

GONZALO PUENTE OJEA Y LA AUTOCRÍTICA CATÓLICA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

Miguel Ángel López Muñoz

Abstract: In this article is performed a study of the first intellectual stage of Gonzalo Puente Ojea, in particular his condition as a critical Catholic inside Franco's regime, in order to analyze an original path that will lead its protagonist, from the Catholic faith to atheism, unlike practically the totality of its contemporaries: the young Catholic *intelligentsia* who went out to form not only to Rome, but to Louvain, Tubinga, Munich, Paris or Innsbruck.

Keywords: Puente Ojea, Atheism, Catholic self-criticism, Francoism.

* * *

Gonzalo Puente Ojea (1924-2017) es un pensador y diplomático español cuyo itinerario filosófico, religioso y político supone un viaje intelectual que nos conduce tanto por la historia de España desde la dictadura de Miguel Primo de Rivera hasta nuestros días, como por la historia de las convicciones, desde la fe católica hasta el ateísmo y la irreligiosidad. Autor con una obra tan sugerente y sólida como silenciada, tan polimorfa, como a penas homologada académicamente, en este artículo se realiza un estudio de su primera etapa intelectual, en particular en su condición de católico crítico dentro del régimen franquista, con el fin de analizar una original senda que conducirá a su protagonista, desde la participación activa en la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (ACN de P) – a través de su Círculo de Jóvenes en Madrid, desde 1946 hasta 1951 – hasta, algunas décadas después, convertirse en el renovador de la exégesis neotestamentaria independiente en España, en un analista del nacimiento del cristianismo y del devenir eclesiástico posterior hasta transformarse en una estructura de poder, en un crítico de la democracia surgida de la Transición y en un destacado defensor tanto del ateísmo propio del siglo XXI – ocupado de forma tangencial de la existencia de Dios y, de forma principal, del origen de la religiosidad o de la creencia en el alma –, como del laicismo, entendido como movimiento radical a favor de la conciencia libre¹. Por todas estas filiaciones, en un país históricamente de teólogos católicos a machamartillo, requiere de un estudio específico su primer itinerario filosófico en torno a la fe católica para comprender la génesis de su increencia posterior.

Disidente y autodidacta hasta sus últimas consecuencias, Puente Ojea nunca hizo carrera académica, sino que la suya fue la Carrera Diplomática, lo cual, aunque no le impidió nunca desarrollar una obra de gran rigor y constancia y contó con una amplia aceptación editorial², sí que le situó fuera de los circuitos académicos al uso propios de un filósofo profesional. Sea como sea, nada permite pensar que su itinerario intelectual pueda reducirse a una

¹ Como monografías sobre su obra, cfr. M.A. López Muñoz, *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, Barcelona, En su tinta, 2014, desde la perspectiva de su defensa del laicismo; y M.A. López Muñoz (dir.), *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Cizur Menor (Navarra), Thomson Reuters-Aranzadi, 2018, obra de homenaje, tras su deceso producido el 10 de enero de 2017.

² La editorial Siglo XXI creó una sección específica titulada Biblioteca Puente Ojea y su obra *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Tres Cantos, Siglo XXI, 1974) llegó a ser la segunda obra más vendida de la editorial, después de *Las venas abiertas de América Latina* (Tres Cantos, Siglo XXI, 1971), de Eduardo Galeano.

catalogación al uso como “falangista liberal”, atribuidas de forma habitual a Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero, Dionisio Ridruejo, José Antonio Maravall, Antonio Tovar, José Luis López-Aranguren o, entre los más jóvenes y contemporáneos suyos, Carlos París, Manuel Sacristán, Jesús Ibáñez o Miguel Sánchez Mazas. Especialmente en los años que a continuación se analizan, años en los que el joven diplomático busca un catolicismo ajeno al nacionalcatolicismo.

1. La autocrítica católica

Se ha convertido en un *locus communis* la identificación de la primera etapa de la dictadura franquista (1939-1956), desde una perspectiva filosófica y teológica, como una época de autocrítica de una parte del catolicismo español en convivencia problemática con un catolicismo de cruzada y de reconquista³. Así, por ejemplo, lo comenzó señalando uno de sus protagonistas y compañero de Gonzalo Puente en el Círculo de Jóvenes madrileño de la ACN de P, José María García Escudero, en su artículo *La autocrítica religiosa*⁴, en el cual realizaba una breve pero panorámica descripción de la situación en ese momento en referencia a publicaciones, autores y manifestaciones colectivas. El propio Gonzalo Puente Ojea, en *Las bases teóricas del Opus Dei*⁵ (1958), habla de “católicos progresistas” y de “católicos de espíritu amplio”⁶ y, en esa misma dirección, a la hora de realizar un diagnóstico, ha continuado Juan María Laboa⁷, José Antonio González Casanova⁸, Rafael Díaz-Salazar⁹, Feliciano Montero¹⁰ e, incluso, José Andrés Gallego¹¹ recuerda que Pierre Jobit¹², en su libro *L’Eglise d’Espagne à l’heure du Concile* (Paris, Spes, 1965), adopta la fecha de 1954 como la del principio de una difusión del movimiento de *autocrítica* que continuó, prácticamente, durante toda la década. Aunque esta fecha debería adelantarse unos años en honor a la precisión¹³, monseñor Jobit, sin pretenderlo, la hace coincidir con el mismo año de publicación del primer ensayo de Gonzalo Puente Ojea sobre religión,

³ Una de las obras cumbres de este carácter autocrítico del catolicismo español llegaría solo una vez muerto el Dictador y fue escrito en los años de mayor efervescencia del diálogo entre cristianos y marxistas (1968-1973): A. Álvarez Bolado *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976. Este jesuita, fundador del *Instituto Fe y Secularidad* y autodenominado “cristiano comprometido”, consiguió en los artículos recopilados en este libro, la precisión conceptual justa para el cristiano postconciliar español ilusionado y preparado para acometer una transición eclesial y política a la democracia.

⁴ En J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 126-134.

⁵ G. Puente Ojea, *Las bases teóricas del Opus Dei*, bajo seudónimo de X.X.X., en «Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura», segunda época, XXXI (1958), 2, pp. 15-23, esp. 18 y 23.

⁶ Aunque al utilizar estas expresiones está mirando hacia el exterior y no hacia la situación española, lo significativo es que se hace eco de esa tradición.

⁷ J.M. Laboa, *Claves históricas del cambio religioso, eclesial, en España*, en VV. AA., *Los nuevos escenarios de la Iglesia en la sociedad española*, Madrid, IV Seminario Fundación Pablo VI-Instituto Social León XIII, 2005.

⁸ J.A. González Casanova, *La revista “El Ciervo”. Historia y teoría de cuarenta años*, Barcelona, Península, 1992, p. 195.

