Globethics Repository



Tolerancia, democracia y fundamentalismo(s) [Tolerance, democracy and fundamentalism(s)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Hansen, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-08 16:06:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154950

Cuadernos de Teología
Vol. XXVII, 2008 p. 105-135

Tolerancia, democracia y fundamentalismo(s): desafíos éticos y teológicos en la era del Imperio[1]

Guillermo Hansen

Resumen: Nos preguntamos por el destino de la democracia como una herramienta genuinamente alternativa tanto frente a la estructura de poder del Imperio como ante las diferentes propuestas fundamentalistas La democracia como sistema político que descansa sobre ciertos valores como la libertad, la igualdad y el imperio de la ley, puede llegar a ser la víctima más importante en la lucha entre los fundamentalismos y la globalización Dentro de este marco nos formularemos la pregunta sobre cómo la tradición protestante-luterana puede constituirse en un importante referente en la lucha por la democracia de cara al Imperio, y ser catalizadora de valores como la tolerancia y el pluralismo frente a los fundamentalismos

Abstract: We shall focus on the destiny of democracy as a genuine alternative tool facing the power of Empire and the different fundamentalist proposals Democracy as a political system resting on certain principles such as freedom, equality and law may become the most important victim in the struggle between fundamentalism and globalization In this frame we shall pose the question as to how the protestant/Lutheran tradition can become a beacon in the upholding of democracy vis-à-vis Empire, and promoting values such as tolerance and pluralism vis-à-vis fundamentalism

Las fuerzas desestabilizadoras y globalizadoras del capitalismo, la tecnología, los cambios climáticos, los medios masivos y la difusión de la cultura popular marcan una geografía signada por lo pasajero, la desorientación y el rápido cambio social. En este escenario, *Imperio* es el nombre dado a la red global de jerarquías y divisiones que promete e intenta mantener un orden a través de ciertos meca-

1 **Palabras clave** Teología Democracia Justificación Imperio
Key words: Theology Democracy Justification Empire

nismos de control y conflicto –un régimen especial de relaciones globales.[2] Imperio no refiere a un país o a un sistema político homogéneo, sino a un entramado mundial de soberanía que descansa sobre naciones–Estados centrales, instituciones supranacionales y las más grandes corporaciones capitalistas transnacionales.

Pero a pesar del intento del Imperio por imponer un cierto orden y controlar las dinámicas globales, millones de personas reaccionan y resisten de maneras diversas. La mayoría persigue soluciones biográficas a problemas sistémicos,[3] confirmando así que el *biopoder*, es decir, la regulación de la vida social desde su interior (cuerpos y consciencias), constituye una de las bases de la dominación imperial. Otros, mayormente minorías agrupadas en organizaciones religiosas, de izquierda y ecologistas, intentan resistir al Imperio postulando un "afuera" utópico, moralmente puro, desde donde fluiría una épica redentora.[4] Finalmente, millones más se suman a una tendencia creciente identificada con propuestas religiosas fundamentalistas que en algunos casos han sido ya absorbidas o han sido siempre funcionales al sistema imperante, pero en otros encarnan una resistencia antisistémica formidable, por medios pacíficos o violentos.

El fenómeno de los fundamentalismos es particularmente significativo pues asistimos con ello a una crisis que entrelaza múltiples niveles. Si el Imperio, como Michael Hardt y Antonio Negri argumentan, representa la posmodernización de la economía global donde la creación de riqueza tiende hacia la producción biopolítica (donde lo político, lo económico y lo cultural se superponen de manera cada vez más compleja), entonces es más fácil comprender cómo los fundamentalismos constituyen uno de los síntomas más importantes de la disfuncionalidad del Imperio. El fundamentalismo es más que una superstición religiosa,[5] es una instancia catalizadora para todos aquellos que experimentan una creciente insatisfacción por la forma en que el Imperio regula el tejido económico, político y cultural, lo que a menudo es también asociado con los disvalores "materialistas" y "seculares" de la modernidad tardía. Ciertamente, no todas las formas de fundamentalismo reaccionan de la misma manera ante estas dimensiones; pero considerando que estos son movimientos religiosos, el aspecto *cultural* merece una atención especial.

En este trabajo nos concentraremos en el destino de la democracia como una herramienta genuinamente alternativa frente a la estructura de poder del Im-

2 Seguimos el concepto de Imperio de Michael Hardt & Antonio Negri, en *Empire*, Cambridge, Mass , Harvard University Press, 2000, p xi-xii, 23

3 Ver Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004, p 94

4 Ver Hardt & Negri, p 46

5 De *super-stare*, pararse sobre lo que es un vestigio del pasado

perio, como a las diferentes propuestas fundamentalistas.[6] A pesar de que los fundamentalismos no son proclives a la democracia, también es cierto que las fuerzas políticas y económicas de la tardo-modernidad gradualmente conducen a las democracias (liberales) existentes hacia "estados de excepción", lo que también implica una amenaza a los mismos principios de la democracia. De ahí que la democracia como sistema político que descansa sobre ciertos valores como la libertad, la igualdad y el imperio de la ley, pueda llegar a ser la víctima más importante en la lucha entre los fundamentalismos y la globalización. Sin embargo, la democracia también se halla frente a una nueva oportunidad que surge desde la propia dinámica global del Imperio, esto es, desde las contracaras de las jerarquías de dominación representadas por los nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se esparcen por el globo. Así novedosos modos de relaciones y de poder vinculan –global y localmente– diferentes identidades religiosas, culturas, formas de trabajo, intereses ecológicos, etnicidades y experiencias de género. Estas nuevas relaciones descubren un deseo político común que descansa en un ejercicio proactivo de la tolerancia como afirmación de la vida en sus múltiples expresiones. En esta resistencia activa –una cuarta estrategia frente al Imperio–, la tolerancia deviene un principio clave para la solución democrática de los problemas sistémicos.

En tanto que como seres morales estamos siempre abocados a decisiones éticas, nuestros tiempos ante el umbral de una "bifurcación sistémica" aceleran la necesidad de alcanzar amplios consensos sobre los valores y metáforas que gobernarán nuestras vidas. La libertad y la igualdad han sido desideratas centrales de la modernidad, aunque el mito historicista y progresista que albergaba dichos valores esté en decadencia. Ya que los valores no son abstracciones sino que siempre están alojados en relatos de corte *mítico*, es importante entender los cambios en el conocimiento y en la cultura que acompañan los cambios sociopolíticos y sistémicos. Hoy en día, con la creciente pluralización de las sociedades y de las consciencias, la tolerancia aparece no solo como una virtud moral deseable, sino como una cualidad sistémica necesaria que una vez injertada con valores, como la libertad y la igualdad, hacen de la democracia el mejor sistema para encauzar nuestro destino colectivo y global. Dentro de este horizonte, la(s) religión(es)

6 Democracia entendida como un conjunto de *principios* y *prácticas* institucionales y legales como lo son el imperio de la ley y el acceso igualitario a la justicia, la división de poderes, la garantía de la vigencia de los derechos humanos y su monitoreo independiente, elecciones libres en una genuina competencia de ideas que permita transiciones consensuadas y no-violentas de los gobiernos, libertad de expresión y de prensa, una sociedad civil autónoma y pujante por medio de instituciones y redes independientes del control del gobierno, monitoreo del ejercicio de gobierno y la transparencia en las decisiones, respeto a los derechos de propiedad y económicos, justicia social y seguridad básica, un *ethos* de diálogo, cuestionamiento, confianza y consciencia moral, amplio y libre acceso a la información necesaria para la discusion, el escrutinio y la toma de decisiones en todos los procesos democráticos de una sociedad Bajo estos principios subyacen ciertos valores nucleares como la igualdad de todos los ciudadanos, la deliberación abierta, un alto grado de participación con respeto para las opiniones y posiciones diferentes, un pluralismo de instituciones y la independencia de las voces críticas que sostienen a largo plazo la salud y la apertura de las sociedades democráticas

parecen jugar nuevamente un rol capital, ya sea a favor o ya se en contra de la tolerancia, la democracia y la paz.

Dentro de este marco nos formularemos algunas preguntas éticas y teológicas fundamentales: ¿de qué manera nuestra tradición protestante (especialmente luterana) contribuye o se relaciona con los desafíos que nos confrontan en la vida pública y en los entramados del poder? ¿Provee esta una orientación significativa para lidiar con asuntos relacionados a la autoridad y a las nuevas redes de trabajo y producción? ¿Constituye un referente en la lucha por la *democracia* de cara al Imperio y promueve valores como la *tolerancia* y el *pluralismo* frente a los fundamentalismos? Sostenemos que el protestantismo luterano podrá contribuir a estas problemáticas si las metáforas que generalmente priman en su comprensión del "orden salvífico" se hacen transversales y declinables en el "orden de la creación". De esta forma, los símbolos de la justificación por la fe y la cruz, al conjugarse con la teoría trinitaria de la acción multidimensional divina (dos reinos), podrán evocar un espacio teológico que relacione, desde sus núcleos centrales, valores contemporáneos como la diferencia, la pluralidad, la tolerancia y la aceptación del otro en un marco democrático. Cuando estos valores democráticos sean entrelazados con las metáforas antedichas, estaremos ante una robusta teología pública que inspire estrategias frente al avance del Imperio y los fundamentalismos.

Para ello, sugeriremos tres vertientes que estructurarían un perfil ético-mítico protestante en interacción con los desafíos presentes: la temática de la *justificación por la fe* y la afirmación de la inclusividad, la acción tridimensional divina que sostiene las vinculaciones de poder democráticas a través de la multitud (doctrina de los *dos reinos*), y la *cruz* como un arma crítica –y una crítica de las armas– frente a la "gloria" del Imperio, el totalitarismo, los fundamentalismos y la guerra. El desafío consistirá en articular estas dimensiones sin caer en soluciones moralistas o legalistas de cara a las profundas disputas estructurales, culturales y sociales. Esto implica posicionar nuestra teología en medio del debate contemporáneo, adoptando una perspectiva consistente con la metodología de la cruz: un clamor desde las entrañas mismas del Imperio, confiriendo visibilidad a su ruin simulación como orden benefactor.

