

El principio liberal de igualdad no es de origen cristiano.

The Liberal principle of equality is not of Christian origin.

Emilce Cuda*

*Fecha de Recepción: 2 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2013*

Resumen: *Dos autoras en el siglo XX sostienen, desde Estados Unidos y a partir de campos disciplinarios diferentes, que el principio moderno de igualdad no es de origen cristiano. Encuentro que ambas -Hannah Arendt en *On Revolution*, y Kathryn Tanner en *Politics of God*- coinciden en que el principio moderno de igualdad no es producto de la secularización de categorías teología clásicas como sostuvo Schmitt, sino de un nuevo modo de ser sujeto a partir de la idea de libertad como deseo y tolerancia, aunque no acuerdan ni en los fundamentos ni en los resultados. Remitiendo a las categorías teológico-políticas surgidas en la antigüedad greco-romana al momento de la caída del Imperio –desde la patrística-, intentaré despegar el principio de igualdad cristiano del construido en el momento revolucionario moderno, para luego ver la pertinencia actual de lo teológico-político en función del principio de igualdad desde la categoría teológica de creación, tal como lo presenta Kathryn Tanner. A modo de contextualizar el debate, se revisará el secularismo moderno –y se hará referencia al antiguo-, como así también las maneras diferentes en que se manifiesta en Europa y en América, para entender las posiciones filosóficas y teológicas sobre el principio de igualdad entre las autoras: una como identidad o diferencia, el otro como semejanza.*

**Palabras
clave:**

igualdad – creación – teología política – secularización.

* Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina y Profesora-Investigadora de esa universidad. Profesora Adjunta de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Miembro del Comité Permanente de Religión y Política de IPSA (International Political Science Association). Correo electrónico: emilcecuda@gmail.com

Abstract:

*Two twentieth-century authors from the United States and from different disciplinary fields argue that the modern principle of equality is not of Christian origin. I find that both -Hannah Arendt in *On Revolution*, and Kathryn Tanner in *Politics of God*-, agree that the modern principle of equality is not a product of the secularization of theological classical categories as Schmitt argued, but a new way of being subject from the idea of freedom as desire and tolerance, although they do not agree on fundamentals or results. Referring to the theological-political categories of Greco-Roman antiquity to the time of the fall of the Empire -from the Patristic tradition-, I will try to detach the Christian principle of equality from the one built in modern revolutionary moment, and then see the relevance of the theological-politics in relation to the principle of equality from the theological category of creation as Kathryn Tanner presented. By way of contextualizing the debate, modern secularism will be reviewed –and references will be made to ancient secularism-, as well as the different ways in which these are manifested in Europe and United States in order to understand the different philosophical and theological positions on the principle of equality of the authors: one as identity or difference, the other as likeness.*

Keywords:

equality – creation – theological politics – secularism.

Introducción

Que el principio liberal de igualdad tienen sus raíces en la creencia de las primeras comunidades cristiana -las cuales afirman que todos los hombres son iguales delante de Dios por ser aquellos su creatura-, y que ese principio es introducido en el campo político como consecuencia de la desigualdad que padecen los esclavos en la antigüedad greco-romana, es algo que despierta el interés de muchos autores contemporáneos –algunos a favor de este argumento y otros en contra-, pero pocos reparan en la categoría teológica de creación que lo fundamenta. Hannah Arendt, por ejemplo, sostiene que el principio liberal de igualdad no es de origen cristiano, sino

que tiene su fuente en la Revolución Francesa. Desde la teología, Kathryn Tanner² afirma que el principio liberal de igualdad no solo no es de origen cristiano, sino que además refiere a otra idea de igualdad, distinta a la sustentada en la creencia cristiana. Por un lado, Arendt fundamenta el principio de igualdad en la categoría de ciudadanía; por otro lado, Tanner lo fundamenta en la categoría de creación. Ambas autoras, desde la filosofía y desde la teología respectivamente, abogan por la secularización como garantía de la igualdad entre los hombres, pero la idea de secularización es entendida por ellas de manera diferente. Mientras para Arendt secularización refiere a separación entre religión y política, para Tanner refiere a separación entre teología y política.

Lo dicho presenta varios interrogantes: ¿El secularismo es de origen moderno? ¿Puede la categoría teológica de creación operar como fundamento de la igualdad política aun en la modernidad? ¿Qué relación existe entre el principio cristiano de igualdad y el principio liberal de tolerancia? ¿Es la igualdad moderna un concepto teológico secularizado? Intentaré aportar elementos para la resolución de estos interrogantes, introduciendo los conceptos de una teóloga protestante estadounidense que trabaja el campo de lo político a partir de lo teológico. La obra de Kathryn Tanner, no se encuentra traducida al español, por lo cual es una autora poco conocida aun en el ámbito de la teología. Sin embargo, su fuerte compromiso con los problemas sociales que ocasiona una distorsión del concepto de igualdad en los contextos democráticos actuales, la hace merecedora de ser tomada en cuenta como aporte interdisciplinario a la teoría política.

² Teóloga protestante norteamericana. Fue profesora de la Universidad de Chicago, y actualmente es profesora de la Universidad de Yale. Atenta al problema de lo político, pone en diálogo a la teología con otras disciplinas. Su obra incluye: *To set at Liberty* (1981); *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (1988); *Theological Crossfire* (1990); *Theology and the End of Modernity* (1991); *Boundaries of our Habitations* (1994); *The Politics of God* (1992); *Changing Conversations: Cultural Analysis and Religion Reflection* (1996); *Theories of Culture* (1997); *Horizons in Feminist Theology* (1997); *Pragmatic Historicism* (2000); *Jesus, Humanity and the Trinity* (2001); *Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism* (2001); *Economy of Grace* (2005).

1. El secularismo no es de origen moderno

Hannah Arendt, en *Sobre la Revolución*,³ antes de analizar los orígenes del liberalismo político del siglo XIX y sus diferencias entre el modelo revolucionario americano y el modelo revolucionario francés, se detiene a reflexionar sobre el rol que jugaron las creencias cristianas en la Ilustración. La filósofa desacredita la pretensión de que “todas las religiones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas”.⁴ Para la pensadora de la política, ver a las comunidades cristianas primitivas como revolucionarias por resaltar la igualdad ante Dios, y verlas por eso mismo como antecedente de las revoluciones modernas por la igualdad y la libertad, es una mera pretensión ya que ese cristianismo condenaba cualquier poder político terrenal en función de un Reino de los Cielos. La teóloga Kathryn Tanner coincide con Arendt en que el cristianismo de los orígenes condena el poder político terrenal, aunque no solo por defender un Reino de los Cielos, sino también como garantía de la igualdad entre los hombres para que dicho Reino sea posible como un fin último trascendente y no terrenal –en el sentido de una unión Iglesia-Estado.