⁹ R. Díaz-Salazar Martín, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, p. 148.

¹⁰ F. Montero, *Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta*, en C.P. Boyd (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007, pp. 139-164; y F. Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 46-52.

¹¹ J. Andrés Gallego, *La época de Franco*, Madrid, Rialp, 1991, p. 106.

¹² Pierre Jobit (1892-1972) fue hispanista y clérigo francés.

¹³ Frente a la recuperación de Jobit por parte de Andrés Gallego, hay que recordar que, entre 1946 y 1948 toman cuerpo las formas obreristas más comprometidas de Acción Católica: Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC) y Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC). O que, en 1951, comienza a editarse la revista *El Ciervo*.

Situación del catolicismo en Francia, ensayo que se presenta como forma de reflexión indirecta sobre “la situación del catolicismo en España”.

Dejando a un lado la polémica sobre la mayor o menor relevancia de los católicos como fuerza de renovación cultural bajo la Dictadura de Franco¹⁴, es muy probable que el primer cauce colectivo – aunque elitista – de penetración de formas no dogmáticas de catolicismo, posibilitadoras de la revisión crítica de la herencia recibida, fuese las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, reiniciadas en 1947 – tras la edición de 1935 y un parón provocado por la guerra española y la mundial – y dirigidas por el “propagandista” Carlos Santamaría Ansa. Estos encuentros permitieron tener un contacto directo con los representantes del nuevo catolicismo francés, belga, alemán, etc., y no ya con meros autores leídos. Inspiradas en ellas y de la mano de Alfonso Querejazu, las Conversaciones católicas de Gredos se inician en 1951 y permiten, del mismo modo, la apertura religiosa y el establecimiento de condiciones de posibilidad de la crítica al nacionalcatolicismo que se producirá a partir de ese momento y en los años sucesivos. De hecho, entre los autores representativos que contribuyen con sus publicaciones y con su actitud a la llamada, acertadamente, “autocrítica religiosa” se encuentran, además del mencionado José María García Escudero¹⁵, José Luis López-Aranguren Jiménez¹⁶, los hermanos Lorenzo, Juan y Joaquín Gomis¹⁷, Juan Fernández Figueroa¹⁸, Enrique Miret Magdalena¹⁹ o el padre José Luis Martín Descalzo²⁰, entre otros muchos. Otros encuentros colectivos que fortalecieron los lazos de estos intelectuales católicos laicos, fueron los que se realizaban en la residencia de los jesuitas de la calle Maldonado de Madrid, a las que asistían regularmente Aranguren, Díez del Corral, Maravall, Miret Magdalena, Ruiz-Giménez o Jiménez de Parga. También las jornadas de agosto de 1953 en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, cuyas ponencias se publicaron bajo el título de *Catolicismo español* en el que aparecen Carlos Santamaría, García Escudero, Lizcano, el padre Llanos y Lorenzo Gomis²¹.

¹⁴ Cfr. por ejemplo, J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 99-147; o J. Andrés Gallego *La época*, cit., pp. 91-116 y R. Díaz Salazar, *El factor católico*, cit., pp. 15-193. Si bien el primero iguala de modo simplista catolicismo y franquismo, los segundos sitúan en primer plano el papel decisivo del catolicismo en la oposición política, cultural, social y sindical al franquismo, así como en la transición política hacia la democracia. De este modo, tanto uno como otros se aproximan al análisis del ámbito religioso de finales de los cuarenta y los cincuenta o infravalorando los cambios y las diferentes líneas teóricas y actitudinales que existen en el catolicismo español o aumentando su valor al nivel de decisivo respecto a los cambios de las décadas siguientes, en un claro ejemplo de cómo los intereses legitimadores presupuestos determinan el proceso y los resultados de la investigación. Mucho más equilibrado, en cambio, es el estudio de J. Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 163-171 y pp. 242-257.

¹⁵ Cfr. J.M. García Escudero, *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Euramérica, 1956. En esta obra se recogen sus notas publicadas en el diario *Arriba*, entre los años 1951 y 1955. El artículo anteriormente citado, *La autocrítica religiosa*, supone una revisión sintética de esta obra.

¹⁶ De J.L. López-Aranguren Jiménez (1909-1996), cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952; *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954.

¹⁷ Hermanos catalanes, impulsores de la revista *El Ciervo* en el clima de apertura que Joaquín Ruiz-Giménez difundía desde su nuevo cargo de Ministro de Educación, junto con Francisco Condomines, Francisco Salvá Miquel y José María Barjau.

¹⁸ Juan Fernández Figueroa (1921-1996) fue director de la revista *Índice*, boletín bibliográfico cuya cabecera data de 1945; sin embargo, desde 1951 es adquirida por Fernández Figueroa, dándole una mayor, aún, amplitud de miras. Cfr. J. Gracia, *Estado y cultura*, cit., pp. 231-242.

¹⁹ Enrique Miret Magdalena (1914-2009) fundó y dirigió la revista *Espiritualidad Seglar* y fue asiduo articulista de *El Ciervo* y de *Informaciones* durante esta época. Posteriormente publicaría en *Triunfo*.

²⁰ De José Luis Martín Descalzo (1930-1991), cfr. sus novelas *Diálogo para cuatro muertos* (Madrid, Espasa Calpe, 1953) y *La frontera de Dios* (Barcelona, Destino, 1956), Premio Eugenio Nadal de ese año.

²¹ Cfr. R. Díaz-Salazar, *El factor católico*, cit., p. 149.

En lo que respecta a las publicaciones periódicas que les sirvieron de cauces de expresión, cabe destacar *El Ciervo* o la revista sacerdotal *Incunable*²².

Por último, aunque trascienda el puro ámbito cultural, la autocrítica religiosa posee también una expresión política, nunca puesta de manifiesto en el dibujo del mapa “autocrítico”. Tras los acontecimientos de 1956 y ante la decepcionante llamada del Partido Comunista de España a la “Reconciliación Nacional”, interpretada como forma pactista que acabaría asumiendo la “legalidad” nacida del levantamiento militar del 36, los católicos de izquierdas realizan su propia apuesta política por medio de la fundación del *Frente de Liberación Popular*, conocido coloquialmente como “Felipe”. El FLP, según uno de sus principales ideólogos, Ignacio Fernández de Castro, conjugaba en su seno teoría y praxis, concibiendo la misión del intelectual como la transformación de la sociedad. Así, afirma Fernández de Castro, «católicos progresistas y marxistas leninistas con el entusiasmo sin estrenar de los “conversos”, conviven en el Frente [de Liberación Popular], discuten, teorizan, alternan el riesgo de la práctica política clandestina, la octavilla y la agitación, con el estudio de los “textos”, con la formación en la célula»²³.