De la República al Imperio

Síntomas de una transición

Cuando nos acercamos a la relación existente entre fundamentalismo, tolerancia y democracia, podemos caer en la tentación del pensamiento binario. Los medios, las noticias, los informes y los discursos públicos dan la impresión de que la democracia –definida en un sentido amplio– está hoy en peligro debido *solo* a

las fuerzas "malignas" y "externas" del fundamentalismo religioso (especialmente de corte islámico). Por ejemplo, la influyente teoría de Samuel Huntington sobre el choque de las civilizaciones ha otorgado una pátina académica a un paradigma político que compartimenta en campos antagónicos lo que en realidad son dimensiones intrínsecas del sistema-mundo contemporáneo. Esto crea una conciencia e impresión falsas, ya que el peligro real para la "democracia" puede que no esté en aquellos que, por un sinnúmero de razones, expresan sus quejas contra la hipocresía de las "democracias" dominantes, sino también con aquellas fuerzas que en nombre de los valores democráticos terminan sumergidas en prácticas cada vez más intolerantes y vigilantes. Es obvio que un rasgo inherente a las distintas formas de fundamentalismo es la prospectiva de establecer regímenes de intolerancia, creando así un desafío formidable para la democracia como sistema y como horizonte cultural. Pero esto no debería ocultarnos el hecho de que muchas "democracias" alrededor del mundo se desplazan paulatinamente hacia un "estado de excepción" perenne donde la libertad es coartada en nombre de la libertad, de la misma manera en que alguna vez las dictaduras latinoamericanas cercenaban la democracia en nombre de la democracia.[7]

En miras de situar la dinámica que conecta el fundamentalismo con los "estados de excepción" neoconservadores contemporáneos, es esencial guardar una mirada *sistémica* del presente sistema-mundo globalizado. Esto nos permitirá percibir al fundamentalismo –evangélico, islámico o integrista– como síntomas que marcan el pasaje a un nuevo orden de cosas.[8] Como argumentan Hardt y Negri, los fundamentalismos señalan un rechazo de la modernidad, la democracia y la secularidad, todos ellos concebidos –correcta o incorrectamente– como armas de la hegemonía "liberal", extranjera u occidental.[9] Pero los movimientos fundamentalistas no son simplemente un remanente premoderno, sino el resultado tardo-moderno de contradicciones disparadas por la modernidad y su reverso opresivo. Son tardo o posmodernos en un sentido doble: en que cronológicamente siguen y se oponen a la modernidad y en que, culturalmente, cabalgan sobre las olas generadas por el desplome de los muros de las ideas filosóficas modernas que emplazaban a la religión en un interdicto.[10]

La condición tardo-moderna del fundamentalismo requiere echar una mirada a las dinámicas económicas, políticas, culturales y epistemológicas de largo alcance que caracterizan al presente sistema-mundo. Al hacerlo entenderemos

7 En *Statu di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, el filosofo italiano Giorgio Agamben demuestra como las democracias occidentales van tornando el tema de la emergencia y la seguridad como el fundamento de sus existencias, generando verdaderos estados policíacos Ver p 37

8 Ver Hardt & Negri, p 137s

9 Ibíd , p 149

10 Ver Gianni Vattimo, "La huella de la huella", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds), *La Religión*, Madrid, PPC, 1996, p 111s

por qué la democracia y la tolerancia adquieren hoy una nueva urgencia, puesto que confrontamos un momento crítico marcado por oscilaciones sistémicas que apuntan a una *bifurcación* inminente. Inspirado en la teoría físico-química del orden y el caos, el analista social Immanuel Wallerstein[11] sostiene que un sistema que ya no puede funcionar adecuadamente dentro de sus parámetros definidos eventualmente desembocará en una situación donde se impone una "opción". Esto no indica que uno de los campos antagonistas en el presente sistema triunfará, sino que el sistema *en su totalidad* sufrirá una mutación. En efecto, todo sistema puede decirse que está "vivo", un rasgo que debe observarse no tanto en sus dimensiones particulares, sino en su dinámica o proceso. Si un sistema sobrevive a los "dolores de parto", naturalmente perseguirá su destino histórico dentro del marco y los límites de las estructuras que lo constituyen obedeciendo a una dinámica *cíclica*, pero también a tendencias *lineales* o seculares. Cuando la expansión lineal amenaza al equilibrio sostenido por el proceso cíclico, se alcanza un punto de crisis que no puede ser resuelta dentro del sistema como tal. Por lo tanto, un estado de bifurcación es inminente.

Aplicado este paradigma a nuestro tema, puede decirse entonces que las instituciones y conformaciones sociales se enfrentan hoy a una nueva serie de posibilidades: o una radicalización de los principios y prácticas democráticas, o el deslizamiento siniestro hacia nuevos tutelajes jerárquicos e intolerantes. Estos son los contendientes principales, y el resultado dependerá de las microdecisiones y de las pequeñas acciones que la gente adopte en tiempos de impredecibles oscilaciones históricas. Después de la caída de los mitos historicistas sabemos que la historia no tiene un vector moral innato; ella no es necesariamente un camino progresivo hacia más humanidad, tolerancia, libertad e igualdad. Nuestra "evolución" parece estar compuesta por eventos improvisados, donde los valores están sujetos a un sinnúmero de variables psicológicas, filosóficas, ideológicas, existenciales y religiosas, que emergen y compiten al tiempo que confrontamos los desafíos ecológicos y económicos de vivir.[12]

Por lo tanto, nos encontramos en el entrecruce de incertidumbres donde las decisiones intelectuales, morales y políticas que se hagan tendrán efectos extraordinarios, *exponenciales*. Por esta razón, los fundamentalismos no pueden ser desechados como si fueran un retorno romántico destinado a fracasar, dado que la historia aboga siempre por soluciones "progresistas". Por el contrario, representan una de las posibles salidas a la encrucijada tardo-moderna (aunque podamos cuestionar sin duda su adaptabilidad a largo plazo). En tiempos donde los interdictos filosóficos e ideológicos contra la *religión* se hallan cuestionados, esta

11 Immanuel Wallerstein, *World-System Analysis an Introduction*, Durham, Duke University Press, 2004, e Id , *The Uncertainties of Knowledge*, Philadelphia, Temple University Press, 2004

12 Cfr Marvin Harris, *Culture, People and Nature*, New York, HarperCollins, 1988

dimensión de la vida humana puede estar destinada a jugar un papel importante en la desaparición o el fortalecimiento de las prácticas democráticas y de la tolerancia[13]. Las metáforas centrales del protestantismo (luterano) ¿jugarán algún papel en este nuevo escenario político, social y cultural, coadyuvando hacia una nueva red global más igualitaria y humanitaria?

*La **longue durée**: tolerancia, intolerancia y violencia*

Una visión sistémica no coloca como unidad de análisis a las naciones Estado, ni a los regímenes políticos, los campos religiosos o las zonas geoculturales, sino al tejido que subyace a todas estas instancias confiriendo una unidad estructural. Un "sistema-mundo" es entonces una región espacio-temporal que atraviesa unidades políticas y económicas creando una zona integrada de actividad con instituciones regidas por ciertos principios sistémicos. El sistema-mundo moderno, que hunde sus raíces en la expansión europea que comienza a principios del siglo XVI, no está atado a un sistema político unitario (aunque después de la Segunda Guerra Mundial, la democracia liberal aparece como el régimen político más deseable y compatible con dicho sistema). De hecho puede haber y hay diversas unidades políticas dentro de un sistema-mundo, pues el factor aglutinante es una determinada *división del trabajo* que emana de la incesante búsqueda de *ganancia*.[14] La acumulación de capital, que divide el sistema entre un centro y una periferia, determina a su vez la naturaleza y carácter de esta división.[15]

Durante los siglos XIX y XX la historia política del sistema-mundo moderno, especialmente en su "centro", fue la historia de un debate sobre la línea que divide a los incluidos de los excluidos, así como también sobre el tenor, la extensión y los límites de la tolerancia. Debe notarse que este debate ocurría "dentro del marco de una geocultura que proclamaba la inclusión de todos como la definición de una buena sociedad".[16] Esta geocultura fue el *Liberalismo*, que probó ser una fuerza ideológica formidable al consolidar su hegemonía a partir de las revoluciones de 1848 en Europa. No solo estableció las bases jurídicas e institucionales que aspiraban a ser emuladas por la mayoría de los países del planeta, sino que contó con la suficiente plasticidad como para absorber los movimientos

13 No sin cierta ironía puede pensarse que la democracia moderna, que naciera parcialmente como una reacción hacia la intolerancia religiosa (Locke et al), pueda necesitar hoy para su sostenimiento del ímpetu que solo confiere la religión

14 Ver Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944, p 43s

15 El núcleo, la "zona de confort", no necesariamente debe coincidir con naciones o Estados, sino con los sectores dominantes de los procesos productivos que son transversales a los Estados Sin embargo, puesto que los monopolios necesitan de la protección y promoción de Estados fuertes, existe una consecuencia geográfica que provoca la división de países en centro y periferia También puede darse el caso que un mismo país combine condiciones de centro y periferia a la vez Usualmente los productos centrales son monopolios o casi monopolios, mientras que los producidos en la periferia son "competitivos" y abundantes De ahí que el intercambio y comercio entre productos centrales y periféricos sea siempre desigual

16 Wallerstein, *World-System*, p 60

antisistémicos que se originaron bajo su égida. Dentro de los Estados-naciones los diversos intentos por alcanzar la inclusión política y social fueron el foco de los movimientos radicales. Primero fue el turno de los trabajadores industriales, quienes una vez organizados en sindicatos y gremios aspiraron al poder político. Después de muchas décadas de lucha, el resultado fue la conformación del Estado de bienestar. Más tarde, a partir de la década de 1960, los "excluidos" de la plena participación y decisión –minorías étnicas, las mayorías explotadas en las colonias, la juventud y las mujeres– expresaron sus reclamos antisistémicos por medio de estrategias "culturales" que perseguían la descolonización de la psique y la autonomía política. Todos estos movimientos fueron más o menos exitosos si se los mide por sus logros respecto de los derechos ciudadanos y la independencia; pero, en cuanto a eliminar la dinámica sistémica de exclusión, sus alcances fueron más bien limitados.

En la conformación del sistema-mundo actual, por lo tanto, los años 60 marcaron el fin de la supremacía liberal dislocando de esta manera la geocultura que había conservado a las instituciones políticas intactas.[17] La descolonización, los movimientos de mujeres, jóvenes y obreros, las reivindicaciones de género, de los diferentes, las minorías, la temática ambiental han paulatinamente desmontado las clavijas de la maquinaria de la economía capitalista global y la han expuesto al embate de fuerzas políticas y culturales de las cuales, hasta ahora, habían estado protegidas.[18] Durante ese mismo tiempo, las tendencias fundamentalistas que ya existían comenzaron a ganar ascendencia cultural, social y política en distintos rincones del planeta.[19] Las transformaciones culturales pronto llevaron a una nueva autoestima y a demandas políticas, que a su vez ejercieron una nueva presión sobre el sistema por medio de la radicalización de sus tendencias lineales. El resultado es que en los últimos 50 años ha habido una merma en el *promedio* de las ganancias en los países centrales y algunos periféricos, pues los costos de producción aumentan mientras que los márgenes de ganancia se achican. La producción capitalista confrontó así altos costos remunerativos y salariales, insumos más costosos, y más impuestos. Se puede decir que especialmente la primera y tercera tendencias son consecuencias de las crecientes demandas sociopolíticas que expresan nuevas expectativas sobre estándares de vida, educación, salud y programas de retiro.

