

HISTORIA

DÍAZ-SALAZAR MARTÍN, Rafael (2006) *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo* Madrid, PPC, 332 pp.

Rafael Díaz-Salazar (1956) es profesor de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Su tesis doctoral fue, en su momento, el mejor estudio en castellano sobre el pensamiento del marxista italiano Antonio Gramsci y sigue siendo, quince años después, una obra de referencia. Díaz-Salazar se interesa, desde hace tiempo, por el papel central que el factor católico tiene en relación con la transformación social y política española contemporánea. Sus estudios sobre el capital simbólico, la transición, la clase obrera, etc., se mueven dentro de ese ámbito. Para Díaz-Salazar la categoría *gramsciana* de “hegemonía” cultural es fundamental para analizar el cambio social, así como para proponerlo. Díaz-Salazar ha dedicado al tema específico de este libro otros cuatro anteriores: *Iglesia, dictadura y democracia* (1981), *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España* (1988), *La izquierda y el cristianismo* (1998) y *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (2001). Para comprender, pues, esta aportación, es importante situarla en relación con las precedentes (p. 91) y con los proyectos que se anuncian, como el estudio sobre los laicismos europeo y español y el debate sobre *democracia republicana* y laicismo (pp. 276, 303). *El factor católico en la política española* se inserta, pues, en un plan de largo alcance y en él analiza el rol político del factor

católico en la dictadura, la transición y los gobiernos socialistas.

En los dos primeros capítulos (pp. 15-47), el libro presenta el nacional-catolicismo como “un fundamentalismo político-religioso” así como los que han sido “roles” políticos del factor católico en España desde 1936 a 1975. La parte central (capítulos 3 y 4) está dedicada al estudio del doble papel legitimador y deslegitimador que jugó el factor católico durante la dictadura franquista. El capítulo quinto está consagrado a la transición y los gobiernos socialistas en sus dos etapas: 1982-1996 y desde 2004, pero no se estudian los ocho años del PP (1996-2004). El sexto y último capítulo trata de forma breve sobre las encrucijadas de la institución católica en la España democrática y laica.

La bibliografía es amplia y completa, aunque extraña que no se cite de Alfonso Álvarez Bolado su *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos* (Bilbao 1999), sino sólo el libro anterior, la que podríamos llamar versión anterior de éste, que ciertamente marcó una época para la teología política española, *El experimento del nacional-catolicismo*. (Madrid 1976). El libro de 1999 ampliaba la reflexión del de 1976 con una aportación importante sobre el nacionalcatolicismo junto a otros estudios. Una confusión, más que error, aparece reiteradamente en la bibliografía, en la explicación de siglas y en todo el libro (desde la p. 11) y llama la atención: para referirse a la AC(N)dP se escribe siempre, en lugar de “Asociación”, “Acción” Católica (Nacional) de Propagandistas (pp. 305, 308, 310, 325, salvo cuando cita el libro de J. M. Ordovás y M. Montero, p. 310, donde sí

se hace correctamente). Debe tratarse de un exceso de celo de algún corrector de pruebas, pues no cabe esta confusión en el autor, aunque es de desear que se corrija en una tercera edición (si no lo ha sido ya en la segunda que apareció a las pocas semanas de la primera, Madrid ²2007, y que no he podido consultar). Un índice onomástico haría sumamente cómoda la consulta del libro y más útil la copiosa información aportada. Finalmente, sería de agradecer que en una nueva edición se precisase el origen del texto citado de Mauriac (p. 33).