Como puede verse en *God and creation in Christian theology*,⁵ Tanner no se ocupa de Dios -objeto del discurso teológico-, sino de lo que los teólogos dicen sobre Dios a la cultura de su tiempo, para ver si el discurso teológico interfiere, y de qué modo, en los procesos políticos modernos a favor de la igualdad. Para Tanner, a diferencia de la filósofa, la teología emerge del mundo político greco-romano en contra de una religión como garantía del Estado imperial, y afirmando la trascendencia de la divinidad para descalificar la idea de un soberano inmanente divinizado, todopoderoso y autosuficiente que impida la igualdad.⁶ La afirmación del carácter trascendente de la divinidad por parte del cristianismo, intenta operar como

³ Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2006.

⁴ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

⁵ Tanner, Kathryn. *God and creation in Christian theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. [Las traducciones del inglés al español son de mi autoría].

⁶ Tanner, *God... op. cit.* pp. 38-39.

fundamento de la igualdad entre los hombres,⁷ donde la idea de un Dios creador es justamente lo que marca la trascendencia respecto del mundo y sus dioses mortales.⁸ Según la teóloga, cuando la modernidad niega la trascendencia de Dios para postular la libertad absoluta del hombre, crea dioses mortales e impide de ese modo la igualdad.⁹

Por otro lado, la idea de que los principios liberales son principios cristianos secularizados tampoco es cierta para Arendt, sino que la secularización, entendida por ella como “la separación entre religión y política” -y no como desplazamiento de conceptos teológicos al campo de lo político en sentido schmittiano-¹⁰ es el verdadero origen de las revoluciones modernas, ya que es la presión del absolutismo, y no la reforma, lo que para esta autora impulsa la revolución liberal. Dirá Arendt que es “la secularización en sí misma y no el contenido de la doctrina cristiana la que constituye el origen de la revolución”,¹¹ ya que la Revolución Francesa elimina los fundamentos teológicos del absolutismo. En *Historia e inmortalidad*, Arendt también habla de este tema, diciendo que “secularización quiere decir, en primer lugar, simplemente la separación de la religión de la política, y esto afecta tan fundamentalmente a ambas, que nada es menos probable que la transformación de las categorías religiosas en conceptos seculares haya sido gradual como pretenden...”.¹²

Sin embargo, a mi modo de ver, el primer proceso de secularización lo inicia el cristianismo de los orígenes, al intentar separar en el Imperio Romano la religión del Estado, negando el culto al César y poniendo en su lugar el discurso teológico de la trascendencia como característica de la divinidad y garantía de la igualdad entre los hombres. San Justino, por ejemplo, dirige su discurso al Senado Romano en favor de los dogmas del Dios trascendente. En *Contra Celso* (7,52) sostiene que los cristianos

⁷ Tanner, *God... op. cit.* p. 47.

⁸ Tanner, *God... op. cit.* pp. 82- 83.

⁹ Tanner, *God... op. cit.* p. 161.

¹⁰ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

¹¹ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

¹² Arendt, Hannah. “Historia e Inmortalidad”. En *De la historia a la acción*. México: Paidós, 1998.

se apartan del culto a los ídolos pues no representan a Dios, y agrega que no se ofrece al Dios verdadero un culto material sino la imitación en las virtudes, ya que “el reino que los cristianos esperan no es de este mundo”.¹³ Si bien Justino piensa que la religión cristiana puede colaborar con la justicia de la ciudad terrena, de ningún modo considera en su *Apología* que deba constituirse ni en reino de este mundo ni en poder de policía. Respecto a la separación de reinos, Justino afirma: “apenas habéis oído que nosotros esperamos un reino, suponéis sin más averiguación que se trata de un reino humano, cuando nosotros hablamos del reino de Dios [...] si esperamos un reino humano, negaríamos para evitar la muerte y trataríamos de vivir ocultos [...]”.¹⁴ Respecto a la creación en la igualdad: “Y al principio hizo Él al género humano racional y capaz de escoger la verdad [...] todos han sido creados racionales y capaces de contemplar la verdad”.¹⁵ La apología del dogma frente al imperio, con la intención de separar potestades, no se manifiesta del mismo modo a lo largo de la historia cristiana. San Justino habita la Roma del siglo II y su posición es muy diferente de la de Eusebio de Cesarea, quien en el siglo IV intenta una unidad entre ambas potestades, motivo por el cual recibe el nombre de “peluquero del rey”. Sin embargo Tanner deja en claro que su posición se remite a los autores de la patrística respecto de lo teológico político.¹⁶

No obstante, y a favor del argumento arendtiano, puede decirse -incluso acordando con Michel Walzer en su análisis del calvinismo en *La revolución de los santos*-,¹⁷ que ciertamente el liberalismo político en Inglaterra es una reacción al absolutismo de corte protestante anglicano, impulsado fuertemente por los exiliados político-religiosos que desde el exterior adquieren, en la militancia teológico-política, el entrenamiento suficiente como para fermentar una revolución cultural que

¹³ Ruiz Bueno, Daniel. *Padres apologistas griegos*. Madrid: BAC, 1954, p. 166.

¹⁴ Justino, “Apología I”. En Ruiz Bueno, *op.cit.* p. 191.

¹⁵ Justino, “Apología I”. En: Ruiz Bueno, *op.cit.* p. 212.

¹⁶ Para una visión general de la apología patrística puede consultarse: Etienne Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2007. Otra visión es la de: Alain de Libera. *La philosophie médiévale*. París: Presses Universitaires de Paris, 1998.

¹⁷ Walzer, Michel. *La revolución de los santos*. Buenos Aires: Katz, 2008, caps. II, III, IV.

desembocará en un cambio radical de la política -aunque recién luego de la Revolución Gloriosa, habiendo soportado primero la tiranía de Cromwell como posición extrema de una inversión en la relación Iglesia-Estado.

Sin embargo, tomando distancia de Arendt, puede observarse que el liberalismo del siglo XIX no adquiere las mismas características frente a lo religioso, ni frente a lo teológico, en todos los lugares donde se manifiesta y efectiviza. Tomaré como ejemplo los dos casos de liberalismo analizados por Arendt, a saber, Estados Unidos y Francia. En el primer caso, el liberalismo no separa la religión de la política, sino la Iglesia del Estado –es decir, los principios teológicos como fundamento del Estado-, separando constitucionalmente las esferas teológica y política, pero al mismo tiempo garantizando la relación entre religión y política.¹⁸ Esto es producto de una moción de la minoría cristiana católica –migrante y trabajadora- para evitar ser oprimidos socialmente por la mayoría cristiana protestante americana desde el Estado. Esto se debe a que los migrantes de origen protestante, aun siendo el resultado de la persecución religiosa padecida por el Estado en Inglaterra, una vez en América reproducen sobre los migrantes católicos los mismos mecanismos de exclusión que ejercían contra estos en Irlanda con la ley de veto. Dicho de otro modo, existía un motivo encubierto en la disputa religiosa, este era el impedimento de la igualdad social. Se les niega a los trabajadores irlandeses en América de los siglos XVIII y XIX –bajo la excusa de doble obediencia por ser papistas- la ciudadanía, para impedir que con sus derechos civiles pudiesen demandar por derechos sociales, garantizando así la explotación laboral en el auge de la Revolución Industrial.

