
seguros que la metodología prevista, que no se detalla, es adecuada, lo que permitirá un seguimiento correcto, lo que quizás, pero no es seguro, servirá para ejercer un control de las actividades. Un detalle: ¿no hubiera sido una buena información incluir el informe global del plan anterior? Creemos que ello hubiera contribuido a la transparencia.

En resumen, el plan nos parece una buena

propuesta. Como cuestiones discutibles, creemos que hay debilidades en cuanto al tratamiento sectorial de la economía andaluza y una cierta ausencia de aspectos críticos en el análisis¹, aunque ciertamente no todo son autoelogios. De todas formas, nos parece un avance con relación a planes anteriores, lo que quizás permita que las actividades previstas lleguen a cumplimentarse forma satisfactoria. [Adolfo RODERO FRANGANILLO]

Sociología

DÍAZ-SALAZAR [MARTÍN], Rafael (2007) *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus, 206 pp. / DÍAZ-SALAZAR [MARTÍN], Rafael (2008) *España laica: Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 319 pp.

Los dos libros que comentamos han aparecido en fechas recientes (noviembre de 2007, enero de 2008) y nos atrevemos a decir que son dos partes de un mismo "texto" o proyecto. El autor, Rafael Díaz-Salazar Martín, es profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, en la que defendió su tesis sobre *El proyecto de Gramsci* (Barcelona 1991, Anthropos), que sigue siendo uno de los mejores accesos a Gramsci en castellano. Desde los primeros años 80 Díaz-Salazar viene ocupándose de tres grandes áreas: la solidaridad internacional, el trabajo en la sociedad postindustrial y, en tercer lugar, el factor

religioso y la democracia. En esta última línea, la sociología de la religión, de la que Díaz-Salazar es uno de los más destacados pensadores en España, se inscriben estos dos libros que hace crecer una reciente e importante producción en la que se sitúan obras de referencia como *La izquierda y el cristianismo* (Madrid 1998, Taurus), *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Madrid 2001, HOAC) y *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo* (Madrid 2006, PPC). El autor ya nos propuso su pensamiento en los dos libros de 1998 y 2001 con clara continuidad y convergencia entrambos. Los tres de 2006, 2007 y 2008 forman parte de un segundo momento en que ha irrumpido con fuerza el laicismo y unas nuevas coordinadas socioculturales y políticas. En estas páginas ya nos ocupamos del libro de 1998 (RFS 53 (1998) 454-457, recensión del profesor L. Sequeiros) y del de 2006 (RFS 61 (2006) 673-682, del autor de la presente). Vamos ahora a hacerlo conjuntamente de los que

¹ Un reciente informe de la Fundación BBVA da unos datos demoledores sobre la economía andaluza, su productividad, etc.

son objeto de esta recensión: *Democracia laica y religión pública y España laica*.

Democracia laica y religión pública es un libro más pequeño, pero no de menor pretensión. Me atrevería a decir, incluso, que el autor ha querido con este libro presentar los fundamentos teóricos de su estudio sobre la laicidad en la sociedad española. Este libro tiene cuatro capítulos, a los que precede una introducción breve que comienza categóricamente: "En el primer decenio del siglo XXI nos encontramos ante un acontecimiento [...]: la repolitización de la religión". La "religión pública" ha visto de nuevo el día, en una sociedades postseculares con una religión persistente en el espacio público, lo que viene a re-plantear la cuestión de la laicidad. El autor se refiere al proceso de globalización como factor de emergencia de esta implosión religiosa, para acotar las dos cuestiones que va a tratar en el libro: la relación entre normativización moral del Estado y agentes religiosos; y, en segundo lugar, la inspiración religiosa de los actores de la transformación social. A estas dos formas de *religión pública* se refiere el autor en el libro que tiene más pretensión teórica que el otro que comentamos más adelante en esta misma recensión.

