

CARLOS CORRAL  
*U.C.M.-U.P.C.*

PALOMA GARCIA PICAZO  
*U.N.E.D.*

**PANORAMICA  
DE LOS FUNDAMENTALISMOS HOY,  
EN LAS RELACIONES  
INTERNACIONALES**

**1. FUNDAMENTALISMO E INTEGRISMO:  
MANIFESTACIONES DIVERSAS  
DE UNA REALIDAD COMUN**

Percibidos como un peligro —y denunciados por ello, en lógica y un tanto simple consecuencia—, «fundamentalismo» e «integrismo» suelen tratarse como términos equivalentes, si bien las acepciones del primero son mucho más amplias que las del segundo. Roger Garaudy se acoge en su interpretación a una cierta sumariedad cuando hace constar que se trata de «identificar una fe religiosa o política con la forma cultural o institucional que pudo revestir en una época anterior de su historia» y predicar «que se posee una verdad absoluta e imponerla». Pero, al avanzar un poco más en el estudio, se advierten nuevas aportaciones bastante más feraces y analíticas. Si bien es cierto que el fundamentalismo alude, en primer lugar, a la reacción específica frente a los procesos de modernización de la religión —de las religiones— (en especial, en aquellos aspectos que afectan a la cuestión de la infalibilidad de las

Sagradas Escrituras, además de algunas cuestiones concomitantes, como pueden ser la declaración de nulidad de la teología y la ciencia modernas, en cuanto que supongan cualquier contradicción con lo anterior), también hay que considerar que se vincula a la determinación de la autenticidad de los postulados cristianos aplicados de forma concreta a las dimensiones vitales de tipo consuetudinario de los fieles (como prácticas u observancia y como criterio sustancial de coherencia, tanto interna como externa), así como a la negación selectiva del principio político moderno relativo a la separación entre la Iglesia y el Estado.

En este sentido, la referencia científica e histórica inmediata alude al origen del primer movimiento denominado «fundamentalista» (sin más connotaciones que las que le otorgaron en propiedad sus fundadores), y que —como analiza S. Petschen más adelante— ven la luz en Estados Unidos entre 1910 y 1915 en forma de una serie de escritos bajo el título *The Fundamentals*, acontecimiento que dio lugar a la aparición posterior de una *World's Christian Fundamentals Association* (1919).

Pero aún hay más. El fundamentalismo contempla una proyección de carácter epistemológico que se manifiesta en el terreno de las ciencias naturales (en cuanto ciencias *sensu stricto*), principalmente, a través de las figuras de Karl Popper y Hans Albert y sus teorías del «falsacionismo» (aplicadas a la verificación científica de hipótesis), en cuanto que presuponen la vigencia de un discurso abierto y crítico, esencial, a su juicio, para lograr cualquier avance en el conocimiento.

Por fin, fundamentalismo e integrismo se reunirían sólo a partir de fines de los años setenta en un sentido específico que los equipara y asimila y que se conjuga de un modo pragmático en la figura del *ayatollah* Jomeini y su interpretación revolucionaria del *Islam*, visto como expresión de una verdad absoluta de carácter tradicional y enfrentada a cualquier especie de crítica o exégesis moderna. La unidad inmediata de política y religión que se desprende de esta versión del fundamentalismo atenta directamente contra todo el sistema de principios democráticos occidentales, tanto como a la concepción iusnaturalista de carácter universal que sustenta el *corpus* jurídico de los Derechos Humanos<sup>1</sup>.

A partir de aquí, es más fácil adherirse a la distinción que establece Günter Hole desde la psiquiatría entre «fundamentalismo», cuya característica principal sería la «actitud ante un valor fundamental o ante

---

<sup>1</sup> GARAUDY, R., *Los integrismos*, Gedisa, Barcelona 1992, p. 13; MEYER, T., *Fundamentalismo: la otra dialéctica de la Ilustración*, en Debats núm. 32, junio 1990, p. 67-69. Una exposición muy completa del «falsacionismo» por CHALMERS, A. F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, caps. IV, V, VI. PETSCHEN, S., cf. *infra*, cap. IV, «El fundamentalismo protestantes», y también RECIO, J. L., cap. V, «El fundamentalismo protestante en El Salvador».

una idea fundamental, a la que hay que conservar en sentido perfeccionista»; «fanatismo», visto como «intensidad anormal en la prosecución e implantación de una sola actitud o idea sobrevalorada»; y «dogmatismo», como «la construcción sistemática y el afianzamiento argumentativo de un valor o de una actitud». Aunque también podría argumentarse si los dos últimos no serían componentes psicológicos del primero... R. Franco subdistingue fanatismo, fundamentalismo e integrismo dentro de una conceptualización histórica sumamente ajustada, como se verá más adelante<sup>2</sup>.

2. «DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO» (*WELTENTZÄUBERUNG*):  
«MUNDO DE LA VIDA» (*LEBENSWELT*)  
Y «ESTILO DE VIDA» (*LEBENSSTIL*)

Pero, como señala Tomas Meyer con acierto, podría establecerse un cuarto supuesto en el que el fundamentalismo encontraría un nuevo cauce para su expansión. Lo compondrían determinadas «posiciones críticas de la civilización de las sociedades industriales occidentales», en alusión a «ciertas formas de pensar y modos de actuación política» dentro de los llamados movimientos «alternativos». En concreto, el autor se refiere de forma expresa a *Los Verdes (Die Grünen)*, sin duda atraído por el auge electoral relativamente llamativo que esta tendencia política obtuvo en la República Federal de Alemania en los años ochenta<sup>3</sup>.

En un texto posterior, Meyer realiza una aproximación concreta al fenómeno y sus repercusiones en Alemania, y lo hace a partir de una nueva sistematización, que es, otra vez, muy fértil. La distinción habría que establecerla a partir de ahora entre fundamentalismo «vital», fundamentalismo «político» y fundamentalismo «cultural».

El primero representaría a «aquellos movimientos que se apartan del pluralismo, la apertura y la responsabilidad individual del moderno mundo de vida» (*Lebenswelt*), orientándose, por consiguiente, a la «presunta certeza de conocimiento supuestamente absoluto que ofrecen formas de vida cerradas, sólo posibles a cambio del abandono de la autonomía y la responsabilidad individuales». Bajo este epígrafe se incluirían aquellas reacciones inespecíficas frente a la crisis permanente (o a la apariencia de la misma) implícita en los propios supuestos básicos de

<sup>2</sup> Las tesis de HOLE, G., en *Concilium*, junio 1992, p. 418ss. Asimismo, COLEMAN, J., ib., junio 1993, p. 437ss. FRANCO, R., cf. *infra*, cap. VII, «Aproximaciones al fundamentalismo católico».

<sup>3</sup> MEYER, T., o.c., p. 67.

la modernidad, que, en forma de contradicción, atenuaría los procesos de percepción de orientación e identidad<sup>4</sup>.

La vinculación temática entre el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y los «estilos de vida» (*Lebensstil*), percibida quizá como escasamente problemática en un primer golpe de vista, puede ser considerada —a juicio de Ulf Matthiesen— como una de las cuestiones básicas para afrontar las condiciones vitales personales del ser humano contemporáneo, inmerso en unas circunstancias que determinan «fenómenos de anonimización» (*Anonymisierungsphänomen*), frente a los que se intentan articular procesos de «re-personalización configuradora» (*gestalthafte Re-Personalisierung*), sobre una base que responde, en su mayoría, a técnicas culturales comercializadas<sup>5</sup>: la «personalidad» se adquiere mediante la incorporación a un cierto «estilo de vida» («clásico», «tradicional», «urbano», «marginal», «natural» ...) que, supuestamente, no sólo refleja la capacidad de consumo y adquisición/ostentación de bienes del eventual destinatario, sino que también «define» sus rasgos de carácter, gustos, aficiones... «personalidad», en suma y mediante «suma», es decir, como «agregado» mecánico y no como configuración sustancial.

La «vida» (*Leben*), como categoría supuestamente objetiva y objetivable, se transmuta en «vivencia» (*Erlebnis*), o entidad subjetiva de preeminencia casi absoluta. Una suma de vivencias constituiría así una «vida». En consecuencia, se asiste a una relativización inmediata de los valores, que dejan de ser inmutables: se toman o se dejan en función de las necesidades del momento. Y éstas pueden tener un alcance tan profundo o tan banal como se quiera.

