maneras de llamar a las cosas por su nombre, pero Robert Kennedy lo explicaba de una manera más divertida. Eugene McCarthy era también católico, y no sólo eso:

sus conocimientos de filosofía y de teología eran portentosos, y respondían a unas creencias verdaderamente profundas. Pero McCarthy odió siempre a John Fitzgerald Kennedy. El motivo, según Robert, era que pensaba que él debía haberse convertido en el primer presidente católico de los Estados Unidos... porque conocía mejor el pensamiento de santo Tomás.

Resulta formidable que los políticos en ejercicio conozcan la obra del incomparable Doctor Angélico. Pero nadie puede reemplazar al senador católico que la noche del asesinato de su querido amigo, el pastor baptista Martin Luther King, el 4 de abril de 1968, se dirige, en plena campaña de las primarias de Indiana, a una multitud formada casi íntegramente por negros para defender el amor entre los hombres, con independencia de su color. Algunos analistas han calificado la aureola que rodeaba al senador Kennedy como mística y, sin duda, exageran. Pero no quienes afirman que su campaña es irreplicable, como de manera muy explícita se demuestra en esa improvisada alocución. La mera reproducción escrita del final de ese discurso produce verdadera emoción:

*«Lo que necesitamos en los Estados Unidos no es división; lo que necesitamos en los Estados Unidos no es odio; lo que necesitamos en los Estados Unidos no es violencia o vivir fuera de la ley, sino amor y buena voluntad, y compasión hacia cada uno de los demás, y un sentimiento de justicia para aquéllos que todavía sufren dentro de nuestro país, y tanto si son blancos como si son negros...»*

*«La inmensa mayoría de la gente blanca y la inmensa mayoría de la gente negra en este país quiere vivir unida, quiere mejorar la calidad de nuestra vida y quiere justicia para todo ser humano que habite en nuestra tierra.»*

*«Dediquemos nuestra vida a lo que los griegos escribieron hace tantos años... "a domar la naturaleza salvaje del hombre, y a hacer más amable la vida de este mundo".»*

*«Dediquemos nuestras vidas a ello, y digamos una oración por nuestro país y por nuestro pueblo.»*

Las imágenes del funeral del Premio Nobel nos muestran a Robert Kennedy y a su mujer, Ethel, rodeados por una auténtica marea de hombres y de mujeres de color, y no es odio sino fraternidad lo que se lee en sus rostros, en las manos que se dirigen hacia ellos, queriendo estrechar las suyas y abrazarles, o sólo tocarles. Esa comunión profunda no es producto del *marketing* electoral. Esa comunión sólo la despierta la autenticidad. Esa comunión es la herencia de la verdad.

Y ese joven arrebatado que dirigía sus mensajes electorales desde el capó de los coches, tan distinto de su hermano John, brillante y preciso, pero inmutable, es el católico en acción. Algunos de los corresponsales de aquella campaña inolvidable dijeron que, más que un candidato presidencial, parecía un apóstol. Un apóstol en plena actividad evangélica, en plena predicación. En el torbellino de las primarias, ese apóstol había aparecido.

Los llamamientos a la unidad de ambos candidatos, tan similares en creencias, en perfil y en propuestas, comenzaron a incrementarse tras el magnicidio de Memphis. Sin embargo, existían muy significativas diferencias entre ambos o, mejor dicho, entre Robert Kennedy y todos los políticos de su generación; esas mismas diferencias que le convierten, probablemente, en la primera personalidad política estadounidense del último tercio del siglo XX, y en el genuino sucesor, no de su hermano John, sino de Franklin Delano Roosevelt.

La crisis americana que estalló definitivamente en 1968 fue una crisis de valores, de integración de las minorías, los pobres y los desfavorecidos, en una sociedad cada vez más materialista, inmersa en el sinsentido del consumo, insensible a una creciente fractura social. Esa crisis ofrece demasiados paralelismos con nuestro principio de siglo y de milenio como para que nos permitamos el lujo de ignorar las propuestas y el talante de los hombres públicos que con mayor franqueza y audacia se enfrentaron a los problemas. Eso convierte en irrepetibles a figuras como Martin Luther King o Robert Francis Kennedy. No su *glamour*, o la belleza de sus discursos, o su conjunta evocación con *Easy*

*Rider*, Woodstock y los primeros discos de Jefferson Airplane. La historia recuerda a los hombres que hablaron claramente, y en particular a aquéllos que conocían la suerte que les esperaba por hacerlo.

Tras el anuncio de Robert Kennedy, transcurridas apenas dos semanas, el presidente Lyndon Baines Johnson anunció que renunciaba a presentarse a la reelección. Más tarde habría de confesar a la autora de una de sus biografías, Doris Kearns, que durante los años previos se había sentido acometido por todos lados por una gigantesca estampida compuesta por pacifistas, veteranos de Vietnam y activistas por los derechos civiles, pero que en el momento en el que Robert Kennedy decidió reclamar la sucesión de su hermano sintió que su tiempo había pasado. Johnson era un veterano de la política, y sabía que no se puede luchar contra un mito. Él mismo lo describía diciendo que la respuesta del pueblo americano a la presentación de Robert Kennedy fue «salir a bailar a las calles».

El asesinato de Martin Luther King, además, condujo a la nación a un escenario de confrontación insólito. El líder de la comunidad negra y Premio Nobel de la Paz, abatido en Memphis, había sido un defensor enérgico, pero pacífico, de la causa de los derechos civiles, en contra de las posiciones extremistas de un sector de la comunidad afroamericana decididamente partidario de la acción violenta. Desde esa posición reivindicativa y constructiva se había erigido en un privilegiado interlocutor de la administración Kennedy; una administración Kennedy entre cuyas iniciales prioridades no figuraban los derechos civiles.

Los resultados de las primarias de Indiana y el Distrito de Columbia indicaron que Robert Kennedy era algo más que un mero candidato presidencial. En la capital federal, Kennedy batió a McCarthy por más de dos a uno, exactamente 67,5% contra 32,5%. En Indiana, un Estado que había respaldado a Nixon nítidamente en 1960, Kennedy ganó con un 42% frente al escaso 31% del propio gobernador del Estado, Branigin, y el 27% de McCarthy. Los resultados, sin embargo, fueron considerados «no concluyentes» por los

analistas. McCarthy dijo que no importaba quedar primero, segundo o tercero, a lo que Kennedy replicó: «Eso no es lo que me enseñaron de pequeño».

Robert Kennedy se enfrentaba al aparato de su propio partido, a buena parte de los medios de comunicación, a la hostilidad de los analistas. Como una especie de Hamlet moderno, que no vacila en reivindicar el trono que le ha sido criminalmente arrebatado, suscitaba una suerte de malestar irracional, un profundo desasosiego en el *establishment*. De repente, parecía haberse convertido en un peligro, en un emblema de la mala conciencia de una generación de americanos que habían traicionado sus ideales y se habían dejado arrastrar a la pesadilla de Vietnam.

Contaba, sin embargo, con la ilusión de los jóvenes, con el respaldo de las minorías, éstas que acostumbran a dar la espalda a unas urnas de las que nada esperan, con el entusiasmo de muchos corresponsales extranjeros que en sus crónicas se convertían en auténticos emisarios de una campaña sin precedentes. Probablemente a ellos se debe que en algunos países de Europa, como Italia, su figura comenzara a despertar un interés todavía muy visible.

El itinerario hacia la nominación proseguía en Nebraska. El resultado, 51,5% frente al 31% de McCarthy, ofrecía dos lecturas. En primer lugar, la candidatura de Robert Kennedy rompía todos los techos: el de la procedencia de la refinada y liberal Nueva Inglaterra, el del catolicismo y el de las victorias inconcluyentes. Kennedy se imponía en un Estado agrario y mayoritariamente luterano del Medio Oeste, y por más de veinte puntos de ventaja. En segundo término, el del rechazo a la continuidad de la administración Johnson, cuyo candidato, el vicepresidente Humphrey, apenas alcanzó el 20% de los sufragios.

Pero el tiempo se acababa y las próximas primarias no parecían tan favorables. La nueva gran cita sería el 5 de junio en California, el Estado de Nixon y de Adlai Stevenson, el mismo día en el que se votaba en Dakota del Sur, el Estado de Humphrey, vecino a la Minnessotta de McCarthy, y justo una semana antes, el 28 de mayo, Oregon, un próspero y pacífico Estado, mayoritariamente luterano.

Las posibilidades de Kennedy en los tres Estados eran problemáticas. Además, en la primera de las contiendas, en Oregon, McCarthy le batió por 44,7% contra 38,8%. Es probable que los cazadores, en un Estado en el que son abundantes, no quisieran como presidente al hombre que, tras el magnicidio de Dallas, había liderado una auténtica cruzada contra el uso indiscriminado de las armas de fuego. Una vez más, el tiempo parece no haber transcurrido. Eso sí: los mismos analistas que consideraban inconsistentes las victorias de Kennedy por veinte o treinta puntos afirmaron ahora que sus ambiciones presidenciales llegaban a su término.

Sin embargo, tras la derrota de Oregon, junto al orador vencido y arrebatado, reapareció el irlandés sentido del humor de la familia: «Es la primera vez que un Kennedy pierde unas elecciones... exceptuando el *Hairvard Board of Overseers*. Bien, es una nueva experiencia, otra forma de hacer política... Es cierto, aquí no existen minorías y parece que la gente no sufre... Habrá que admitirlo: atraigo más a las personas con problemas».

California decidía. Las imágenes de la campaña ofrecen al candidato en mangas de camisa, rodeado por la multitud. Las jornadas electorales finalizaban con esas mangas desgarradas y múltiples heridas en los brazos. La gente le tocaba como si se tratara de una imagen venerable, como si presintiera su trágico final, como entonando el *Agnus Dei*. Algún observador afirmó que ya no era un político en campaña, sino un religioso dirigiéndose a sus fieles.

La jornada del 5 de junio de 1968 prometía ser muy larga. Comenzó con las noticias llegadas de Dakota del Sur, el Estado de Humphrey, donde la victoria de Kennedy adquiría proporciones de *landslide*. Pero la batalla decisiva era la de California, y allí Kennedy obtuvo una gran victoria, concretamente un 46,3% frente al 41,8% de McCarthy, y el resto de los votos, poco más de un 10%, para Humphrey. El recuento de delegados para la Convención Demócrata de Chicago era ahora de 944 delegados para Humphrey, 524 para Kennedy, 204 para McCarthy y nada menos que 872 indecisos. El aparato del partido había apoyado a Humphrey hasta

entonces, pero el resultado de California debía inducirle a reflexión. Esa misma tarde, además, comenzaron los contactos entre los equipos de los dos candidatos católicos para que McCarthy se retirara en beneficio de Kennedy. La reacción inicial del lector de santo Tomás no fue precisamente positiva. En definitiva, quedaba una tarea ardua por delante, pero la nominación demócrata se vislumbraba como un objetivo ya asequible.

En su cuartel general del Hotel Ambassador de Los Ángeles, el senador Kennedy realizó un último discurso en el que invitó formalmente a McCarthy a unírsele. Cuando finalizó la declaración, el senador se dirigió hacia el Salón de Baile del establecimiento, en donde debía ofrecer una rueda de prensa. Decidió acortar el trayecto a través de las cocinas y allí sonaron tres detonaciones. El senador se desplomó, mortalmente herido en la cabeza, mientras su esposa lo asistía. Falleció la madrugada siguiente.

Tras la desaparición de Robert Kennedy y ante la ejemplar negativa de su hermano Edward a presentar su candidatura valiéndose de los delegados ya obtenidos, y de la previsible emotiva respuesta del electorado, Eugene McCarthy y Hubert Humphrey disputaron una nominación que se saldó con la victoria del vicepresidente a lo largo de la recordada Convención Demócrata celebrada en agosto de 1968 en Chicago, en medio de manifestaciones de los enemigos de la intervención estadounidense en Vietnam y de una violenta represión, cuya retransmisión televisada añadió todavía más dolor al inconsciente de una nación atribulada. Esa nación eligió a Nixon en noviembre, y durante seis años más continuó padeciendo la llegada de ataúdes provenientes de Indochina.

A Robert Kennedy le gustaba citar a George Bernard Shaw: «Algunos hombres ven las cosas como son, y dicen, ¿por qué?; yo sueño las cosas como no han sido nunca y digo, ¿por qué no?». Cuando el 20 de julio de 1980 Edward Moore Kennedy se despidió de los asistentes a la Convención demócrata de Atlantic City citó el poema *Ulyses*, de Alfred, Lord Tennyson: «Yo soy parte de todo

cuanto se ha cruzado en mi camino. Demasiado es lo que ha desaparecido, pero mucho lo que permanece. Y por eso no somos ahora aquella fortaleza que en los viejos días movía el cielo y la tierra. Somos ahora lo que somos: un mismo temperamento en corazones heroicos, debilitados por el tiempo y el destino, pero fuertes en la voluntad de luchar, de buscar, de encontrar y de no rendirse».

No se puede terminar mejor una carrera presidencial. Edward Kennedy es, probablemente, el gran legislador americano de los últimos cuatro decenios. Su febril actividad en el Senado ha merecido que Burton Hersh le calificara en su célebre biografía política como *the shadow president*. Sin embargo, él sabía mejor que nadie que el auténtico legado de sus hermanos pertenece al universo de los más prominentes hombres públicos: el de los sueños.

*Il sogno spezzato* es, precisamente, el título que a la biografía de Robert Kennedy le adjudicó su autor, Walter Veltroni, uno de los más brillantes pensadores del postcomunista *Partito Democratico de la Sinistra*, por cierto, y resume muy bien la dimensión de la pérdida. «El sueño destrozado». La posibilidad de transformación del sistema en un sentido más justo y más humano no fue ilusoria.

«Un modo de darse a los demás». La definición que de la política daba a sus hijos Robert Kennedy no podía resultar más católica. Contemplar las imágenes de aquella última campaña demuestra que no existe aventura más honorable que el servicio a los demás. Los años pasarán y, como diría Enrique Y «todo será olvidado», pero como el rey Harry animaba a sus escasos soldados, cansados y cubiertos de barro, se recordará, y con detalle, toda la pasión y la convicción compartidas por una «banda de hermanos» que acudieron juntos al encuentro de su destino. Cuando al final de sus jornadas electorales Robert Kennedy aparecía con sus manos y brazos heridos, a veces verdaderamente maltrecho por el afecto casi delirante de algunos de sus partidarios, sus colaboradores le instaban a que tomara precauciones. Su respuesta era siempre la misma. «¿Para qué? Cuando alguien quiera, lo hará. Ya lo hicieron con Jack...».

En el último de sus libros, *Hacia un mundo nuevo*, Robert Kennedy se extendía al principio en tomo a los peligros que se cernían sobre las sociedades desarrolladas y sostenía que el cuarto y el peor de todos era el de la comodidad, a la que describía como «la tentación de seguir los sencillos y familiares senderos de la ambición personal y el éxito económico, tan extraordinariamente difundidos entre aquéllos que disfrutaban del privilegio de la educación».

Pero, como añadía a continuación, «ése no es el camino que la historia ha trazado para nosotros». Robert Kennedy acostumbraba a recordar una maldición china: «Que puedas vivir en tiempos interesantes», y eso le permitía componer uno de los mejores homenajes nunca rendidos a la responsabilidad que recae sobre una generación, y particularmente si ha disfrutado de los beneficios de la prosperidad, de la paz y de la formación:

*«Nos guste o no, vivimos en tiempos interesantes. Son tiempos de peligro y de incertidumbre, pero también están más abiertos a la energía creadora del hombre que cualquier otro periodo de la historia. Y al final todos nosotros seremos juzgados, y con el transcurso de los años seguramente nos juzgaremos nosotros mismos, acerca del esfuerzo que hicimos para contribuir a construir una nueva sociedad en el mundo, y acerca de la profundidad con que nuestras ideas y realizaciones participaron en ese esfuerzo».*

Robert Kennedy detectaba un último peligro en la actividad política, y probablemente el peor de todos, y era el orgullo. En el mismo libro recordaba las palabras de la *Antígona* de Sófocles:

*«Todos los hombres se equivocan, pero un hombre honesto, cuando se da cuenta de que camina por un camino equivocado, se detiene y repara el mal que ha originado. El único y mayor de los pecados es el orgullo».*

En efecto, como hubiera dicho Ralph Waldo Emerson, «haz aquello que temes no poder hacer». Son palabras que pueden sonar

hoy vacías. Ha transcurrido más de un tercio de siglo, y una sociedad occidental entregada a la satisfacción de sus intereses propios, de sus romas expectativas privadas, no puede evitar sentirse incómoda ante llamamientos a la responsabilidad pública semejantes. Por eso resulta preferible imaginarse a Robert Kennedy con Marilyn Monroe: eso le convierte en un ser vulnerable, débil, deshonesto. Que año tras año, invariablemente, aparezcan libros dedicados a diseccionar la vida privada de la familia Kennedy, pero muy en especial de John y de Robert, no es un accidente. Responde a una curiosidad mórbida, pero también a la miserable necesidad que experimentan algunos seres humanos: la de pensar que existen o existieron hombres que eran peores.

Y, sin embargo, esa demanda revela también hasta qué punto se encuentra viva una memoria que, cosa extraña en política, se renueva generación tras generación. Cuando en 1990, con apenas veintitrés años, Patrick Kennedy, el más pequeño de los hijos de Edward Kennedy, hoy miembro de la Cámara de Representantes, decidió presentarse como diputado al Congreso del pequeño Estado de Rhode Island por su noveno distrito, su *speaker*, Joe DeAngelis, llamó a Jack Skeffington, el ocupante del escaño, para comunicárselo. La reacción de Skeffington fue lacónica: «¿Debo preocuparme?». La respuesta de DeAngelis, demolidora: «Deja que te lo diga de esta manera: no me gustaría que él se presentara contra mí». Patrick Kennedy ganó por casi veinte puntos. La antorcha, como hubieran dicho sus tíos John y Robert, ha pasado a una nueva generación de americanos.

El poema que le dedicó Pier Paolo Pasolini tras su muerte, *Compianto per la morte di Robert Kennedy*, es más nítido en su conclusión. Y es que la felicidad es por definición, breve:

*Ma non l'hai insegnato con la tua grande adulta  
sapienza liberale (storica, ragionante, calcolatrice), no:  
ma con quella semplicemente naturale,  
perché: lo naturale é sempre senza errore,  
lo naturale é sempre senza errore.*

*La filastrocca potrebbe continuare,  
ma la felicità no: essa ha sempre vita breve.*

No existe error en lo natural, y la vida de la felicidad es siempre breve. La belleza, sin embargo, como diría Walt Whitman, persiste. Y la belleza brota allí donde los hombres se donan, y se donan porque tienen fe. En una cena en Nueva York durante el otoño de 1967, Stephen Schlesinger, hijo de Arthur Schlesinger Jr., anotó una conversación entre Robert Kennedy y sus más íntimos amigos en torno a Dios. Le preguntaron si creía en Él: «Sí. Pienso. Pero una pregunta que realmente me conmueve es, si Dios existe, ¿por qué existe la pobreza?, ¿por qué surgió un Hitler? Y no puedo dar una respuesta a eso. Solamente la fe...».

El discurso que, durante su funeral en la neoyorkina catedral de San Patricio, el 8 de junio de 1968, le dedicó su hermano Edward resume bien cuanto de bueno puede decirse de un católico, y más que eso, de cualquier hombre, en su hora postrera:

*«Mi hermano no necesita ser idealizado o alabado en la muerte más allá de lo que lo fue en la vida, sino ser recordado simplemente como un hombre bueno y decente, que vio lo que estaba equivocado y trató de corregirlo, vio el sufrimiento y trató de aliviarlo, vio la guerra y trató de detenerla. Aquéllos de nosotros que le quisimos y que le trajimos hoy hasta donde yace rezamos por lo que fue para nosotros, y porque lo que él deseó para los demás pueda algún día extenderse por todo el mundo».*

(Italia 1904-1977)

Al frente de Democracia Cristiana, en 1951, La Pira pasa a ser el primer alcalde cristiano de la ciudad de Florencia. Su canonización está en proceso.

## 7. GIORGIO LA PIRA

Un alcalde italiano visitaba la URSS en 1959, en plena Guerra Fría o, más bien, en vísperas de su recrudescimiento. Pertenece a la Democracia Cristiana, ya histórica antagonista de los correligionarios italianos del PCUS, pero Krushev estimaba que sus pronunciamientos sociales le convertían en una figura interesante, incluso próxima. El alcalde, delgado, risueño, austero, se dirigía al Soviet Supremo en defensa del desarme y de la distensión. Lo esperable. Entonces tronó contundente desde la tribuna: «Igual que habéis trasladado del mausoleo al Kremlin el cadáver de Stalin, así debéis liberaros del cadáver del ateísmo. Es una ideología que pertenece al pasado, y está hoy irremediablemente superada».

El arrojado alcalde acababa de demostrar a los primeros mandatarios del totalitarismo soviético que las visiones antropológicas del catolicismo y del postestalinismo resultaban antagónicas, enterrando cualquier malentendido en torno a sus presuntas «veleidades» sociales. Pero, sobre todo, acababa de realizar un formidable ejercicio de audacia intelectual y de fidelidad cristiana. En 1959, los medios creativos y de pensamiento y, sobre todo,

los ámbitos generadores de opinión se encontraban muy influidos por el marxismo, y en países como Italia o Francia, políticamente muy próximos a sus respectivos partidos comunistas.

Y el modesto alcalde italiano adjudicaba al ateísmo, en el epicentro del comunismo mundial, una calificación novedosa y precisa, difícilmente debelable: «Una ideología que pertenece al pasado». Una vez más, la fidelidad del cristiano proclamaba la primavera perenne del mensaje de Jesús. Una vez más, uno de sus seguidores ofrecía un testimonio de escalofriante sencillez. Una vez más, se anunciaba un futuro en el que se dibuja el Reino de Cristo. El protagonista, casi el héroe, de nuestra historia se llamaba Giorgio La Pira.

Se le conoce también como el «alcalde santo», el *santo sindaco* de Florencia. Y es cierto que se encuentra abierta ya su causa de beatificación. Como tantos santos del siglo XX, era un hombre común. Más que eso. Había nacido en 1904 en Pozzallo, en una Sicilia todavía anclada en los tiempos del príncipe de Salina, en el seno de una familia humilde, como tantos de sus contemporáneos más eminentes, como Angelo Roncalli, como Alfredo Ottaviani. Para La Pira, estudiar y formarse fue un regalo maravilloso, y aprovechó el tiempo para licenciarse en Derecho y comenzar a ejercer como profesor de Derecho Romano en Florencia, a partir de 1929.

Era el año de los Acuerdos de Letrán, un año que inauguró una momentánea tregua en la disputa entre fascistas y católicos en Italia. Con el padre Luigi Sturzo en el exilio y Alcide de Gasperi en la cárcel, sólo liberado tras la firma del tratado entre Italia y la Santa Sede, el catolicismo político carecía de un liderazgo nítido en el ámbito secular. Fueron dos decenios los que transcurrieron entre la proscripción de los *popolari* y la creación de la Democracia Cristiana, dos decenios en donde los católicos sufrieron una terrible persecución por el totalitarismo, y en donde tan sólo la presencia ejemplar de Pío XI y Pío XII dotó de un sostén firme a una actividad política creciente, en donde destacaba el foco milanés ligado a la *Università Cattolica*, animado por figuras como Giuseppe Lazzati. Con este grupo habría de entrar en contacto La Pira.

Y su estilo de vida, más que austero calificable con entera propiedad como monacal, habría de causar enorme impacto en los cultivados católicos milaneses. Un entonces joven miembro de *Azione Cattolica*, Giulio Andreotti, habría de recordar que, en la época en que la Federación de Universitarios Católicos Italianos, la FUCI, celebró su célebre Congreso de Asís de 1942, La Pira vivía en una modesta celda en un convento franciscano, y en vez de calcetines llevaba una especie de borceguíes de lana. No es extraño que apelara desde la tribuna a una base «granítica», en el mundo de las ideas y del espíritu, para la nueva sociedad italiana de posguerra.

Comenzó entonces el mito del «cristiano de izquierdas», o del «socialista cristiano». Es cierto que Giorgio La Pira sería un fiel seguidor e íntimo amigo del cardenal arzobispo de Florencia, Ferdinando Dalla Costa, conocido por su talante «progresista», el mismo que, según los expertos en cónclaves, determinó la elección como Papa de Angelo Roncalli el 23 de octubre de 1958, después de que en la votación previa casi alcanzara los sufragios necesarios el prelado toscano, con la consiguiente reacción del bloque «conservador» liderado por el sin par Alfredo Ottaviani y el eterno «papable», Giuseppe Siri. El absurdo de los calificativos que se adjudican a personalidades, sin excepción, excelsas, habría de ser confirmado cuando, apenas tres meses después de su elección como Pontífice, la «solución de tránsito» de la Curia nada menos que procedió a la convocatoria del Concilio Vaticano II.

