

# EL CRISTIANISMO COMO FUENTE DE REFUNDACIÓN DE LA IZQUIERDA. «LA CONVERSIÓN DE ESPARTACO»

FERNANDO VIDAL FERNÁNDEZ  
*Profesor de Sociología, UPCo*

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, *Izquierda y cristianismo*, Taurus, Madrid, 436 pp., ISBN: 84-306-0271-2.

Esta publicación no es sólo un libro sino un acontecimiento que orienta y anima algunas de las iniciativas políticas y sociales más interesantes de la izquierda española. Es una obra de combate basado en un virtuoso ejercicio descriptivo de carácter científico. Como obra científica, es un texto clave para comprender la historia cruzada y enfrentada de la izquierda y el cristianismo, con un exhaustivo aparato testimonial, bibliográfico e informativo que hace que su valor descriptivo supere su intención político-programática.

La relevancia del cristianismo para la reconstrucción de la izquierda es el argumento principal que Díaz-Salazar defiende en este libro. Su razonamiento sigue el siguiente recorrido:

1. Expone un modelo de relaciones entre la religión y la política basado en la laicidad, la presencia pública del cristianismo y el rechazo del neoconfesionalismo político.
2. La política requiere una moral pública y un espíritu que el cristianismo puede aportar a través de la cultura samaritana que genera el Evangelio.
3. Esa afinidad electiva natural entre izquierda y cristianismo no es nueva sino que es una de las tradiciones más antiguas y continuas que fecundan la izquierda, tal como demuestra exhaustivamente el autor.

4. Para que el cristiano pueda fecundar la izquierda es necesario que se asuma el cristianismo como un asunto público dentro y fuera de las instituciones de la izquierda superando la privatización del mismo.
5. Finalmente, hace una serie de propuestas programáticas para los objetivos políticos de izquierda que emergen de la cultura samaritana.

Y todo esto lo hace flanqueado por numerosos intelectuales y políticos de la izquierda española e internacional a los que «llama a declarar» como testigos cualificados. La profusión de testimonios es abrumadora, quizás excesiva, y deja claro, por abatimiento del lector, que la suya es una tesis con una amplia plausibilidad en la cultura política de la izquierda.

El libro tiene tres partes bien diferenciadas. La primera se corresponde con el primer capítulo, en el que hace su proclama programática (casi treinta páginas); la segunda parte comprende el segundo y tercer capítulo, donde da cuenta de la historia y el modelo de relaciones (doscientas cuarenta páginas); y la tercera parte desentraña la principal aportación del cristianismo a la izquierda: el espíritu (ciento diez páginas).

La parte más débil es la primera, de escritura apresurada y, aunque conocida para quienes conocen sus otros textos, poco fundamentada dada la brevedad en que tenía que exponer asuntos de mucha envergadura. Esa parte compromete el modelo que construye en una línea programática muy específica que quizás le resta fuerza al argumento central de la cultura samaritana como tradición y esperanza para la reconstrucción de la izquierda. La intención del autor de alcanzar el todo le hace perder fuerzas que, de estar más concentradas o contenidas, podían haberle dado más contundencia (contundencia de la que, por otra parte, anda sobrado).

La segunda parte y la tercera están bien diferenciadas. La segunda es una larga descripción muy detallada. En opinión de algunos demasiado detallada; a mi parecer, su minuciosidad es eficaz dada la fuerza de los argumentos contrarios. Su documentación es proporcional a la empresa que se propone. Sí quisiéramos poner sobreaviso al lector potencial de este libro sobre un aspecto formal. El libro tiene un capítulo central de casi doscientas páginas en el que discurre la descripción de los modos de presencia del cristianismo en la política y hace emerger la tradición cristiana en la izquierda a través de un apasionante recorrido histórico. El tamaño excesivo de este capítulo afecta a su ordenamiento interno que es confuso en una primera lectura. Ambos objetivos (relectura de la tradición y exposición de modelos) creo que deberían haber disfrutado de un capítulo específico cada uno. A la claridad tampoco ayuda la deficiente división en epígrafes de la edición. Así como los otros capítulos tienen una estructura clara, en éste el lector corre el riesgo de perderse.

Soy testigo directo de la rigurosidad de los trabajos de Díaz-Salazar en cuanto a demostración documentada de cada argumento y a la localización bibliográfica exacta de los textos más recónditos en el fondo de las más vetustas bibliotecas. Esa rigurosidad y exhaustividad es uno de los aspectos más brillantes de esta obra y a la vez también es normal que introduzcan al lector en un detalle cuya necesidad pueda impacientarle.

Finalmente, la tercera parte emerge del análisis weberiano de «la ética protestante y el espíritu del capitalismo». Aquí entra en juego el virtuosismo sociológico del autor y se refiere matricialmente a los trabajos de Weber y Sombart sobre el espíritu. Igual que Weber habla de un espíritu que genera una cultura específica de profesión, cree el autor que la cultura específica política debe ser generada desde un es-

píritu. A continuación argumenta qué tipo de espíritu sería propio de la izquierda y qué cultura política emerge del espíritu evangélico. Esta tercera parte es interesante pero más conocida y trabajada por otros autores; su novedad es menor aunque el empeño del autor pese sobre todo en esta última parte. Está bien articulada y concreta cuál es el fundamental aporte del cristianismo a la política, lo cual es coherente con su motivación principal.