El precedente remoto provendría de lo que Max Weber denominó magistralmente «desencantamiento del mundo» (*Weltentzäuberung*) o «eliminación de la magia como medio de salvación», en la medida en que esto fue concebido y aplicado por el abstracto programa religioso del protestantismo y el judaísmo, y que compondría uno de los rasgos esenciales de la racionalidad en sentido moderno. La ascesis transmudana del viejo orden medieval se convierte en ascesis intramundana. El viejo creyente «se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo»<sup>6</sup>. El resultado es la conocida relación entre la ascesis y el espíritu capitalista que expuso de forma insuperable el sociólogo

<sup>4</sup> IDEM, *El fundamentalismo en la República Federal de Alemania*, ib., p. 80-88.

<sup>5</sup> En torno a la vinculación temática entre «mundo de la vida» y «estilo de vida» cf. MATTHIESEN, U., *Lebenswelt/Lebensstil*, en *Sociologia Internationalis* 29/1, 1191, p. 51-56.

alemán. La contradicción reside en que ha generado una civilización hedonista que se funda en el derroche.

La pluralidad de «mundos de vida» posibles que ofrecen las sociedades avanzadas repercute, según el análisis de Peter Berger (que Meyer incorpora al suyo propio), en forma de una sensación permanente de desorientación, de futilidad, de trivialidad, que descomponen el universo psíquico y vital de muchos individuos, en constante sensación de desvalimiento o desamparo.

### 3. INDIVIDUALISMO O COMUNITARISMO, ORIGENES DEL FUNDAMENTALISMO «VITAL»

El individualismo se impuso, progresivamente, como una nueva moral nacida de la democracia, y, aunque a algunos les parezca paradójico, estaría contrapuesto al concepto clásico de egoísmo. A partir de la apreciación de A. de Tocqueville, contiene elementos originales y se expresa en forma de «sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande». Ese individuo vive en una «sociedad atomizada» y contempla su condición con una «mezcla de resignación y orgullo»<sup>7</sup>. Helena Béjar expone el diagnóstico que, con extraordinaria finura, realizara en su día Alexis de Tocqueville, agudo observador del nuevo orden que iba a imponerse en la civilización de la igualdad, la libertad y la fraternidad.

Mas no todo el mundo es capaz de hacer frente a las nuevas responsabilidades: falta un marco social, un programa pedagógico, un sistema de valores auténticamente incardinado en la sociedad que favorezca la consolidación de la nueva moral. Subsisten viejas lealtades, antiguos lazos afectivos y un sinfín de prejuicios, que, junto con un margen de sufrimiento ya asumido y unas cargas bien conocidas, garantiza un supuesto principio de seguridad o estabilidad emocional. Resulta enormemente problemático convertirse en individuo: la libertad tampoco es

---

<sup>6</sup> WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1988, p. 147 y 207.

<sup>7</sup> BÉJAR, H., *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza, Madrid 1988, p. 58ss. La cita de TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América*, t. II, Alianza, Madrid 1985, p. 89. El freno del individualismo se consigue mediante el «principio del interés bien entendido»: en América, la virtud no es tanto «bella» como «útil», doctrina poco «elevada», pero «clara y segura», ib., p. 107ss.

gratuita. Las raíces «comunitarias» —en el sentido de Ferdinand Tönnies<sup>8</sup>— proporcionan un cálido refugio (sofocante para algunos, especialmente, en tiempos de bonanza), pero atractivo en grado sumo para significativas mayorías en los períodos de crisis, que se admiten, además, como recurrentes.

La crisis se ha instalado como inquilino permanente en la sociedad. El término «comunidad» ha adquirido nuevas resonancias conceptuales y atributos pragmáticos y morales, en especial, en sociedades como la estadounidense. El sociólogo R. N. Bellah y sus colaboradores lo emplean como «grupo de personas que dependen socialmente unas de otras, que participan juntas en los debates y en la toma de decisiones y que comparten ciertas prácticas que, a la vez, definen la comunidad y son alimentadas por ella»<sup>9</sup>.

Ahora bien, este sentido de lo comunitario contempla una participación activa de los implicados. Los nexos que se establecen entre los miembros presuponen, al menos, unas premisas de libertad en cuanto a la elección de alternativas: de alguna forma, el poder de actuación y decisión se comparte. El «miedo a la libertad», denunciado en su día por Erich Fromm<sup>10</sup>, siempre latente, se amortigua y canaliza de una forma que, en principio, es positiva, porque es abierta y responsable. Pero aquí surge el interrogante capital: ¿qué sucede dentro del «fundamentalismo vital» expuesto por T. Meyer?

#### 4. EL VALOR DE LA IDENTIDAD, EL PRECIO DE LA LIBERTAD. REFERENCIAS DEL FUNDAMENTALISMO «CULTURAL»

En un mundo en el que la identidad (del sujeto, del individuo, de la «persona» en cuanto tal...) está sometida a unas condiciones de precariedad permanente por el apremio de los propios imperativos sociales, culturales, económicos, psicológicos... que el propio entorno social impone, la pérdida de la misma se percibe como amenaza constante. En consecuencia, el individuo —atemorizado por la ausencia de un marco de referencia, siquiera sea negativo: ¿contra qué rebelarse cuando todo

<sup>8</sup> TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, p. 10-11 (hay trad. esp. en Ed. Península, Barcelona).

<sup>9</sup> BELLAH, R. N., *e.a.*, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid 1989, p. 153ss y 393.

<sup>10</sup> FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona 1989, esp. p. 43ss. La evasión ante el miedo que produce la libertad se realiza a través de un retorno al autoritarismo (p. 165ss), el recurso a la destructividad (p. 178ss), la adaptación a una conducta de conformidad automática (p. 183ss).

está permitido?— trata de afirmarla por todos los medios imaginables, aun cuando el coste sea la pérdida de esa propia libertad o autonomía, que, además, no ha supuesto ningún esfuerzo adquirir, puesto que formalmente es un derecho garantizado por el orden constitucional democrático y se considera incluso una situación «natural» (la remisión a Hobbes sería, en este punto, inexcusable, cuando hacía referencia a la vida salvaje como corta, brutal, horrible, etc.).

¿Cómo definir «lo propio» cuando todo —el mundo, la vida, las relaciones interpersonales, laborales, etc.— parece «ajeno» a uno mismo? El término que se usaba en los años sesenta y setenta para designar tal situación (aun cuando su alcance e implicaciones se aplicaran a los procesos industriales de producción y a la política, de manera principal) era el tópico de la «alienación», derivación cultivada de marxismo, que aludía a un despojamiento de los auténticos valores de la personalidad<sup>11</sup>.

Los años ochenta y noventa, presididos por la cultura del exceso propiciada por el «capitalismo de casino» imperante —según la irónica calificación de Ralph Dahrendorf y Susan Strange— han dado paso a una especie de neurosis colectiva en la que los individuos «desencantados del mundo» y «encantados» por la quimera del consumo y el despilfarro, desilusionados de las promesas de un «paraíso en la Tierra» abierto a todos (auspiciados por los diversos utopismos, como denunció hace ya muchos años el teólogo protestante Reinhold Niebuhr)<sup>12</sup>, anhelan el regreso a las fuentes de una supuesta «inocencia», algo que, pese a las buenas intenciones, tiene más bien los visos de una regresión infantil en sentido psicológico. Hay miedo a «crecer», a madurar como persona. La libertad da pánico; en consecuencia, la solidaridad —ejercicio consciente de los que se sienten responsables— se desdeña y se deja en manos de invisibles e improbables ejecutores.

El prójimo está cada vez más lejano, en un mundo en el que todo

<sup>11</sup> La referencia a HOBBS, T., *Leviatán*, Alianza, Madrid 1992, p. 108: «Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.» MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Orbis, Barcelona 1986; el autor se refiere a «una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial», p. 29. La «alienación» alude al hecho de que los «individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas», la alienación se ha vuelto «objetiva»: «el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada», p. 37ss.

