

1854 y 1868, con breves indicaciones biográficas de cada obispo (392-415). En cuanto a los Índices, el primero es un Índice de citas de los documentos episcopales, con referencia a las páginas del presente libro en que los documentos episcopales han sido aprovechados (p. 419-421).

Los restantes índices de nombres, materias y general facilitan la consulta de una obra que enriquece considerablemente el conocimiento de la historia de la Iglesia en España durante el siglo XIX.

José GOÑI GAZTAMBIDE

José ANDRÉS GALLEGRO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa-Calpe («Espasa Universitaria», n. 21), 1984, 427 pp., 14 x 21.

El trabajo que reseñamos es una prueba más de la capacidad de innovación que aporta el Prof. Andrés-Gallego a nuestra historiografía reciente. El A., catedrático, al escribir estas páginas, de la Universidad de Cádiz, es sobradamente conocido por su esfuerzo en abrir nuevos caminos en las líneas de investigación de nuestra historia contemporánea. Lo ha demostrado en sus trabajos en la Historia de España y América de la Editorial Rialp, cuyos tomos sobre historia contemporánea ha dirigido, y en numerosas publicaciones que denotan su buen hacer histórico y la amplitud de sus preocupaciones intelectuales.

El libro, en efecto, es una respuesta ante una perplejidad intelectual, que el A. remonta a sus trabajos como investigador de la política española de la Restauración, entre 1964 y 1973, que le pusieron en contacto con el catolicismo social. El manejo de las fuentes en profundidad le llevó a comprobar —cómo demostró en numerosos trabajos en los últimos años— la necesidad de una revisión de lo escrito hasta entonces acerca de la Iglesia y la cuestión social. Revisión necesaria, pues lo que habitualmente «se solía entender por movimiento obrero cristiano (o acción social católica, o sindicalismo confesional) no coincidía con lo que los católicos sociales de 1900 querían entender de sí mismos».

Los primeros resultados del esfuerzo conceptual que emprendió entonces, centrado en la bibliografía de principios de siglo, cuajaron en la ponencia presentada en la III Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea de El Escorial en 1978. En ese trabajo el Prof. Andrés-Gallego aísla el catolicismo social en su estricta dimensión y apunta la necesidad de conocer los límites del mismo. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* es la respuesta a tal necesidad.

La obra precisa, por primera vez y desde sus protagonistas, lo que fue el catolicismo social español, no lo que los distintos estudiosos

—con más o menos *ira et studio*— han querido que fuese, normalmente juzgándolo desde la óptica de la ideología de cada autor. Esta es la principal aportación del libro: apartarse de lo que se ha querido que fuese el catolicismo social del XIX-XX y analizar lo que realmente quiso ser.

El resultado es sorprendente. El propio A. lo comenta en un reciente artículo sobre «Les influences internationales sur le catholicisme social espagnol» (en «Revue d'Histoire Ecclesiastique», LXXX [1985] 121): «En un libro reciente he desarrollado la tesis —fundamental a mi modo de ver— de que el catolicismo social no puede ser identificado con el sindicalismo, que no es sino uno de sus elementos. El rigor metodológico exige comenzar por saber lo que los católicos sociales pensaban de la naturaleza de su movimiento. Y la aplicación de esta regla, tan simple, tan elemental y tan puramente lógica —pero olvidada en la historiografía española y en la de otros países— nos fuerza a considerar como una parte propia e inseparable de este movimiento la beneficencia, el recurso al ahorro, el mutualismo, la cooperación (crédito, producción, consumo)... y, por supuesto los círculos y los sindicatos, pero no únicamente».

Por este carácter conceptual y delimitativo el libro no sigue un esquema cronológico. Los distintos capítulos diseccionan un aspecto preciso del objeto de estudio en toda su extensión: I. Las ideas (pp. 11-37), II. Beneficencia e intervención (pp. 39-64), III. La aportación de los trabajadores (pp. 65-157), IV. La simbiosis: los círculos de obreros (pp. 159-217), V. El asociacionismo profesional (pp. 219-327) y VI. La organización (pp. 329-399). Termina con una larga conclusión (pp. 401-424) en que sintetiza los puntos centrales.