La edición de Santillana-Taurus es excelente y ayuda al lector a apreciar más materialmente el valor de esta obra de la que sabemos que podemos esperar una segunda parte y al menos un libro de recolección de documentos históricos originales.

En algunas reseñas que se han escrito de esta obra los críticos han optado por contar las objeciones a las ideas de Díaz-Salazar o las propias opiniones sobre el tema del libro. En nuestro caso, a continuación queremos poner más al alcance del lector las principales ideas de esta obra.

## 1. LA REFORMA MORAL QUE ABRA UN NUEVO CICLO DE LA IZQUIERDA

Díaz-Salazar afirma que la izquierda como cultura política no puede ser sustraída por los límites de un partido sino que es una moral radicada en la sociedad civil que tiene como objetivo la solidaridad corresponsable entre todos los ciudadanos.

La opinión pública ya había recibido formulaciones de Díaz-Salazar sobre la necesidad de recomponer la estructura de la cultura política y los instrumentos políticos de la izquierda. Él cree que el «nuevo ciclo del socialismo» requiere dos estrategias: 1) nuevos programas, y 2) una nueva moral pública. Los programas deben ordenarse en cuatro regiones prioritarias: 1) empleo y reparto del tiempo de trabajo; 2) exclusión social y nuevas formas de trabajo; 3) reconversión ecológica de la producción, y 4. solidaridad internacional.

Pero la clave de la renovación de la izquierda está, a juicio de Díaz-Salazar, en la formación de una mayoría social que comparta moralmente un programa de solidaridad radical. El autor considera ese sujeto público moral «absolutamente determinante» de cualquier estrategia de renovación. La formación de ese «sujeto histórico» depende, en palabras de Peter Glotz, de «la solidaridad del mayor número de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses» (PETER GLOTZ, *Manifiesto para una nueva izquierda europea*).

El diagnóstico sobre la moral pública vigente se resume en un cuerpo social dominado por el individualismo posesivo en el que incluso ha caído parte de las instituciones nominalmente de izquierda. El mismo ciclo histórico cambia por causa del nuevo orden internacional, la globalización, las nuevas tecnologías informacionales, etc. El agotamiento del ciclo moral de la izquierda señala a la necesidad de localizar las nuevas fuentes morales. Díaz-Salazar piensa que esas fuentes son el ecologismo y el cristianismo.

La tarea del cristianismo es fecundar en lo pre y meta-político porque «El cristianismo no tiene un modelo cerrado de sociedad, cultura, moral, política o economía, pero sí contiene valores muy concretos desde los cuales se puede construir o fecundar sociedades, culturas, éticas, políticas, sistemas económicos y estilos de vida afines a esos valores» (p. 87).

## 2. EL MODELO DE RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN

No trabaja desde cero sino, por el contrario, sobre un asunto vivamente discutido. El autor cumple satisfactoriamente el deber de explicitar su modelo. Díaz-Salazar se posiciona ante cuatro cuestiones cruciales que se debaten al relacionar religión/cristianismo y política/izquierda: la relevancia de lo religioso, su tarea en la cultura política, el modelo de relación entre religión y política, y, finalmente, la diferencia entre laicidad y laicismo.

1. La primera cuestión es la relevancia sociológica de la religión cristiana a la que considera una de las variables más importantes en la formación del «habitus político». Contra las teorías de la desaparición progresiva (y en no pocos casos interpretada como «progresista») de la religión se opone la persistencia de lo religioso, y aún su reactivación finisecular. De hecho, lo religioso en general y el cristianismo en particular son una realidad ampliamente arraigada en el universo cultural de la izquierda. Presenta datos de Arroyo relativos a los españoles que se autoidentifican de izquierdas: el 73 por 100 afirman creer en la existencia de Dios; el 53 por 100 se consideran personas religiosas; el 45 por 100 manifiestan que Dios es bastante importante en sus vidas; el 42 por 100 creen en la vida después de la muerte; sólo el 33 por 100 afirman que Dios es poca o nula importancia en sus vidas.

El Instituto Opina de Barcelona, en un estudio para *La Vanguardia* (Instituto Opina, «Radiografía de los votantes del PSOE», *La Vanguardia*, 21 de junio de 1997:16), obtuvo los siguientes datos sobre los votantes del PSOE en las elecciones de marzo de 1996: católicos practicantes: 31 por 100; católicos no practicantes: 51 por 100; no creyentes, indiferentes, agnósticos y ateos: 17 por 100. Entre los afiliados al PSOE ha aumentado notablemente el porcentaje de militantes que afirman tener creencias religiosas: en 1980, el 39 por 100 decía ser religioso y en 1986, el 56 por 100.

2. La segunda cuestión es la cultura política, que es necesario repensar desde la especificidad de la izquierda que da un destinatario y una finalidad muy claras. El sentido de la política determina la cultura, las prácticas y las instituciones, y articula la trama de valores de la izquierda. Ese sentido de la política no viene de sus mismas prácticas sino que es prepolítico. Es en esos lugares prepolíticos del sentido y trama de valores donde la religión cristiana puede tener una conexión con la política. La dinámica izquierda-cristianismo la entiende como fecundación de la cultura política de izquierda por parte de un cristianismo volcado a lo público.

