

DEL CATOLICISMO AL ATEISMO. MATERIALES PARA UNA BIOGRAFIA INTELLECTUAL DE GONZALO PUENTE OJEA

Fernando Reigosa Blanco

Gonzalo Puente Ojea adquirió notoriedad política a raíz de su «sonada» destitución de la Embajada de España ante la Santa Sede en agosto de 1987¹. Por descontado que aquí no nos vamos a ocupar de su trayectoria profesional, ni de los hechos que pudieron llevar a lo que se ha llamado la «peculiar y comprensible paranoia antivaticana» de Puente Ojea². Nos vamos a ocupar de su *obra* que, como es bien sabido, se centra, en su mayor y más conocida parte, en los orígenes y evolución del Cristianismo. ¿Cabe una temática tan «antigua» en una revista de Historia Contemporánea? En la medida en que Puente Ojea se ocupa no sólo de los fundamentos ideológicos, sino también del desarrollo de alguno de los fenómenos (en especial de la involución vaticanista hacia formas cada vez más agresivamente integristas del catolicismo, en coincidencia con el predominio mundial del capitalismo) que caracterizan, de forma más que intranquilizadora, estos años finales del siglo, creemos de interés el análisis de su obra. Se trata, además, de un autor que se ha ocupado de corrientes intelectuales como la fenomenología, el existencialismo y el marxismo —desmintiendo el tópico de la tradicional pobreza del pensamiento español de izquierdas— en plena dictadura franquista, cuando en España era poco menos que imposible, y desde luego insólito, escribir o encontrar algo que leer sobre estos temas y mucho menos con la solidez, el conocimiento y la coherencia que son características de Puente Ojea. Su honestidad intelectual, su defensa de la razón como

¹ B.O.E. n.º 207, sábado, 29 de agosto de 1987, pp. 26, 775.

² Alberto CARDIN, «Sangrar por la herida católica», *El Mundo*, 11-11-1990.

instrumento específicamente humano de conocimiento, hacen de él un caso infrecuente en medio de la ola de irracionalismos de todo pelaje que nos anega. Otro —y no menor— de los alicientes de un trabajo como éste —a pesar de la provisionalidad que siempre conlleva ocuparse de un autor en plena producción— es contribuir, en un recorrido a lo largo de más de cuarenta años de ininterrumpida actividad intelectual, a la supervivencia de nuestra memoria colectiva que tantos, y por tan variados motivos, verían con alegría desaparecer en el olvido.

Gonzalo Puente Ojea nació en Cienfuegos, Cuba, el 21 de julio de 1924. Es, como le ha caracterizado Raúl Morodo³, un «gallego ultramarino». Estudió derecho y en junio de 1949 ingresó en la Escuela Diplomática. Para su memoria eligió como tema «Ideas para una nueva orientación del Derecho Internacional Privado». Diplomático en diciembre de 1950, desarrolló su labor en Marsella, Mendoza, Atenas, París, Chicago y el Vaticano.

Como alguna articulación resulta imprescindible podemos dividir la producción de Puente Ojea en los apartados siguientes.

1. Un catolicismo ilustrado (1954-1956)

Incluimos aquí los escritos de juventud, centrados en la problemática del catolicismo de la época.

En el primero de ellos (P.O. 1954) —un escrito tan juvenil que ya el segundo párrafo es una prolepsis— se hace un comentario sobre los planteamientos religiosos —y políticos— de «las élites intelectuales católicas» francesas. El artículo aparece a finales de 1954. De julio de 1952 a julio de 1954 Puente Ojea ha sido cónsul adjunto en Marsella. Fruto de este destino francés es, sin duda, este primer artículo en el que, pese a su brevedad, apuntan ya algunos planteamientos muy poco acordes no sólo con los habituales por entonces en el nacionalcatolicismo español, sino también con los presupuestos políticos de una dictadura que salía notablemente reforzada del aislamiento internacional con la firma del Concordato con la Santa Sede (27 de agosto de 1953) y del ulterior Convenio defensivo entre EE.UU y España (25 de septiembre de 1953). Respecto al talante del catolicismo español de la época baste recordar que en junio de 1952 Franco —a medio mes de poner fin (16-

³ En la presentación en el Ateneo de Madrid del Libro «Fe cristiana, Iglesia, poder», el lunes 11 de noviembre de 1991.

5-1952) al racionamiento que, desde la guerra civil, hambreada a los españoles—, había consagrado solemnemente España —la de las adhesiones inquebrantables, el NO-DO, las restricciones...— a Jesús Sacramento (1 de junio de 1952) en el «marco incomparable» del XXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona.

En este primer trabajo el autor destaca la neutralidad religiosa de las instituciones políticas, la aceptación por el catolicismo francés de la sociedad pluralista, su rechazo del Estado confesional (que en España sancionaban el art. 6.º del Fuero de los Españoles y el 1.º del Concordato de 1953), su radical crítica del integrismo y algunos otros de menos relieve, aunque el novel autor muestre sus reticencias ante algunas actitudes casi rebeldes frente a la jerarquía, o el abandono de prácticas tradicionales, y la independencia en «el singularísimo modo de abordar los documentos doctrinales pontificios» (P.O. 1954, p. 275).

