

RELIGION Y SOCIALISMO. MAS ALLA DE LA POLITICA

Por REYES MATE

El *Programa 2000* yo lo entiendo como una serie de reflexiones sometidas a debate con el fin de formular, al final del proceso, propuestas programáticas capaces de actualizar el viejo proyecto socialista. Esto viene a cuento para rebajar la importancia de los textos publicados. Desde un punto de vista metodológico se propuso el siguiente sistema de trabajo: primero se ofrecían análisis sociológicos sectoriales, y luego, en un segundo momento, se pretendía articular un discurso más teórico que trabara la respuesta o las respuestas a los distintos problemas detectados a lo largo del análisis sociológico. Esos dos momentos, sin embargo, se han solapado, desgraciadamente; es decir, mientras unos exponían con menor o mayor grado de empirismo problemas sociales, otros elaboran el marco teórico de lo que es o será el socialismo. El resultado es un tanto disfuncional. Porque resulta que los autores del volumen *Evolución y crisis de la ideología de izquierdas* ofrecen interpretaciones del socialismo distintas, sin duda, de las que hubieran hecho los autores de los análisis sociológicos si hubieran intervenido en ello. No trato sólo de decir que hay versiones del socialismo para todos los gustos, sino que al fallar el método *discursivo* del planteamiento de la identidad del socialismo, lo que ahí se ofrece es tan particular como la firma de sus autores.

Estas consideraciones tienen su importancia a la hora de abordar no ya la exposición sociológica de lo que es *grosso modo* la religión en la sociedad española, sino la relación teórica entre religión y socialismo, o, dicho de otra manera, la significación de la religión en la re-construcción del socialismo. Esa parte no existe y hay que hacerla. Ahora bien, a la vista del tipo de socialismo por el que se opta en el citado volumen (sobre todo, en su tercera parte), que, lógicamente, ya prejuzga una determinada interpretación del papel de la religión, habrá que empezar por referirse a él.

El capítulo VIII, intitulado «Planteamientos teóricos del socialismo democrático», cuya autoría parece ser de M. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, se emparenta con tesis similares defendidas por sus autores en *Leviatán* (núm. 25, 1986) y en el último encuentro de Jávea, ponencia: «La cultura política del socialismo». Debido al lugar orgánico de sus autores y también a la *autoritas* personal, hay que conceder que las tesis por ellos defendidas son algo más que opiniones privadas, es decir, tienen un cierto grado de oficialidad. Examinémoslas.

Según los autores citados, del marco teórico del ideario socialista formaría parte:

1. Un componente moral que no sería más que el republicanismo, esto es, el ideario ilustrado de igualdad, libertad y fraternidad, pasado por el cedazo de una interpretación no liberal, sino socialista: haciendo a esos ideales inseparables de las condiciones materiales o sociales para su ejercicio.

2. Un componente histórico-sociológico, es decir, lo que antes se llamaba explicación materialista de la historia, pero en versión blanda. No se trata ya de explicar la estructura social en base a la organización de la producción, sino más modestamente recordar que «el modo de producción predominante en una sociedad no es irrelevante para comprender la organización de la misma».

3. Una interpretación mínima de la relación entre sistema capitalista de producción y explotación: se acepta, sí, que en el sistema capitalista se dan desigualdades, pero no hay que buscar la *última ratio* en el propio proceso productivo, sino en la (mala) distribución del poder político.