De este modo, son los católicos americanos los que luchan por eliminar, por primera vez en la modernidad, la relación Iglesia-Estado como garante de una práctica política funcional a la desigualdad, con el propósito de intentar garantizar la igualdad política y social. Sin embargo, el Estado americano, y el Catolicismo, conservan y

¹⁸ El tema está desarrollado en mi libro: *Democracia y catolicismo en Estados Unidos*. Buenos Aires: Ágape, 2010.

promueven la práctica religiosa como garantía de la política republicana liberal, entendiendo que la religión sustenta, en la práctica cultural, al Estado liberal, y éste garantiza la libertad y la igualdad. Una muestra de ello es el discurso de despedida de George Washington, de 1796, como presidente de los Estados Unidos:

Entre todas las disposiciones de ánimo y los hábitos que conducen a la prosperidad política, la religión y la moralidad son los soportes indispensables. [...] No cabrían en un volumen sus conexiones con el bienestar privado y público. Basta con preguntarnos ¿dónde quedaría la seguridad de la propiedad, de la reputación y de la vida, si el sentido de obligación religiosa está ausente de los juramentos que son los instrumentos de investigación en las cortes de justicia? Y seamos muy cautelosos con la suposición de que puede haber moralidad sin religión. Por mucho que le reconozcamos al influjo de la educación refinada de las mentes [...], tanto la razón como la experiencia nos prohíben esperar que la moralidad nacional se mantuviera sin el principio religioso.¹⁹

Del mismo modo, el catolicismo americano –a diferencia de la Santa Sede que por entonces condena al liberalismo con el *Syllabus* de 1864- es el primer defensor de las ideas republicanas democráticas como garantía de la igualdad civil y social. Hughes, obispo americanista defensor de los principios liberales modernos como garantía de los derechos civiles y sociales de los trabajadores, sostiene en 1858:

En este país, libertad es la palabra más mirada, orgullo de los hombres, y creen que todo hombre debería sacarse el sombrero cuando la palabra libertad es pronunciada en su presencia, esto aplica especialmente a los aspirantes a las oficinas públicas, y a todos los profesionales políticos. Libertad en este país es un

¹⁹Morris, Richard. “Discurso de despedida”. En Boorstin, Daniel. *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México: Fondo de Cultura, 1997, p. 172.

pensamiento muy claro y específico, y en Europa, no es entendida como aquí. Aquí corresponde a la reivindicación de los derechos sociales, al soporte de la ley, al mantenimiento del orden; libertad refiere también al derecho de cambiar las leyes cuando estas se tornan abusivas u opresivas. Desde ya que aquí se comenten excesos, pero esos excesos son vistos como violaciones a la libertad, igual a como ellos serían vistos en Europa. Pero en Europa la libertad es entendida como el principio que sirve para tirar hacia atrás a todo gobierno, reconociendo el principio de monarquía. Esto es el genio de la destrucción, que ferozmente destruye todo lo que existe, sin la capacidad de sustituirlo por alguna cosa buena o mejor. [...] El orgullo nacional, como una república, es que esta avanzada sea tomada como ejemplo por todos los ciudadanos de todas las naciones de la tierra; que no existan más reyes o emperadores, o príncipes, y que en su lugar este el pueblo, el pueblo, el pueblo.²⁰

En *La democracia en América*, de Tocqueville menciona tres causas que hacen a la grandeza de los Estados Unidos: la situación particular y accidental en la cual la Providencia ha colocado a los norteamericanos; las leyes; y los hábitos y las costumbres. En relación a las costumbres, en el apartado que se refiere concretamente a los inmigrantes católicos irlandeses, al rápido crecimiento de los católicos en América, y sobre todo, a su fidelidad al culto y a las costumbres republicanas, dice:

Esos católicos muestran una gran fidelidad a las prácticas de su culto, y están llenos de ardor y de celo por sus creencias; sin embargo, forman la clase más republicana y más democráticas que haya en los Estados Unidos. [...] Pienso que se hace mal en considerar a la religión católica en un enemigo natural de la

²⁰ Hughes, John. "Archbishops Hughes interprets American liberty...1857". *Documents of American catholic history*. Tracy Ellis (ed.). Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1956 [1era edición], p. 338.

democracia. Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece, por el contrario, una de las más favorables a la igualdad de condiciones. Entre los católicos, la sociedad religiosa se forma de dos elementos: los sacerdotes y el pueblo. El sacerdote sobresale sobre los fieles; pero por debajo de él todo es igual. [...] En cuanto al dogma, el católico pone al mismo nivel a todos los intelectos; [...] impone las mismas cosas al rico y al pobre; [...] Aplica a cada ser humano la misma medida, y mezcla a todas las clases sociales en un mismo altar, igual que ante los ojos de Dios.”²¹

Vale decir que en la república moderna liberal americana, la teología, como fundamento del Estado, queda desplazada; no obstante, la religión, sin ser religión de Estado, pone los fines éticos a la nueva república. Por el contrario, en el modelo liberal francés, la Iglesia no se separa del Estado sino que se invierte el modo de subordinación bajo la forma de iglesias nacionales. Mientras en Estados Unidos la teología se separa del Estado, en Francia se seculariza, y los conceptos teológicos se desplazan de lo sagrado a lo profano. Por consiguiente, debería reflexionarse un poco más sobre la idea de si la modernidad efectivamente se funda en una secularización que separa la religión de la política como dice Arendt. En Estados Unidos, religión y política colaboran; en Francia la modernidad se funda en un proceso de secularización que desplaza las categorías teológicas a lo político, resignificándolas de acuerdo a los nuevos contextos, para que sirvan de fundamento a otro modo de entender el principio de igualdad, distinto del principio evangélico que se sustenta sobre la categoría de creación –como se verá más adelante. Por otra parte, la misma Arendt utiliza conceptos teológicos para explicar lo político, por ejemplo la categoría de milagro:

Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultra terrenal u

²¹ De Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2005, Tomo I, Parte II, Cap. IX, p. 287.

sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano se basa en una especie de milagro [...] Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, [...] inexplicable causalmente [...] Cada nuevo comienzo es por naturaleza un milagro [...]"²²

Cuando Arendt dice que la libertad es el milagro de poner algo en marcha, es difícil no ver allí un concepto teológico secularizado. Eso que Arendt llama milagro, para el cristianismo sería la capacidad libre y creadora del hombre, como creatura a imagen y semejanza de su creador. Según Peter Brown, San Agustín, respecto de los milagros, sostiene que nos hacen notar lo que por el peso de la costumbre dejamos de percibir como posible. No son notables los procesos que se efectúan lentamente de manera natural, como el agua que en un viñedo se convertirá tarde o temprano en vino, pero si alguien acelera ese movimiento, nos quedamos sorprendidos, y se lo llama milagro.²³

Para Tanner, la creencia en un Dios trascendente y creador deja a salvo la capacidad natural creadora del hombre, y al mismo tiempo garantiza la igualdad, porque vuelve al hombre potencialmente crítico de todas las interpretaciones humanas de la realidad, de la verdad y del bien -incluyendo la religión misma-, que pretendan usurpar el lugar de Dios a riesgo de tornarse totalitarias y frenar de ese modo los procesos históricos. A diferencia de Arendt, para la teóloga, la característica divina de trascendencia convierte a la teología en disciplina crítica de estructuras conservadoras que perpetúan la opresión impidiendo un cambio en favor de los más necesitados –y esto la diferencia de la religión, que en muchos casos actúa como culto garante de estructuras de opresión. Esto último es algo que señala el mismo Ratzinger, en

²² Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. México: Paidós, 2005, p. 64.

²³ Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento, 2001, p. 433.

relación con lo político, en su debate con Paolo Flores d'Arcais. En ese debate sostiene el cardenal que el cristianismo surge en medio de la crisis religiosa del mundo greco-romano, posicionándose como la religión que puede dar cuenta de sus razones desde el *logos*, es decir como teología –esto es, no impone dogmas sino que apela a la razón, ya que el catolicismo no surge como religión sino como crítica a la religión.²⁴ Dicho de otro modo, mientras la religión puede funcionar como garante, tanto de regímenes liberales –en el caso americano–, como de totalitarismos, la teología podría funcionar como su fundamento al secularizarse, o como su obstáculo al redefinir y articular culturalmente categorías que han sido secularizadas, colaborando así con la tarea de desenmascaramiento de conceptos políticos como el principio de igualdad entendido como tolerancia.

2. La categoría teológica de creación como fundamento de la igualdad

Como se vio en el punto anterior: 1) el secularismo no es necesariamente de origen moderno, ni tampoco propiedad exclusiva del liberalismo; 2) la separación Iglesia-Estado, en la modernidad, no se da en todos los contextos de la misma manera, ya que en unos se separa la teología de la política y en otros la religión de la política, pero en algunos casos tanto la teología como la religión se desplazan a la esfera política. Entonces resulta pertinente escuchar el pensamiento de una teóloga como Tanner, quien presenta un modo peculiar de articulación política de categorías teológicas como elementos que pueden colaborar con la garantía de la igualdad en la modernidad. Analizaré aquí la categoría teológica de creación como fundamento de la igualdad.

La Declaración de Independencia Americana, redactada por Thomas Jefferson y revisada por Benjamin Franklin, John Adams, Roger Sherman y Robert Livingston en Junio de 1776, en el Segundo Congreso Continental, gira en torno al principio de igualdad, y lo fundamenta en la categoría de creación: “Sostenemos como evidentes

²⁴ Ratzinger, Joseph y Flores D'Arcais, Paolo. *¿Dios existe?* Buenos Aires: Espasa Calpe, 2008, pp. 33-36.

por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; [...]”.²⁵ Sin embargo, ni en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea General Constituyente Francesa el 26 de agosto de 1789 que toma a la americana como modelo, ni en la Declaración de Derechos Inglesa redactada por el Parlamento en 1689, de la cual la americana toma sus principios, mencionan la categoría de creación como fundamento de la igualdad. El Estatuto de Virginia para la Libertad Religiosa redactado por Jefferson en 1777 recurre a Dios creador, pero como garante de la libertad, no de la igualdad, considerando que, Dios ha creado la mente libre. La categoría filosófica de creación utilizada por los Padres Fundadores americanos no es de origen cristiano, sino deísta, posición que afirma la existencia de un dios creador pero no providente; idea que actúa como fundamento de la razón y deja a salvo la libertad, pero no reconoce la religión. Por consiguiente, la categoría de creación, en los casos modernos citados, no es de origen cristiano.

La categoría teológica de creación significa, según Tanner, primero que si existe un Dios, es trascendente al mundo, por eso puede ser su creador. Segundo, que la creación es un producto contingente de la libertad divina, y por eso sufre los cambios propios de los actos humanos. Tercero, que esa naturaleza humana, creada libre a imagen y semejanza de Dios, es también creadora, sus productos son contingentes y, como tal, susceptibles de cambio. Sin embargo, Arendt dice que en el mundo greco-romano la noción de igualdad no remite a “igualdad de condiciones sino que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales [...] la igualdad no derivaba de que todos los hombres hubieran sido creados iguales sino [...] porque por naturaleza eran desiguales”.²⁶ Entre los griegos y los romanos se accedía a la igualdad por ciudadanía y no por nacimiento, y la libertad era una consecuencia de la igualdad entre los hombres en la *polis*. Pero qué ocurre cuando se les niega a algunos hombres la ciudadanía. Ese fue el contexto de los trabajadores migrantes a Estados Unidos, a

²⁵ Boorstin, *op. cit.* p. 65.

²⁶ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 39.

quienes se les negaba la condición de ciudadanos para que no peticionasen por derechos sociales como iguales, y el argumento para negarlos era la doble obediencia al papa y a la república –en el caso de los migrantes católicos irlandeses-, o la desigualdad natural –en el caso de los negros e indígenas. Pero este también es el caso de millones de migrantes hoy en el mundo, que por no poder acceder al derecho de ciudadanía son excluidos de los derechos que garantiza esa igualdad –por ejemplo, en el caso de la explotación laboral, no pueden recurrir al derecho a huelga.