17 Esta era corresponde con lo que Eric Hobsbawm llama "el fin de la era dorada" Ver *The Age of Extremes a History of the World, 1914-1991*, New York, Vintage Books, 1994 Hay versión en español

18 Ver Wallerstein, p 77, Hobsbawm, p 343

19 En el caso del fundamentalismo islamico, la guerra árabe-israelí de 1967 marca un quiebre Ver Bassam Tibi, "The worldview of Sunni Arab Fundamentalism Attitudes toward Modern Science and Technology", en Martin Marty y Scott Appelby (eds), *Fundamentalisms and Society Reclaiming the Sciences the Family and Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p 81

Por supuesto, los emprendimientos capitalistas siempre intentarán mantener condiciones oligopólicas; la presente fase neoliberal –que en el caso de América latina se expresó en un capitalismo de despojo a través de la privatización de lo público[20]– es uno de los ejemplos más notorios. El "Consenso de Washington" dio un nuevo ímpetu a instituciones como el FMI, la OCDE y el Foro de Davos, que a su vez ejercieron una nueva presión hacia un tipo de globalización que abriera todas las fronteras al flujo del capital, bienes y servicios, aunque no a todos los pueblos ni a todos los trabajadores.[21] En el medio de este proceso, el incidente conocido como el "11 de Septiembre" (9/11) sirvió para legitimar a los sectores más conservadores dentro de algunos de los Estados centrales, facilitando un nuevo marco de plausibilidad para sus plataformas políticas. Estos eventos desencadenaron un corte con los sectores más moderados de centro, iniciándose así una ofensiva sobre los logros de las transformaciones culturales y sociales que se enraizaban en la década de 1960. El resultado más dramático de este proceso ha sido el reemplazo del neo*liberalismo* por el neo*conservadurismo*, una fuerza apoyada por una visión religiosa fundamentalista que hace décadas batalla en los frentes culturales y políticos contra las libertades y conquistas sociales de las últimas cuatro décadas.[22]

Pero estas reacciones, lejos de poner "orden" o restaurar un "equilibrio" en el sistema, de hecho, han acelerado el ciclo de crisis llevando a un *estado de guerra* general. Las tendencias lineales están llegando a un punto asintótico bloqueando la continuación irrestricta de la acumulación *continua* de capital, locomotora del desarrollo capitalista. Caminamos con ello hacia un territorio cuyo horizonte proyecta grandes turbulencias sociales debido a una serie de factores: primero, las fluctuaciones mismas del sistema; segundo, la crisis de legitimidad de las instituciones estatales; tercero, la crisis cultural de los sistemas simbólicos imperantes, todo lo cual lleva a un gran conflicto sobre la naturaleza del sistema sucesor. Como lo expresa Eric Hobsbawm: "El mundo del tercer milenio casi ciertamente [...] continuará estando signado por la violencia política y los cambios políticos violentos. La única cosa incierta es hacia donde conducirán".[23]

¿Cuáles serán los sectores, fuerzas e ideologías que dominarán en el nuevo escenario? ¿Debemos hablar de un sistema o de un multisistema? ¿Qué valores serán dominantes? Una cosa es cierta: el presente sistema-mundo, dominado

20 Una noción marxista desarrollada por David Harvey para referirse a la expropiación de los derechos de propiedad comunes y la comercialización de los bienes culturales, las historias, la creatividad intelectual, el medio ambiente, la información genética, las obras públicas, la salud y la educacion El capitalismo resuelve sus crisis cíclicas expandiendo sus tendencias lineales Pero en la era de la globalización la posibilidad de desbordarse hacia un "otro" (tierras, poblaciones, mercado) decrece *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p 137s

21 Ver Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidos, 1999, Zygmunt Bauman, *La globalización consecuencias humanas*, Buenos Aires, FCE, 1999

22 Ver Harvey, p 184

23 Hobsbawm, p 460

ideológicamente por un centro liberal, ha alcanzado su cenit. Este hará todo lo posible para atemperar la crisis, aun cuando esto signifique la adopción de discursos conservadores que se ajusten a las demandas de electorados determinados a comportarse en procura de beneficios cortoplazistas. Precisamente, dado que las fluctuaciones y las incertidumbres son cada vez más agudas, la demanda por seguridad será mayor; y así también, lamentablemente, el recurso a la violencia.[24] "Estados de excepción" serán erigidos como paradigmas de regímenes políticos donde todos los ciudadanos son puestos bajo sospecha y vigilancia (por ejemplo, el "Patriot Act" en los Estados Unidos). Como lo plantea el escrito programático que dibujó el perfil ideológico de la administración Bush, *Project for the New American Century* (1997), tanto la fuerza militar como el control de territorio foráneo llegan a ser pasos necesarios hacia la meta más amplia de propugnar códigos de conductas apropiadas sobre el resto del planeta.[25] Esta violencia ejercida en nombre de la "seguridad" –un fin dudoso combinado con medios inmorales– ha recibido un fuerte apoyo popular y el espaldarazo ideológico de una creciente e importante fuerza cultural –el fundamentalismo evangelical, columna vertebral del neoconservadurismo contemporáneo en su Estado militar más poderoso.[26] De esta forma, la libertad es cercenada en nombre de la seguridad, radicalizando a su vez las causas de la inequidad.

"Las zonas de malestar", sin embargo, también generan imágenes espejadas de estos "Estados de excepción" neoconservadores. En estas zonas se produce un fenómeno similar a través de diferentes formas de integrismos y fundamentalismos que prometen un mundo más seguro a costa de un sometimiento a nuevas formas de heteronomía. A menudo, la estrategia de estos fundamentalismos no consisten en ataques directos a la infraestructura económica y política del Imperio, sino que son acciones indirectas a través de un profundo cuestionamiento de sus dinámicas culturales y morales: el cuestionamiento de la vigencia de los derechos universales y la ley civil de origen occidental, el rechazo a la igualdad de hombres y mujeres, la desestimación de la separación de la religión y el Estado, y la oposición a los valores democráticos en general. Mientras que el neoconservadurismo, al menos en los Estados Unidos, recibe el apoyo decidido de un fundamentalismo evangelical totalmente a favor del sistema; por el otro lado, los fundamentalismos islámicos presentan un claro cariz *antisistémico* que hace de ellos formidables adversarios del sistema. Sin embargo, este proyecto integrista presenta un insuperable conflicto sobre valores, ya que la libertad es cercenada en nombre de la igualdad, exacerbando así la inseguridad (global).

24 Así argumentan Hardt & Negri en su más reciente obra, *Multitude*, New Cork, Penguin Press, 2004, p 20 Allí afirman que las estrategias de seguridad siguen la lógica del biopoder

25 Ver Harvey, p 184s

26 Ver Walter Mead, "God's Country", en *Foreign Affairs* 85/5, Sept -Oct 2006, p 24-43

Aunque hablemos del neoconservadurismo sistémico evangelical o del fundamentalismo antisistémico islámico, ambos fenómenos poseen un patrón en común: la deflación de la tolerancia o la práctica abierta de la intolerancia, lo que pone en entredicho a la misma convivencia democrática. Tanto los "Estados de excepción" neoconservadores como el fundamentalismo integrista islámico poseen una tendencia innata hacia prácticas de intolerancia y la negación del otro (en parte, dada la ilusión de que un sistema puede ser estabilizado eliminando algunos de sus componentes, en parte, dados los mismos límites epistemológicos inherentes a sus perspectivas ideológicas).

Esta transición y bifurcación sistémica es también una mutación cultural y epistemológica, pues las estructuras del conocimiento constituyen una dimensión integral –y contrapunto dialéctico– del complejo cultural que subyace a toda conformación social. Las innovaciones tecnológicas, los medios masivos, la reorganización socio-cultural, las presiones demográficas y los desbalances ecológicos cambian las maneras en que razona la gente, afectando por lo tanto las visiones y costumbres religiosas e ideológicas. El cuestionamiento de los cánones de racionalidad, la legitimación de ciertas formas del conocimiento, y el establecimiento o desacreditación de las fronteras entre distintas áreas de vida, son síntomas del reposicionamiento de conjuntos sociales que se sienten más libres y urgidos para experimentar y adoptar perspectivas y valores que hasta ahora habían sido marginales o rechazados. Los clamores y reclamos expresan "la insurrección de los saberes subyugados" contra las ideologías hegemónicas (Foucault). Como resultado, los tiempos de bifurcación son testigos de un fuerte e intenso *debate cultural* que busca mediar la crisis ofreciendo diferentes estrategias –entornos simbólicos– para lidiar con la inestabilidad, la incertidumbre y el estrés.[27] Algunas de ellas buscarán reforzar el estado cíclico de equilibrio, mientras que otras empujarán las tendencias lineales hacia un estado de desequilibrio.

Volveremos más tarde a este punto. Antes mencionaremos un ejemplo de intolerancia y contramodernidad que se desprende de otra zona periférica, a saber, del contexto latinoamericano. Se trata de un tercer fenómeno ubicado entre el explícito intento de instalar un nuevo régimen de intolerancia, como en ciertos grupos islámicos fundamentalistas, y los bríos evangelicales persiguiendo un cambio neoconservador en los patrones familiares y educacionales. El integrismo católico romano navega entre el Escila de un enfoque excesivo sobre la familia (evangelicalismo) y el Caribdis de un cambio revolucionario de las estructuras (islamismo), buscando el curso meridiano que atraviese las asociaciones intermedias de

27 Cfr James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991, p 173 Siguiendo las teorías de Antonio Gramsci, el autor nota que los conflictos culturales son una lucha por el control de los símbolos de la cultura pública Pero los símbolos no son realidades abstractas, sino que están siempre mediados socialmente por una variedad de instituciones (familia, educación, medios masivos, leyes y la política) Por lo tanto, directa o indirectamente, el conflicto cultural es siempre una lucha política

la sociedad civil. Pero a pesar de estas diferencias comparte con ellos un rasgo en común: todos son síntomas de una enfermedad de la cual pretenden ser su cura.

El largo y serpenteante camino del integrismo

A pesar de las alarmantes estadísticas recientes,[28] el catolicismo romano sigue siendo la fuerza religiosa más formidable en toda América latina. Ella monopoliza no solamente las representaciones simbólicas de lo sagrado, sino que es una poderosísima organización social con un extraordinario poder formativo-cultural. A pesar de que los protestantes, evangélicos, carismáticos y pentecostales han experimentado distintos grados de crecimiento a lo largo del último siglo, el catolicismo aún domina el escenario religioso.[29]

Muchos afirman que la categoría "fundamentalismo" no puede ser aplicada *stricto sensu* al catolicismo romano. Argumentan que el mismo es una categoría descriptiva de un fenómeno dado en el seno del protestantismo cuyo origen se rastrea a los comienzos del siglo XX en los Estados Unidos, aplicable por ende al vasto movimiento evangelical global que se difunde desde allí. Existen muchos aspectos del fundamentalismo islámico y evangelical que ciertamente no están presentes en los sectores ultraconservadores del catolicismo romano. Sin embargo, a pesar de que una aproximación funcionalista a los aspectos individuales de cada tradición no provea un escenario comparativo útil, un acercamiento más estructural descubre en el fundamentalismo y en el catolicismo ultraconservador una misma *Gestalt* regresiva que intenta deshacer las conquistas de las revoluciones *culturales* de la década de 1960, aspirando con ello a disciplinar las demandas democráticas.[30] En este sentido los tres fenómenos constituyen recursos ideológicos de primera magnitud para la implementación de futuros "Estados de excepción".