Desde estos supuestos es fácil entender que se apunta a un modelo político cercano al del Estado de Bienestar de la socialdemocracia (no en vano la teoría de referencia parece ser Rawls). Pero antes de pasar al modelo político, sigamos con el aclaramiento teórico. En otro escrito, los mismos autores desarrollan el marco filosófico de su concepción del socialismo. Tendría tres partes: a) El componente materialista de la filosofía de Marx: «se trata de reivindicar una actitud filosófica naturalista o imanentista... que sitúe la felicidad de los individuos como último objetivo moral... Para el socialismo, en efecto, la realidad se agota en el mundo natural, la virtud no puede ser incompatible con la felicidad, y los ideales morales y políticos se evalúan en términos de las condiciones materiales de la vida de la gente». El texto insiste en la correspondencia entre materialismo y felicidad, moral y condiciones materiales. El socialismo sólo puede atender modelos de felicidad y moralidad en tanto en cuanto se resuelven en sus condiciones materiales. b) El socialismo tiene que pertrecharse de una filosofía que le permita liderar políticamente el progreso tecnológico y, además, decidir ante situaciones de riesgo con criterios racionales. Para esa tarea nada como el *racionalismo crítico*, una corriente filosófica que, según sus autores, es capaz de cohesión y creatividad con rigor intelectual y resistencia al dogmatismo. c) Una específica relación entre moral y política:

«El socialismo es una ideología de carácter estrictamente político —atenta, por tanto, a los mecanismos y a la realidad del poder— y no una ideología exclusivamente moral». Se entendería por moral la referencia a grandes principios (los de la Revolución Francesa) comunes a distintas formaciones políticas democráticas e incapaces de conseguir un resultado como la política socialista. El socialismo, en cuanto específico proyecto político, hay que buscarle no en las aguas de la moral, sino en el de la realidad. El socialismo es «un fenómeno sociológico, una realidad exigida por la desigual distribución del poder a través de los mecanismos de funcionamiento de una sociedad regida por las leyes del capital». El socialismo sería como la lógica respuesta a las contradicciones materiales creadas por el capital. Asunto de racionalidad más que de ética.

Pese al marcado interés por los elementos empíricos, materialistas, sociológicos, etc., el modelo político que de ahí deriva no se juega en la clave materialista por excelencia de la estructura social, esto es, la economía o las contradicciones en el sistema de producción, sino en clave *política*. El socialismo se juega su futuro en la capacidad de distribución del poder político. Los autores insisten repetidamente en un desplazamiento del concepto de explotación: ya no se da tanto en el plan económico cuanto en el político. Entiéndase, para superar la explotación económica no hay que plantear la lucha frontalmente contra el capital, sino contra el mal reparto del poder que hace el Estado. De ahí la quintaesencia de su estrategia política: hay que ganar el poder al poder económico potenciando el poder del Estado y luego distribuirlo.

A mí no me interesa de momento discutir la bondad de este diseño político cuanto extraer las líneas teóricas, que esas sí son importantes para nuestro asunto: la relación entre socialismo y religión.

Si hubiera que reducir los diferentes apuntes teóricos manejados por los autores a un común denominador, éste sería, como ellos mismos reconocen, el del *racionalismo crítico*. Se trata de una particular versión de la razón ilustrada que podríamos caracterizar por: *a)* una confianza inquebrantable en la fuerza emancipadora de la razón; *b)* una conciencia de fracasos y errores de esa razón en la historia. Por eso se habla hoy de crisis de socialismo, un planteamiento político de origen ilustrado que ha perdido pie, y *c)* el convencimiento que sólo desde esa misma razón se puede corregir el rumbo, se puede superar la crisis y reformular el socialismo. El racionalismo crítico no tiene dificultades en reconocer que la razón ilustrada, que nace para desmitificar todas las pretensiones absolutas y dogmáticas, ha caído ella misma en la irracionalidad y la mistificación. Pero —y esto es capital— señalan que la toma de conciencia de esos abusos se produce desde la propia razón moderna. Es la razón que de nuevo desmitifica su propia mistificación. Y así observamos que quien ha denunciado los límites del sistema tylorista, quien está exigiendo la moralización de la investigación científica, quien se está planteando las reivindicaciones de los movimientos sociales o la necesidad del pluralismo en las formas de vida es... la razón científica.