El capítulo primero trata de "Democracia y religión en las sociedades avanzadas". Al comienzo se plantea la repolitización de la religión en los países de capitalismo avanzado, así como la influencia de la religión en la configuración de las identidades colectivas. Después de recordar algunos conceptos clásicos de sociología religiosa, el autor plantea: "El gran tema al que nos enfrentamos es si es posible configurar un modelo de laicismo y una forma de religión pública que puedan tener afinidades electivas". El autor afirma a continuación

que la cuestión de la religión como cuestión pública sólo interesa a la filosofía política, pues para la sociología el carácter público de la religión es una obviedad no disputada. A continuación se plantea el papel que ésta juega en la fundamentación de la autonomía política y en la búsqueda de un vínculo común en las sociedades pluralistas, a partir de referencias a J. Rawls y a A. Gramsci. El autor dedica un espacio importante al pensador norteamericano (pp. 23-39) y hace una valoración crítica de las tesis *rawlsianas* sobre razón pública y religión. A continuación Díaz-Salazar se refiere al planteamiento de J. Habermas sobre la religión en las sociedades democráticas, a partir de una concepción amplia de la esfera pública (pp. 39-45). El autor se identifica plenamente con la propuesta *habermasiana*.

El segundo capítulo se titula "Las leyes de la democracia, la moral y la religión". Éste aborda las relaciones entre orden religioso, orden moral y orden político-jurídico, aunque en él se incluyen cuestiones diferentes como el tema del fundamentalismo religioso y el ordenamiento jurídico en las sociedades democráticas y, dentro de éste, la objeción de conciencia en sus nuevas formulaciones y, por otra parte, la educación para la ciudadanía. Éste es un capítulo complejo, pero muy importante, sobre nuestras sociedades en deliberación permanente. Una pequeña observación sobre algo que no acabamos de entender, es la contraposición entre éticas heterónomas religiosas y éticas autónomas agnósticas o ateas (p. 51, pues ni las primeras son siempre heterónomas, pudiendo configurarse como éticas autónomas referenciadas u orientadas teónomamente (pero radicalmente autónomas), ni las segundas son *a fortiori* autónomas, pues pueden estar fundadas heterónomamente en una

ideología externa a la autonomía de la conciencia moral. Por lo mismo quizás, los párrafos que siguen (pp. 51-53) están llenos de afirmaciones e identificaciones sobre los fundamentalismos y los integristas que requerirían mayor aclaración o fundamentación. Sin demasiado rigor se utilizan un conjunto diferente de textos, diferente por sus autores, sus categorías o niveles normativos y diferentes por la hermenéutica a practicar (pp. 53-57). Esta contraposición resulta reforzada por la que se hace entre “intelectuales cristianos” y “Ratzinger, (...) congregaciones vaticanas y (...) obispos españoles” (p. 59). La afirmación de fondo (“Cuando una decisión política choca con su concepción moral, entonces [las jerarquías vaticanas y españolas de la Iglesia católica] activan un proceso de deslegitimación de ésta [decisión política] desde la (en cursiva en el original) verdad”, p. 60) es muy importante, pero habría que desarrollarla mucho más para poder aceptarla tal cual, más allá de su innegable acierto intuitivo, parcialmente reconocible en algunos casos.

De todas formas, el autor muy inteligentemente subraya, más allá de los enfrentamientos, que lo importante es lo que sobre cuestiones morales en que no ha habido deliberaciones morales previas, se ha puesto en el centro del debate la cuestión de “las iniciativas legislativas y su relación con la moral”. Díaz-Salazar se toma en serio la cuestión de “los conflictos normativos”, un tema en el que no sólo la jerarquía católica muestra interés, sino otros sectores de opinión, incluida la izquierda política y cultural. Este capítulo segundo aborda, a continuación, una cuestión (la educación para la ciudadanía y el “universalismo ético”) a propósito de la que se estudia la cuestión de la posible objeción de conciencia