Los expertos en cónclaves no acostumbran a contar con la intervención del Espíritu Santo. Y para cualquier católico del siglo XX, su constante actuación providencial lo ha sido en particular a lo largo de sucesivas elecciones que han permitido que la Iglesia disfrutara de una serie de Pastores excepcionales, indesmayables en su compromiso evangélico, en su fidelidad cristiana, en su opción por los pobres y por los perseguidos, en su defensa de los derechos y de las libertades fundamentales.

El caso de Alfredo Ottaviani es particularmente injusto. Hijo de un panadero del Trastévere, durante toda su vida fue pobre y conservó sus raíces romanas. Cuando murió no dejó ninguna herencia a sus parientes. Su defensa de la doctrina católica se expresaba de manera muy castiza. Durante una sesión del Concilio Vaticano II, un cardenal procedente del Benelux estaba defendiendo que se autorizara la píldora anticonceptiva en ciertos supuestos. Ottaviani le escuchaba con gesto de disgusto hasta que explotó, rechinando los dientes, pero de manera audible para todo el auditorio: «¡Qué pena que no la tomara su madre!».

Estas reflexiones son obligadas cuando se contemplan personalidades como la de Giorgio La Pira. Para un analista del catolicismo político italiano a lo largo de los decenios centrales del siglo XX, La Pira sería un «progresista», miembro del sector dossettiano del partido, es decir, seguidor de Giuseppe Dossetti. Su causa de beatificación coincide con la de Giuseppe Lazzati, parlamentario democristiano, también adscrito al sector más socialmente avanzado del partido *biancofiore*. Es decir, que estamos a punto de contar con beatos de izquierda. Sólo que otro compañero en la DC disfrutaba también de causa de beatificación abierta: Alcide de Gasperi. Y De Gasperi no era precisamente de izquierdas, representaba más bien al ala «centrista» del partido. ¿Eso quiere decir que hay beatos de izquierda y de centro? Por cierto, ¿los analistas del «centrismo» de Alcide de Gasperi han computado sus años de estancia en las prisiones del fascismo?

El análisis puede reproducirse hasta el absurdo. ¿En dónde estribaba el progresismo de La Pira? Durante su mandato como alcalde, si se enteraba de que existían familias sin techo en Florencia, y al mismo tiempo tenía conocimiento de que se disponía de viviendas desocupadas, las albergaba provisionalmente en ellas. Cuando después el prefecto le exigía la autorización de los propietarios, o le preguntaba por el expediente administrativo al respecto, la respuesta era: «En la Ciudad de Dios no existen obstáculos burocráticos». Dicho y hecho.

Giorgio La Pira fue un seguidor de Jacques Maritain, pero su propio pensamiento, expuesto con claridad en libros como *Architettura dello Stato democratico*, de 1947, avanzaba más allá del personalismo comunitario para proponer la creación del *Stato cristiano*. En realidad, las ideas de La Pira, que vertebraban de forma extraordinaria el pensamiento de Dossetti y Lazzati, y habrían de resultar sumamente inspiradoras para futuros primeros mandatarios como Amintore Fanfani, representaban la incardinación de la DC en el ámbito de la doctrina social de la Iglesia. Y la Democracia Cristiana representaba la separación de Iglesia católica y acción política para, en ese perenne universo de unidad que se denomina libertad, y en un marco estatal no confesional, acudir al encuentro de toda la sociedad, laicos incluidos.

Es cierto que el antifascismo de La Pira era radical, y que su liderazgo sobre figuras como Aldo Moretti había de inspirar la formación de algunas de las más célebres brigadas de partisanos católicos antifascistas, como la *Osoppo*, que operaría en el Friuli. Pero ese antifascismo era una divisa del catolicismo político italiano desde la hora primera del fascismo, cuando los liberales no tuvieron inconveniente en entrar a formar parte del primer gobierno formado por Mussolini, el primero de los gobiernos occidentales que reconoció oficialmente a la URSS.

En medio de la persecución, en plena clandestinidad, La Pira fue uno de los primeros líderes que, a pesar de su juventud, consiguió crear un sólido grupo de políticos de inspiración cristiana y democrática en Florencia, antes incluso de que los grupos milanés o bergamasco disfrutaran de actividad continuada, después de su violenta disolución por el fascismo en 1934, y en medio de una trabajosa reconstrucción a partir de 1938, más allá de las activas células universitarias de la FUCI.

Ese grupo se convertiría en uno de los centros de referencia del catolicismo político casi desde su fundación, gracias a la publicación, desde 1939, de la revista *Principii*, que se imprimía muy cerca del convento de San Marcos, y donde La Pira habría de prefigurar muchas de las señas de identidad de la futura DC y,

cómo no, de la propia organización constitucional italiana del *dopoguerra*, hasta su secuestro por las autoridades fascistas. El propio Don Sturzo, en su correspondencia con el gran Iginio Giordani, hoy también camino de la beatificación, *habría* de reconocer las aportaciones de La Pira, y sintetizarlas en una manera que el *santo sindaco* florentino probablemente no hubiera acertado a definir. Y es que el pensamiento de La Pira, según el fundador de los *popolari*, prefiguraba el significado de la futura Democracia Cristiana como una fuerza profundamente impregnada de los valores y de los objetivos del Evangelio, pero también una fuerza partidaria independiente, que ni pretendía ni quería erigirse en portavoz de la Iglesia en el ámbito político:

*«Quisiera destacar (probablemente él lo habrá hecho en otro artículo) algunas ideas muy comunes, pero que sirven para superar dos escollos: uno, el pretender arrojar a la Iglesia en la política militante; el otro, querer transformar un partido político en una dependencia de Acción Católica. Si el Papa u otras autoridades eclesiásticas han declarado a menudo que la Iglesia es indiferente a las formas políticas del gobierno de los Estados, no han pretendido nunca cuestionar las bases de la vida social y política, justicia y libertad, sino aquéllas que, en un determinado momento y lugar, pueden convertirse en la materialización de los órganos políticos de una nación.*

*»León XIII, cuando sugirió a los católicos de Francia adherirse a la república para hacer buenas leyes (febrero de 1892), acentuó la sustancia política (buenas leyes), atenuando la importancia de la forma política (república o monarquía). Y Pío XI, cuando condenó la *Action française*, tuvo el cuidado de precisar que no condenaba la sustancia (positivismo anticristiano), dejando libre a los franceses para mantener su lealtad a la república, o de promover el restablecimiento de la monarquía, se entiende que a través de medios legales (esto es, por voluntad popular libremente expresada).*

*»El influjo de la Iglesia, y por extensión de los fieles de Acción Católica, en la vida política, no se expresa de mane-*

*ra contradictoria: permanece en el campo moral y religioso, insistiendo para que las leyes, instituciones, educación y tradiciones estén impregnadas del espíritu cristiano.*

*»El retroceso de este espíritu, durante un largo período de crisis, en parte por complacencia y debilidad, y en parte por incompreensión, ha dejado a la Europa continental débil y f actuante entre los partidos extremos, y finalmente a merced de las aberraciones del totalitarismo y del semi-totalitarismo».*

Estos valores son los mismos que habría de propugnar dos decenios después el Concilio Vaticano II. Lo interesante es que, partiendo del pensamiento de La Pira, el propio padre Sturzo trascendía hacia la definición de la renovada estrategia política de los católicos italianos, una estrategia que constituye ya la obra de jóvenes políticos como La Pira, a los que Sturzo sugiere recordar la experiencia de la Italia del final de la era de Giolitti:

*«Dentro de este cuadro, que algunos podrán llamar agnóstico o solamente práctico, la función de un partido como la Democracia Cristiana deviene vertebradora para quienes otorgan a las cuestiones políticas sociales y económicas una decidida orientación espiritual y un finalismo superior...*

*»El encontrarse la Democracia Cristiana con los otros partidos sobre el mismo plano laico, mientras al mismo tiempo limita racionalmente con la acción del apostolado religioso, le otorga una influencia de excepcional importancia en la misma vida política.*

*»Baste recordar que entre 1919 y 1922, al consolidarse el Partido Popolare, el viejo anticlericalismo italiano pareció atenuarse al punto de que los mismos socialistas reformistas (...) y los liberales (...) que asumían el protagonismo histórico, cesaron casi totalmente en sus ataques, que sólo reservaron a los diseños de leyes de Croce, Corbino y Anile, sobre el examen del Estado, o hacia algunas manifestaciones (como la de la juventud católica) que les daba la impresión de una toma de posición en su contra...*

»Todo esto se encuentra fuera de tus ideas y de las ideas de La Pira, pero en un momento de formulación de ideas y de fijación de posiciones, estaría bien (creo yo) recordar que se produjo entre 1918 y 1919 la primera tentativa de sistematización política de los católicos que, abandonando su abstencionismo, intervinieron en la vida nacional con un partido propio de centro y con su propio programa, hoy ya totalmente consolidado, de Democracia Cristiana».

El veterano sacerdote y líder sabía bien que el profesor de Derecho Romano afincado en Florencia era uno de los grandes cerebros de una formación política dotada de una explícita voluntad de liderazgo, de una vocación decidida de gobierno que, quizá, había faltado a los *popolari* un cuarto de siglo antes. La Pira fue uno de los autores materiales del *Código de Camaldoli*, ese texto que bajo el título de *Per la comunità cristiana, principi dell'ordinamento sociale* cumplió hace unos pocos meses tan sólo sesenta años, para demostrar que el programa político de aquellos cristianos que decidieron servir a sus hermanos en la vida pública, partiendo de la Buena Noticia de Jesús, aguarda todavía su materialización.

El trabajo de La Pira se desarrolló en medio de unas coordenadas personales extremas. A lo largo del verano de 1943, en pleno desmoronamiento del régimen mussoliniano, había impulsado una nueva publicación clandestina, *San Marco*. También secuestrada, a comienzos del otoño, tras la deposición de Mussolini por el Gran Consejo Fascista, su liberación por los alemanes de Skorzeny de su encarcelamiento en el Gran Sasso, y la fundación de la República Social Italiana, se recrudeció la persecución contra los enemigos del fascismo. La Pira consiguió escapar de Florencia y se refugió en Roma.

Allí le sorprendió la Liberación y allí dictó un curso de teoría política que habría de publicarse en 1945 bajo el muy significativo título de *La nostra vocazione sociale: valore della persona humana*, en lo que constituía un auténtico adelanto de la acción política de la DC. El propio La Pira era elegido diputado de la

Asamblea Constituyente por el partido liderado por Alcide de Gasperi en 1946. Pero su pensamiento no se correspondía con el mayoritario en una formación que se había alzado con la victoria en las primeras elecciones libres celebradas en Italia en casi un cuarto de siglo, sino con la corriente representada por el joven Amintore Fanfani, su viejo amigo de la *Università Cattolica* de Milán Giuseppe Lazzati y, sobre todo, con el vicesecretario general del partido y antiguo combatiente en la Resistencia, Giuseppe Dossetti. Con ellos fundaría en 1947 una de las revistas más influyentes en la historia del pensamiento político social-cristiano: *Cronache Sociali*.

Los denominados dossettianos, que rechazaban el entendimiento con los partidos laicos moderados, y sin embargo no descartaban acuerdos con los socialistas, no perseguían la hegemonía democristiana, sino la materialización plena del catolicismo social y político. Existía también un cierto problema «generacional». Cuando finalizó la contienda, Alcide de Gasperi era ya un hombre mayor, sobre todo para la época, y habida cuenta de sus problemas de salud, básicamente originados en las prisiones del fascismo. Su bagaje político y personal le aconsejaba prudencia en la firmeza, procediendo a una política posibilista en una Italia que, en apenas tres años, habría de pasar de la guerra civil y el fascismo a la República, aboliendo la Monarquía, del Estado unitario y centralista al regional, y del totalitarismo a la democracia. Para los jóvenes intelectuales católicos, sin embargo, la oportunidad de refundar el país y Europa sobre sus raíces cristianas y hacer posible la igualdad y la justicia social resultaba irrepetible.

Algunos pensadores, como Giovagnoli, han emplazado el pensamiento de Giorgio La Pira nada menos que entre Pío XII y Palmiro Togliatti. Y eso desenfoca el análisis de forma notable. La Pira era profundamente antifascista, y con ello enemigo de cualquier forma de totalitarismo. Pero su ideario político se encontraba muy influenciado por el celeberrimo Mensaje de Navidad de 1942 de Pío XII, y consideraba que el individualismo liberal no era condición de la libertad y de la democracia, sino de

la explotación del hombre por el hombre. En estas coordenadas y, no cesaremos de reiterarlo, ante la profundidad y nitidez del portentoso ejemplo del Santo Padre Pacelli durante una II Guerra Mundial en la que se convirtió en el auténtico líder espiritual del mundo, en una manera que sólo los contemporáneos de Juan Pablo II podemos vislumbrar en un Papa, Giorgio La Pira se volvió hacia la doctrina social de la Iglesia, una doctrina que había de materializarse a través de un Estado dedicado a la aplicación de políticas de equilibrio social y territorial, políticas consagradas a la causa de la justicia.

La Pira, en efecto, estaba hondamente influenciado por el pensamiento tomista y también por Maritain. Pero pronto habría de revelarse como un hombre de acción. En los debates de la Constituyente italiana propuso la superación del concepto liberal individualista de derechos fundamentales mediante la inclusión de enunciados complementarios, en donde se establecía que «el ejercicio pleno de tales derechos exige una estructura de la sociedad y del Estado en la cual se asegure a cada uno de los miembros del cuerpo social, proporcionalmente a su capacidad, un lugar y una función». Se trataba de un planteamiento que superaba la concepción «clásica» de los derechos fundamentales, pero también la doctrina totalitaria del Estado, para otorgar innovadoras obligaciones sociales a las instituciones públicas, no tanto por su formulación, presente ya en textos constitucionales europeos como el alemán de 1919, como por su fundamentación en el humanismo cristiano.

A quienes han detectado influencia marxista en el pensamiento de Giorgio La Pira, convendría quizá recordar la reacción de socialistas y comunistas en los debates de la Constituyente ante el sentido, objetivos y, sobre todo, concepción de tales propuestas. Los miembros del PCI, sobre todo, consideraban las propuestas de La Pira demasiado «liberales» y contrarias a toda posibilidad de intervención estatal en la economía. Sólo el talento de Togliatti evitó que el incipiente consenso constitucional pudiera enfrentarse con un obstáculo inesperado. El autor de *Socialistas, comunis-*

*tas y cristianos* pudo conversar ampliamente con Dossetti, e incluso encontrar en las inquietudes sociales del innovador político democristiano un inesperado escenario para el encuentro. De ser el más fiel intérprete del «conservadurismo liberal», La Pira pasaba a convertirse en un líder «izquierdista».

En todo caso, nadie pudo permanecer indiferente a la irrupción del diputado toscano en los debates de la Constituyente. Su convicción acerca del estrecho vínculo entre persona y comunidad, y entre sociedad y Estado, y su paralelo anhelo de una realidad ordenada por los poderes públicos hacia el bien común, partiendo de un humanismo solidario, no excluía el deber moral de la participación pública del cristiano y sus obligaciones ante Dios y ante la historia. Su celeberrima síntesis de su ambicioso programa de constitucionalización de derechos y libertades fundamentales en un sentido netamente social, «toda libertad es una responsabilidad», sintetizaba su concepción del cristiano ante la realidad política: comprometido, concienciado, solidario, dispuesto a servir.

Para los ciudadanos de este comienzo del siglo *xxi* puede resultar elemental la constitucionalización del derecho al trabajo. Cuando Giorgio La Pira formuló esa exigencia a los constituyentes italianos, la segunda semana de octubre de 1946, se produjo una conmoción. Interrogado acerca de la fundamentación de la propuesta, de nuevo la respuesta del diputado florentino resultó lapidaria: el fin primario que la Constitución asigna al Estado es el completo desarrollo de la persona humana. El respaldo de Togliatti fue inmediato.

Finalizado el debate, La Pira comentaba a Dossetti y otros compañeros democristianos su fuente de inspiración: de nuevo el Mensaje de Navidad de 1942 de Pío XII, y en concreto el tercero de los «cinco puntos fundamentales para el orden y la pacificación de la sociedad humana». La influencia del papa Pacelli continuaba estando muy presente en la vida política europea, cosa no sorprendente habida cuenta de la casi solitaria lucha de la Iglesia católica y de los católicos contra los totalitarismos

desde el período de entreguerras. Y todavía habrá quien afirme que el Estado social y no digamos el Estado del Bienestar son el histórico legado de la socialdemocracia.

La Pira prestaría una decisiva contribución, así pues, a la maduración de una ética constituyente profundamente incardinada en el humanismo cristiano que, como consecuencia de su explícito compromiso antifascista y su vocación social (términos inequívocos del pensamiento católico del siglo XX), los comunistas compartieron al igual que las fuerzas laicas. Y ello no se debía a la presunta exaltación de «organismos intermedios», o a la delimitación de una «ideología del trabajo» compartida. Fueron la autenticidad y la nobleza de unas convicciones que convertían a la persona y a la comunidad en el centro de la acción política, y persona y comunidad significan justicia, libertad y dignidad, los fundamentos de un amplísimo consenso social que habría de dotar a Italia de un clima político sin precedentes.

La desbordante humanidad de Giorgio La Pira disfrutaba de un instrumento esencial para su más adecuada materialización: su devoción por el derecho. No era tan buen jurista como Constantino Mortati, ni compartía la hegeliana devoción por el Estado de Aldo Moro, ni disfrutaba de la finura de Giuseppe Dossetti, pero Giorgio La Pira era una síntesis de todo eso, y aportaba su pasión heterodoxa y una capacidad sin precedentes para la conciliación entre las exigencias del Evangelio y la necesidad de testimoniarlo en un país moral y materialmente arruinado. El Evangelio proporcionaba, como siempre, respuestas.

Partiendo de estos presupuestos, era inevitable que La Pira mantuviera un fuerte enfrentamiento con De Gasperi. Fue cuando La Pira era subsecretario de Trabajo, cargo para el que le había nombrado el propio líder trentino en 1948, y defendía una jornada laboral reducida, instituyendo el descanso sabatino. En la Italia de la reconstrucción, le replicó el presidente del Consejo de Ministros, eso no era todavía posible. La Pira replicó que el sábado era para el hombre y no el hombre para el sábado, y que razonar el descanso humano en términos económicos era

propio de un mundo satánico carente de fe en la Divina Providencia. De Gasperi, sumamente dolido, le dijo: «Precisamente de ti, La Pira, no me esperaba esta puñalada por la espalda». Su amigo y correligionario le replicó contundente: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Fueron los años en los que el pensamiento de La Pira se expresó con más nitidez. Su aportación al sentido, contenido y significado del conjunto de los principios y de los derechos fundamentales y sociales que encierra una Constitución tan garantista como la italiana vigente forma ya parte de la historia constitucional del siglo XX. Pero también artículos como *Latessa della povera gente*, que escribiera en 1950, concluyendo que, precisamente, lo único que no podían ni debían hacer los pobres era esperar, y propugnando que todas las políticas públicas y todas las acciones de gobierno estuvieran presididas por dos esenciales objetivos: trabajo y vivienda para todos los italianos.

Resulta curioso que la mayor parte de los futuros grandes líderes de la fuerza *scudocruciata* no provinieran del entorno de Alcide de Gasperi, a excepción de Giulio Andreotti, sino del universo dossettiano. La Pira, y también Moro, Fanfani y Lazzati, habrían de ahondar, y profundamente, en las políticas de la igualdad y de la justicia, del compromiso social, de la vocación por los débiles y los oprimidos. Algunos de los más profundos conocedores del itinerario apasionante de la DC italiana, como Marco Follini, pero también Pietro Scoppola y Jean-Dominique Durand, han destacado la profunda vocación «redentora» y «misional» de los fundadores de un partido que pretendía, y lo conseguiría con enorme eficacia, reconstruir o, más bien, construir un Estado democrático moderno, anclado de manera firme en derechos y libertades fundamentales generosamente constitucionalizados, pero también transformar la realidad y restituir sus raíces cristianas, comunitarias y solidarias, a la sociedad italiana.

Esa frustrada vocación apostólica de los fundadores del más exitoso y en el gobierno más continuado entre los partidos democristianos, de aceptar esta interpretación, conllevaría una

suerte de insatisfacción originaria que concluíra por lastrar decisivamente casi medio siglo de ejercicio ininterrumpido de responsabilidades ejecutivas de gobierno. Sacrificados ideales y creencias ante la necesidad de aplicar políticas más posibilistas, los líderes de la DC traicionarían sus convicciones más profundas, originando un caudal de amargura que había de concluir por abrumarles.

Y entre los fundadores traicionados por la ambición y el sentido pragmático impuesto por la acción de gobierno, Giorgio La Pira ocuparía un lugar de excepción. Se trata de una interpretación un tanto novelesca de la historia, pero resulta muy significativo que, abierta su causa de beatificación, el recuerdo político y personal de La Pira por parte de algunos de sus contemporáneos, todavía vivos muchos de ellos, se acompañe de sentidas reflexiones en torno al injusto trato del que fue objeto por parte de sus propios compañeros. Y resulta muy significativo porque, realmente, La Pira fue durante más de dos decenios una figura de primera línea dentro de la DC, extremo que ilustra acerca de su pluralismo intrínseco.

Pero parece evidente que la radicalidad de los pronunciamientos del líder siciliano afincado en Florencia imposibilitaban una carrera política convencional en Roma. Cuando la estricta legislación sobre incompatibilidad de cargos públicos inspirada por Don Sturzo impidió compatibilizar la política nacional con la municipal, a la que también deseaba dedicarse el brillante ponente constitucional, se impuso una elección dolorosa. La Pira optó por el retorno a su ciudad de adopción y en 1951 se presentó a las elecciones municipales. Como es natural, ganó, y ejerció la suprema magistratura de la ciudad a lo largo de dos prolongados períodos, entre 1951 y 1958, y entre 1961 y 1965, convirtiéndose en el emblema de las mejores cualidades de un alcalde.

Porque La Pira se empleó a fondo en la reconstrucción de la ciudad, sumamente afectada por una II Guerra Mundial que, en Italia, había sido también una contienda civil, y en concreto en realidades tan simbólicas de la cápital de los Médicis, pero tam-

bién tan imprescindibles para la normalización de su vida cotidiana como los puentes sobre el Arno. Reedificó el *Teatro Comunale*, sede del *Maggio musicale fiorentino*, y dotó de una nueva y característica pavimentación al centro histórico; una pavimentación que desde entonces hemos conocido varias generaciones de turistas. Igualmente, se empeñó en la construcción de viviendas sociales. Pero también acertó a convertir la ciudad en una auténtica capital de la distensión internacional. Florencia se erigió en un centro de referencia de políticas profundamente incardinadas en el humanismo cristiano, y eso quería decir tanto la resolución de los problemas cotidianos de los ciudadanos, como el compromiso con la realidad circundante.

Y La Pira no hubo de renunciar ni a sus profundas convicciones cristianas ni a su estilo característico. Sus legendarias ocurrencias bíblicas, en ocasiones, casi originaban conflictos internacionales. Como alcalde de Florencia consiguió que la *Fortezza Da Basso*, esa bellísima fortificación moderna que puede todavía admirarse en su integridad, pasara de la titularidad estatal a la municipal, trocando su secular utilización como guarnición en un bien de disfrute ciudadano, y sede de las muestras del centenario artesanado florentino. La solemne entrega de las llaves de la fortificación, en presencia del presidente Gronchi y del cuerpo diplomático, dio paso a una inspirada intervención del alcalde La Pira, quien recordó cómo Isaías había propugnado que las espadas se convirtieran en arados. En ese momento todos los asistentes dirigieron su mirada al embajador de Israel.

Giulio Andreotti cuenta que durante el acto recibió una nota a lápiz de La Pira: «Querido Andreotti, ministro de *Defensa*. ¿Defensa de qué? De la belleza teologal de la ciudad cristiana, de la creación artesanal de nivel artístico en Florencia y de todas las ciudades italianas. Ergo: *Fortezza Da Basso*: fortaleza para defender y difundir la belleza cristiana, reflejo de la belleza de Dios y sello de nuestra civilización...».

Hace mucho tiempo que el vocabulario político ha desterrado construcciones como «belleza teologal de la ciudad cristiana» o

«belleza de Dios». Cuando se evocan textos como éste podría destacarse la audacia y la coherencia del político católico que no renuncia a sus más íntimas convicciones, y esa interpretación sería procedente. Pero a nosotros nos gustaría hacer especial énfasis en el profundo sentimiento de trascendencia, voluntad de encuentro con Cristo, y de sentida detección de su obra en esta vida, que se deduce de expresiones como ésta. La belleza de Dios es, efectivamente, el signo de nuestra civilización o, mejor que eso, la sustancia de la que se nutre el mero concepto de civilización.