No se trata de una nueva apología del cientificismo. El racionalismo crítico acaba con la pretensión monopolista de la razón ilustrada a la hora de explicar la realidad, ya que ha descubierto que no todo lo científico es razonable, que la razón a veces engendra monstruos. La toma de conciencia de los límites de la razón significa dos cosas: primero, que la *ciencia es un elemento necesario* de la vida de la sociedad y para su autocomprensión. La ciencia es la primera fuerza productiva y el primer referente hermenéutico; segundo, *pero no es un elemento suficiente*. La ciencia sabe que no puede responder a la cuestión ¿y cómo queremos vivir? Pero ese límite lo tiene ella de sí misma, no hace falta que se lo diga nadie.

Esta remisión de la capacidad autocrítica a la propia ciencia, lo que significa es la elusión de todo principio arquimédico fuera de la sociedad (de la sociedad en tanto en cuanto ésta es comprendida por la racionalidad científica). Es en las instituciones y formas político-culturales, en las opiniones morales existentes donde cuaja la opinión crítica. No hay por qué recurrir a principios morales regulativos, a pretensiones de universalidad, por supuesto a dictados de la tradición para desde ahí relativizar la realidad existente. Esa relativización del discurso moderno es un acuerdo de los participantes que logran un frágil y renovable equilibrio provisional. Lo único permanente y absoluto es el proceso de conflictos y divergencias.

Bajo el amplio manto del racionalismo crítico se producen cambios nada desdeñables respecto a lo que ha sido la tradición teórica del socialismo. Se confunde pretensión de universalidad con dogmatismo (¡claro que se han confundido históricamente, sobre todo en nombre del marxismo!) y se opta con toda naturalidad por el pragmatismo, la tolerancia-indiferencia, el relativismo, olvidando que lo que se juega en la pretensión de universalidad es una solidaridad fuerte y no otra indolente, como la que aquí se ofrece.

Se despide alegremente una herencia de izquierda como la relativa al *sujeto* de la historia. Si la historia es «el progreso en la conciencia de la libertad», la izquierda sabe que ese progreso no es obra mecánica de la industrialización, sino resultado de muchos sudores y lágrimas. Es el resultado de una tradición que, filosóficamente, va de Descartes a Marx, y sociológicamente tiene nombre y apellidos.

Hay una contradicción de fondo en este planteamiento del futuro del socialismo que es ilustrativa de lo que puede ser un camino viable o inviable para su solución. Se quiere plantear la solución a la crisis del socialismo desde sí mismo, partiendo del socialismo como un fenómeno específico, distinto de la Ilustración y posterior al marxismo. Pero el material teórico que se maneja —el racionalismo crítico— pertenece a un contexto mucho más amplio: el de la herencia ilustrada. Entiendo que es una contradicción porque si el socialismo es un fenómeno específico —por ejemplo «marxista»— hay que revisarle a partir de sus propios presupuestos. Por la historia conocemos cantidad de intentos de redefinir el socialismo, en momentos críticos, a partir de una nueva interpretación del marxismo. Ahora bien, si se manejan categorías propias del

debate más extenso de la crisis de la Ilustración, habrá que convenir que el socialismo es un momento dentro de ese proceso ilustrado, y no habrá que tener reparo en mezclar el debate del socialismo con el debate general sobre la modernidad.

La diferencia de planteamiento no es baladí. La conciencia de la crítica de la Ilustración es hoy tan amplia y sus análisis han tomado tales proporciones –tanto cualitativas como cuantitativas– que todo intento de plantearse la crisis del socialismo al margen del debate contemporáneo sobre la Ilustración es injustificable.

Que el socialismo forma parte de la Ilustración parece innegable, sobre todo si tenemos en cuenta los análisis de Marx a los ideales de la Revolución Francesa: su superación crítica suponía la identificación con un impulso originario que el socialismo pretendía realizar definitivamente. El socialismo, pues, aborda la Ilustración críticamente, en ruptura con ella al tiempo que pretendiendo su realización. Ahora bien, ¿es suficiente esa distancia como para escapar de la quema cuando se dice que «la Ilustración ha fracasado»? ¿No habrá que remitir la incapacidad o dificultad de pensar hoy el socialismo al hecho de que el *substrato cultural* del que parte –el pensamiento ilustrado– está tan en crisis que sólo radicalizando la crisis socialista en crisis ilustrada podemos entender algo de la gravedad del problema? Esa es, al menos, mi sospecha.