El siguiente trabajo (P.O. 1955) tiene carácter teórico y denota una formación teológica nada común, fruto quizá de la pertenencia del autor a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, una de las organizaciones más selectas del catolicismo en la España franquista.

El católico está instalado —y escindido— en la dualidad entre el reino de la naturaleza y el de la gracia. Estamos en una época marcada por el desarrollo técnico, progresivamente distanciada del cristianismo; una época burguesa a la que el católico ha de enfrentarse. Una sociedad menos injusta debe partir de otros parámetros económicos. «Sociólogos y teólogos podrían darse cita para colaborar en la construcción de una sociedad democrática planificada» (P.O. 1955, p. 18-19). El mundo actual plantea al católico cuestiones tales como la renovación teológica y pastoral, la necesidad de una teología del laicado, de una orientación ecuménica con vistas a la unión de las iglesias, de una «confrontación del contenido de la fe con la ciencia contemporánea» (P.O. 1955, p. 21) y, lo que resulta mucho más sorprendente para la época, la «revisión de los criterios prácticos que deberían regir las relaciones de Iglesia y Estado», el «estudio de los problemas que plantea... la tolerancia religiosa dentro de una sociedad pluralista» y el «estudio de las estructuras sociales que habrán de sustituir a las que integran el orden capitalista burgués» (*Ibid.*, p. 20).

En esta época Puente Ojea es exponente de un catolicismo elitista sin duda pero que, aunque sea en términos teóricos, tiene un perfil acusadamente antiburgués y se hace eco de una serie de problemas que no serán abordados en la Iglesia católica hasta el concilio Vaticano II. Un catolicismo, en fin, incompatible con los planteamientos del franquismo y del nacionalcatolicismo al uso en España.

2. Entre el catolicismo y la fenomenología (1956-1957)

En esta etapa de la producción intelectual de Puente Ojea vamos a encontrar trabajos de mayor envergadura —el estudio sobre Merleau-Ponty tiene ya 104 páginas— también teóricos, de tema filosófico, que van mostrando la maduración intelectual del autor y que resultaban, cuando menos, insólitos en el páramo cultural en que el franquismo había convertido a España.

El bienio 1956-57 estuvo marcado por el definitivo fracaso de la autarquía, la progresiva integración del régimen en el capitalismo internacional, el desplazamiento de los «católicos» y su sustitución en el gobierno por los «tecnócratas» del Opus Dei que iban a preparar el Plan de Estabilización de julio de 1959. Los disturbios universitarios, y el consiguiente cierre de la Universidad de Madrid en febrero de 1956, conllevarían el primer estado de excepción de la dictadura y la destitución de Ruiz-Giménez del Ministerio de Educación y de Laín Entralgo del rectorado de la Universidad madrileña. El año de 1957 tuvo unos agitados comienzos con el boicot de los transportes en Barcelona (enero), el nuevo gobierno con elementos opusdeístas e incidentes estudiantiles en Madrid y Barcelona que culminaron en la Primera Asamblea Libre de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (febrero). Puente Ojea contemplaba estos acontecimientos desde la lejanía argentina de Mendoza, donde fue cónsul de noviembre de 1956 a febrero de 1960. Allí, sin duda, tuvo acceso a unos medios de trabajo intelectual imposibles de encontrar en España.

Desde sus primeros escritos nuestro autor se ha hecho eco de un humanismo de raíz personalista, que le va a llevar a interesarse por la fenomenología en cuanto ésta considera que «la raíz y el sentido de los problemas filosóficos hay que buscarlos en las estructuras *humanas*» y «es, en su significación más radical, una ciencia del *hombre* en cuanto instaurador de sentido» (P.O. 1956a, p. 295).

La difusión de la fenomenología en España tenía, ya por entonces, su historia. El primer libro de Husserl que apareció en castellano fue las «Investigaciones lógicas» de 1913, que publicó Revista de Occidente en 1929, en traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Dos años después la misma editorial puso al alcance del lector español un libro, «El idealismo fenomenológico de Husserl», de Teodoro Celms, un discípulo de Husserl. Ya en el exilio, José Gaos acometió la traducción de las «Ideas...», también de 1913; las publicó el Fondo de Cultura Económica en 1949⁴. Puente

⁴ Fondo de Cultura Económica, *Catálogo General*, 1934-1964, (México). (Gráfica Panamericana), 1964, p. 179.

Ojea retoma, pues, una de las corrientes filosóficas cuya difusión en nuestro país se llevó por delante, como tantas otras cosas, la guerra civil. Y la va a retomar desde un amplio conocimiento de la bibliografía de la época, desde la óptica fenomenológica de J. Wahl a la marxista de Tran-Duc-Thao, pasando por autores hoy tan prestigiosos como Levinas o Lyotard (cuyo libro sobre el tema no se tradujo al castellano, por cierto, hasta 1960... y en Buenos Aires.)

«Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty» se publicó, con errores de referencias y cambios en el título, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (P.O. 1956a, 1956b y 1957a), dirigida entonces por Laín Entralgo. La primera parte está dedicada a la exposición de la fenomenología de Husserl, la segunda al pensamiento de Merleau-Ponty y la última a la crítica que el filósofo francés hizo del marxismo y de sus implicaciones políticas. Las dos primeras partes, en un afán de síntesis en pugna con el espacio, están elaboradas en términos que no facilitan su lectura a los no especialistas, lo que no resta méritos a un trabajo insólito para la época y de un autor por entonces joven.