<sup>12</sup> DAHRENDORF, R., *Reflexiones sobre la revolución en Europa*, Emecé, Barcelona 1990. «La codicia, el fraude y el pensamiento a corto plazo han reemplazado con frecuencia a la parquedad, a los negocios honestos y a las perspectivas a largo plazo, sin mencionar ya a la solidaridad con el prójimo», p. 30. NIEBUHR, R., *Ideas políticas*, Ed. Hispano-Europea, Barcelona 1965, p. 8-10.

especialmente, el sufrimiento y los problemas, son ajenos —y se procura que lo sean—. Se busca la seguridad a cualquier precio, el adormecimiento de la conciencia, en ese intento de eludir responsabilidades. Las sectas encuentran en este sustrato social y emocional el terreno abonado. Se trata de un camino del que se conoce en principio y se imagina el destino, pero del que se ignora el final, pues el retorno a la «libertad» anterior —aunque ésta fuese relativa— no está garantizado en absoluto. El Parlamento Europeo se hizo cargo, ya en 1984, de la importancia creciente de esta actitud, generalizada tanto en un nivel cuantitativo como cualitativo. La emergencia de estos grupos se basa en el atractivo que supone su eclecticismo doctrinal, a menudo, un sincretismo formado por diferentes préstamos tomados de las diversas orientaciones filosóficas y religiosas, a las que se añade un fuerte componente místico o iniciático. Este punto, en sí mismo, no sería ni siquiera problemático, puesto que cualquier persona mínimamente culta y conocedora de la historia de las civilizaciones, sabe perfectamente que éstas se han entremezclado a lo largo de los siglos y que este proceso ha sido extraordinariamente fecundo y enriquecedor. Alguien tan cualificado como el cardenal Daneels reconoce de forma explícita que en algunos de estos movimientos, no necesariamente sectarios [en concreto, la «Nueva Era» (*New Age*)], se dan ciertas condiciones muy positivas, como son la búsqueda de espiritualidad y el reconocimiento de la trascendencia, así como «el sentido de la fraternidad universal, de la paz y de la armonía, la toma de conciencia y el compromiso para hacer que el mundo sea mejor, la movilización general de las fuerzas para alcanzar el bien...»<sup>13</sup>. El peligro reside en que, junto al eclecticismo doctrinal, puede aparecer una cerrazón formal en otros aspectos, mucho más prosaicos y concretos, como pueden ser las prácticas, el proselitismo, el control personal, la vinculación tácita a grupos ideológicos, económicos, políticos, no excesivamente transparentes; en fin, las connotaciones de la vida cotidiana que, en sí, pueden no tener nada de las pretensiones iniciales de pureza y perfección. El prosélito se «disuelve» como individuo en el grupo, pierde su *ego* (a menudo, ésta es una condición indispensable de iniciación), se convierte en un instrumento y en un medio para un fin que muchas veces no se le alcanza. Casi automáticamente adquiere una nueva identidad (de la que previamente estaba huyendo, porque le hacía sufrir) que ya no es la suya propia, sino la de la comunidad que le acoge. Orgánicamente, pasa a ser una pieza dentro del con-

<sup>13</sup> MEYER, T., *El fundamentalismo...*, o.c., p. 82-83. SARRIÁS, C., *La «Nueva Era» (New Age): ¿nueva religión para una nueva humanidad? Reflexiones críticas*, en *Sal Terrae*, septiembre 1992, p. 659-674.

junto; sus actos y su vida cobran sentido en función de su adecuación a los criterios del grupo. El sufrimiento, los fracasos de la vida anterior, se difuminan y pierden entidad, y, al hacerlo, se desprenden también de su capacidad de provocar dolor.

Pero, hasta aquí, lo dicho tampoco revela nada nuevo: idéntico comportamiento han seguido todas las sociedades cerradas, secretas y discretas, de cualquier orientación, ideología o finalidad, desde la más remota antigüedad. Basta pensar en el culto de Mitra, los misterios eleusinos, los rituales gnósticos..., por citar sólo los más tópicos. Además, para matizar el análisis de un modo más objetivo, habría que añadir la tendencia morbosa que existe en cualquier sociedad —sobre todo, en tiempos de crisis (por ejemplo, durante la Gran Peste de 1348)— hacia la «demonización» de lo que resulta o se percibe como «extraño» (las persecuciones a los judíos, las «cazas de brujas», etc.), adjudicándose a estos grupos capacidades sobrehumanas y una disposición perversa, cuya malignidad responde a la imaginación más desbordada y es sólo un reflejo de la histeria colectiva<sup>14</sup>.

Lo que sí resulta revelador es el alcance —en extensión e intensidad— que los movimientos sectarios alcanzan en una sociedad pretendidamente tecnificada y modernizada como es la actual. En el fondo, representan tanto una protesta como una huida; encarnan una contestación que pone en tela de juicio la validez de las estructuras, instituciones e interpretaciones que del mundo proporciona la modernidad. Por tal razón, se inscriben con tanta efectividad dentro de la fenomenología de la Posmodernidad. ¿Con qué rasgos?

Esta cultura atomizada y fragmentada ha favorecido la desaparición de los órdenes jerárquicos claros que se suponían vigentes en un pasado no tan lejano (la «contracultura» —como exponente meridiano de tal actitud— data en Estados Unidos de hace unos treinta años), en tanto que ha suscitado un culto generalizado a la ambigüedad, potenciada en el terreno cotidiano de un modo sustancial por la civilización del consumo. En ella, todos los términos resultan intercambiables (masculino-femenino; joven-adulto; correcto-incorreto); las personas, los objetos, las palabras, los valores, son desechables y sustituibles. Es el «imperio de lo efímero». En el plano de la personalidad, la identidad sería tam-

<sup>14</sup> Un buen estudio en torno a los gnósticos (sobre la base de los textos de San Ireneo de Lyon) por HUTIN, S., *Los gnósticos*, 2 vols., Gredos, Madrid 1983. Desde una perspectiva global, cf. PUECH, H.-Ch. (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. Formación de las religiones universales y de salvación*, 2 vols., cf. esp. los caps. II y V.3 del t. I, así como los caps. I y II del t. II. Muy documentado con relación a la Edad Media, COHN, N., *Los demonios familiares de Europa*, Alianza, Madrid 1987.

bién un ente deletéreo, susceptible de sufrir innumerables mudanzas a lo largo de la vida, un poco en función de las modas o el «estilo de vida» que se haya decidido asumir por el momento<sup>15</sup>. La banalización de lo cotidiano va a la par de la trivialización de lo sustantivo. Ante tal eventualidad, los fundamentalismos son el vehículo inmediato y más idóneo, bien para procurarse un sucedáneo de trascendentalismo, bien para adoptar un nuevo «estilo de vida» que promete ser «más auténtico» (y aquí cabrían todas las posturas, desde el puro hedonismo naturalista hasta el ascetismo más extremo, pasando por todos los grados intermedios de intentos de cambio de vida con más o menos éxito: dietas, ayunos, tisanas, terapias, masajes, mancias...).

Desde la perspectiva de las relaciones internacionales, estos fundamentalismos «vitales» no carecen de importancia, si bien se encuentran aún en fase emergente. Su vinculación al todopoderoso mundo de la economía y las comunicaciones es evidente. Desde el momento en que se comercializaron los movimientos contraculturales (la fecha clave sería la puesta en escena de la «ópera» *hippy* «Hair» en Nueva York en 1967, que obtuvo resonancia mundial y que demostró que, como moda, resultaba un negocio de lo más rentable), su auge ha ido aumentando y han pasado a formar parte de lo cotidiano. Incorporan «estilos de vida» de alcance masivo, difusión inmediata y aceptación asegurada. Pueden ser totalmente inocentes y frívolos —siempre que se interpreten en un sentido puramente accidental, como «moda»—, pero pueden ir ligados también —como ha demostrado la experiencia— al consumo de ciertas drogas, a la práctica de rituales destructivos o a la propagación de creencias alienantes. Su control supone un poder efectivo que afecta a millones de personas. Escandalizarse de ello o entrar en especulaciones de tipo fantástico sería un rasgo de mojigatería un tanto farisaica, si es que se conoce la naturaleza humana, pero tampoco hay que eludir el análisis o, por lo menos, la constatación de su existencia.

Con relación al fundamentalismo «cultural», T. Meyer propone una reflexión acerca de las tendencias presentes en las actuales sociedades avanzadas —por sorprendente que pueda parecer— hacia una evasión, consciente o inconsciente, respecto del «discurso fundamentador abierto a la ciencia y la razón», orientada a «certezas de conocimiento supuestamente absolutas que se creen por encima de cualquier pretensión ra-

---

<sup>15</sup> FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *La Posmodernidad y la crisis de los valores religiosos*, en VATTIMO, G., e.a., *En torno a la Posmodernidad*. Anthropos, Barcelona 1990. LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona 1990. La formulación de una respuesta desde el cristianismo, DÍAZ MARCOS, C., *Del utilitarismo mercantilista a la fraternidad evangélica*, en *Sal Terrae*, septiembre 1992, p. 605-616.

cional de fundamentación». El dogmatismo, en cualquiera de sus manifestaciones, sería su expresión más acertada. Lo más interesante sería constatar que, en este punto, el discurso científico —fundamentado, en y por principio, en el diálogo, en la discusión y el debate abiertos, en la publicidad-publicación de los conocimientos para su eventual refutación y verificación— puede evidenciar, si se malinterpreta, ciertas tendencias de enquistamiento dogmático, en el sentido de unas infundadas pretensiones de posesión de la «verdad» en sentido absoluto, cuyo carácter «científico» formal, determinado así por su adscripción metodológica, más que epistemológica, intentaría soslayar la necesidad de ulteriores e improbables revisiones desde otras perspectivas (bastante difíciles de abordar desde el momento en que se considera la extraordinaria y necesaria complejidad de las estructuras e instituciones científicas del presente). Aquí habría que definir, por ejemplo y como muestra de lo expresado anteriormente, la problemática conjunción entre las fronteras de la investigación científica y los límites de lo que se considera permisible desde un punto de vista ético o moral. Si el surgimiento de la ciencia puede ser interpretado como una respuesta innovadora y secularizada frente a algunos excesos dogmáticos medievales, una vez constatada la simbólica «reconciliación» con Galileo, sería sumamente chocante si se asistiese en la actualidad a la aparición de un relativo dogmatismo en sentido inverso. No se trata, en este punto, de desvirtuar por ningún concepto ni la lógica ni los fundamentos de la investigación científica, sino de advertir sobre el peligro de inamovilidad y autoritarismo que podría estar al acecho en algunas instituciones, según la propia denuncia de científicos de la talla de K. Popper o de I. Prigogine, que destacan los peligros de cualquier sociedad «cerrada».