Todo el mundo coincide en afirmar el fracaso de la Modernidad. Para Max Weber la racionalización puesta en marcha por la Ilustración –y cuyo éxito es indiscutible– no conlleva, sin embargo, la realización de los ideales emancipatorios soñados por Condorcet o Kant, sino, por el contrario, «una pérdida de sentido y libertad». La Modernidad ha expulsado de la racionalidad el mundo de los valores que quedan a merced de la arbitrariedad subjetiva sin posibilidad alguna de justificación racional. Un marxista como Lucaks denuncia el desarrollo de la Ilustración con la etiqueta de *cosificación*, en tanto que los frankfurtianos han hecho mundialmente famosa la del «imperio de la razón instrumental». Postmodernos y neorristotélicos comparten igualmente el mismo y definitivo juicio: la Ilustración ha fracasado.

En la denuncia de la Modernidad hay de todo. Conviene, sin embargo, no separar demasiado el juicio filosófico del análisis histórico, porque de lo contrario caeríamos en pesimismo antropológico (tipo Adorno) y ontológico (como Heidegger) que dejan la puerta abierta a soluciones no sólo fuera de la razón, sino contra la razón.

La brevedad de espacio no me permite desarrollar las contradicciones de los distintos análisis del fracaso de la Ilustración. Por eso me voy a centrar en uno de ellos que me parece ejemplar: la crítica de Hegel a la Ilustración.

Hasta ahora he usado indistintamente los conceptos de «Ilustración» y «Modernidad». Es incorrecto. En el lenguaje hegeliano «Ilustración» designa el

logro máximo de este momento histórico: la subjetividad. Auto-conciencia, auto-determinación y auto-realización recogen una experiencia histórica (madurada en la Reforma y en la Revolución) mediante la cual el hombre toma conciencia de que está remitido a sí mismo a la hora de organizar la vida y entenderla. El principio de la subjetividad revoluciona todo el campo de saber y un desconocido despliegue del conocimiento. El secreto del progreso en el conocimiento radica en la diferenciación de saberes: la Biblia deja de ser el manual de la ciencia. Se distingue entre ciencia, ética y estética. Son campos específicos con principios distintos. Pues bien, esta distinción de saberes que trae consigo la Ilustración provoca junto a impresionantes adelantos graves problemas. Y es que la división de saberes se traduce de hecho en escisión de saberes: la ética nada tiene que ver con la ciencia, ni con la política, por ejemplo. Más aún, la Ilustración abre un abismo entre elites cultas, que acceden al conocimiento, y el pueblo que se queda en las representaciones. Una doble escisión, pues. A la conciencia de ese costo social y cognoscitivo llama Hegel *Modernidad*. La Modernidad es la conciencia de que se ha perdido un concepto universal o unificador de razón con la llegada de la Ilustración. Lo importante es ahora señalar que Hegel relaciona ese *déficit* de la Ilustración con la deficiente respuesta que da ésta a su relación con la religión. El principio de la *lingüistización* de lo sacro o pretensión de traducir en categorías racionales lo que hasta ese momento se representaba simbólicamente, deja fuera de la Ilustración una concepción –universalizadora– de la razón, cuya consecuencia es la doble escisión a la que me he referido anteriormente.

Habermas ha visto perfectamente cómo el precio a pagar por quien todavía hoy se empeña en hablar de proyecto ilustrado es recomponer esa función universalizadora de la razón. Se entiende así la pasión de Hegel por la reconciliación entre lo finito y lo infinito, lo abstracto y lo concreto, lo uno y lo múltiple, la razón y la religión: se jugaba en ello la quintaesencia de la herencia europea que no renuncia a la universalidad y solidaridad sobre todo después de haber descubierto la contingencia histórica y la subjetividad.