La filosofía de Husserl sería un intento de explicar el ser «por su presencia objetiva en la conciencia» (P.O. 1956a, p. 296). El mundo «mero ser intencional por su sentido», puede «reducirse, sin dejar residuo, a la conciencia pura» (*Ibid.*, p. 297). Rechazada cualquier división entre la razón y lo otro, el ser es, exclusivamente, sentido y la conciencia, intencionalidad. La filosofía sería la fenomenología (reducción, constitución) que se quiere —sin lograrlo— «conocimiento absoluto que elimine, si es fiel a sí mismo, la caída en el error» (*Ibid.*, p. 305). La cosa material sería el soporte último del mundo animal y humano y de los objetos culturales (*Ibid.*, p. 310). La dificultad de la fenomenología para salir de la subjetividad trascendental y elaborar una filosofía de la intersubjetividad marcarían sus límites y la servidumbre del fundador a su método.

En la interpretación que Puente Ojea lleva a cabo del pensamiento de Merleau-Ponty —y que hace fundamental, aunque no exclusivamente, a través de un minucioso recorrido por la «Phénoménologie de la perception» (1945)— hay un intento de desvincular la fenomenología del idealismo: «...parece justificado pensar que la orientación fenomenológica puede integrarse en perspectivas que no sean necesariamente idealistas». (P.O. 1956b, p. 222).

Husserl, en su «racionalismo... robustecido con la segura suficiencia del matemático...» quiso hacer de la filosofía una «ciencia rigurosa» (*Ibid.*, p. 223), casi exacta; un ideal del que no quedó prácticamente

nada y que hizo necesaria, a quienes se instalaron en el ámbito de la fenomenología, una vuelta a *las cosas mismas*. Para Merleau-Ponty la fenomenología ha de superar «definitivamente el empirismo sensualista y el racionalismo idealista». (*Ibíd.*, p. 224). El objeto de la filosofía no son las esencias, sino la existencia, fundamento de las significaciones. El mundo que «es esto que percibimos» (*Ibíd.*, p. 228), «el depósito inagotable del que son sacadas las cosas» (*Ibíd.*, p. 223) ha de ser descrito, no construido o constituido. La percepción del mundo será la primera modalidad de la existencia y la modalidad original de la conciencia. Lo percibido, que tiene materia y forma, se da en un horizonte y en el mundo, que tenemos en virtud del cuerpo, encarnación de la conciencia, medio de la percepción, mediador entre el *mundo* y el *cogito*. La unidad del hombre es la de su inserción en el mundo, el sujeto es su cuerpo; en esta medida pude afirmar Merleau-Ponty que «no existe el hombre interior». Pero no hay reducción fenomenológica completa ni pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento; éste nunca es transparente respecto de sí mismo. Hay una opacidad irreductible, aunque no total; «...la certeza del mundo y de la conciencia no se presentan más que como trasfondo y contexto de un acontecer concreto cuya característica irreducible es la *ambigüedad*.» (*Ibíd.*, p. 234).

La obra de Merleau-Ponty conoció tempranas traducciones al castellano en América latina. La «Fenomenología de la percepción» por ejemplo, fue publicada en 1957, en traducción de E. Uranga, por el Fondo de Cultura Económica⁵. Sus libros más directamente políticos son «Sens et non-sens» (1948, trad. esp. de 1977), «Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste» (1947, trad. esp. de 1956) y «Les aventures de la dialectique» (1955, trad. esp. de 1957). La difusión de su obra en la España de la época ya fue otra cosa; había muchos libros prohibidos y algún contrabando de los mismos...

Puente Ojea los va a recorrer con detalle en busca de una comprensión y una crítica del marxismo que, lejos de los esquematismos conservadores, tome posiciones «con seriedad y rigor» ante algo que, «...por inevitable que resulte el repudio del marxismo a la postre...» está «...en el centro de todo esfuerzo intelectual responsable». (P.O. 1957a, p. 44). Nos encontramos con un católico español, miembro del cuerpo diplomático para mayor sorpresa, exponiendo con rigor y detalle el pensamiento de un filósofo francés, ajeno a todo planteamiento religioso, enzarzado en dura polémica con Sartre a propósito del marxismo

⁵ *Ibíd.*, pp. 181-182.

y sus compromisos políticos, en el proceso de acercamiento al comunismo de tantos intelectuales franceses en los años de la «guerra fría». El mismo Puente Ojea se cura en salud aduciendo que «a pesar de las muchas e importantes reservas que el pensamiento de Merleau-Ponty tiene que suscitar en una mente católica, no es posible ignorar los aspectos ejemplares que ofrece la crítica de Merleau-Ponty al marxismo» (*Ibid.*, p. 46) y adelanta las conclusiones de su estudio: «No es posible continuar haciéndose ilusiones sobre una futura dirección verdaderamente proletaria del Estado o, más allá, de una sociedad sin Estado. Habrá que concluir en la desestimación de la dialéctica marxista ortodoxa en cuanto dialéctica dogmática. Esta es la última palabra de Merleau-Ponty en el año de gracia de 1955.» (*Ibid.*, p. 47). Pero en la glosa de Merleau-Ponty, va a hacer una generosa exposición del pensamiento de Marx, Lenin, Trotsky, Lukács... Sin poner en tela de juicio la buena fe de nuestro autor, la impresión que se saca del trabajo, en el contexto de la época, es que había —cuando menos— tanto interés en la exposición, como en la crítica de la teoría.