En efecto, es probable que ningún político contemporáneo haya concebido su acción pública desde una radicalidad evangélica tan profunda como Giorgio La Pira. A comienzos del año 1973, con ocasión de la primera visita oficial girada a Pekín por un ministro de Exteriores italiano, envió un telegrama a Andreotti:

*«La estrella que condujo a los Magos desde la muralla china a Belén conduce ahora a sus sucesores, los pueblos de Oriente, hacia la Catedral de Pedro. Stop. Si Italia intuyera verdaderamente que su destino histórico y político es éste: ser el puente que estos pueblos deban atravesar para recorrer su inevitable camino hacia la Plaza de San Pedro...».*

Porque La Pira había sido uno de los pioneros en la apertura hacia el Este. Como alcalde de Florencia se había dirigido al mismísimo Stalin en 1951 para poner fin a la guerra de Corea, y había promovido, desde 1952, los *Convegni internazionali per la pace e la civiltà* de alcaldes que, en plena Guerra Fría, habían impulsado iniciativas de diálogo por la paz sin precedentes, como el acuerdo de amistad que, en 1955, y en el propio *Palazzo Vecchio*, firmaron numerosas autoridades municipales provenientes de diversos países ubicados en el Primer y en el Tercer Mundo y en ambos bloques. Igualmente, y en lo que habría de constituir una aportación sin precedentes a una nueva cultura de paz, en 1958, y en el marco del primero de los *Colloqui Mediterranei*, se encontraron en la capital de Toscana representantes de los países árabes y de Israel.

De hecho, Giorgio La Pira fue uno de los primeros, entre los grandes líderes occidentales, que comprendieron la importancia del nuevo mundo emergido en Asia y en África. Entabló una entrañable amistad con el presidente senegalés, cristiano ejerciente, gran intelectual y futuro Premio Nobel, Leopold Senghor, y tras abandonar la alcaldía visitó el crítico año de 1967 a Nasser en Egipto y a Abba Eban en Israel.

Más trascendencia habrían de adoptar sus iniciativas en el ámbito de los más graves conflictos mundiales. En octubre de 1961, en el transcurso de uno de los encuentros de alcaldes organizados en Florencia, se dirigió a Kruschchev para solicitarle que la Unión Soviética no continuara emprendiendo pruebas nucleares, y en concreto la prevista para el 31 de octubre siguiente:

*«El día 31 es festivo para los cristianos de todo el mundo, como vigilia de la gran festividad de Todos los Santos, y por lo tanto conmemora a los difuntos: no lo perturbe con terribles pruebas nucleares».*

Pero más relevante fue la iniciativa que adoptó en 1966 para tratar de que finalizara la guerra de Vietnam. De manera tan «anónima» como rocambolesca se desplazó a Hanoi para hablar con el mismísimo Ho-Chi-Min, sin saber que la prensa había detectado sus movimientos y el viaje de La Pira era materia de dominio poco menos que universal. Al finalizar la entrevista, sin embargo, no se inmutó cuando acudieron a su encuentro periodistas occidentales que le preguntaron acerca del contenido de la misma. Con su demoleadora ingenuidad, La Pira explicó muy gráficamente el sentido y significado del conflicto: «Si se mira bien es muy sencillo: es como nuestra guerra contra el fascismo entre 1943 y 1945. El Vietcong son los partisanos, y el gobierno de Vietnam del Sur el de la República Social Italiana...». La Pira interrumpió entonces su declaración, porque de seguir con las comparaciones, ¿quiénes eran entonces los nazis en la guerra de Vietnam? Nunca sabremos si La Pira se sintió engañado por el

líder norvietnamita, o se dio cuenta de que estaba a punto de crear un conflicto diplomático entre Italia y los Estados Unidos. Es evidente que a los santos, y La Pira va camino de serlo, no suele dárselos bien la diplomacia.

Lo singular de Giorgio La Pira no radica en su brillante actividad como académico y pensador, su eficacia como alcalde y su capacidad para trascender más allá de los límites de su ciudad y de su país y dotar a los problemas de una naturaleza y de una óptica universales, traducción fiel de la espiritualidad católica. Lo singular es que Giorgio La Pira era, al mismo tiempo que todo eso, el hombre común. Pero no el hombre común de las fotos publicitarias y del cálculo electoral, sino el alcalde que mantenía correspondencia con niños y enfermos. Un hombre que dedicaba su tiempo libre a sostener una especial dedicación a su intercambio epistolar con religiosos, especialmente con las monjas de clausura:

*«¡Las monjas de clausura! ¡Qué bellas son las visiones de la historia de los pueblos, si se ven a la luz de la gracia y de la esperanza! Dios ha creado la Tierra para esto, para que florezca como la Jerusalén mesiánica».*

Hace tiempo que el teléfono, el correo electrónico y el fax acabaron con las cartas. Incluso el teclado del ordenador en el que componemos este libro nos recuerda que hace mucho tiempo que no tomamos papel y pluma o bolígrafo, y escribimos como hacíamos en la infancia o en la juventud. Esa es la escritura que nos devuelve a los sentimientos y a las ilusiones de antaño, y quienes amamos la escritura, pero sobre todo aquella escritura, valoramos la humanidad que despiden una persona que decide establecer una comunicación única e irrepetible con otra persona. La Pira pertenecía a ese género singular de seres humanos para el que los restantes seres humanos somos importantes, estamos dotados de un nombre, un rostro y un corazón.

Enfermo ya, le escribió una de esas cartas a su viejo amigo y sempiterno ministro de Defensa, Giulio Andreotti: «Te escri-

bo una carta al menos curiosa desde el lecho. Otro ministro se echaría a reír leyéndola; pero tú no, de eso estoy seguro. ¿Por qué no crear dentro del presupuesto de Defensa una partida para las *eficacísimas armas nucleares de la oración* (de las ciudadelas de la oración) en Italia y en el mundo? Piénsalo: la cosa es más seria y más *técnica* de lo que pueda pensarse». Parece difícil imaginar que, en el futuro, un responsable político de semejante relevancia reciba una propuesta tan razonada y sensata.

Cuando falleció en 1977, se supo que padecía graves problemas de salud desde hacía tiempo, que él había vivido con enorme naturalidad y confianza en Dios. Pero, sobre todo, Italia compartió la sensación de haber prescindido de uno de sus más eminentes hombres públicos de manera apresurada y, además, de haberle dejado solo. En la soledad partidaria, probablemente la misma que había perseguido La Pira, fácticamente retirado de la política activa desde 1966. Pero también en la soledad personal. La Pira, sin embargo, no sucumbió al deliberado olvido de algunos de sus más mezquinos contemporáneos, sino que continuó desarrollando una frenética actividad escrita, en particular en su faceta epistolar.

Con La Pira fallecía el último de los grandes líderes italianos, y probablemente europeos, del antifascismo y la posguerra. Con él, asimismo, se iba, y por unos cuantos años, una manera de hacer política desde la radicalidad evangélica. La manera de hacer política de esos hombres que habitaban en celdas conventuales, portaban siempre el mismo traje y la misma camisa, recosidos y replanchados, no acostumbraban a frecuentar refinados restaurantes, sino comedores populares, y conocían mejor las viviendas de los indigentes que los palacios.

Hombres que habían sido perseguidos por razón de sus creencias y de sus convicciones, y que al defender su derecho a sostenerlas han permitido que nosotros podamos hoy vivir en libertad, sin temor a expresar las nuestras. Hombres que conocieron la guerra y el sufrimiento, y que por ese mismo motivo se consagraron a la

nobilísima tarea de evitamos a las generaciones siguientes ese tran- ce. Hombres íntegros y sencillos. Hombres que, por cierto, seguían a Jesús y enfrentaban su actividad cotidiana, personal y pública desde los valores del Evangelio. Hombres para la acción y para la trascendencia.

En términos de estricta acción política, La Pira fue el últi- mo gran representante de una generación de hombres públicos que creyó en la posibilidad de erigir un Estado cristiano, fun- damentado en el Evangelio y en la doctrina social de la Igle- sia. Ese Estado, cuyas líneas dominantes precisamente sólo podemos adivinar a través del testimonio de figuras como Dossetti y La Pira, y que adivinamos en las trayectorias de Fanfani y Moro, postulaba la subordinación de la propiedad privada y de la economía de mercado a la causa de la justicia social, de la fraternidad y de la igualdad, postulaba la persona y la comunidad y perseguía el universalismo cristiano como alternativa a los conflictos y a la fragmentación política de Europa y del mundo.

Ignoramos si esta suerte de *tertius genus* entre un hiper-Esta- do según el modelo hegeliano y la Jerusalén terrena hubiera real- mente llegado a funcionar. Pero es probable que los momentos más brillantes del llamado Estado del Bienestar, ése cuyos méri- tos se atribuyen hoy tanto a la *sozialpolitik* bismarckiana como a la acción de gobierno de laboristas y socialdemócratas en la Europa de posguerra, le deba considerablemente más de lo que se acostumbra a admitir a hombres como Giorgio La Pira.

Se encuentra abierta su causa de beatificación, y con ella la de Edmund Michelet, la de Alcide de Gasped, la de Robert Schu- man, la de Giuseppe Lazzati —fundador de la *Azione Cattolica* italiana— y la de Giuseppe Toniolo. Son hombres que santifica- ron la política, que demostraron que no existe profesión más noble y más dura, que no cabe una decisión más exigente que consagrar la vida a los demás.

Son modelos para el hombre contemporáneo. Para nosotros, con nuestras limitaciones infinitas, con nuestros defectos, con

nuestras cotidianas inconsecuencias. Pero también con nuestra voluntad de aprender y de mejorar, de ofrecer nuestro testimo- nio modesto. Para los hombres que creen en Cristo, que desean seguirle y así extender su Reino. Hombres que quieren estar más cerca de Dios. Hombres que persiguen la transformación del mundo, un mundo que precisa de hombres de acción y de oración.

Hace más de medio siglo, en un mundo dividido y arruinado moral y materialmente, sus palabras de esperanza resonaron con auténtico contenido profético: «Estamos en una nueva estación del mundo, y su signo distintivo es la inevitabilidad de la paz». Dentro de unos pocos meses, el 6 de julio de 2004, cumplirá sus primeros cien años. Se llama Giorgio La Pira.

(Italia 1916-1978)

Al frente de Democracia Cristiana, llegó a ser primer ministro entre 1963 y 1968. Fue secuestrado y asesinado en julio de 1978 por el grupo Brigadas Rojas.

## 8. ALDO MORO

*«... Muero, si así lo decidiera mi partido, en la plenitud de mi fe cristiana y en el inmenso amor hacia una familia que adoro y sobre la cual confío en velar desde los cielos... Yo no deseo a mi alrededor, lo repito, la presencia de los hombres del poder. Quiero junto a mí a aquéllos que me amaron verdaderamente y seguirán amándome y orando por mí. Si todo esto está ya decidido, que se cumpla la voluntad de Dios. Pero que ningún responsable se oculte tras el cumplimiento de un deber. Las cosas estarán claras, estarán claras pronto».*

Es parte de la carta que el 27 de abril de 1978 llegó a la redacción de un diario romano. La había escrito un político secuestrado y sometido a un «juicio popular» por sus secuestradores, los miembros de un sangriento grupo terrorista llamado Brigadas Rojas. Ese político que aceptaba con dolorida resignación la voluntad de su Señor y contaba con seguir dispensando a su familia su protección desde el cielo se llamaba Aldo Moro, y en el momento de su secuestro era el presidente del entonces primer partido político italiano: la Democracia Cristiana.

A veces la noticia de una muerte, en particular si se ha producido de manera trágica, congela un instante de vida. La comunicación del hallazgo de un automóvil en cuyo maletero se encontraba el secretario general de la DC italiana, asesinado de un disparo en la cabeza tras un largo y tortuoso secuestro a manos de las Brigadas Rojas, es una de ellas.

Porque el secuestro y asesinato de Aldo Moro es uno de esos acontecimientos miliares de la historia, uno de esos sucesos que marcan un antes y un después. Y ello en términos muy diversos. La metodología que utilizaron las Brigadas Rojas en el secuestro fue cruzar un automóvil en la calzada, ante lo cual el conductor del vehículo en el que viajaba Moro frenó, y eso hizo sumamente sencillo completar la emboscada, liquidar a los escoltas y secuestrar al político. Desde entonces, el blindaje de los automóviles se reforzó y sus conductores recibieron órdenes de embestir cualquier vehículo que se interpusiera de forma sospechosa en su trayectoria. De igual modo, el secuestro de Moro fue el primero en el que un grupo terrorista utilizó masivamente a su rehén con fines propagandistas, fotografiándole de forma reiterada con la publicación oficial de su organización criminal y permitiendo que Moro se dirigiera por escrito a sus compañeros de partido, instándoles a que posibilitaran su liberación. El catálogo de horrores que padece el sentenciado a muerte, pero a una muerte lenta, es uno de los sufrimientos más crueles que pueda imaginarse.

Pero, en términos políticos, con la desaparición de Moro se cerró un período de la historia política de Italia y casi de toda Europa, un largo decenio en el que se superó la dinámica de bloques de la Guerra Fría, se generó una intensa atmósfera de diálogo entre las fuerzas políticas que desembocó en episodios como las *Grosse Koalitionen* en Alemania y en Austria entre 1966 y 1969, o el «compromiso histórico» en Italia, y la vida pública se hizo más rica y más plural. En los años siguientes al asesinato de Aldo Moro, esa Guerra Fría se recrudeció, y Europa, la Europa de los despliegues recíprocos de misiles, del *Give*

*me my money back*, se convirtió en un lugar menos propenso al diálogo político y de las culturas.

Aldo Moro fue asesinado cuando se encontraba a punto de culminar su carrera y, lo que es más importante, su obra política. Flabía nacido en Bari, en la provincia de Apulia, en 1916, y por lo tanto era un hombre que afrontaba el último tramo de su dilatada vida pública; dilatada incluso en un país como Italia. Era hijo de un matrimonio del Sur, la madre una mujer muy religiosa, y el padre un funcionario del todavía naciente reino de Italia, en la era de Giolitti. Desde su juventud estuvo muy ligado al arzobispo Mimmi, hasta el punto de que su amigo Giulio Andreotti atribuyó siempre el hecho de que Moro iniciara su carrera política en la Constituyente como diputado por el distrito de Bari-Foggia, y no por el Milán en la que se enraizó en sus años estudiantiles, a la influencia del prelado.

El influjo de los padres deparó ese sentido hondamente familiar de la religiosidad, tan derivado de la piedad materna y del respeto por la acción civilizadora de las instituciones. De manera adicional, siendo Apulia un territorio de débil presencia política del PPI, la formación pública juvenil del prometedor Aldo habría de desarrollarse en el ámbito de la Iglesia. Su marcha a Milán para estudiar Derecho en la Universidad Católica, y su temprana militancia en la FUCI, la Federación de los Universitarios Católicos Italianos, obedecieron a su necesidad de completar su formación y su propio itinerario de espiritualidad de manera compartida.

Como jurista, sin embargo, el pensamiento idealista de Giorgio del Vecchio y Felice Battaglia habría de interesarle vivamente. No fue un iusnaturalista, como tantos compañeros de la FUCI, como Dossetti y los restantes políticos que, como Giorgio La Pira o Amintore Fanfani, habrían de despertar sus simpatías en la DC fundacional. No compartió por completo el modelo de Estado católico de los dossettianos, aunque sus propuestas le influyeron enormemente, sino que creería siempre en la separación entre Estado y sociedad.

En pleno periodo fascista, en esa Universidad Católica de la capital lombarda a la que los esbirros de Mussolini habían sometido a una constante vigilancia, Aldo Moro era ya el líder más prometedor de los estudiantes católicos. Algo más joven, junto a Moro se mostraba muy activo otro estudiante llamado Giulio Andreotti. En *Vista da vicino*, el legendario dirigente de la DC, en treinta y tres ocasiones ministro, en seis jefe de Gobierno, recuerda a *il Presidente* Moro, a quien fuera su amigo y correligionario desde sus días estudiantiles, cuando dirigía el periódico de los universitarios católicos, *Azione Fucina*. Andreotti, asimismo, no vacila en reconocer la profunda tendencia a la introspección de Moro, así como su indiscutible liderazgo.

Durante la contienda, las posiciones de Moro, como las de otros jóvenes líderes católicos, comenzaron a colisionar en cuanto al itinerario futuro de su compromiso político. También en *Vista da vicino*, Giulio Andreotti relata el escaso interés —por no decir alergia— que Moro sentía por la actividad política directa. Andreotti atribuía esa actitud a la abrumadora responsabilidad que había recaído sobre el joven presidente de la FUCI, quien debía hacer frente a los procesos de los universitarios católicos acusados de subversión, así como al asfixiante control de la policía.

Sin embargo, cuando en 1944 se conformó la Democracia Cristiana bajo el liderazgo de Alcide de Gasperi como una nueva formación política que no se limitaba a recoger la herencia política del PPI de Don Sturzo, sino definida por una clara vocación de partido de masas y de gobierno, Andreotti decidió pasar a la actividad política, mientras Moro pareció más inclinado a seguir su vocación universitaria, en particular identificada con dos disciplinas: la Filosofía del Derecho y el Derecho Penal. Y esa vocación, frustrada en sus albores, habría de manifestarse de manera reiterada en su actividad política. Moro era el más académico de los políticos italianos, y no en atención a su amplia cultura, o a su indiscutible formación, sino al rigor y a la exigencia de su discurso político. Andreotti y Moro se separaron entonces: el primero se convirtió en el más fiel colaborador del propio De Gasperi, del que

llegaría a ser subsecretario, y nunca proclamado «delfín». Moro en cambio habría de recalar finalmente en la actividad política dentro de planteamientos próximos al catolicismo más social.

Porque la DC fundacional se debatía entre dos estrategias que incorporaban dos modelos políticos y partidarios: el de Luigi Gedda y el de Giuseppe Dossetti. En medio estaba De Gasperi. Y el más entusiasta y brillante de los dossettianos era Aldo Moro. Su objetivo era instaurar un nuevo orden político católico, comunitario y fraterno, superador del capitalismo, de la explotación del hombre por el hombre, de las divisiones partidarias; un nuevo régimen que perseguía la radical plasmación de la doctrina social de la Iglesia. Eran los tiempos de Giorgio La Pira, inolvidable alcalde de Florencia, incurso hoy en pleno proceso de beatificación, de Fanfani y, naturalmente, de Aldo Moro.

Moro se había formado en sus años universitarios en un militante antifascismo y en plena comunión con el pensamiento de Emmanuel Mounier y, sobre todo, de Jacques Maritain. Su admiración por el pensador francés habría de pervivir durante toda su vida. Cuando en 1973, al poco de fallecer Maritain, escribió *Per una iniziativa politica della Democrazia Cristiana*, no vaciló en reconocer que el pensador francés «representó un estímulo intelectual y cultural como, probablemente, ninguno otro, en este período de renovada experiencia cristiana». *Humanismo integral* y *Los derechos del hombre y la ley natural* fueron libros que ejercieron una enorme influencia sobre Moro. Maritain creía con firmeza en la subordinación de la sociedad temporal al Reino de Cristo, tal y como afirma en *El hombre y el Estado*:

«El reino de Dios es esencialmente espiritual y, por el hecho mismo de que su orden propio no es de este mundo, en nada amenaza a los reinos y las repúblicas de la tierra ( ..). Mas, precisamente porque es espiritual, el reino de Dios es de una naturaleza mejor y más alta que los reinos y las repúblicas de la Tierra. Apartemos de la palabra superioridad toda conno-

*tación accidental de dominación y hegemonía; entendamos esta palabra en su sentido puro; significa un lugar más elevado en la escala de los valores, una dignidad más alta».*

Pero la radicalidad de la visión trascendente de Maritain no se limitaba a la constatación de esa relación de «superioridad», sino que razonaba su capacidad ordenadora de las relaciones públicas de acuerdo con los valores de la doctrina cristiana:

*«La garantía dada a la Iglesia de su propia libertad y del libre ejercicio de su misión espiritual responde tanto a una exigencia esencial de los derechos que la Iglesia recibe de Dios, cuanto a un requerimiento de los derechos fundamentales de la persona humana. Pero responde también a una exigencia del bien común del cuerpo político. Pues es la condición necesaria para que se difunda por todo el cuerpo social esa levadura del Evangelio de que el bien común temporal tiene necesidad en su propia esfera. Cuando garantiza la plena libertad de la Iglesia en su misión espiritual, el Estado obra simplemente de acuerdo con sus propios fines, que son el proveer al bien común del cuerpo político...».*

Moro, amigo y discípulo de Gian Battista Montini desde sus días de estudiante universitario y presidente de la FUCI milanesa, creía firmemente en la comunión espiritual de los católicos comprometidos como cauce de penetración de la verdad en la vida, y no digamos de la Verdad en la Vida. Es evidente que existían numerosos militantes y dirigentes democristianos, en particular del tiempo de la oposición antifascista y de la II Guerra Mundial, en Italia también una contienda civil, que compartían esta perspectiva y, como no es menos evidente, muchos de sus compañeros no participaban de esta suerte de ideal ascético del militante católico.

En opinión de sus propios compañeros en la DC, además, el rigor y la espiritualidad con las que Aldo Moro afrontaba la expresión política de su compromiso cristiano y su propensión a consi-

derar los argumentos de sus adversarios, a fin de propiciar el consenso político y la integración social, llegaba a distanciarle de su propio programa político. El énfasis con el que defendió el sistema público de enseñanza en los debates de la Asamblea Constituyente de 1946 no se correspondía con la posición oficial de la DC, que dentro de su modelo de Estado social avanzado creía firmemente en la enseñanza pública, pero en el marco de un sistema que garantizase la libertad de enseñanza. Fue Aldo Moro, como recuerda Agostino Giovagnoli, quien insistió en la radical definición antifascista del texto constitucional; *antifascista* y no *afascista*, como sugería alguno de sus correligionarios. La radicalidad del compromiso democrático del joven diputado era enteramente compartida, por cierto, por quien fuera prisionero político del fascismo, el propio Alcide de Gasperi.

Ya entonces había de forjarse la doble reputación de Aldo Moro. Todos sus compañeros, toda la clase política italiana, reconocían su rigor y su formación, su talante abierto, su inequívoca trayectoria política de estadista. Pero, al mismo tiempo, era un personaje extraño, distante, diferente. Corrado Guerzoni, el más estrecho entre sus colaboradores, amigo incondicional, lo definió a la perfección: «Es un alemán nacido en Apulia». Parecía un accidente, en efecto, que Aldo Moro hubiera nacido en las pasionales tierras del Sur. Él era un político distinto.

Por eso, cuando en 1948 Fanfani aceptó el ministerio de Trabajo que le ofreció De Gasperi, quien buscaba el equilibrio entre las diversas corrientes del partido, Moro entendió, sin embargo, que no debía permanecer en la subsecretaría de Exteriores. Existía, además, una razón que un hombre de salud tan escasa como el presidente del Consejo captó a la perfección. A pesar de contar con poco más de treinta años, Moro estaba enfermo de artritis. Un durísimo tratamiento a base de cortisona consiguió curarle pero, en cambio, le originó complicaciones cardíacas que habrían de acompañarle durante toda su vida. Para empezar, durante más de quince años no pudo viajar en avión. A lo largo de los tres decenios que le restaban de vida Moro fue un hombre de salud frágil.

En los últimos años de la presidencia de De Gasperi, Moro se dedicó a las tareas parlamentarias, como presidente del Grupo Parlamentario de la DC en la Cámara de Diputados. No compartía enteramente el ideario del gran líder democristiano pero, tras su salida de la presidencia del Consejo, en febrero de 1953, y su fallecimiento el 4 de agosto de 1954, nadie supo jamás elaborar un balance más ecuánime de su contribución a la Italia contemporánea:

*«El invitó a considerar la democracia, no sólo como el intangible patrimonio de nuestra vida civil, sino también como un hecho moral, un extraordinario ejemplo de coherencia interior, altitud de miras y apertura al diálogo, la enseñanza de un sabio testimonio de coraje, prudencia, rigor, cálculo político y, sobre todo, de una gran seriedad. Él no puede ser olvidado y su visión política no está cerrada sino que, en el fondo, continúa».*

Fallecido De Gasperi, la DC perdía al líder que, siguiendo la doctrina sturziana de la plena autonomía del compromiso político de los cristianos, había sabido conciliar la obligación moral del cristianismo visible con la configuración de un partido interclasista y de masas. Y, tras su muerte, los candidatos a sucederle, no ya en las funciones ejecutivas, sino en el liderazgo profundo de la actividad partidaria y de la acción política, respondían a perfiles muy diversos aunque, curiosamente, provenían en casi todos los supuestos de la corriente dossettiana del partido.