Para la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas –sin duda el intento de Teoría Crítica más riguroso en la actualidad–, esa doble escisión detectada por Hegel explicaría el famoso fracaso de la Ilustración. Habermas cifra el fracaso de los ideales ilustrados en a) un empobrecimiento cultural, y b) la colonización del mundo de la vida por los subsistemas dinero y poder (economía y política). El empobrecimiento cultural es la negación del viejo ideal ilustrado consistente en el desarrollo «de una razón intersubjetivamente compartida»; con la Ilustración la razón queda secuestrada por elites y encerrada en específicos ámbitos del saber. La colonización del mundo de la vida por los dos subsistemas (dinero y poder) es el resignado reconocimiento de que la sociedad no se articula desde la interacción, desde los intereses de los sujetos, sino desde los intereses de medios convertidos en fines: el dinero y la política. No vamos a entrar en el desarrollo de este diagnóstico ni siquiera de su alternativa. Lo que sí urge subrayar es cómo Habermas, por ejemplo, entiende la reconstrucción de esa «razón unificadora» que define la naturaleza de la

Modernidad. Por el camino de la intersubjetividad. La verdad y la ética son el fruto de la actividad racional o argumentativa de los sujetos. La verdad y la ética como consenso.

Hay aquí una diferencia entre Hegel y estas teorías del discurso que no conviene dejar pasar por alto. Las dos coinciden en remitir las pretensiones de verdad y de rectitud a la intersubjetividad; pero mientras en Hegel esa intersubjetividad tenía que recorrer la historia de la razón y de la religión, en Habermas, la verdad y la moralidad tienen como último referente el juego de las distintas subjetividades. En cualquier caso, lo importante es saber si en la teoría del discurso habermasiano se recomponen realmente las categorías de solidaridad y universalidad.

Mi tesis es que no, y que esa deficiencia tiene que ver con el problema de la religión. Veamos.

Los conceptos fundamentales del consenso que propugna la teoría del discurso son los de *intersubjetividad*, *simetría* de los participantes y *presencia* de los hablantes. Pues bien, la solidaridad o universalidad consiguiente es particular, porque no toma en consideración a partícipes que o no tienen palabra o no pueden estar presentes: los vencidos y los marginados. Simplificando un tanto se podría decir que la Teoría de la Acción Comunicativa vale para las democracias occidentales que ya se han dado los supuestos radicales de lo democrático, y que sólo les hace falta afinar el instrumento para que la democracia formal sea cada vez más substantiva. Lo que ocurre, sin embargo, es que el mundo no se agota en occidente; existe, además de marginación interior, un Tercer Mundo que algo tiene que ver con el bienestar del mundo rico. Tampoco se puede perder de vista que a la hora de plantearse la universalidad de un planteamiento –tanto en el nivel de la verdad como en de la ética– no se puede pensar sólo en las generaciones presentes, sino en las pasadas y futuras. Centrémonos en la universalidad ética o solidaridad: ¿es posible la felicidad o el ser bueno al interior de un consenso restringido del que quedan excluidos los vencidos que lucharon por ese bienestar y los marginados actuales que no pueden disfrutarlo? ¿Podemos ser *dignos de la felicidad* –formulación en la que Kant resuelve el fin de la ética– sin una consideración *radical* del pasado?

Hablo de consideración *radical* del pasado porque del pasado todo el mundo habla, incluido la Teoría de la Acción Comunicativa. Pero del pasado se puede hablar de dos maneras: hay un tratamiento historicista y otro anamético. El primero es al que estamos acostumbrados cuando decimos que «el pasado está muerto y sólo es significativo en tanto en cuanto el sujeto actual le interpela», etc. El pasado es entonces visto como una inmensa cantera sin guarda de la que cada generación extrae (*expolia*) lo que le parece para enriquecer su comprensión actual. El tratamiento anamético, por el contrario, reconoce al pasado unos derechos propios, vigentes porque no están saldados. Estos derechos hablan, por sí solos, como una interpelación a la injusticia del tiempo posterior que se ha construido sobre ellos. Naturalmente que el único

pasado que se puede presentar así es el pasado de los vencidos y fracasados. Hacer justicia a ese pasado consiste en hacer suya la causa de los vencidos; esa identificación de causas ilumina el presente en su injusticia y propicia un tipo de interacción que no reproduzca los intereses de los vencedores.