Y resulta difícil, por aquel entonces, encontrarla más completa y ajustada pues, de la vinculación al Hegel de la «Fenomenología del Espíritu» a la teoría del proletariado y del partido, Merleau-Ponty hace un concienzudo recorrido por la tópica marxista: la dialéctica, la absolutización de la historia, el trabajo, la alienación, la ideología (cuya fundamentación tanta importancia tendrá —como veremos— en la obra de madurez de Puente Ojea), el fetichismo de la mercancía... No olvidemos que aún falta año y medio para la aparición, en primera edición española, del libro del jesuita Jean-Ives Calvez⁶ en el que, con el pertinente «imprimatur» de la jerarquía católica española y francesa, aprendimos marxismo —o lo que fuere— varias promociones de estudiantes de aquellos años.

En la naturaleza el acontecimiento insólito es la aparición del hombre, en el que está inscrita la violencia, que no nace de la materia ni del animal, sino de sí mismo, de su trabajo, de la producción de sus medios de vida, de una praxis que se despliega en la historia. El trabajo no es la simple producción de riquezas, sino la actividad por la que el hombre proyecta en torno suyo un medio humano y sobrepasa las necesidades naturales y el estado de naturaleza.

⁶ CALVEZ, Jean-Ives, *El pensamiento de Carlos Marx*, Versión española de Florentino Traperó, 1.ª ed. Madrid, Taurus Ediciones, (junio de 1958), 759 pp.

A mi conocimiento, la primera alusión al libro de Calvez aparece en una recensión de la edición francesa debida a E. Ferrán, publicada en la revista católica *El Ciervo*, n.º 64 (Abril de 1958). Cfr. HERMET, Guy, *Los católicos en la España franquista*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, I (1985), p. 158 y II (1986), p. 267.

La sociedad vale no por lo que cree o dice, sino por lo que es y hace; por lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre, por el grado de libertad de sus miembros. El capital no es una cosa, sino una relación social en la que el proletariado se descubre como mercancía, experimentando la situación de alienación y dependencia que son premisas de la revolución. Pero ésta, en la formulación leninista necesita de un partido... el resto es bien sabido: el voluntarismo asentado en un saber que se pretende absoluto acabará en el terror y en el gobierno de los funcionarios.

Fijar en el nacimiento y crecimiento del proletariado la significación total de la historia, olvidando que todo progreso es relativo —la revolución también, en buena dialéctica—, ha sido la ilusión del marxismo. La revolución, y la dialéctica con ella, se ha convertido en un absoluto, en el gran equívoco a cuya sombra se hace lo contrario de lo que se dice y donde una nueva élite se adueña del poder. De ahí que «las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes» sostiene Merleau-Ponty, para quien «lo vituperable del comunismo soviético no es tanto su política y su realidad como su hipocresía y su mixtificación. La desilusión sería saludable si fuese explícita y lúcida; pero si fuese así y se confesase, la URSS dejaría de ser la patria de la revolución. Le es necesario, entonces, mantener a toda costa “la ficción del Poder proletario, de la democracia *directa* y del perecimiento del Estado, tanto más enérgicamente cuanto más alejada está de ello”» (P.O. 1957a p. 80). Esto lo escribía Merleau-Ponty en 1955 y Puente Ojea se lo contaba a los españoles (lectores —pocos— de *Cuadernos Hispanoamericanos*) con una clarividencia que los acontecimientos recientes resaltan aún más, «Comunismo y capitalismo son casos particulares de una *economía generalizada*» (*Ibid.*, p. 82), del sistema industrial ecocida, que no tiene su finalidad y realización en la satisfacción de necesidades, sino en la imposible aceleración indefinida de la rotación del capital, en la producción por la producción, en la esquizofrenia del consumo por el consumo, a riesgo de llevarse por delante el medio y con él a casi toda la especie (la mayoría no privilegiada) que diríamos hoy.

Para Merleau-Ponty es imprescindible la articulación de una izquierda no comunista que, en el ámbito de la democracia y el parlamentarismo (*Ibid.*, p. 83) sea capaz de plantear el problema social en términos de lucha, rehusando la dictadura del proletariado, sin que ello implique una defensa del capitalismo. Ahí se quedó Merleau-Ponty y ahí, treinta y cinco años después, chapoteamos todos. De ello se hacía eco Puente Ojea, vinculándolo a ciertos aspectos del pensamiento de Albert Camus, en la larga noche del franquismo, a dieciocho años de la muerte del dictador. Hoy, tras el fracaso del socialismo que hubo y del capitalismo que

hay, en una democracia sin contenido, cuando los fantasmas del racismo y del neonazismo recorren Europa y, una vez más, la guerra mata en su suelo, el eco de sus palabras resuena a través del tiempo y del olvido.