a la ley en un Estado democrático. Encuentro estas páginas particularmente interesantes, originales y bien informadas. Este tema no podemos plantearlo ingenuamente, ni desde la sola referencia socializada en la opinión pública española (la objeción de conciencia al servicio militar, única forma que reconoce explícitamente la Constitución de 1978 en su artículo 30.2), ni desde un inmediatismo acrítico *neocon*. Hace muy bien el autor en poner en relación la cuestión con el problema de fondo del Estado democrático laico y la educación moral y, en particular, la formación en el “altruismo solidario” desde el “universalismo ético”. El último apartado (“la objeción de conciencia desde la concepción de la Verdad”), sin embargo, retoma un cierto dualismo descriptivo, donde las posiciones de los llamados *neocons* católicos son exageradas un tanto. Las conclusiones sobre la objeción de conciencia son aún poco elaboradas. Ni estamos seguros de que la objeción de conciencia y la desobediencia civil pertenezcan a la mejor tradición ética y política (p. 78), ni queda claro quien establece que un fundamento es consistente o ridículo (p. 79). En suma, un capítulo complejo en el que se mezclan muchas cuestiones, algunas de gran pertinencia, tratadas generalmente con mucha agudeza.

Al tema “Conflicto de valores y Estado democrático: el debate Ratzinger-Habermas” está dedicado el tercer capítulo. Este capítulo podría leerse autónomamente. Está bien planteado y bien escrito. El autor analiza no sólo los textos, sino los diálogos, de un debate que, en enero de 2004, tuvieron en Munich el filósofo de la Escuela de Frankfurt Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger. Las tesis de éste son conocidas, muchas veces de forma simplemente divulgadora, pero el autor las

expone con profundidad y certeza, resaltando la crítica del positivismo jurídico, que Ratzinger hace a partir de la filosofía de la ley natural (lo que Díaz-Salazar define como "posición neoiusnaturalista", p. 100). La cuestión esencial para Ratzinger es el fundamento prepolítico del *éthos* humano. A ella se dedican interesantes páginas. La Iglesia no tiene una misión política estatal, pero no puede limitarse a una misión religiosa. Para Ratzinger (en un escrito de 1987) hay "una base de verdades que no está sometida al consenso, sino que lo anticipa y lo hace posible" (p. 108). Muy oportuna me ha parecido la referencia a Ratzinger y Maritain (p. 109) a propósito de los peligros de un "absolutismo político cristiano". Ratzinger, según el autor, está también preocupado por una adecuada comprensión del pluralismo político de los católicos, que no debe concebirse como una absoluta autonomía moral. Nuevamente se plantea, en las páginas sobre "laicidad y política de los católicos" (pp. 109-127), la confusión de planos, pues se pasa de los planteamientos más intelectuales y doctrinales de Ratzinger, a las prácticas de las Iglesias europeas, en especial de la italiana. Son páginas en conjunto sugerentes, pero de más alcance descriptivo de sociología política que de filosofía política, perspectiva que vuelve a retomarse en las páginas siguientes, consagradas a Habermas (pp. 127-145). En el tramo final del capítulo el autor estudia los consensos y disensos entre Ratzinger y Habermas (pp. 145-160). Es éste uno de los apartados más interesantes del libro, al que el autor da también, como a muchas de sus páginas, una precisa función educadora, lo que subraya al afirmar que el PSOE y la Conferencia Episcopal debieran aprender a debatir estos temas con las actitudes y el rigor con el que los debatieron, en su momento, el filósofo de

Renania del Norte y el cardenal de Baviera. Díaz-Salazar vuelve a reconocer que el pensamiento *habermasiano* está en la base su propuesta para pensar "los límites (...) a un positivismo jurídico de estricta observancia" (p. 158).