El capítulo 1, “El nacionalcatolicismo, un fundamentalismo político-religioso”, presenta como tesis lo que indica el título: esto permite al autor partir de esta identificación para presentar, posteriormente, la democracia como superación del fundamentalismo nacionalcatólico. El autor recoge el concepto y análisis del nacionalcatolicismo realizado por otros autores, principalmente en los años 70, aunque no cite los estudios, a mi juicio fundamentales, de Fernando Urbina de la Quintana (aunque sí se cite en la bibliografía del cap. 3 el libro de 1977 en que Urbina escribió sobre el tema). Lo que es más discutible del capítulo es el uso de dos conceptos: *religión política* (pp. 15, 32) y fundamentalismo (pp. 17, 34–35). La primera afirmación que quiero comentar está referida al “intento del franquismo de construir una *religión política*”, que el autor hace citando a A. Elorza. Es cierto que en España viene hablándose de religión política para referirse al nacionalcatolicismo, pero conviene precisar los términos. Podríamos hablar de nacionalcatolicismo como ideología anterior a la guerra de España (1936–1939) y de la misma ideología

como doctrina política del Estado y de la Iglesia durante la dictadura franquista, al menos hasta el “giro conciliar y postconciliar” (1965–1971). Me parece que para hablar del hecho histórico es preferible, antes que a nacionalcatolicismo, referirse a Estado católico que fue el verdadero intento y presupuesto de actuación desde el poder, a partir de la ideología nacionalcatólica, que dirigió la acción del Estado y de la Iglesia a partir de 1936. Este Estado católico no crea, ni mantiene, ni es apoyado por una *religión política*, como lo fueron el III Reich alemán o la Italia fascista. Allí sí hubo un fenómeno *dereligion política* (Emilio Gentile), es decir, de una religión de sustitución que, generada a partir de mitos y ritos paganos o cívicos, por la que los roles sociales del factor religioso se configuraron como verdadero elemento de vinculación social y de adhesión política. En España el fenómeno es diferente, como han estudiado, entre otros, Giuliana Di Febo o Santos Juliá. En España hay una politización de la religión, una utilización de la religión (ritos, mitos y símbolos, así como el aparato institucional eclesiástico) a favor del proyecto político. En España, hay sencillamente, un uso y abuso del catolicismo como factor constructor de un consenso pasivo de amplios sectores de clases medias y populares (campesinos del norte y Castilla, Aragón, etc.), menestrales y profesionales. En España, a mi juicio, no se puede hablar de religión política, sino de politización de la religión. Muy acertada es la relación que el autor hace entre el nacionalcatolicismo y el integristismo, pero no así con el fundamentalismo. Ambas posiciones son diferentes. La primera, surgida en la cristiandad católica, mira a defender la integridad de la religión

y a excluir (y combatir) a aquellos que contemporizan con cualquier aspecto que niegue esa integridad.

El fundamentalismo (religioso) es la respuesta radical de interpretación de un texto o de una palabra desde las propias experiencias o ideas, con pretensión de imponerla a los demás, precisamente porque se interpreta que sólo ella es la verdadera revelación de una verdad. Como quiera que el uso de la palabra fundamentalismo está muy extendida en nuestros días, nos parece que sería mejor que ésta se reservase con precisión para este hecho, y para el nacionalcatolicismo se mantuviese como caracterización la relación con el integrista, más ajustada a la realidad de los hechos. La identificación del catolicismo español con la esencia de España no hace del nacionalcatolicismo un fundamentalismo (p. 17), ciertamente. Lo que se dice sobre “el sector más estrictamente católico” de Falange debería ser más contrastado y apoyado en documentación, pero éste es un tema aún inexplorado, a pesar de los iniciales trabajos de J. Andrés-Gallego y otros; lo mismo podría decirse de la afirmación de que “Franco asumió la ideología nacionalcatólica” (p. 20). Sin embargo, después de los trabajos de Tusell y otros, parece bastante claro el papel que jugó la ACNdP, con posiciones minoritarias críticas en su seno, pero ampliamente legitimadora y apoyo de la dictadura franquista. En relación con el nacionalcatolicismo, aún una precisión: me parece que debería ser estudiado más a fondo si puede aplicarse a ese fenómeno, a mi juicio demasiado superestructural, el concepto de hegemonía ideológica, en lugar del de factor de construcción de un “consenso pasivo”.