3. La tercera cuestión establece un modelo de relación entre religión y política en el que no cabe religiosizar la política ni convertir la religión en una forma de política: son dos ámbitos diferenciados con dinámicas propias. Ésta es una de las cuestiones más criticadas de su libro aunque más bien se ha criticado como una de las consecuencias de su argumentación. Díaz-Salazar ha vacunado su texto contra esa acusación con dos declaraciones contundentes:

— «Considero que la religiosización de la política ha tenido consecuencias bastante negativas para la izquierda. El socialismo, al presentarse y experimen-

tarse como una ideología de salvación, produjo expectativas excesivas y otorgó a la política una especie de carácter taumatúrgico que, al ser imposible de desarrollarse en la práctica, generó todo tipo de desencantos y cinismos» (p. 60-61).

- «La relación correcta del cristianismo con la política pasa por el rechazo del confesionalismo político como una forma perversa de fundamentalismo» (p. 87-88).

4. La cuarta cuestión aborda el tema de la laicidad y el laicismo. Entiende «Laicidad como desconfesionalización de la política como positiva emancipación de la tutela eclesiástica» (p. 90), lo que «significa, ante todo, pluralismo y universalismo» (p. 91). Específicamente, «el partido laico es aquél que no se basa en una cosmovisión, sino que busca una cultura de base capaz de integrar tradiciones distintas, pero afines» (p. 91). Pero también diferencia laicidad de laicismo entendiendo este último como «abolición o privatización forzada de la religión» (p. 91).

### 3. LA TRADICIÓN CRISTIANA DE LA CULTURA DE IZQUIERDA

La empresa central del autor en este libro es la propuesta central que enunciaría así: el cristianismo es una de las fuentes originarias de la izquierda que, al ser refundada desde el marxismo materialista, renegó dicha religión y la expulsó de su cultura política y su modelo antropológico; diversas tradiciones e instituciones de izquierda han ido reincorporando la fuente cristiana y ya, actualmente, el agotamiento del ciclo marxista y socialdemócrata marcan la necesidad de que la izquierda se reencuentre consigo misma enriqueciéndose en el sentido cristiano.

El proyecto de renovación de la izquierda que Díaz-Salazar quiere orientar y animar con este libro, requiere, a su entender, de una refundación. Esa refundación comienza con una reinterpretación de la historia de la cultura de izquierda y, sobre todo, se centra en un cambio de fuentes. A esa tarea dedica Díaz-Salazar algunos de los mejores esfuerzos de este libro.

Esa línea revisionista comienza por un cuestionamiento del origen de la izquierda, que generalmente se sitúa en el socialismo utópico de principios del *xix* o en el movimiento *digger* de la Inglaterra del *siglo xvi*. El autor reubica el origen de la izquierda en la rebelión de Espartaco en el *siglo i* antes de Cristo: «La izquierda es más espartaquista que marxista, socialista o postmarxista» (p. 18).

Díaz-Salazar busca demostrar que la fecundación cristiana de la izquierda no es una cuestión novedosa sino que es una constante histórica marginada por el dominio materialista marxista. Para ello expone sistemáticamente las contribuciones cristianas a la izquierda en tres pasos: tradición decimonónica, contribuciones hasta la Segunda Guerra Mundial y de ahí en adelante. El autor anota exhaustivamente todos los intelectuales, líderes y movimientos por los que la tradición cristiana contribuyó a la izquierda.

### 3.1. PRIMER PERÍODO. EL CRISTIANISMO SOCIAL-COOPERATIVO DECIMONÓNICO

A lo largo del texto Díaz-Salazar da cuenta de la tradición de izquierdas de raíz cristiana. El socialismo premarxista está encarnado por los «movimientos religiosos igualitaristas» liderados por los Padres de la Iglesia, los franciscanos radicales ingleses y los *peor priest* (xiv), Meslier, Fauchet, Roux y los curas y abades que impulsan la Revolución Francesa (xviii), los jesuitas de las Reducciones del Paraguay (xvii-xviii) o el pensamiento social-utópico cristiano del siglo xix. Maurice Duverger (uno de los principales expertos europeos en ciencia política) afirma que las Reducciones del Paraguay constituyeron el primer Estado socialista del mundo y el de mayor duración (ciento sesenta años).

El socialismo utópico (término usado por Blanqui en 1839 y acuñado en el Manifiesto Comunista) va a ser el heredero de esa corriente de igualitarismo cristiano que atraviesa la historia del socialismo occidental. El cristianismo fue el ingrediente principal del socialismo utópico al que más propiamente se le podía haber denominado socialismo de comunas o de cooperativas. Agnes Heller llega a afirmar en su libro «Anatomía de la izquierda occidental» que «el socialismo religioso fue en realidad la opción más importante en la historia del socialismo anterior a 1849».

En Reino Unido, el lugar de mayor crecimiento industrial-proletario, se desarrollaron tempranamente opciones socialistas comunales. Numerosos miembros de las Iglesias metodistas y presbiterianas inglesas, que se habían escindido a mediados del siglo xviii de la Iglesia anglicana por su conservadurismo social, impulsaron un socialismo de cooperativas, un movimiento de educación de adultos y medios de cultura popular crítica socialista. Los historiadores ingleses afirman que el metodismo constituye junto con el cartismo (un movimiento de reivindicación de derechos políticos), el sindicalismo y el pensamiento fabiano, una de las cuatro raíces del Partido Laborista.