Por último, hay un capítulo sobre "Democracia republicana, cristianismo y producción de ciudadanía". El tema del republicanismo será abordado con más extensión en *España laica*, aunque en este cuarto capítulo se adelantan algunas hipótesis del mismo, como son el papel esencial de las fuentes prepolíticas para la construcción de solidaridad ciudadana (algo que Díaz Salazar ya afirmaba en su libro de 1998) y el papel del cristianismo laico como factor esencial para la construcción de republicanismo. La explicación sobre el republicanismo es muy clara y correcta. La utilización del concepto de cristianismo laico, aunque se comprende la intención del autor, que la define siguiendo a Weber como "religión pública intramundana", no está del todo explicada. El último apartado ("La modernización y la contra modernización religiosas y el futuro de la democracia") es una excelente conclusión de la problemática del libro y una buena transición hacia el siguiente. Este capítulo cuarto, como se ve, tiene menor entidad que los anteriores, aunque es muy útil para conocer sintéticamente el pensamiento del autor. En la salida de la crisis de la política, Díaz-Salazar da un papel al ejercicio por el cristianismo de esa forma que creo que, con él, podríamos llamar "religión pública laica", si ésta logra la hegemonía cultural frente a otras formas cristianas. No podemos no estar de acuerdo con esta tesis, certeramente formulada y mostrada por el autor: "...es necesario construir una nueva laicidad, en la que las religiones puedan desarrollar un rol público emancipatorio.

El futuro de la democracia laica en todo el mundo depende en gran medida del triunfo o el fracaso de la modernización religiosa” (p. 190).

En una mirada más general, podemos decir que este libro es un ensayo con pretensión académica, orientado a un público culto, no necesariamente militante de ninguna ideología, a diferencia del otro libro que se ofrece más como un manifiesto para la construcción de la España laica y, por tanto, para tomar posiciones y debatirlas. En resumen, un libro de planteamientos teóricos que conviene tener en cuenta a la hora de afrontar el debate español en curso sobre la laicidad. Antes de pasar al segundo volumen, me permito decir que la edición es impecable, cuidada, elegante, como nos tiene acostumbrados la editorial Taurus. Sólo un par de pequeños errores, o quizá erratas, pues se escribe “González de Cardenal” en lugar de “González de Cardedal” (p. 59), y se llama a Delors “presidente de la Unión Europea” (p. 174), cuando sólo lo fue de la “Comisión” (pues, hasta que no entre en vigor el Tratado de Lisboa de 2007 no podremos hablar de un presidente de la Unión), y pequeñas reservas ante afirmaciones contundentes y englobantes que desdichan del rigor del resto del libro, además de las ya señaladas, en las pp. 52, 57, 72, 79, 116, 121, 123, y que parecen más propias de un género periodístico más puramente provocador que divulgador. En la bibliografía quizá fuera bueno, para más claridad en la identificación del autor, escribir los dos apellidos del profesor de la Universidad Comillas de Madrid, Julio Luis Martínez Martínez (p. 200). La bibliografía es amplia, pero selecta, completa y útil. Es una lástima que este libro no cuente con un índice onomástico, que siempre mejora la calidad de edición.

España laica, subtitulada expresivamente *Ciudadanía plural y convivencia nacional*, es la segunda pieza, de este proyecto. A mi juicio es éste un libro mucho más importante, no tanto porque los temas del primero no sean esenciales y muy sugerentes para el debate intelectual y cultural sobre la laicidad, sino por el hecho de que este libro está concebido como instrumento de análisis y de proposición de una España que desarrolle la cultura de la laicidad. La fortaleza del título es también, a nuestro juicio, su límite. Estando muy de acuerdo con la tesis de fondo del libro, discrepo del título. Aplicar a España, una sociedad compleja y plural, el apelativo “laica” es ambiguo. Una sociedad no es ni puede ser laica, porque la laicidad es un criterio de interpretación del vínculo social, pero no una característica del conjunto de una sociedad. El Estado es lo que es, o puede ser, laico; la sociedad no puede, ni debe serlo, de ninguna manera, salvo en la posición extrema laicista, es decir, la que privatiza las creencias y prácticas religiosas al ámbito individual, pero ésa no es precisamente la tesis del autor, que defiende justo lo contrario, la laicidad como una forma de concebir y garantizar la existencia de religiones públicas no invasivas del vínculo común cívico.

La introducción (pp. 9-13) breve pero intensa, es, como ha señalado Alfonso Álvarez Bolado (*Sal Terrae* 96 (2008) 427-428) “magnífica por su lucidez de visión y su claridad expresiva”. El libro tiene tres capítulos, los dos primeros más descriptivos sobre el laicismo como fenómeno actual en Europa y en España, y el tercero más propositivo sobre una “Alianza de Culturas para construir una España laica” (ibid., p. 428).