El capítulo 2 utiliza un variado instrumental conceptual sociológico, con referencias a Bourdieu, Gramsci, Hermet y Easton, entre otros. Sin discutir lo acertado de tales referencias, demasiado brevemente expuestas, nos queda la pregunta de si era necesario tanto aparato y no hubiese bastado el trabajo sobre el concepto de “rol tribunicio” que Guy Hermet atribuye a las instituciones religiosas en regímenes autoritarios (pp. 43-45), lo que también reconoció Linz (p. 46). Aunque esta caracterización es conocida desde años, me parece que aún sigue siendo poco usada y aprovechada para caracterizar uno de los rasgos fundamentales de la actuación de la Iglesia entre 1936 y 1975. Es, pues, un acierto que Díaz-Salazar haya recuperado este concepto así como las claves que la noción *gramsciana* de Aparato de Hegemonía del Estado le proporciona. Algo más extraño nos parece el uso de la terminología de Althusser. En cualquier caso, cabría seguir discutiendo si efectivamente la burguesía logró la monopolización del catolicismo (p. 39). En este capítulo el autor plantea más un menú de posibilidades, que un estudio sobre la historia social y cultural del catolicismo español entre los años 40 y 70, que sigue por hacer, aun cuando existan ya monografías sobre la educación católica y algún otro proceso de socialización juvenil.

En el capítulo 3 se trata de organizaciones como la ACNdP y el Opus Dei, de éste se dice que “una asociación de corte muy espiritualista va a producir un tipo de personas que conducirán al país a un materialismo capitalista” (p. 62). Esta afirmación y las referencias siguientes que relacionan desarrollis -

mo del neocapitalismo tecnocrático y opusdeísmo (sic) deben seguir siendo profundizadas, pero no parece fácil relacionar *tandirectamente* el espiritualismo de una asociación con el advenimiento del capitalismo en España. Al menos, habría que demostrarlo o fundamentarlo un poco más, para lo que, a los estudios citados de J. Estruch, habría que añadir las aportaciones de A. Botti, J. L. Villa-cañas y P. C. González Cuevas sobre el pensamiento de Ramiro de Maeztu. Es interesante, sin embargo, la fina percepción del autor y la utilización bien contextualizada de documentos como el de Ullastres (p. 63–64) y el de Giménez Fernández (p. 65) o del gobierno español (pp. 78–79). En el resto del capítulo se hace un análisis de la legitimación franquista realizada por los obispos y por algunas asociaciones ya citadas. La pretensión de éstas era la difusión de un catolicismo cultural que penetrara en las masas como “precaución ideológica” (p. 71). La somera descripción de las críticas de los obispos a las políticas de la dictadura, como la curiosa referencia a “J. Vasconcelos” (p. 75), una muestra de la acertada expresión del *rol tribunicio* de la Iglesia, que queda para siempre asociado al cardenal catalán de Toledo, Plà i Deniel.

El capítulo 4 es más amplio y prolijo (107 páginas). Según Víctor Pérez Díaz, en los años 70 la Iglesia ofreció a la “generación del disentimiento” una religiosidad auténtica y compromiso, lo que marcó una transición para toda una cohorte de españoles, socializados en aquel tiempo en la Acción católica y organizaciones similares. Este *cambio mayor* es lo que permite al autor analizar “el rol de diversos sectores católicos

en la deslegitimación de la dictadura franquista” (p. 91). Este análisis sucesivo y detallado va pasando revista a todos los sectores: sindicatos, estudiantes, democracia cristiana, el Frente de Liberación Popular (FLP, conocido como *felipe*), parroquias obreras y su entorno, comunidades cristianas populares y cristianos por el socialismo, campesinos, organismos eclesiales como Justicia y Paz, los intelectuales y los sacerdotes, así como los obispos que tuvieron conflictos con las autoridades estatales. En este capítulo se hacen repetidas referencias al libro editado por José María Castells, José Hurtado y el autor de esta recensión, *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939–1975)* Bilbao 2005, que fue reseñado por Adolfo Rodero en *Revista de Fomento Social* (2005) pp. 360–362. En la gestación del libro el apoyo del profesor Díaz–Salazar fue decisivo. El capítulo 4 subraya la importancia de esa aportación cristiana en la lucha por la democracia. Queda mucho por hacer en esa recuperación histórica: en lo referente a fuentes archivísticas privadas, que están desapareciendo, a fuentes orales y a archivos institucionales, en la elenquización de documentos, en la reedición de escritos de protagonistas, etc. El catolicismo español tiene un grave déficit de comprensión de la importancia de la memoria histórica de su actuación contemporánea. En el debate de estos últimos años se ha visto bien, y se sigue percibiendo en los últimos tiempos, la importancia de un trabajo de medio plazo para disponer de fuentes seguras y accesibles, de documentación y archivos de y sobre la acción social política de los católicos en la España contemporánea. Nos tememos que se están perdiendo