En Francia, muchos revolucionarios del xix unen cristianismo y socialismo. Entre ellos destacan Cabet (1788-1856) y Lamennais (1782-1854). De Lamennais, Duverger dice que es uno de los autores más leídos del xix. Su obra *Las palabras de un creyente* conoció más de cien ediciones en Europa. Otros socialistas cristianos destacados fueron Corbon, Burel, Blanc, Pecqueur, Leroux o Buchez, presidente de la Asamblea Constituyente en la revolución de 1848, que afirmaba que «cristianismo y revolución son una misma cosa y la única equivocación de la Iglesia radica en que no es revolucionaria». Todos ellos impulsaron el socialismo de cooperativas o comunas y crearon una prensa obrera muy combativa (*Le Semeur*, *L'Atelier*, *Le Globe*). Precisamente fue en *Le Globe* donde el cristiano Leroux acuñó el término «socialismo».

Un hecho significativo es la presencia del «evangelismo socialista» en la izquierda de fines del siglo xix y primeros decenios del xx. Se refiere a la valoración que socialistas no cristianos hacen de la figura de Jesús de Nazaret. Italia fue un país donde el evangelismo socialista pasó a formar una cultura popular según demuestran R. Cipriani y A. Nesti.

El progresivo desplazamiento de este pensamiento cristiano dominante en el movimiento socialista europeo por la filosofía materialista de Marx, obliga a los socialistas cristianos a resituarse. Según González Amuchástegui, la división entre la izquierda alemana y francesa a mediados del siglo xix se debe a la diferente base

religiosa. Esa razón les lleva a enfatizar el nombre de socialistas cristianos o socialistas religiosos para diferenciarse de los materialistas. Los socialistas religiosos nunca organizaron corrientes partidistas dentro de los partidos pero sí corrientes culturales.

La fuerza ideológica del marxismo les obligó a los socialistas religiosos a una reelaboración crítica del mismo. La obra que mejor ejemplifica esta reelaboración es *De Cristo a Marx y de Marx a Cristo* (1929) del suizo L. Ragaz, el primer presidente de la Federación Internacional de Socialistas Religiosos y sus posiciones fueron alabadas por Trotsky en su autobiografía *Mi vida*. Para Ragaz hay una simpatía entre socialismo y cristianismo y, desde ahí, señala un conjunto de defectos nucleares del marxismo que, según él, revelan lo que le sobra a éste de capitalista y le falta de cristiano. El marxismo contiene una serie de elementos que si no se depuran acabarán convirtiéndolo en el reverso del capitalismo, según Ragaz: ideología del progreso, fe en la ciencia, toma militarista del poder, autoritarismo centralista imperialista, justificación de la violencia revolucionaria y el materialismo dialéctico como nueva metafísica. La fe en estos elementos, a juicio de Ragaz, acabaría generando idolatrías perniciosas para el hombre.

Los socialistas religiosos organizaron antes del estallido de la II Guerra Mundial cuatro congresos internacionales (1910, 1914, 1924 y 1938). Sus manifestos contra el nazismo provocaron que la mayoría de sus dirigentes fueran encarcelados y asesinados. Otros marcharon hacia el exilio americano.

### 3.2. SEGUNDO PERÍODO. HASTA LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

En el ámbito anglosajón es donde existe mayor continuidad entre el socialismo cristiano del XIX y los planteamientos del laborismo en el siglo XX. Los cristianos, desde la fundación del partido, logran impregnar la cultura y el programa de éste con sus planteamientos. El laborista es el único partido de la izquierda europea que nunca ha sido marxista. Para Marx y sus seguidores esto fue una paradoja pues Reino Unido era el que mejor reunía las condiciones para el advenimiento o del socialismo. El primer presidente del Partido Laborista fue un socialista cristiano, el minero James Keir Hardie. En 1929 se realizó una encuesta sobre creencias religiosas entre diputados laboristas y de 249 sólo ocho se declararon ateos o agnósticos. En 1923 se creó la Society of Socialist Christians, un organismo interconfesional y ecuménico de coordinación de los socialistas cristianos.

El surgimiento en Alemania de los socialistas religiosos está provocado por dos razones: 1) la existencia de un protestantismo de zonas obreras que busca crear una Iglesia popular; y 2) la existencia de teólogos que revisan los fundamentos del marxismo y reelaboran una teoría nueva en clave obrera y socialista. El famoso teólogo Paul Tillich fue el intelectual más representativo del movimiento.

En Suiza el diálogo con el marxismo y su reelaboración es más intensa que en Alemania. Hay un movimiento homólogo al alemán liderado por dos teólogos: Ragaz y Barth, considerado actualmente el más importante teólogo protestante del siglo XIX.

En la Francia de 1920 se formó la Unión de Socialistas Cristianos que realizó una importante labor en la elaboración de cultura socialista. Fue pionero en la crítica a los sistemas de producción que contaminaban la naturaleza y organizó campañas de boicot a productos elaborados con materiales contaminantes o adulterados. Impul-

só la creación de comunas colectivistas en el campo. Se opuso a la entrada en la III Internacional al rechazar la teoría de la dictadura del proletariado. Esta línea de socialistas cristianos estará siempre presente en el socialismo francés. A. Philip, diputado desde 1936, llegó a Ministro de Economía y Hacienda. Rocard y Jospin son otros representantes significativos.

En este período en Francia desarrollaron su obra tres pensadores cristianos socialistas aunque no militaron en ningún partido: Péguy, Mounier y Weil. Los principales elementos de estos tres intelectuales son: conexión entre mística y política, revolución material al servicio de la revolución moral, rechazo del totalitarismo, crítica de la cultura burguesa y del reinado del dinero (Péguy), centralidad obrera y reivindicación de una cultura obrerista alternativa a la burguesa.