En la mayoría de los fundamentalismos late el «retorno a la tribu»... pero aquí entrarían los fundamentalismos «políticos», en especial, aquellos que se basan en una desesperada búsqueda y afirmación de la identidad del propio grupo mediante una negación frenética de lo ajeno.

## 5. FUNDAMENTALISMO «POLITICO»: LA UTILIZACION IDEOLOGICA DE LA INTOLERANCIA

El fundamentalismo «político» precisa de una cultura, también «política», para anidar, crecer y desarrollarse. Esta comporta un lenguaje («red categorial»), unos hábitos (cuando se pasa a la acción), un sustrato humano y social (los militantes, *de facto* o potenciales). En esta «cultura política» las notas dominantes serían la predisposición a la

violencia (como fenómeno latente, pero también emergente); la idea de «consecuencia» (o autenticidad), enfrentada a la ausencia de «compromiso» que marca la tónica del comportamiento común en las sociedades avanzadas; las ansias de «salvación» a cualquier precio, que sirven para legitimar y justificar todo lo anterior. La subsiguiente dramatización retórica de las condiciones de la existencia, tanto en el plano de lo cotidiano como en sus aspectos más abstractos, comporta la adopción de un ritual en el que el riesgo (la desobediencia, la contravención de normas, la exacerbación de la marginalidad...) es, a la vez, condición, premisa y consecuencia: se trata de llegar a una «violación simbólica de reglas» como medio de afirmación, tanto del descontento como de la propia temeridad o resistencia. Así, el fundamentalismo «político» incluye en su credo o ideología un conjunto de categorías absolutas de pensamiento y acción que no se discuten, puesto que su fundamentación estaría más allá de cualquier argumentación racional: la fe, que es la base de los fundamentalismos religiosos, se sustituye con su versión secularizada (o ideología), a la que se adjudicarían cualidades superiores, bien provenientes de esa misma fe religiosa, transmutada en credo político (cuando se produce la simbiosis de ambos fundamentalismos), bien tomadas de cualesquiera doctrina o teoría política, científica, filosófica, etc. (este sería el caso del racismo/xenofobia implícitos en determinados movimientos ultranacionalistas, de cualquier etiología, del marxismo en su versión estalinista, del ecologismo llevado hasta sus últimas consecuencias por algunos grupos radicales, etc.).

T. Meyer incluye a los *Verdes* alemanes bajo la denominación fundamentalista. Una sumaria cronología de estos movimientos tal vez ayude a sintetizar una visión panorámica de su implantación. En 1970 se fundó la organización *Greenpeace* con motivo de llevar a cabo una protesta por unas pruebas nucleares en Estados Unidos. Tres años después, *The Green Party* se constituía en Gran Bretaña, seguido, cinco años más tarde, por el Partido Ecologista belga. El 16 de junio de 1979 se funda en Frankfurt (República Federal de Alemania) *Die Grünen*, con la participación de Petra Kelly y Herbert Gruhl y unos quinientos delegados de diversas asociaciones ecologistas, pasando en un año a tener una estructura federal. En 1981, Lalonde, candidato ecologista francés, obtiene el 3,87 por 100 de los sufragios en la primera vuelta de las elecciones presidenciales. Ese mismo año, los ecologistas británicos comienzan a realizar manifestaciones masivas contra el despliegue de misiles *Cruise* y la política militar del Reino Unido. Duraron hasta 1982. Desde esa fecha hasta 1984, los partidos «verdes» mencionados consiguen ampliar sus bases en toda Europa, con diversas iniciativas, sobre todo, pacifistas (no hay que olvidar que es la época de Reagan y la Sra. Thatcher

y que aún no ha llegado Gorbachov). En 1985 Italia ve nacer la alternativa «verde» en el Parlamento (*Lista Verde*). Tanto los «verdes» franceses como belgas, italianos y alemanes continúan su política de expansión, hasta que en las elecciones al Parlamento Europeo de 1989 consiguen 30 escaños (escindidos después entre *Arco Iris* y *Los Verdes*: en la actualidad, los primeros tienen 16 escaños, y los segundos, 18). Ese mismo año, los Verdes de Izquierda (*Groen Linke*) de Holanda obtuvieron un 4,1 por 100 de los votos en las elecciones legislativas, cifra similar a la que lograron los italianos al año siguiente. La división entre *fundis* y *realos* (fundamentalistas y realistas), presente entre los Verdes alemanes desde 1984, provocó un descenso electoral notable del grupo en las primeras elecciones legislativas de la Alemania reunificada (2 de diciembre de 1990). En Bélgica, los Verdes valones (*Ecolo*) y los Verdes flamencos (*Agalev*) alcanzaron un 5 por 100, también en las elecciones legislativas. El 24 de enero de 1993 se constituye en España el partido confederal de *Los Verdes*, formado por diecinueve organizaciones pacifistas y ecologistas.

¿En qué sentido puede afirmarse que el ecologismo de *Los Verdes* es fundamentalista? Y, sobre todo, ¿con qué autoridad, cuando las alternativas ecologistas, más o menos sinceras, más o menos edulcoradas, han sido incorporadas astutamente en los programas políticos de cualquier tendencia, desde la conservadora hasta la socialista o la liberal, en prácticamente todas las naciones europeas, con el fin de atraer el voto de los jóvenes o de las personas bienintencionadas que intentan tranquilizar su conciencia ante los crecientes desastres ecológicos? Meyer es claro al respecto. No es fundamentalista ni el programa ecológico, ni tampoco el deseo de vivir en armonía con la naturaleza. Sí es fundamentalista, según este autor, el rechazo de los criterios de la razón, de los derechos humanos, de la racionalidad, del pluralismo y la democracia, especialmente, tal como está formulado en la obra radical de Rudolf Bahro, *Die Logik der Rettung* («La lógica de la salvación»), en la que propugna una sociedad sin partidos, sin disenso, sin diálogo, sin separación de religión y política, en una aproximación bastante sorprendente al «jomeinismo», sobre la base de una posesión exclusiva de la verdad absoluta: la detención del proceso industrial para salvaguardar la vida es el objetivo principal del movimiento; *logos* y *bios* deben reconciliarse para siempre. La política es siempre acusación y denuncia —el único modo de mantenerse limpio y puro—. Quien consienta en reformas, compromisos y cooperaciones, asumirá su parte de culpa en la destrucción del medio ambiente: tal es el paradigma de Ebermann y

Trampert, otros ideólogos del movimiento. En este sentido, su fundamentalismo se aparta de cualquier noción de incertidumbre<sup>16</sup>.

Certezas y verdades, amparadas en supuestos científicistas, en credos religiosos, en tópicos de la más diversa índole: por desgracia, los fundamentalismos «políticos» no son todos pacifistas como los *Verdes*. Cuando los individuos pierden el rumbo, siempre aparece algún fanatismo para aprovecharse de ello y proporcionárselo en la medida en que sirva a sus intereses. Los diversos racismos y etnocentrismos se encuadrarían bajo esta rúbrica, y, en general, todas las formas de intransigencia política con sus respectivos disfraces religiosos, nacionales, culturales, ideológicos...

Tampoco este fenómeno es nuevo. La historia de la humanidad está sembrada de episodios sangrientos de este origen<sup>17</sup>. Lo que sorprende, de alguna forma, es su extraordinaria y descarada virulencia en los últimos años, su manifestación sin embages. De todos es bien sabida la humana tendencia a enmascarar con los motivos de apariencia más noble, actitudes y comportamientos escasamente presentables. «Guerras santas» de toda índole han ensangrentado el mundo entero mediante pretextos de «pureza» o de «conversión», que, en realidad, amparaban ambiciones de dominio político o de explotación económica en muchas ocasiones.