Amintore Fanfani era el político sólido, sesudo y riguroso, dotado de una enorme capacidad de trabajo, es decir, el organizador. Un joven Giulio Andreotti era el optimista y pragmático socarrón, el hombre de gobierno, el conocedor de todos los recovecos de la maquinaria burocrática y, por tanto, el administrador. Aldo Moro, finalmente, se erguía como el serio y escéptico analista, como el reflexivo hombre de Estado, como el intelectual que no se conformaba con las lecturas superficiales de la realidad. Aldo Moro, en fin, era el hombre imbuido del sentido de

misión de la actividad política, el visionario, pero un visionario racional y pragmático.

La DC descubrió, entonces, la ventaja de no disfrutar de un específico liderazgo, sino de poder optar por las cualidades complementarias de Fanfani, Andreotti y Moro en función de las circunstancias. Pero, sobre todo, esa DC desconfiaba de Moro, de su estilo ascético, de su exigencia. Adolfo Sarti habría de afirmar que había dos cosas que el *partito nazionale* no perdonaba: la inteligencia y el éxito. Moro atesoraba la primera cualidad; parecía conveniente que no se le facilitara el acceso a la segunda.

Fue el momento de un gran presidente del Consejo de Ministros al que la historia, sin embargo, se resiste a otorgar el calificativo de estadista: Amintore Fanfani. Fanfani, presidente entre 1954 y 1959, albergó en 1957 la firma de los tratados instituyentes de la Comunidad Económica Europea y la Comunidad Europea de la Energía Atómica en la propia Roma, en lo que constituyó un éxito internacional sin precedentes. Esos tratados coronaban los esfuerzos de Alcide de Gasperi y del conde Carlo Sforza. Fanfani impulsó las obras públicas y la construcción de vías rápidas tan emblemáticas como la *Austostrada del Sole*, destinada a vertebrar las comunicaciones entre el norte y el sur del país. Fue su tiempo más brillante, en particular cuando, entre 1958 y 1959, se convirtió nada menos que en secretario general de la DC, presidente del Consejo de Ministros y ministro de Asuntos Exteriores. Sus fracasos al frente del propio partido a mediados de los 70, o en sucesivas candidaturas a la presidencia italiana en 1964 y 1971, sin embargo, habrían de ensombrecer sus logros.

Recientemente, especialistas como Marco Follini han reivindicado su temprana apertura al diálogo con los socialistas, su conciencia social, su energía, su incesante actividad, su estilo presidencialista, que consideraba inevitable cuando la República se hubiera consolidado, su sostenimiento de la DC tras la crisis objetivamente suscitada por la temprana desaparición de Alcide de Gasperi.

Sin embargo, tras el fallecimiento del papa Pío XII, una de las personalidades más excepcionales del siglo XX, ése por cuyas

divisiones y tanques preguntaba Stalin, y al que el definitivo triunfo de los valores humanistas, democráticos y pluralistas sobre el totalitarismo tanto debe, el nuevo pontífice, Angelo Roncalli, a quien la historia conocerá siempre como Juan XXIII, decidió convocar un Concilio de la Iglesia católica. Y, entonces, las ideas de Dossetti, La Pira, Fanfani y Moro se convirtieron en prefiguradoras de una acción social de la Iglesia más comprometida con los más necesitados, más solidaria con el sufrimiento, al servicio de un orden social e internacional más justo y solidario.

Las políticas del padre Dossetti habrían de disfrutar de enorme vigencia cuando esas inquietudes sociales y ese énfasis en la construcción de un orden más equilibrado y fraterno, encontraron un terreno singularmente fértil en una DC que afrontaba un profundo proceso de renovación. Esa capacidad de «reinención» desde sus propias estructuras fue una de las grandes cualidades de los democristianos italianos. Ningún país democrático ha sostenido en el gobierno a un mismo partido durante casi medio siglo ininterrumpido, fuera en solitario o en coalición. Es probable que ningún país democrático haya disfrutado, a lo largo de ese medio siglo, de un debate político más plural y enriquecedor. El partido fundado en plena contienda mundial por De Gasperi no renunció a su identidad fundacional, pero al mismo tiempo multiplicó su pluralidad interna. Tanto, quizá, que eso acabó por minarlo.

En la Italia conciliar, si existía un político que encarnaba una concepción abierta y dialogante en el seno de la DC, ése era Aldo Moro. Si en 1958 comenzaba el breve y fecundo pontificado de Juan XXIII, y a comienzos de 1959, concretamente el 25 de enero, anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II, ese mismo año Moro se convirtió en secretario general de la *Democrazia Cristiana*. Y si De Gasperi había construido una República, Moro habría de conseguir ampliar su base política hasta integrar al PCI y afianzar la República y la coronación del Estado regional y del Bienestar.

Adicionalmente, Aldo Moro practicó el diálogo entre culturas políticas, creencias y convicciones. Durante muchos años, Italia

habría de convertirse en una referencia del debate y del pluralismo políticos, de la creatividad y de la innovación. Si la Italia de Alcide de Gasperi fue la Italia de Pavese y de Bassani, del neorrealismo y de las grandes obras de Vittorio de Sica y Roberto Rossellini, de *Milagro en Milán* y de *Alemania, año cero*, la Italia de Aldo Moro es la de Calvino y Sciascia, la *transmaniera*, la de Fellini y Antonioni, la de *8 y 1/2* y *El desierto rojo*. Esa Italia es parte esencial del patrimonio cultural de la Europa contemporánea.

A comienzos de la década de los 70, y a medida que se retiraban del escenario político figuras como Konrad Adenauer, Robert Schuman o Georges Bidault, ya fuera por razones de salud o por la decisión de los electores, comenzó a resultar más evidente que el discurso social-cristiano debía adoptar nuevos contenidos. Los grandes líderes de la posguerra se habían desenvuelto con enorme éxito por dos motivos. El primero, su propia reciedumbre moral. Veteranos, por no decir héroes, de la lucha contra el totalitarismo nazi y fascista, figuras como Adenauer, Schuman, Bidault, Sforza o De Gasperi, disfrutaban de una enorme consideración popular, y de todas las razones del mundo para denunciar el espectro tiránico del estalinismo. El segundo, su decidido impulso de políticas de reconstrucción, desarrollo y bienestar que habían permitido sucesivos «milagros económicos», y la puesta en funcionamiento del Estado del Bienestar. Como síntesis de ambos pronunciamientos, el moral y el material, el proyecto de integración europea había dotado a las sociedades europeas de un horizonte conjunto de estabilidad política y de paz.

Pero Moro sabía que se estaba abriendo un nuevo escenario histórico. Los democristianos habían sido barridos por el vendaval gaullista en Francia y, lo que es más grave, con ellos había desaparecido la IV República. Era prioritario el apuntalamiento del nuevo Estado en un país como Italia, que había soportado, sin solución de continuidad y en apenas un lustro, bajo el fascismo, una Guerra Mundial que había sido civil, un referéndum que había puesto fin a la Monarquía, y a continuación había edificado una alternativa republicana mientras padecía tensiones sepa-

ratistas en Sicilia, Cerdeña y el Tirol del Sur. Y la confrontación política había sido sumamente abrupta. Una nueva era, la que se correspondía con la definición final y aplicación de las políticas del bienestar, de manera que el incipiente milagro económico italiano se consolidara, exigía un nuevo talante y un nuevo estilo.

En este contexto comenzó la célebre *apertura a sinistra*. Y Aldo Moro no contaba, precisamente, con la anuencia de muy significativas personalidades de la Iglesia como el cardenal Ottaviani y, sobre todo, el inolvidable cardenal Siri. Fue el momento en el que se demostró que la autonomía de acción de la DC italiana respecto de la Iglesia era plena, y ello merced al comportamiento ejemplar de dos excepcionales pontífices: Juan XXIII y Pablo VI.

De hecho, la doctrina pontificia a lo largo de los primeros años de la década, todavía durante la celebración del Concilio Vaticano II, y también con posterioridad, representó un explícito llamamiento al compromiso público de los cristianos, y al pleno desarrollo de la doctrina social de la Iglesia. Textos tan bellos como la encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII, y no digamos la *Populorum progressio* (1965), de Pablo VI, no dejaban resquicio a ambigüedad alguna. Adicionalmente, y en el ámbito personal, la confianza de ambos Papas en Aldo Moro habría de ser extraordinaria. Moro había conocido y tratado desde su juventud a monseñor Montini, hijo y nieto de diputados del PPL. Su amistad habría de ser sumamente estrecha y hasta el final de la vida de ambos, apenas separado en el tiempo por algunas semanas.

También en 1965, la Constitución *Gaudium et Spes* definía de manera cristalina la posición de la Iglesia católica ante la actividad pública, afirmando que «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre». El pensamiento de Maritain y las posiciones políticas de sus seguidores en Italia, entre los cuales no había sido Aldo Moro uno de los menos des-

tacados, se matizaba muy significativamente, reconociendo un mayor protagonismo de la actividad pública en la realización de la dignidad humana y, sobre todo, no sólo reconociendo, sino declarando la oportunidad y necesidad del pluralismo y del debate políticos, partiendo de su subordinación al bien común, como premisa de la difusión fraterna de los valores y de las concretas propuestas de aquellos católicos que decidían asumir un compromiso público:

*«Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común; así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria responsabilidad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la provechosa diversidad. El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver. Los partidos políticos deben promover todo lo que a su juicio exige el bien común; nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común».*

La *apertura a sinistra* representaba, también, la plasmación del recambio generacional en las filas democristianas, y el acceso al pleno liderazgo de personalidades como Aldo Moro. De igual modo, obedecía a un cuidadoso análisis de la nueva realidad política internacional, y no tanto al objetivo de atizar la división entre socialistas y comunistas, como afirma Marco Follini. Para Moro, la repulsa de la invasión soviética de Hungría en 1956 por parte del PSI de Pietro Nenni, y su creciente distanciamiento de los dogmas marxistas, dotaba a los socialistas de un perfil cada vez más centrado en el mapa político, lo que podía desembocar en su conversión en un «partido bisagra» susceptible de llevar al gobierno al PCI. La DC debía colmar ese espacio de centro-izquierda que, por

otra parte, de acuerdo con la filosofía política de los seguidores de Dossetti, no era precisamente un espacio ajeno a los planteamientos social-cristianos.

Para la Iglesia católica, el horizonte de una coalición entre democristianos y socialistas no despertaba ni recelo ni temor. En 1962, el papa Juan XXIII invitó a Amintore Fanfani a acompañarle en una visita a la Basílica de Asís. En el trayecto que hacían en tren, y mientras atravesaban la Umbra, Fanfani le relataba al Papa, quejoso, las dificultades de los democristianos para entenderse con los socialistas. Mientras, Juan XXIII miraba el campo a través de la ventanilla. Entonces, señalándole a algunos hombres que caminaban juntos, le dijo a Fanfani: «¿Puede verlos? No es tan importante de dónde vienen. Lo que importa es dónde quieren ir, y si quieren caminar juntos».

El ingreso de los socialistas en el gabinete Moro, en diciembre de 1963, aseguraba la expansión hacia la izquierda del espacio representado por el nuevo gobierno. Pero en 1962 uno de los grandes líderes históricos de la DC, Antonio Segni, tenaz opositor a la *apertura a sinistra*, había sido elegido presidente de la República. El equilibrio continuaba rigiendo las políticas democristianas.

El primer y prolongado mandato de Aldo Moro como primer ministro, entre 1963 y 1968, fue la coronación del milagro económico italiano y un ejercicio constante de equilibrio y de rigor. En primer lugar, consiguió que permanecieran dentro del gobierno los ministros de la DC que no compartían el proyecto de gobierno con el PSI, y muy especialmente Andreotti, entonces ministro de Defensa. Moro fue lo bastante tenaz como para convencerle de que permaneciera en la cartera, de manera que los aliados de Italia, y en particular los Estados Unidos, no interpretaran que el ingreso de los socialistas en el gobierno podía comportar un cambio en la política de seguridad y defensa italiana.

Dos años después, estando Andreotti en Washington, Moro le telefoneó para comunicarle que le remplazaba en el ministerio el

socialdemócrata Tremelloni. Moro le ofreció Instrucción Pública, pero Andreotti prefirió Industria, para poder formar parte del Consejo Supremo de Defensa. Así Moro cumplía el segundo de sus objetivos: comprometer a los socialistas con el ensanchamiento de la base política y social de la democracia italiana. En ese esfuerzo habría de perseverar hasta el final de sus días.

El emblemático año de 1968, las fuerzas integradas en la coalición de centro-izquierda obtuvieron un significativo castigo por parte del electorado, y ello en medio de una atmósfera social crispada. Aldo Moro entendió entonces que la República no podría considerarse del todo consolidada hasta que aquéllos que la contestaban la sintieran también como propia, y eso significaba que el PCI pudiera llegar a gobernar y lo hiciera. Cuando los comunistas condenaron la intervención de las fuerzas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia y con ello el dramático cercenamiento del esperanzador proceso histórico abierto por la Primavera de Praga, se ofrecieron las condiciones idóneas para un diálogo fecundo entre fuerzas inequívocamente democráticas, con vocación, sentido y responsabilidad de gobierno.

Además, a lo largo de su ejercicio como secretario de la DC desde 1959, y como primer ministro entre 1963 y 1968, Moro hubo de enfrentarse a un amplio debate en el seno del partido. En realidad, lo que comenzaba a producirse en las filas democristianas era el problema del «correntismo». Toda vez que la DC era un partido que invariablemente desempeñaba responsabilidades de gobierno, la disputa política se trasladaba desde el ámbito externo al interno, a las propias filas del partido. En 1968, la divulgación del llamado *Manuale Cencelli*, un documento no oficial que parece haber sido elaborado por un funcionario, recogió la calculada distribución de las responsabilidades políticas, desde los ministerios hasta los delegados a los Congresos del partido, entre sus diversas corrientes.

La paulatina atomización interna de la DC deparó, en cambio, la consolidación del sistema democrático y partidario. Durante el período en el que Aldo Moro desempeñó las supremas

responsabilidades ejecutivas al frente de su partido y del gobierno, el voto conjunto de democristianos y comunistas se aproximaba al 75%, y el resto de las fuerzas, a excepción de los socialistas que se aproximaban al 10%, no superaba el umbral del 5.

Sin embargo, en 1968 hubo de abandonar la presidencia del ejecutivo y retornar a las tareas parlamentarias, esta vez bajo la autoridad del nuevo presidente del Grupo Parlamentario de la DC, Giulio Andreotti, antes de ocupar la cartera de Asuntos Exteriores en el gobierno Rumor y continuar desempeñando tales funciones en el gabinete formado por Andreotti en 1972, a petición del presidente Giovanni Leone, quien deseaba un gobierno «monocolor» para preparar las elecciones anticipadas.

A lo largo de estos años y desde su privilegiada atalaya como responsable de la acción exterior de Italia, Moro interpretó la realidad italiana, europea y mundial con enorme sagacidad: había llegado el momento de superar una bipolarización estéril y construir un marco de relaciones políticas más abierto y plural. En ese análisis y, lo que es más importante, en esa praxis, habrían de converger personalidades tan escasamente sospechosas de cobardía o de claudicación frente al comunismo —acusaciones que habrían de imputarse de forma reiterada a Moro— como el propio presidente norteamericano Richard Nixon, artífice del acuerdo de limitación de armas estratégicas de 1972 y, sobre todo, del establecimiento de relaciones diplomáticas plenas entre los Estados Unidos y China.

Moro se encontraba en una Europa caracterizada por el predominio socialdemócrata, con figuras como Brandt (y después Schmidt), Kreisky, Palme o Wilson, pero donde la Francia de un liberal como Giscard d'Estaing o la propia Italia de la Democracia Cristiana hegemónica comportaban la existencia de una atmósfera plural en el ámbito partidario. A comienzos de la década, Moro persistía en su estrategia de proximidad al PSI e, igualmente, al minoritario pero muy respetado *Partito Repubblicano*, cuya seriedad y rigor de planteamientos valoraba enormemente.

Las actitudes públicas de los italianos, igualmente, habían empezado a cambiar. En 1970 se aprobó el Estatuto de los Traba-

jadores y la Ley del Divorcio, después de la célebre campaña de la LID. Cuando en 1974 se sometió a consulta popular su posible retirada, la DC hizo campaña activa a favor del voto favorable, pero casi un 60% de los electores apoyó su mantenimiento. Italia era un país muy distinto al de la posguerra, y en apenas dos decenios el número de católicos practicantes se había reducido a la mitad, aunque todavía se situaba en un elevado 35% de la población.

Por eso, el secretario general de una Democracia Cristiana, inevitablemente erosionada por el ininterrumpido ejercicio de responsabilidades de gobierno a lo largo de más de un tercio de siglo, decidió abrir conversaciones con el PCI. Merecería la pena analizar con verdadero detalle la histórica actitud del comunismo italiano ante la fe católica y su Iglesia. Quien fuera el histórico adversario de Alcide de Gasperi, Palmiro Togliatti, dedicó la que es probablemente la más interesante expresión de su pensamiento político al análisis de las relaciones entre católicos y marxistas. Pero, tras decenios de enfrentamientos entre ambas posiciones de partido y de cultura política, la aproximación resultaba realmente compleja.

El momento político, sin embargo, era muy delicado; lo bastante como para que se exploraran nuevas soluciones de gobierno. En las elecciones generales de 1972 la DC mantuvo sus posiciones, pero el PSI decidió salir del ejecutivo, abandonando la coalición de centro-izquierda. Después de un cuarto de siglo de hegemonía democristiana, el desaliento comenzaba a cundir en las filas de la izquierda, cuyas facciones más extremistas se desgajaban para crear grupúsculos que, en medida nada desdeñable, desembocaron en organizaciones partidarias de la lucha armada, si bien tan sólo las Brigadas Rojas, fundadas en 1970 en Milán, habrían de evidenciar una notable capacidad operativa. Cuando en 1973 se produjo la crisis del petróleo y el país entró en una auténtica recesión económica, se hizo evidente la necesidad de establecer un amplio diálogo entre las fuerzas políticas para garantizar la estabilidad del sistema y la propia continuidad del sistema democrático.

Ese PCI estaba ahora liderado por Enrico Berlinguer, un sardo que procedía de una familia sumamente católica, cuyos análisis políticos coincidían con los de Aldo Moro. A finales de 1973 propuso un «compromiso histórico» de la DC, el PSI y el PCI, que recibió una acogida muy favorable por parte de Aldo Moro. Pero ese esfuerzo de aproximación al PCI no se plasmó de manera uniforme, sino que se desarrolló con estudiada delicadeza. Fue entonces cuando se manifestó el Moro detestado por sus enemigos, fuera y sobre todo dentro de la propia DC, un Moro calificado como esquivo, taimado, sutil en la negociación, frío, hábil componedor, traicionero, un Moro que convertía la política, más que nunca, en la *commedia dell'arte*.

En este punto cabe preguntarse si la estrategia de Aldo Moro resultaba comprensible desde una lectura que se pretenda católica de las relaciones políticas. Existe una corriente de pensamiento, cuyo análisis valoramos como muy difícilmente sostenible en términos históricos, que adjudica a la Democracia Cristiana de la posguerra, y con ella a sus líderes, una presunta dejación de su fidelidad católica, y con esto explica el actual predominio de cosmovisiones materialistas. Al mismo tiempo, lo cual vendría a testimoniar la gratuidad de la afirmación, desde posiciones de pensamiento antagónicas se atribuye a esa misma Democracia Cristiana un comportamiento sumiso al dirigismo pontificio, y con ello al sometimiento a sus directrices.

La conjunción de ambos análisis atestigua la fundamental independencia de la DC. Gracias a De Gasperi, la línea de actuación del partido no había sucumbido ni a las propuestas de Gedda, que creía en la identificación de Acción Católica con la Democracia Cristiana y su consiguiente sometimiento a las estrategias pontificias, ni a las de Dossetti, con su programa de creación de un Estado católico que superara el marco político del Estado liberal. La DC se definió como una fuerza partidaria cuyo programa se inspiraba en los valores cristianos y cuyas directrices programáticas se derivaban de la doctrina social de la Iglesia, y una fuerza en donde el catolicismo de sus líderes era visible, activo y militante.

Pero dentro de una definición pluralista de la sociedad. Y Aldo Moro no traicionaba esos presupuestos. Y, de la misma manera que De Gasperi había gobernado en coalición con comunistas y socialistas entre 1945 y 1947, en una coyuntura excepcional para la estabilidad de la naciente Italia republicana y democrática, Moro consideraba que la Italia de la crisis del petróleo, de la violencia mafiosa, del terrorismo y del desarrollo del modelo regional precisaba de un amplio acuerdo de las fuerzas políticas mayoritarias.

Pero en ciertos ambientes se recelaba de las consecuencias de ese acuerdo. Porque la materialización del Estado regional conllevó el acceso del PCI a las tareas de gobierno en Toscana, y en la Emilia-Romaña y en el Piamonte tras unas elecciones regionales, las de 1975, en las que los comunistas se situaron a sólo dos puntos de la DC en el conjunto del país. La posibilidad de que el PCI ganara tras las elecciones legislativas del siguiente año, con su discurso moderado y el reiterado compromiso de Berlinguer de lealtad al orden constitucional y a los compromisos internacionales de Italia, era cierta. Para Moro eso no representaba un problema, sino la consolidación última de la democracia italiana. Pero fueron años muy difíciles, en particular para Moro y Berlinguer, a cuya extracción social y espiritual no dejaba de aludirse, acusado el último de poco menos que de connivencia con la reacción. Se publicó entonces que, en su juventud, Enrico Berlinguer había dedicado un discurso a la virtud de santa María Goretti.

La DC parecía más vulnerable que nunca. En 1974 Moro había formado un nuevo gabinete de centro-izquierda, en el que ostentaba la vicepresidencia el líder republicano, Ugo La Malfa. A finales de 1975, sin embargo, el PSI decidió abandonar el gobierno. El secretario general de los socialistas, Francesco de Martino, era íntimo amigo de Aldo Moro desde sus tiempos universitarios, y el presidente del Consejo de Ministros quedó muy afectado por lo que constituía una auténtica deslealtad personal y resultaba difícilmente explicable en términos políticos, a no ser que el resultado de las elecciones regionales y la inminencia de las legislativas presagiara la primera derrota de la DC en

treinta años. Moro, sin embargo, se rehizo, formando un gobierno bipartito con los republicanos y afrontando las elecciones en las que el PCI anunciaba que se produciría el histórico *sorpas- so*, el «adelantamiento» que significaría la victoria comunista y la formación de un gabinete de izquierda por vez primera en la historia de Italia.

Tras las elecciones legislativas de 1976, sin embargo, pareció cristalizar un mapa político con visos de inmutable: la DC acercándose al 39% de los sufragios y obligada a seguir gobernando, y un PCI sólidamente instalado en el 34% y en su gran presencia en el poder municipal y regional, pero muy distante de la victoria en unas elecciones generales. Se diría, y algunos analistas así habrían de afirmarlo, que se había procedido a la cristalización de un gigantesco diseño político hacía mucho tiempo presente en la cabeza de estadista de Aldo Moro: el PCI, con su poder local y regional, se convertía en un partido del sistema, definitivamente consolidado, pero la DC conservaba la hegemonía política, dentro de una suerte de «reparto» funcional de las administraciones que garantizaba la responsabilidad de todos los actores políticos. De ser así, hay que admitir que Moro disfrutaba de una capacidad admirable para detectar las preferencias de sus compatriotas.

Bajo estas premisas, las conversaciones entre Moro y Berlinguer dieron paso a un gobierno monocolor democristiano presidido por Giulio Andreotti, que pudo salir adelante gracias a la abstención comunista, el llamado «gobierno de la no desconfianza». Era la primera vez, desde 1947, que los comunistas no votaban en contra de un gobierno democristiano.

Pero la tuerca todavía podía girar una vuelta más, de manera que el PCI entrara en el gobierno o, lo que es más, que se convirtiera en un partido de gobierno pero sin entrar a formar parte del gabinete, limitándose a otorgar su apoyo parlamentario. Ése fue el acuerdo que Moro y Berlinguer maduraron a lo largo de 1977, y se plasmó en los primeros meses de 1978. Sin embargo, la mañana del 16 de marzo de 1978, cuando debía votarse en la Cámara de los Diputados la formación de un nuevo gobierno presidido por Giu-

lio Andreotti, y que disfrutaría del explícito respaldo del PCI, Aldo Moro fue secuestrado. Muy pronto, las Brigadas Rojas reclamaron la autoría del secuestro. Comenzaba una de las grandes agonías de la contemporánea historia de la democracia.