Al igual que en los fundamentalismos, los sectores ultraconservadores del catolicismo buscan relocalizar a la iglesia y a las creencias tradicionales de cara a la crisis desatada por la *modernidad* y la *secularización*. Los esfuerzos por preservar los rasgos ideológicos y organizacionales tradicionales, a fin de detener y revertir el declive de la hegemonía religiosa (católica) en las esferas sociales, culturales y políticas, son similares. Sin embargo, los frentes de batalla son determinados por sus geografías culturales y sociales específicas. En el caso de los evangelicales, la inerrancia escriturística, el creacionismo, el nacimiento virginal,

28 Ver las estadísticas presentadas en la última Conferencia del CELAM celebrada en Aparecida, Brasil, en mayo de 2007, en www.clarin.com/diario/2007/05/21/elmundo/i-02501.htm

29 La presencia islámica, como la judía, esta reducida a pequeños nucleos etnicos

30 "Regresiva" en el sentido de querer preservar como normativas en el contexto contemporaneo creencias y practicas cristalizadas en un pasado sagrado. Sin embargo, esto no es una simple restauracion romantica, sino un esfuerzo deliberado por crear un orden politico y social orientado hacia el futuro. Cfr. Marty &Appelby (eds.), *Fundamentalisms and Society*, p. 3. En cuanto a la reaccion contra las tematicas de genero, ver Hardcare, en Ibid., p. 134

el premilenialismo, etc., son los temas centrales que aglomeran los rasgos de una ideología que abarca cuantiosos temas éticos (desde la educación pública y laica hasta el aborto). En el caso del catolicismo romano, la autoridad del Papa, la estricta organización jerárquica, la objetividad del dogma y el disciplinamiento y control de la sexualidad mayormente femenina son las realidades que están en juego. Aunque su concepción del papel de la iglesia en la sociedad y los medios para la influencia del cristianismo en la cultura presentan una diversidad que se remonta a las raíces tomistas y calvinistas de sus respectivas teologías políticas, ambos casos presentan un frente común en su incansable resistencia ante los cambios perjudiciales de la modernidad, en el intento por recrear instituciones estables y en su fuerte vocación política para defender y restablecer un orden social congruente con los principios conservadores de su visión religiosa. Tanto los fundamentalismos como los integrismos estiman que los procesos legales deben reconocer los estilos de vida prescriptos por Dios y codificados en las Escrituras (Biblia o Corán) o por el Magisterio. El Estado debe ser subsirviente de Dios, y a su vez disciplinar una sociedad que ha perdido su brújula moral.

La visión conservadora católica se alimenta particularmente de dos corrientes ideológicas que han forjado el perfil de la iglesia en muchos de los países latinoamericanos: el integralismo y el integrismo. *Integralismo* es el nombre dado a la oposición curial a las "herejías" *modernistas* de finales del siglo XIX y principios del XX. Estas herejías incluían los estudios histórico-críticos de la Biblia y el dogma, la teoría darviniana de la evolución, la democracia liberal, el socialismo, los sindicatos, la masonería y los protestantes. Defendía un orden social de "Cristiandad" y una estrecha relación entre Iglesia y Estado. En suma, representaba una categorización estática de la tradición y la defensa de una visión objetivista de la verdad. Para esta corriente, solo un catolicismo integral, es decir, la defensa del dogma y las enseñanzas del Magisterio garantizan una fuerza institucional y la claridad en las creencias aplicables a todos los desafíos y necesidades de la sociedad contemporánea. Esta visión es la de un catolicismo total, férreo y exclusivista, que invita a una suerte de cruzada antimoderna en procura de un nuevo catolicismo *social* (catolicismo *total* o *integral*).

Integrismo, por el otro lado, es una categoría acuñada por el intelectual francés de derecha Charles Maurras en su teoría sobre la necesidad de aglutinar todas las facetas de una nación bajo la égida de una sola organización política. En esta visión, el catolicismo romano aparece como un aspecto integral a las estructuras políticas del país, junto al lenguaje, las costumbres y la tradición. Esta versión del integrismo llega a América latina mezclado con el *falangismo* de corte español

y el *fascismo* italiano, todos basados en una filosofía política fundada en una concepción corporativista del Estado y de la sociedad[31].

Hoy en día, tanto "integrismo" como "integralismo" son términos utilizados indistintamente para referirse a aquellos sectores dentro del catolicismo romano que conciben sus creencias centrales como *integrales* a la identidad de una nación, o aun del continente. Este tipo de catolicismo probó su fortaleza en la primera mitad del siglo XX, perdiendo posiciones en las décadas de 1950 y 1960, para ganar nuevamente protagonismo durante las dictaduras de los años setenta (en el caso argentino, de 1976 a 1983). Desde entonces, la iglesia católica ha estado cruzada por un creciente pluralismo, aunque los elementos ideológicos centrales del integrismo aún colorean vastos sectores de esta, especialmente entre el clero y los obispos. Durante los años noventa, coincidiendo con la expansión de las políticas económicas neoliberales, fueron creadas muchas congregaciones u órdenes religiosas de corte integrista, o las ya existentes alcanzaron un nuevo vigor. Entre ellas cabe destacarse el Opus Dei, Miles Christi, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo (Juventud Misionera y Familia Misionera), Asociación Profamilia, Tradición-Familia-Propiedad (aunque en declive durante los noventa), Instituto del Verbo Encarnado, Soldalitium Christianae Vitae, Comunidad Jerusalén, Camino Neocatecumenal y FASTA

Prosiguiendo una interpretación ultraconservadora del Vaticano II, estas organizaciones enfatizan el apostolado laico en la sociedad, una militancia férrea en las batallas culturales frente a temas como el aborto y la homosexualidad, una confrontación con los valores permisivos y liberales difundidos por los medios masivos de comunicación, una oposición a la ideología laica en los colegios y otras posiciones semejantes. Declaran a viva voz su lealtad al Papa, un rasgo que los distingue de otras asociaciones integristas paralelas de corte *tradicionalista*.[32] Se deslizan, sin embargo, sobre las mismas olas generadas por el descontento con las interpretaciones más liberales (y liberacionistas) del Vaticano II.[33]

31 En la Argentina muchos sectores que convergieron en el peronismo, así como también los sectores nacionalistas del ejército, históricamente han abrevado en esta ideología Durante los años sesenta y setenta, esta visión adquiere una espantosa madurez por medio de la "Doctrina de la Seguridad Nacional", que luego sirviera de dosel ideológico de la dictadura militar Aquellos elementos sociales y políticos disonantes con la visión moral de una Nación argentina y católica fueron objeto de represión Los "herejes" adquieren entonces un rostro social y político y deben ser eliminados a fin de purificar la base moral de la *polis*

32 En la línea de monseñor Lefebvre y otros, los tradicionalistas son grupos cismáticos mayormente clericales que establecen su propio *Magisterium*, cuestionando las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II en lo referente al misal romano, la colegialidad de obispos, el ecumenismo y la libertad religiosa

33 Cfr Fortunato Mallimaci, "El catolicismo latinoamericano a fines del milenio incertidumbres desde el Cono Sur", en *Nueva Sociedad* 136, 1995, p 154-176

Las estrategias culturales y epistémicas: la fuga desde la pluralidad hacia el Unum tardo-moderno

El agregado de la militancia combativa, el exclusivismo, la "lucha contra el mundo", el profundo disgusto con el relativismo (filosófico) y el pluralismo (ideológico) parecen constituir los rasgos comunes que caracterizan a las diferentes formas de fundamentalismos e integrismos religiosos. Delimitar fronteras, identificar enemigos, proselitismo, creación y fortalecimiento de instituciones intermedias aparecen como mojones fundacionales. También comparten algunas posiciones morales que se desprenden de modelos patriarcales de familia, posicionamientos antiabortistas y homofóbicos, promoción de la educación religiosa en los colegios, etc. Es decir, aquello que galvaniza su postura y accionar es una misma actitud *contramoderna* y *antisecularizante*. Sin embargo, existen en estos movimientos algunos rasgos que son realmente "tardo-modernos" o aun "posmodernos": por ejemplo, el Opus Dei y la mayoría de los evangelicales no parecen enemistados con fenómenos como por ejemplo el capitalismo, la organización burocrática, las tecnologías de los medios de comunicación de masas o la educación superior.[34] Esto indica que estos movimientos no son simplemente *anti*modernos, sino críticos de aquellos aspectos percibidos como amenazantes de sus creencias centrales, su organización social y su ideología. Mientras que el capitalismo como tal no se lo considera un peligro, los desarrollos *culturales* que llevan a una *pluralización* de la consciencia y perspectivas sobre la realidad ciertamente lo son.[35] Esta pluralización tardo-moderna del ámbito cultural es vista como una barrera insalvable, refractaria y hostil erguida contra la iglesia, la fe, la naturaleza y la verdad.

Como estrategias para encarar la pluralización y la secularización, los fundamentalismos e integrismos comparten una religiosidad doctrinal-cognitiva marcada por un estilo objetivista, dogmático, legalista y disonante. La pretensión de "objetividad" pretende adherir a una hermenéutica desafectada de la experiencia, los intereses y la ubicación humana. En cierta manera representan una continuación del "objetivismo epistemológico" de Occidente, donde la realidad es concebida como compuesta por bloques o ladrillos fundacionales poseyendo cierto orden y relación entre las partes. La "verdad" se deriva del respeto a esta estructura y orden. Este mapeo epistemológico (cosmovisión) posee un atractivo implícito que se suma a una tendencia muy enraizada en la psique humana. Tal cosmovisión parece disipar toda expectativa o sugerencia conflictiva respecto del comportamiento diario y de las "decisiones" éticas. Como lo afirma el antropólogo Anthony Wallace, existe una predisposición humana a enamorarse de una cosmovisión que prometa orden, pues así se disminuye el estrés aparejado por el vivir. Se lo asocia con toda

34 Cfr Emilio Corbiére, *Opus Dei el totalitarismo católico*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002

35 Cfr Peter Berger, *Una gloria lejana la búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p 93

satisfacción derivada de la vida y con su misma manutención y reproducción.[36] En consecuencia, todo factor desequilibrante implica, automáticamente, un trastorno en las reglas de comportamiento y, por ello, en las potenciales dichas que pueden otorgar la vida. Lo cognitivo y lo moral son, a este altura, realidades indistinguibles, y el terreno de la lucha cruza los múltiples espacios culturales y sociales con el objetivo de encauzar valores y normas de acuerdo con una supuesta voluntad divina o según la tradición.