Según Arendt “no existe ningún período en la historia al que pudiera retrotraerse la Declaración de los Derechos del Hombre”. Agrega que “es posible que ya antes se hubiera reconocido la igualdad de los hombres ante Dios o los dioses, ya que este reconocimiento no es de origen cristiano, sino romano [...] los esclavos podían ser miembros de pleno derecho dentro de corporaciones religiosas”.²⁷ Pero, “la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud de su nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas [...] una contradicción en los términos”.²⁸ Para Arendt el principio de igualdad también se sostiene en la categoría de creación, pero no en la categoría teológica sino política. La igualdad es producto de una “nueva creación”, la de la modernidad y su Revolución por la liberación. La buena nueva del hombre nuevo del cristianismo es, para Arendt, reemplazada por la novedad del hombre nuevo generado por la Revolución: “el *novus ordo saeculorum* ya no era una bendición dispersada por el ‘gran proyecto y designio de la Providencia’ [...] una vez que la novedad llegó a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado [...] los hombres [...]”.²⁹ Sin embargo, esto no es percibido del mismo modo en todos los contextos. En América Latina, la idea de igualdad por creación sigue teniendo sentido liberador. En el contexto actual de la globalización, donde el capital cruza fronteras con derechos y los trabajadores no –aunque esto va cambiando poco a poco con los nuevos Acuerdos Bilaterales por parte de los gobiernos y con los Acuerdos Marco sectoriales por parte

²⁷ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 60.

²⁸ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 60.

²⁹ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 62.

de sindicatos y organismos internacionales,³⁰ los trabajadores y desocupados no necesariamente ven al Estado como creador del hombre nuevo, si éste se convierte en garante de la desigualdad estructural como causa de la explotación, al permitir informalmente la migración y al mismo tiempo negar formalmente la ciudadanía que igualaría en derechos a los trabajadores. En un contexto como ese, los cristianos marginados de la igualdad social, se apoyan en su creencia cristiana y reconocen como creador de igualdad a Dios. Otra creencia cristiana a considerar, en ese contexto, es la de la historia como un continuo, donde el único acontecimiento que lo hace todo nuevo es la encarnación de la Palabra, de una vez y para siempre.

San Agustín, en *La ciudad de Dios* -escrita a la caída del Imperio, cuando se pierde la ciudadanía romana como pertenencia a una comunidad generadora de identidad-, introduce otro tipo de ciudadanía que funcionará como fundamento de igualdad e identidad, pero ahora de modo universal. Esa nueva ciudadanía es la celeste, la que otorga el pertenecer a la Iglesia de Cristo.³¹ En los últimos años de la vida de Agustín, Cartago –que continuaba siendo Roma en África-, cae finalmente en manos de los godos. Ese era la ciudad terrenal de Agustín, donde el contexto sociopolítico le mostraba que la identidad y la igualdad que otorgaba y garantizaba hasta entonces Roma, se desvanecían poco a poco. Los acontecimientos lo llevan a escribir *La ciudad de dios*, explorando el valor de una ciudadanía terrenal que se perdía y presentando otra posibilidad de pertenencia a un reino sin fronteras, la ciudad celeste que pusiera en igualdad a todos los hombres independientemente de su relación con la *civitas* terrenal. Eso no significaba un Reino de Dios en la tierra como modalidad política. Para Agustín, ocuparse solo de la identidad última quedaba fuera de lugar, ya que una vida separada de la acción en el mundo era inconcebible para un cristiano. Por el contrario, la libertad debía ser más eficaz en el mundo caído.³² El Reino de los Cielos, para un hombre como Agustín, comprometido e involucrado en

³⁰ Para ejemplos de Acuerdos Marco regionales ver: www.uitec.org y www.uniglobalunion.org [consultado el 29 de agosto del 2013].

³¹ Agustín de Hipona. *Ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1994.

³² Brown, *Agustín... op.cit.* p. 419.

la lucha política, de ninguna manera significaba la unión Iglesia-Estado, sino todo lo contrario. A punto tal que se involucra en la lucha contra los vándalos que, aunque cristianos, eran arrianos, y creían que Dios estaba de su parte en las batallas, combatiendo contra los romanos con la Biblia gótica.³³

Para la creencia cristiana, todo lo creado es contingente, y por consiguiente toda institución humana lo es; estas pueden modificarse, y ninguna es sagrada. Según Tanner, quienes piensan que el mundo en el cual vivimos manifiesta la intención creadora de Dios y no del hombre como hacedor histórico, no están de acuerdo con una crítica sociopolítica, y dirán que las instituciones son inamovibles, como si fuesen estas creadas por Dios. Para la teóloga, la idea de que todo lo creado manifiesta la voluntad de Dios es incorrecta, y santificar lo que acontece en la creación como producto del accionar humano es una forma de idolatría. Por lo tanto, asumir que la intención de Dios se manifiesta directamente en el mundo, es erróneo y lleva a ignorar el reclamo social ante la injusticia.³⁴ Señala que la idolatría que fomenta la religión es funcional a la institucionalización de argumentos particulares que tienen efectos sociales conservadores. Agrega que si son los hombres los que crean las leyes humanas, entonces, toda ley es contingente.³⁵ Por consiguiente, para Tanner es la categoría de creación la que permite salvar la diferencia entre las instituciones divinas y las humanas contra los procesos hegemónicos que impiden la igualdad.

El principio cristiano de creación en la diferencia, según Tanner, explica la categoría teológica de igualdad, que no remite a identidad o mismidad -como en los totalitarismos-, sino a semejanza o equivalencia. Igualdad como semejanza implica que cada creatura es diferente a las demás y semejante a Dios, y eso es lo que las iguala entre sí. El valor de las creaturas depende de su relación con Dios y no de su modo de estar en relación con los hombres y sus estructuras sociales de producción,

³³ Brown, *Agustín...* *op.cit.* p. 441.

³⁴ Tanner, Kathryn. *The politics of God. Christian Theologies and Social Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp. 80-81.

³⁵ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 81-87.

sexo o etnias. Dicho de otro modo, en la relación de la creatura con Dios, para el cristianismo, se fundamenta la igualdad por equivalencia entre ellas, y no en que sean entre sí idénticas, como pretende el mito del igualitarismo, dejando bajo ese pretexto fuera de lo humano -y por consiguiente del derecho- a lo diferente. La semejanza con Dios las hace equivalentes entre sí, antes que la ciudadanía; aun llevando al máximo la semejanza con Dios o con los hombres, nunca se accede a ser lo mismo que el otro ni lo Otro. Por otra parte, la creencia cristiana de que todo lo que Dios creó es por definición bueno, hace que se piense a las creaturas con un valor en sí mismas, solo por el hecho de ser creadas por Dios, por su relación de dependencia con el Creador, y no por sus méritos o fracasos. Lo que determina lo que ellas son y lo que ellas pueden llegar a ser, según la teóloga protestante, es su relación de igualdad por semejanza con Dios, y no su relación de igualdad por identidad con el mundo.³⁶