documentos importantes y un tiempo precioso. La anemia cultural de la Iglesia española hace que ni se dé cuenta de la importancia de este trabajo, no para utilizarlo contra nadie, sino para el análisis sereno y la legitimación de las propias propuestas actuales, sociopolíticas, culturales y pastorales, si se pretende no vivir en el actual desconcierto anómico. Tan sólo algunos grupos sociales más conservadores se han dado cuenta del enorme alcance de esta tarea y han comenzado a “fabricar” estos archivos, pero estamos muy lejos de lo habitual y exigible en nuestro entorno más inmediato, y lo que en el propio debate intelectual y político-cultural es necesario para poder dialogar con los sectores conservadores y con los sectores de la izquierda.

El catolicismo español sigue viviendo una fuerte amnesia, reforzada por la aludida anemia, y se conforma con una recuperación parcial de las historias martiriales y del cultivo de la conciencia de víctima intermitente en la historia española reciente, a pesar de que como institución tiene uno de los historiales más brillantes y fecundos en su trabajo en defensa de la libertad y de la democracia en España, amén de la promoción cultural y social de las clases trabajadora y campesina. Como pequeñas precisiones al capítulo, anoto que si el mencionado Candel es Francesc Candel i Tortajada (1925), también conocido como Paco Candel, debe escribirse así (no Candell, p. 146); de la misma forma Serrahima (no Serrahina, p. 146), Gallegos Rocafull (no Rocafuld, p. 147) y José María de Llanos (no simplemente Llanos, p. 160). El ensayo de Gallegos Rocafull, *La pequeña grey*, ha sido muy recientemente editado

por Península (ha aparecido en enero de 2007, Barcelona, sin nombre de “editor” ni propiamente tarea de edición científica), lo que viene a dar la razón al lamento de Díaz-Salazar sobre el conjunto de memorias y manifiestos del sacerdote republicano, canónigo de la diócesis de Córdoba, que “sigue desgraciadamente sin publicarse en España”; felizmente ya ha sido publicado. Lo que se dice sobre Aranguren debería ser completado y matizado en relación con la primera adscripción falangista del mismo, en concreto al grupo de *Escorial*. ¿No habría que situar a Aranguren entre los “intelectuales conversos” (sic) citados en la p. 152? El uso de la palabra *deconstrucción* (pp. 143, 145) del nacionalcatolicismo, aunque creo que fui, salvo error o ignorancia de mi parte, el primero en usarla para hablar del proceso de la Iglesia española especialmente desde 1965 hasta 1975, como puede verse en mi ponencia en el Congreso de Sevilla de marzo de 1999 recogida en el citado *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, hoy debería ser usada con más precisión y cautela, pues su uso extensivo y un tanto abusivo la ha desprestigiado un tanto. ¿Puede hablarse de “franquistas heterodoxos” como se hace (p. 154) o sería preferible hablar de falangistas católicos críticos con el régimen? Me parece que la dictadura franquista no tuvo una ortodoxia única y oficial sino que fue una amalgama ideológica de soporte de un régimen autoritario para monopolizar el poder económico, social y político. En esa amalgama no se puede hablar de una ortodoxia ideológica o política, sino de la coexistencia o conllevancia de distintas ideológicas coherentes, aun cuando unidas por el autoritarismo del

régimen y por el equilibrio dictatorial en el ejercicio del poder, es decir, por una muy rígida ortopraxis.