Sin embargo, lo que la modernidad (tardía) ha traído a la superficie es que la naturaleza de la realidad como tal es extremadamente compleja, por lo que requiere para su intelección múltiples metáforas y perspectivas.[37] Todo sistema conceptual monolítico pronto probará ser inconsistente e incapaz de establecer una congruencia con las diversas metáforas y símbolos requeridos para la vida en situaciones complejas, resultando inepto para la superación de la disonancia y creando a su vez nuevas situaciones de estrés. En verdad, genera nuevas disonancias cognitivas que a lo sumo podrán suministrar una "solución" para individuos *dentro* de la modernidad, pero no para las injusticias *de* la modernidad. Como muchas tendencias tardo-modernas, representan el intento de conferir soluciones biográficas a problemas sistémicos.[38]

La incongruencia cognitiva del fundamentalismo y el integrismo, sumada a las mismas presiones que genera entre sus adherentes, señala que su atractivo puede alcanzar solo a una minoría. Muy pocos pueden soportar las implicancias de transformar la identidad como lo requieren y demandan estos movimientos. Más aun, en un escenario pluralizado marcado por la "reflexividad creciente", el cuestionamiento de la autoridad, la globalización y una mayor apreciación de la diversidad,[39] hacen que las oportunidades para disciplinar tanto al cuerpo religioso como al político sean cada vez más difíciles. Esta incapacidad genera un circuito cerrado de tensiones y presiones que no puede ser resuelto por el sistema religioso

36 Ver Anthony Wallace, *Revitalizations and Mazeways Essays on Cultural Change*, vol 1, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 2003, p 182

37 Cfr George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy of the Flesh The embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999, p 78 El integrismo como el fundamentalismo expresan una estrategia cognitiva y afectiva que intenta homogeneizar lo que es, en su naturaleza, radicalmente plural Así pueden considerarse como una forma de superstición en la medida en que intentan recrearse una concepción de la naturaleza, la sociedad, la cultura y el yo que alguna vez tuvo amplio consenso A pesar de que hasta cierto punto comparten muchos de los rasgos de los movimientos de revitalización (Wallace), a saber, un esfuerzo deliberado, consciente y organizado para implantar una cultura y entorno social mas satisfactorio, estan epistemologicamente cohibidos para implementar lo que estos movimientos logran una reduccion significativa y/o redireccionamiento del estres y presion del entorno Por lo tanto, seria mas adecuado considerar al fundamentalismo y al integrismo (?) como movimientos de revitalizacion *truncados*, pues estan constantemente tentados a idealizar un pasado de cara a los peligros del presente

38 Ver Bauman, p 94 Sin embargo, distinto es el caso del fundamentalismo islamico, que encarna mas bien un movimiento contrasistemico

39 Ver Peter Taylor, *Modernities A Geohistorical Interpretation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p 133s

como tal. La salida consiste, así, en buscar reducir la incongruencia no tanto en el sistema simbólico (lo que implicaría una revisión profunda de la verdad "objetiva"), sino en las condiciones culturales y sociales que generan este tipo de presión. Tarde o temprano algún tipo de *violencia* e imposición a las mayorías deberá ser ejercido o legitimado para vindicar la verdad del sistema religioso-ideológico, contribuyendo así a un estado perenne de guerra funcional a las estrategias del Imperio; ya sea como aliado, ya sea como enemigo que debe ser eliminado en nombre de las libertades democráticas.

En suma, los distintos fundamentalismos parecen compartir una estrategia común contracultural ligada a las condiciones sociales, culturales y económicas de la globalización y la modernidad tardía. De cara al desfase producido por el capitalismo y la modernidad, su meta consiste en influenciar sociedades y culturas por medio de una estrategia que aligere la incertidumbre, sancione una creciente brecha de poder entre dirigentes y dirigidos, enfatice lo colectivo más que lo individual, dando prominencia a lo masculino por sobre lo femenino.[40] En esta estrategia, descollan los temas relacionados con la sexualidad, la familia, y sobre todo, con el lugar y el rol de la mujer.[41] Estos temas no solo tienen que ver con hacer valer los derechos *patriarcales* y el monopolio masculino en el mercado laboral, sino también con una noción de reproducción comunal, donde la mujer es percibida como la agente más confiable para la transmisión de la cultura y la religión. Puesto que las presiones económicas modernas invariablemente transforman las estructuras familiares y los roles de género, el "útero" y la "escuela" aparecen como los principales frentes de batalla de la reacción fundamentalista e integrista. Lo primero, porque denota el control sobre la reproducción y, con ello, perpetúa el modelo patriarcal de organización social. Lo segundo, porque representa la puerta de entrada a la esfera pública, determinando así su conformación futura.

¿Tiene futuro la democracia? La tolerancia como arma democrática de la multitud

Las incertidumbres cognitivas, sociales y culturales hacen de los fundamentalismos e integrismos apoyaturas directas o indirectas de regímenes políticos encaminados a restringir las prácticas de tolerancia y las demandas democráticas.

40 Cfr Geert Hofstede, *Cultures and Organizations Software of the Mind*, New York, McGraw-Hill, 1997, p 14s

41 Ver Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven and London, Yale University Press, 1997, p 64s El objetivismo cognitivo, la repulsa del pluralismo y la mirada legalista se ilustra en el caso del catolicismo integrista con su militante oposición a temas que van desde la educacion sexual en las escuelas y la distribución de preservativos en los hospitales, hasta el reconocimiento de los derechos gay (unión civil) y la descriminalizacion del aborto La metafora bélica y de lucha antisubversiva empleada por estos sectores se patentiza en las formulaciones de Adolfo Castañeda, director de Vida Humana Internacional (con sede en Miami) y consultor de varios círculos integristas de América latina Según este autor, América latina afronta una "subversión cultural" donde "las perspectiva de género representa una de las armas ideológicas más peligrosas" esgrimidas para destruir la vida, la familia y la sociedad Solo la implantación de un catolicismo integral podrá frenar esta peligrosa marea

Muchas veces, esta posición adopta la forma de una protesta abierta contra la globalización y sus descontentos, coincidiendo así con otras formas de protesta enraizadas en la "izquierda" política.[42] Pero sus estrategias de cambio persiguen una imposición *cultural* de sus valores y tradiciones, lo que cuestiona no solamente los tropiezos y debilidades de las "democracias realmente existentes" de los países centrales del Imperio, sino también los valores medulares que informan y sostienen las prácticas democráticas en cualquiera de sus formas. Cuando la globalización, la democracia y la secularización son amontonadas como parte de una misma amenaza, cuando el pluralismo y las incertidumbres epistemológicas son vistas como factores corrosivos del tejido social, entonces la violencia y la intolerancia aparecen como las armas adecuadas en un medio *ya* violento y cada vez más intolerante.

En efecto, la incertidumbre, el pluralismo, la relatividad, la diferencia, las fronteras líquidas, la jerarquía difusa, la epistemología blanda, en suma, aquello que culturalmente caracteriza a la modernidad tardía, dibujan un horizonte temido y demónico que debe evitarse y rechazarse a toda costa. Mientras que estas variables tardo-modernas parecen ser más fáciles de digerir para ciertos sectores de las "zonas de confort", los movimientos fundamentalistas –especialmente islámicos y evangelicales fuera de los Estados Unidos– parecen proveer una respuesta consoladora a los perdedores, a los subordinados, a los excluidos o amenazados por las tendencias culturales y económicas globales.[43] Cuando las diferencias de cultura, etnia y religión coinciden con subordinaciones de clase y geopolíticas, el terreno aparece particularmente fértil para la aplicación de recetas fundamentalistas. Aquí nos confrontamos con un reto sistémico monumental, lo que desafía a una nueva comprensión de la democracia, la tolerancia y la reconfiguración efectiva de las causas que llevan a las inequidades económicas y sociales.

Pero a pesar del aparente desafío representado por el fenómeno fundamentalista, no puede olvidarse lo señalado por Hardt y Negri, a saber, que estas reacciones son *síntomas* que anuncian un pasaje hacia una nueva configuración social, política y económica. La tragedia es que el fundamentalismo alienta a sus bases y simpatizantes a participar de estrategias que limiten las prácticas democráticas, etiquetando al pluralismo, la diversidad o la tolerancia como aquiescencias con el "materialismo", el "consumismo" o la hipocresía del neocolonialismo. Frente a estos apelativos tan emotivos, ¿es posible distinguir y separar las fuerzas que apuntalan al "sistema-mundo" del Imperio, de los valores asociados a las prácticas democráticas? ¿La democracia está indisolublemente ligada a la historia política

42 Ver Hardt & Negri, *Multitude*, p 235s

43 Cfr William McNeill, "Fundamentalisms and the World of the 1990's", en *Fundamentalisms and Society*, p 558s Un tema no suficientemente abordado por este autor es el carácter sistémico y contrasistemico de los fundamentalismos, como su composición de clase Su énfasis funcionalista acentúa solo al fenómeno del fundamentalismo como emergente de la transición signada por el pasaje de una cultura rural a otra urbana

y cultural de Occidente? ¿El valor y la práctica de la democracia y la tolerancia pueden llegar a ser armas efectivas en la lucha contra las desigualdades sociales, culturales y económicas?

Es cierto que cuando hablamos de tolerancia hay una cierta arbitrariedad en nuestra definición o, si se quiere, una cierta tradición cultural y social que informa nuestro pensar. Puede ser que "intolerancia" no sea una etiqueta gustosamente aceptada por los miembros de los movimientos fundamentalistas o integristas. Puede ser que se entiendan a sí mismos como de algún modo tolerantes, si por tolerancia se entiende un sobrellevar pasivo. Sin embargo, la tolerancia no es solo un término relacional referido a una *actitud* frente a los otros y diferentes, sino también una *práctica* cuya definición es relativa a la consideración y balance de otros valores y bienes morales. Entre ellos, se destaca la ponderación moral de la *diferencia* y la *pluralidad*, situaciones difíciles de soportar para los fundamentalismos. Lo otro, lo diferente y la pluralidad son realidades ciertamente arduas de asimilar abiertamente, puesto que implican una deconstrucción y reconstrucción de las identidades.

La tolerancia, por consiguiente, ha recibido diferentes definiciones dependiendo de las distintas ponderaciones sociales, políticas y culturales de la diversidad, la alteridad y la diferencia. No es una realidad absoluta, sino que señala diferentes puntos en un continuo, diferentes posibilidades y estrategias que se mueven desde posiciones más pasivas hacia posiciones más proactivas.[44] Por ejemplo, cuando la paz (un bien moral) es colocada como una meta socialmente deseable –lo que no es un tema menor– entonces la tolerancia aparece como una aceptación *resignada* de la diferencia a causa de la meta moral última. La tolerancia es, por lo tanto, instrumental a la prosecución de otro fin moral, la paz. Esta actitud puede acercarse mucho a una actitud donde la tolerancia resulte de su falta de peso moral, como cuando una actitud de benignidad relajada surge de una *indiferencia* hacia las diferencias como tales. Una tercera posibilidad coloca a la tolerancia como la actitud apropiada que sigue al reconocimiento de que otros tienen los mismos derechos universales que nosotros, tal como lo plantea la filosofía estoica y kantiana. La tolerancia, por lo tanto, está asociada con la realización de una *identidad* universal.[45]

44 Seguimos en este punto las sugerencias de Walzer, aunque con sustantivas modificaciones Ver *On Tolerance*, p 10s

45 La historia muestra distintas conformaciones políticas erguidas para lidiar con las diferencias y la alteridad –imperios multinacionales, el sistema otomano de *Millet*, naciones coasociadas, Estados-nación, sociedades de inmigración, etc En todos estos regímenes la tolerancia ha sido siempre un logro externo e instrumental, algo necesario en función de otras metas y bienes (el imperio de unos pocos, la paz como ausencia de violencia, asimilación, explotación económica, etc) Sin embargo, la fragilidad de estos regímenes de tolerancia fue el principio explícito o implícito de intolerancia contenido en ellos, una intolerancia que precisamente hacía de la "tolerancia" un valor instrumental

Estas actitudes diferentes respecto de la tolerancia y sus concomitantes regímenes políticos colocan a la diferencia y a la pluralidad en una situación umbrosa donde la tolerancia llega a ser una realidad que debe ser soportada, ignorada o hecha dependiente de una identidad homogeneizadora. Aun así, otras dos actitudes son posibles respecto de la tolerancia, concentrándose en los aspectos proactivos ante los desafíos del escenario contemporáneo de la globalización. Aquí los temas de la *diferencia* y la *pluralidad* adquieren una cualidad moral por sí mismos, tornando la noción de tolerancia desde un simple concepto de condescendencia a uno activo de *amor*.