Uno de los grandes escritores italianos del siglo xx, Leonardo Sciascia, le dedicó un libro a su secuestro y asesinato: *El caso Moro*. Como diputado radical, Sciascia participó activamente en la comisión parlamentaria responsable de investigar las circunstancias en las que se produjo el secuestro, cautiverio y asesinato del secretario general de una fuerza política que tenía en Sciascia a uno de sus más enconados y serenos detractores.

Sciascia, como Pasolini, fue uno de los primeros intelectuales que pretendieron someter a proceso a la DC cuando estallaron algunos casos de corrupción, como el escándalo Lockheed. Y Aldo Moro no sólo no evitó la polémica, sino que desde la propia tribuna de la Cámara de Diputados defendió la obra democristiana durante tres decenios, al tiempo que, a su vez, denunciaba las pretensiones de quienes, además de culpar pensamientos, creencias y convicciones por la corruptibilidad de algunas personas, pretendían mediatizar la voluntad del pueblo, soberanamente expresada en las urnas, mediante el acoso mediático. Era el último Moro, combativo, resuelto, a la vez dialogante e inflexible, siempre escéptico. El Moro que no llegamos a conocer del todo.

*El caso Moro* no es, probablemente, el mejor de los libros del autor de *I pugnatori*, pero sí uno de los más intensos y desde luego más hermosos. Produce verdadera emoción acompañar al escritor siciliano en su inmersión profunda en la personalidad de Moro y en las cartas que dirigió desde su cautiverio, y con ello asistir a su propio proceso de omisión del político gélido y calculador, de la personalidad casi emanada del séquito de Catalina de Médicis, para asistir a la emergencia del hombre que no quiere morir, que anhela volver a encontrarse con su mujer y con sus hijos.

Esas cartas, en las que Moro instaba a sus compañeros de partido a acceder a las condiciones de sus secuestradores, o al menos a negociar con ellos, fueron escrutadas implacablemente. Se censuró la «cobardía» de Moro, al tiempo que se comprendían las extremas coordenadas en las que habían sido redactadas. Al mismo tiempo, cuando los dirigentes democristianos reiteraron que no existía posibilidad alguna de que el gobierno de la República negociara con terroristas, y menos bajo coacción, como era su obligación, sin duda dolorosa, comenzó a especularse con la íntima satisfacción que debían estar experimentando algunos de ellos ante la eventual desaparición de Aldo Moro del escenario político, o al menos su previsible descrédito.

Cuando ha transcurrido un cuarto de siglo desde aquellos sucesos terribles, su evocación no puede revelar más nítidamente la mezquindad con la que pueden llegar a conducirse los seres humanos. Sorprende descubrir, asimismo, que durante sus dos meses de cautiverio Moro permaneció en Roma, apareciendo su cadáver en pleno centro de la capital. El estupor ante la sucesión de negligencias cometidas por el ministerio del Interior que dirigía Francesco Cossiga —a quien la actividad de los grupúsculos armados no le resultaba precisamente desconocida, como el posterior descubrimiento de su implicación en la red *Gladio* pondría de manifiesto— así como por parte de la policía y de los servicios de información habrían de abonar, desde el propio 16 de marzo de 1978, la generalizada creencia en un complot para su eliminación o, al menos, para imposibilitar su rescate, cuyas sospechas afectarían a buena parte de la clase política italiana.

La última victoria electoral de Aldo Moro, sin embargo, se produjo un año después de su asesinato. En enero de 1979 el PCI anunció que cesaba en su respaldo al gobierno. La desmoralización había cundido entre sus militantes, desconcertados ante la estrategia de colaboración con la DC. Eso explica que, en las elecciones legislativas de junio de 1979 y mientras la DC mantenía sus posiciones, el PCI se situara en un pobre 30%, perdiendo

un 4% de sus sufragios en beneficio de formaciones anti-sistema como la *Democrazia Proletaria* o el emergente *Partito Radicate*. La estrategia de Moro, en efecto, había contribuido a la estabilidad política de Italia e, igualmente, había situado el PCI ante una encrucijada difícilmente superable. Y la intuición política de Moro, asimismo, insufló a su partido nuevo aliento, el suficiente como para continuar gobernando hasta casi el fin de siglo.

Por otra parte, la elección papal en el otoño de 1978 de Karol Wojtila, cardenal-arzobispo de Cracovia, culminó la definitiva separación entre la DC y El Vaticano. Juan Pablo II era polaco y no tenía ningún vínculo con la política italiana. La célebre voluntad de Juan XXIII de que el Tiber se ensanchara, expresada al comienzo de su pontificado, habría de plasmarse ahora plenamente. El nuevo Papa, sin duda una de las personalidades más portentosas de la historia de la Iglesia, y quizá la más importante del siglo XX, observaría un cuidadoso respeto por la vida pública italiana, pero al mismo tiempo llamaría a los políticos católicos a la coherencia con sus convicciones, a la fidelidad cristiana y a un testimonio visible de su fe. Las ideas de Moro se materializaban finalmente.

Ha transcurrido casi un cuarto de siglo desde el hallazgo del cadáver de Moro en la Vía Caetani. En el espacio político un día vertebrado por la Democracia Cristiana se sitúan la *Legha Nord*, *Forza Italia* y la *Alleanza Nazionale*. La dignidad de primer ministro un día desempeñada por Aldo Moro corresponde hoy a Silvio Berlusconi. No resulta sorprendente escuchar a líderes italianos quejarse demagógicamente de la inmigración, o imputarle los males que aquejan a su país. Para quienes amamos profundamente Italia, el recuerdo de testimonios políticos y humanos como el de Aldo Moro se dibuja hoy más vigente que nunca.

Si es cierto que una muerte prematura y trágica parece redimir a cualquier ser humano de todas sus culpas, particularmente cierto resulta en el supuesto de los políticos. La estampa de María Antonietta en la carreta, camino de la *Concorde*, apenas abocetado por David en la más bella de todas sus obras, muestra la seve-

ra dignidad del ser humano que afronta su trance supremo con absoluta serenidad, y la comprensión final de la turba que apenas minutos antes le dedicaba los insultos habituales. Aldo Moro no tuvo a David, sino a los fotógrafos que retrataron su cuerpo exánime en el maletero de un vehículo, el rictus sereno y ese rostro que, incluso en su hora final, conservaba un inconfundible aire profesoral.

El cadáver de Aldo Moro apareció, en efecto, el 9 de mayo de 1978 en la Vía Caetani, entre la calle de Botteghe Oscure, en donde se encontraba la sede del PCI, y la plaza del Gesú, emplazamiento del cuartel general de la DC. El Renault 4 en cuyo maletero se encontraba el cuerpo exánime de Moro era de color rojo. Los brigadistas habían cuidado hasta el último detalle.

Durante su homilía, en el terrible funeral celebrado en la basílica de San Juan de Letrán por el propio Papa —un funeral al que, como habían anunciado, no asistieron ni la mujer ni los hijos de Aldo Moro—, Pablo VI, que enfilaba las últimas semanas de su vida, visiblemente afectado, casi lívido, afirmó: «Señor, Tú no escuchaste nuestras súplicas».

Andreotti se encontraba también presente:

*«Para mí el recuerdo de Aldo pervive ligado de manera perenne a la vibrante homilía de Pablo VI en la misa de funeral en San Juan de Letrán. No era sólo el Papa quien la celebraba y hablaba; era nuestro viejo asistente espiritual en la FUCI. Así que mi relación con Aldo conoció en la FUCI el alfa y el omega. Un tristísimo omega».*

(Francia 1886-1963)

Jefe de Gobierno francés (1947-48), considerado uno de los «padres de Europa» por su impulso a la Comunidad Europea del Carbón y el Acero (CECA), primer paso de la construcción europea. Juan Pablo II estudia su posible beatificación.

## 9. ROBERT SCHUMAN

«La democracia será cristiana, o no será». No es que el autor de semejante afirmación pretendiera lanzar un subliminal mensaje partidario. Como él mismo se encargaba de razonar a continuación en *Pour VEurope*, los conceptos y valores que iluminan al sistema democrático obedecen a una radical fundamentación cristiana, y entre ellos la libertad, la existencia de un conjunto de derechos que pertenecen al hombre y que son imprescriptibles e inalienables, comenzando por la vida, la dignidad humana o la obligación moral de participación pública. El autor de semejante afirmación, por cierto, se llamaba Robert Schuman, y disfrutaba de la excepcional cualidad de ser mostrado como ejemplo de servicio a sus semejantes tanto desde una perspectiva secular, festejado hoy como «padre de Europa», como desde la religiosa, nombrado ya «siervo de Dios», en lo que constituye el primer paso del itinerario hacia su beatificación.

Excepcional cualidad, o es posible que no tanto. Porque el propio Robert Schuman hubiera considerado que moral cristiana y participación política son contenidos casi identificables. Schuman afirmaba que «la democracia debe su existencia al cristianismo», y ahondaba:

*«... Nació el día en que el hombre fue llamado a realizar dentro de su vida temporal la dignidad del ser humano, dentro de la libertad individual, dentro del respeto por los derechos de cada uno y por la práctica del amor fraterno dentro de la igualdad de todos. Nunca antes de Cristo se habían formulado ideas similares. (...) El cristianismo enseñó la igualdad natural de todos los hombres, hijos de un mismo Dios, hermanados por un mismo Cristo, sin distinción de raza, de color, de clase o de profesión. Ha hecho reconocer la dignidad del trabajo y la obligación de todos de reconocerlo. Proclamó la primacía de los valores interiores que ennoblecen al hombre. La ley universal del amor y de la caridad ha hecho de todo hombre nuestro semejante, y sobre ella descansan desde entonces las relaciones sociales dentro del mundo cristiano. Este magisterio y sus consecuencias prácticas han conmovido al mundo».*

Por eso, el subtítulo de la excelente biografía que René Lejeune le dedicó, «La política, camino de santidad», ofrece un amplio y apasionante escenario de debate. La que John Fitzgerald Kennedy llamaba «la más noble de las profesiones», y con toda la razón del mundo, adquiere una renovada significación. Porque a la vieja concepción aristotélica de la actividad pública como servicio a nuestros semejantes, como entrega a la comunidad y a sus ilusiones, se incorpora un nuevo estadio de realización personal, no ya secular, sino hacia la trascendencia. El planteamiento resulta formalmente subyugante. Lo difícil es identificar su ejercicio sistemático y coherente. Y es ahí donde la personalidad del jurista proveniente de la región del Mosela adquiere una colosal dimensión.

Porque no se trata de observar en la vida de Schuman los rasgos de devoción y honda espiritualidad, de decoro personal y moral, o de integridad y de bondad intrínsecas, que adornan a las personas bendecidas con la mansedumbre de la santidad. Y de esas cualidades existen numerosos testimonios. En su período de máxima dedicación política, siendo ministro de Exteriores, Schuman vivía sólo en París, en un modesto apartamento, al cuidado de una anciana mujer. Una noche, retomó muy tarde a su domici-

lio desde el *Quai d'Orsay*, tanto que la señora estaba ya profundamente dormida. Schuman, que no llevaba las llaves consigo, llamó durante algunos minutos a la puerta, pero al no conseguir despertarla, decidió dormir tendido a la puerta de su propia casa.

A la mañana siguiente, así fue hallado el ministro de Asuntos Exteriores de la República francesa, el arquitecto de la construcción europea, el gran impulsor de la reconciliación de un continente desangrado, el mismo hombre que decidió no turbar el descanso de una humilde trabajadora, aun a costa del suyo. Esa mañana, Schuman declaró que había dormido estupendamente. Pero ese camino de perfección debe también deducirse de su trayectoria pública. Y eso, en una carrera que se prolongó a lo largo de casi medio siglo, superando dos Guerras Mundiales, resulta verdaderamente portentoso.

Robert Schuman representa, probablemente, el paradigma del político católico. Fue leal a la Francia republicana, que bajo su liderazgo imprimió un renovado sesgo social y europeísta a su sistema político, y fue también un cristiano fiel. Oblato benedictino, discípulo de monseñor Bentzler, abad del santuario de María Laach y después obispo de Metz, preso en un campo de concentración, del que escapó para ocultarse en distintos cenobios de Francia, servidor de la IV República, coherente hasta el final con su ideario europeísta, la vida de Schuman resume los padecimientos de los católicos durante el siglo en que fueron sometidos a una persecución constante por los regímenes totalitarios.

En los últimos años de su vida, cuando ejerció las más exigentes responsabilidades públicas en la problemática Francia de la IV República, los observadores afirmaban que le veían aparecer en el histórico hemicycle del antiguo Palacio Borbón, «como un monje ocupaba su lugar dentro del coro». Como un monje benedictino, en efecto, es decir, como un hombre que ordena su vida de reflexión y de oración hacia la trascendencia y que elimina todos los obstáculos que se interponen entre él y Jesús, y se entrega al servicio de sus semejantes con austeridad y rigor infatigables. Así se comportó. Y su recuerdo, el de la honestidad y el de la congruencia, se agiganta con el transcurso del tiempo.

Schuman nació en Luxemburgo en 1886, pero su familia provenía de Szy-les-Mazelles, en la región del Mosela, es decir, de las demarcaciones anexionadas por el flamante Imperio alemán tras la finalización de la contienda entre Prusia y Francia. Su padre había peleado en las filas francesas durante la guerra, a pesar de pertenecer a una familia de ascendencia germana. Pero Schuman, nacido y educado en la Alemania guillermina, se formó como jurista en Bonn, Berlín, Munich y, sobre todo, en la prestigiosa Universidad de Estrasburgo, la vieja capital alsaciana, uno de los grandes reductos de la portentosa Academia germánica del Romanticismo.

Su vida no fue nada sencilla. Con apenas veinticinco años, tras la muerte de su madre en 1911, queda huérfano, ya que había perdido también a su padre en la adolescencia, en 1900. El joven Schuman, llegado a la universidad alemana en su más brillante momento, fue desde un principio —por convicción y por educación— un católico practicante y comprometido. Eso, en medio de la hegemonía prusiana y todavía reciente el *Kulturkampf* significaba situarse en la periferia del Imperio, territorial, espiritual y política. Fue en esa Alemania imperial en donde comenzó la trayectoria pública del joven abogado procedente de las tierras recién anexionadas, quien asistió al *Katholiken Tag* de 1913. Y esa Alemania imperial, finalmente, le movilizó durante la Gran Guerra.

Pero fue en esa Alemania donde un Robert Schuman recién salido de la universidad comenzó, no sólo a creer, sino a trabajar para la necesaria reconciliación entre Francia y Alemania. En 1912 había asistido en Lovaina al Congreso de la *Union internationale pour l'étude du droit des gens d'après les principes chrétiens*. Allí conocería a Marc Sangnier, el fundador del *Sillon* francés, y allí habría de madurar sus posiciones católicas democráticas y su compromiso con el ideal europeo.

Finalizada la contienda, la región de Schuman pasó a integrarse en Francia. Comenzó entonces a producirse una circunstancia que habría de acompañarle durante el resto de su vida; y es que sus detractores comenzaron a utilizar con enorme ligereza su

condición de «alemán vocacional». Su naturaleza conciliadora propiciaba esa consideración. Como habitante de la sufriente Lorena, había comprendido que la solución al histórico enfrentamiento entre Francia y Alemania era el entendimiento y no el antagonismo. Hizo falta una guerra traumática, y después sus buenos oficios, para que eso fuera posible.

Schuman se convertía en ciudadano francés con treinta y tres años. Su identidad habría de responder a una definición compleja a lo largo de toda su vida. En alguna ocasión se presentó como un hombre proveniente de la Lotaringia. Como lorenés y católico fue considerado una personalidad periférica en la Alemania imperial y prusiana, pero también en la Francia de la III y, particularmente, la IV República, donde sus adversarios políticos le calificaron como poco menos que un agente alemán. Y eso que, durante el período de entreguerras, fue el único de los diputados de Lorena que se integró dentro de la disciplina del PDP francés.

Pero es que Schuman, exhaustivo conocedor de la doctrina social de la Iglesia (y por tanto de la aplicación del principio de subsidiariedad), contemplaba el renacimiento de las realidades regionales de Europa como un signo de identidad y de riqueza, como un patrimonio espiritual y cultural que precisaba de un reconocimiento político e institucional. Sin embargo, Schuman no fue partidario de dotar a Francia de una solución federal, la misma solución que propugnaría para Europa. Para él, un jurista formado en Alemania, el Estado seguía siendo el agente político de la futura integración continental. Pero un Estado plural y dotado de mecanismos de control. Comenzaba a gestarse uno de los signos distintivos de la Democracia Cristiana de posguerra.

Los celos hacia los peligros de la estatalización, incrementados por la Revolución rusa, habrían de acentuarse tras la llegada al poder de los fascistas en Italia y el ascenso del nazismo. En *Pour l'Europe*, Robert Schuman abordó directamente el debate en torno al posicionamiento de la Iglesia católica ante la expansión del totalitarismo. El jurista que habitaba en Schuman reconocía el

valor de la Iglesia, «sin pretender aplicar una receta infalible a los problemas de carácter práctico, en donde la oportunidad debe dictar la elección (...) la Iglesia se preocupa de salvaguardar los grandes intereses de los seres humanos: su libertad, su dignidad. (...) La Iglesia se opone a todo aquello que puede mediatizarlos...». Schuman habría de ser una de las grandes figuras del pensamiento político católico durante el período de entreguerras, pero se vio perjudicado por el posicionamiento parlamentario de los diputados cristianos de Lorena al margen del PDP.

Encuadrados dentro de la *Union populaire républicaine* (UPR), fundada en 1905, en 1914 habían obtenido seis de los once diputados que la región enviaba al *Reichstag*. Ya dentro de Francia, tras las elecciones legislativas de 1919, la UPR ganó nueve de los dieciseis diputados que correspondían a su circunscripción. Aunque su unidad de propuestas y de acción en el seno de la Asamblea Nacional fuera notoria, la excepcional lorenesa probablemente evitó que Schuman se convirtiera en una de las más prominentes figuras de la política francesa.

Eso no quiere decir que sus proclamas contrarias al nazismo pasaran precisamente desapercibidas. Y cuando, tras el estallido de la II Guerra Mundial, Francia cayó en apenas cuarenta días, al final de la primavera de 1940, eso quedó enseguida de manifiesto. Los nazis disfrutaban de un excelente caudal de información en torno a sus más encarnizados enemigos, y el diputado democristiano figuraba en el listado de prioridades de la Gestapo.

En estas condiciones, la detención de Robert Schuman no tardó en producirse. Sucedió en Metz, en septiembre de 1940, comenzando entonces el habitual procedimiento de perversión moral al que el totalitarismo somete a los seres humanos. Porque a Schuman se le ofreció una posición de privilegio en el «nuevo orden»; se le recordó la profundidad de sus raíces alemanas y sus excepcionales posibilidades como actor de la reconciliación entre ambos pueblos. Se desconoce la respuesta de Schuman, pero sí que a las veinticuatro horas fue enviado a Alemania e internado en un campo de concentración. Había

sido tentado, pero sin resultado. Tentación: superarla, en todas sus formas, es una obligación del itinerario de santidad.

Fue encarcelado en un campo de internamiento en Neustadt, en el Palatinado, en donde comenzó a realizar preparativos para la fuga. El verano de 1942, finalmente, consiguió escapar, comportándose con enorme valentía. Valentía: desprecio del riesgo cierto, al servicio de la propia conciencia del deber. La santidad la necesita. Introducido clandestinamente en Francia, Schuman se ocultó en diversos monasterios benedictinos, entre ellos el de Ligugé, muy cerca de Poitiers, hasta la Liberación, en que comenzó la histórica tarea de un modesto abogado de provincias que, con casi sesenta años, iba a imprimir a las relaciones franco-alemanas el cambio más trascendental experimentado en once siglos.

Y es que, tras la finalización de la II Guerra Mundial, y en particular tras el abandono de la jefatura del gobierno por Charles de Gaulle, correspondió a Robert Schuman liderar la problemática transformación de la concepción de las relaciones internacionales que albergaban las fuerzas políticas adheridas al ideario constitucional de la IV República, desde el inicial afán de revancha al definitivo proyecto europeo; un proyecto compartido con Alemania. La significación histórica del proceso no ha sido suficientemente valorada aún.

La configuración del MRP sería decisiva a la hora de dotar de una imprescindible acción sistemática y partidaria a un esfuerzo de construcción continental que, en el pasado, había sucumbido precisamente a su perfil elitista y al individualismo de sus propugnadores. El MRP era un partido claramente heredero del PDP de entreguerras, y muchos de sus dirigentes, democristianos forjados en la Resistencia al nazismo y al colaboracionismo, se habían formado en las organizaciones católicas juveniles. Jean-Dominique Durand recuerda que 105 de los 204 diputados del MRP durante el bienio 1945-1946 procedían de la antigua ACJF.

Schuman era un político ya veterano, en la recta final de su vida y de su trayectoria pública. Cautivo y evadido durante la contienda, se había convertido en una figura muy respetada

dentro y fuera del escenario político, pero ni era ni sería nunca un líder carismático, y su identidad lorenesa constituía un permanente pretexto para que sus enemigos le sometieran a continuos y muy injustos ataques. Incluso dentro del MRP, sus relaciones con otros líderes, como Georges Bidault, sumamente fraternas en el ámbito personal, resultaban muy problemáticas en el político. Por eso la trayectoria de Robert Schuman es también la historia de un combate frente a la adversidad. Adversidad: he ahí un escenario adicional de santificación.

La trayectoria ministerial de Robert Schuman había comenzado cuando se hizo cargo de la cartera de Finanzas a finales de 1946. En medio de una enorme inflación y una terrible carestía de la vida, y frente a los criterios intervencionistas de la SFIO, en concreto de André Philip, Schuman proponía el mantenimiento del equilibrio presupuestario. Lo importante es que, al mismo tiempo, Schuman comenzaba el trabajo de difusión del ideal europeo entre sus propios compañeros de partido y, lo que habría de resultar esencial, entre los miembros de los restantes partidos del arco parlamentario, exceptuado el PCF, subordinado a las directrices de Stalin. Ese trabajo de persuasión, casi apostólico, habría de resultar particularmente fecundo en los ámbitos socialista y radical. Al mismo tiempo, Schuman propugnaba una cultura política del consenso y del diálogo partidario que habría de convertirse en uno de los legados más positivos de la IV República.

Resulta significativo, en este sentido, que la trayectoria política más relevante de Robert Schuman se iniciara con el declive, al principio lento, del MRP. Con la irrupción del gaullista RPF, el electorado más conservador y nacionalista del MRP se descolgó hacia las posiciones que sostenía el nuevo partido. En estas circunstancias, el MRP no sólo renunció a disputar ese electorado a los seguidores de Charles de Gaulle, sino que incluso acentuó su perfil político centrista, social y europeísta, y otorgó un renovado protagonismo a personalidades que, como Robert Schuman, encarnaban esas posiciones.

Caso único en la historia, a medida que los electores fueron abandonándolo, el MRP permaneció más leal a sus propuestas programáticas fundacionales. Y resulta significativo porque eran los valores del MRP los que se habían incardinado tan profundamente en la cultura política francesa, y en el propio orden constitucional, que la formación partidaria depositaria de esos valores originarios parecía haber cumplido su misión. Cuando el partido decidió disolverse ésa sería, de hecho, la reflexión final de sus liquidadores.

Y todo eso equivalía a renunciar a ser un partido de masas. Cuando en las elecciones legislativas del 2 de junio de 1946 el MRP se impuso, aproximándose al 30% de los votos, y acercándose más a los seis que a los cinco millones de electores, ese horizonte parecía dibujarse de manera muy nítida. El retroceso de los siguientes comicios de noviembre, a pesar de la cesión de la primacía electoral al PCF, había también consolidado una creciente tendencia al bipartidismo político comunistas/democristianos. Pero la consolidación del bipartidismo exigía la ampliación del espacio político hacia la derecha, y el MRP no lo hizo. Es probable que su moderación y su ubicación centrada propiciaran su conversión en el partido eje del sistema político o, como diría François de Menthon, «el partido de la IV República». Y lo cierto es que entre 1945 y 1958 permanecería casi ininterrumpidamente en las tareas de gobierno.

Las elecciones municipales del 20 de octubre de 1947, sin embargo, anunciaron que el exiguo apoyo recibido por la Constitución en el referéndum del 13 de octubre de 1946 le pasaba factura a sus propugnadores. Los comunistas se estabilizaron, pero los gaullistas irrumpieron con casi un 40% de los votos, ganando alcaldías como las de Burdeos, Estrasburgo y Rennes, golpeando al MRP, que no obstante no perdió más que en torno al 10% de sus electores, en sus bastiones del Oeste, de Bretaña y de Alsacia y Lorena. El «tripartismo» había muerto y el electorado francés se distribuía; continuaría haciéndolo en el futuro, entre el RPF, el PCF y la denominada «Tercera Fuerza» en la que figuraban democristianos y

socialistas, que ahora precisaban de radicales e independientes para gobernar. De hecho, el socialista Ramadier formó gobierno el 22 de octubre de 1947. El gobierno Ramadier duró exactamente un mes, el que transcurriría hasta que, el 22 de noviembre siguiente, Robert Schuman se convirtiera en presidente del Consejo de Ministros.