Otras precisiones pueden añadirse; por ejemplo, el Instituto Fe y Secularidad de Madrid no organizaba el Foro del Hecho Religioso, sino que era una autoconvocatoria hecha con apoyo de Fe y Secularizad, si se quiere apoyada desde allí, pero no hecha por el Instituto, en el que creo que no debería figurar al mismo nivel el protagonismo evidente de A. Álvarez Bolado y J. Gómez Caffarena, con el papel jugado por Tornos, de otro alcance menos relevante en la vida del Instituto, en el que no tuvo papeles de responsabilidad. Desgraciadamente, la Compañía de Jesús, a partir de 2004 ya no ha “sabido” apoyar y organizar el Foro cuya última celebración fue la del otoño de ese año (p. 161). Un punto importante a corregir es la afirmación que se repite desde hace tiempo en todos los libros, manuales, revistas, etc., sobre el limitado papel antifranquista del abad Escarré de Montserrat (pp. 163–164). Hace ya bastantes años H. Raguer expuso una abundante documentación, a mi juicio acertadamente, sobre las verdaderas razones de la salida del abad de Montserrat, debida, en gran medida a problemas internos de la vida monástica montserratina. No fueron las famosas declaraciones a *Le Monde* las que lo llevaron a Sant Miquel de Cuixà (Conflent, Cataluña norte), por lo que no hay que seguirlo convirtiendo en un mártir antifranquista. A cada uno lo suyo. En la página 165 habría que escribir *pública* en el título del documento citado y en la página 167 Tarancón en la referencia bibliográfica. El proceso iniciado en 1969 (p. 173) fue “hacia” la Asamblea

Conjunta, no “por” ella, puesto que ésta, como es bien sabido, se celebró en 1971. El aviso de posible excomunión con ocasión del caso Añoveros procedía del cardenal Tarancón como éste ha recogido en varios de los libros sobre él o de él. Hay que recordar que entonces estaba vigente el Código de Derecho Canónico de 1917 que en sus cánones 2234, 2334, 2346, 2395, etc., preveía la pena justa a quienes obstaculizasen el ejercicio de la libre jurisdicción episcopal. El libro de Alberdi y Belda (p. 186) también hacía un estudio muy crítico del marxismo, lo que convendría que fuera recogido al hablar de él. El decimotercero y último apartado (pp. 188–193) cambia parcialmente de perspectiva pues se dedica a “la percepción de la izquierda española de las luchas de los católicos contra la dictadura”, con interesantes, aunque conocidos, testimonios de S. Carrillo y de F. González (éste en un texto capital, citado en la p. 191).

El capítulo 5 habla de la transición democrática y los gobiernos socialistas. Como ya se ha señalado (Rafael M^a Sanz de Diego ha escrito, por ejemplo en *Vida Nueva*, 10 de marzo de 2007, p. 46: “Hay omisiones más importantes: no se estudia la postura de la Iglesia durante el gobierno del PP”), la explicación que da sobre la ausencia de referencias a los años 1996–2004 y a las relaciones entre la Iglesia católica y el PP no quedan claras. Dice el autor que son “menos significativos para el objeto de estudio de este libro” (p. 194), pero no explica el porqué. La única razón que apunta es una aparente identificación entre jerarquía y gobierno del PP, aunque reconozca que hubo una soterrada conflictividad. Peor una vez que se afirma que en lo esencial

parece que hubo expectativa, silencio y no enfrentamiento público, parece que se da por buena una identificación global entre Iglesia y gobierno del PP. Precisamente me atrevo a apuntar que lo casi único que puede explicar el cambio producido con la llegada de Zapatero al poder, incluso con su elección en el congreso de julio de 2000, es la postura de colusión de parte de la jerarquía con el PP, pero de enfrentamiento de gran parte de la Iglesia con esta línea. No podemos explicar muchos de los comportamientos, por ejemplo en políticas educativas o en movilizaciones populares, si no estudiamos esos años cruciales. Pequeñas observaciones al texto son las siguientes: Yanes no era arzobispo de Zaragoza en 1978, cuando fue secretario del episcopado (p. 201); en relación con una nota crítica de Sanz de Diego (art. cit.) he de aclarar que no se equivoca Díaz-Salazar en la fecha de entrada en vigor de los Acuerdos con la Santa Sede (p. 204), que fue efectivamente el 4 de diciembre de 1979, once meses después de haber sido firmados (3-I-1979), y, como bien dice Díaz-Salazar, tras la aprobación parlamentaria (13-IX-1979) y el intercambio de los instrumentos de ratificación. La LODE era Ley Orgánica 8/1985 Reguladora del Derecho a la Educación (p. 220) y no con el nombre con que aparece. Especial interés tendría el trabajo sobre las figuras de los dos consiliarios citados, Miguel Benzo y Maximino Romero de Lema, pero no habría que olvidar a Mauro Rubio, aunque éste no en el marco de la ACN-dP. Me parece que no es muy acertada la consideración común de los papeles de Fernando Sebastián y de Agustín García-Gasco en el episcopado.