La primera actitud corresponde a una curiosidad hacia el otro que lleva a un respeto y un deseo de aprender. Aquí la tolerancia sería un valor subsumido a una *apertura* conductual y epistemológica hacia lo diferente, asumiendo el mismo carácter incompleto de nuestras historias, tradiciones e identidades que nunca son finales, sino algo siempre en proceso. La segunda actitud corresponde no solo a una evaluación positiva de la diferencia como tal, sino a una adopción de la virtud de la tolerancia como una simple y denodada *aceptación* de los otros (quienes reflejan la vastedad de la diversidad y complejidad humanas, la evolución o el plan de Dios). Desde ciertos puntos de vista ideológicos y religiosos, este último escenario constituiría el ideal hacia el cual la humanidad está llamada (un verdadero *estado* de gracia y amor). Pero en un mundo pluralista y globalizado esta posición estará seguramente confinada a "minorías" inspiradas por los indicadores axiológicos particulares de sus narrativas míticas. Es casi imposible que la tolerancia tenga el mismo sentido subjetivo para todos los miembros de una sociedad. Más aun, psicológicamente, una sociedad normal y sana es aquella que acomoda las discrepancias y los fuertes desacuerdos, ya que el acuerdo total es casi imposible fuera de la esfera de las cualidades instintivas primarias.[46] Pero la objeción principal que puede plantearse a esta aceptación es que no deja mucho espacio para la aproximación y evaluación *crítica* del otro, de modo tal que pierde realismo y plausibilidad frente a los escenarios de constante conflicto de valores e intereses que caracterizan la existencia humana.

La antropología de la Reforma nos ha enseñado a ser críticos de los utopismos que pretenden sostener altos ideales sin reconocer sus conflictos con otros valores, intereses y preocupaciones. La vida siempre impone opciones difíciles, que también deben ser ejercidas en el campo más amplio de la vida política. Por lo tanto, puede afirmarse que la tolerancia en cuanto *práctica moral* acontece cuando estamos abiertos a la comunicación e interacción con personas cuyas creencias no necesariamente adoptamos, cuyas prácticas frecuentemente declinamos imitar, en suma, cuando coexistimos con una alteridad que a pesar de su derecho a existir,

46 Ver Carl Gustav Jung (ed.), *Man and his Symbols*, New York, Dell Publishing, 1975, p. 46. Hay versión en español

aún permanece como un referente diferente, extraño, foráneo. En esto consiste la tolerancia como *apertura* crítica, reconociendo así nuestra naturaleza incompleta, nuestra verdad siempre relativa. Sin embargo, se trata asimismo de una apertura *crítica* en tanto que intenta balancear el peso moral de la alteridad con otros valores en correspondencia con este respeto por lo otro (como la libertad, la paz, la igualdad y la integridad). Conlleva no solo el reconocimiento de que el otro, con su verdad, tal vez nunca se acerque a nuestras perspectivas y viceversa, sino también que en el ejercicio de nuestras opciones como agentes morales a menudo colisionamos con otras opciones, intereses y prioridades axiológicas.

La apertura, una epistemología pluralista y la aceptación crítica del otro delinean así una sólida aproximación psicológica, afectiva y cognitiva para la práctica contemporánea de la tolerancia. Pero una apertura crítica también requiere que la tolerancia no se restrinja solo a una dimensión conductista y actitudinal, sino que de alguna manera debe manifestarse en una forma *institucional* y *política*. De otro modo, la tolerancia podría incubar su propio desvanecimiento, abrigando ingenuamente su negación. Así se llega a un punto donde los valores y los bienes morales codificados en el lenguaje simbólico de los relatos religiosos (y seculares) deben cristalizarse y expresarse en determinadas configuraciones sociales y políticas.

Relatos y construcción teológica: pasos hacia una teología pública protestante

La tolerancia, por lo tanto, es un entramado complejo que aúna factores cognitivos, sociales, institucionales y psicológicos. Pero para que la tolerancia sea una práctica eficaz, en la medida en que busquemos una cultura y organización social democráticas deben confrontarse tres dimensiones.

a) Como lo ha demostrado el antropólogo holandés Geert Hofstede, la distribución del poder y la tolerancia son dimensiones claves en la estructuración de toda sociedad. Pero sus modelos no son realidades caídas del cielo, sino construcciones basadas en dinámicas aprendidas en la familia, la escuela y el trabajo.[47] Reconociendo las maneras complejas en que las subjetividades son formadas y reconfiguradas por las microdinámicas operativas en la vida familiar, en la religión y en los afectos, no puede despreciarse los factores psicosimbólicos que nutren distintas perspectivas sobre el valor de los otros. Teorías generales, experiencias sociales, símbolos *religiosos* y relatos *míticos* constituyen factores cruciales que establecen los parámetros para un *universo axiológico* que evoca una cierta jerarquización de valores (núcleo ético-mítico) donde primen la tolerancia y el respeto hacia lo diferente. Aquí desarrollaremos el tema de la doctrina de la justificación

47 Ver Hofstede, p 23s

como clave para una actitud de *inclusión* frente a las exclusiones *fundamentalistas e imperial.*

b) Pero, para que estas microdinámicas puedan florecer, se hace necesario un correspondiente entorno receptivo, es decir, un horizonte y un régimen *democráticos* que sustenten una nueva red biopolítica que emane de las comunicaciones y relaciones de la *multitud.* Mientras que los patrones de una verdadera democracia son creados en una práctica colaboradora y respetuosa desde abajo, también son necesarias las garantías institucionales. Esta construcción de ciudadanía es el arma fundamental contra el sutil embate del *Imperio* y la militancia fundamentalista, y hallaremos en la temática de la *cruz* una importantísima clave para la crítica política y la praxis social.

c) Finalmente, todo lo que pueda decirse sobre la tolerancia y la democracia se evapora si no se confrontan las causales de los clamores y demandas que abonan, también, reacciones intolerantes. Hablar de tolerancia, pluralismo y democracia implica, por lo tanto, la conformación de un nuevo sistema-mundo donde los servicios y recursos envueltos en la reproducción y expansión de la vida son compartidos en forma equitativa e intercambiados con justicia. En otras palabras, la tolerancia llama a una red de trabajo y producción cooperativa y comunicativa, a la abolición del Imperio en su forma presente sin caer en la tentación de soluciones fundamentalistas. Desde una perspectiva teológica aquí es donde confluyen, declinándose mutuamente, la cruz como crítica al Imperio y al poder, la justificación como declaración de inclusión, y la multidimensión del accionar divino en la creación, dando lugar a una decisiva orientación para la militancia cristiana y ciudadana.

Este primer nivel se relaciona con la apertura psicológica y epistemológica comunicada a través de los relatos míticos y la hermenéutica (sagrada o secular). Este plano es el filtro más inmediato por medio del cual la psicología individual y grupal es formada. Pensamientos, sentimientos, intenciones y prácticas de adaptación se seleccionan a partir del amplio espectro del sistema de creencias que suministra una cultura. El derrumbe posmoderno de los interdictos filosóficos contra la religión hace que sus símbolos, relatos y mitos adquieran un renovado interés. Esto reposiciona a la tarea teológica y ética, más aun si consideramos que los valores nunca aparecen en el vacío, independientes de los relatos. No sabemos en qué consiste lo humano aparte de nuestra recreación de historias que entrelazan los desafíos y conflictos de valores de cara a la realización de la condición humana. Muchas de estas historias, sin embargo, tienen profundas raíces religiosas; ya sea porque refieren a una realidad que trasciende la realidad cotidiana, ya sea porque aparecen como "irrupciones" y "dones" desde una profundidad trascendental. Por supuesto, estos tipos de relatos son efectivos en la medida en que los referentes

primarios no solo socialicen a la juventud en esta atmósfera, sino que también estén comprometidos con la realización de los valores anidados en el mito.

La reflexión teológica ofrece aquí una serie de indicadores críticos para la interpretación de estos mitos y símbolos, expandiendo de esta manera sus poderes formativos. Nociones respecto de lo divino, el tiempo, el espacio, la voluntad, el cuerpo, la mente, la naturaleza, la tierra y la condición humana, tienen un impacto directo en el modo con que la gente se sitúa frente a la alteridad, la pluralidad y la diferencia. Así, uno de los desafíos confrontados por el discurso teológico comprometido con una apertura crítica sería la deconstrucción de los símbolos teístas heredados de la era axial, permitiendo una visión de la trascendencia que acomode la integridad y la diferencia representada por las otras creencias y concepciones de lo sagrado.[48] Nuevamente, no se trata de una simple aceptación acrítica, una suerte de abrazo posmoderno de todo sin abarcar realmente nada, sino de una apertura crítica en razón de las pistas no exclusivistas provistas por las convicciones específicas de la propia simbología mítica. Valores que apunten a la apertura y a la tolerancia pueden y deben hallarse dentro de la propia narrativa religiosa; un arte encomiable, teniendo en cuenta que mucha de la producción literaria religiosa fue elaborada en oposición a un despreciado "otro". Pero el arte de un emprendimiento teológico será medido por la habilidad para reconstruir un lenguaje de libertad, igualdad y tolerancia por medio de la deconstrucción de "textos" que alguna vez sirvieron para legitimar el dominio opresivo.

La doctrina de la justificación por la fe, la interpretación paulina del evangelio de Jesús que llega a los marginados (cfr. 1 Co. 1:26-29), constituye un componente clave en la narrativa mítica protestante-luterana. La doctrina, tal como fuera formulada por Pablo y luego por la Reforma, es una guía central en el entendimiento del mensaje bíblico respecto de las relaciones entre los humanos, la creación y Dios, retrazando radicalmente las fronteras o lindes del dominio de Dios con vistas a la *inclusión* de aquellos que hasta entonces eran considerados foráneos: gentiles, esclavos, mujeres de "dudosa reputación", los pobres urbanos, artesanos y gentes de precaria ortodoxia (judía). Esta inclusividad constituye la base material para aquellas otras doctrinas que tocan a la existencia cristiana, imprimiendo un carácter o perfil de gratuidad a la propia existencia y en la consideración general de la vida.

De la misma forma, Lutero empleó el lenguaje de la justificación como la voz indicativa de lo que Dios ha hecho por toda la humanidad a través de Cristo, haciéndonos copartícipes de la justicia de Dios revelada en Jesús. En este caso, la nota inclusiva está dada por la noción de "pecadores" que abarcaba, en el esquema

48 Cfr Mark Heim, *The Depths of Riches a Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p 6s

escolástico-medieval del *ordo salutis* y la distinción de estados (seglar y clerical), a prácticamente todos los que vivían en el "mundo". Lutero pudo enfatizar la temática de la justificación porque esta descansaba en la reconcepción radical de un Dios íntimamente involucrado con la creación en general y con los pecadores en particular. La formulación de Lutero sobre la teología de la cruz, que se ubica en el centro de su concepción de la trinidad, es lo que da fuerza a la noción de justificación en relación con la gratuidad inmerecida. En ambos casos, el lenguaje sobre la justificación expresa una estrategia de *inclusión* de los marginados, rechazados, condenados y excluidos en una nueva comunidad redistributiva de los bienes sociales, espirituales y materiales.[49] Esto subraya el carácter escondido del dominio de Dios, subvirtiendo las nociones retributivas deuteronomísticas, farisaicas y escolásticas que preconizan una presencia poderosa de Dios en el mundo, a la que todas las criaturas deben someterse en una organización sociopolítica de corte teocrático.