2. Gonzalo Puente Ojea y la situación del catolicismo en Francia

Con *Situación del catolicismo en Francia*²⁴ – primer resultado de su estadía marselesa – se inicia, con paso firme y nítido, el largo camino de reflexión sobre la fe religiosa que emprende Gonzalo Puente Ojea. El texto se propone dar cuenta del sentido del catolicismo francés, desde la perspectiva de un católico español sorprendido por la gran diferencia en la impronta del espíritu que mueve a uno y a otro. De hecho, el inicio del artículo se dedica a mostrar su prevención hacia el término “catolicismo”, dada su ambigüedad. Por ello, lo primero que hace es definir el “catolicismo francés” como «la idea que del catolicismo se hacen hoy, en Francia, las *élites* intelectuales católicas»²⁵, constituidas por «religiosos y seglares en posesión de un bagaje considerable de conocimientos en el dominio de la teología y de las ciencias sociales, y que influyen intensamente en las conciencias de los fieles»²⁶. Frente al católico español, menos lector e inserto en estructuras sociales y de pensamiento tradicionales, el católico francés se encuentra mucho más apegado a los medios intelectuales tanto en su modelo de vida como en la formación de su conciencia, no a causa de su docilidad de pensamiento, sino por «la coincidencia entre el pensamiento católico de vanguardia y la creciente secularización de modos de conducta, que se estiman perfectamente concordantes con las exigencias de la época»²⁷.

²² La lista de revistas permeables a los nuevos aires del catolicismo, sería extensa. Tomando exclusivamente la década de los cincuenta como límite de acotación cronológica, podrían incluirse también: *Espiritualidad seglar*, *Signo*, *Abside*, *Questions de vida cristiana*. «Añádanse – dice García Escudero – las secciones que sobre las huellas de la mía [en el diario *Arriba*] surgieron y en cuyo fraternal coloquio el tema religioso era preferente: “Criba” en *Arriba*, “Con los ojos abiertos” en *Signo*, “Correo de Indias” en *Mundo Hispánico*, “En una quincena” en *Correo literario*, “La flecha del tiempo” de *Ínsula* e “Índice cultural” en *Revista*» (J.M. García Escudero, *La autocrítica religiosa*, en J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*, cit., p. 129).

²³ I. Fernández de Castro, *De las Cortes de Cádiz al postfranquismo, (1957-1980)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, t. II, p. 310.

²⁴ G. Puente Ojea, *Situación del catolicismo en Francia*, en «Cuadernos Hispanoamericanos», 60, 1954, pp. 272-278. Sus citas se toman de G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 21-28.

²⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 21.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 22.

A juicio de Gonzalo Puente, el catolicismo francés cuenta con tres notas interpretativas de la realidad íntimamente ligadas, su sentido individualista, laico y democrático, que lo caracterizan y distinguen. El ideal católico en Francia –dice el autor–, posee un humanismo de inspiración fuertemente individualista, que lo hace desprenderse de “sus” componentes de eficacia político-social, para “relegarse” al dominio de la conducta moral privada²⁸. Así, mientras «el orden cristiano debe postularse y ejecutarse desde abajo, [...] como exigencia moral de cada individuo»²⁹, las instituciones públicas, «en su expresión jurídico-política deben obedecer a principios de neutralismo respecto de la pluralidad de credos religiosos»³⁰. El joven diplomático lo expresa con toda claridad en el siguiente fragmento:

La *cristiandad*, en cuanto concepto y realidad sociológico-religioso, se tiene por muerta y por bien muerta. *Feu la Chrétienté*³¹ es algo más que el título de un libro. El cristianismo se desvincula de toda conexión política y social; sus compromisos en el orden temporal aparecen como un peligro de degradación de sus valores espirituales. La expresión “Estado católico” suscita verdadero disgusto, [...]. Ese estado de espíritu alimenta la huida sistemática de las formas de “jerarquía”, a favor de una concepción democrática y liberal de las realidades religiosas³².

El fondo de esta actitud se encuentra en el ideario de la Revolución, que por naturaleza contraviene el espíritu jerárquico y autoritario de Roma. Aunque le provoque desazón, ese espíritu inconformista dirige al católico francés³³, el cual, a través de una “teología del laicado”³⁴, refuerza a «una *opinión pública* con derecho a ser atendida por la jerarquía»³⁵. De este modo, con la mayor vehemencia, afirma su espíritu democrático, el cual, inspira sus más diversas interpretaciones de los mensajes pontificios. Para ilustrarlo, el autor recoge dos ejemplos – aunque reconoce que «al hilo de éstos todo es todo y nada es nada»³⁶ – el comentario que los jesuitas realizan en una revista propia sobre el término «Estado católico» utilizado por Pío XII³⁷ en un Congreso de juristas celebrado en enero de 1954 en Roma³⁸; y, las interpretaciones que recibió la encíclica *Humani generis*³⁹. Toda esta situación se transpone al terreno de la práctica de manera directa; por ejemplo, a través de cierta despreocupación por los elementos de forma tradicionales en la moral católica⁴⁰, o por medio de la relativización del «valor de los sentimientos y actitudes que manifiesta el católico respecto de su fe»⁴¹. Esto supone, en definitiva, una especie de desconfianza sobre

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Se refiere a la obra de E. Mounier, *Feu la Chrétienté*, París, Editons du Seuil, 1950. Se tradujo al español como *Fe cristiana y civilización*, Madrid, Taurus, 1958.

³² G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 23.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

³⁴ Expresión que se extiende a partir del Concilio Vaticano II, y que usa Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, París, Les Éditions du Cerf, 1953 obra que le supondría, en 1954, la destitución de su cátedra (trad. española *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Editorial Estela, 1961).

³⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 24.

³⁶ *Ivi*, p. 25.

³⁷ Nombre adoptado por Eugenio Maria Giovanni Pacelli, Papa entre 1939 y 1958.

³⁸ Según esta interpretación, señala el autor: «La expresión “Estado católico” remite solamente a una “imagen pedagógica” más que “práctica”, a una especie de hipótesis de trabajo» (G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 25).

³⁹ La encíclica, de 12 de agosto de 1950, se ocupaba sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica, afirmando, al mismo tiempo, la compatibilidad entre religión y ciencia.

⁴⁰ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 26.

⁴¹ *Ibidem*.

«la función del hábito en la conducta moral»⁴², patente no sólo entre personas no religiosas, sino también entre intelectuales católicos. Para Gonzalo Puente, esto sí conlleva un peligro real para el catolicismo, pues el *habitus* implica un valor integrador en la vida y moral religiosa y supone un acto de libertad, al deber dominar la voluntad libre para elevar las facultades humanas a su pleno estado de cultura moral⁴³. El resultado, de toda la situación descrita, es para el catolicismo francés de «debilitamiento axiológico de las prácticas tradicionales»⁴⁴ y de simplificación debido a la actitud conciliante del clero francés, que debe «luchar cotidianamente por mantener la obediencia de los fieles»⁴⁵. «No resulta difícil precisar, en esta singularísima situación, una positiva influencia protestante»⁴⁶.