Puente Ojea va a cerrar esta etapa de su obra con un breve artículo (P.O. 1957b) aparecido en el «Boletín del Seminario de Derecho Político» de la Universidad de Salamanca, fruto sin duda de sus contactos con Enrique Tierno Galván, mentor y padre espiritual de aquella publicación, una de las más vivas e interesantes de una España «inhóspita, hambrienta y dolorida»⁷.

Este va a ser el último escrito de Puente Ojea elaborado desde la perspectiva y con el aparato intelectual del catolicismo. Con un lenguaje salpicado de términos como «prójimos», «reconciliación», «*philosophia perennis*» hace una defensa, abierta y sin el menor disimulo, de la democracia como «la forma política que garantiza mejor, en nuestro tiempo, los derechos del ciudadano como persona y su dignidad en el plano político» (P.O. 1957b p. 237) y que conlleva «nada menos!... la «soberanía política del pueblo», «la voluntad expresada a través del sufragio universal» y «el gobierno de la mayoría» (*Ibid.*). La defensa de un liberalismo católico —«el liberalismo... se alinea en la cadena de principios del iusnaturalismo cristiano» (*Ibid.*, p. 238)— lleva al autor a planteamientos que resultaban, incluso, algo forzados: «La teoría católica del Estado lleva, en sus últimos desarrollos a una afirmación de la soberanía popular. La forma democrática del poder político es genuinamente católica.» (*Ibid.*, p. 239). A pesar de la brevedad del artículo se bosqueja una crítica del liberalismo burgués decimonónico y se propugna «un humanismo *real*, en el que la libertad estuviera realmente inscrita en las relaciones del hombre con el hombre» y una «emancipación socioeconómica del individuo» (*Ibid.*, 239). También aquí sostiene Puente Ojea la necesidad de utilizar «un método de análisis funcional de la realidad política» (*Ibid.*) que va a tener importancia metodológica en sus posteriores escritos.

3. La crítica de las ideologías (1966-1972)

Franco murió en la cama, pero su régimen se había enajenado bastante antes a la mayoría de los sectores intelectuales y a buena parte de los estudiantiles. El surgimiento de un nuevo movimiento obrero, dio a la oposición al franquismo un peso social de importancia. Los sectores

⁷ TIERNO GALVÁN, Enrique, *Cabos sueltos*, (Barcelona), Bruguera, 1982, 208.

hegemónicos, convencidos desde hacía tiempo de la necesidad de cambios políticos para preservar su dominio, consideraron llegado el momento de los mismos. (Re)estrenamos —contentos...— constitución nueva y vieja monarquía. Hénos, pues, en lo que ha dado en llamar «transición» quien puede ponerle nombre a las cosas. Queremos convencernos de que aquí también jugó su papel el aparato cultural a pesar de prohibiciones, cierres, multas y secuestros de publicaciones. Una fuerte politización de la cultura fue una de las características de la década final de la dictadura.

En esta coyuntura Puente Ojea va a mantener un largo silencio. Pero vuelve a la palestra en 1966 con un trabajo denso y al mismo tiempo, abiertamente polémico (P.O. 1966). La aplicación del análisis funcional a la política, que había propugnado en el último escrito de su etapa católica, va a ser ahora su herramienta intelectual y su «mentor» Talcott Parsons, autor de tan indiscutida autoridad como difícil lectura.

Tras la exposición de las tesis de Parsons sobre la ideología, sus funciones y cambios en la progresiva racionalización de la sociedad occidental, se detiene Puente Ojea en la relación entre religión e ideología, siguiendo a Max Weber (que tiene en toda la obra de Puente Ojea más peso del que a primera vista puede parecer) y señalando «la estrecha dependencia de la ideología respecto de la religión» (P.O. 1966, p. 100). Analiza después la relación entre ideología e integración social a lo largo del decurso histórico, hasta la sociedad industrial en la que «la orientación ideológica... según una ética religiosa... va perdiendo oportunidad y sentido» (*Ibíd.*, p. 105).

Todo este preámbulo para entrar en una crítica en profundidad de «El crepúsculo de las ideologías» de Gonzalo Fernández de la Mora⁸, el ideólogo más destacado del franquismo tardío. Para Puente Ojea, el futuro ministro de Obras Públicas confunde, entre algunas otras cosas, la ideología con la uniformización ideológica patente en las sociedades occidentales, en la norteamericana en especial, donde «la *impregnación ideológica* llega a tales extremos que la distancia del hombre frente a la sociedad y frente a sí mismo —dicho más brevemente: la conciencia— corre peligro de quedar anulada». (*Ibíd.*, p. 109). La primacía social de los «expertos» que propugna Fernández de la Mora está en la senda por la que «se llega fácilmente a modelos de ingeniería social dignos de figurar en el muestrario que va de la *Política* platónica a *Brave New World*». (*Ibíd.*, p. 110). Saca luego a colación los antecedentes de la te-

⁸ Sobre Fernández de la Mora, HERMET, Guy, *Ob. cit.*, I, 116-118.

sis de Fernández de la Mora (Bell, Shils, Lipset) cuyas posiciones va a criticar, en el marco de la «nueva racionalidad tecnológica», apoyándose en «One-dimensional man» de Marcuse, aparecido en Londres dos años antes (1964). En todo caso, «cantar alborozadamente el *fin de las ideologías* significa, o una cierta manera de estar en la utopía; o tomar partido por los poderes que se ocultan tras *las cosas*, es decir, una opción ideológica» (*Ibid.*, p. 116). Una crítica prolija, densa y argumentada que no hizo mella alguna en el criticado quien, a los veintisiete años de la publicación de su libro, no sólo sigue plenamente convencido de la corrección de sus planteamientos, de los que no se ha movido un ápice, sino que —haciendo honor a sus fidelidades— sigue cantando las bondades del franquismo.