El capítulo primero del libro trata sobre "El laicismo en Europa" (pp. 15-78). En él se abordan las señas de identidad del laicismo, donde se parte del concepto expuesto por N. Bobbio, con referencias, más desarrolladas ulteriormente, a Tocqueville, y ensaya una interesante y cuatrimembre tipología del laicismo: laicismo religioso, laicismo anticlerical y/o antirreligioso, laicismo de neutralidad (y su deriva laicismo de neutralización) y, por último, laicismo inclusivo. Este primer capítulo, que es más enumerativo de conceptos y descriptivo, aborda también la diferencia entre laicismos y laicidad (pp. 28ss). Tras una introducción general sobre Europa, donde, a partir de distintas declaraciones de la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa entre 1999 y 2007, se explica el concepto de "laicidad de reconocimiento" (pp. 31-39), el autor estudia sólo dos formas de laicismo: el francés y el italiano. Sobre el primero (pp. 39-55) hace una excelente síntesis, centrada no tanto en la historia (que no pretende, cfr. p. 11), cuanto en el concepto de "nueva laicidad" o *laïcité ouverte* (p. 43) a partir del que hacer posible una nuevo vínculo social (usando el concepto *durkheimiano*) intercultural desde políticas de reconocimiento de las identidades diversas. Esta nueva concepción (Hervieu-Léger habla de *laïcité médiatrice*) permite el paso a un régimen de cooperación.

Sobre el laicismo italiano las páginas que nos proponen el autor son más interesantes, quizá por ser menos conocido el tema para el lector español. Una pregunta al margen: ¿está seguro el autor de que la Italia de finales del s. XIX era "una realidad diametralmente opuesta a la de la España de los siglos XV y XVI"? (p. 57). La información sobre el reciente resurgimiento del debate sobre la laicidad en Italia está bien

presentada, incluso la cuádruple tipología de laicismos: ateísmo militante excluyente, ética laica atea dialogante, nuevo paganismo o politeísmo laico y laicidad abierta e inclusiva (p. 59-63). Aún con todo, tengo la impresión que todas estas tendencias son muy minoritarias, pues Italia es uno de los países más *popular* o capilarmente (culturalmente) católicos de Europa. La información sobre la convergencia entre intelectuales y políticos católicos y políticos laicos en el movimiento *Qualelaicità* es interesante (pp. 64-65), también para entender la complejidad de construcción del Partido democrático. A mi parecer el autor defiende con cierta benevolencia esta última posición, ignora en este libro, aunque él lo conoce muy bien, el tema del mundo popular católico en Italia y de los católicos transversales a muchas formaciones de izquierda, y luego se concentra en una crítica al Papa (p. 74ss) que, cuando menos, habría que decir que es poco matizada, pues, a mi juicio confunde tres distintos actores atribuyéndoles una convergencia o comunidad que yo creo que sólo cabe mantener como hipótesis, y aún así, yo la discutiría: Ratzinger, el episcopado italiano en su conjunto y el Papa Benito XVI. Me parece que sería mejor analizar por separado cada uno de esos tres actores y, dentro del episcopado, habría que diferenciar distintas posiciones.

El segundo capítulo está dedicado a un completo, original y, por ello, muy iluminador análisis sobre "El laicismo en España" (pp. 79-156). Creo que todos los que inter vengan sobre este tema en aulas, medios de comunicación social o publicaciones varias, deberían leer "obligatoriamente" este utilísimo capítulo. No es precisamente lo mejor el exordio histórico introductorio sobre el periodo de laicismo cristiano del s. XVI, esa mezcla entre cristianismo eras-