Por último, el autor destaca otro dato indicativo de la situación “actual” del catolicismo en Francia. Si bien a éste no le interesa «el éxito cuantitativo condicionante de una eficacia sociológica comprobable estadísticamente»⁴⁷, sino un catolicismo cualitativo, auténtico y *réfléchi* (reflexivo), eso «no implica, de ningún modo, que se renuncie a la *masa* como tal. Por el contrario, el signo del ideal católico francés es hoy antiburgués y socializante»⁴⁸. Es más, los intelectuales católicos de posguerra se caracterizan por una especie de *gauchismo*⁴⁹ – dice Gonzalo Puente –, que va más allá del plano político-social y se convierte en actitud espiritual general. Por ello, concluye, el integrista se ha vinculado a la *mentalité de droite* (mentalidad de derechas)⁵⁰ y se ha convertido en «el contrapunto del ideal católico francés de la actualidad»⁵¹.

3. La problemática del catolicismo en 1955

La etapa francesa, inicialmente esperanzadora⁵² en su búsqueda de una fe católica ajena al nacionalcatolicismo y asumible por un hombre de su tiempo, traería nuevas publicaciones al año siguiente, 1955. Su segundo artículo, *Problemática del catolicismo actual*⁵³, supone una apretada síntesis de la renovación teológica de los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta en Europa y representa las posiciones que él había alcanzado por entonces⁵⁴. Además, al mes siguiente, en mayo, firma junto con 49 nombres más un manifiesto de la recién nacida *Asociación Española de Cooperación Europea* (AECE)⁵⁵, proclamando su

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 27.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 22.

⁴⁸ *Ivi*, p. 28.

⁴⁹ Término francés para indicar el izquierdismo.

⁵⁰ Implícitamente, Puente Ojea asume aquí la obra de Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, Cerf, 1950, en particular su apéndice *Mentalité “de droite” et Intégrisme en France* (pp. 604-622).

⁵¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 28.

⁵² Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, Tres Cantos, Siglo XXI, 2008, p. 400.

⁵³ Cfr. G. Puente Ojea, *Problemática del catolicismo actual*, en «Cuadernos Hispanoamericanos», 64, 1955, pp. 3-21. Sus citas se toman de G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 29-49.

⁵⁴ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

⁵⁵ La AECE, fue una organización cultural fundada legalmente en Madrid en 1954 para desarrollar eventos culturales y actividades políticas con el objeto de mostrar la necesidad de una España integrada en Europa. El vínculo de la AECE con los sucesos de febrero de 1956 y con la organización del IV Congreso del Movimiento Europeo, celebrado en Munich (junio de 1962), fue fundamental. En tal sentido pueden consultarse las memorias de F. Álvarez de Miranda, *Del «contubernio» al consenso. La experiencia vital de un hombre que ha luchado siempre por defender sus ideas liberales y su fe en el sistema democrático*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 31-38 y J. Vidal-Beneyto, *Memoria democrática*, Madrid, Foca, 2007, pp. 27-47.

adhesión a la construcción europea, con todas las implicaciones democráticas que ello suponía, incluido el posicionamiento crítico hacia el Régimen, como ya hiciera en su *Informe* de 1949. Gonzalo Puente Ojea colaboró con la AECE hasta el inicio de su destino como Cónsul en Mendoza (Argentina), en 1956.

Problemática del catolicismo actual es el principal texto puenteojeano de su autocrítica católica. A través de él, escrito de forma concisa pero precisa y densa, puede observarse con nitidez las posiciones que el autor había alcanzado respecto a la posibilidad de “remodelar la fe cristiana” y salir del “integrismo” religioso tradicional que lo circundaba⁵⁶. En diálogo con filósofos y teólogos franceses, belgas y alemanes, la consigna era el *ressourcement o retour aux sources* (resurgimiento o retorno a las fuentes) que tanta proyección tuvo posteriormente en el *aggiornamento* (puesta al día de la Iglesia) en el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Este breve ensayo se divide en cinco partes numeradas. En las dos primeras se comienza presentando el sentido y la forma del catolicismo como realidad problemática y se analiza la naturaleza de esa problematicidad. En las dos siguientes se determina el horizonte teológico en el que se inscribe la problemática católica; y, en la última, el autor recoge ocho rasgos característicos del catolicismo actual que expresan la necesidad de apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo, en el marco de la dialéctica “ser primitiva – ser novísima”.

El catolicismo como realidad problemática presenta dos estadios distintos. El primero está vinculado a su acepción estricta y objetiva. El catolicismo «es significativo del conjunto del dogma, de los sacramentos y de la estructura jerárquica, en cuanto elementos integrantes del depósito de la Revelación cristiana, tal y como la Iglesia, por mandato divino, lo atesora, explícita y enseña»⁵⁷. Entendido de este modo, puede implicar cierto tipo de problemática en relación, por ejemplo, a la exégesis bíblica o a una hipotética aporética teológica⁵⁸. En cambio el segundo estadio remite a una realidad más compleja. «Se trata aquí – señala Gonzalo Puente – de su dimensión temporal y sobrenatural o, más bien, de la inflexión de ambas perspectivas en el plano de su conjunción íntima: dimensión *histórica*, humana o temporal de la *gratia Christi*»⁵⁹. En este segundo sentido, se plantea la dimensión mundana de la Iglesia, la cual «discurre – dice el autor –, por lo que puede llamarse *fase terrena* del reino de Dios»⁶⁰. La falta de comprensión de este segundo estadio ha provocado el aislamiento de la Iglesia respecto al incansable dinamismo de la historia, sobre todo a partir de la Revolución francesa. Por tanto, el catolicismo no sólo “tiene” problemas, sino que “es” problemático⁶¹, pues, esencialmente, es «acción *en* la historia, en vista de algo que no es *de* la historia»⁶². De este modo, mientras el catolicismo es Iglesia *in via*, el católico es el *homo viator* (hombre viajero)⁶³, para el que el tiempo no es un simple marco, sino una realidad inherente en la que su entraña problemática reside en el vínculo íntimo que mantiene con el acontecer histórico.

No obstante, antes de entrar de lleno en determinar en qué consiste la problemática católica, Gonzalo Puente se detiene para cuestionarse sobre la naturaleza misma de esa

⁵⁶ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

⁵⁷ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 29-30.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 31.