La utilidad política del fundamentalismo es indudable. Proporciona un marco colectivo en el que los individuos descargan su responsabilidad y sus pesadumbres, canalizan sus esperanzas, olvidan su desesperación. La remisión a Elías Canetti y su magistral estudio acerca de las relaciones entre «masa» y «poder» es inevitable, inmediata. Las manifestaciones y la fenomenología de la «masa» son innumerables. Cerrada, abierta, en círculo, desparramada... la masa avanza con su furia incontenible, devastando lo que encuentra a su paso, ciega, vociferante, ensimismada. Masa y fundamentalismo tienen mucho en común. Las cuatro características de la primera coinciden, en líneas generales, de un modo perfecto con el segundo.

En primer lugar, la masa anhela crecer siempre. En su crecimiento no existen, por naturaleza, fronteras fijadas de antemano, y allí donde se ha intentado poner algún límite, éste se ha visto siempre desbordado

<sup>16</sup> AA.VV., *Los Verdes y la política*: El País, Temas de nuestra época, 1-IV-1993, p. 2-8. MEYER, T., *El fundamentalismo en...*, o.c., p. 83-86.

<sup>17</sup> Tales episodios se intentan justificar desde las creencias más dispares. La visión totalitaria sería su denominador común, a partir del magistral análisis de ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Alianza, Madrid 1982, esp. t. III, cap. 13, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», p. 595ss.

de la forma más imprevisible. La vocación de los fundamentalismos políticos es idéntica: crecer, expandirse a cualquier precio, arrollando todos los obstáculos.

Luego, en el interior de la masa, siempre reina la igualdad, y ello, en un grado «absoluto e indiscutible»; de ella se deriva su incontenible energía, su proyección hacia delante, su arrojo. Nadie piensa en compararse o competir con el vecino, sino que todos se dejan arrastrar por la fuerza inexplicable que les impulsa y les fascina. Los fundamentalismos políticos aseguran a sus militantes esa misma igualdad teórica: en general, predicán una supresión total de las diferencias en las bases, tanto si el seguidor es un súbdito de Stalin, un fanático de Hitler, un devoto de Mussolini, o un exaltado de cualquier especie, de los que hoy se agolpan detrás de un líder de esta índole. Todos son iguales en su fe ilimitada en las virtudes salvíficas de sus dirigentes, dotados de poderes sobrehumanos; basta con creer firmemente —y esta firmeza consiste en no ver nada más allá del propio credo— para lograr cualquier propósito.

En consecuencia lógica, la masa fanatizada ama la proximidad, la contigüidad inmediata. Su ansia de cercanía, de estrechamiento, parece que jamás puede ser saciada. Los individuos se disuelven unos en otros, olvidados de sí mismos, sumidos en un fervor narcótico. En el fundamentalismo también se puede observar la misma disposición: filas apretadas de fieles y seguidores, extáticos, frenéticos, anhelando el prodigio.

Por fin, la masa precisa de una dirección; por sí misma, es incapaz de orientarse. Está siempre en movimiento —es, en sí misma, movimiento— y se mueve también «por» algo. Esa misma disposición dinámica es la que suministra la inefable sensación de igualdad y proximidad a sus miembros, pues el objetivo que persigue es siempre ajeno a los de las individualidades que la componen (si éstos se manifestasen, la masa, como tal, sucumbiría de inmediato). En la masa late siempre una oscura sensación de pánico ante su propia disolución; tal eventualidad supone siempre la recuperación de la consciencia, de la lucidez, el enfrentarse con una realidad desencantada, el fin del sueño. El fundamentalismo es, asimismo, movimiento ilimitado, orientado en una dirección única, la que marcan los jefes espirituales, los líderes carismáticos, los ideólogos iluminados. La coherencia se lleva a ultranza: el rigor es, quizá con la disciplina, la palabra favorita, exigente y ambigua al mismo tiempo. Extremar las posiciones resulta inevitable y sumamente conveniente, sólo así se logra llegar a la certeza del grado de sometimiento conseguido y de la capacidad de sacrificio de los seguidores. Pronto surgen los mártires. La hagiografía del movimiento se enriquece

con la ejemplaridad de sus sufrimientos por la causa. A partir de estos testimonios, aún puede exigirse un mayor desprendimiento<sup>18</sup>.

## 6. MANIFESTACION Y TRASCENDENCIA DEL FUNDAMENTALISMO EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES: UNA APROXIMACION GENERAL

No es nada extraño que en los períodos de la historia y en los lugares del mundo en los que la masa irrumpe, surja también el fenómeno fundamentalista, especialmente, en sus niveles político y religioso (ocasionalmente, en relación simbiótica). El fenómeno que subyace es el miedo. La reacción es la huida. El sentimiento previo es el fracaso. Asistimos en el presente a lo que Francis Fukuyama bautizó un tanto fastidiosamente «el fin de la historia», o Daniel Bell, «el fin de las ideologías». Quizá más importante que verificar si este diagnóstico es cierto, es atender al mismo como si se tratara de un síntoma: si los filósofos callan (y otorgan) y los científicos se desentienden, el silencio es cómplice. Si existe la sensación de asistir al fin de un ciclo —el milenarismo es algo que Europa conoce desde hace, por lo menos, mil años, como fenómeno recurrente—, no cabe duda que se trata de un hecho, subjetivo y colectivo, cuya significación no debe obviarse<sup>19</sup>.

Desde el punto de vista de las sectas de «iluminados», la proximidad de la efemérides del año 2000 conduce a renovadas versiones del Apocalipsis, en interpretaciones de lo más variopintas y pintorescas. Mas, tal cronología, si bien es la universalmente aceptada debido a la preeminencia absoluta del modelo cultural occidental, no expresa ni recoge las percepciones desde otras coordenadas. El mundo árabe musulmán observa otros cómputos de tiempo, del mismo modo que lo hacen el bu-

<sup>18</sup> Sin prescindir del clásico de ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, aquí se propone la obra menos citada de CANETTI, E., *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt/Main 1990, p. 26-27. Es un ensayo de gran originalidad, cuyo tema principal ha ocupado el interés del autor durante toda su vida (que abarca la práctica totalidad del siglo xx). (Hay trad. esp. en Ed. Alianza, Madrid.)

<sup>19</sup> La visión de la historia en forma de ciclos cerrados, como corresponde a la concepción tradicional del mundo, se esclarece particularmente a partir del magistral ensayo de ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1992. Una aproximación muy interesante al fenómeno del milenarismo/mesianismo, tal como se manifiesta en las sociedades del denominado Tercer Mundo, PUECH, H.-Ch, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid 1982. Una de las respuestas más lúcidas al reto de la civilización tecnológica (por quien es, además, uno de los mejores teóricos y estudiosos de la gnosis clásica), JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984.

dismo o el hinduismo, la religión judaica o el tradicionalismo eslavo (por citar manifestaciones de extensión considerable, aunque habría que incluir, por ejemplo, las percepciones de los doscientos millones de indígenas que se estima existen hoy en el mundo).

Pero, con independencia del milenarismo, lo que sí resulta evidente es que en la actualidad muchos consideran que se asiste a la crisis de un modelo global o al fin de un proceso de alcance planetario, algo que, aunque lo parezca, no es lo mismo que el comienzo de una nueva era. Matizar además, en este punto, que crisis no supone necesariamente fracaso, sino que, a partir de una ruptura, es posible llegar a una nueva adaptación.

En este contexto mundial tan crispado —que va desde el terreno económico, social y político, hasta los ámbitos más deletéreos, pero no menos trascendentales, de lo cultural y lo psicológico— es donde los fundamentalismos políticos —con sus derivaciones religiosas— encuentran su cauce y obtienen una enorme trascendencia a nivel internacional. Las principales guerras y conflictos desde la caída del muro de Berlín (1989) —como fecha emblemática que marca el fin de un período histórico, el de la Guerra Fría— coinciden en un mismo denominador común: en la mayoría subyacen dos componentes interrelacionados, el factor étnico y el factor religioso, mutuamente reforzados o en simbiosis perversa. El caso «yugoslavo» (entendido este término en su acepción etimológica estricta, es decir, el que atañe a los «eslavos del sur») es totalmente representativo, pero igual criterio podría aplicarse al conflicto entre israelíes y palestinos, al independentismo de Abjacia, a las matanzas en Suráfrica entre simpatizantes del Congreso Nacional Africano y seguidores del partido zulú *Inkhata*, al enquistado combate entre hutis y tutsis que ensangrienta Ruanda-Burundi (que dura decenios y del que apenas se hace mención en los medios de comunicación), al acoso de los kurdos en Irak y Turquía...