Los especialistas coinciden en que la solución Schuman era la única, porque era la última. Respetado y querido por todo el arco político —a excepción de Charles de Gaulle— Schuman obtuvo un amplísimo respaldo por parte de la Asamblea. Y de la consideración que le dispensaban sus compañeros en las tareas parlamentarias da buena cuenta que, cuando cinco días después sometió su gabinete a una moción de confianza, perdió casi un centenar de diputados. La personalidad de Schuman, es evidente, despertaba adhesiones sumamente más entusiastas que sus compañeros en las tareas ejecutivas.

Y Schuman empezó a gobernar. Con el socialista Jules Moch, riguroso, honesto y austero, en la cartera de Interior, y el objetivo de contener la oleada de violencia y desorden que, tras la huelga general del 12 de noviembre, afectaba a todo el país. Moch impulsó, tras seis días de intensos y despiadados debates en la Asamblea Nacional, un conjunto de medidas para la «defensa de la República» el 4 de diciembre, y tras el empleo sistemático de las fuerzas de orden público, la huelga finalizó el 9 del mismo mes.

La IV República había superado la primera de sus crisis. Con Schuman al frente, fraguó una solución de gobierno que, a pesar de su fragilidad, habría de aportar una estabilidad meses antes impensable. MRP, SFIO y radical-independientes se distribuían las carteras y se sucedían en la presidencia del Consejo, por donde habían de pasar todos sus líderes: los democristianos Schuman y Bidault, el socialista Ramadier, el radical Queuille o el inclasificable, socialista-radical-europeísta-nacionalista-bretón René Pleven.

Sin embargo, existían ciertos ámbitos de objetiva incompatibilidad entre los socios de coalición. La enseñanza, por ejemplo, era uno de ellos. Los democristianos, como era de esperar, defendían la libertad de enseñanza, y los socialistas se oponían. En

julio de 1948, el gobierno Schuman cayó como consecuencia de la oposición de la SFIO. Sólo un político tan experto como el radical Queuille, quien durante la III República había sido ministro en catorce ocasiones, acertó a mantenerse trece meses en el gobierno, entre septiembre de 1948 y octubre de 1949, en que le sustituyó Georges Bidault. El propio Schuman relata en *Pour l'Europe* cómo, en medio de circunstancias políticas tan negativas, a través de una casi enfermiza inestabilidad, se definió una respuesta que partía de la buena voluntad entre los hombres:

*«La historia se determina más por el hallazgo de la oportunidad y de un hombre o un grupo de hombres capaces de comprenderla para dominarla. En 1945 la oportunidad fue esta dolorosa ausencia de Europa, dividida entre dos mundos que se oponían en todo, en sistema de pensamiento, en organización económica y social, en voluntad de poder; fue la reducción de este continente, durante tanto tiempo maestro del corazón de las cosas, a un estado de dependencia.*

*»Y ya que Alemania y Francia en menos de tres cuartos de siglo se habían combatido sin piedad en tres ocasiones, incumbía a Francia y Alemania, una y otra emplazadas en el corazón de una Europa dividida, abrir el itinerario de los tiempos nuevos en donde cesaran por fin las desafíos fratricidas».*

Puede afirmarse, sin embargo, y la historia de Europa es un monumento constante a la paradoja política, que el definitivo itinerario hacia la integración europea no lo abrieron Schuman o Adenauer, sino Stalin. En los primeros meses de 1948, el golpe comunista en Checoslovaquia y, sobre todo, el casi consiguiente bloqueo de Berlín, pusieron de manifiesto los objetivos del déspota soviético, que no eran otros que la implantación del totalitarismo en todo el continente. La sucesión implacable de los ataques del estalinismo no eran ejercicios de torpeza, sino de aplicación de la lógica intrínseca del totalitarismo, que vive de su expansión incesante, de su comportamiento implacable, del dolor y de la tragedia. Cuando se detiene, como la historia puso de manifiesto, y a un altísimo precio, se desmorona.

Para europeos y estadounidenses, la lectura resultó inequívoca: la contención del expansionismo soviético sólo era posible desde la unidad de las potencias democráticas, y eso exigía una Europa fuerte, comenzando por la primera barrera de contención frente a Stalin: los territorios ocupados por las potencias occidentales en Alemania. Ése era el criterio de la administración Truman. Pero ese criterio se enfrentaba con dos enormes dificultades: la hostilidad de Francia y del Reino Unido a la idea de una Alemania renacida cuando no habían transcurrido ni tres años desde el final de la II Guerra Mundial y la previsible derrota de Truman en las presidenciales de noviembre.

En lo que concierne al primero de ambos problemas, Francia y Gran Bretaña habían suscrito en noviembre de 1947, y en el muy simbólico lugar de Dunkerque, un tratado de mutua asistencia militar en el que todavía resonaba el recuerdo del enfrentamiento con Alemania. El gobierno laborista de Attlee, a pesar de su deseo de poner fin a su costosa presencia militar en el continente y el entusiasmo con el que había acogido el Plan Marshall, desconfiaba de Alemania. En cuanto a Francia, sus expectativas sobre El Sarre y la explotación del Ruhr difícilmente podían compadecerse con la satisfacción de las esperanzas alemanas.

Pero, a lo largo de 1948, la posición de los Estados Unidos resultó todavía más determinante que de costumbre. Fue la necesidad de establecer un organismo gestor del ERP lo que condujo a la creación de la primera institución de ámbito europeo dotada de concretas funciones: la Organización Europea de Cooperación Económica, la primavera de ese mismo año. Y lo cierto es que la ayuda comenzó a llegar e incluso a notarse. Paralelamente, el entendimiento bilateral que, en materia defensiva, parecían haber establecido Francia y Gran Bretaña, se hizo extensivo a los Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo para crear la Unión Occidental. El potencial disuasorio no se incrementaba, pero sí el elenco de Estados comprometidos con el ideal de integración continental.

En julio de 1948, Schuman había abandonado la presidencia del Consejo para remplazar a su compañero Bidault en el ministerio de Asuntos Exteriores. Schuman estaba convencido de la nece-

sidad de colaborar estrechamente con los Estados Unidos. Y, tras la sorpresiva reelección de Truman en noviembre, la política de la renovada Administración demócrata, perfectamente interpretada por su secretario de Estado, Dean Acheson, se dirigió hacia la configuración de un potente y cohesionado bloque occidental, un bloque en el que Alemania habría de integrarse, y desde un principio, como uno de sus socios de pleno derecho. Ese bloque no podía constituirse en una Federación, como deseaban las más prominentes figuras europeístas, por lo que no cabía esperar su respaldo. El todavía reciente en el tiempo Congreso del Movimiento Europeo en La Haya, en mayo de 1948, había demostrado la profunda división entre las distintas tendencias europeístas, y cómo los políticos más afines a los criterios estadounidenses, como Winston Churchill, o eran ya muy mayores, o no suscitaban grandes entusiasmos en sus propios países, o ambas cosas.

Acheson contaba con escasos interlocutores favorables en Europa: apenas los democristianos alemanes e italianos, Paul-Henri Spaak en Bélgica, y en Francia Jean Monnet. Era necesario encontrar aquellas figuras que pudieran establecer una nueva correlación de fuerzas en Francia, y con ello inclinar definitivamente a la clase política del continente en favor de la integración. El nuevo ministro de Exteriores se sintió, y desde un principio, del todo solidario con ese esfuerzo.

Desde su llegada al *Quai d'Orsay*, el esfuerzo de Robert Schuman se centró en impulsar el proceso de integración continental. El portentoso trabajo de Bidault durante el cuatrienio precedente ofrecía al veterano diputado del Mosela la oportunidad de desplegar su ideario político cristiano y fraterno. Schuman, además, era un jurista convencido de la acción civilizadora del derecho, y por eso su estrategia fue, desde el principio, potenciar las instituciones preexistentes.

En este sentido, la existencia de la flamante Unión Occidental ofrecía una oportunidad inmejorable para el estrechamiento de los lazos entre Francia, Gran Bretaña y el Benelux. Por eso, apenas estrenadas sus nuevas funciones, el 23 de agosto de 1948,

se dirigió a su homólogo belga, Paul-Henri Spaak, para proponerle formalmente la creación de una Asamblea Parlamentaria en el seno de la Unión Occidental. La favorable respuesta de quien habría de ser uno de los grandes campeones de la construcción occidental no se correspondió con un paralelo entusiasmo por parte del gabinete laborista británico. Comenzaban las funestas reservas del binomio Attlee-Bevin.

Al tomar posesión del ministerio de Asuntos Exteriores Robert Schuman le otorgó prioridad, asimismo, a un proyecto en el que su interés era al menos comparable al de su predecesor, correligionario y amigo, Georges Bidault. A finales de 1948 el proyecto de Unión Aduanera entre Francia e Italia se encontraba prácticamente ultimado. El nuevo ministro se reunió con el conde Sforza en Cannes, donde aprobaron el informe ratificado en la capital francesa el 22 de enero de 1949, y que servía como prólogo al Tratado de París del 26 de marzo de 1949, que además de la integración aduanera promovía la creación de una institución conjunta: el Consejo de la Unión. Robert Schuman había acertado a coronar los esfuerzos de su predecesor.

Pero la OECE, en cambio, representó una gran decepción para Schuman. El Tratado de París del 16 de abril de 1949 no contemplaba precisamente la definición de un plan de integración política e institucional consiguiente a la económica. Schuman deseaba avanzar y, por fortuna, encontró un inmejorable interlocutor en su homólogo estadounidense. Dean Acheson, secretario de Estado norteamericano, dirigió el 30 de octubre de ese año una larga carta a Robert Schuman. En esa carta, que contenía las prioridades de la política de la Administración Truman en Europa, le testimoniaba la necesidad de reforzar la República Federal de Alemania, proclamada apenas hacía un mes, y ello comportaba su plena participación en el proceso de integración continental. Para eso, sin embargo, como reconocía Acheson, resultaba imprescindible, no ya la comprensión o complicidad de Francia, sino su activa participación. Acheson apelaba a «la iniciativa y liderazgo francés» para comprometer a Alemania en

la nueva Europa y evitar así el rebrote de sentimientos extremistas o revanchistas, que sin duda fomentaría la Unión Soviética.

Las propuestas de Acheson coincidían por completo con las ideas de Schuman. Era necesario un pronunciamiento público en tal sentido, y el ministro francés aguardó a disfrutar de la debida atención para hacerlo. Porque en Francia los gaullistas continuaban sosteniendo la oportunidad de anexionarse El Sarre, de controlar la reindustrialización del Ruhr, de mantener a la Alemania ocupada por los aliados occidentales como una suerte de protectorado distribuido entre las potencias vencedoras. Y todos los movimientos de Schuman, nacido en Lorena como súbdito alemán, calificado despectivamente como «ese *Boche*» por conservadores y comunistas, eran examinados con enorme detenimiento por la oposición nacionalista-comunista.

Y, en efecto, si un político francés estaba en condiciones de comprender la situación de Alemania y de proponer una definitiva solución a la extenuante rivalidad franco-germana, ése era Robert Schuman. Había nacido y crecido en la Alemania guillermina, había militado en el catolicismo alemán, había conocido el *Kulturkampf* y el tratamiento que se deparaba a quienes por origen y creencias estaban en la periferia de un Estado militarista como el dominado por la Prusia imperial. Ahora se daban por fin las condiciones para que Alemania se convirtiera en un Estado amigo y aliado. La seguridad de Occidente lo precisaba, y la posibilidad de dotar a Europa de un nuevo orden supranacional, seguro y pacífico, sería la coronación de un esfuerzo que sólo exigía de Francia renunciar a ciertos delirios de grandeza, por otra parte inviables.

Por otro lado, Schuman sostuvo siempre que Europa no podría considerarse tal hasta que se desmoronara la totalitaria, y todos los europeos acertaran a reunirse en el seno de los compartidos valores democráticos. En fechas tan aciagas como las últimas semanas de 1949, cuando la creación de la República Democrática Alemana ratificaba la dramática escisión del continente en dos bloques antagónicos, Schuman declaraba que «Europa debía estar siempre preparada para el acogimiento de los países del Este». Ese optimismo, pero un optimismo no

ingenuo, sino el que caracteriza a los estadistas que, en el cotidiano ejercicio de sus responsabilidades, no sólo no abjuran de sus ideales, sino que se encuentran siempre prestos a su difusión, es una característica insustituible del político católico.

Con la anuencia de los Estados Unidos, los acuerdos de Petersberg de noviembre de 1948 posibilitaron que la República Federal de Alemania apenas naciente se convirtiera en un Estado soberano, y capaz de administrar sus recursos. Ahora, Schuman estaba en condiciones de proponer un salto cualitativo de gigantescas dimensiones. Tras la celebración de una Conferencia de ministros de Exteriores de los Cinco en Bruselas, el 18 de diciembre de 1949, Robert Schuman lanzó un audaz llamamiento a la plena integración de la recién nacida República Federal de Alemania en la construcción continental:

*«Las dos tareas que nos convocan en la hora actual, Europa y Alemania, se encuentran sobre un mismo plano y convergen hacia una conclusión común.*

*»Nosotros estamos resueltamente comprometidos en el camino de la integración de Alemania en Europa. La hemos admitido en la OECDE, que se ha convertido, y que debe ser cada vez más la organización técnica central de la economía europea.*

*»Existe una palabra que define una forma de pensar dominante y que guía nuestras preocupaciones esenciales frente a Alemania, y es la seguridad. La hemos pronunciado y vuelto a pronunciar tantas veces, que nos arriesgamos a hacer sonreír a nuestros interlocutores como si se tratara de un complejo de inferioridad o de una especie de sentimiento maniático.*

*»Pero, ¿tenemos derecho a olvidar nuestras experiencias pasadas? Nuestras ruinas, las tumbas de las víctimas civiles y militares, existen para recordar las pruebas que pusieron en peligro la existencia misma de nuestro país. Sería una traición a la memoria de nuestros muertos, los derechos de los que viven y el porvenir de nuestras naciones y de Europa si aceptáramos un olvido semejante.*

*»Nosotros estamos vigilantes. Ocupamos Alemania, toda Alemania Occidental. Los ejércitos aliados, nuestros servi-*

*cios de control civil y militar, ejercen allí una vigilancia permanente y eficaz. Las fuerzas americanas poseen un lugar esencial dentro de este sistema de seguridad».*

Esta declaración resume muy bien el pensamiento de Robert Schuman como ministro de Asuntos Exteriores; expresa su proverbial prudencia y moderación y explícita, finalmente, su visión histórica. Años después Joseph Hours, uno de los fundadores del MRP y miembro del combatiente colectivo de católicos de la Resistencia en Lyon, entre los que se contaban numerosas víctimas del nazismo, acusó a Schuman de pretender reconstruir el Sacro Imperio Romano Germánico, clerical, sometido a las directrices vaticanas, destacando que, en realidad, él no era más que un alemán que había crecido y se había formado en Alemania.

La crítica era muy dolorosa y muy injusta. Pero es cierto que para el ministro francés de Exteriores el problema de la construcción europea, un problema que obstaculizaba la creación de una estructura supranacional, residía en la persistencia del dogma de la soberanía nacional. Hasta 1950, como él mismo habría de recordar «no existía ejemplo de una institución establecida fuera o por encima de la soberanía nacional; ésta continuaba siendo considerada inviolable. Los Pactos de Dunkerque y de Bruselas se basaban en la misma idea, al igual que el Pacto Atlántico. (...) Había que romper ese encantamiento. Lo difícil era hacerlo en tiempo de paz». El catolicismo de Robert Schuman y su firme creencia en la universalidad del mensaje de Cristo y la oportunidad y necesidad de que las relaciones internacionales superaran la fragmentación para crear un nuevo orden probablemente determinaron que subestimara una solución jurídica que expresaba el sentimiento de identidad profunda de la inmensa mayoría de sus conciudadanos europeos. Por eso su obra, la obra de los «padres de Europa», resulta todavía más meritoria.

A lo largo de la primavera de 1950, Schuman y Bidault, ministro de Exteriores y presidente del Consejo, se convirtieron en un tándem sumamente eficaz. Su trabajo era tanto más meritorio si se

considera que su partido, el MRP, había entrado en crisis. Sus activos cien mil militantes de 1947 eran ya tan sólo veinticinco mil tres años después. El partido de la Resistencia católica representaba únicamente a profesionales liberales y universitarios, franceses con estudios, sensibles a su catolicismo social, a su proyecto europeo, a su compromiso con una República plural. Pero su antiguo electorado conservador se adhería a los seguidores del general De Gaulle, mientras el desgaste inevitable de la acción de gobierno limitaba el caudal de votos jóvenes, un día importante, y el de los trabajadores del campo y de la ciudad. Sin embargo, la presencia del MRP en el gobierno había de convertirse en la garantía de estabilidad del sistema partidario en medio de las críticas coyunturas que se cernían sobre el horizonte.

Mientras el equipo de Jean Monnet desarrollaba una propuesta del profesor de Derecho Internacional de la Universidad de Aix-en-Provence, Paul Reuter, para la creación de una autoridad supranacional responsable de la administración de la producción del carbón y del acero de varios Estados mediante el ingenioso instrumento de proceder a una transferencia de soberanía con carácter finalista, Georges Bidault proponía la creación de un Alto Consejo Atlántico para la paz el 18 de abril, apenas unos días antes de que Schuman, a punto de iniciar unas cortas vacaciones con motivo del primero de mayo, recibiera el 29 de abril el proyecto Monnet. La sintonía entre ambos políticos, el «atlantista» Bidault y el «europeísta» Schuman, iba a inaugurar uno de los períodos más brillantes en logros en la historia de la diplomacia francesa.

De vuelta de sus cortas vacaciones, Schuman manifestó su acuerdo con el plan. También el canciller Adenauer. Ante las reticencias británicas y el inmediato viaje a Europa del secretario de Estado norteamericano, Dean Acheson (ferviente partidario del proyecto en todos sus términos, y quien el 10 de mayo había de entrevistarse con su homólogo inglés Ernest Bevin en Londres), Schuman y Bidault decidieron activar la maquinaria política. El 9 de mayo se reunió el Consejo de Ministros francés para someter a debate el programa. Poco después del mediodía, el ministro

Schuman ofreció una histórica conferencia de prensa en el *Salon de VHorloge* del *Quai d'Orsay*: «El gobierno francés propone poner en conjunto la producción franco-alemana del carbón y del acero bajo una alta autoridad común, dentro de una organización abierta a la participación de otros países de Europa...».

Y Europa se conmovió. Los Estados Unidos e Italia manifestaron su pleno acuerdo. Pero fueron más las reacciones desfavorables. La URSS y sus sucursales partidarias en Occidente condenaron el proyecto. El gobierno laborista británico recordó la dificultad de conciliar la siderurgia británica con los términos del acuerdo. Los socialistas del continente hicieron constar su escueto acuerdo, pero denunciaron la creación de una suerte de «Europa negra» bajo el control de El Vaticano. En Francia sólo el MRP manifestó su entusiasmo. La oposición del PCF fue frontal, como cabía esperar. De Gaulle denunció la *mélange* supranacional. Los radicales estaban divididos y los independientes continuaban preocupados por el peligro alemán.

Schuman no disfrutaba de un itinerario políticamente expedito. Pero no cedió. Además de Italia, los Estados del Benelux manifestaron su disposición a integrarse en el futuro organismo, que sería regulado por un tratado internacional cuya elaboración se realizó con enorme celeridad; tanta que el 18 de abril de 1951 estaba listo para su suscripción por los seis miembros fundadores de la que habría de conocerse desde entonces como la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, la CECA. Restaba la ratificación de la Asamblea Nacional, que se produjo en diciembre del mismo año a pesar de la oposición conjunta de gaullistas y comunistas, y merced al apoyo de última hora de Paul Reynaud, el último presidente del Consejo de la III República, el mismo que el 18 de junio de 1940 había presentado a sus compañeros de gabinete el Proyecto de Unión Franco-Británica. De esta forma, el verano de 1952 comenzaba a operar la nueva institución bajo la presidencia de Jean Monnet.

Al mismo tiempo, Schuman impulsaba el proceso descolonizador en el norte de África. En junio de 1950, las directrices del ministro de Exteriores en torno a la conclusión de las conversa-

ciones para la independencia de Túnez, entendiendo la independencia como «el último objetivo para todos los territorios de la Unión Francesa», hubieron de hacer frente a la oposición de los franceses de Túnez. Los mismos criterios aplicó respecto a Marruecos. Si hubo un período en el que Francia afrontó con acierto su política de descolonización, éste se corresponde con el mandato de Schuman en el ministerio de Asuntos Exteriores.

La posibilidad de comunitarizar la seguridad y defensa de Europa y extender ese método al ámbito de la cooperación política ~~se~~ el siguiente objetivo de Schuman. Pero esta vez sus gestiones no resultaron tan exitosas como antaño y el gobierno fracasó. A partir del hundimiento de la Comunidad Europea de Defensa, y con ella de la Comunidad Política Europea, tras la votación de la Asamblea Nacional francesa del 30 de agosto de 1954, la posibilidad de progresión de la construcción europea según la metodología comunitaria se detuvo. Ese mismo año, sin embargo, en el Congreso del MRP, Etienne Borne afirmaba: «Somos el partido de Europa». La fe en el proyecto no había desaparecido y los Tratados de Roma de 1957 habrían de poner de manifiesto su vigencia.

Pero las inquietudes prioritarias de los franceses se dirigieron hacia otros ámbitos, Indochina primero, Suez después, final y esencialmente Argelia. La historia acostumbra a estar repleta de paradojas, y la intensificación del sentimiento nacionalista entre los franceses a medida que las malas noticias provenientes de otros continentes se sucedían no es la menor de ellas. En estas circunstancias, el mensaje del MRP disfrutaba de escasas posibilidades de penetración ante la creciente avalancha gaullista. En todo caso, el debate entre las posiciones de Robert Schuman y Georges Bidault parecía resolverse a favor del profesor de Moulins. El momento político de Schuman se desvanecía, se diría que definitivamente, ante la paulatina radicalización de las posiciones políticas de los franceses, en particular ante las noticias procedentes de Argelia. Cuando Charles de Gaulle fue llamado en 1958 a la presidencia de Francia, el tiempo político de Robert Schuman llegó a su final.

De Gaulle era incompatible con casi todo y con casi todos, pero muy en especial con Schuman. No es preciso acudir a complejos análisis políticos para dar con una explicación. Ambos eran de la misma edad, apenas separados por tres años, y provenían de la periferia francesa, de familias tradicionales y religiosas pertenecientes a la pequeña burguesía. Ambos habían destacado por su competencia profesional, su lucidez en la reflexión y en el análisis y, en el supremo trance de 1940, ambos se habían comportado con extraordinaria lealtad a la legalidad democrática y a sus convicciones. En el exilio De Gaulle, y en el cautiverio y después en la clandestinidad Schuman, habían luchado por liberar a Francia del totalitarismo. No resulta extraño que la historia les uniera cuando, constituido el gobierno provisional francés tras la liberación de París, uno de los ministros del general fuera el abogado moselés.

De Gaulle era, además, como Schuman, católico, pero de aquéllos que entienden la acción de la Divina Providencia de una manera sumamente particular; tan particular que se diría que se identifica fielmente con su propia vida. Cuando el fundador de la V República relata sus encuentros romanos con el papa Juan XXIII o con el cardenal Montini, y describe la predilección que por Francia sentían ambos, o las bendiciones recibidas en compañía de su esposa, la identificación de Francia con él mismo o la abierta equiparación entre sus personalidades, por tantos conceptos tan diversas, resulta indisimulada. Semejante egolatría parece inconcebible en Schuman.

Resulta muy llamativa la obsesiva necesidad de justificación de los propios actos con la que De Gaulle cita o ignora a Schuman en sus *Mémoires d'espoir*, una necesidad no incompatible con su sarcástica descripción como una suerte de «místico» de la integración europea. La amargura con la que recuerda la dimisión de los cinco ministros del MRP presentes en el primer gabinete Pompidou, y entre ellos Schuman y Pfimlimm, como consecuencia de las declaraciones políticas del presidente francés el otoño de 1962, o sus ataques a la voluntad de la Asamblea Parlamentaria de Estras-

burgo de convertirse en Parlamento Europeo, en el tiempo en el que Schuman era su presidente, y en estrecha coordinación con los esfuerzos de Walter Hallstein por dotar de contenido «ejecutivo» a la Comisión Europea, lo que De Gaulle no vacilaba en calificar como el intento, apenas encubierto, de actuar en favor de Alemania, encubre con enorme sutileza la acusación de favorecer los intereses alemanes con la que los gaullistas habían tratado de descalificar la trayectoria política de Schuman.