⁶³ Dadas las referencias que más adelante hace de él, el término *homo viator* está extraído de la obra de Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944.

problematicidad. De nuevo aquí comienza distinguiendo dos planos distintos de los problemas, para centrarse en el segundo. Hay problemas – señala – que se sitúan en un plano pedagógico; no son personalmente ineludibles, se plantean a alguien para que “deba” resolverlos y/o superarlos y pueden no conllevar “problematicidad” sino mera dificultad⁶⁴. En cambio, hay un tipo de problemas que son “necesarios” responder, cuestiones cuya problematicidad posee una raíz teórica, «pero que condicionan toda la esfera de la práctica, incluso en sus primarias opciones existenciales»⁶⁵, problemas personalmente ineludibles, puestos en escena en determinadas situaciones históricas y que afectan a todos los hombres de la situación que los abarca. Ahora bien, si pueden existir muchas cosas ignoradas que no supongan nunca un problema – por situarse en un plano meramente pedagógico –, también la “realidad problemática”, por muy necesaria que sea su resolución, puede pasar desapercibida para muchos – por ejemplo, a gran parte de católicos les basta con un sistema de creencias ya dado⁶⁶. «Lo que sucede – aclara Gonzalo Puente – es que, solamente para algunos, el problema es *claro*, es decir, se constituye *teóricamente* como problema. *Ser afectado* por problemas no es, exactamente, *tener* problemas»⁶⁷. En esto consiste la tarea del *homo problematicus*, del intelectual, cuya función social es la de clarificar una “situación” y sus problemas, tarea básica en la cultura occidental. El autor lo resume así:

La realidad presenta mayor problematicidad a medida que la conciencia humana avanza hacia su propio centro, en el que reside el problema *raíz*: el de la duplicidad vocacional de la existencia humana, que impone una forma siempre inestable de partición cordial entre lo que es de Dios y lo que es del mundo⁶⁸.

Realizada la labor de desbroce del camino conceptual, en los apartados tercero y cuarto se pasa a describir el horizonte teológico en el que se sitúa esa “raíz” de la problematicidad católica contemporánea, que no es otra sino la especificidad de la relación dialéctica entre el “orden de la naturaleza” y el “orden de la gracia”⁶⁹. Puente Ojea lo expresa así:

Es constitutivo del catolicismo tener que *estar* instalado en la dualidad, y, a la vez, esforzarse por asumir y superar ordenadoramente esa dualidad mediante un sistema siempre renovado de formas, en el que ambas instancias operen según jerarquía axiológica constante, *dada desde siempre* – Revelación – [...] Muy someramente puede decirse que en dicha dialéctica hay un término constitutivamente movedizo – *naturaleza* en sentido pleno, que incluye también la dimensión histórica⁷⁰ – y otro en sí inmutable, aunque eminentemente dinámico desde la perspectiva de su inserción en la realidad natural – *sobrenaturaleza*, en la acepción teológica. La peculiar matización de toda la problemática del catolicismo actual es dada por un hecho histórico de extraordinaria magnitud: la paulatina sustitución de un mundo – *el mundo moderno* – por un nuevo sistema de formas – todavía incipiente, preliminar

⁶⁴ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 32-33. Para reforzar esta idea, Gonzalo Puente cita a J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, pp. 5 y 6: «Un problema no viene definido sólo por su contenido, es decir, por la simple enunciación de algo no sabido o de la aparente incompatibilidad de dos ideas, sino antes que nada – aunque sea perogrullesco el decirlo – por su *problematicidad*» (en G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 33).

⁶⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 33.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁶⁷ *Ivi*, p. 35.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁷⁰ Nótese aquí la referencia implícita a la idea de “razón histórica” de Ortega y Gasset, tal y como queda expuesta en *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente, 1941).

y, en gran medida, imprevisible –, en el que la relación entre aquellos dos órdenes de la realidad – natural y sobrenatural – encontrará necesariamente un nuevo *status*⁷¹.

En esto consiste la crisis de desarrollo del catolicismo del presente – no crisis disolutiva, matiza el autor. Desconocerlo implica ignorar el sentido mismo del catolicismo, «que caracteriza al reino de Dios en su condición terrestre»⁷². Teniendo como trasfondo el *retour aux sources* «de un gran sector de la literatura de hoy»⁷³, el autor se ocupa de la interpretación teológica de una serie de pensadores católicos, como Gabriel Marcel⁷⁴, Dom Nicolas Oehmen⁷⁵, Hugo Rahner⁷⁶, Gustave Thils⁷⁷, Roger Aubert⁷⁸, Albert Descamps⁷⁹ o Alfred Weber⁸⁰, que vienen a fortalecer y a reafirmar su diagnóstico. En particular, se detiene en el análisis de la “técnica” – el dato más original del mundo moderno – que realiza G. Marcel, cuyas principales categorías han ejercido un gran influjo en la espiritualidad católica⁸¹. Si bien, por un lado, el mundo de “lo objetable” y el de la espiritualidad escatológica, son antagónicos, siendo éste el punto de mayor relevancia puesto de manifiesto por parte de Marcel, incluso él mismo pone de manifiesto la red de deberes y actividades respecto del mundo. G. Thils también considera que la vida cristiana, aunque sea teocéntrica no se desinteresa de la tierra⁸² y el padre Congar, en la estela de J. Maritain⁸³ y E. Mounier⁸⁴, estima que el catolicismo posee tanto una vocación por lo eterno, como una preocupación por las condiciones del estado determinado en que se encuentra su desarrollo⁸⁵. Aunque el mundo moderno, según lo caracteriza Romano Guardini⁸⁶, no representa un orden esencialmente cristiano, eso no hace restar valor al hecho de que en su

⁷¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 36.

⁷² Ivi, p. 37.

⁷³ Ivi, p. 39.

⁷⁴ Gabriel Marcel (1889-1973) fue un existencialista católico. En el texto de Puente Ojea aparece citado su artículo *Pessimisme et conscience eschatologique* (en «Dieu Vivant», 10, 1948, pp. 119-127).

⁷⁵ Sacerdote benedictino belga. Puente Ojea cita *Le Schisme dans le cadre de l'économie divine* (en «Irénikon», primer trimestre, 1948, pp. 6-31).

⁷⁶ Hugo Rahner (1900-1968) fue un teólogo alemán, como su hermano Karl. De él se cita *La Théologie catholique de l'histoire* (en «Dieu Vivant», 10, 1948, pp. 91-125).

⁷⁷ Gustave Thils (1909-2000) fue un teólogo belga, participante en el Concilio Vaticano II. El autor cita su obra *Théologie des réalités terrestres*, 2 voll., Louvain, Desclée de Brouwer, 1946.

⁷⁸ Roger Aubert (1914-2009) fue un teólogo belga. Puente Ojea cita su libro *La Théologie catholique au milieu du XX siècle*, Paris-Tournai, Casterman, 1954.