En sus respectivos contextos, tanto Pablo como Lutero buscaron traducir la dimensión normativa del mensaje de Jesús con respecto a un Padre misericordioso y un reino generoso, así como también un ministerio que traspasaba las múltiples fronteras que ponían a grupos humanos en un estado de interdicción, apartados de los beneficios divinos y de la creación. En efecto, la justificación codifica las múltiples formas en que el ministerio de Jesús entretejía la justicia divina, la equidad social y la práctica de la misericordia, lo que lo colocaba en entredicho con los procesos de comercialización romana, los efectos de la urbanización herodiana, la opresiva codificación sacerdotal y las dinámicas generadas por la monetarización imperial. Sus encuentros con los *ptochoi* llevando el mensaje de un reino sorpresivo y abundante revelan, a su vez, las distintas dislocaciones que el Imperio explotaba en beneficio propio. La existencia de vastos sectores de exclusión hablaba de los límites inherentes al Imperio y de la crueldad del sistema sociocultural basado en el honor y la pureza, sostenido por una red de poder piramidales de patronazgo típico de la era augustana.

La proclamación de Jesús con respecto al reino de los "don nadie" y los despreciables tocaba los temas más candentes de su época: deuda, pan, vergüenza, deshonor e impureza. Los exorcismos y sanaciones de los cuerpos y mentes quebraron el hechizo de las esclavitudes esquizoides de los sectores coloniales subalternos. Cuando Jesús partía el pan, adaptaba la posición degradada de la mujer: servía a los otros, era el "mozo". La práctica de la comensalidad abierta daba testimonio de la justicia que Dios deseaba para su creación, como un compartir igualitario y sin mediadores. De la misma forma, el cruce de Jesús de las diferentes

49 Ver este concepto desarrollado por Lutero en su "Sermón acerca del dignísimo sacramento del santo y verdadero cuerpo de Cristo y las cofradías", de 1519, en *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, El Escudo, 1971, p 203-219

fronteras permitía a individuos y grupos acceder a un contacto físico y espiritual inmediato con la justicia de Dios y, con ello, renovar los lazos que unían a la gente entre ellos y lo santo. Como enfatiza toda la tradición de los evangelios, Jesús era un itinerante que cruzaba las fronteras que definían y separaban a las familias, al honor y el deshonor, a los judíos y los gentiles, a los hombres y las mujeres, a los enfermos y los sanos, a los puros e impuros, al campo y la ciudad, a los pobres y los ricos. Desde el testimonio de la misericordia del Padre y la pronta venida del reino, Jesús encarna un nuevo espacio: el ámbito del Espíritu. Su cuerpo, su presencia, llega a ser el *locus* de una nueva narrativa no solo sobre Dios a secas, sino sobre un Dios que cruza hacia los cuerpos y conciencias de aquellos que tal vez nunca se imaginaron como personas, o pasibles de la gracia. Demarcar fronteras es un acto de poder absoluto; traspasarlas, sin embargo, es un acto de amor e imaginación divina.[50]

El lenguaje específico utilizado por Jesús, esto es, la parábola, presenta una trama que puede tener ribetes tanto cómicos como trágicos. El factor clave parece ser las "reversiones", una característica de las parábolas de Jesús. En su modalidad trágica, esta reversión descoloca a aquellos que toman como algo corriente su inclusión merced a su estatus, su justicia o su cumplimiento de la ley. En la trama cómica, por el otro lado, los marginados y desheredados, aquellos que nunca hubieran esperado ser invitados ni pagados por la jornada completa, ni recibidos nuevamente después de haber partido, ni rescatados después de ser asaltados, se sorprenden por su súbita buena fortuna. Las parábolas de Jesús constituyen así un habilidoso comentario social y cultural sobre las dinámicas que establecen incluidos y excluidos, subvirtiendo de esta manera el código que determina los lindes de la compañía de Dios.[51] Los de afuera son sinónimo de "pecadores", es decir, leprosos, contusos, mutilados, ciegos, gentiles, samaritanos, pequeños cobradores de impuestos, mujeres solteras y viudas, pescadores destituidos e "inadaptados" de todo tipo.

El mismo Lutero apunta en esta dirección cuando relaciona la realidad de la justificación con la parábola del Buen Samaritano (Lc. 10:29-37). En esta historia, con sus vivas referencias corporales, Lutero vio la naturaleza de un Dios actuando salvíficamente en Cristo, un Dios que se hace prójimo de la humanidad, un Dios que cruza fronteras. El hombre herido renace a través del acercamiento del samaritano (Cristo). A él se acerca y se lo recoge como un caso sin esperanza. En este sentido, el hombre herido representa a la humanidad bajo la "ley". Ser justificados y ser sanados es prácticamente sinónimo. Lutero comenta: el cristiano "ha comenzado a ser justificado y sanado (*sanari*), como el hombre que estaba

50 Ver Guillermo Hansen, "On Boundaries and Bridges Lutheran *Communio* and Catholicity", en Wolfgang Greive (ed.), *Between Vision and Reality Lutheran Churches in Transition*, Geneva, LWF, 2002, p. 87s

51 Ver Robert Funk, *Honest to Jesús*, San Francisco, Harper SanFrancisco, 1996, p. 192

semimuerto (*semivivus*)".[52] Al final, esta parábola relate que, según el dominio de Dios, el auxilio y la salvación vienen solo a aquellos que no tienen condiciones para esperar nada y que tampoco pueden resistirse cuando dicha ayuda es ofrecida.[53] Es un acto de pura e inesperada inclusividad sin condiciones. Para lo que Lutero llamaba una existencia bajo la maldición de la ley, la salvación llega desde el lugar menos esperado.

En suma, esta tensión entre el adentro y el afuera, entre identidad y universalidad, entre estar y cruzar, entre lo local y lo global, entre lo particular y lo universal es intrínseca al concepto de justificación. Para aquellos que han sido tocados por la gracia, la justificación conlleva no solo estar presentes en las diversas fronteras que dividen a la humanidad, sino también discernir cuáles deben cruzarse, cuáles pueden ser desmanteladas y cuáles simplemente deben nombrarse para visibilizarlas. Los relatos evangélicos sobre los "traspasos de fronteras" de Jesús son una vindicación de los cuerpos que han sido quebrados por la deuda, la tortura, la expropiación, la desesperación y el abandono (la maldición de la "ley"). Aquí yace esa sensibilidad especial asociada con los traspasos y movimientos de Dios, en los cuales los cristianos participan por –y en– el mismo amor que alguna vez cruzó hacia ellos. Esta es la razón por la cual nadie es nunca un "*insider*": vivir por la gracia es reconocer que todos somos parte de una *koinonía* de "*outsiders*".

Como toda doctrina, el principio de la justificación es un instrumento regulador que ordena una red cultural-lingüística enmarcando actitudes, comportamientos y relaciones de acuerdo con los nodos míticos de su estructura.[54] La reversión, la inclusión, los nuevos circuitos de poder y la afirmación, la aceptación de lo diferente que rechaza ser enclaustrado bajo la ley, la inclinación hacia lo considerado impuro y vilipendiado; todo esto constituye tendencias básicas codificadas bajo la rúbrica de la justificación por la fe. Discernir estos indicadores para la vida, su significado y expresión, constituye una tarea urgente ya que el énfasis sobre la ley absoluta o el Uno absoluto ha servido como fundamento para los conceptos de soberanía que intentan sofocar la heterogénea multitud bajo un *Unum*: un Dios, un Pueblo, un Líder.[55] Este nivel constituye así una llave importante en la conformación de una apertura espiritual y psicológica hacia lo otro, base para todo desafío de las visiones hegemónicas y totalizadoras. Pero la efectiva consecución de este clima solo es realizable si otras variables entran en juego, a saber, las demandas

52 WA II 495, LW 27 227 Lutero emplea recurrentemente esta imagen, la que puede encontrarse en escritos de 1516 hasta 1545

53 Ver Funk, p 180

54 Siguiendo a Robert Jonson, decimos que la doctrina de la justificacion funciona como una instancia metalinguistica que regula el discurso teologico de tal manera que la tematica de la salvacion pueda ser siempre entendida no como una recompensa, sino como un don gratuito

55 Ver Hard & Negri, *Multitude*, p 329

populares y democráticas que requieren de mediaciones institucionales y sociales, como veremos más abajo.

La virtud de la tolerancia requiere no solo de una sensibilidad religiosa y moral particular (como las descritas en torno al principio de la justificación por la fe), sino también de un régimen o estructura política que provea las garantías para una mínima práctica de tolerancia frente a la propia crisis que genera la diversidad. Las sensibilidades religiosas y morales, que nunca son independientes de ciertos relatos, tampoco están desasociadas de estructuras socio-políticas. Este es el segundo nivel al que nos referíamos más arriba, que apunta hacia la democracia tanto como horizonte cultural para la expresión y manifestación de la multitud, como también un régimen político e institucional que aspira a colocar la soberanía en manos de la gente.

Después de la polarización que significó la Guerra Fría, el concepto de democracia ha sido liberado de sus ataduras y estrecha asociación con Occidente, dando así una nueva oportunidad para una reconceptualización del mismo.[56] En efecto, las fuerzas de la globalización parecen situarla ante desafíos formidables, y las opiniones difieren en cuanto a la compatibilidad y el futuro de la democracia en este escenario de la modernidad tardía. Desde la *izquierda* los argumentos de la socialdemocracia sostienen que la globalización debilita y amenaza a la democracia, especialmente por sus fuerzas económicas y las reacciones fundamentalistas que suscita. La reafirmación de la soberanía de los Estados-nación parece ser la mejor estrategia en el presente sistema mundial. Por el otro lado, los argumentos liberales cosmopolitas de *centro* enfatizan que las fuerzas de la globalización, –aunque al principio no siempre beneficiosas por igual– liberan la potencialidad democrática de los pueblos cuando precisamente no son coartadas por los gobiernos de los Estados-naciones. Desde la *derecha*, los ideólogos neoconservadores enfatizan que solo la intervención por parte de una coalición de naciones –liderada por los Estados Unidos– es capaz de promover fuerzas e instituciones democráticas. Los tradicionalistas, por el otro lado, cuestionan tanto el supuesto liderazgo norteamericano como la supuesta compatibilidad entre la democracia y los valores culturales de los pueblos no-occidentales.[57] Ninguna de estas perspectivas, sin embargo, parece suficiente para confrontar las nuevas demandas de tolerancia, justicia, paz y democracia. La democracia se confronta hoy con la necesidad de un salto cualitativo donde lo local se relacione con lo global en formas que desborden los canales corrientes ofrecidos por los Estados-nación. Los reclamos actuales de índole política, ecológica y económica, incluyendo el presente estado de guerra global, son todos síntomas de una crisis dentro del sistema-mundo, una rebelión

56 Ver Ibíd, p 232
57 Ver Ibíd, p 233-237.

contra los mecanismos formales de soberanía y su caduco sistema de representación y toma de decisión.