La figura de Sebastián merece un trato muy diferente, pues, aunque no se pueda descartar una evolución en el pensamiento y actuación de este prelado, no podrían explicarse buena parte de los documentos de la época pos-taranconiana del episcopado español sin la intervención y el pensamiento de Sebastián Aguilar. Ciertamente son un conjunto de textos “más ricos y variados de lo que se apunta” (Sanz de Diego, art. cit.), que no pueden quedar recudidos a la frase: “las tesis de los obispos sobre determinadas políticas socialistas y sobre el significado metapolítico del PSOE para la configuración sociocultural de España se mantienen desde 1982 a través de una misma línea ideológica de fondo, elaborada fundamentalmente por Fernando Sebastián” (p. 217-218). La alusión al contexto eclesial internacional y al contexto mundial parece poco riguroso, si no se fundamenta más que significa el intento de “normativizar la política desde planteamientos confesionales”, con una sencilla referencia a G. Kepel. Son, sin embargo, muy útiles y interesantes las sugerencias del autor sobre el proceso de secularización interna de la Iglesia española y el proceso de secularización forzado aparentemente por el PSOE (pp. 219-221). Sin embargo, no es muy creíble como argumento de autoridad el testimonio de un antiguo embajador cerca de la santa Sede, Puente Ojea, por mucho que éste afirme “el PSOE ha consolidado todos los privilegios de la Iglesia española” (frase del embajador): ¿Qué quiere decir el autor a propósito de los conflictos del gobierno con el episcopado? Sin entrar en el juicio que al autor merece la incapacidad de la jerarquía para valorar el alcance de la

retirada de las tropas de Iraq (no contra, p. 227), no es aceptable que se minusvalore la importancia de los dos temas referidos a la ley educativa (2003) y a los cambios en la de reproducción asistida de 1998. Por otra parte, Tarcisio Bertone no era adjunto de la Comisión (sic) para la doctrina de la Fe, sino secretario de la Congregación para la doctrina de la fe, cuando Ratzinger era su proprefecto (p. 241). ¿El editorial citado de ABC (p. 232) fue de 17 de noviembre de 1990 o de igual fecha de 2004?, ¿de dónde saca el autor que Rouco es el principal obispo del país (p. 237)? Este cargo no existe en España, pues ni los son los dos primados de Tarragona y de Toledo, cuyo título es tan sólo honorífico, ni el presidente de la Conferencia Episcopal que es electivo y cambia, pero que no es representante de las Iglesias de España, ni necesariamente su líder. Los juicios sobre Cañizares como reencarnación actual del cardenal Gomà requerirán algunas precisiones a favor del arzobispo de La Riba, lo que quizás explicase el descabellado empeño en definir la unidad española como bien moral, pero eso no acaba de quedar claro con la relación establecida entre los partidos nacionalistas democristianos que gobiernan, cogobiernan o lo han hecho en Cataluña y en el País Vasco, a los que su catolicismo no libra de su exagerado nacionalismo (p. 240). Las referencias y explicaciones del autor sobre los llamamientos de los obispos a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia están bien planteadas (p. 246–247). Vuelvo a considerar poco matizada la inclusión de Sebastián en el cuarteto formado por Rouco, Cañizares y Martínez Camino (p. 251), cuando quizá fuese más interesante estudiarlo en relación con el grupo de *Iglesia Viva*, de

Setién y de otros destacados teólogos, canonistas y obispos taranconianos y postaranconianos. Muy interesante es la anotación sobre el congreso de apostolado seglar de 2004 (p. 256), y la perspicaz observación sobre el llamamiento de personas como Miró Ardevol a la unidad política católica (pp. 257–258).