⁷⁹ Albert Descamps (1916-1980) fue un teólogo alemán. Puente Ojea cita su *La morale des sinoptiques*, en la obra colectiva *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Paris-Tournai, Casterman, 1954. En el primer fragmento que se cita de su obra (p. 39), hay una referencia oculta de crítica a la Teología de “desmitificación” de Rudolf Bultmann: «La suprema intervención de Dios en la Parusía de Cristo será, en un sentido, el momento más importante del drama salvífico; no obstante, esta intervención fue inaugurada por la venida de Jesús sobre la tierra. Ningún esfuerzo de desmitologización abolirá esta perspectiva». Una década después, Bultmann será ya para Gonzalo Puente, un interlocutor fundamental, frente al cual se sitúa, en la preparación y elaboración de *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, cit..

⁸⁰ Alfred Weber (1868-1958) fue un economista, sociólogo y teórico de la cultura alemán. Puente Ojea cita su obra *Historia de la cultura como sociología de la cultura*, en su traducción al español, México, FCE, 1945.

⁸¹ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 40-41.

⁸² Cfr. Ivi, p. 42.

⁸³ J. Maritain (1882-1973) fue un filósofo francés convertido al catolicismo. Puente Ojea cita su obra *Du régime temporel et de la liberté*, París, DDB, 1933, en especial pp. 115-123.

⁸⁴ E. Mounier (1905-1950) fue un filósofo francés. Puente Ojea cita su obra *Feu la Chrétienté*, cit., pp. 234 y ss.

⁸⁵ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 43.

⁸⁶ Romano Guardini (1885-1968) fue un teólogo ítalo-alemán. Referente de los teólogos que condujeron a las reformas aprobadas en el Concilio Vaticano II. Puente Ojea cita su obra *La fin des temps modernes*, París, Du Seuil, 1950, sobretodo pp. 37-61. En ella el mundo moderno presenta tres elementos básicos: la “naturaleza” reposando sobre sí misma, el “sujeto-personalidad” autónomo y la “cultura” creando sus propias normas.

seno existan valores insuficientemente iluminados. Afirma Gonzalo Puente: «Es absolutamente necesario explorar el amplio margen de verdad que conlleva esa actitud básica. Negarse a hacerlo y enquistarse en una actitud misoneísta viene a constituir, para un extenso sector del pensamiento católico, un vicio de *integrismo* miope»⁸⁷. Como acaba de mencionarse⁸⁸, el autor recoge así la idea de Y. Congar, según el cual este integrismo es propio de una mentalidad de derechas, la cual, en modo alguno debe identificarse de manera preferente o exclusiva con el mensaje cristiano; es más, éste «puede y debe ser, con mejores títulos que cualquier otro, el gran debelador, de la sociedad *burguesa*, en lo mucho que ésta alberga de injusticia social y de materialización del estilo de vida»⁸⁹. Precisamente, en la coyuntura de la crisis del mundo moderno, el catolicismo debe presentar su carta de legitimidad respecto a los valores de la cultura humana⁹⁰ y resistirse al doble juego de los tiempos modernos consistente en rehusar la doctrina y el orden cristiano de vida, al tiempo que se anexa sus efectos sobre la cultura, tal y como denuncia Guardini⁹¹. Por último, esta asunción del mundo moderno, posee igualmente un correlato socio-político, siendo posible una sociedad democrática planificada por teólogos y sociólogos, tal y como apunta un sociólogo como Karl Mannheim⁹². Sin nombrarla, se apunta aquí, hacia un catolicismo liberal y democrático que aborda pocos años después en *Liberalismo y democracia, vistos por un católico* (1957).

La quinta y última parte, culmina el ensayo con la concreción precisa de ocho de las notas que identificarían al catolicismo del momento, ocho claves que pretenderían incentivar el renacimiento de una espiritualidad católica a medio camino entre “ser novísima” por la conciencia de su situación, abriéndose al mundo actual y “ser primitiva” por su impulso original, haciéndose porosa al espíritu de la Tradición⁹³. «En esta doble exigencia – concluye el autor – se inscribe lo más hondo, lo más difícil y, también, lo más fecundo de la problemática del catolicismo actual»⁹⁴. Veámoslo:

1. Necesidad de reactivar el espíritu de la Tradición, en sentido teológico, con el fin de captar la plenitud del alcance “específicamente religioso” del mensaje bíblico. Esto implicaría, igualmente, una renovación bíblica, patrística y litúrgica⁹⁵.

2. Renovación “pastoral”, adaptando los métodos de “acción pastoral” y “misionera” a las nuevas realidades sociales⁹⁶.

3. Renovación de la enseñanza de la moral a la luz textos bíblicos, poniendo énfasis en las circunstancias concretas del mensaje cristiano, considerando «los condicionamientos psicológicos y sociológicos de la vida moral, así como las corrientes ideológicas contemporáneas»⁹⁷.

⁸⁷ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 44.

⁸⁸ Cfr. supra, nota 50.

⁸⁹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 45.

⁹⁰ Ivi, p. 46.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Karl Mannheim (1893-1947) fue un sociólogo húngaro, fundó la Sociología del Conocimiento. Puente Ojea cita su obra *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, FCE, 1946.

⁹³ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 49.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 47. Para este aspecto el autor cita a R. Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX siècle*, cit.

⁹⁶ Cfr. ivi, pp. 47-48. Entre otras obras destaca la de Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, cit.

⁹⁷ Ivi, p. 48. En este punto remite a la obra VV. AA., *Morale chrétienne et réquetes contemporaines*, París-Tournai, Casterman, 1954. Los colaboradores en esta obra colectiva son: A. Descamps, C. Spicq, F.-M. Braun, R. Flacelière.

4. «Revisión de los criterios prácticos que deberán regir las relaciones de Iglesia y Estado y estudio de los problemas que plantea, en una perspectiva teológica y política, la tolerancia religiosa dentro de una sociedad pluralista»⁹⁸.

5. «Análisis de los problemas que plantea una acción de justicia social, sobrenaturalizada por la caridad, en la sociedad actual, y estudio de las estructuras sociales que habrán de sustituir a las que integran el orden capitalista burgués»⁹⁹.

6. «Estudio de la función de los *laicos* en la Iglesia – teología del laicado – y análisis del sentido y papel de la opinión pública en el ámbito de aquella, en los planos nacional e internacional»¹⁰⁰.

7. «Examen de las posibilidades y dificultades de la orientación *ecuménica* o de *unión* de las Iglesias»¹⁰¹.

8. «Confrontación del contenido de la fe con la ciencia contemporánea»¹⁰².