4. Puente Ojea y el cristianismo (1974-1992)

En el análisis de la formación del cristianismo como fenómeno ideológico y sus ulteriores desarrollos, va a culminar la obra de Puente Ojea, con una dedicación que, en lo temporal, abarca veinte años y, por el momento, cinco libros y otros trabajos de menor envergadura. Se trata, en realidad, de la dedicación de una vida; dedicación interrumpida por un largo silencio de tres lustros (de 1974 a 1989) en la publicación, que no en la actividad intelectual del autor.

La «saga cristiana» de Puente Ojea se articula, hasta el momento, en torno a dos núcleos; los primeros libros sobre el tema de 1974 ambos y «Fe cristiana, Iglesia, poder» (1991a). El resto o son resúmenes (P.O. 1989) o desarrollan y sintetizan líneas concretas de otros trabajos (P.O. 1991b, 1992) a la espera del último anunciado (en 1991b, p. 333) «La ética de Jesús. Una crítica de la interpretación eclesiástica».

En febrero de 1974 aparece en su primera edición, «Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico» (P.O. 1974a). Se trata del libro matriz en la etapa de madurez del autor, al que remite sistemáticamente en sus libros posteriores y que, en el panorama intelectual del momento, constituyó un hecho insólito por su planteamiento y solidez, tanto más cuanto estas cuestiones eran, al menos en España, coto vedado del gremio eclesiástico. En 1991 llegó a la quinta edición, mientras su continuación (P.O. 1974b), que aplica la misma metodología al análisis del fenómeno estoico, no ha pasado de la primera.

«Ideología e historia»... se abre con un capítulo —«El concepto de ideología y su ambigüedad»— de importancia fundamental y que por ello requiere algún detenimiento. Se trata, en realidad, de la reelabora-

ción de un trabajo que Puente Ojea traía entre manos desde hacía varios años. En una primera versión (P.O. 1970) apareció en el «Boletín de Ciencia Política y Sociología» que era la revista del seminario de la Cátedra de Teoría del Estado y Derecho Constitucional del correspondiente departamento de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid. Su creador y director fue el profesor Ollero e ignoro si la revista pasó de su sexto número; al menos en la Biblioteca Nacional de Madrid no supera esa cifra. Con un mínimo retoque fue reeditado en el volumen de estudios dedicados al profesor Ollero en 1972 (P.O. 1972). La versión definitiva (P.O. 1974a, pp. 11-58), notablemente aumentada y matizada en varios pasajes, vino a ser mucho más que el pórtico de un libro, pues contiene todo el planteamiento teórico de su autor.

¿Desde dónde aborda Puente Ojea el cristianismo?

En la primera etapa señalada, desde un análisis crítico de las ideologías de planteamiento claramente materialista. Se trata de un materialismo histórico de elaboración muy rica y cuidada, concebido como instrumento de análisis de la realidad, en el que hay, sin duda, concesiones a lo que hoy podrían considerarse temas coyunturales (por ej., la teoría de Althusser sobre la contradicción, P.O. 1974a, pp. 30-32), aunque no falten matizaciones a la teoría leninista del proletariado (p. 356, n.º 30) y, lo que es fundamental para desvincular al autor de cualquier «ortodoxia» entonces al uso, una crítica de la función de las ideologías en el socialismo entonces existente (pp. 56-57) y una amplia bibliografía sobre la materia en la que se reseñan títulos hoy habituales pero que entonces no lo eran en absoluto, de Carr a Trotsky, pasando, entre otros muchos, por el primer Claudín.

La crítica marxista de las ideologías se constituye en la herramienta intelectual del autor, una herramienta de notable complejidad, por cierto.

Se parte explícitamente de que el método elegido, la lectura ideológica de los fenómenos históricos, «no es el único método» para descifrar el sentido de la historia. Tal lectura ideológica «tematiza la dependencia fundamental de las *formas mentales* respecto de los *intereses de clase*, en el contexto de unas determinadas *relaciones de producción*» (P.O., 1974a, p. 7) en dos niveles: uno que daría cuenta de «las *situaciones reales de dominación* inscritas en la estructura económica social y política vigente» —la *temática ideológica concreta*— y otro —el *horizonte utópico*— en el que se inscribirían las «formulaciones que pre-

tenden legitimar axiomáticamente tales situaciones en el contexto de una determinada concepción del mundo», con vistas a cimentar el consenso social y con la doble función de «integrar la enunciación teórica y la realidad práctica de las situaciones de dominación y dependencia» y de elevar a postulados indiscutibles «los presuntos intereses sociales generales o comunes» (los del individuo en tanto que tal) al margen de su situación de clase. El enmascaramiento y la inversión de la realidad son la esencia de las formaciones ideológicas, que no se confunden con ningún engaño deliberado, al tratarse de procesos inconscientes (P.O. 1974b, pp. 3-5). Hoy un esquema de este tipo puede parecer desfasado o rígido en algunos aspectos, pero como bien dice el autor, cada libro tiene su *fatum* y teniendo éste su origen en la «avasalladora hegemonía ideológica» del nacional-catolicismo y en la necesidad de proporcionar «instrumentos de análisis de esa estructura nacional-católica en que estaban atrapadas nuestras vidas» ha preferido «respetar su perfil original, dejando al hado que sea su juez de hoy y de mañana» (P.O. 1974a, pp. 9-10).