Al confrontar el tema de la democracia debe reconocerse que el luteranismo llegó más bien tarde a una positiva valuación de la misma. Ciertamente, Lutero no fue un demócrata y tampoco lo fueron la mayoría de los luteranos –especialmente en Alemania– hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX.[58] Pero esta postura antidemocrática tenía más que ver con una *ideología* patriarcal y jerárquica que con la *teología* de la justificación y la cruz. No solo las teologías de la gloria, sino también las ideologías de la gloria necesitan ser criticadas, puesto que la cruz y la justificación conforman los dos polos de un evangelio que atraviesa en forma transversal al poder y la autoridad. Esto es lo que precisamente hace una teología de la cruz, ya que no debe estar limitada como en el caso del luteranismo clásico a las dimensiones antropológicas y soteriológicas, sino que también abarca un evento sociopolítico que visibiliza el uso y el abuso del poder. La cruz de Jesús no fue un incidente marginal a la esencia del Imperio, un error o malentendido en el sentido bultmanniano. Pero tampoco fue un evento situado en el reverso de la historia del Imperio, para parafrasear a Gutiérrez y la teología de la liberación. Más bien la cruz expresa el mismo *núcleo* del Imperio, su esencia, la manifestación de su poder desnudo, de su brutalidad y de su arrogancia.

La soberanía imperial no existe sin la negación de un "otro" que rechaza ser partícipe y cómplice de los usufructos del Imperio. La cruz es un profundo No al Sí con el cual aceptamos las normalidades cotidianas; es un veredicto que denuncia que algo en la forma en que está estructurado el mundo está fundamentalmente mal.[59] En otras palabras, el Gólgota es el espejo de la *Ara Pacis Augustae*, la imagen distorsionada de la escatología imperial realizada, el desenmascaramiento de Roma como la benefactora de *toda* la humanidad.[60] La cruz señala el fin (*telos*) del Imperio en un doble sentido: fin como su verdadera finalidad escondida –la violencia–, así como también el fin de su legitimidad ante la inversión de valores que acontece cuando Dios justifica a la víctima del poder público, legal y oficial del Imperio.

Este entendimiento de la cruz es lo que distingue así como también galvaniza la dialéctica luterana entre Ley y Evangelio. Esta cruz, a su vez, es la clave para una teología contemporánea de la trinidad y de la acción multidimensional de Dios en la creación, la así llamada doctrina de los dos reinos. En esta línea, la misma dinámica de un dios trinitario y su múltiple despliegue en la creación

58 Ver John Stumme, "Lutero no era democrata", en J Severino Croatto et al , *Democracia una opción evangélica*, Buenos Aires, La Aurora, 1983, p 19-35

59 Ver John Dominic Crossan *The Birth of Christianity Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, Edinburgh, T & T Clark, 1999, p 258

60 Ver Helmut Koester, "Jesus the Victim", *Journal of Biblical Literature* 111/1, 1992, p 3-15, John Dominic Crossan, "The Resurrection of Jesus in its Jewish Context", *Neotestamentica* 37/1, 2003, p 29-57

alienta una teología política y pública fuertemente enraizada –por la cruz– en el mundo de las víctimas. Su rigurosa deconstrucción de un poder opresivo que emana desde arriba postula que otra forma de poder es posible, un poder que se articula a partir del cruce de fronteras que vindica el derecho a vivir de todas las criaturas. Sin embargo, es parte de la misma articulación luterana expresar una voz de cautela a fin de proteger el carácter irreductible del evangelio frente a las necesarias realizaciones temporales que siempre incluyen un cierto grado de coerción, y aun de violencia. En este eón no podemos vivir solo de las *mediaciones* propias al evangelio. Pero, al mismo tiempo, no podemos ejercer un poder que no sea congruente con la direccionalidad ética de este mismo evangelio.[61] Lejos de caer en un nuevo dualismo esta caución luterana es la base para una crítica de toda forma de entusiasmo fundamentalista y, también, de toda forma de poder imperial que siempre intenta esconder la violencia de su "ley" bajo un supuesto evangelio de paz, "democracia", progreso y voluntad divina.

La teología de la cruz llama a las cosas por su nombre[62] sin caer en un legalismo o en una idealización utópica. Pero a fin de que esta teología sea públicamente relevante para la praxis política, también debe incorporar otras tradiciones desarrolladas durante los últimos siglos. El concepto de Rousseau acerca de la *volonté générale*, la división de poderes teorizado por Montesquieu, Locke y Madison, la crítica epistemológica kantiana encerrada en su *sapere aude!*, el concepto marxista de la democracia económica y social, la crítica leninista al imperialismo, y la teoría de Foucault sobre la microfísica del poder, coadyuvan en una noción tardo-moderna de una democracia radical que nace como la alternativa viviente de una multitud en y a través de los lazos que el mismo Imperio genera. Esta forma de democracia, que cuestiona el principio monárquico del Imperio (la fuerza militar estadounidense), y a su principio aristocrático (G-8), emerge desde la misma lógica imperial. Es una nueva forma de soberanía basada en la comunicación, las relaciones horizontales y las diferentes formas de vida que, no obstante sus disparidades, son capaces de encontrar y descubrir lo que tienen en común. Por esta razón, las demandas democráticas y las redes que estas tejen –aunque siempre imbuidas de intereses particulares, y por ello, egoístas– pueden ser vistas como los medios a través de los cuales el Dios viviente sostiene providencialmente a la creación en vistas de su plenitud final. Después de todo, esta forma de comunicación transversal y diversa –y no un ordenamiento jerárquico– refleja mejor el dinamismo de un Dios trino.

Esta comprensión trinitaria mediada por la cruz y la justificación provee una valuación positiva de los nuevos escenarios que despuntan con las nuevas redes

61 Cfr Guillermo Hansen, "El uso político de la cruz poder y contra-poder en la *theologia crucis* de Lutero", en G Hansen (ed), *El silbo ecuménico del Espíritu*, Buenos Aires, ISEDET, 2004, p 193-230

62 Ver la tesis 21 de la "Disputación de Heidelberg", *Obras de Martín Lutero*, vol I

democráticas. Para el cristiano suministran una suerte de axiomas medios donde participación, tolerancia y paz aparecen como valores centrales de la práctica política. Participación democrática y tolerancia fundan así condiciones para una paz duradera. A su vez, la paz no meramente como la ausencia de violencia y de guerras, sino como el ordenamiento de un mundo justo, se constituye como la precondición básica para la razón, la imaginación, el deseo, las emociones, los sentimientos y los afectos. Sin tolerancia, sin participación, pero sobre todo, sin paz, la cooperación, la comunicación y las formas de vida y relaciones sociales propias de la multitud no tendrían futuro alguno. Estas son las "armas" que señalan una crítica democrática a las armas militares, sobre todo a los medios de destrucción selectiva o masiva disponibles a los Estados centrales, así como también es una crítica a esas armas desesperadas al alcance de muchos, la inmolación de sus propios cuerpos. Aunque estas formas de "martirio" son maneras de restar soberanía al Imperio (los objetos de su poder, los cuerpos), al final siguen siendo un engranaje más en la maquinaria de desprecio e intolerancia de la cual se nutre el mismo Imperio.

Como Reinhold Niebuhr afirmó alguna vez, la capacidad humana para la justicia hace de la democracia algo posible; pero su inclinación a la injusticia hace de la democracia algo necesario.[63] Lo mismo puede decirse respecto de la tolerancia. Por ello, la democracia debe medirse tanto en relación con su capacidad para expresar las demandas de grupos particulares así como también por su habilidad para conectar diferentes clases de demandas: económicas, de representación, derechos humanos, educación, ecológicas y de salud. Estas demandas dan rostros a una multitud de la cual depende el futuro de la democracia. Esto requiere de una renovada ética democrática, una ética que ligue ideas, esperanzas y afectos, que permita una identificación emocional y también racional con una red diferenciada de poder democrático.

Con esto alcanzamos un tercer nivel que se relaciona con la manera en que se corrigen las demandas y quejas globales y locales, sobre todo aquellas de origen económico, social y ecológico –diferentes formas de intolerancia que también generan reacciones intolerantes. En tanto que el "sistema-mundo" imperial no pueda demostrar posibilidades hacia un sistema más igualitario, el atractivo de las minorías fundamentalistas será fortalecido. Es que los clamores y el sufrimiento nos llevan al lecho de la existencia humana; es la fuente del "saber local" que señala las falencias de los sistemas ideológicos, sociales y económicos vigentes.[64] Estos lamentos y demandas, por lo tanto, expresan la "insurrección de los saberes subyugados" contra todas las ideologías hegemónicas, incluso a los fundamentalismos.[65]

63 Cfr Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York, Charles Scribner's Sons, 1944

64 Ver Francis Schussler Fiorenza, "The Crisis of Hermeneutics and Christian Theology", en Sheila Greeve Davaney (ed), *Theology at the End of Modernity*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991, p 135

65 Ver Michael Foucault, *Power/Knowledge*, New York, Pantheon Books, 1982, p 80s

Por supuesto, el sufrimiento nunca aparece sin interpretación, pero son nuestros cuerpos lo que le confiere una inmediata cercanía y palpabilidad, encerrando así una universalidad negativa que reta a los programas y sistemas que prosperan a costa de promesas elusivas y coacción sistemática.

Las penurias y la pobreza podrán fomentar la ira, la indignación y el antagonismo, pero una verdadera revuelta solo se sostiene sobre la base de una "riqueza", esto es, una plusvalía de inteligencia, visión, experiencia, conocimiento y deseo generado por un desplazamiento en las prácticas sociales y en los patrones culturales. En este punto se patentiza, precisamente, lo inadecuado de las estrategias y armas de la intolerancia esgrimidas tanto por el Imperio como por los fundamentalismos. Estos constituyen dinámicas reacias al arma más fundamental de todas: la tolerancia proactiva que es una forma de *amor*. Sin este amor ni la justicia ni la paz podrán impregnar las múltiples redes que cada vez más nos conectan en este bello pero frágil planeta. No estamos diciendo que los fundamentalistas y los funcionarios del Imperio sean incapaces de amar, sino que son reacios a la *dimensión política* del amor. Si las fuerzas que crean tanto las disparidades económicas como las reacciones fundamentalistas hacen de la intolerancia y de la violencia su arma principal, entonces la violencia se reproducirá exponencialmente hasta envolvernos a todos en su paso.

Por ello, el fundamentalismo, como reacción ante el Imperio, es solo un *síntoma* de la presente injusticia global, pero no es su *cura*. Es una de las poderosas fluctuaciones que podría volverse hegemónica, es cierto. Pero también existen otras fuerzas, otras experiencias culturales y sociales que van revelando un común deseo que se fundamenta en un ejercicio proactivo de la tolerancia como afirmación de la vida en sus múltiples manifestaciones. Para que esto ocurra la lucha por la democracia debe estar siempre ligada a la inclaudicable lucha por la igualdad y la erradicación de la pobreza. Solo se puede alcanzar esto por medio de una seria reorientación de las disparidades que genera el capitalismo y la presente división global del trabajo. Cuando las penurias y los lamentos de la multiplicidad de las mayorías sean debidamente escuchados y atendidos, cuando estemos listos para mirar la nefasta cara del poder asimétrico, entonces estaremos en condiciones de valorar tanto la necesidad como la posibilidad de la democracia. Y en medio de su cacofónico zumbido, percibir también la praxis del Dios trino.

Fecha de recepción: 4.4.08 Fecha de aceptación: 6.6.08

Guillermo Hansen es profesor de Teología Sistemática.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.