De este modo, Gonzalo Puente proyecta con este texto su personal Concilio Vaticano II, ilusionado con la posibilidad de renovar el catolicismo. Es más, no sólo es lícito formular esta aserción, sino que con sus ocho rasgos, viene a dibujar, en buena medida, los resultados documentales del Concilio oficial. Sin pretender paralelismos estrechos o iluminarias premoniciones, puede verse con claridad cómo la primera nota concuerda fundamentalmente con *Dei Verbum* (Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación), *Lumen Gentium* (Constitución Dogmática sobre la Iglesia) y *Sacrosanctum Concilium* (Constitución sobre la Sagrada Liturgia); la segunda con *Gaudium et Spes* (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual), *Ad Gentes* (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Christus Dominus* (Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos), *Presbyterorum Ordinis* (Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros) y *Perfectae Caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa); la tercera con *Gravissimum Educationis* (Declaración sobre la Educación Cristiana) y con *Optatam Totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal); la cuarta con el capítulo cuarto *La vida en la comunidad política* de *Gaudium et Spes* y con *Dignitatis Humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa); la quinta, con el apartado 29, *La igualdad esencial entre los hombres y la*

⁹⁸ *Ibidem*. En apoyo de esta idea el autor cita la obra de Y. Congar (ed.), *Tolérance et communauté humaine*, Paris-Tournai, Casterman, 1952 (Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 48, nota 36). La obra es una colección de ponencias presentadas en unas jornadas de teólogos católicos franceses y belgas, celebradas en La Sarte-à-Huy (Bélgica), en octubre de 1951. Entre sus participantes se encuentran: R. Aubert, *Le magistère ecclésiastique et le libéralisme*, (pp. 75-103); A. Léonard, *Liberté de la foi et tolérance civile*, (pp. 123-162); e Y. Congar, *Les conditions théologiques d'un pluralisme*, (pp. 191-223).

⁹⁹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 48. Puente Ojea remite a dos obras: M.D. Chénu, *Réformes de structure en chrétienté*, en «Economie et Humanisme», 24, 1946, pp. 85-98 y J. Villain, *L'Enseignement social de l'Eglise*, 3 voll., París, Aubier, 1953-1954.

¹⁰⁰ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 48-49. Para este apartado Puente Ojea cita las obras de von H.U. Balthasar, *Laïcat et plein apostolat*, Liège-París, La Pensée, 1950; e Y. Congar, *Jalons pour un théologie du laïcat*, cit. Además, en este punto, en nota a pie de página, desarrolla un detenido análisis sobre la palabra laico, desde una perspectiva teológica, en la que asume la distinción entre “laicidad”, como condición en la que se encuentra el seglar o laico sin órdenes religiosos, y el “laicismo”, término que esconde la negación de Dios. Muchos años después, Puente Ojea desvela la falsedad conceptual de esta interesada distinción en *Las manipulaciones eclesiológicas del lenguaje: conciencia, laicismo, laicidad*, en «Transversales», 1, 2005-2006, transversales.net/t01gpo.htm.

¹⁰¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 49. En nota al pie, entre otras obras, de R. Aubert y L. Bunyer, señala lo siguiente: «Para el contenido vivencial de catolicismo y protestantismo, cfr. el excelente libro de J.L. López-Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952».

¹⁰² *Ibidem*. Puente Ojea propone como referencias en este apartado las obras de A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Nauwelaerts, 1951; VV. AA., *Pensée scientifique et foi chrétienne*, París, Fayard, 1953, y de M.M. Labourdette, *Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife*, Tournai, Desclée, 1953.

justicia social, y con todo el capítulo tercero, *La vida económico-social* de *Gaudium et Spes*; la sexta con el capítulo 4, *Los laicos*, de *Lumen Gentium*, y con *Apostolicam Actuositatem* (Decreto sobre el apostolado de los laicos); y, la séptima, con los apartados 15 y 16 *Vínculo de la Iglesia con los cristianos no católicos* y *Los no cristianos* de *Lumen Gentium* y con *Nostra Aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas), *Unitatis Redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo) y *Orientalium Ecclesiarum* (Decreto sobre las Iglesias orientales católicas). Tan sólo su octava nota no tendría una correspondencia explícita con ninguna de las Constituciones, las Declaraciones o los Decretos conciliares. Huelga decir que el Concilio Vaticano II¹⁰³ no cubrió las expectativas proyectadas en este ensayo de 1955. Es más, durante los tres años que duraron los trabajos conciliares e, incluso, desde el momento mismo del anuncio de su convocatoria (enero de 1959), su libertad de conciencia ya lo había alejado considerablemente de la fe católica; aunque aún faltaba algún tiempo para la publicación de la obra que viene a culminar todo este proceso: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974) y que se desarrolla en *Fe cristiana, iglesia, poder* (1991), *El evangelio de Marcos* (1992), *El mito de Cristo* (2000), *La existencia histórica de Jesús* (2008).

4. Desde la autocrítica católica hacia el ateísmo

Con *Problemática del catolicismo actual* asistimos al primer paso de Gonzalo Puente hacia la “génesis” de “su” increencia. Este primer paso, en el que toma perspectiva sobre la situación del catolicismo en las décadas de los 40 y la primera mitad de los 50, ha estado inmediatamente precedido por un texto donde se expresa la herencia recibida, y otro, con el que consigue, tráfuga de esa herencia, mirarse al espejo tras descubrir “otras miradas”. El resultado es un itinerario donde se mueve a vueltas con el catolicismo y con sus paradojas. Alfonso Comín ya dibujó esta situación con las siguientes palabras: «El cristiano, en situación de nacionalcatolicismo, ha vivido despedazado por una experiencia histórica en la que la fe, la proclamación de la Palabra, la cultura, quedaban, día a día, degradadas bajo el incienso, la falsedad y los compromisos establecidos entre el altar y el poder, entre el poder y la cruz manejada como espada desde 1936»¹⁰⁴.

Desde un plano formal, también en este texto de 1955 comienza a experimentarse la riqueza de referencias historiográficas, la concisión junto con la densidad, alcanzando por momentos el más exquisito barroquismo, que lo aleja del divulgador amable y tranquilizador, sin trazas de disimulo o de predistigitación.

Sin duda, tanto *Situación del catolicismo en Francia*, como *Problemática del catolicismo actual* de Puente Ojea, son perfectamente ubicables en el contexto de autocrítica religiosa española, entendiéndola ésta última como católica. Las credenciales para dicha pertenencia se

¹⁰³ Para la valoración que, treinta y dos años después, realiza el autor del Concilio Vaticano II, cfr. G. Puente Ojea, *Fundamentalismo, laicismo y tolerancia*, en Id., *Ateísmo y religiosidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 268-356, esp. 284-298.