España es el único país donde no han existido socialistas religiosos o cristianos en esa etapa. Será a mediados de los años cuarenta cuando empiecen a formarse este tipo de cristianos en España a través de los nuevos movimientos apostólicos obreiros y de jóvenes universitarios católicos influidos por sacerdotes progresistas. Su primera expresión política revolucionaria será el FLP (Frente de Liberación Popular) creado en la primavera de 1958.

### 3.3. TERCER PERÍODO. EL POSTMARXISMO DE POSGUERRA

Recién acabada la II Guerra Mundial la socialdemocracia realizó un giro radical respecto a su percepción del cristianismo e inicia una nueva política hacia el mundo religioso. Varios factores incidieron en este cambio: la expansión de los planteamientos de los socialistas religiosos en el interior del partido en los años veinte, la clara oposición católica al nazismo, el rechazo creciente al modelo soviético, la percepción de los límites de la filosofía materialista-cientificista y la búsqueda de una fundamentación moral del socialismo. Toda esta nueva orientación va a influir en la posición adoptada en el importante Congreso de Bad Godesberg (1959) en el que el cristianismo pasa a ser reconocido como una de las raíces de la cultura del partido y la posición laicista sobre las Iglesias se transforma en una petición de colaboración para construir el bien común.

En el último periodo histórico han surgido tres movimientos que han planteado el diálogo entre la izquierda y el cristianismo dentro de las iglesias y los partidos:

1. International League of Religious Socialists (ILRS), creada en 1951 pero continuadora de los movimientos de los socialistas religiosos de los dos primeros decenios del siglo. Se ubica en el socialismo democrático y está implantada en Reino Unido y los países nor y centroeuropeos.
2. Acción Socialista Cristiana Europea (ASCE), fundada en 1976 muy vinculada al PSI, con proyección europea. Anima encuentros con dirigentes de partidos socialistas sobre la cuestión del cristianismo y la izquierda.
3. Cristianos por el Socialismo (CS), creado en Europa en 1973, tiene una orientación explícitamente marxista. Trabaja fuera de los partidos, pertenecen en su mayoría a partidos comunistas, colectivos de extrema izquierda y movimientos sociales.

#### 4. LOS IMPEDIMENTOS MARXISTAS

Esa tradición cristiana de la izquierda fue, sin embargo, contrariada, obstaculizada y, en muchos lugares, abortada por mano de la tradición materialista marxista que buscó no sólo la privatización forzada de la religión sino su extirpación.

Marx rechaza explícitamente la noción de la religión como cuestión privada si por ella se entiende respeto o tolerancia de la religión. Para él es necesaria la erradicación de su influencia pública y propone en vez de la libertad de conciencia religiosa, liberar a la conciencia de la religión. Para Marx «la emancipación política exige la superación y abolición de la religión». Marx también formula en «La cuestión judía» que la privatización no anula la influencia de la religión ya que ésta sigue siendo el espíritu de la burguesía. Y en ese mismo texto concluye que «el Estado puede y debe avanzar hasta la abolición de la religión, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada...» (Marx, 1844:117).

Una aplicación paradigmática de la posición radical marxista se dio en el Partido socialista Italiano (PSI): en 1908 se negó la admisión a los llamados «socialistas cristianos». En el PSOE aparece esta postura de privatización forzada de la religión. En 1902, J. Besteiro escribía en *El Socialista* (10 de febrero): «La fórmula de Erfurt implica una exigencia precisa: la exigencia de que el Estado excluya la religión de la sociedad.» J. Mella escribía en 1905 en *Acción Socialista*: «¿Qué católico de corazón habrá de venir a nosotros aunque digamos que la religión es asunto particular? Y a la inversa, ¿qué socialista sincero puede ser católico de corazón?» (20 de junio). España fue el país donde las tesis marxistas-leninistas de erradicación religiosa se aplicaron con mayor radicalidad.

Marx conocía perfectamente las tesis de los socialistas o comunistas religiosos. Marx y Engels rechazaron el intento de unir comunismo y cristianismo en la Circular contra Krieger (1846). En ella criticaron el intento de convertir el cristianismo en el principio de articulación del comunismo: «El parloteo de Krieger sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son más que las hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión. Krieger —que se hace pasar por ateo en Europa— rebusca aquí bajo el emblema del comunismo, clientela para todas las abominaciones del cristianismo» (Marx y Engels, 1835-1894). Los herederos del marxismo clásico rechazaron taxativamente el socialismo religioso. Lenin cree que el socialismo cristiano es una tergiversación del mismo; Trotsky declara que no es posible una Iglesia proletaria; Gramsci rechazó la pretensión cristiana de militar en el partido obrero, declarando que «marxismo y cristianismo constituyen una antítesis insuperable».