El capítulo 6, y último, es un análisis conclusivo, que el autor mismo refiere a la sociología histórica, titulado “Las encrucijadas de la institución católica en la España democrática y laica”. En él es interesante el concepto el concepto de *sobrecarga de cambio social*, que se entiende unida a la erosión sociocultural de la institución eclesial (pp. 279–280). Recomiendo leer detenidamente este capítulo e incluso comenzar el libro con una primera lectura del mismo, pues en él está la tesis fundamental: la descripción del pluralismo de los mundos de la vida social generadora de un proceso de secularización (habría que desarrollar la doble dimensión de la secularización, externa e interna, como está descrita, por ejemplo, por Danièle Hervieu-Léger en *Catholicisme, la fin d'un monde* Paris 2003, especialmente pp. 54–89). El paso del monopolio ideológico, detentado por la Iglesia, a la rivalidad de definiciones conlleva una nueva relación con el poder; de ahí surge la configuración de diferentes formas de laicismo (p. 286), sobre lo que el autor prepara un estudio (p. 303). Ante algunas formas de *laicismo excluyente* puede surgir una reacción católica apocalíptica que reivindique la hegemonía moral católica (p. 290), que con terminología de Álvarez Bolado se presenta como *restauración* (p. 292). Históricamente no me parece tan claro que las apuestas actuales reproduzcan

“la estrategia de fondo ensayada en otras épocas de la historia” (p. 293): la existencia sucesiva y simultánea de factores de gran influjo lo hubiesen impedido lisa y llanamente: modernización social, y cultural, urbanización, industrialización, democratización, cambio conciliar, movimientos demográficos, etc. El autor debe desarrollar cuanto antes las intensas sugerencias que se presentan bajo el rótulo “del desplazamiento político por los laicistas al realineamiento político con los neoconservadores: las afinidades electivas de la institución católica y la formación de un bloque social católico” y bajo la inspiración de los escritos de Gramsci sobre integristas, modernistas y jesuitas. La ausencia en el PSOE de “una política específica hacia el mundo cristiano” (p. 296) desde que Rodríguez Zapatero ocupa la secretaría general es un hecho llamativo entre los partidos de la izquierda europea. Es cierto que a finales de los años 90, bajo el impulso de Raimon Obiols y Ramón Jáuregui, éste con el apoyo de Carlos García de Andoin, se intentó una nueva política, un fruto de la cual fue el libro *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano* coeditado en otoño de 2001 por la Fundación Pablo Iglesias y la editorial católica bilbaína Desclée de Brouwer, que fue bien acogido por amplios sectores, pero que generó fuertes resistencias en otros del PSOE (por ejemplo en Madrid no ha “podido” ser presentado, ni tampoco en Andalucía, salvo en San Fernando (Cádiz) y en Córdoba; es decir, ni el secretario general ni el presidente del PSOE lo han presentado, lo que no es fruto de casualidades, sino de una resistencia de fondo del entorno de Rodríguez Zapatero). El libro, gestado en la época de Almunia como secretario general del

PSOE marca un intento fallido, pues la actual dirección socialista es claramente refractaria a ese encuentro. Este hecho lo conoce y lo reconoce en el libro Díaz-Salazar (pp. 270-277, pero se echa de menos una explicación más dialéctica entre las posiciones neoconservadoras del PP, las laicistas excluyentes del PSOE y los plurales posicionamientos de la jerarquía católica, sin embargo mayoritariamente alienados con el intento de recomposición de una hegemonía moral católica con apoyo del poder político.