¹⁰⁴ A. Comín, *Obras (1974-1977)*, II, Barcelona, Fundació Alfons Comín, 1986, p. 703, citado por J. Gracia, *Estado y cultura*, cit., p. 164. Alfonso Carlos Comín Ros (1932-1980). Ingresó en el *Frente de Liberación Popular* en 1956, formación católica de izquierdas. La abandona en 1962 para integrarse en el *Front Obrer de Catalunya*. En 1970 ingresa en *Organización Comunista de España-Bandera Roja*, pero de nuevo la abandonó para fundar *Bandera Roja de Catalunya* en 1974, formación que se integró poco después en el *Partit Socialista Unificat de Catalunya*. En marzo de 1973, junto con Juan Nepo García-Nieto, había creado la sección española del movimiento *Cristianos por el Socialismo*.

encuentran tanto en su participación en las tres primeras ediciones de las Conversaciones Católicas de Gredos (1951-1953), como en la recepción del denominado movimiento de *ressourcement o retour aux sources*, en el que puede encontrarse a Y. Congar, M. D. Chénu, R. Aubert, H. Rahner o G. Thils, entre otros¹⁰⁵. Sin embargo, la pregunta es ¿cómo es posible que compartiendo buena parte de los mismos presupuestos que la inmensa mayoría de sus coetáneos, la evolución de Gonzalo Puente no sea hacia la izquierda democratacristiana, el catolicismo progresista¹⁰⁶ o el socialismo cristiano, sino hacia el ateísmo? ¿Qué elementos distintivos existen en su obra, en sus lecturas y/o en su trayectoria intelectual de esta época?

En primer lugar, nada hace sospechar que la aproximación del joven e inconformista diplomático a los movimientos de renovación teológica no fuese sincera. Desde posiciones muy lejanas y mucho tiempo después, el propio autor reconoce las esperanzas que puso en la nueva teología¹⁰⁷. Por otra parte y, en segundo lugar, aunque fue invitado por tres veces de forma consecutiva a las Conversaciones Católicas de Gredos, bajo el rótulo supuesto de “joven promesa”, nunca se sintió plenamente identificado con sus grandes protagonistas (Laín, Aranguren, Díez del Corral, Ridruejo, Rof Carballo, Rosales, Vivanco, Panero, Corts Grau), todos «hijos fieles de la Iglesia»¹⁰⁸. Esa desavenencia de fondo, podría explicarse como una negativa metodológica a aceptar presupuestos incontrovertibles, en lo que podría calificarse como de bravura lógica racionalista aún no concientizada plenamente. De este modo su aproximación a las nuevas perspectivas católicas, a partir de su destino en Marsella, no pretendía meramente hacer digerible a su conciencia el catolicismo oficial español por medio del hallazgo de nuevas formas clericales adaptadas a “la altura de los tiempos”, sino realizar un análisis riguroso y profundo en su búsqueda y en su andadura intelectual. Pruebas de esa sensibilidad distinta pueden encontrarse por medio de su casi – pues sí cita en varias ocasiones a Gabriel Marcel – total falta de receptividad al personalismo francés¹⁰⁹, tan bien acogido, en cambio, por el catolicismo autocrítico español, es decir, por el cristianismo progresista¹¹⁰. Por el contrario, debe destacarse el particular impacto que provocó en él la obra de Y. Congar *Vraie et fausse réforme dans l’Eglise* (1950), y en el seguimiento continuado que hace de la revista *La Vie Intellectuelle*, tal y

¹⁰⁵ G. Puente Ojea, *Las bases teóricas del Opus Dei*, cit., p. 18, añade también a Heinrich Rommen. En, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 400, habla, además, de H. de Lubac, J. Comblin, J. Daniélou.

¹⁰⁶ Se utiliza aquí el término “catolicismo progresista”, a pesar de las acertadas advertencias de López-Aranguren sobre su uso en *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid, Taurus, 1969, p. 186). Aunque se coincide en la denuncia que realiza López-Aranguren sobre la confesionalidad oculta que puede encerrar ese término, al igual que ocurre con el de “demócrata-cristiano”, se considera que esa posibilidad queda diluida al usar “catolicismo progresista”, y no “católico progresista”, como referente de las convicciones religiosas que promueven una lectura bíblica más acorde con los tiempos, sin necesidad de buscar o de encontrar una proyección política. Sinónimos adecuados podrían ser “catolicismo inconformista” o “cristianismo heterodoxo”.

¹⁰⁷ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., pp. 400-401.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 403.

¹⁰⁹ El Personalismo se entiende aquí de forma laxa, lo cual permite incluir no sólo a Emmanuel Mounier, sino a toda una familia espiritual formada por Gabriel Marcel, Jean Maydiou, Jean Lacroix, Jean Guitton, Jacques Chevalier, Marc Sangnier, Maurice-Gustave Nédoncelle o Teilhard de Chardin.

¹¹⁰ Entre los autores que reciben, en este momento, el influjo personalista hay que situar a Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, cit.; *La imagen de la vida humana*, Buenos Aires, Emecé, 1955), a López-Aranguren (*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952; *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954; *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958) o a Laín Entralgo (*La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957). También existe un personalismo cristiano no autocrítico, en el que cabría encuadrar al ontologista, agustiniano, rosminiano y falangista Adolfo Muñoz Alonso (*Persona humana y sociedad*, Madrid, Editorial del Movimiento, 1955). El influjo personalista en España arraigó a partir de las décadas de los 60 y los 70.

como constata en *Elogio del ateísmo*¹¹¹ y consta en su biblioteca personal. Fundada en 1928 por los padres dominicos, entre los que destacaba Jacques Maritain, *La Vie Intellectuelle*, conjugaba en su seno tomismo, personalismo y democracia-cristiana durante el período de entreguerras. Acabada la Segunda Guerra Mundial la revista fue uno de los principales órganos de expresión de la nueva teología que conduciría al Concilio Vaticano II¹¹².

Por consiguiente, la autocrítica religiosa en la que Gonzalo Puente Ojea participa, fundamentalmente en la primera mitad de la década de los cincuenta, resultará para él un intento fallido a la hora de determinar los fundamentos del cristianismo. Fallido, pero no baldío, pues el camino recorrido podemos juzgarlo de necesario para la solidez y coherencia de su evolución posterior, tanto respecto al abandono de la fe religiosa, como a su defensa del laicismo, que encuentra en esta época su época su génesis de la mano de Y. Congar y, ya al final de la década, de J. Leclerc – por ejemplo, en sus obras *Penser chrétiennement notre temps* y *Le cléricalisme existe-t-il?*¹¹³.

¹¹¹ G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

¹¹² Cfr. Jean-Claude Delbreil, *La revue "La vie intellectuelle"*, París, Editions du Cerf, 2008.

¹¹³ J. Leclerc no es citado en su *Apuntes para una autobiografía* (G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., pp. 393-433), aunque sí dejó constancia de él en *Las bases teóricas del Opus Dei*, cit..