En Europa se impuso la línea de los marxistas-engelsianos del Programa de Erfurt. La plena marxistización del SPD alemán aparece en el Programa de Erfurt (1891), redactado por Kautsky con la intención de corresponderse con la ortodoxia marxista-engelsiana. En este Programa de Erfurt se establece la religión como cuestión estrictamente privada. Es llamativo que en este programa se considerara la religión como cuestión privada a pesar de la postura erradicadora de Marx. Esto se debe a la postura de Engels que antepuso la unidad obrera a la lucha antirreligiosa. La resolución del Programa de Erfurt del SPD se alineó con las tesis de Engels frente a

las de Dühring que defendía una lucha frontal con la religión. Ese programa marcó la política sobre religión que adoptaron los partidos obreros marxistas del continente. La influencia del Programa de Erfurt generó tres posiciones:

1. Posición de tolerancia por irrelevancia. La religión es un subproducto que desaparecerá cuando caiga el capitalismo; por tanto se considera irrelevante un residuo decadente.
2. Posición de tolerancia pragmática. Por motivos pragmáticos se tolera lo religioso en el ámbito privado. Kautsky, aunque ve las contradicciones con la cosmovisión socialista, ve también las consecuencias divisoras de una política antirreligiosa explícita.
3. Privatización forzada de la religión tal como fue formulada por Marx.

Agnes Heller defiende que el factor más determinante del rechazo hacia los socialistas cristianos fue el materialismo, que fue blindado como dogma inamovible. La torpeza política de las Internacionales estuvo alimentada por una teoría insuficiente sobre el cristianismo. «La lucha indirecta contra la religión, unida a la proclamación verbal de respeto a la religiosidad privada, descansaba en unas premisas que ponían las bases para una solución falsa e incorrecta del problema de la religión cristiana en la construcción del socialismo» (p. 158).

## 5. REVISIONES DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

### 5.1. PRIMERA. LA RECUPERACIÓN AUSTROMARXISTA DE LA RELIGIÓN (ADLER)

Max Adler, junto con E. Bloch, fue quizás el único pensador marxista capaz en aquel tiempo de articular una teoría sobre la religión que fuera más allá de un materialismo vulgar, al conectarla con el tema de la búsqueda de sentido de la vida.

Max Adler (intelectual muy representativo del austromarxismo y destacado dirigente del Partido Socialdemócrata Austriaco) realizó una interpretación peculiar de la formulación religiosa. Defendió la tesis de la conciliación del socialismo con ciertos modos de religión y la pervivencia de ésta en la sociedad socialista. Esta tesis se debía a la radicación de Adler en la filosofía kantiana y a su rechazo del materialismo dialéctico.

Adler no vincula la instauración socialista con la desaparición de lo religioso. Él pensaba que, por el contrario, el socialismo facilita la realización espiritual de la religión. El socialismo para Adler es un conocimiento científico de la sociedad que lleva a la transformación de la misma y a la construcción de un nuevo orden. La religión en cambio se centra en la cuestión del sentido. Para Adler «el socialismo no discurre sobre el tema del sentido y el destino de la existencia humana, esto es asunto de la religión».

### 5.2. SEGUNDA. EL SOCIALISMO NEOKANTIANO ALEMÁN

Adler tiene bastante afinidad con la línea del socialismo ético neokantiano alemán que tuvo como inspiradores a H. Cohen y K. Vorländer. Los neokantianos creían en la necesidad de una fundamentación ética del socialismo y pensaban que la filo-

sofía de Kant era la más adecuada para lograrla. Para los socialistas neokantianos la izquierda no debía prescindir de la idea de Dios: «Con el ateísmo el socialismo pierde su culminación, su techumbre, de la misma manera que con el materialismo pierde su base, su fundamento.» Para éstos, el materialismo tenía que ser eliminado. Este planteamiento socialista neokantiano influyó en una corriente minoritaria pero muy significativa del PSOE.

### 5.3. TERCERA. LA RECUPERACIÓN DE LO RELIGIOSO EN J. JAURÉS

Jaurés es una de las personalidades históricas del socialismo francés junto con Lafargue y Guesde (los dos divulgadores del marxismo kautskysta por los que el PSOE va a recibir su cultura ideológica). Intenta armonizar materialismo e idealismo pues rechaza el determinismo y piensa que los ideales influyen sobre la sociedad. Jaurés fue uno de los líderes de la II Internacional que más destacó la idea del socialismo como revolución moral y no comparte todas las tesis marxistas sobre la religión ya que el socialismo podía ayudar a una renovación de la religión cristiana: «El socialismo será al mismo tiempo una revolución material y moral, y una revolución religiosa. Restituyendo la vida de muchos hombres, restituirá también el sentido de la vida y de Dios. Es el socialismo el que abrirá la sociedad, dura y refractaria, a la influencia penetrante de la idea religiosa. Él no creará la religión, pero unirá la religión la vida, a las fibras mismas de la humanidad» (Jaurés). Para este pensador, el cristianismo es un modelo de revolución moral que alienta la revolución material de los oprimidos.

### 5.4. CUARTA. EL SOCIALISMO ÉTICO EN ESPAÑA

En España, Unamuno se sitúa en la misma línea que Adler y el socialismo ético neokantiano. En esa misma posición se encontraba Fernando de los Ríos, uno de los principales intelectuales y políticos de la historia del PSOE. La estancia de F. de los Ríos en Alemania marcó su concepción del socialismo. Esa formación va a convertir su pensamiento en algo inusual dentro de la cultura política del PSOE. En «La crisis actual de la democracia» (1917) plantea una tesis radicalmente antagónica a la noción marxista de la religión, dominante en el PSOE de la época. De los Ríos, hombre profundamente religioso, rechazaba la teoría del conocimiento materialista y científicista propia del marxismo y decía que «el marxismo no es todo el socialismo» (conferencia en Puerto Rico, 1943).