Resulta difícil resumir los contenidos del trabajo. Básicamente creo que lo más adecuado sería establecer el concepto y los límites de lo que los católicos sociales pretendieron e indicar los momentos en que sus ideas triunfaron, se adaptaron o fracasaron al ponerlas en práctica.

Por catolicismo social se entiende, como concepto, «un cuerpo doctrinal plurívoco que parte de la idea de que la felicidad de todos los hombres se ha de basar en la conjugación de la armonía social y la diversidad funcional, aunque esto implique (y de manera que esto implica) desigualdad económica, no necesariamente injusticia» (p. 402). Se plasma, como es conocido, en tres corrientes: moralismo, corporativismo e intervencionismo.

Dentro de estos límites doctrinales, el catolicismo social español tiene una gama restringida de posibilidades de acción reformadora. En primer lugar, la beneficencia, algo en lo que están de acuerdo todos los pensadores. En segundo lugar el ahorro: «Muchos —empezando por Balmes— vieron que los propios trabajadores podían mejorar su suerte si administraban bien sus recursos —ahorrando— y si los reunían para ayudarse mutuamente» (p. 408). En estos campos figuran algunos de los «frutos contables del catolicismo social: (...) su contribución a la institucionalización del ahorro, (...) su participación en la configuración del mutualismo (y) la articulación de una

red institucionalizada de crédito» (p. 408). Estos logros se dan en un proceso que el A. precisa en España, pero sin perder de vista la evolución de la sociedad y del catolicismo social europeo de la época.

Al intentar establecer dicha evolución en nuestro país podríamos hablar de las siguientes etapas: Inicios obreristas, regresión, reencuentro con los orígenes y frustración final.

Los inicios se manifiestan en las primeras sociedades de socorros mutuos de los años 40, que llevan a la práctica lo que en países vecinos no eran aún sino ideas. Es ésta una de las originalidades del catolicismo social español: el avance por tanteos prácticos. Estas sociedades se nos presentan como netamente cristianas, hasta el punto de poder decirse que elaboran «una teología, siquiera sea larvada, del asociacionismo»: la unión de los obreros para defenderse de quienes los explotan se basa en el mandato cristiano de la caridad (p. 15). Un ejemplo clásico de cualquier manual de historia del movimiento obrero en España es el de la Asociación de Tejedores de Barcelona, creada en 1840 y que lleva a cabo la primer gran lucha reivindicativa del XIX español. Hoy sabemos que las celebraciones litúrgicas de dicha sociedad no eran consecuencia de la inercia social sino fruto de una concepción fuerte y militante del catolicismo, al menos en sus dirigentes, todos obreros.

La segunda etapa, que el autor recoge como uno de los momentos más importantes de la reciente historia de España, se inicia en 1848. Mientras crece el temor a la revolución, de nuevo presente en Europa —y esta vez más conocida y posible—, se da una penetración de ideas socialistas, entre 1856 y 1868, en las sociedades de socorros mutuos españolas. Simultáneamente la predicación eclesiástica se hace más antisocialista y conformista (pp. 27 ss. y 222 y ss.). Cuando «los escritores contrarrevolucionarios del sexenio afirmen que las sociedades obreras se habían convertido en venero del socialismo, se termina uno de los aspectos capitales de la primera democracia cristiana y se erigen todos los inconvenientes para que en el futuro hubiera un asociacionismo obrero y católico». El deseo de un nuevo asociacionismo, mixto y conformista, de beneficencia y, como mucho, reformista cuaja en la fundación del primer Círculo católico de Alcoy, en 1872. Da comienzo una nueva etapa.

Una tercera etapa, de regreso a las actitudes reivindicativas y a la composición horizontal coinciden con el cambio de siglo. Se abandona lentamente la práctica de las asociaciones mixtas que durante el último cuarto de siglo se consideraron idóneas para conjugar dos principios doctrinales nunca discutidos: el derecho natural a la asociación obrera y la armonía social. «Tuvo que ser la experiencia (...) lo que impuso el retorno a la articulación horizontal» (p. 412).