Este libro fue presentado en Madrid por el entonces aún ministro de Justicia, Juan Fernando López Aguilar y por el obispo de Sigüenza, José Sánchez el 2 de febrero de 2007 y ha recibido ya algunas críticas (¡y ataques!) en la prensa. Se trata de un punto de vista original, crítico con lo habitual, arriesgado en algún momento. Es, en cierta manera, un libro provocador. Me atrevería a decir que se trata, sin embargo, de un ensayo de menor alcance y de transición dentro de la producción de Díaz-Salazar, aunque quizá llamado a tener más eco en los medios y ámbitos de discusión política, que otros libros suyos anteriores. Su lectura no defrauda y permite aportar nuevos enfoques al debate político cultural actual.

Para el autor, la articulación entre democracia, laicismo y religión pública pone en juego a todos los actores constitutivos del factor católico. Por un lado, hay una crisis, tanto en los miembros, como en las autoridades de la institución católica, que tiene su origen en su “recepción” de la democracia, pero por otro lado, hay unas condiciones, que vienen determinadas sociológicamente, para que la institución eclesiástica pueda

existir en una sociedad democrática, y son éstas las que van a marcar el desarrollo y solución de la crisis, más allá de la voluntad institucional. Éste es el interés principal del autor y su pretensión última: explicar cómo se produce la articulación entre *democracia, laicismo y religión pública*, afrontados estos tres factores *sociológicamente*. El autor hace un ensayo de sociología histórica, aunque no esconda su pretensión de sociología normativa en relación con la “valencia” política que el factor católico tiene, y puede llegar a tener, en la configuración de una nueva hegemonía cultural. Díaz-Salazar afirma claramente que *podrían surgir nuevas circunstancias que a medio plazo obligaran a retomar el experimento católico moderno de la inculturación policéntrica del cristianismo en ámbitos sociales, culturales y políticos antagónicos al marco neoconservador hoy imperante* (p. 302).

La lectura de este interesante ensayo deja abiertas algunas cuestiones de fondo. Al intentar explicar funcionalmente el factor católico creo que el autor no pone de relieve suficientemente la comprensión del mismo desde dentro, su continuidad y la dialéctica entre el papel legitimador y el papel deslegitimador del mismo, sino que superpone una impresión, y a veces apabullante, información, sin capacidad de intelección de por qué ocurrió aquella evolución y cuál era su complejidad. La segunda reserva es el “a priori” favorable a la izquierda, que recorre el libro. Da la impresión de que el cristianismo sólo sería interesante para la izquierda en cuanto contribuye a la causa de la misma; pero el cristianismo es, o debe ser, interesante por sí mismo, en cuanto cristianismo auténtico (evan-

gólico): sólo entonces, si se verifica que es un auténtico *cristianismo evangélico*, es decir, simplemente cristiano, será interesante para la izquierda. Aunque el autor no lo diga, muchas veces parece que se estudia sólo lo católico desde un punto de vista funcional, sin ir a su unidad y coherencia interna, y se acepta acríticamente el valor de las posiciones de izquierda sin ninguna crítica: la apariencia del resultado puede ser un cierto maniqueísmo esquemático. Otros escritos suyos son más explícitos en la perspectiva cristiana confesante y crítica, que no está reñida con un carácter científico riguroso.

Díaz-Salazar establece su estudio en el ámbito disciplinar que él llama “*sociología histórica*”. Ésta muestra que la institución católica *siempre ha estado atravesada por tendencias antagónicas*” (p. 302) y por luchas de poder para conseguir ejercer la hegemonía social. Díaz-Salazar ha apostado por la perspectiva histórica para la reconstrucción de la memoria democrática en la que el factor católico ha tenido un influjo decisivo. Este hecho tiene una especial significación, en nuestro momento actual. El libro que comentamos es un pequeño *monumenta* de hechos para tenerlos en cuenta a la hora de interpretar el paso de la dictadura a la democracia y la actual relación entre factor religioso y sistema político. Si esa discusión sobre la memoria se lleva al papel que el catolicismo, como religión pública, debe jugar en la configuración de un *éthos* cívico, una cultura prepolítica capaz de fundamentar la democracia, este libro puede aportar un juicio insustituible en el debate español actual sobre laicismo y memoria. [José M. MARGENAT, S. J.]