Las primeras elecciones de la V República permitieron a Schuman conservar su acta de diputado entre sus leales paisanos del Mosela, pero las ideas que con tanta energía y tan fructíferos resultados había venido sosteniendo a lo largo de su prolongada carrera pública no disfrutaban ya de respaldo popular. La carrera política de Robert Schuman llegaba a su fin. Durante los compases iniciales de la V República, sin embargo, Schuman continuó manteniendo una posición protagónica dentro del ya muy minoritario MRP. La marcha de Georges Bidault, irreductible en su posición contraria a la independencia de Argelia, le convertía ahora en el gran líder histórico de la formación, que había colaborado con enorme lealtad al establecimiento del nuevo régimen republicano, en el que algunas de sus figuras emergentes (como el alcalde de Estrasburgo Pierre Pfimlimm) desempeñaban una función relevante dentro de la estrategia gaullista de paulatina captación de apoyos dentro del conjunto del espectro político.

Schuman, cuyas diferencias con el general eran sumamente notorias, sobre todo en lo concerniente a la política europea, se comportó con su habitual sentido de la responsabilidad. Tras el abandono del gobierno, las elecciones legislativas de noviembre de 1962 todavía otorgaron a los democristianos un significativo 9% y 36 de los 465 diputados de la Asamblea Nacional. Al año siguiente, el nuevo líder del MRP, Jean Lacanuet, preconizaría la transformación de su partido en el embrión de un nuevo centro político equidistante del presidente De Gaulle y de la izquierda.

Schuman no podría ya participar en el intento, al morir el 4 de octubre de 1963. Existe un último ámbito en el que se mani-

fiestan los estigmas morales de la santidad, y es en el trato recibido por Robert Schuman tras su fallecimiento. Ante la voluntad de Konrad Adenauer de asistir al funeral de su viejo amigo y correligionario, el mismísimo Charles de Gaulle le comunicó que su presencia en las honras fúnebres de Schuman sería mal vista por el Gobierno francés. Ni De Gaulle ni sus ministros acudieron al funeral, en el que la República francesa estuvo representada por el prefecto departamental. Cuatro antiguos presidentes del Consejo presentes, para los que el prefecto había preparado un almuerzo oficial, declinaron la invitación ante el miserable trato deparado a uno de los más grandes franceses del siglo xx.

Con Schuman finalizaba realmente la peripecia del MRP. Un año después de su muerte, en 1964, el partido se disolvía. Pero todavía en 1965 Jean Lacanuet, el mismo que en el Congreso del MRP de Lille de 1954 había afirmado que la paz «pasa por la voluntad francesa de hacer Europa», presentaba su candidatura a las elecciones presidenciales, obteniendo un extraordinario 15,85% de los votos y forzando que Charles de Gaulle no obtuviera la mayoría en la primera votación, lo que le condenaba a una segunda vuelta que debilitó desde el principio el segundo de sus mandatos presidenciales. Al año siguiente se creaba en Lyon, en la ciudad donde fuera asesinado por los nazis Gilbert Dru, el *Centre Democratique* (CD), explícito heredero del MRP, que en las legislativas de 1967 habría de obtener el 12,6% de los sufragios y en las de 1968 el 10,5%. Al año siguiente un viejo amigo y colaborador de Robert Schuman, Alain Poher, presidente del Senado, se presentaba a las elecciones presidenciales frente a Georges Pompidou.

Francia fue, sin embargo, el único de los grandes Estados del continente en el que la experiencia democristiana se truncó y en el que líderes como Georges Bidault —probablemente con razón— y Robert Schuman —desde luego sin ella— padecieron una irracional persecución personal, que no ya política, que proseguiría más allá de su trance postrero. Para entonces, Schuman había iniciado su itinerario por una vida sumamente más interesante y en mejor compañía.

Pero tan importante como comprender *quién* fue Robert Schuman es saber *qué* enseñó. Fundamentalmente, Schuman enseñó a ser católico, y por lo tanto hombre público, y a vivir los valores del Evangelio de una manera comprometida y activa; de una manera que, en muchos momentos de su vida, la puso en peligro. Enseñó a superar las divisiones culturales o nacionales. Enseñó que es mucho más lo que nos une a los hombres que aquello que eventualmente nos separa.

*«Su pertenencia religiosa no era para él una fuente de complejos, de superioridad o de inferioridad. Sabía, siendo un consumado lector de los mejores textos, que el consejo de la sabiduría católica se unía al humanismo de la razón práctica (...) enseñando, por ejemplo, que el nacionalismo no es la verdad sino la perversión del patriotismo».*

Uno de los grandes pensadores católicos franceses, Etienne Borne, habría de dedicarle un elogio fúnebre que quizá resume todo lo que debe ser un político y, lo que es más importante, aquello que Schuman fue realmente:

*«La política de Robert Schuman no fue una política cristiana, por la simple razón de que no puede existir una política cristiana. Pero si es posible servir cristianamente, con todos los riesgos de la acción, de acuerdo con los valores de la razón y de la humanidad comunes a creyentes y no creyentes, entonces sí que existe una política cristiana, y Robert Schuman puede honorablemente ser considerado un político cristiano».*

(Paris 1921 - Argentina 1962)

Fundó la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresas (ACDE), y desplegó así una intensa acción evangelizadora dirigida a la clase empresaria. Está en marcha su causa de beatificación.

## 10. ENRIQUE SHAW

Este libro reúne a diez políticos católicos, diez apóstoles de la acción pública desde una lectura comprometida del Evangelio. Pero estaría muy incompleto si el examen se limitara a políticos dedicados a la acción partidaria. Es evidente que ése es el perfil mayoritario de nuestros protagonistas, pero no exclusivo. Las figuras del rey Balduino de Bélgica, o del cardenal Ángel Herrera Oria, por ejemplo, no se constriñen dentro de los estrictos márgenes de la acción política ordinaria. Pero incluso la consideración de testimonios tan relevantes como el del recordado soberano de los belgas o de la figura más emblemática de la Iglesia española a lo largo de los decenios centrales del siglo XX no acertarían a completar una perspectiva forzosa, y gozosamente, plural.

Para los católicos, el siglo XX fue el del retorno a la acción pública, con determinación apostólica, con ánimo de acudir al llamamiento de la nueva evangelización instada de manera tan decisiva por una excepcional sucesión de pontificados, y materializada por la figura eminente de Juan Pablo II, no ya uno de los Papas, sino uno de los personajes esenciales de la historia de la

humanidad, y sin duda la síntesis de cuanto de espiritualmente positivo ha deparado un siglo tan terrible, y al mismo tiempo esperanzador, como el siglo XX: la fidelidad a las propias convicciones, la abnegación del compromiso público, el afán de servicio a nuestros semejantes, la santificación del trabajo, la voluntad de seguimiento de Jesús y la necesidad de compartir la experiencia cristiana desde un profundo sentimiento de comunidad y de fraternidad.

Por eso este libro necesita a hombres que, como Enrique Shaw, hicieron presente el mensaje cristiano en un ámbito tan esencial como el laboral, en el mundo de la empresa, cambiando las relaciones de trabajo, transformando la concepción de las actividades productivas, preconizando el respeto y la fraternidad.

Adicionalmente, Enrique Shaw anuncia el catolicismo político que viene: un catolicismo comprometido en todos los ámbitos de la acción pública, una acción que se concibe como testimonio de una fe que se hace tangible, visible, explícita, y un catolicismo profundamente renovado en el ámbito geopolítico y cultural que, ya en estos años iniciales del siglo XXI, constituye su asiento preferente: Hispanoamérica. En apenas unos decenios, casi la mitad de los católicos del mundo hablarán en español. Más del 90% de esos hispanohablantes provendrán del continente hermano. Es probable que dentro de esos mismos decenios, quién sabe, cuando este libro disfrute de una debida actualización, los nuevos apóstoles del compromiso cristiano posean nombres mucho más familiares para nosotros. Y, para entonces, Enrique Shaw será ya reconocido como uno de los pioneros del pensamiento católico iberoamericano contemporáneo.

Shaw nació en París en 1921 y fue bautizado nada menos que en la Madeleine. Su padre se llamaba Alejandro Shaw y su madre Sara Tornquist; precisamente como representante de la firma Tornquist en Europa, el padre debía residir en la capital francesa. En 1923, sin embargo, la familia retornó a la Argentina natal de los progenitores, una Argentina en la que Enrique Shaw habría de

residir el resto de su vida; una Argentina en la que, cuando Enrique contaba tan sólo cuatro años, fallecía su madre, profundamente católica, tanto que pidió a su marido en el lecho de muerte que educara a sus hijos en la fe de sus mayores.

El joven Enrique se sintió más inclinado a la milicia y en 1935 ingresó en la Escuela Naval de Río Santiago. En medio de una atmósfera no precisamente religiosa, hasta el punto de que el capellán no consideraba necesario administrar los sacramentos o celebrar la Eucaristía ante el reducido elenco de miembros de la comunidad cristiana, la crisis espiritual del joven Enrique era inevitable. Parece que a partir de la lectura de una obra del cardenal Suhard sobre la doctrina social de la Iglesia, en 1940, en un mundo ya abrumado por una nueva y devastadora conflagración general, sus creencias de la primera infancia retomaron robustecidas. Santo Tomás Moro se convirtió, entonces, en un ejemplo de vida y de espiritualidad, de crecimiento interior y de sentido del deber.

Shaw pronto sería ascendido a alférez de navio, casi en el mismo momento en el que comenzaba su noviazgo con la que sería su esposa y madre de sus nueve hijos, Cecilia Bunge, con la que se casaría en 1945. De hecho, uno de los ámbitos más sustantivos de su pensamiento se centra en el matrimonio, desarrollando ideas verdaderamente prefiguradoras de la riquísima teología del matrimonio que habría de comenzar a tomar forma tras el Concilio Vaticano II. En este sentido, Enrique Shaw comienza por el examen profundo del amor en la vida de los seres humanos y por esa perfecta metáfora de la espiritualidad cristiana que es el matrimonio:

*«Casarse es no pertenecer más a sí mismo. (...) El auténtico amor recibe al ser humano no como un Dios sino como un don de Dios en el cual Dios está contenido. Jamás lo confunde con Dios, pero nunca lo separa de Dios. (...) La vida convivida por dos florece, se hace infinita. Es una oración en común. Hay que expresarse el amor mutuo. No basta darlo por supuesto. El crecimiento del amor no es automático. Hay que recrearlo...»*

*»Dios está contenido en el amor conyugal. Este amor no se confunde, sin embargo, con el amor a Dios, pero nunca lo separa de Él. La vida convivida por marido y mujer florece, se hace infinita. Es una oración en común, una escuela de caridad. Al comienzo del matrimonio, el amor conyugal, siendo más humano y más sensible y activo, abre el camino a la caridad. Y cuantos más años transcurren, más es el amor a Dios el que ilumina, guía y eleva el amor conyugal. Casarse es no pertenecerse más a sí mismo. No toma el hombre una esposa; se da a ella».*

Del matrimonio Shaw trascendía hacia la maternidad y, más específicamente, hacia María. Su profunda comunión con la madre de Dios puede deducirse de su propio itinerario vital: Enrique Shaw, huérfano desde niño, acude al sentimiento materno de la madre de Jesús y de todos los seres humanos. Pero su marianismo no es meramente intuitivo, ni responde tan sólo a una necesidad profunda de su afecto. Del comportamiento de María se desprende, una vez más, el sentido de la propia fe y de sus virtudes apostólicas, del deber, de la responsabilidad y de la fraternidad humana:

*«María puede considerarse el compendio, la síntesis viviente del cristianismo. Ella tuvo coraje; por eso estuvo al pie de la cruz. La Virgen nos enseña a despojarnos de nuestro querer recibir afecto; eso es lo que ofreció en el Calvario. Los valores de la Virgen son los de Cristo: humildad, verdad, amor. María es modelo de audacia (...). Hace falta gente que se anime a hacer grandes cosas sin perder humildad. (...) María nos enseña a asumir la propia responsabilidad. María es modelo de servicio y también de autoridad y dominio de sí mismo. María es madre porque piensa en cada uno. María nos enseña a ser más comunitarios porque es Madre de todos».*

Porque el mundo sólo puede transformarse desde la vivencia profunda del amor. La base del pensamiento político de Shaw es, sin duda, la caridad cristiana. Probablemente eso es casi inevita-

ble, pero resulta muy original su aplicación a la acción pública cotidiana y, sobre todo, la pureza con la que expresa esa vocación y necesidad profunda del amor de Dios:

*«Cristo ha venido por amor nuestro, porque Él reclama amor con insistencia, porque desea que lo ame. (...) La fe está sostenida por la razón, pero vive por el sentimiento y el amor del Creador. (...) Si Cristo fuera amado no habría problemas; pero el Amor no es amado. (...) ¿Por qué? Entre otras razones porque no lo conocen deseable y posible. De ahí que sea necesario que, cada uno en su ambiente, irradie el amor de Cristo».*

Irradiar el amor desde nuestro entorno propio. Nada más. Esa es la premisa esencial del ejercicio de la caridad fraterna. Desde la ejemplaridad, desde la exigencia, en armonía con los seres humanos. Y desde una decidida voluntad de apostolado, de evangelización, de transmisión del mensaje cristiano. Un catolicismo que no se hace visible, que no se manifiesta de forma explícita, en comunidad, difícilmente puede reflejar el sosegado ardor de los seguidores de Jesús. Parece muy complicado reservar un sentimiento tan profundo a la esfera privada. Porque es un sentimiento creciente, devorador. Porque es el amor, y el amor lo exige todo:

*«El apóstol es un enviado. Para ser apóstol se necesita estar unido a Cristo por la fe y la caridad. El apóstol debe saber lo que piensa Cristo. Vivir esa caridad en su trabajo, en su hogar, en el lugar donde lo colocó la Providencia. Entregarse sin reservas. (...) Nuestra personalidad debe ser “abierta” hacia los demás. Nuestra acción debe ser como la de Él. Debemos cumplir en todo la voluntad de Dios, y para ello tener una doble actitud, profundamente comunitaria, de responsabilidad hacia Dios y de servicio hacia los hombres. (...) Con respecto al prójimo, debo ver en él un hijo de mi Padre. Más que verlo con los ojos de María, de Jesucristo, debo ver en el prójimo a Jesucristo,*

*sentirme unido por vínculos aún más fuertes que los de la sangre. Debo ir hacia él con las intenciones y los medios de Jesús. Caridad en todas sus dimensiones y aplicaciones. (...) Hacer que el hombre ame. Debemos ser ministros de reconciliación, santos y santificadores».*

Recién casado, Enrique Shaw abandonó la Marina. Su afán evangélico le conducía hacia otros ámbitos, y señaladamente hacia el de la empresa. Recibió una oferta para incorporarse a Cristalería Rigolleau, una factoría con más de tres mil trabajadores, de manera que cuando conociera bien la industria pudiera integrarse dentro de su equipo directivo. Para Shaw, que había entrado en contacto con la Juventud Obrera Cristiana, la oportunidad que se le ofrecía permitiría la difusión de los valores cristianos entre los trabajadores:

*«Considero que el modo de realizar la misión a la cual me siento llamado (tal vez sea la manera menos llamativa pero la más eficaz) es la de dar yo mismo gloria a Dios para hacer que los demás también la den. (...) Buscaré que los perezosos sean movidos; los desanimados, entusiasmados; los débiles, sostenidos. Es obvio que no puedo permanecer indiferente a la reconstrucción del orden cristiano en nuestra patria y a la movilización de los católicos. Nuestro programa debe ser el de salvar el alma del prójimo, salvar la nuestra y ser santos. Para ello es indispensable usar en los ambientes que no son integralmente cristianos un lenguaje muy especial. (...) No se nos ha dicho: “Convertid”, sino “Id y predicad”. No conseguiremos hacer deseable y posible la vida cristiana minimizando sus exigencias de santidad, sino viviéndolas lealmente y en toda su intensidad. Inteligencia y santidad es el lema de todo apóstol, y debe ser el mío».*

Shaw comenzó su andadura empresarial en 1946, un año emblemático de la historia de Argentina, el año en el que el general Juan Domingo Perón se impuso a la Unión Democrática en las elecciones de febrero. La cuestión social había estallado en toda

su crudeza y las propuestas peronistas, que contemplaban la nacionalización de las industrias básicas y el logro de la justicia social, situaban en el punto de mira a los empresarios entre todos los potenciales opositores. De hecho, el gobierno del general Edelmiro Farrell le evitó a Perón la intervención en la universidad cuando, al final de la primavera de ese mismo año, y antes de que el presidente electo tomara posesión, separó de sus empleos a más de un millar de profesores.

Para Enrique Shaw, el conflicto de conciencia resultaba evidente. El creía con firmeza en la justicia social y en el desarrollo de los derechos de los trabajadores pero, al mismo tiempo, como cristiano, no creía en la lucha de clases, y como demócrata no podía compartir que la legislación obrera fuera interpretada por los llamados «jueces del trabajo», magistrados nombrados directamente por el presidente de la nación, en lo que constituía una evidente amenaza al principio de división de poderes. La tarea de los católicos argentinos resultaba ardua: existía un gobierno que, nominalmente, compartía sus inquietudes sociales, pero en términos reales se aplicaban de manera demagógica. Además, las incendiarias soflamas presidenciales no constituían el mejor de los fermentos para la fraternidad cristiana.

Partiendo de estos presupuestos, Shaw estimaba imprescindible la formación de un empresariado católico con vocación transformadora. Pero, en su criterio, la formación para la transformación del mundo comenzaba por la conversión de la propia vida y de su sentido:

*«El que rezonga continuamente no puede ser un dirigente. Caridad implica también hacernos amables...  
»Debemos buscar puntos de contacto: ser mensajeros del amor de Dios, traer palabras de paz, un poco de amor a Cristo...  
»Debo ser instrumento de la paz de Cristo. Sólo la caridad asegura la eficacia de la acción...»*

»Debo tener un contacto cálido con los demás. El otiv es por quien Dios invita, Dios enriquece, Dios mide nuestro amor...  
»En mi profesión, debo ser menos rabioso, más caritativo, tener mejores modales, mejor trato, más benevolencia para los que se equivocan. Mover a la gente de mi medio social...  
»Mis defectos: soy seco y tengo mal carácter. Tengo mucho que hacer. Soy muy exigente: antes exigía a los demás igual que a mí mismo. Quisiera ser factor de unión, pero no siempre lo soy; a veces se me respeta pero no se me quiere, al revés de lo que yo quisiera».

De la conversión, el católico debía pasar a la acción, pero no a la acción frívola. Porque la acción del católico no puede desarrollarse de manera vacua, sino de acuerdo con un profundo sentido de la vida como misión, como asunción de responsabilidades y, claro está, como entrega.

Encontrado en la Acción Católica argentina, Enrique Shaw compartía plenamente estos presupuestos, que habría de desarrollar con su análisis preciso:

«Es menester no confundir acción con activismo. Acción es actividad racional y eficiente, con fundamento en la reflexión, en el estudio y en la vida contemplativa. Activismo es actividad pura, acción por la acción, sin fundamento en la vida contemplativa e intelectual...

»El que oye la llamada de Dios ve que su vida no tendría sentido si no se entrega a los demás. Y aquí la palabra entregarse tiene un sentido pleno. No quiere decir “dar algo” sino “darse”. Uno no se da parcialmente; no se entrega si no se ha entregado totalmente. Es por eso que la respuesta a la llamada aparece como una renuncia total, porque darse es no ser más dueño de sí mismo, es renunciar a la libertad para no tener otra voluntad que la de Dios sin saber cuál, es renunciar a todo lo que pueda ser obstáculo para que se cumpla la voluntad de Dios».

En esa acción, el trabajo ocupa un lugar central, como escenario de realización de la creatividad humana, de transformación

dinámica de nuestro entorno, y de cumplimiento de nuestro deber y nuestra responsabilidad:

«El trabajo tiene una función social; sirve al bien general, es un lazo de unión del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Mediante el trabajo llevamos a la práctica el dominio que Dios ha concedido al hombre sobre la naturaleza; más aún, colaboramos con Dios en la obra de la creación prestando un servicio a Dios y haciendo un bien a la sociedad, (...) si entendemos así el trabajo, veremos que constituye una vocación, es decir, una forma de cumplir la misión que Dios nos ha dado a cada uno de nosotros. Por lo tanto es un medio que Dios nos da para conformarnos a su voluntad divina, que equivale a decir que es un medio para merecer el Cielo, un medio para santificarnos. Hagamos que el trabajo sea una oración ininterrumpida, en el sentido de entenderlo como servicio de Dios».

Pero Enrique Shaw no era tan sólo un torrente de emociones, o un firme partidario de la disciplina del deber y de la responsabilidad, sino un sesudo y reflexivo intelectual que creía firmemente en la vocación de excelencia académica y en el poder transformador de la cultura. Quizá por este motivo su pensamiento se encuentra particularmente cercano a las inquietudes del docente y del investigador:

«A veces me pregunto si sirve para algo tanta lectura. Creo que de otras fuentes, como la familia, se aprende más y se obtienen más energías. Sin embargo, la lectura sigue siendo necesaria. (...) Debemos ser capaces de enlazarnos intelectualmente con nuestro ambiente, de penetrar en él, de conocer los procesos dentro de los cuales nos movemos y vivimos. (...) Hay tres factores que, a mi juicio, si llegaran a faltar en un hombre, éste dejaría de estar completo: voluntad esclarecida por la inteligencia e iluminada por la gracia. (...) Que no se sienta servido; si quiere algo, ayudarlo a buscarlo, acercándolo al objeto, pero para que lo recoja él. Ante todo tiene que

*creer en algo, luego viene el desarrollo de la inteligencia. (..) Nuestra felicidad reclama de forma simultánea la verdad para la inteligencia, el bien para la voluntad y un cierto bienestar del cuerpo. (..) La gracia no nos priva de la libertad; por el contrario, la perfecciona. (...) Nunca somos más libres que cuando estamos bajo el influjo de la energía suave que nace de la luz. (...) Vivir en la inteligencia es vivir en la lógica de nuestros misterios».*

Esa «inteligencia» y esa «energía suave» le iban a resultar a Enrique Shaw más necesarias que nunca muy pronto. Tras viajar a Europa, comprendió que era necesario dotar al empresario católico argentino de su propia vertebración institucional. En un viaje realizado al país en 1949 por el canónigo belga Cardijn, fundador de la JOC, el sacerdote animó a Shaw a crear una organización de directivos empresariales católicos, de manera que los principios fraternos de la doctrina social de la Iglesia pudieran ser compartidos por trabajadores y empresarios dentro de una renovada lectura de las relaciones humanas. Finalmente, el 3 de diciembre de 1952 se fundaba la Asociación Católica de Dirigentes de Empresa (ACDE), con objetivos muy nítidos:

*«Tiene como mira fundamental organizar la participación de los dirigentes de empresa en la construcción del orden querido por Dios Nuestro Señor, sin perseguir otra ambición que servir al perfeccionamiento religioso y moral de sus miembros y del medio profesional en que actúan; esforzarse en la difusión y la vida de la doctrina social de la Iglesia tal como es enseñada por los romanos pontífices; luchar por el establecimiento de la justicia, la colaboración y la caridad, y que nada importa tanto a los fundadores de la Asociación como dar un testimonio permanente de que también para el hombre y para los problemas contemporáneos hay un camino, una verdad y una vida, enseñados en el Santo Evangelio y celosamente conservados por la Iglesia».*

La fundación de la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa acertaba a traducir el pensamiento político de Enrique Shaw en su propio ámbito de trabajo, pero se concebía desde una vocación profunda de servicio y de apostolado:

*«Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa. Implantación del reino de Dios en el mundo de los negocios, tal que por estar fundada en la justicia, en el amor, no ponga trabas sino favorezca la consecución del último fin. ¿Cómo podemos hacerlo si no tenemos el reino de Dios dentro? Por lo tanto, la formación espiritual es un medio...  
»Tenemos que reafirmar la caridad económico-social de la empresa como célula de reproducción económica y como célula de integración social; armonizando con sentido de solidaridad, de justicia y de eficacia los intereses que la integran».*

El primer presidente de la ACDE sería Enrique Shaw. Con apenas treinta años se convertía en el líder de una organización que inició un sostenido crecimiento y que se incorporó casi de inmediato a la Unión Internacional de Patrones Católicos (UNIAPAC). Durante más de dos años, el trabajo de la ACDE, con Shaw al frente, adquirió una gran notoriedad. Probablemente una notoriedad que generó enormes recelos en la presidencia argentina, que durante la primavera de 1955 desató una auténtica persecución religiosa que condujo a prisión a los más relevantes líderes católicos argentinos, y entre ellos, como es natural, a Enrique Shaw, por presunta conspiración para derribar a Juan Domingo Perón.