Puente Ojea está en la tradición de quienes (Renan, Kautsky, Freud, Loisy...) han intentado su particular «ajuste de cuentas» con el cristianismo, desde perspectivas tan diferentes como los resultados. No parece, pues, supérfluo recordar, respecto de los límites de la crítica ideológica, que «sin un cemento ideológico, cualquier sistema social estallaría... ningún orden social puede tolerar, más allá de cierto límite, la demolición o reducción a análisis de las ideologías que lo sostienen y lo fundan»⁹.

Por lo demás «Ideología e historia...» es una discusión en solitario con los esquemas vigentes en la teología, empezando por Bultmann, para explicar el contexto ideológico-político en el que va a aparecer el cristianismo. La ideología popular revolucionaria se insertaría en un ideal teocrático previo que recorre la historia del judaísmo en cuanto pueblo elegido. Jesús de Nazaret predicó el advenimiento de un reino terrenal palingenésico en el que los desposeídos verían colmadas sus aspiraciones de igualdad e Israel sería centro del mundo. La inminencia del reino requirió una ética de urgencia, agónica y bifronte, de amor hacia los de dentro, enemigos *personales* incluidos y de frontal oposición a los enemigos públicos del reino. Una ética impracticable en cualquier sociedad duradera. Ejecutado Jesús por sedición, sus seguidores siguen integrados en la sinagoga hasta que sus diferencias con el

⁹ IBÁÑEZ, Jesús, *Del algoritmo al sujeto*, 1.ª ed. Madrid, Siglo XXI, p. 118.

judaismo les fueren a establecer iglesia propia¹⁰. En este proceso se elaborará la doctrina cristiana que conocemos.

El asentamiento y difusión del cristianismo en el mundo romano exigió la desmovilización ideológica del mensaje de Jesús, vaciándole de toda carga política y de cualquier veleidad antirromana. De ello se encargaron Pablo, con su mezcla de pesimismo antropológico, gnosticismo y helenismo y los redactores de los sinópticos, que llevaron a cabo una auténtica inversión ideológica. En ella sustituyeron la ética del Nazareno por una ética universalista de amor al prójimo y trasladaron las promesas del reino terrenal por él predicadas a un reino ultraterreno, celestial, al mismo tiempo que comenzaron el proceso de divinización de Jesús. En Agustín de Hipona culminaría el proceso por el que la Iglesia se convierte en uno de los puntales del conservadurismo ideológico. Es la naturaleza híbrida del mensaje evangélico el que da a la Iglesia la plasticidad que le ha permitido sobrevivir a través de los avatares de la historia, plegándose a las más variadas circunstancias y siempre en los alledaños de todos los poderes existentes.

¿Desde dónde aborda Puente Ojea el fenómeno religioso?

Desde un planteamiento de inequívoca raíz freudiana, como queda de manifiesto a lo largo de «Fe cristiana, Iglesia, poder» (P.O. 1991a). La finitud, la inmanencia, es la patria del ser humano, cuya primera represión —para Puente Ojea— no es la sexualidad, sino la conciencia de la muerte. Tanto los sistemas religiosos como los culturales elaboran sistemas simbólicos y discursos de inmortalidad con qué hacer frente al *terror mortis*. Las ideas del hombre sobre lo divino, como ya puso de manifiesto Feuerbach, son simplemente «*proyecciones antropomórficas* de los *desiderata* humanos» (P.O. 1991a, p. 151). Por otra parte el cristianismo dista mucho de dar cuenta, entre otros muchos, del problema del mal. A pesar de todo, la Iglesia Católica, merced a su constitutiva ambigüedad (y entiéndase por tal lo que significa: la posibilidad de afirmar una cosa y su contraria), ha logrado articular todo un sistema secular e implacable de control de la conciencia y «mores» de los cristianos y de mantener una religión popular, al mismo tiempo que en los Estados Pontificios el Papa edificó «el primer modelo del *Estado totalitario* en el sentido técnico del término» (P.O. 1991a, p. 160). La única

¹⁰ Cfr. MONTSERRA TORRENS, José, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. (Barcelona), Muchnik Editores, (1989), 349 pp.

salida de la ilusión será, pues, el recurso a una racionalidad de raigambre nítidamente ilustrada.