La diferencia entre la intersubjetividad de la Acción Comunicativa y ésta del recuerdo anamético, es que la primera cifra la verdad o solidaridad en el hecho del consenso responsable, *en la simetría*, mientras que la última es *asimétrica*: no todas las partes integrantes se encuentran en la misma posición frente al todo ni valen lo mismo. Habría que remitirse a la dialéctica hegeliana del amo-siervo o a la teoría marxiana del proletariado sujeto de la historia, para hacer ver cómo una solidaridad universal no puede ser asunto de consenso, sino que tiene que ser *partisana*: es la visión del todo desde el punto de vista del no-sujeto. Sólo en la medida en que el no sujeto accede a la dignidad de sujeto deja de ser el otro (amo o explotador) lo in-humano, para devenir sujeto. Como en el relato evangélico del Buen Samaritano, el prójimo (el hombre cabal) no es cualquiera, ni siquiera el caído, sino el otro en la medida en que se acerca al caído. Es el caído el que hace del otro un hombre cabal; es su causa el principio de la universalidad.

Y esto ¿qué tiene que ver con el socialismo? Tiene que ver. A pesar de la exuberante retórica que quiso hacer del socialismo/marxismo un «análisis científico de la realidad», más ajustado a la realidad es la idea de que el socialismo forma parte de una tradición emancipatoria en la que sus integrantes se movían más por el peso de recuerdos acumulados que por análisis científicos o utopías de que sus herederos vivirían mejor. La fuerza impulsora del socialismo contra la injusticia presente bebía de su experiencia y de relatos recibidos de unos antecesores «ofendidos y humillados». La experiencia de la injusticia.

Si esto fuera así, la consecuencia inmediata sería explicar el debilitamiento del socialismo por la ausencia de experiencias de injusticia (el Tercer Mundo queda lejos y el Lumpen nunca ha sido relevante para el proletario).

Hay una evidente relación entre socialismo e historia de los vencidos (Walter Benjamín llega más lejos, ya que hace consistir la lectura materialista de la historia en la reconstrucción de una historia dolorosa: los recuerdos de los antepasados humillados y no los sueños de felicidad de los nietos satisfechos —la memoria y no la utopía— es el motor del materialista dialéctico, viene a decir). ¿Y cuál es el lugar de esa cultura del recuerdo en la filosofía de la Ilustración? Ninguno. La obsesión de Hegel, su dura crítica a la Ilustración se resumía en su falta de pasado, lo que se traducía en carencia de verdad y substancia. Si la verdad de la Ilustración se fía totalmente a la subjetividad, aquélla sólo reproducirá la vaciedad de ésta. El sujeto tiene, más bien, que habérselas con la tradición y la historia sin la que es imposible plantearse el tema de la verdad o del absoluto. Razón e historia son los temas del momento. No se trata de saltar por encima del sujeto y volver a Aristóteles, a la tradición o a la naturaleza como proponen ahora los neoaristotélicos. Es un envío del sujeto a su pasado.

Hegel relaciona esa cultura del pasado –cuya reconstrucción daría a la filosofía «verdad y substancia»– con la religión. La misma dificultad que tiene la Ilustración para con el pasado la tiene para la religión. Para la Ilustración la religión es el mundo de la «positividad» (verdades que se afirman como tales por autoridad), enfrentado al de la subjetividad. Por eso la religión o es un resto oscurantista o tiene que pasar, para recibir credibilidad moderna, por las horcas caudinas de la racionalidad (religión racional) o se convierte en un asunto privado. El fracaso de Hegel –claramente reconocido por él– de su generoso intento de comprender la historia de la religión desde la razón, nos lleva a la consideración de que esa cultura del recuerdo –de la que la religión *qua memoria passionis* es su expresión más emblemática– no forma parte de la Ilustración histórica, aunque sea una tradición ilustrada.