Como puede verse, la categoría teológica de igualdad, expresada por Tanner, no refiere a lo mismo que la categoría liberal de igualdad –y desde este punto de vista considero que Tanner acordaría no solo con Arendt sino también con todos aquellos que dicen que los principios liberales no se derivan del cristianismo. Para Arendt, el liberalismo es producto de un proceso histórico por el cual los individuos emergen desde el feudalismo. Tanner coincidiría con Arendt en que los principios liberales de libertad e igualdad no son de origen cristiano sino feudal porque el liberalismo no surgiría de un mundo romántico de héroes y genios, pero tampoco –y en esto se diferencia de Arendt- de la polémica protestante por la libertad individual contra la Iglesia. Por el contrario, la categoría teológica de igualdad para Tanner, a diferencia del liberalismo, surge del derecho que tiene cada persona a ser respetada por el otro, cualquiera sea su relación existencial, solo por ser creatura de Dios y no por ser individuo con deseos. Dicho de otro modo, mientras para el liberalismo la libertad se fundamenta en el deseo, poniendo esta categoría por encima de la de igualdad, para el cristianismo la igualdad se fundamenta en la condición de creatura del hombre, siendo la libertad una consecuencia de esto. Por tanto, para Tanner, el reclamo por respeto,

³⁶ Tanner, *The politics... op.cit.* p. 165.

en el cristianismo es legítimo para cualquier persona, no por ser individuo solamente - como sostiene el liberalismo-, ni por ser ciudadano, porque ser persona no lo saca de la relación con el otro ni minimiza el respeto y el deber hacia el otro. El carácter social del debido respeto a las creaturas de Dios –respeto que es propio de cada ser humano por serlo-, se basa, para Tanner, en el argumento de un Dios creador.

3. El principio de igualdad: entre creación y tolerancia

La pretensión de Tanner, según creo entender, sería introducir una creencia cristiana como la categoría de igualdad por creación en el discurso cultural moderno, para modificar el significado liberal del principio de igualdad, de modo que los seres humanos sean respetados y no tolerados –es decir, respetados como creaturas de Dios y no tolerados como ciudadanos-, ya que la categoría de ciudadanos no aplica, por el momento, a todos por igual –como se vio en el apartado anterior. No es suficiente, según la teóloga, que los privilegiados sociales reconozcan que los pobres de su sociedad son iguales a ellos en tanto creaturas de Dios, y les de la ciudadanía. Es necesario además, introducir cambios culturales en las creencias para que las instituciones opresivas no permanezcan invariables, enmascaradas detrás de un carácter sagrado que las hace inviolables. Tanner presenta un modelo de desenmascaramiento de los conceptos teológicos secularizados –como la idea de igualdad-, que consiste en que los teólogos digan que entiende la creencia cristiana por lo divino-trascendente.³⁷

Desenmascarar, en el caso de Tanner, sería decir públicamente que los seres no divinos, es decir las creaturas, no son dioses, y además todos son iguales³⁸. Esto tiene muchas consecuencias, por ejemplo: que los derechos que el ser humano tiene pueden estar limitados por los reclamos de otros, ya que la idea de que todos son creaturas de Dios, y por tanto con iguales derechos a la vida buena, tiende a pensar una vida compartida entre todos.

³⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 169-170.

³⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 173.

La misma categoría de derecho se vería modificada a partir de la creencia cristiana de creación, ya que los derechos de los hombres como creaturas de Dios no son derechos en el sentido de la teoría liberal que define una esfera de independencia o interferencia generando un modo conflictivo de relaciones humanas, acentuando la distancia o manifestando la ausencia de relación entre las personas. La categoría misma de derecho pasaría a tener una dimensión social mediante la cual se establecerían relaciones entre las personas, y no una dimensión individual tendiente a garantizar los derechos de una minoría acaparadora de oportunidades.³⁹

Ciertamente, desde la teoría económica liberal se expresan diferentes posiciones al respecto. Nozick, por ejemplo, en *Anarquía Estado y Utopía*,⁴⁰ desde una posición libertaria -donde la libertad individual prima sobre la igualdad social, y como respuesta a Rawls-, considera que el criterio de derechos adquiridos es el único válido para establecer la esfera de la justicia. En cambio Rawls, a partir de su *Teoría de la Justicia*,⁴¹ y como liberal social, pone un límite a esto al decir que los derechos adquiridos legalmente serán legítimos en la medida que estén limitados por el principio de la diferencia, es decir que será legítimo conservar los derechos adquiridos en tanto se convierta en ventajas para los que menos tienen, generado así la igualdad social. Pero Walzer, en *Las esferas de la justicia*,⁴² sostiene que existen distintos criterios de distribución de bienes de acuerdo a la necesidad por escasez en cada esfera, y el criterio que puede ser justo en el reparto de bienes de una esfera, no necesariamente resulta justo en otra; por consiguiente los derechos adquiridos en ciertas condiciones pueden ser ilegítimos en otras.

Según Tanner, de existir una cultura fundamentada en la creencia cristiana del hombre como creatura de Dios, un liberalismo egoísta sería incompatible con dicha cultura. Un sistema de relaciones sociales que dice sustentarse sobre los principios de

³⁹ Tanner, *The politics... op.cit.* p. 180.

⁴⁰ Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁴¹ Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁴² Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.

igualdad y libertad, donde algunos no tienen poder sobre sus propias vidas, ni las mismas oportunidades porque otros viven a sus expensas, evidentemente, para la teóloga, no entiende lo mismo por igualdad que lo que significan las categorías cristianas –como diría Rancière, un descuerdo donde unos dicen blanco y otros dicen blanco también pero no entienden lo mismo por blanco.⁴³ De modo que el principio liberal de igualdad no es de origen cristiano, sin lugar a dudas para Tanner, porque según ella no refieren al mismo significado. Para Tanner, cuando la sociedad se construye sistemáticamente sobre el esfuerzo de algunas personas y sin reciprocidad, donde el sufrimiento de algunos es el precio de un alto nivel de vida para otros, y donde cierta clase de personas hacen el trabajo sucio para que otras puedan disfrutar, entonces, la estructura social genera la competencia entre las personas por los derechos que toda persona debe compartir.⁴⁴

Tanner sostiene que la gente se somete a estructuras de opresión empujada por el miedo o la fuerza, ya que no tienen opciones reales, son trabajadores muy pobres o migrantes sin recursos. Resulta interesante ver que la autora dice que la gente se “convierte al sometimiento” por necesidad, al internalizar el prejuicio construido contra ellos, acomodando de este modo el sentimiento a las reglas que otros les ponen, y por las cuales están allí. Para la teóloga, en los casos de más extrema opresión, el oprimido puede perder el sentido de sí mismo como agente responsable, deviniendo en mero instrumento del otro; pierde la autonomía que es su derecho como creatura de Dios, siendo determinados al anonadamiento. En consecuencia, la propiedad no puede ser criterio de discriminación ni de emancipación como fue por mucho tiempo en el liberalismo inglés -y norteamericano en los comienzos-⁴⁵; como tampoco se puede seguir apelando a diferencias naturales -como entre hombre y mujer, o negro y blanco-, para legitimar la desigualdad de derechos a determinar el curso de sus vidas. Desde la esfera teológica, la autora aporta como valor a cada hombre delante de Dios, lo cual hace posible que el derecho a la vida buena y al autodesarrollo sean

⁴³ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 2007, pp. 7-8.