De los Ríos fue ministro de Justicia y, como tal, desarrolló la política religiosa de la II República. Apoya la tesis de aconfesionalidad del Estado y que esto favorecerá la fortaleza del cristianismo. En el discurso que pronunció en las Cortes Constituyentes de la II República, el 8 de octubre de 1931, expuso esas líneas políticas y, finalmente, al tiempo que se reconocía cristiano de tradición erasmista, se dirigió a los católicos de la Cámara: «Habéis velado a España el fondo de nuestras intenciones; nosotros, a veces, no somos católicos, no porque no seamos religiosos, sino porque queremos serlo más. Hasta la última célula de nuestra vida espiritual está saturada de emoción religiosa; algunos de nosotros tenemos la vida prosternada ante la idea de lo absoluto e inspiramos cada uno de nuestros actos en un arma ascensional.»

## 6. CUATRO MODELOS DE RELACIÓN CON LO CRISTIANO

Díaz-Salazar presenta un esquema en el que se dan cuatro modos de ubicar lo cristiano en los partidos políticos que son cuatro grados en el eje planteado por el criterio de mayor privacidad o publicidad de la identidad cristiana en la actividad política: 1) privatización forzada; 2) asunto privado; 3) asunto privado y público; y 4) asunto público.

### 6.1. PRIMERO. PRIVATIZACIÓN FORZADA

Basada en una crítica marxista clásica del cristianismo, en los años cuarenta y cincuenta, los más representativos de esta actitud fueron sectores del comunismo europeo occidental, muy marcados por el estalinismo y el pensamiento del PCUS. En la España de los años sesenta y setenta, los partidos leninistas y maoístas de la extrema izquierda (Liga Comunista Revolucionaria, MC, PTE, ORT) formularon una política ortodoxa con los planteamientos de Marx y Lenin. Rechazaron explícitamente las tesis de Cristianos por el Socialismo, incluso por parte de un partido como la ORT que contaba desde el principio fundacional con cristianos altamente cualificados pertenecientes a la Vanguardia Obrera (VO) y a las Comunidades Cristianas Populares (CCP) y cuyo rostro más conocido era F. Sauquillo, abogada laboralista y cristiana de base.

Incluso dentro del PSOE se alzan voces que, desde la fidelidad ortodoxa al marxismo, propugnaban esa política de privatización forzada. Para Rodríguez Almodóvar, por ejemplo, los cristianos estaban instalados en la alienación y en esto eran iguales el cura obrero que la beata... «No nos equivoquemos. El militante cristiano no puede ser vetado por el partido. Allá él con sus contradicciones, que desde luego las tendrá. El partido tendrá que observar si las lleva a la organización, y en el momento que lo haga, tomar las medidas oportunas para que no se repita.»

En la actualidad existen en España dos corrientes que mantienen una continuidad con esa política de privatización forzada:

1. Miembros de IU y PCE que comparten las tesis del materialismo marxista de Gustavo Bueno y la aplicación de éstas al cristianismo y a la teología de la liberación. Las elaboraciones de G. Puente Ojea y E. Terrón refuerzan esta posición.
2. Es, sin embargo, en el PSOE donde la tesis clásica de la privatización forzada de la religión ha tomado más fuerza, aunque desde supuestos teóricos distintos. En el Programa 2000 (1988), el intento más articulado de redefinición ideológica del partido posterior al XXVIII Congreso, aparece con claridad este planteamiento. Una frase contenida en uno de los volúmenes de ese programa condensa toda una elaboración teórica muy sólida que han venido elaborando los intelectuales más afines a la dirección del partido: «la izquierda no acaba de asumir todas las consecuencias de una actitud intelectual contrapuesta a toda convicción religiosa».

La teoría que lleva a ese planteamiento de privatización forzosa en ese sector socialista tiene las siguientes tesis:

1. La izquierda debe fundamentar su cultura política en el racionalismo crítico y materialista.
2. La ética socialista ha de fundamentarse en el racionalismo materialista, el altruismo utilitarista, el egoísmo racional, el individualismo de izquierdas y el hedonismo. El socialismo ha de generar incentivos de recompensa egoísta que motiven para construir las políticas de solidaridad que propugna. Este planteamiento es denominado por Paramio en su obra *Tras el diluvio* como altruismo utilitarista.
3. La ética laica y pública que propugna la izquierda como cemento ideológico-moral de la sociedad ha de estar cerrada a la religión.
4. El realismo político ha de marcar la orientación de la izquierda, lo que requiere el adelgazamiento de la moral para eliminar las tensiones entre convicciones y posibilidades.
5. La izquierda no debe refundarse desde el radicalismo ético-político del cristianismo porque éste sobrecarga de radicalismo la política e ignora las estrategias de alianzas con las clases medias.
6. El laicismo debe seguir siendo una señal de identidad de la izquierda.

#### 6.2. SEGUNDO. LA RELIGIÓN CRISTIANA COMO UN ASUNTO PRIVADO

En España, la inmensa mayoría de los dirigentes, militantes y votantes del PSOE y de IU tienen esta concepción de la religión. Incluso bastantes cristianos que pertenecen o votan a estos partidos también defienden y justifican teóricamente esta postura, que tiene las siguientes características:

1. Tolerancia y hasta apoyo a la religión popular de corte folclórico mientras sea meramente ritual sin efectos políticos.
2. Coexistencia con las instituciones religiosas e incluso sostenimiento económico mientras no interfieran en la vida política.
3. Reducción de la influencia religiosa en el aparato de socialización, especialmente educación y medios de comunicación.
4. Consideración de la religión como un gusto personal respetable de la esfera privada y que la modernidad terminará por diluir.
5. Percepción del cristianismo como un residuo cultural irrelevante para el futuro.

#### 6.3. TERCERO. LA DIMENSIÓN PRIVADA Y PÚBLICA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

Postura representada por la socialdemocracia alemana. Se reconoce la dimensión pública al afirmar que el socialismo democrático en Europa «tiene sus raíces en la ética cristiana, en el humanismo y en la filosofía clásica... es una comunidad de hombres que provienen de diversas corrientes de pensamiento y de fe. Su acuerdo se funda sobre principios éticos y objetivos políticos comunes» (Congreso del SPD, Bad-Godesberg, 1959). A la vez, el cristianismo debería ser capaz de controlar sus excesos liberacionistas, no trasladar a la política el radicalismo escatológico intramundano y mantener en la estricta privacidad su moral de máximos.

Esta postura aparece también en el XXIV Congreso del PSÖ (Partido Socialdemócrata Austriaco) celebrado en mayo de 1978. El PSF se sitúa también en esta posición. En 1976, también Felipe González destacaba la existencia de grupos cristianos con una cultura política de izquierdas específica.

#### 5.4. CUARTO. EL CRISTIANISMO COMO UN ASUNTO PÚBLICO EN LA IZQUIERDA

En el III Congreso de la Internacional Socialista, celebrado en Estocolmo en 1953, A. Schärf, presidente del SPÖ (Partido Socialdemócrata Austriaco) afirma que el cristianismo es una de las fuentes del socialismo: «la doctrina cristiana es una de las fuentes espirituales y éticas del patrimonio ideal socialista».

R. Scharping, presidente del SPD, declaró en julio de 1993 que el partido apoya la labor social y moral de las iglesias. Se mostró favorable a mantener la enseñanza de la religión en los centros escolares. La importancia que el SPD concede a las relaciones de diálogo y cooperación con el mundo cristiano se refleja en la existencia de dos organismos dentro de la estructura central del partido.

Los planteamientos del SPD están presentes en los partidos socialistas nórdicos y centroeuropeos. En todos ellos existen grupos organizados de socialistas cristianos constituidos. Son más bien agrupaciones que realizan un trabajo de elaboración de cultura y de propuestas políticas desde el cristianismo dentro de una matriz ideológico-política socialista.

En Italia, la izquierda ha planteado una redefinición estratégica de la cuestión católica. P. Ingrao y otros destacados líderes e intelectuales políticos afirmaron en los debates sobre el futuro del PCI que «las nuevas realidades católicas representaban quizá el interlocutor más relevante para la fundación de una nueva fuerza de izquierda» (p. 204). En esa línea Díaz-Salazar aporta amplias informaciones acerca de cómo avanzan algunos sectores del PSOE y, de forma más decidida, Izquierda Unida.

### 7. EL ESPÍRITU DE LA IZQUIERDA Y LA CULTURA POLÍTICA SAMARITANA

La actividad política requiere para instituciones y personas un sentido y una mirada trascendente sobre la realidad. El autor invita a Weber y Sombart a participar de su argumentación a través del concepto de espíritu. Esos clásicos entienden «espíritu» con diversas acepciones pero resaltan que es la base del ethos... «mentalidad, concepción de la vida, sentimientos sociales ligados a una representación de la realidad, psique o mundo interior, fuerza vital...» (p. 292).

El sociólogo, para quien «la izquierda laica siempre tuvo una mística o espiritualidad atea que constituía el motor de su movilización», cree que «hoy esa mística está perdida y las nuevas fundamentaciones filosóficas y culturales de la izquierda no logran ocupar ese lugar tan necesario» (p. 52). El cristianismo aporta esa mística para lo político:

«El espíritu del cristianismo originario puede favorecer la expansión de los valores y actitudes ciudadanas que requieren ciertas políticas sociales, ecologistas e internacionalistas que van en contra de los hábitos, comportamientos y expectativas creadas por la cultura burguesa.»

El sujeto postburgués es el sujeto samaritano. La cultura samaritana es un compromiso en el mundo entendido como liberación de los excluidos. La cultura samaritana posee una peculiar antropología política de la solidaridad que puede convertirse en un antídoto de la actual despolitización de los ciudadanos y de la crisis de la izquierda:

«La aportación básica del espíritu del cristianismo originario a la reconstrucción de la izquierda consiste en poner en el centro de la política el sufrimiento humano causado por el empobrecimiento» (p. 406).

Una izquierda abierta a esta inspiración tendrá que abordar dos cuestiones:

1. El lugar de los valores del cristianismo en la cultura que dirige sus objetivos e inspira sus programas.
2. La política de diálogo y colaboración con el mundo de las instituciones y movimientos cristianos.

Para ello cree Díaz-Salazar que es imprescindible que la trama institucional de la izquierda asuma que el cristianismo es un asunto público y no una cuestión privada.

En síntesis, la amplia y rigurosa descripción que Rafael Díaz-Salazar hace de las relaciones entre la creación política y la religión cristiana forma un libro que es la mejor síntesis escrita hasta el momento sobre el tema. Un libro imprescindible para participar en el debate público sobre política y cristianismo.