mista, lascasiano y espiritual que parece el paraíso perdido, que nunca existió. Al leer esas páginas uno queda con la impresión de una cierta idealización de esa contrahistoria de los heterodoxos españoles (pp. 79-82). Este error de partida lleva a la conclusión equivocada: "La derrota del cristianismo erasmista y lascasiano y la condena del catolicismo liberal y del modernismo religioso imposibilitaron la existencia de una intelectualidad cristiana progresista que hubiera podido insertar la religiosidad evangélica dentro de una política y una cultura de la laicidad" (p. 83). No estoy seguro de que el deseo del autor no lo confunda con la realidad, a la vista de lo ocurrido en el catolicismo de Francia o de Italia durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Quizá el autor debiera matizar esas expresiones genéricas que sirven a su propósito didáctico, pero que no ayudan a un debate riguroso. Más interesantes son las páginas dedicadas a Unamuno y a Machado, en torno al tiempo del modernismo religioso, sin que podamos decir que estrictamente lo representasen en España. El apartado siguiente ("El marco anímico del resurgimiento del laicismo", p. 88) es interesante, pero introduce, por razón del tema emocional, ciertas valoraciones subjetiva difíciles de mostrar como verosímiles sin una aportación mayor de pruebas y de análisis. Hay un prejuicio positivo hacia los católicos de izquierda. Basta que un militante de izquierda sea católico para que esa posición sea considerada católica; al contrario, basta que un militante conservador o un obispo tome una posición contraria a lo que el autor llama laicismo religioso, para que esa posición no se considere cristiana. Creo que resulta difícil seguir al autor en estos *a priori* que no demuestra convincentemente, aunque los propone claramente como su hipótesis

y esto hay que reconocerlo como un valor. Falta mucha autocrítica cristiana ("petición de perdón eclesial" en términos cristianos, que afectan al autor) y autocrítica de la izquierda en las páginas que señalo. Sobre "tentación de inocencia" y narcisismo bienpensante. Es una pena, porque el libro en su conjunto es excepcionalmente claro, lúcido y honesto, y un gran instrumento para el debate. Es cierto que hay unas páginas muy interesantes sobre *El País* (pp. 93-95) y son muy acertadas las caracterizaciones de las páginas posteriores, con sentido más crítico.

Encuentro magnífico, desde un punto de vista sociológico, el apartado "«Ya no soy el que fui»: la renegociación de identidades personales entre el pasado religioso negado y el presente laicista reivindicado" (pp. 97-98), así como interesantes las páginas siguientes. ¿Podemos afirmar sin más que "Habermas es un pensador ateo"? (p. 103). Las páginas sobre "las asociaciones laicistas españolas" (pp. 104-132) son, como ya he apuntado, de lo mejor del libro como análisis sociológico de tendencias. No conozco una presentación sintética, clara y mejor ordenada para navegar por el proceloso mar del laicismo español que estas páginas, que deberían ser leídas por muchos antes de hablar y mezclar prejuicios y juicios sobre el laicismo. Coincido plenamente en las referencias positivas que el autor hace sobre dos intelectuales como García Santesmases y Gómez Llorente (p. 114) y sobre la necesaria diferenciación entre un laicismo liberal y el laicismo socialista. La presentación de un tercer sector de católicos por un laicismo inclusivo es muy conveniente y está suficientemente bien tratada (pp. 120-122), aunque no estoy seguro de que todos los mencionados se sientan incluidos en esa categoría que quizá habría que denominar

de modo más inclusivo, ella misma, como un "cristianismo abierto a una laicidad integradora". Sinceramente, creo que es muy difícil que un cristiano pueda llamarse o ser laicista en sentido estricto. Un cristiano, por muy laico que sea, en el sentido de integrar en su cosmovisión la condición secular y racional, siempre refiere a un fundamento no racional, sino místico, la posibilidad personal y comunitaria de acceder a la verdad y de fundamentar el ser.

El apartado sobre el laicismo del PSOE (pp. 137) es muy importante para entender el dualismo partido—Gobierno. Se trata de las dos almas del PSOE: ideológica y pragmática desde la ética de la responsabilidad, en el núcleo dirigente del partido y en el Gobierno. Dentro de esa presentación emerge con fuerza el nombre de Ramón Jáuregui, uno de los dirigentes socialistas de mayor talla política e intelectual y que mejor ha formulado un pensamiento propio sobre el mundo cristiano (pp. 138-141). El autor expone a continuación el laicismo de IU, pero me quedo en la duda sobre la causa del abandono de la política hacia el mundo cristiano del PSUC, del PCE y de IU, y la adopción de un laicismo de exclusión. ¿Sólo la elección de Llamazares lo explica? Los que conocimos las posiciones políticas de los comunistas catalanes, españoles (tan influidos por los italianos), en los años 70 y 80 e incluso los años 90 del siglo XX, seguimos perplejos ante el giro hacia las demandas laicistas más extremas que ahora lidera IU, ¿sólo como "campo de demarcación electoral"? (p. 149). Para concluir el capítulo se presenta el tema de la opinión pública, las posiciones laicistas y las identidades religiosas de los españoles. Es un buen resumen, quizá mejorable, pero contiene como síntesis, especialmente las páginas 153-154, una buena presentación

de las conclusiones del análisis del autor sobre este punto.

El tercer capítulo, más propositivo de la posición del autor, trata sobre la "Alianza de Culturas para construir una España laica" (pp. 157-287). Sus apartados se pueden agrupar en cuatro bloques: la construcción de una cultura del diálogo y el papel de la institución católica; la laicidad necesaria en España; la política de laicidad y, en último lugar, la alianza de las culturas como propuesta específica. En las primeras líneas el autor habla del nacionalcatolicismo como ideología totalitaria. Aunque el primer personaje relevante que usó esta expresión fuera Gomà ("totalitarismo a lo divino"), desde el punto de vista de la filosofía política esa caracterización no parece muy acertada, antes preferiría la descripción del nacionalcatolicismo como un sistema autoritario de caudillaje católico o de bonapartista católico; totalitarismo quizá es excesivo. Encuentro las referencias a *Ecclesiam suam* de Pablo VI (p. 163) muy interesantes y poco frecuentes en sociólogos o en historiadores, pero tampoco en teólogos, salvo los de la generación de los nacidos entre 1945 y 1960. Encuentro muy sugerente la referencia a la *amistad cívica*, según Maritain (p. 164), que, bien desarrollada, podría ser una de las bases que contribuyesen a un pacto de laicidad inclusiva. En el asunto de la legislación, el autor se reitera en algunas posiciones que ya he señalado en el comentario al libro del autor aparecido en 2007. Las reflexiones sobre la socialización moral son inteligentes y oportunas (pp. 170ss) así como los conceptos de centralidad normativa, discernimiento previo y principio de precaución moral. El autor al describir el integrista tiene cierta tendencia a la caricatura y esto se nota en algunos puntos

(pp. 187ss). Aunque largas, son interesantes las páginas sobre Alexis de Tocqueville (191-199), al que ya se había referido en *Democracia laica y religión pública*. Tocqueville es ya un referente para pensar este tema y, con él, el laicismo americano, así como para plantear el debate español. Menos convincente resulta la explicación sobre el laicismo del catolicismo francés. Las seis condiciones de plausibilidad para que la institución católica favorezca la construcción de una España laica son un buen avance de la propuesta del autor (pp. 203-219), pero no tienen, a mi juicio, el mismo rigor en la argumentación.

Magnífico y claro es el apartado sobre la laicidad que necesita la sociedad española (pp. 219-229). Son sus notas: «amistad cívica» (Maritain, aunque también Aristóteles), laicidad abierta a la religión, laicidad de deliberación moral, laicidad de valores morales, interculturalidad, laicidad de lo «privado público» (Salvador Giner) y, finalmente, aunque muy importante, la ascética como componente esencial de un auténtico laicismo socialista. En las páginas del apartado siguiente («la política de la laicidad», pp. 229-249), va anotando la agenda de esa política (laicidad del aparato estatal, financiación, símbolos, enseñanza de la religión y libertad de conciencia), para concluir en un apartado sobre el PSOE y los modelos de laicidad (pp. 249-259), en que vuelve a plantear la cuestión que, para el autor, parece cada vez más relevante un *laicismo socialista* como modelo claramente diferenciado de un laicismo liberal. Los dos últimos apartados están dedicados a la llamada «alianza de culturas» (pp. 260-286). Aunque algún lector piense en similitudes con otras expresiones, el autor, que no ignora dichas relaciones (p. 263) piensa en una cultura de la alianza (como

la denomina Adela Cortina, inspirándose en la tradición bíblica judeocristiana) que establezca, desde la amistad cívica antes mencionada, una convergencia entre «culturas públicas de la sociedad civil» (p. 261). En este apartado aparece el pensamiento de Gramsci que el autor conoce bien, pues quizá es uno de los mejores expertos sobre Gramsci en España. Me parece muy interesante esta reivindicación del marxismo como pensamiento creador de modelos sociales, aunque el autor cometa el exceso de dotar de grandeza «sociológica» al marxismo-leninismo o al maoísmo, porque han sido creadores de un modelo social (p. 264). Sé que Díaz-Salazar tiene reserva ante esos epígonos de Marx, como él mismo insinúa, pero creo un exceso hablar de ningún tipo de «grandeza», ni de un modelo social, pues se trataría, a juicio de muchos marxistas críticos, más bien de antimodelos. Esto nos llevaría a otras discusiones, para las que ya no hay espacio posible en esta colaboración. No es bueno sumar expresiones y experiencias dispares para explicar un concepto como el de «alianza de culturas», pero antes de abordar el modelo de laicidad inscrito en este concepto, el autor incurre en ese riesgo (pp. 260-265). La razón pública desde la deliberación moral de la sociedad civil es el medio para construir esa laicidad, de la que en las últimas páginas se desgranarán diez objetivos, cuya mera enumeración ilustrará al lector de estas líneas sobre el alcance que Díaz-Salazar busca y otorga a la «alianza de culturas»: 1, educación moral; 2, ética de la responsabilidad; 3, educación para la ciudadanía solidaria; 4, cultura de la tolerancia activa; 5, búsqueda de la espiritualidad; 6, feminización del sujeto; 7, regulación ecológica; 8, paz preventiva; 9, trabajo decente; y 10, pobreza cero.

En la lectura detenida, aunque es muy posible que se nos hayan pasado otras cosas a anotar, hemos observado pequeñas erratas o posibles correcciones en las siguientes páginas: 21 (Marsilio de Padua), 24 y 31 (Alsacia, Mosela), 31 (se repite WEILL: 2006), 40 (dos veces el artículo "la" Ligue), 43 (*école*, dos veces falta la tilde), 56 (el año 1998 se refiere al libro de DÍAZ-SALAZAR *La izquierda y el cristianismo*, que no aparece en la bibliografía final del capítulo 1º), 60 (Caffarra), 65 (*Contro il bipolarismo*), 70 (Deus, en mayúscula), 80 (Syllabus de 1864), 96 (*la buena*), 135 (que se refiere), 139 (Iglesias), 142 (jerarquía eclesiástica, algo que había iniciado), 152 (caracterización, ¿mejor que tipología?), 168 y 306 (la fecha del texto citado difiere: 2006, 2007), 290 (*école, église*), 291 (*théologien*; año (2007) en la primera referencia de DÍAZ-SALAZAR), 296 (VIGNAUX, además debería pasar a p. 295).

En resumen, la edición de Espasa no nos ha parecido tan cuidada como la de Taurus, aunque tal vez se debe a razones ajenas a la editorial. Tiene la ventaja de un buen y utilísimo índice onomástico.

Este segundo libro, a pesar de algunas partes sobre las que he expresado mis diferencias con el pensamiento del autor, creo que es uno de los estudios más importantes que han aparecido en las ciencias sociales, y también para las ciencias religiosas, en España en lo que llevamos de año, y creo que debería ser objeto de debates y comentarios especializados, pero sobre todo de un intenso conocimiento por parte de muchos actores, políticos, culturales y eclesiales, de la vida pública. Nos encontramos ante un libro realmente importante; creo que durante unos años será un libro imprescindible.
[José M. MARGENAT PERALTA]