⁴⁴ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 181-182.

⁴⁵ Cuda, Emilce. *Catolicismo y democracia en Estados Unidos*. Buenos Aires: Ágape, 2010.

independientes de distinciones entre personas –distinciones que son introducidas como sistema de creencias. Por el contrario, afirma que desde el punto de vista cristiano, la diferencia entre las personas no es causa de desigualdad en derechos, sino todo lo contrario.⁴⁶

De lo dicho, Tanner infiere que la categoría liberal de tolerancia suplanta a la categoría teológica de igualdad. No es lo mismo la creencia liberal en la tolerancia que la creencia cristiana en la igualdad. “La tolerancia es algo que gente moral, intelectual y socialmente superior tiene el derecho de dar o quitar. Este es el tipo de tolerancia que Thomas Paine impugna en *Los derechos del hombre*”.⁴⁷ Para Tanner, la creencia cristiana del respeto a los seres humanos como creaturas de Dios suple a la creencia liberal en la tolerancia. La irrupción de esta creencia cristiana -la del valor humano por el solo hecho de serlo-, en el campo de lo político, que se traduce por ejemplo en el derecho al desarrollo del propio juicio sobre las propias creencias y acciones libres de coerción y constricción sin miedo a represalias, es lo que posibilitaría la efectividad del derecho debido de cada individuo a serlo.

El derecho a la humanización no es, para Tanner, un derecho alienable, ni un derecho producto de ningún liberalismo. En general, la tolerancia que la autora recomienda no presume indiferencia acerca de problemas con los cuales la gente está en desacuerdo. Señala Tanner que aquello que soporta del razonamiento de la tolerancia es la tendencia a hacer devenir lo particular en norma universal. Destaca, además, que un interés particular puede ser puesto como interés general solamente si todos se identifican con él. De lo contrario, aquellos que no adhieren son devaluados a la condición de lo diferente. Una comunidad fundada sobre la base de la creencia cristiana de los hombres como creaturas de Dios puede ser pluralista e inclusiva, ya que se caracterizará por relaciones de respeto mutuo, según Tanner. El respeto por el

⁴⁶ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 183.

⁴⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 195.

derecho de los otros a la propia determinación, es parte de lo que la autora entiende como tolerancia, e invita a otro tipo de relaciones sociales, las del respeto mutuo.⁴⁸

4. El principio liberal de igualdad no es un concepto teológico secularizado

Las categorías teológicas se secularizan cuando: por un lado, se aplican a un soberano que no sea el Dios trascendente y creador; por otro lado, cuando el gobierno es ejercido para el cumplimiento de leyes universales dictadas por un soberano que no es Dios, a modo corrección teológica de las supuestas desviaciones de una ley natural universal.

En *Theories of culture*, Tanner propone un método teológico-político liberador en función de la igualdad social, consistente en re-articular culturalmente las categorías provenientes de las creencias cristianas de las primeras comunidades, para desenmascarar el desplazamiento de conceptos teológicos como conceptos políticos secularizados, los cuales terminan dando un significado diferente de aquel que el principio de igualdad tuvo en los orígenes del cristianismo. Identifica que ciertos pares categoriales teológicos, como creación/igualdad, en el contexto del liberalismo moderno han adquirido significados opuestos a las creencias cristianas, remitiendo por el contrario a deseo/tolerancia, operando de ese modo como fundamento de un poder hegemónico.⁴⁹ La teóloga apunta a demostrar -en contra de un liberalismo anti-clerical-, que la teología puede ser una alternativa de los procesos sociales en busca de otro modo de igualdad que evite regímenes autoritarios, y no sea su condición de posibilidad.⁵⁰ Retoma así la posición de Gordon Kaufman,⁵¹ para quien la teología es parte inevitable de la cultura y su accionar político –a favor o en contra de estructuras de opresión.⁵²

⁴⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 201-221

⁴⁹ Tanner, Kathryn. *Theories of culture*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

⁵⁰ Tanner, *Theories...* *op.cit.* p. 45-47.

⁵¹ Kaufman, G.. *In face of mystery: Constructive theology*. Boston: Harvard, 1995, caps. 1-5.

⁵² Tanner, *Theories...* *op.cit.* pp. 61-64.

Tanto para Arendt como para Tanner, el principio liberal de igualdad no tiene su origen en las creencias cristianas; pero las autoras no se apoyan en los mismos argumentos para defender su posición. En *Politics of God*, Tanner muestra cómo las creencias cristianas pueden funcionar como método de práctica cultural, conectando “creencias religiosas” con “actitudes y acciones sociopolíticas”.⁵³ Ahora, la pregunta que ella misma se hace es si las creencias cristianas son capaces de fomentar culturas autocríticas antes que conservadoras.⁵⁴ Tanner sostiene que un orden social desigual no es posible sin una irrefutable conexión existente entre prácticas sociales y creencias comunes, ya que aun los modos de control social de las sociedades secularizadas que sustentan la explotación laboral -mantenidos por la coerción y la fuerza, o el dinero y los beneficios del status-, descansan sobre la base de una creencia que opera como prejuicio. Esta posición coincide con la de Charles Tilly en *La desigualdad persistente*⁵⁵, donde dice que la desigualdad no es una consecuencia colateral de la explotación sino su causa primera. Para Tilly, la desigualdad –único *arche* de la explotación social- es construida mediante pares categoriales de opuestos como blanco/negro, protestante/católico, hombre/mujer, donde un polo recibe la carga valorativa de bueno y legítimo, y el otro de malo e ilegítimo –y por tanto merecedor de la explotación y la exclusión. De modo que, según Tilly, se instala culturalmente la creencia compartida por todos los sectores –aun los explotados-, de la desigualdad como natural.

Ambos, Tanner y Tilly, coinciden en que las relaciones sociales que garantizan el sistema liberal son construidas y reproducidas sobre la base de la desigualdad como creencia estructural, y no sobre el principio de igualdad proveniente de las creencias cristianas de las primeras comunidades. Por tanto, en contra de posiciones secularizadoras, los sistemas sociales y políticos requieren de creencias que envuelvan a todos los sectores de la sociedad como su soporte de legitimidad. Por esto la teóloga se refiere a que un bagaje de creencias debe ser siempre susceptible de renegociación

⁵³ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 9.