El —por el momento— último trabajo de Puente Ojea (1992) es un libro breve pero de gran interés, inmerso ya de lleno en el ámbito especializado de la teología y lejos de cualquier divulgación en el que hace un documentado análisis del primer evangelio. Allí comenzó, bajo una fuerte influencia paulina, la labor de sustitución del Jesús histórico por el Cristo divinizado de la fe. Especial interés encierra su análisis de los títulos «Siervo de Dios» e «Hijo del hombre», así como el del «secreto mesiánico» del que ya se había ocupado en obras anteriores. Para esta labor *histórica* —y este es uno de los puntos sobre los que, con toda razón, vuelve el autor— «el mayor enemigo es el apologista de la fe recibida» (P.O. 1991, XIII).

Es muy lógico que los planteamientos de Puente Ojea no disfruten de calurosa acogida en los medios teológicos y aunque sus primeros libros sobre el cristianismo hayan sido objeto de detenido estudio en ámbitos confesionales¹¹, su reflejo en la literatura queda reducido al veredicto —de tan recias resonancias— de «ateísmo un tanto craso»¹² y a la acusación —que Gustavo Bueno, una de las primeras cabezas de España, ha calificado sin ambages de «cínica»¹³— de «manejo más bien pobre de las fuentes». El conjunto de su obra queda despachado en no más de cinco párrafos¹⁴.

No es poco, ciertamente, lo que el «craso» ateísmo de Puente Ojea le pide al ser humano: la firmeza suficiente para desechar el temor a conocerse a sí mismo, en un sistema secular que permita al individuo «*asumir con autoridad, carácter y coraje su propio destino*» (P.O. 1991a, p. 237).

Pero hay quehaceres más acuciantes, aunque no de menor envergadura; por ejemplo, el de procurar «restaurar el *prestigio de la razón* como la tarea intelectual más urgente de nuestro tiempo» (P.O. 1991a, p. 222). Porque, claro, si podemos leer impertérritos en los periódicos que «en general, ningún hecho puede testimoniar en contra de una creencia religiosa»¹⁵, estamos en pleno delirio.

¹¹ El «Instituto Fe y Secularidad» dedicó dos seminarios al análisis de la obra de Puente Ojea. La reseña de los mismos en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Memoria Académica 1977-78*, pp. 18-28 y *Memoria Académica 1978-79*, pp. 51-61, firmadas ambas por Andrés Tornos.

¹² Cfr. TORNOS, Andrés, *Escatología*, I, Madrid. Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, 1989, p. 94.

¹³ BUENO, Gustavo, «El complejo control de la salvación» *El País*, 11-1-1992, (Babelia, p. 20).

¹⁴ TORNOS, Andrés, *Ob. cit.*, pp. 80 y 93-96.

¹⁵ En «ABC Literario», n.º 52, 30-10-1992, p. 22, «Verdad y ficción en la Biblia», firmado con las iniciales S.C.

Bibliografía de Gonzalo Puente Ojeda

- 1954 SITUACIÓN DEL CATOLICISMO FRANCÉS. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 60, diciembre 1954, pp. 272-278.
- 1955 PROBLEMÁTICA DEL CATOLICISMO ACTUAL. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 64, abril 1955, pp. 3-21.
- 1956a FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 73, mayo 1956, pp. 295-323.
- 1956b FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 83, noviembre 1956, pp. 221-253.
- 1957a EXISTENCIALISMO Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 85, enero 1957, pp. 41-85.
- 1957b LIBERALISMO Y DEMOCRACIA, VISTOS POR UN CATÓLICO. En *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*. Universidad de Salamanca, n.º 13-15, nov.-dic. 1956, enero-abril 1957, pp. 237-240.
- 1966 DE LA FUNCIÓN Y DESTINO DE LAS IDEOLOGÍAS. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. N.º 202, octubre 1966, pp. 96-116.
- 1970 DE LA AMBIGÜEDAD DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA. En separata del *Boletín Informativo de Ciencia Política y Sociología*. N.º 5, diciembre 1970, pp. 30.
- 1972 DE LA AMBIGÜEDAD DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA. En *Estudios de Ciencia Política y Sociología. Homenaje al Profesor Carlos Ollero*. Madrid. (Gráficas Carlavilla), 1972, pp. 673-697.
- 1974a IDEOLOGÍA E HISTORIA. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid. Siglo XXI, 1.ª ed., febrero 1974. Se cita siempre por la 4.ª ed., mayo 1989, 434 pp.
- 1974b IDEOLOGÍA E HISTORIA. El fenómeno estoico en la sociedad antigua. Madrid, Siglo XXI, 1974, 239 pp.
- 1989 IMPERIUM CRUCIS. Consideraciones sobre la vocación de poder en la Iglesia Católica. Madrid, Kaydeda Eds. 1989, 136 pp.
- 1991a FE CRISTIANA, IGLESIA, PODER. Madrid, Siglo XXI, 1991, xix + 341 pp.
- 1991b LA EVOLUCIÓN IDEOLÓGICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. En Piñero, Antonio (Ed.). *Orígenes del cristianismo*. Antecedentes y primeros pasos. Córdoba. Madrid, Eds. El Almendro. Universidad Complutense, 1991, 476 pp. Es el cap. 13, pp. 325-339.
- 1992 EL EVANGELIO DE MARCOS. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia. Madrid, Siglo XXI, 1992, xiii+129 pp.
- ¿ ? LA ÉTICA DE JESÚS. Una crítica de la interpretación eclesiástica. Anunciado en 1991b, p. 333.