El regreso a los planteamientos reivindicativos tiene un carácter netamente nacional, ajeno a influencias extranjeras. Se precisa por primera vez en 1883, en el Patronato católico de obreros de Manresa. La tendencia al horizontalismo, por el contrario, está estrechamente unida

a la penetración en España de las ideas corporativistas y demócrata-cristianas. En 1901, Arboleya propone la primera fórmula en esta línea. Una realización práctica tangible será la Sociedad católica La Conciliación, de Pamplona, en 1902. En los reglamentos de las agrupaciones sindicales católicas aparece claramente el recurso al paro voluntario para oponerse al capital a partir de 1906-1907. Entre 1895 y 1906 en cambio, «proponen como único remedio el arbitraje, a veces explícitamente como última instancia» (p. 414). Hay, pues, un intento progresivo de conducir la tensión social de manera abierta por cauces de asociacionismo católico: Arboleya, Gerard o Yoldi son paradigmáticos en este sentido. Y sin embargo, precisamente a partir de esas fechas, la espiral huelguística española no cesa de crecer hasta 1923. ¿Se puede hablar de fracaso del movimiento, globalmente considerado, para conseguir esa armonía que es uno de sus principios rectores?

El Prof. Andrés-Gallego contempla ese aparente fracaso en varios planos, complejos y de denso contenido que vale la pena apuntar, aún a riesgo de desvirtuarlos por no poder entrar en sus matices.

Parece claro que en el fracaso social de las primeras décadas del siglo hay que analizar la responsabilidad de todos los actores: los dos sindicalismos y los patronos. Sin embargo también parece evidente que el modelo de armonía en base al arbitraje —«modelo al que han abocado algunos de los sistemas sindicales europeos más desarrollados» (p. 414)— fracasó en gran medida por la pasividad patronal. Los patronos en muchas ocasiones actuaron con desgana, si no con desdén, ante las ofertas arbitrales.

Resultaba menos conflictivo, paradójicamente, aceptar la huelga. Y más cómodo, pues son contadas las ocasiones en que —admitiéndola— las asociaciones católicas obreras la ponen en práctica. Desidia patronal, pues, por una parte, y poquedad reivindicativa por otra. No obstante, esta poca fuerza reivindicativa no la ve el A. como una debilidad práctica sino en relación con planteamientos doctrinales. Estaría vinculada a la visión de la sociedad que plantean determinados pensadores neotomistas en aquellos años. Algunos —como Zeferino González— llegan a contemplar la relación súbdito-gobernado como reflejo y extensión del vínculo paternal. Los católicos sociales finiseculares insistirán repetidas veces en esa búsqueda de relaciones paternalistas —utilizando el término sin ninguna carga peyorativa— entre obreros y patronos.

Estrechamente ligada a lo anterior está la cuestión de hasta qué punto hubo intromisión de intereses económicos de los más poderosos en el catolicismo social español. Las actuaciones paternas de las grandes empresas —un ejemplo es la política social de la Trasatlántica— ¿fueron una alternativa puramente económica para evitar la concesión de otras mejoras más costosas o derivaron de una fraternidad real que intentaban poner por obra?

El A. ve la dificultad de responder, pero plantea con claridad el problema ético con que hubieron de enfrentarse los católicos sociales

en los momentos decisivos en los que el logro de la armonía suponía una coincidencia de intereses que sólo podía resolverse con la renuncia de una de las partes. En el fondo, es el problema de distinguir entre los fines del cristianismo y los del orden social establecido, cuando éste está plenamente cristianizado.

Los problemas apuntados, que en otros países europeos se plantearon en las décadas finales del XIX, se presentan en España con un retraso que el A. ve como consecuencia del ritmo más lento de nuestra evolución global hacia la sociedad consumista e industrializada del siglo XX. Este retraso resulta especialmente perjudicial en nuestro país porque al retardar también la imposición al fin de los criterios más abiertos (aconfesionismo, horizontalismo, secularidad, democracia) éstos no están aún plenamente implantados cuando España se ve afectada por la compleja oleada dictatorial que golpea la Europa de entreguerras. «Lo lamentablemente peculiar de España (...) es que el periodo dictatorial, que aquí comienza en 1923 empieza cuando empezaban a apuntarse las soluciones que eran a un tiempo una posible alternativa al bipartidismo histórico, en el plano político, y, en el sindical, una contrapartida de ugetistas y cenetistas, que en esos mismos años —1919 y 1920— se definen respectiva y oficialmente como socialistas y anarcosindicalistas; (...) lo que acabo de apuntar esboza, desde luego, una crítica de los tópicos al uso sobre el pasado español más reciente. Pero no es éste el lugar donde he de pormenorizarlo. Sobre lo que quiero llamar aquí la atención es sobre el hecho de que, en definitiva, ésta y no otra es la razón fundamental por la que en España los criterios maximalistas del catolicismo social continúan en vigor hasta los años sesenta del siglo XX» (p. 423).