Esta tradición religiosa no es toda la religión, ni todo el cristianismo. Es una determinada tradición del cristianismo. Cuando la teología decía que «la fe viene de Israel y el saber (del cristianismo) de Grecia» estaba cercenando esa tradición anamética, al tiempo que se entregaba el cristianismo a una historia de racionalidad que es la de la racionalidad occidental. El ajuste de cuentas que con ella tuvo la Ilustración parece bastante lógico.

Pero resulta que el saber también viene de Israel. Hay en la tradición judeo-cristiana un saber, una racionalidad distinta de la heleno-occidental, que no es argumentativo sino narrativa, que no se especializa en el análisis científico de la realidad, sino que saca su saber de la memoria dolorosa. Esta cultura ilustrada no la deduce la Ilustración de sí misma; viene de otra tradición. En la medida en que el socialismo es en buena parte, aunque no exclusivamente, racionalidad anamética es evidente que la debilidad de esa racionalidad –y su lenta agonía a manos del pragmatismo– tiene que ver con el destino de la tradición judeo-cristiana.

Sería exagerado decir que el fracaso de la modernidad –y el consiguiente predominio de la razón instrumental– se deba exclusivamente al desdibujamiento de la cultura anamética. Hay otras muchas causas. Lo que sí es evidente es que la razón crítica ilustrada –la que aparece en la Teoría Crítica como razón comunicativa– cada vez se revela más impotente respecto a los retos que ella misma se plantea: el relanzamiento del proyecto ilustrado. Aparte las razones trascendentales o casi trascendentales que nos dan para creer que el hombre tiene más de racional que de animal, desde un punto de vista histórico, la confianza en el proyecto ilustrado se funda en que emerjan *cambios motivacionales* creados por las mismas contradicciones de la razón instrumental. Cabe expresar la duda, en cualquier caso, de que la parición y mantenimiento de esos nuevos patrones motivacionales cuajen si no enraizan en una cultura cómplice. En el seno de la cultura ilustrada –con racionalidad comunicativa o sin ella– es muy difícil experimentar la injusticia del sistema: la que explique nuestro bienestar desde nuestra relación con el Tercer Mundo; la que explique la riqueza adquirida desde el recuerdo de injusticias pasadas. Ese, sin embargo, es el caldo de cultivo de la cultura anamética.

Hoy el debate entre religión y socialismo no puede ser una reedición del viejo pleito entre marxismo y cristianismo. Entonces se trataba: a) de superar el dogmatismo de las dos iglesias que anatematizaban tanto a los cristianos que querían militar en la izquierda, como a los marxistas que no querían dejar de ser cristianos, y b) la relación teórica entre dos sistemas hechos, seguros de sí mismos, con más puntos de contacto que lo que ellos mismos confesaban tener.

Aquel asunto ha quedado atrás porque nadie duda de la licitud del primer objetivo, y en cuanto al segundo, ambos sistemas se sienten tan en crisis que el problema se ha desplazado a un nuevo lugar: replantearse un proyecto de emancipación, amenazado por posmodernos, neoconservadores, dogmáticos e irracionales. Todas las tradiciones son bienvenidas. También la religiosa. La Ilustración ha ajustado sus cuentas con el saber religioso que viene de Grecia, pero lo ignora todo del saber que viene de Israel. El socialismo hará bien en ponerse al habla.

Quede claro, pues, que las relaciones entre religión y socialismo no se agotan en las cuatro páginas del *Programa 2.000*. Aquí hay un tema de nuestro tiempo que, más allá de intereses partidarios o eclesiásticos –aunque también interesante para los Partidos Políticos y para las Iglesias– debería reunir muchos esfuerzos aislados. Sería una pena –otra vez– que la cosa no saliera por evocaciones de josefinismos o por cálculos del mercado del voto. El debate tiene en sí mismo razón suficiente como para que sume generosamente voluntades.