En unos casos, el énfasis se sitúa en los supuestos étnicos, lo que da lugar a la aparición de una ideología pretendidamente «racista», si bien el concepto de 'etnia' es distinto del de 'raza', pues a ésta pueden pertenecer miembros étnicamente diferentes: los «eslavos del sur» son racialmente iguales (blancos), pero étnica, lingüística o culturalmente divergentes (si se considera a todos y se tiene en cuenta la irreductibilidad de la experiencia histórica). La denominación preferente en la actualidad para designar este fenómeno es la de «etnonacionalismo» o nacionalismo de base étnica, en el que el concepto de 'nación' se sustrae a los componentes de la modernidad (la nación como «plebiscito de todos los días» de Ernest Renan, o nación política en sentido racional, consciente, electiva) para adherirse al criterio de 'pueblo', como realidad orgánica,

inmanente, determinante. La «xenofobia» —u odio/temor al extranjero— es una de sus consecuencias más fácilmente identificables; el racismo sería una derivación ideológica ulterior, que añade aún mayor confusión conceptual y pragmática al panorama general. Así, en Suráfrica se daría un conflicto racial (el que enfrenta a los blancos radicales y a la población de color, sea cual sea éste, y una de cuyas «soluciones» es, precisamente, «racista», sobre la base de una segregación absoluta, defendida tanto por la minoría *afrikaaner* ultrarreaccionaria como por los defensores de la nación zulú propugnada por Mangosuthu Buthelezi) y otro (u otros) interétnico, entre zulúes y xhosas, por ejemplo, etnia esta última partidaria de la integración auspiciada por Monseñor Desmond Tutu y por Nelson Mandela<sup>20</sup>.

Sobre este entramado étnico se superpone, en ocasiones, una densa maraña religiosa: croatas, serbios, bosnios, montenegrinos, albaneses... (por retornar al caso que ocupa todas las portadas de la prensa) son racialmente iguales y étnicamente divergentes, como ya se ha señalado, y además observan credos religiosos contrapuestos, pese a que todos podrían reunirse en la veneración común de la figura de Abraham, por poner el ejemplo más inocuo. Las guerras de religión son siempre las más crueles, porque llevan a una defensa irreductible de la fe particular, sobre supuestos que no admiten, por principio, ningún tipo de discusión racional. Como máscara de otros intereses menos elevados revisten, además, visos de una respetabilidad inusual. El conflicto que asola a la antigua Yugoslavia supone, entre otras cosas, el reconocimiento tácito de la insuficiente implantación de los postulados de la modernidad, precisamente en suelo europeo, y la necesidad de un reajuste de perspectiva a la hora de enjuiciar la situación en los países del llamado Tercer Mundo, totalmente ajenos por tradición e historia a los principios de la democracia<sup>21</sup>.

No se trata, tampoco, de apoyar fáciles disculpas para algo que no la tiene, sino de comprender, en sentido auténtico —dar el famoso «salto

<sup>20</sup> «Al estudiar los problemas del tiempo, se aprenden algunas cosas sobre la humanidad y sobre uno mismo»: ELÍAS, N., *Sobre el tiempo*, en Revista de Occidente 95, abril 1989, p. 5ss. La emergencia de los nacionalismos en Europa, RABL, K., *Krisis und Zukunft des Nationalgedankens in Europa*, en Zeitschrift für Politik 37/4, 1990, p. 404-417, y también CONNOR, W., *From Tribe to Nation?*, en History of European Ideas 13/1-2, 1991, p. 5-18. Un resumen muy completo del panorama mundial, AA.VV., *Tiempo de intolerancia*, en El País, Temas de nuestra época, 20-XII-1990, p. 3-14.

<sup>21</sup> SOYINKA, W., *El mundo y la «limpieza étnica» en Africa*, en El País, 28-VIII-1992, p. 9. Una aproximación a la Iglesia ortodoxa por CLEMENT, O., *La Iglesia ortodoxa*, en PUECH, H.-Ch., *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1984, p. 376-415.

hermenéutico»<sup>22</sup>— y poder, a partir de ahí, afrontar el reto de proporcionar una respuesta válida. Pues como afirma con singular clarividencia Monseñor M. Dubost, Obispo Ordinario de las Fuerzas Armadas francesas, «las democracias siempre son débiles, al comienzo de los conflictos con las dictaduras», añadiendo que es necesario aceptar tanto esta realidad como incluso admitir, algunas veces, que hay que perder: «puesto que si, tanto demócratas como cristianos, asumidos de lejos o de cerca las costumbres de los dictadores, habremos perdido la partida y serán ellos los que la han ganado». A continuación, su dictamen no puede ser más claro.

«El integrismo es un totalitarismo que pretende tener el monopolio de Dios, y que afirma, al igual que los laicos en el peor sentido del término, que la sociedad está privada de Dios. Para defender los derechos del hombre debemos estar atentos a lo que hay de sagrado en cada ser humano, aquello que cada uno estima como sacro, y, eventualmente, hacerlo evolucionar.»

Monseñor Dubost alude, en concreto, a la responsabilidad de los creyentes en el mundo moderno, es decir, un mundo en el que las grandes ideologías han desaparecido y donde los peligros emanan, precisamente, de lo religioso. Buen conocedor, por razones evidentes, de la realidad internacional y sus conflictos, articula tres proposiciones realmente brillantes: *a)* «vivimos en el mundo una era de descolonización que no ha terminado todavía»; *b)* «cristianos, debemos guardarnos de confundir los problemas árabes y los problemas musulmanes», y *c)* «debemos tomar conciencia de nuestra responsabilidad en el mundo moderno para decir 'Dios'». El punto *b)*, clave a la hora de aproximarse a la manifestación más espectacular del fundamentalismo religioso-político, el islámico, será objeto de un completo análisis a lo largo de varios capítulos posteriores de esta obra (a cargo de M. Kabunda Badi y N. Abu Warda). Pero, desde el plano general de las relaciones internacionales, la referencia a la descolonización es, de todo punto, capital.

A partir de 1945, «el mundo ha vivido tres inicios de descolonización: una, con la Conferencia de Bandung y la revolución en Cuba, que fue el comienzo de la descolonización política y cuya salida todos conocemos. La segunda fue, con la 'crisis del petróleo', un principio de descolonización económica. En fin, la revolución iraní me

---

<sup>22</sup> El «salto» o «desplazamiento hermenéutico», tal como lo concibe STEINER, G., *Después de Babel*, FCE, México 1981, p. 339ss.

parece que marca el inicio de una voluntad de descolonización cultural real, y tal cosa tiene algo que ver con lo religioso».

Monseñor Dubost precisa los términos del «encogimiento» del mundo merced a los avances tecnológicos, los transportes y las comunicaciones, una de cuyas consecuencias más visibles es la prevalencia, absoluta en apariencia, de la civilización del «hombre blanco». Pero una toma de conciencia respecto del deseo evidente de emancipación colonial por parte de los que están excluidos del proceso o son sólo sujetos pasivos del mismo, es totalmente comprensible: «si existen integristas en el mundo es porque éstos permiten (ahora que las grandes ideologías han desaparecido) que un cierto número [de personas] reencuentren una identidad y una dignidad». El análisis no puede permanecer siempre en la superficie del fenómeno, por espectacular que ésta sea, sino que, al contrario, debe ahondar en sus razones: la búsqueda de sentido en un mundo desorientado<sup>23</sup>.

Desaparecido el comunismo (el «mal absoluto» o el peligro máximo durante cuatro décadas de Guerra Fría), emerge para muchos la percepción del Islam como la mayor amenaza, la más tangible y real. Monseñor Dubost, tras dejar bien sentada la diferencia existente entre Islam y mundo árabe, considera que las tentativas panislamistas de Irán, en la vertiente *shii*, y de Arabia Saudí, en su versión *sunni*, ya tienen su propio campo de batalla, precisamente, sobre el terreno: conflicto Irán/Irak, invasión de Kuwait, Líbano... El panarabismo se enfrenta a dificultades de no menor envergadura, tanto en sus aspectos organizativos o formales, como de coordinación y de iniciativas. Lo que resulta más preocupante, a juicio de este autor, es comprobar «la caída del Cristianismo y del Islam moderados». El drama de esta época es que «este tesoro de la humanidad —la coexistencia de dos moderaciones (incluso si ambas observan extremismos en sus bordes)— está en trance de desaparecer por obra de gentes que son extremistas, sean de una u otra religión»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> DUBOST, M. (Mons.), *Responsabilité des croyants dans le monde moderne*, en AA.VV., *Religions et guerre*, Éditions Universitaires-Éditions Mame, Nice 1992, p. 187ss.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 194. 1993, p. 16. SCHNITZER, V., *La Conferencia de Derechos Humanos prescinde de las voces más críticas*, en *El País*, 17-VI-1993, p. 2. KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991.