He querido dejar constancia, en palabras del A., de la revisión que supone este trabajo a lo hecho hasta ahora. Si otras aportaciones del Prof. Andrés-Gallego no pueden ser soslayadas al analizar nuestro pasado, creo que la historia del pensamiento social católico y de su práctica —y nuestra total historia contemporánea— ha de contar necesariamente con las luces aportadas en el presente trabajo.

Vale la pena indicar la fuerte apoyatura documental de las líneas maestras de su argumentación. El estudio, concebido como «un contraste entre un sistema doctrinal y su realización» (p. 401), sólo es posible establecerlo con un análisis exhaustivo de fuentes inéditas, normalmente de carácter local.

Sorprende el número de las mismas: Orense, Oviedo, Santander, Bilbao, Vitoria, Pamplona, Zaragoza, Cervera, Manresa, Barcelona, Tortosa, Valencia, Alcoy y un largo etcétera que abarcan la totalidad del país. No estamos ante unas hipótesis de trabajo, sino enfrentados con una visión de determinados aspectos de nuestra historia hecha a través de instrumentos de análisis que no deforman la realidad: la muestran y la explican.

En los aspectos formales cabe destacar la abundancia de gráficas y cuadros, excelentemente realizados y clarificadores. Un buen trabajo editorial, que se une a la pulcra presentación del conjunto. Únicamente

lamentamos la ausencia de índices, achacable quizá a los planteamientos editoriales para la colección en la que se incluye este trabajo.

Decíamos al principio que *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* respondía a una perplejidad intelectual del A., en su búsqueda de la verdad. Al terminar la lectura del mismo pensamos sinceramente que el catolicismo social español empieza de verdad a ser conocido «desde sus propios principios y de acuerdo con sus propios valores».

No nos queda sino felicitarnos por las perplejidades históricas del Prof. Andrés-Gallego, deseando que se multipliquen en beneficio de un conocimiento cada vez más exacto de nuestro pasado.

Antón M. PAZOS

Enrique RIVERA, *Unamuno y Dios*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985, 326 pp., 16 x 23.

«No negamos que se logren hallazgos por la vía de la novelística. Pero mantenemos la tesis de que, si no hay riguroso método filosófico, el pensamiento no puede recibir suficiente clarificación (...) de aquí la multiplicidad de interpretaciones sobre puntos básicos como el tema de Dios» (181). El profesor Enrique Rivera (catedrático de Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca) se propone en el presente ensayo mostrar coherentemente la concepción unamuniana de Dios. Se apoya para ello en la obra de Unamuno, resolviendo las contradicciones de textos «disparos y antagónicos» de sus novelas o poesías acudiendo a «su obra más meditada», *Del sentimiento trágico de la vida*, puesto que «aunque puede recibir aclaraciones de otros estudios suyos, pensamos que esta obra tiene que ser el necesario punto de referencia al enjuiciar su pensamiento» (156).

Al comenzar el ensayo aborda el autor el núcleo de pensamiento de Unamuno: la búsqueda de eternidad. Con lucidez expone las tres formas de inmortalidad concebidas por U.: «la pervivencia en los hijos, la pervivencia en la fama, la pervivencia en la eternidad» (34). De éstas a U. le satisface la última, para lo que necesita un garante, Dios. Conocido es el deseo de creer en Dios, las vacilaciones y las dudas a lo largo de su vida, pero «¿Llegó a encontrar definitivamente a Dios para en Él saciar su sed de pervivencia, su anhelo de ser, de ser siempre, de serlo todo?» (51). Desmenuzará este interrogante en los capítulos II al V con «la directriz que señala la actual fenomenología religiosa (...) que no pretende explicar la crisis por sus antecedentes, cuanto comprender su sentido y significación» (130). Este método, ilustrado con abundantes citas de textos unamunianos, permite conocer la idea que de Dios poseía U.

Enrique Rivera en esta primera parte del libro muestra el camino recorrido por U. desde la pérdida de Dios en sus años de juventud