No era una mera detención. Fueron incomunicados, obligados a dormir en el suelo, no se les permitió entrevistarse con sus esposas —no digamos abogados— y soportaron interrogatorios a lo largo de diez días, sometidos a malos tratos psicológicos que incluían la amenaza de tortura. Sólo la presión de la opinión pública internacional propició su liberación.

El comportamiento totalitario del gobierno se tradujo en una decisión hasta entonces no verdaderamente considerada por Enrique Shaw: la militancia política. Ante el amenazador cariz adoptado por una presidencia caracterizada por su precario ejercicio de los más elementales principios democráticos y por su furibundo anticlericalismo, los católicos argentinos comenzaron a organizarse. Constituido el Partido Demócrata Cristiano, Shaw se afilió.

Y las circunstancias comenzaban a ser extremas: la noche del 16 de junio de 1955 fueron incendiadas varias iglesias bonaerenses, mientras la policía detenía a numerosos sacerdotes y dos obispos. Era el comportamiento de un régimen que se aproximaba a su final. El primer mandato del general Perón finalizaba con la revolución de septiembre, lo que empujaría a Shaw al abandono de la militancia política para dedicarse por completo a la ACDE.

Pero su cercanía a la problemática política y al debate ideológico habría de persistir durante el resto de su vida. El análisis político e histórico de Enrique Shaw, sin embargo, resulta verdaderamente singular. Sus descripciones no se realizan desde la lectura detenida de los grandes textos, sino desde las obras, ahondando en las motivaciones más profundas del materialismo. Pocos analistas han acertado a precisar, no ya la barbarie totalitaria, sino el intrínseco egoísmo de las doctrinas materialistas, y como consecuencia, la profunda responsabilidad de los católicos, y en concreto de sus líderes, en la defensa del cristianismo como una opción fraterna y liberadora, esto es, inspirada por la generosidad:

*«El existencialista no ama la vida (“El infierno son los otros”). El comunista no ama la vida, no la respeta, no ama nada, los países son bienes para manejar Sólo el cristiano progresa. El egoísmo es un pecado contra la vida, porque clama contra la solidaridad humana de quienes son hijos del mismo Padre; el egoísta ni siquiera ve el sufrimiento de los demás. Es un obstáculo para apreciar la vida...»*

*«La colaboración de clases en la justicia y la caridad es lo esencial de la diferencia con el partido comunista. (...) Es un deber hacer prosperar la empresa, pero no únicamente para ganar dinero. Hay que pensar en los hombres que trabajan, que sin duda Dios aprecia mucho más a los obreros. No ser vulgar con los trabajadores. Hacer crecer su dignidad. Un día se nos preguntará: ¿qué han hecho, como patronos cristianos, para evitar la descristianización de los obreros?».*

Por eso Enrique Shaw se mostraba tan confiado en Dios. Realmente, para los que hemos vivido el siglo XX, ese «siglo de la muerte», de la barbarie y del totalitarismo, el seguimiento de Jesús depara estímulo y consuelo, energía y mansedumbre, compromiso público y sentido de la trascendencia. Pero, frente al egoísmo, siempre autocomplaciente, el encuentro con Cristo opone la entrega, que exige más, que nunca se conforma, que sabe que no se coronará en esta vida. Lo excepcional es que, en medio de esa oblación generosa, un ser humano pueda acertar a expresar su gratitud a Dios:

*«Gracias, Dios mío, por haberme dado estas inquietudes, los medios y la voluntad para resolverlas. Política e intelectualmente estoy tranquilo. El remedio a los problemas sociales en el orden espiritual es una vuelta sincera a las enseñanzas del Evangelio. Una vez más el buscar a Dios debe ser reconocido como un instrumento suyo para alcanzar nuestro destino final. (...) En el reconocimiento de las prerrogativas reales de Cristo y la vuelta de los individuos y de la sociedad a la ley de su verdad y de su amor está el único camino de salvación».*

En 1957 el primer Congreso de la ACDE, que disfrutó de un mensaje de felicitación y de estímulo enviado por el papa Pío XII, señaló la consolidación de una iniciativa modélica. Además, Shaw —y con él la ACDE, a pesar de la hostilidad de pasados gobiernos y de sus actividades demagógicas— había

afianzado su fidelidad profunda a la doctrina social de la Iglesia y su fe en la democracia y en la canalización de los mecanismos públicos de defensa de los legítimos intereses de los trabajadores:

*«Los problemas de las empresas deben ser resueltos por los interesados —patronos y sindicatos— de común acuerdo. De lo contrario los resolverá el Estado. (...) La empresa libre sólo puede encontrar seguridad para su desarrollo en una democracia. Y la democracia no existe donde no hay sindicatos, porque su ausencia provoca tal intervencionismo del Estado que mata la libertad económica y con ella la libertad política».*

Su concepción de la empresa, así pues, emanaba de convicciones profundamente fraternas. Pero esa concepción se trasladaba al ámbito de las responsabilidades sociales de los empresarios, seres humanos que debían convertirse en agentes del progreso y de la innovación, pero al servicio del amor y de la fraternidad, al servicio del Reino de Cristo:

*«La empresa, comunidad de vida. La empresa, instrumento de santificación. La empresa, hogar de relaciones humanas. La empresa, escuela de prudencia y de responsabilidad».*

Hay que humanizar la fábrica.

Para juzgar a un hombre hay que amarlo. Por eso hay que evitar la mecanización del trabajo, ese estado de humillación latente de los trabajadores que es ignorar para qué se trabaja, que sean los que no cuentan, esa desigualdad de situaciones de vida que casi siempre hace imposible toda promoción individual o colectiva, quitando, con la esperanza, las mejores razones de vivir:

*«El progreso debe ser cristiano. Hay que mejorar continuamente. Hay que ser reformistas, revolucionarios, en el sentido de no conformistas ni consigo mismo ni con las*

*estructuras. (...) Debe haber una relación entre progreso y paz. Un equilibrio entre mucha impaciencia y mucha prudencia, y que no sea de poca impaciencia y poca prudencia. El dirigente de empresa debe ser revolucionario: evitando rupturas, va a lo nuevo».*

Por eso la responsabilidad social de los empresarios es tan relevante, y por eso resulta tan necesaria su formación en los valores cristianos, su compromiso con la causa de la justicia y de la fraternidad y, cómo no, el ejercicio de sus funciones desde el sentido de la ejemplaridad y del servicio. Asumir una gran responsabilidad representa, esencialmente, una excelente opción para transmitir, de manera silente, a través de la propia dedicación, con el ejemplo, los principios que compartimos.

En este sentido, el pensamiento de Enrique Shaw es concluyente: necesitamos empresarios cristianos, y es preciso dotarles de una instrucción profunda, que armonice el conocimiento científico y el desarrollo de las aptitudes directivas, con un sentimiento veraz del valor de la trascendencia y de la santificación en el trabajo que van a realizar, y en el ejercicio constante del servicio a la integración fraterna:

*«Debemos tener conciencia social de los problemas, porque Jesús se ha ocultado en los pobres. Tener en cuenta la repercusión social de nuestros actos, ya que a diario se aplica o niega la doctrina social de la Iglesia. (...) Forma de actuar: definir responsabilidades; trabajar mejor; premiar a quien se lo merece; facilitar el trabajo de equipo porque así se pierden menos energías; definir los objetivos y dejar libertad sobre cómo cumplirlos siempre que no atente contra la dignidad humana; lo justo es siempre lo más conveniente. Insistir en lo del equipo. La fuerza de la cadena está dada por el eslabón más débil. Se debe procurar que los trabajadores tengan iniciativa, que piensen, sugieran y actúen, que no esperen las ideas de arriba. Así la gente trabaja más feliz. Hay una técnica de la acción que consiste en que la gente*

*llegue a adoptar la iniciativa propia. (...) Mi función hacia la compañía, hacia ustedes todos, hacia el país, por medio de la compañía, es el servicio.*

*»Hay que remediar las injusticias. (...) Considerar como deber de estado el ser eficientes; para poder distribuir más hay que producir más.*

*»Es necesario formar empresarios cristianos y darles un estilo de vida; contribuir a un mundo mejor, principalmente mediante la acción de cada empresario cristiano en su propia esfera. (...) Ésta es una misión de religión y vida: tratar de santificar-nos a través de la profesión y de santificar la profesión.*

*»Se debe crear la conciencia de una función empresarial concebida cristianamente, para lo cual tenemos que usar el método de la aplicación concreta. El sacerdote no sólo eleva a Dios sino que trae a Dios a los hombres en la comunión. (...) El empresario debe encarnar a Cristo en la empresa. La forma de hacerlo es aplicando sus enseñanzas. Aplicar la doctrina cristiana, el mensaje de Cristo a problemas concretos de la función del empresario. Hacer que la gente participe. El problema más agudo para nosotros y para otros países, sobre todo en los menos desarrollados, es la falta de gente capaz en los niveles más altos».*

También en 1957, y de regreso de un curso de *Advanced Management* en Harvard, se le diagnosticó un cáncer del que habría de fallecer cinco años después. Tenía apenas treinta y cinco años. Un hombre joven que amaba la vida, con nueve hijos y lleno de proyectos, veía cómo su vida se consumía prematuramente. Cuando se considera la brevedad de la vida de Enrique Shaw, adquiere una renovada resonancia su confianza en Dios, su esperanza en el futuro y su abandono en las manos del Creador:

*«Debemos recordar que, si bien existe el pecado, también existe la redención. Estamos persuadidos de que éste es un acontecimiento en el cual todos nos encontramos asociados y que debemos comunicar a los demás. ¿Tenemos la convicción de que estamos encargados de mejorar el mundo y de*

*que podemos realmente hacerlo? Tenemos que despojarnos de ese complejo de inferioridad, de ese espíritu de fatalidad que inmoviliza y, en cambio, tener un estilo de vida que transforma la existencia desde adentro. Si tenemos humildad y desapego, tendremos coraje optimista».*

En el VI Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Córdoba el otoño de 1959, Enrique Shaw pronunció una conferencia titulada *Eucaristía y vida empresarial*. Su contenido explica, mejor que cuanto podamos hacerlo nosotros, la comunión profunda del trabajo con el cumplimiento de los fines del Evangelio. Resulta escalofriante pensar que se trata del testimonio de un joven mortalmente enfermo, que sabe casi agotadas sus fuerzas y sus opciones para ofrecer un testimonio público:

*«En la Eucaristía se superan las barreras artificiales, individuales o colectivas, fruto de inadecuadas estructuras económico-sociales, que nos separan con frecuencia, inconsciente o involuntariamente, de los demás partícipes de esa comunidad de actividades, de intereses y de vida que debe ser una empresa. La Eucaristía es, por tanto, el gran medio para el logro efectivo de esa aspiración de sentirse y ser verdaderamente humanos, pues une entre sí a los hombres en el Hombre-Dios, ya que Cristo, por la Comunión, nos une a sí fusionándose misteriosamente con nosotros».*

En el pensamiento de Shaw, en efecto, la acción pública, o más en concreto la actividad empresarial dentro de un entendimiento fraterno y solidario, resulta inconcebible sin una profunda vida cristiana de oración, de recogimiento y de vocación de trascendencia:

*«La unión a Nuestro Señor debe ser intelectual, mediante el cultivo incesante de la inteligencia; para esto es importante profundizar la fe seria y metódicamente. Pero sobre todo la unión a Jesús debe ser una adhesión del corazón, mediante la práctica de las cosas establecidas por Nuestro Señor para*

*mantener la gracia. Debo hacer una campaña de oración, porque sin oración no hay nada.*

*»Quiero comulgar frecuentemente y así buscar la unión íntima con Cristo. Quiero leer y meditar los textos de la misa del día como medio para unirme a la oración de la iglesia; tengo que leer las Sagradas Escrituras. Con respecto a la meditación diaria: trataré de recordar el objeto de la meditación: tener más recogimiento; hacer más oración.*

*»No respondemos bien a la gracia porque no rezamos bastante o porque no hacemos las mortificaciones necesarias para que, dominando nuestro cuerpo, el espíritu esté más libre y Dios pueda reinar plenamente en nuestro corazón.*

*»Nadie habla con eficacia sin oración, abnegación, paciencia, humildad, perseverancia.*

*»Debemos adorar a Dios cada domingo, cada día y frecuentemente. El hombre sólo es fuerte cuando ora».*

Hay que significar, asimismo, la fidelidad de Enrique Shaw a la Iglesia católica. Su pensamiento abarca prácticamente todos los escenarios posibles de la acción apostólica del cristiano contemporáneo, y hace énfasis tanto en el ámbito del compromiso social como en el de la descripción de las pulsiones espirituales. Y lo que es más importante, opera una asombrosa síntesis de ambas realidades necesaria y mutuamente imprescindibles, muy a menudo separadas como si de compartimentos estancos se tratara. Dentro de ese pensamiento, la necesaria función mediadora de la Iglesia cumple un renglón esencial:

*«La misión de la Iglesia es la más elevada de todas: establecer, restaurar, promover, apoyar, extender y difundir el reino de Dios sobre la Tierra. Sin ello no es posible establecer en el mundo ningún orden verdadero. (...) La Iglesia va realizando en sí misma ese reino de los Cielos. Su fin esencial es la incorporación de los hombres de todos los tiempos y de todos los países a la unidad del cuerpo de Cristo».*

En los últimos años de su vida continuó su actividad, se diría que multiplicada. Todavía en marzo de 1962, apenas cinco meses antes de su muerte, el 27 de agosto de ese mismo año, estaba pronunciando conferencias. Activo y comprometido hasta el final —un final en el que eran los propios trabajadores de su empresa los que donaban su sangre para las desesperadas transfusiones que le mantenían con vida—, la temprana desaparición de Enrique Shaw, víctima del cáncer cuando apenas había iniciado su madurez personal y de pensamiento, completa el perfil del hombre señalado por Dios:

*«He llegado a la conclusión de que muy difícilmente podré llegar a ser feliz sobre esta tierra. Tengo impulsos demasiado contradictorios dentro de mí. A veces quiero estar solo. Soy ambicioso, pero reconozco que todo es vanidad. Soy apasionado y mi cerebro, lógico y tranquilo, me obliga a frenarme. Soy aventurero, pero no podré hacer nada. Cuando tengo todas las razones para ser feliz, siento que mi corazón se endurece. Por consiguiente, debo amar al prójimo más que a mí mismo, procurando hacerlo feliz, comunicando mi fe, rezando por todas aquellas personas que no han tenido la suerte que tuve de ser educado católicamente».*

Cuando examinamos la vida y el testimonio de Enrique Shaw, un pensador y una presencia que nos ha cautivado, y cuyo análisis ha constituido una de las mayores satisfacciones de este libro, entendimos que algunas de sus propuestas constituyen un llamamiento a un itinerario de perfección y de ejemplaridad apasionantes. Ser cristianos comporta exigirnos, y hacerlo sin tregua, en la vida, en el trabajo, en la familia, en el testimonio, en el compromiso, en el apostolado, en el seguimiento de Jesús. Por eso queremos serlo, y por eso le debemos tanto a seres humanos como Enrique Shaw:

*«Hacer apostolado significa trabajar con la mente y con toda nuestra fuerza por el prójimo: sacrificarse renunciando a todo, humillarse; en fin, rezar, removerse, afligirse y llorar por los hermanos para llevarlos a Cristo. Hacer apostolado quiere decir, sobre todo, vivir con Cristo, ofrecer, agonizar y morir en el mundo con El y por El...*

*»Tenemos que entusiasmar, dar ánimos, difundir la convicción de que la crisis de hoy espera a Jesús. La gente se da cuenta de que fuera de la religión no hay solución. Dios se sirve de los males actuales para despertarnos. (...) Invitar a la vida de la gracia, invitar a trabajar por el bien común, empezando por los deberes de Estado. Invitar a cada uno a participar de algún modo en la expedición, la cruzada más bella que tendrá la fuerza avasalladora de Dios si lo dejamos actuar».*

## EPÍLOGO:

### LA BELLEZA TERRIBLE DEL TESTIMONIO CRISTIANO

Decía Yeats en su poema *Pascua 1916* que «un sacrificio demasiado largo puede tornar en piedra el corazón». Y un sacrificio demasiado corto, diríamos nosotros, romperlo para siempre. El 11 de marzo de 2004 la vesanía criminal del terrorismo, siempre contrario a la Ley de Dios y a la de los hombres, siempre devastador, siempre injustificable, sometió los corazones de los ciudadanos españoles a la mayor tragedia padecida por una nación europea occidental desde el final de la II Guerra Mundial. Y nuestro corazón quedó para siempre sobrecogido. Pero no roto.

El cuádruple atentado de Madrid se producía a apenas tres días de las elecciones legislativas, y probablemente algunos ciudadanos españoles comenzaron a especular con su incidencia en el resultado final. La autoría del atentado pareció convertirse en un problema esencial, hasta el punto de que por momentos llegó a oscurecer dos consideraciones absolutamente prioritarias: el respeto por las víctimas, por sus familias y por su dolor, y la realidad nauseabunda del terrorismo.

La civilización de los valores, así pues, se enfrentó a un doble desafío, y al riesgo de una también doble derrota. El doble desafío de no sólo sucumbir al abatimiento moral y a la extorsión del terror, sino invertir su propia definición moral, olvidando el padecimiento de nuestros hermanos que más sufrían, para entregarse al cálculo electoral. La doble derrota de quien no sólo cede ante la criminalidad, sino que además renuncia a su propio legado de principios para transformarse en un robot programado por el interés. Desde la mañana del 11 de marzo, comenzó a eruirse una necesidad, una necesidad hoy más perentoria que nunca: la necesidad de la política, del ser humano que se dona a sus semejantes, del imperativo moral del servicio a nuestros conciudadanos, del deber de procurar siempre el bien común.

Para el cristiano, la acción pública es un imperativo moral. Pero ese imperativo comienza por hacer presente el mensaje emancipador de Jesucristo en toda su estremecedora simplicidad. Y eso significa comenzar por dar testimonio de los valores de la civilización del amor. Un político cristiano debe siempre propugnar el perdón y la reconciliación, el encuentro y la integración. Y ésa es la única esperanza de este país, de este pueblo milenario y diverso, y de toda la condición humana. Porque siempre es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. Porque cada ser humano es parte de nosotros mismos. Porque la horfandad en la que nos han dejado más de doscientos conciudadanos a los que nunca podremos olvidar, y con ellos el millar de víctimas del terrorismo en nuestra patria, y con ellos los millares de víctimas del terrorismo en todo el mundo, sólo puede afrontarse desde la fraternidad profunda. Este mundo es de todos, debemos construirlo entre todos y, sobre todo, para todos.

Por eso, la gigantesca demostración cívica del 12 de marzo representó el más hermoso episodio histórico del último siglo de la historia de España. Eramos millones los manifestantes que, aquella tarde del final del invierno, con dolor sereno, con el civismo con el que los ciudadanos españoles se enfrentan a los emplazamientos de la historia, consternados pero orgullosos, acudimos

a nuestras calles para lanzar al mundo un mensaje nítido: nada ni nadie podrá arrebatar nos nuestras libertades, nuestra voluntad firme de compartir nuestras vidas y nuestras ilusiones, nuestra creencia profunda en la grandeza de cada ser humano, único e irreplicable. Estábamos todos unidos, y éramos más fuertes que nunca. Más vulnerables, sin duda. Más frágiles, es cierto, o, mejor dicho, más conscientes que nunca de nuestra humana finitud. Pero también más resueltos a que la vida, esta vida, cobrara definitivamente sentido compartida con nuestros semejantes.

Por eso la tristeza profunda se apoderó de muchos de nosotros al día siguiente. Porque, súbitamente, de la unidad de un pueblo solidario en el dolor, más cohesionado que nunca, emergió una fractura impensable, una fractura que no respetaba la práctica democrática y el dolor de todo un pueblo. De manera implacable, aplicando un razonamiento no ya falso, sino perverso, reapareció una España superada por la historia, una España felizmente minoritaria, una España en donde habita el rencor y el resentimiento, y reapareció con un mensaje que representa la antítesis de los valores de la civilización y de la democracia, atribuyendo al Gobierno legítimo y democrático de la nación la responsabilidad del brutal atentado.

Y eso era perverso, es decir, peor que falso y peor que injusto, porque representaba admitir que con el terrorismo se puede y se debe negociar. Que las naciones libres deben considerar el chantaje terrorista antes de afrontar su acción política, sobre todo exterior. Que la seguridad colectiva no es consecuencia de la firmeza democrática, sino de la permanente cesión ante la amenaza totalitaria. El espectro de Munich, con las democracias claudicando ante el totalitarismo, se cernió sobre una sociedad milenaria.

Y el día 13 de marzo, en plena jornada de reflexión electoral, algunos miles de personas salieron a la calle en diversas ciudades de España. Se concentraban ante las sedes del partido del Gobierno, coreaban las mismas consignas, esgrimían los mismos carteles. Se trataba de un movimiento caracterizado por una inaudita violencia verbal, y por un estilo dogmático sólo detectable en

Hemos llegado a un extremo en donde *amar* es un verbo desterrado del vocabulario público, desterrado a los culebrones, connotado como gazmoño y relamido. Existe muy poco amor en la vida pública. Existe muy poco amor en la vida. Y si algo distingue a nuestra civilización, y la distingue en positivo, es que es la civilización del amor. Ha llegado, entonces, el momento de ser leales a nosotros mismos. Leales a nuestra propia identidad. Y, para quienes nos proclamamos seguidores de Jesús, más leales que nunca.

La política se merece siempre una oportunidad. Pero esta vez la política es la oportunidad. En un mundo cuyas categorías morales se derrumban, cuyos valores flaquean, cuyos principios parecen ceder a la extorsión, la acción pública es una opción plena de futuro. Una acción pública radicalmente humanista, iluminada por la consideración de cada ser humano como un fin en sí mismo, pero también respetuosa con su ideal de trascendencia. Una acción pública para la libertad y para la justicia en todos los rincones de la tierra. Una acción para la transformación de las vidas y de las conciencias. Una acción para una nueva humanidad.

Y los cristianos albergamos la especial responsabilidad de hacer presentes nuestros valores. Porque la comunidad es nuestro escenario de realización. Porque nuestra vida tiene sentido cuando la compartimos. Porque nuestra obligación es testimoniar la civilización del amor y del perdón. Ésa es la gran lección de los últimos días, una lección que debe iluminar a las próximas generaciones. Decía C.S. Lewis que el dolor era el altavoz con el que Dios pretendía despertar el mundo. Así pues, despertemos. Despertemos para siempre.

En el hermoso discurso con que el Charles Chaplin ponía fin a *El gran dictador*, el gran actor, escritor y director de cine se enfrentaba al delirio totalitario partiendo de una bellísima actualización del legado humanista, una actualización que pretendía golpear el corazón y la conciencia de cada ser humano que amara realmente la vida y la libertad:

*«El camino de la vida puede ser libre y bello; pero hemos perdido el camino. La avaricia ha envenenado las almas de los hombres, ha levantado en el mundo barricadas de odio, nos ha llevado al paso de la oca a la miseria y la matanza. Hemos aumentado la velocidad. Pero nos hemos encerrado nosotros mismos dentro de ella. La maquinaria, que proporciona abundancia, nos ha dejado en la indigencia. Nuestra ciencia nos ha hecho cínicos; nuestra inteligencia, duros y faltos de sentimientos. Pensamos demasiado y sentimos demasiado poco. Más que maquinaria, necesitamos humanidad. Más que inteligencia, necesitamos amabilidad y cortesía. Sin estas cualidades, la vida será violenta y todo se perderá».*

Igual que en 1940, el combate hoy es para que nada se pierda, para que la vida sea justa y digna, para que el mundo se convierta en un lugar más amable, y para que todos los seres humanos participen del mismo impulso hacia el bien común. El combate hoy, para los cristianos, es hacer presente a Jesucristo, con sus palabras de vida eterna. Jesucristo, que murió para que viviéramos, y que nos enseñó que sólo quien pierda su vida la ganará. Ése es el imperativo que nos concierne, aquí y en la eternidad, a cuantos nos proclamamos sus seguidores. Ése es, de verdad, *El Evangelio de los Audaces*.

Madrid, 17 de marzo de 2004



«*La política es una manera de darse a los demás*»  
ROBERT KENNEDY

«*La democracia será cristiana o no será*»  
ROBERT SCHUMAN

Éste es un libro sobre políticos formados en la fe católica. Diez hombres que vivieron algunos de los acontecimientos más funestos de la historia y ejercieron el poder sin renunciar a sus creencias. En un mundo cuyas categorías morales se derrumban, cuyos valores flaquean, la voluntad de transformar la realidad con arreglo a los valores del humanismo cristiano se convierte en meta para su acción pública. Su vida, su ejemplo, se convierte en un auténtico *Evangelio de los audaces*.

ISBN: 84-96088-17-0

9 788496 088177