Cuadro tomado del artículo de TORRELLI, N., *ib.*, p. 35.

Las doctrinas de legitimación de la guerra —como expresión máxima de la violencia y la intolerancia— en las sociedades teocráticas se hacen evidentes en las tres grandes religiones monoteístas. De forma habitual, se habla de «guerra santa», aunque como advierten M. Torrelli y J. Touscoz, habría que hablar de «guerras sagradas». Sus características comunes es que se presentan a sí mismas como «guerras prescritas», cuya legitimación no es susceptible de ninguna especie de discusión: «la guerra santa debe conducir a la eliminación total del adversario, que es el enemigo de Dios mismo», consigna el profesor Touscoz. En ella, la noción de sacrificio ocupa un lugar central y los valores se conciben y formulan de un modo absoluto. La «guerra santa» no es solamente «justa», sino que es un «bien positivo», puesto que encarna la propia voluntad divina.

En el judaísmo se observa la eliminación de los pueblos que habitan la tierra de Canaan, vistos como usurpadores de un derecho otorgado a los ancestros: la visión genérica del enemigo sería Amalec. El catolicismo engendrará el fenómeno en forma de «Cruzadas», como manifestación histórica, siempre dentro de los parámetros de la sociedad teocrática medieval, superada hace ya mucho. En este sentido, la doctrina moderna y contemporánea del magisterio eclesial no da lugar a dudas (como se verá más adelante). El Islam incluye el término de *yihad*, literalmente, «prueba o esfuerzo laborioso». La lucha se encaminaría tanto contra los infieles como contra los malos musulmanes, sobre la base de la existencia de tres mundos yuxtapuestos, la «casa del Islam», susceptible de ser atacada por el pecado o la impureza, contra los que hay que luchar mediante la predicación y, eventualmente, la fuerza; la «zona de conciliación», en la que los infieles aceptan la predicación de la fe musulmana y en la que se pueden establecer relaciones pacíficas, como pueden ser las comerciales o las intelectuales; y, por fin, el «mundo de

#### LAS RELIGIONES EN EL MUNDO DE 1990 A 2000

<i>Religions</i>	1900	1970	1986	<i>Prévisions 2000</i>
Catholiques ... ..	226.419.400	672.319.100	886.698.600	1.132.541.500
Protestants ... ..	142.577.100	353.647.800	449.852.300	589.327.000
Orthodoxes ... ..	115.897.700	143.402.500	171.489.300	199.819.000
Musulmans ... ..	200.102.200	550.919.000	837.308.700	1.200.653.000
Juifs ... ..	12.269.800	15.185.900	18.023.700	20.173.600

Source: *International Bulletin of Missionary Research* (quadrimensuel œcuménique).  
World Christian Encyclopedia.

la guerra», que es aquel en el que los musulmanes son rechazados o perseguidos, y que es al que está destinada la «guerra santa».

Las tres religiones, ligadas a una evolución histórica, cultural y doctrinal muy diversa —aunque interconectada—, han ido elaborando un nuevo pensamiento con relación a la guerra y sus circunstancias, en general, en el sentido de plantear y definir sus límites. Las escuelas rabínicas distan bastante de mostrar unanimidad a este respecto; la tónica general iría encaminada hacia el concepto de «guerras permitidas». La doctrina católica en torno a la «guerra justa», que cuenta con varios siglos de reflexión profunda, parte del pacifismo esencial de la figura de Jesús: en consecuencia, sus enseñanzas arrancan siempre de esta premisa fundamental. San Agustín desarrolló, no obstante, una argumentación que justificaba el empleo de la fuerza en defensa de la justicia, en concreto, como protección del más débil. El restablecimiento de la justicia y de la paz como fundamento moral constituye también el núcleo de la reflexión de Tomás de Aquino y de los padres Vitoria y Suárez. El firme apoyo de la Iglesia católica a las organizaciones internacionales y al desarrollo del Derecho internacional es indudable; por otra parte, las condiciones de la guerra moderna, su extrema crueldad y su inhumanidad extrema, obligaron a una reconsideración de las pretensiones de justicia de cualquier conflicto bélico. Por fin, en el seno del Islam, junto a las posturas que afirman que consiste en una «religión de la paz», también aparece un principio complementario: tampoco se trata de una religión que se abandona o que se rinde. Desde esta perspectiva, la *yihad* tendría un carácter defensivo y tendría tantas vertientes como vías fuesen susceptibles de atacar las verdades de la fe islámica, tanto si lo hacen desde la política, como desde la economía, la educación, la cultura o cualesquiera otras.

De esta forma y para concluir, siempre bajo la guía de Jean Toussez, se llega a la noción de «paz justa»<sup>25</sup>. Pero, ¿cuáles serían los fundamentos de esa «paz», entendida en su concepto positivo, es decir, como algo de índole superior a la ausencia de conflicto?

---

<sup>25</sup> TOUSCOZ, J., *La guerre juste*, en *ib.*, p. 91-108. TORRELLI, M., *Introduction*, en *ib.*, p. 9-36. MULLOR GARCÍA, J. (Mons.), *L'Église catholique et la paix dans les années du «dégel» (1960-1990)*, en *ib.*, p. 43-57. AJAMI, F., *Los árabes en el mundo moderno*, FCE, México 1983, esp. p. 108ss. La visión conciliadora clásica desde la Ilustración es MENDELSSOHN, M., *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Anthropos, Barcelona 1991. La visión de los fundamentalismos árabes, cf. *infra* KABUNDA BADI, M., cap. II, «El fundamentalismo islámico como ideología política: el caso del Mahgreb», y ABU WARD, N., cap. III, «Mito y realidad del fundamentalismo islámico en Oriente Medio»; y la aproximación al fundamentalismo judío, también *infra*, TOLEDANO, S., cap. VI, «El fundamentalismo judío».

La respuesta retorna a los inicios del debate —el de la modernidad—, y ya se vio que éste se realiza, de nuevo, en términos irreducibles. La cuestión se plantea como sigue: ¿derechos humanos fundamentales vs. fundamentalismo?

## 7. A MODO DE CONCLUSION: DERECHOS HUMANOS FUNDAMENTALES VS. FUNDAMENTALISMO

El respeto a los Derechos del Hombre, como condición esencial para el mantenimiento de la paz, surge a partir de 1945, con la proclamación de la Carta de Naciones Unidas. El actual Pontífice, Juan Pablo II, asegura que la violación de tales derechos constituye una forma de guerra contra el ser humano. En su primera encíclica, *Redemptor hominis*, llega incluso a escribir: «La paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre»<sup>26</sup>. La naturaleza «moral y religiosa» de la paz reviste para el Papa una importancia especial. Así lo expresaba, por ejemplo, en su «Mensaje para la XXV Jornada Mundial de la Paz» (1 de enero de 1992):

«La aspiración a la paz es inherente a la naturaleza humana y se encuentra en las diversas religiones. Se manifiesta en el deseo de orden y tranquilidad, en la actitud de disponibilidad hacia los demás, en la colaboración y la coparticipación basadas en el respeto recíproco. Estos valores, derivados de la ley natural y explicitados por las religiones, exigen para su desarrollo la aportación solidaria de todos: políticos, dirigentes de organismos internacionales, empresarios y trabajadores, grupos asociados y ciudadanos privados.»

De forma inmediata, el Pontífice hace mención a la veneración que por la paz se advierte en las tres grandes religiones monoteístas. De modo semejante a como, para los cristianos, Jesucristo, «Hijo de Aquel que tiene pensamientos de paz, y no de aflicción» (Jr 29,11), es «nuestra paz» (Ef 2,14), para los «hermanos Hebreos», la palabra *shalom* expresa «augurio y bendición en un estado de armonía del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con Dios», y para los «fieles Musulmanes», el término *salam* «es tan importante que constituye uno de los nombres divinos más bellos». En tal sentido —de responsabilidad, de coherencia, de solidaridad y de religiosidad auténticas— se concretó el «espíritu de Asís», encuentro que convocó a los principales dirigentes espirituales

---

<sup>26</sup> TORRELLI, M., o.c., p. 15.

de las diversas religiones. La paz quedó afirmada entonces, no ya sólo como el fruto de la negociación política o diplomática, o como el compromiso entre diversos agentes económicos o sociales, sino como el resultado de la voluntad divina, sensible en el corazón de los hombres, y a la que éstos deben prestar oídos.

Junto al poder de la oración, el diálogo ecuménico y las relaciones inter-religiosas constituyen las tres acciones más fecundas, porque se basan en la apertura, la comprensión y la voluntad de entendimiento. Al respecto, la Iglesia —sin dejar de afirmar su «identidad, su doctrina y su misión salvífica»— tampoco «rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo».

El papel que las religiones desempeñan en el mundo de hoy ha crecido en importancia política, en especial, a partir del vaciamiento de contenido que lo político ha venido sufriendo en los últimos tiempos. Por ello, resulta de trascendental significación atender a la recomendación de Juan Pablo II, quien exhorta a las religiones a no dejarse instrumentalizar por intereses de índole particularista o por fines políticos, más o menos explícitos, que así lo intenten. En este punto, la remisión a los diversos fundamentalismos (que, precisamente, propugnan la indivisibilidad del discurso político y el religioso, de base premoderna y que la doctrina eclesial relativa a las relaciones Iglesia-Estado deja sin fundamento) sería inmediata<sup>27</sup>.

La construcción efectiva de la paz reposa en la justicia. Se trata de un «bien fundamental», que comporta

«el respeto y la promoción de los valores esenciales del hombre: el derecho a la vida en todas las fases de su desarrollo; el derecho a ser debidamente considerados, independientemente de la raza, sexo o convicciones religiosas; el derecho a los bienes materiales necesarios para la vida; el derecho al trabajo y a la justa distribución de sus frutos para una convivencia ordenada y solidaria».

Esta síntesis de los derechos fundamentales del hombre concebida por Juan Pablo II no puede ser más escueta, ecuaníme y ajustada. En ella se resuelven —por superación o elevación— varias de las contradicciones implícitas en la Declaración Universal de los Derechos del Hom-

<sup>27</sup> JUAN PABLO II, *Creyentes unidos en la construcción de la paz*, Mensaje para la XXV Jornada Mundial de la Paz, 1-I-1992, reproducido en *Consonancias* núm. 49, p. 4-8. Respecto de las relaciones Iglesia-Estado, cf. CORRAL, C., e.a., *La libertad religiosa, análisis de la declaración «Dignitatis humanae»*, Razón y Fe, Madrid 1966, y también IDEM (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 1989, voz «Relaciones de la Iglesia y el Estado».

bre (10 de diciembre de 1948), que es el documento capital que se ha aceptado como «inspiración y orientación en el proceso de crecimiento de toda la comunidad internacional, no sólo de Estados, sino de individuos libres e iguales», en palabras de Norberto Bobbio. Tal Declaración, nacida de un sustrato filosófico concreto —que, en último término, podría remontarse al ideal de sociedad universal concebido por los estoicos—, supone un paso inicial en el proceso de su positivación, es decir, pasar de la formulación teórica a la aplicación práctica (algo mucho más difícil de conseguir). En este sentido, la citada Declaración hace pensar en unos derechos pertenecientes a un hombre «abstracto», excluido del proceso histórico y de las corrientes culturales o civilizatorias<sup>28</sup>.

La vocación «universal» con que fue proclamado este documento no ha supuesto, en la práctica, una aceptación inmediata ni exenta de discusiones. Por ejemplo, el Islam ha formulado la suya propia, fundada en Dios y definida por el Corán. Esta «Declaración islámica universal de los Derechos del Hombre» está basada en este mismo texto sagrado y también en la *sunna* (o «tradición»), fue redactada por el Consejo islámico para Europa y fue proclamada el 19 de septiembre de 1981 (dos años después de la revolución iraní de Jomeini) en la sede de la UNESCO. El tormentoso transcurso de la última Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 14 de junio de 1993) da buena prueba de la problematicidad inherente a este asunto. El «Nuevo Orden Internacional», proclamado por el presidente norteamericano George Bush con tanto énfasis y apresuramiento tras el derrumbe del comunismo y la intervención aliada en defensa de Kuwait, no puede obviar la necesidad de unos fundamentos jurídicos suficientes que den algún tipo de consistencia formal al futuro de la convivencia mundial (de la que el «orden» es sólo uno de sus supuestos). Moral y ética han de unirse para proporcionar un marco común a todos, tanto desde los criterios de la secularidad, como desde los de la religión.

En la Conferencia de Viena se asistió al enfrentamiento abierto entre las concepciones, mayoritariamente occidentales, sobre los derechos humanos, y la reivindicación que realizaron algunos Estados del llamado

---

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, *ib.*, p. 10. Un análisis crítico muy sutil por BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona 1982, caps. III y IV. Cf. también TRUYOL Y SERRA, A., *Los Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid 1984, esp. «Estudio preliminar». Desde la perspectiva liberal anglosajona, un excelente estudio es el de MEYERS, D. T., *Los derechos inalienables*, Alianza, Madrid 1985. Particularmente interesante resulta la obra de ROSENBAUM, A. S. (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, Aldwych Press, Londres 1981, que aporta la visión de los Derechos Humanos desde los principales y diversos planteamientos religiosos y filosóficos.

Tercer Mundo (China, Pakistán, Cuba y Corea del Norte, el denominado «frente de rechazo») para mantener su diversidad cultural. El Secretario General de Naciones Unidas, Boutros Ghali, realizó una defensa clara de los derechos humanos, al afirmar que éstos «no son el mínimo común denominador entre las naciones, sino los valores esenciales que permiten hablar de una comunidad humana»<sup>29</sup>.

¿Cuáles serían las bases de una fundamentación universal de los derechos humanos, capaz de reconciliar las diversas posturas? ¿Acaso es posible siquiera plantearlas? La pregunta es sumamente ambiciosa. Desde aquí, sí se puede sugerir que una de las vías posibles podría ser muy bien la concepción sintética propuesta por Juan Pablo II, en la medida en que gira en torno a la «vida», como bien supremo que el hombre posee (proposición que no repugnaría a ningún credo laico, o incluso agnóstico o ateo) y que recibe, como un don especial, de la Divinidad (y aquí el discurso estaría abierto a todas las religiones), bien que hay que proteger, conservar y acrecentar, tanto en sus aspectos sustanciales como en sus dimensiones o circunstancias concomitantes.

Tomar conciencia de los problemas del mundo es el primer paso para solucionarlos. La aparición del «extranjero» en las sociedades modernas comporta una apreciación diferente de sus características y de las vías de su eventual integración a como lo era en épocas anteriores. El inmigrante y el emigrante huyen de la pobreza para tener que hacer frente, con frecuencia, a la explotación, al rechazo, al odio y a nuevas formas de violencia, contra las que no tiene recursos, ni jurídicos, ni materiales, ni culturales, ni psicológicos. Escapan de Estados en los que los derechos humanos son una pura entelequia —si es que se reconocen, formalmente al menos, en algún texto jurídico— y se adentran en sociedades que los aplican y defienden positivamente, pero manteniendo un criterio distinto según si se trata de «ciudadanos nacionales» o no<sup>30</sup>.

Semejante circunstancia conforma el sustrato ideal para que el fundamentalismo arraigue en un sentido (etnonacionalismo, racismo, xeno-

<sup>29</sup> TORRELLI, M., o.c., p. 16. Cf. DÍAZ, C., *Una Conferencia en peligro*, en *El País*, 10-VI-1993, p. 10. AROCA, S., *Conferencia de Derechos Humanos*, en *El Mundo*, 15-VI-

<sup>30</sup> KRISTEVA, J., *Extranjeros para nosotros mismos*, Plaza & Janés, Barcelona 1991, esp. p. 115ss. Una aproximación a la teoría y la realidad de los «ciudadanos» y extranjeros» en Europa y la institucionalización de sus relaciones a partir del Acuerdo de Schengen, GARCÍA PICAZO, P., *Europa ante el espejo*, en CISS/Noticias CEE (de próxima publicación). La obra de KEPEL, G., es *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid 1991, aunque, con relación al fundamentalismo árabe, es mucho más interesante *Faraón y el Profeta*, Muchnik, Barcelona 1988.

fobia...) o en otro (el retorno resentido a una concepción fanática de la religión, como último refugio). Gilles Kepel hablaba en su célebre ensayo de la «revancha de Dios» —lo hacía un tanto irónicamente y como recurso retórico—, pero, hay que decirlo con claridad, la venganza es oficio de los hombres. En éste —como en tantos otros casos— habría que volver a considerar el precepto evangélico: «A Dios lo que es de Dios...» Y añadir que el «César» ya se encarga de conseguir para sí lo que, bajo ningún concepto, le pertenece.