⁵⁴ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 35.

⁵⁵ Tilly, Charles. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

permanente, ya que las relaciones sociales institucionalizadas no pueden operar sin un entretreído con otro grupo de creencias distintas.⁵⁶ Dicho de otro modo, si las relaciones sociales se forman sobre la base de un bagaje particular de creencias que actúan como garantía, entonces, irrumpir discursivamente esas relaciones sociales implica un proceso histórico de renegociación y contrastación de creencias que se dan por sentadas.⁵⁷ Sin embargo, Tanner se plantea que habría que evaluar hasta qué punto la creencia cristiana de igualdad por creación soporta o puede in-determinar, y deconstruir, las prácticas socioculturales de desigualdad establecidas.⁵⁸ La democracia liberal, pretendida como universal, surge en el contexto de la crisis del siglo XIX y no es otra cosa que el resultado de la articulación de la demanda de dos sectores, uno reivindicando el principio de libertad –lo que la hace liberal-, y otro el de igualdad –lo que la hace democrática-. Pero en el tiempo la lucha originaria se desdibuja y la institución originada en el conflicto se naturaliza.⁵⁹

Dentro del conjunto de las creencias religiosas, articuladas en lo político como categorías teológicas secularizadas –en sentido schmittiano, es decir, de conceptos teológicos secularizados-⁶⁰ está implicada la categoría de trascendencia, y Tanner considera que ésta es indispensable para entender el significado de la idea evangélica de igualdad como diferente de aquella de origen moderno, y poder operar culturalmente una resignificación. Tanner se pregunta si la reflexión racional, tal como aparece en la Ilustración, tiene la capacidad de socavar el dogmatismo simplemente por negar categóricamente las formas jurídicas religiosas que pueden soportar tanto como derribar el ejercicio de una inteligencia crítica. En el orden social ciertas construcciones mitológicas bloquean la distinción entre la esfera de lo social y la de la experiencia individual. Dicho de otro modo, visualizar el mundo social como inexorable –visión mitológica del mundo-, implica un intento de sociabilizar

⁵⁶ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 37-38.

⁵⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 40-41.

⁵⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 46.

⁵⁹ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 49.

⁶⁰ Schmitt, Carl. “*Teología política I*”. En Carl Schmitt. *Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

identidades de individuos sin ellas, porque cuando las reglas sociales asumen un carácter inviolable significa que se les ha dado un carácter sagrado, ya que una ideología de lo estático necesita de la referencia a un origen sagrado. Por consiguiente, si se sigue el argumento de Tanner, no pueden identificarse las fuerzas naturales con las leyes humanas, ni pueden éstas identificarse con lo sagrado. Lo divino es lo absolutamente Otro –en términos de Rudolf Otto.⁶¹

Lo humano y lo Divino –enfatisa Tanner frente a pretensiones totalitarias– tienen un estatus ontológico diferente. Ante el peligro de que algo de lo humano ocupe el lugar de Dios, Tanner considera más conveniente usar términos abstractos para referirse a lo divino, de modo que lo humano no sea confundido con Dios. Para que quede claro, si se habla de multiplicidad y cambio, entonces se está hablando del mundo de lo creado, ya sea natural o social, pero no de lo increado, ya que en ese plano ontológico todo es necesario, es decir, sin posibilidad alguna de cambio. Esa es la diferencia entre lo necesario y lo contingente, y la creación es pura contingencia, por eso nada de lo humano es absoluto, ni sus leyes ni sus instituciones pueden sacralizarse; tuvieron un origen en el tiempo y son susceptibles de cambio. En consecuencia, ningún sistema político es sagrado como para no poder admitir la crítica y por consiguiente el cambio.

Conclusión

Tanner desde su posición teológica, evidencia la necesidad de articular las categorías de las creencias cristianas –presentes en las prácticas culturales de los pueblos– en el discurso político. Decir, por ejemplo, que la trascendencia es propiedad de lo divino, antes que las instituciones humanas se apropien de ella con la pretensión de ser intocables. Del mismo modo, recomienda volver a la práctica apofántica de que Dios es inefable, es decir, que solo puede ser nombrado en la articulación de términos negativos –en sentido neoplatónico y eckhartiano, tal como lo relaciona Laclau en su

⁶¹ Otto, Rudolf. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008.

análisis político del populismo en *Los nombres de Dios*-,⁶² lo cual es para la autora un modo de destacar que Dios es trascendente a toda definición y determinación, y que solo se manifiesta en la articulación de esos términos, es decir, relativamente. Según Tanner, la idea de trascendencia, sumada a la de creación, es para la creencia cristiana la garantía de la igualdad social y política. Toda otra supuesta fuente de la igualdad no es, para la teóloga, de origen cristiano.

Bibliografía

- Agustín, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1994. .
- Alain de Libera, *La philosophie medievale*, París, Presses Universitaires de Paris, 1998.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, México, Paidós, 2005.
- Arendt, Hannah, “Historia e Inmortalidad”, en: *De la historia a la acción*, México, Paidós, 1998.
- Arendt, Hannah., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
- Boorstin, Daniel, *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura, 1997.
- Brown, Peter, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.
- Cuda, Emilce, *Democracia y catolicismo en Estados Unidos*, Buenos Aires, Ágape, 2010.
- De Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2005.
- Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2007.
- Hughes, John, “Archbishops Hughes interprets American liberty ...1857”, en: Tracy Ellis (ed.), *Documents of American catholic history*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1956 [1era edición].

⁶² Laclau, Ernesto. “Sobre los nombres de Dios”. En *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Justino, “Apología I”, en: Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954.
- Kaufman, G., *In face of mystery: Constructive theology*, Boston, Harvard, 1995.
- Laclau, Ernesto, “Sobre los nombres de Dios”, Londres 1997, en: *Misticismo, retorica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Morris, Richard, “Discurso de despedida”, en: Boorstin, Daniel, *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura, 1997.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 1988.
- Otto, Rudolf, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad, 2008.
- Rancière, Jackes, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- Ratzinger, Joseph, Flores D’Arcais, Paolo, *¿Dios existe?* Buenos Aires, Espasa Calpe, 2008.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 1995.
- Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954.
- Schmitt, Carl., “Teología política I”, en: Carl Schmitt, *Teólogo de la Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Tanner, Kathryn, *God and creation in Christian theology*, Minneapolis, Fortress press, 2005.
- Tanner, Kathryn, *The politics of God. Christian Theologies and Social Justice*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- Tanner, Kathryn, *Theories of culture*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Walzer, Michel, *La revolución de los santos*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Walzer, Michel, *Las esferas de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura.