

Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías

Ángela IRANZO DOSDAD

Recibido: 14 de marzo de 2006.
Aceptado: 17 de mayo de 2006.

RESUMEN

La “irrupción” de la religión en el devenir de la política internacional, plantea un desafío creativo a la disciplina de Relaciones Internacionales. Si bien la tesis dominante apunta a un “retorno de la religión” a las relaciones internacionales, el objetivo del presente texto es someter a la disciplina a un ejercicio de introspección desde la idea de *la continuidad del factor religioso*. Con ello, será inevitable despertar interrogantes sobre la secularización como *mito fundacional* de las relaciones internacionales modernas, lo que obliga a plantear la revisión genealógica de categorías (seculares) como la sociedad internacional y el estado.

PALABRAS CLAVE

Relaciones Internacionales, religión, sociedad internacional, secularización, modernidad.

ABSTRACT

Religion's sudden re-appearance on the scene of international politics has resulted in a creative challenge for the discipline of International Relations. Although the leading tendencies suggest that religion is once again present in international relations, this article will carry out an exercise of introspection within the discipline based on the idea of *religious continuity*. As a result, questions arise concerning secularization as *the foundational myth* of modern international relations. This, in turn, will require a genealogical revision of (secular) categories such as international society and the state.

KEY WORDS

International Relations, religion, international society, secularization, modernity.

El mundo del *conocimiento* y el mundo del *acontecer*, la teoría y la *praxis*, no son universos autónomos, sino que se retroalimentan y forman parte de un ciclo en el que se constituyen recíprocamente. Ha habido momentos en la historia que han advertido de las deficiencias de la teoría internacional para abordar la realidad en un intento no sólo de explicarla, sino de comprenderla. Sin embargo, habitualmente, éstos se han interpretado como *paréntesis de déficit explicativo*¹. Ocurrió al finalizar la Guerra Fría, cuando el propio acontecer de los hechos puso en tela de juicio —obviamente no toda la academia lo asumirá— la validez del neorrealismo y del neoliberalismo, voces privilegiadas de la disciplina, favoreciendo la visibilidad de otros presupuestos teóricos, hasta entonces marginados. Las circunstancias históricas han marcado y marcan el curso de los debates teóricos² y, respetando la perspectiva histórica que requiere, no hay duda de que el 11 de septiembre ha marcado otro *paréntesis de déficit explicativo* en la teoría dominante de las Relaciones Internacionales; justamente, porque exige ser *comprendido*.

Los teóricos de Relaciones Internacionales, especialmente quienes secundan las visiones hegemónicas de la disciplina, empezaron a reconocer la importancia de la identidad y de la cultura como factores explicativos del ámbito internacional hace relativamente poco tiempo, desde la posguerra fría³. Como señalaron en su momento Yosef Lapid y Frederic Kratochwill, “*el retorno de la cultura y de la identidad*” obligaba, de forma inevitable, a la comunidad académica de Relaciones Internacionales a repensar el estatus teórico de la identidad en el curso de los asuntos mundiales⁴.

¹ Bajo la argumentación defendida en este trabajo subyace, con un marcado interés, el debate “teorías explicativas *versus* teorías constitutivas”, planteado en la disciplina de Relaciones Internacionales dentro del marco de las aportaciones pospositivistas. Véase S. SMITH, “The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory”, en K. BOOTH Y S. SMITH (eds.), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1995. Por lo tanto, el empleo del término “paréntesis” no es casual. Con él se pretende aludir a la forma en que las teorías internacionales dominantes han percibido estos momentos de crisis como períodos excepcionales, transitorios y anómalos.

² K. SODUPE, *La teoría de Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Zarautz, 2003, p. 19.

³ El contexto académico de posguerra fría se caracterizó por un nuevo pluralismo paradigmático en el que, junto a las obras que argumentaban el retorno de la identidad y de la cultura, se publicaron otras que incidían en el retorno de las cuestiones ético-normativas a las relaciones internacionales. En este sentido, véase S. SMITH, “The Forty Years Detour: The Resurgence of Normative Theory in International Relations”, *Millennium*, n.º 21, vol. 3 (1992), pp. 489-506; CH. BROWN, *International Theory: New Normative Approaches*, Columbia University Press, Nueva York, 1992; y D. R. MAPEL y T. NARDIN (eds.), *International Society. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

⁴ Y. LAPID y F. KRATOCHILL, *The Return of Culture and Identity in the International Relations Theory*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1996, p. 4.

Si bien Lapid y Kratochwill insistían, ya en 1996, en subrayar el momento de oportunidad creativa en el que se encontraba la disciplina de Relaciones Internacionales, el 11 de septiembre puede interpretarse como un momento histórico que completa y eleva el nivel de exigencia de este reto creativo. Lo ocurrido el 11 de septiembre de 2001, así como los acontecimientos desencadenados hasta el día de hoy, no sólo evidencian la importancia de la identidad y la cultura en el devenir de las relaciones internacionales, sino que advierten sobre la urgencia de reconocer que la religión, gran tabú del pensamiento moderno, no sólo es parte del genérico “cultura” que recuperó cierto espacio en la disciplina en la década de los noventa, sino que puede ser uno de los pilares constitutivos de las relaciones internacionales modernas.

La religión ha sido el *factor olvidado* por excelencia de las Relaciones Internacionales. Incluso se la reconoce como una de las disciplinas de ciencias sociales más reacia a cualquier consideración sobre la religión⁵; entre otros, por su marcado eurocentrismo y el consecuente presupuesto de secularización de la política internacional como fundamento de *esa cosa que llamamos relaciones internacionales*. Por lo tanto, los resortes religiosos de la actual política internacional someten a los teóricos a un doble desafío: primero, el reconocimiento de la religión como factor constitutivo y explicativo de las relaciones internacionales y segundo, y más importante, bajo qué lectura van a introducir el factor religioso en caso de reconocer su alcance explicativo.

Desde los atentados del 11 de septiembre se ha articulado, entre otras, una narrativa del *nuevo barbarismo*⁶ que explica toda incidencia de la religión en la política internacional como residuos de barbarie premoderna, como fuente de incompreensión, de conflictos irreconciliables y de peligrosos proyectos de orden mundial; una concepción de la religión que responde a la formulada por el pensamiento político moderno. Quizá el reconocimiento de la religión por las Relaciones Internacionales sólo sirva realmente a su propósito de explicar y comprender las dinámicas de la actual sociedad internacional, si asumen como condición *sine qua non* la deconstrucción previa del concepto moderno de religión; lo cual, curiosamente, permitirá que emerjan a la superficie los mitos y ficciones ilusorias del pensamiento moderno en lo que atañe a las relaciones internacionales.

⁵ J. FOX y S. SANDLER, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, Nueva York y Hampshire, 2004, pp. 2-3.

⁶ M. HOWARD, “The Political Psychology of Competing Narratives: September 11 and Beyond”, en C. CALHOUN, P. PRICE y A. TIMMER (eds.), *Understanding September 11*, New Press, Nueva York, 2002.

El objetivo, en términos generales, que se persigue en estas páginas no es, ni mucho menos, proponer un modelo teórico de inserción de la religión en las Relaciones Internacionales, lo cual puede que sea incluso innecesario si la disciplina acepta una apertura de miras⁷, sino advertir sobre la naturaleza de los procesos que subyacen a la formación de las categorías que en Relaciones Internacionales tomamos como incuestionables en términos seculares, sea el caso del Estado, la sociedad internacional, las concepciones de orden mundial, etc. (*genealogías*). Todo ello para observar que las ideas religiosas no han quedado, como se pretendía y pretende hacer creer, desterradas de los procesos de gestación de las relaciones internacionales modernas.

En definitiva, la intención de estas líneas no es otra que ofrecer herramientas que nos permitan comprender las implicaciones de las ideas religiosas en las relaciones internacionales contemporáneas, sin pretensión alguna de ofrecer una explicación absoluta y verdadera. Para ello, se intentará, en primer lugar, descartar la tesis de “el retorno” de la religión que tanto eco ha tenido en la incipiente literatura sobre el tema, para defender la tesis contraria: la continuidad de las ideas religiosas en las relaciones internacionales modernas⁸, explicando su invisibilidad desde los llamados *silencios de la disciplina científica de las Relaciones*

⁷ FOX y SANDLER, *Bringing Religion into International Relations*.

⁸ Una defensa de la tesis del “retorno de la religión” a la política con repercusión en el ámbito internacional se puede encontrar en: S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; G. KEPPEL, *La revancha de Dios*, Alianza, Madrid, 1991; A. HASENCLEVER y V. RITTBERG, “Does Religion Make a Difference?”, en F. PETITO y P. HAZTOPOULOS (eds.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, Nueva York, 2003; R. FALK, “A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism” en: PETITO y HAZTOPOULOS, *Religion in International Relations. The Return from Exile*; y M. JUERGENSMEYER, *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2001. Para una aproximación al tema desde diferentes perspectivas que subrayan la influencia de la religión en la fundación y desarrollo de las relaciones internacionales (tesis de la continuidad invisibilizada de la religión en la política internacional), véase: S. M. THOMAS, “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, en PETITO y HAZTOPOULOS, *Religion in International Relations. The Return from Exile*; D. JHONSTON y C. SAMPSON (eds.), *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, PPC, Madrid, 2000, donde se destaca la tesis de E. Luttwak sobre la religión como “*el factor olvidado*” y las reflexiones de S. Burnett sobre las implicaciones de las cuestiones religiosas para la comunidad de política exterior; G. CORM, *La fractura imaginaria*, Tusquets, Barcelona, 2004; y D. PHILPOTT, “The Religious Roots of Modern International Relations”: *World Politics*, vol. 52, n.º 2 (January 2000), pp. 206-245. Para una ampliación de este último artículo, en la que el autor aborda de forma más general la influencia de las ideas en la formación de las relaciones internacionales modernas, véase D. PHILPOTT, *Revolutions in Sovereignty*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Internacionales. En un siguiente paso será necesario demostrar esta continuidad y para ello, se propone un ejercicio de lo que Tzvetan Todorov llama la *memoria ejemplar*⁹, un intento de mirar al pasado entendiendo el presente como historia y la historia como presente. Se propone superar el racionalismo positivista, y por tanto ahistórico, que ha monopolizado las explicaciones de relaciones internacionales, y evidenciar, tomando los presupuestos teóricos de la Escuela Inglesa, la importancia *de facto* de la religión en el proceso histórico de formación de la sociedad internacional, en su tránsito de sociedad internacional europea a sociedad internacional mundial durante los siglos XIX y XX. Asimismo, se prestará especial atención a la influencia de los pensadores religiosos en la construcción teórica del Estado; irónicamente, actor internacional por excelencia de las teorías racionalistas positivistas responsables del exilio de la religión del ámbito internacional.

De este modo, tomando la historia como herramienta explicativa en la gestación y desarrollo de las relaciones internacionales, quizá se consiga relativizar el papel de la epistemología sobre la ontología, reintroduciendo así a la teoría internacional en una dimensión filosófica que invita a revisar los propios fundamentos de la disciplina; entre ellos, la secularización¹⁰ como momento fundacional de las relaciones internacionales modernas.

1.- LOS SILENCIOS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES COMO CIENCIA SOCIAL

Puede ser interesante empezar con una alusión a Zygmunt Bauman, y a su obra *Modernidad y Holocausto*,¹¹ por sacar a la luz uno de los problemas que más nos dicen sobre la forma de pensar la relación entre religión y política internacional. Bauman subraya que el Holocausto fue silenciado por la Sociología, identificándolo como una patología anómala que no puede ser explicada en términos racionales. Algo similar ha ocurrido en la disciplina de Relaciones Internacio-

⁹ T. TODOROV, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁰ En este trabajo se toma una definición de *secularización* como un proceso de varios siglos a través del cual el hombre occidental aparta su pensamiento, su actividad y su vida de la influencia de la Iglesia; siendo la política el primer ámbito al que extiende este proceso de reafirmación de la autonomía. Así mismo, se entiende por *secularismo*, la actitud mental y existencial en la que se transforma el proceso de secularización en los siglos XIX y XX; el hombre no sólo declara su autonomía frente a la tutela de la Iglesia y de Dios, sino que niega a Dios y pretende sustituirlo, erigiéndose en el punto de referencia y la medida de todas las cosas. Véase P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.

¹¹ Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.

nales ante los fenómenos de carácter religioso, especialmente los relacionados con actos de violencia. La disciplina se ha mantenido hasta hace poco en silencio o los ha definido como reductos de barbarie premoderna.

Estas dos reacciones (silencio y narrativa de la modernidad) revelan el doble juego sobre el que las Relaciones Internacionales ha articulado, de forma mayoritaria e incluso inconsciente, el concepto de religión. Hasta la década de los noventa, la religión se entendía como parte de la cultura y bajo una concepción monolítica; como una dimensión de la identidad natural, fija y unitaria que respondía al carácter predictivo de la epistemología positivista —tomar a los actores como identidades dadas y estáticas. Pero la incorporación de la religión como factor explicativo se ha visto doblemente frustrada al concebirla bajo un presupuesto esencialista que la define como un obstáculo premoderno e irracional a superar como condición para mantener el orden internacional.

Pero puede que el camino de la comprensión se acorte y los obstáculos disminuyan si cambiamos el sentido de nuestros pasos como investigadores. Por analogía a la reflexión de Bauman sobre el estado de la Sociología como ciencia social moderna, se puede decir que quizá los actuales acontecimientos internacionales, aparentemente motivados por ideas religiosas, tengan mucho más que decir sobre el estado de la disciplina que ésta en su propósito de aportar conocimientos que esclarezcan cuanto acontece. En definitiva, las Relaciones Internacionales como ciencia social han estado dominadas por una filosofía de la ciencia de marcada impronta positivista, fruto del pensamiento moderno, que ha hecho de las ideas, de la cultura y especialmente de la religión, factores olvidados, elementos del exilio.

Así, las raíces del problema están en la forma en que las Relaciones Internacionales se perciben a sí mismas como parte del proyecto ilustrado¹². La forma de autoperibirse es el principio de la definición de los límites de una ciencia y de la selección de la parcela de realidad (social) que va a explicar. Es el momento de decidir sobre sus silencios que, como dice Steve Smith, son a menudo los rasgos más característicos de una disciplina; siendo, a su vez, las voces más altas¹³.

Por lo tanto, la religión¹⁴, las ideas religiosas, han estado siempre presentes en las relaciones internacionales, entendidas éstas como objeto de estudio, pero la disciplina de Relaciones Internacionales, con su epistemología y ontología

¹² PETITO y HAZTOPOULOS, *Religion in International Relations. The Return from Exile*, p. 3.

¹³ SMITH, "The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory", p. 2.

¹⁴ En este trabajo se toma una definición de *religión* en un sentido de trascendencia; esto es, la conciencia de una noción de Ser Supremo como alfa y omega del devenir humano.

dominantes, la ha convertido en un silencio, le ha negado su potencialidad explicativa en las relaciones entre los agregados humanos, convencionalmente llamados Estados, que interactúan en la denominada esfera internacional.

De aquí que esta reflexión arranque de interrogantes sobre qué entendemos por conocimiento, su objeto a aprehender y la asunción de la verdad como fundamento del conocimiento válido, real y universal. Frente al idealismo hegeliano o al neokantismo, ya a principios del siglo XX empezaría a arraigar una concepción de la filosofía más realista, objetiva y pragmática. En 1914, el impacto de la filosofía analítica mostraría una brecha entre los países de habla inglesa y los de Europa continental en sus respectivas concepciones sobre el conocimiento y sus métodos. Una brecha que continuaría avanzando con la proyección internacional de la Escuela del Positivismo Lógico y que definiría dos mundos filosóficos perfectamente diferenciados a partir de 1945. Inglaterra y Estados Unidos seguían una investigación de base empirista sobre el ser humano, mientras los filósofos en Europa continental eran partidarios de investigaciones menos disciplinadas y más imaginativas sobre la naturaleza de la existencia humana.

El periodo que se inaugura con el fin de la Primera Guerra Mundial marca el origen de las relaciones internacionales como área de estudio autónoma, diferenciada de la Ciencia Política. Pero será después de la Segunda Guerra Mundial cuando se originen las Relaciones Internacionales como disciplina científica. El historiador inglés Edward Hallet Carr escribió en 1939, como respuesta a los sueños normativos liberales que caracterizaron el periodo de entreguerras, *The Twenty Years' Crisis* (1919-1939), obra considerada como el primer tratamiento científico de la moderna política mundial. Pero el realismo sería llevado a Estados Unidos, principalmente, por Hans J. Morgenthau (*Politics Among Nations*, 1948) quien estableció las bases de cómo se debía abordar el estudio de las Relaciones Internacionales¹⁵ y, por lo tanto, definió los márgenes de la disciplina.

La hegemonía política mundial de Estados Unidos a partir de 1945 y su destacable predisposición intelectual —por el espectacular desarrollo de las ciencias sociales en este periodo— crearon una serie de condiciones que permiten definir a las Relaciones Internacionales en sus orígenes como una ciencia social estadounidense¹⁶. La posición dominante del realismo en la disciplina y la

¹⁵ S. SMITH, "Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science": *Millennium: Journal of International Studies*, n.º. 16, vol. 2 (1987), p. 193.

¹⁶ Véase el epígrafe "Because of America" de S. HOFFMAN, "An American Social Science" en S. HOFFMAN, *Janus and Minerva. Essays in the Theory and Practice of Politics*, Westview Press, Colorado, 1987, pp. 20-23.

predilección por la metodología positivista responden en gran parte, como señala Stanley Hoffman, a la estrecha relación existente entre la Academia estadounidense, dominada por la revolución *behaviourista*, y la agenda de política exterior estadounidense. Obligado por las exigencias del contexto, Morgenthau tuvo que adaptar las prácticas realistas, procedentes de la experiencia histórica, a los discursos académicos y políticos de su principal interlocutor, Estados Unidos¹⁷.

La Economía se convierte en la ciencia social por excelencia. Sus *exactas* formas de proceder para la obtención de conocimiento serán imitadas por la Ciencia Política; por ello, no conviene subestimar su influencia sobre las Relaciones Internacionales. En el mundo de habla inglesa se afirmarí, con mayor o menor entusiasmo, que la teoría política tradicional había muerto como consecuencia de la puesta en práctica, dentro de las ciencias sociales, de la distinción positivista entre lo científico y lo normativo¹⁸. Una visión que alejaba a las Relaciones Internacionales de aquellas áreas de conocimiento, como la Filosofía y la Historia, que afrontaban fenómenos más difusos y complejos. Durante toda la década de los setenta y ochenta, la disciplina de Relaciones Internacionales estuvo dominada por la pareja neorrealismo–neoliberalismo, dos teorías que si bien habían constituido hasta entonces dos tradiciones de pensamiento o paradigmas enfrentados —estato-centrismo *versus* globalismo—, ahora eran compatibles al compartir el mismo programa de investigación positivista.

A pesar de la aparición en los años setenta de paradigmas que presentaban una alternativa al realismo, sus ideas fueron revitalizadas por el escenario de nuevas tensiones que marcó la segunda Guerra Fría y, especialmente, por la nueva lectura que hizo Kenneth N. Waltz del realismo político, dando lugar al denominado neorrealismo¹⁹. Tomaba del realismo clásico el estatocentrismo pero, al mismo tiempo, se alejaba de sus postulados clásicos. El pensamiento realista es sustituido por la teoría neorrealista²⁰; es decir, se instaura una nueva acepción de “teoría” que anula el sentido de la teoría política clásica, más preocupada por la interpretación filosófica. En su lugar, se toma una definición de teoría en términos puramente objetivos y explicativos; un préstamo de las Ciencias Naturales o

¹⁷ S. GUZZINI, *Realism in International Relations and in International Political Economy*, Routledge, 2002, p. 30.

¹⁸ A. QUINTON, “Horizontes del pensamiento. Ideas y creencias del siglo XX”, en *Historia de las Civilizaciones II. El siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

¹⁹ K. N. WALTZ, *Theory of International Politics*, Addison-Wesley, Nueva York, 1979. Versión en castellano: *La Teoría de la Política Internacional*, GEL, Buenos Aires, 1988.

²⁰ K. SODUPE, *La teoría de Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*, p. 82.

de la Economía²¹. En términos generales, lo que más diferencia al realismo clásico de los años cuarenta y cincuenta del neorrealismo es la insistencia de éste último en dar a los postulados realistas un carácter científico²².

Esta forma positivista de entender el conocimiento de la vida social que predicaba el catecismo neorrealista, fue tomado también por el neoliberalismo. La que había sido hasta entonces la escuela alternativa, se convierte en su complemento. El neoliberalismo no reniega del neorrealismo, sino que considera que lo que éste puede explicar —cuestiones relativas a la seguridad y al poder— pierde relevancia en el mundo de los años setenta; por ello, el neoliberalismo amplía los horizontes de la disciplina al intentar explicar las relaciones de cooperación²³. De cualquier modo, neorrealismo y neoliberalismo se erigen en el *mainstream* de la disciplina, compartiendo una epistemología positivista que toma al estado como principal actor internacional, calificándolo de “racional, autónomo y unitario”. Asimismo, si las teorías económicas eran la fuente del neorrealismo, también lo son del neoliberalismo; el sistema internacional se equipara a la lógica de un mercado imperfecto, con el pronóstico de alcanzar su perfección por medio de las instituciones.

Steve Smith afirma que durante los últimos cuarenta años, la disciplina de Relaciones Internacionales ha estado dominada por el positivismo. Pero ésta no ha sido una elección deliberada; *la inercia de la disciplina ha sido aceptar de forma implícita un conjunto de asunciones positivistas*²⁴. La metodología positi-

²¹ K. N. Waltz definía “teoría” como “la descripción de la organización de un campo concreto y de las conexiones entre sus partes”. Véase WALTZ, *La Teoría de la Política Internacional*, p. 19.

²² En la comparación entre realismo político y neorrealismo, y en contra de las calificaciones habituales, el realismo tradicional no es amoral. Su concepción pesimista de la naturaleza humana con su tendencia innata al conflicto y a la persecución de intereses propios, también conforma una moralidad específica. Véase R. NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner’s Son, Nueva York, 1932. Desde su herencia agustiniana, este teórico protestante fundamenta una política internacional basada en la razón de estado; esta perspectiva es consecuencia de, justamente, su concepción trágica de los seres humanos, predestinados a vagar por el mundo desde el momento de la caída. Así, no evita el razonamiento moral en la esfera internacional, sino que advierte de los peligros, por la irreversible naturaleza humana, de una política internacional en términos morales. Ideas similares se encuentran en realistas clásicos como George Kennan y Morgenthau. Por lo tanto, el realismo político tradicional posee una dimensión normativa. Asimismo, apuntar que hay importantes intersecciones entre las teorías constitutivas contemporáneas que ven el mundo social como una construcción, y pensadores realistas clásicos como Reinhold Niebuhr o E. H. Carr. En este sentido, véase SMITH, “The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory”, p. 28.

²³ SODUPE, *La teoría de Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*, p. 117.

vista, en sus distintas versiones, tiene una larga historia en las ciencias sociales; pasando por las aportaciones de Auguste Comte en el siglo XIX y del Positivismo Lógico del Círculo de Viena en los años veinte, será la más reduccionista la que impregne los cimientos teóricos que fundan la disciplina en los años cincuenta. Ciencias Naturales y Ciencias Sociales casi confunden la naturaleza de sus respectivos objetos de estudio; ambas pretender cumplir con los preceptos científicos del naturalismo, la objetividad, el empirismo y las relaciones causales. Sólo pueden ser objeto de atención y especulación los comportamientos externos de los agentes, por lo que la epistemología positivista o naturalista excluye de su ámbito de conocimiento verdadero las operaciones de la subjetividad humana.

La advertencia de Bauman nos lleva a reconocer la importante relación que existe ente epistemología y ontología. La epistemología puede llegar a determinar la ontología. Cuando el artesano teórico determina lo que *es ciencia*, instaura un método de conocimiento sólo capacitado para detectar aquellas parcelas de la realidad que serán las susceptibles de convertirse en objeto de estudio, decidiendo así *de qué está hecho el mundo*. El mundo está compuesto por aquellos entes y por aquellas relaciones entre ellos cuyo estudio pueda traducirse en conocimiento científico²⁵. Quizá la aparente prioridad que neorrealismo y neoliberalismo daban a la epistemología positivista sobre la ontología pueda explicar su predilección por la ontología materialista. Los efectos constitutivos de las ideas, de los significados intersubjetivos que se plasman en valores, normas, principios e instituciones han quedado relegados a un segundo plano hasta, como se decía al principio, el momento de déficit explicativo que las teorías internacionales dominantes padecen con el fin de la Guerra Fría. Es un momento de *impasse* en la disciplina que incita al debate epistemológico.

²⁴ Véase S. SMITH, "Positivism and Beyond", en S. SMITH, K. BOOTH y M. ZALEWSKY, *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 11. Smith explica las distintas definiciones —y usos— que se le han dado al positivismo en la teoría de Relaciones Internacionales. Generalmente, se ha identificado con el empirismo y, por lo tanto, como sinónimo de una epistemología. Otras veces, se ha empleado en el sentido de metodología. Por último, como equivalente al *behaviourismo* y, por lo tanto, íntimamente asociado a la investigación cuantitativa. Según Smith esta indeterminación sobre la naturaleza del positivismo ha tenido un importante coste. Entre otros motivos, porque ha obviado cualquier interrogante sobre lo que implica que los teóricos de Relaciones Internacionales asuman de forma automática los presupuestos positivistas; algo que, además, dificulta la tarea de determinar cuál ha sido la verdadera aportación de las aproximaciones pospositivistas.

²⁵ SODUPE, *La teoría de Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*, pp. 70-71.

Alimentar este debate tendrá unos efectos muy positivos sobre la agenda contemporánea de Relaciones Internacionales y las políticas elaboradas para afrontarla en la medida en que desafiará una de las asunciones centrales de la disciplina: la convicción de que las cuestiones identitarias, más allá de su concepción estática, monolítica y ahistórica, son irrelevantes para los procesos del conocimiento científico. Que la cultura, la identidad, la religión... no son aprehensibles por las teorías de Relaciones Internacionales en la medida en que no explican nada.

Desde los años noventa es cada vez más evidente la necesidad de reconocer las cuestiones identitarias como parte constitutiva de las relaciones internacionales, desafiando la epistemología racionalista positivista de las teorías dominantes. Éstas han desterrado visiones y factores explicativos de las relaciones internacionales e incluso han conseguido neutralizar estos silencios como si se tratase del estado natural de las cosas. Pero es ahora, en los momentos de crisis, cuando se pone de manifiesto la ilusión de lo natural que esconden los cánones teóricos y se evidencia que su posición privilegiada en la disciplina es el resultado de la victoria en la confrontación discursiva²⁶. Lo que lleva a matizar que los *défectos explicativos* no están en todo el cuerpo teórico de las Relaciones Internacionales, sino en sus voces dominantes; en este caso, neorrealismo y neoliberalismo. El constructivismo, la teoría crítica, el feminismo, el posmodernismo, son otras categorizaciones del conocimiento que se han ido gestando desde los años ochenta en el seno de esta lucha discursiva. Y a pesar de la especificidad de cada una de ellas, todas comparten una epistemología pospositivista²⁷ que complejiza el conocimiento de la vida social internacional.

²⁶ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1988.

²⁷ Positivismo *versus* pospositivismo es uno de los debates más importantes planteados en el seno de la disciplina de Relaciones Internacionales. Hay autores que hablan de un *cuarto debate* que enfrenta a las posturas racionalistas (epistemología positivista y ontología materialista e individualista) a las reflectivistas (epistemología pospositivista y ontología individualista y holista). Es el caso de Kepa Sodupe, quien desarrolla este cuarto debate tomando la idea de Ole Weaver. Sin embargo, la mayoría de los teóricos internacionales siguen a Yosef Lapid y continúan hablando del *tercer debate* que es el debate pospositivista que se origina como respuesta al racionalismo positivista del neorrealismo. Véase, Y. LAPID, "The Third Debate: on the Prospects of International Theory in a post-positivist era": *International Studies Quarterly*, n.º. 33, vol. 3(1989), pp. 235-254. Steve Smith insiste en subrayar que hoy por hoy, "realmente, no hay algo tal como una aproximación pospositivista, sino sólo aproximaciones pospositivistas". Con ello quiere destacar que todas las propuestas alternativas que han surgido se articulan desde epistemologías diferentes y, por lo tanto, lo único que las aúna en términos muy generales es su oposición al positivismo. Véase SMITH, "Positivism and Beyond", p. 35.

2.- LA RELIGIÓN EN EL PROCESO HISTÓRICO DE FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

*La historia es lo que una época encuentra digno de atención en otra*²⁸ —dijo Jacob Burckhardt— y suscribiría Edward Hallett Carr en su intento de mirar al pasado entendiendo *el presente como historia y la historia como presente*²⁹. Lo que viene a subrayar el potencial explicativo que pueden hallar los fenómenos del tiempo presente en aquéllos que ocurrieron en el pasado.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, las principales teorías de Relaciones Internacionales renunciaron al uso de la historia como instrumento explicativo. Tanto el neorrealismo como el neoliberalismo asumieron una interpretación positivista de la racionalidad que la abstrae de todo contexto social e histórico; una interpretación a la que Alasdair MacIntyre contestaría afirmando que no hay racionalidad posible sin tradición social³⁰.

El resultado ha sido una visión de las relaciones internacionales positivista y, por ello, ahistórica³¹. Concebir el conocimiento en términos de inmutabilidad, incluso con aspiraciones de generalización o de universalización, implica eliminar el contexto histórico, las coordenadas espacio-temporales en las que se originan como proceso las relaciones sociales.

Si *la historia es lo que una época encuentra digno de atención en otra*, el propósito aquí es aproximarse a una reconstrucción histórica del proceso de formación de la sociedad internacional, prestando especial atención a la influencia

²⁸ Cita de J. BURCKHARDT, *Judgements on History and Historians* (1959) recogida en E. H. CARR, *Qué es la historia*, Ariel, Barcelona, 2003, p. 132.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cita de A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1985, 2ªEd.) y *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), recogida en THOMAS, "Taking Religious and Cultural Conflict Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society", p. 826.

³¹ Stanley Hoffman argumenta que "el predominio de los estudios relacionados con el presente" en la disciplina de Relaciones Internacionales es uno de sus rasgos característicos que derivan, no de la naturaleza del objeto de estudio de la disciplina, sino de su origen estadounidense. Asimismo, insiste en las debilidades que este rasgo imprime sobre las Relaciones Internacionales al rechazar el enriquecimiento de las experiencias pasadas —"fijemos la atención en la importancia de los sistemas imperiales o las relaciones interestatales fuera de Europa"— creando importantes deficiencias en nuestra comprensión del sistema internacional contemporáneo. El carácter ahistórico de la disciplina se debe a su prioridad sobre el positivismo; una metodología temerosa de enfrentarse a los hechos pasados que, con toda certeza, dificultarán o imposibilitarán las generalizaciones y categorizaciones que caracterizan su idea de "ciencia". Véase HOFFMAN, "An American Social Science: International Relations", en HOFFMAN, *Janus and Minerva. Essays in the Theory and Practice of Politics*, p. 21.

de la religión; enfoque justificado por la necesidad de esclarecer el papel que puede ejercer el factor religioso en el orden internacional del siglo XXI. El presente evoca la necesidad del pasado y en este ejercicio de análisis histórico, la identidad, los valores, la cultura e incluso los mitos, como señala Adda B. Bozeman³², se mostrarán, junto a las fuerzas materiales, como fuerzas constitutivas de la sociedad internacional mundial. Es por ello por lo que para el desarrollo de este objetivo se toma como guía el marco teórico de la Escuela Inglesa; un paradigma de Relaciones Internacionales que se erige como la excepción teórica en la medida en que no sólo recurre a la dimensión histórica para explicar las relaciones internacionales, sino que toma la identidad, la cultura y la religión como factores explicativos de la gestación y desarrollo de la sociedad internacional.

Bajo una lectura canónica, la sociedad internacional mundial se interpreta como el resultado de la expansión de la sociedad internacional europea. Siguiendo esta lectura, el motor de dicha expansión sería la denominada sociedad europea o sistema de estados europeos, resultante de la firma de la Paz de Westfalia (1648), fecha que marca el momento fundacional de las relaciones internacionales modernas a partir de un nuevo orden internacional (europeo) secularizado. Con el fin de las guerras de religión y la firma de los Tratados de Münster y Osnabruck (1643-1648), el principio formulado en la Paz de Augsburgo (1555), *cujus regio ejus religio*, adquiriría estatus legal, proclamando con fuerza de ley que la religión quedaba, desde entonces, relegada a los asuntos internos de los estados emergentes y supeditada a la decisión de los príncipes.

Por lo tanto, la tendencia dominante ha sido la de interpretar 1648 como el origen del sistema de estados y, por lo tanto, el momento inaugural de la historia moderna de las relaciones internacionales —pese a la existencia de voces discrepantes³³. Como señala Martin Wight, en función de qué acontecimiento tomemos como origen, el sistema de estados presentará unas características y lógicas diferentes que, se presupone, se extenderán al resto del mundo a través de la expansión colonial hasta derivar en la sociedad internacional mundial actual. Así, tomar 1648 implica, de acuerdo con una lectura de la Paz de Westfalia como el tránsito del orden medieval al orden moderno, reconocer que la secularización es una característica que se presupone innata a las relaciones internacionales modernas en sus distintos niveles de articulación.

³² A. B. BOZEMAN, *Politics and Culture in International History*, Transaction Publishers, New Brunswick, Londres, 1994.

³³ Véase M. WIGHT, *Systems of States*, Leicester University Press y London School of Economics, Leicester, 1977, pp. 110-114.

Resulta especialmente interesante, a efectos de argumentar la continuidad de la religión en las relaciones internacionales, realizar la revisión histórica del proceso de formación de la sociedad internacional diferenciando dos círculos concéntricos o, lo que es lo mismo, subrayando su naturaleza dual³⁴: las diferentes lógicas que articulan el círculo de las relaciones entre los pueblos europeos y el círculo constituido por las relaciones entre los europeos y *los otros* en la segunda fase de la expansión colonial. Hugo Grocio ya presentó una concepción concéntrica de la sociedad internacional, diferenciando la existencia de un círculo exterior que abrazaba a toda la humanidad bajo el derecho natural³⁵, y un círculo interno (europeo) basado en la ley de Cristo. Por lo tanto, Grocio reconocía dentro de la sociedad internacional la existencia de un vínculo particular entre los estados cristianos³⁶. Este vínculo particular de la Europa cristiana sería la base del llamado “derecho público de Europa” o “derecho de gentes europeo” que devendría en el “Derecho Internacional”, si bien sería erróneo suponer que, pese a la nueva nomenclatura, se alejaba de la perspectiva particularista europea³⁷; un particularismo que, como se comprobará, se definía en términos de identidad occidental cristiana.

Es en el siglo XIX cuando la superioridad moral de Occidente alcanza su clímax al adquirir el Estándar de Civilización estatus legal. De ahí que sea la aparición de un cuerpo de derecho positivo lo que, en retrospectiva, responda a los orígenes de una sociedad internacional de alcance mundial. Son varios los autores que sostienen que antes del siglo XIX no ha habido nunca en la historia de la humanidad un sistema político que abarcara el mundo entero. La gran sociedad formada por el conjunto de la humanidad a la que aludían los estudiosos del derecho canónico o del derecho natural, era una *sociedad hipotética* que existía a los ojos de Dios o a la luz de los principios del derecho natural, pero ningún sistema político respondía a sus características³⁸. Bozeman coincide con Hedley Bull al afirmar que las civilizaciones que coexistieron en el mundo antes del siglo XIX no disponían de un sistema compartido de referencias políticas; si bien, sistemas de unidad, seguridad y paz se han registrado siempre y en todas partes del mundo³⁹.

³⁴ Ibid., p. 118.

³⁵ Desde la época de los juristas teólogos españoles de la Escuela de Salamanca, el derecho natural superaba toda diferencia religiosa bajo la igualdad del género humano.

³⁶ WIGHT, *Systems of States*, p. 126.

³⁷ J. A. CARRILLO, “Aspectos doctrinales del problema de la universalidad del derecho de gentes”: *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 17 (1964), pp. 3-15.

³⁸ H. BULL, *La sociedad anárquica*, Libros de la Catarata, Madrid, 2005, p. 71.

³⁹ A. B. BOZEMAN, *Politics and Culture in International History*, p. 438.

Por lo tanto, el escenario internacional decimonónico, en su doble dimensión de articulación, se presenta como especialmente interesante no sólo porque no son pocas las voces que coinciden en identificarlo como el contexto de origen de la sociedad internacional mundial sino, y más importante, porque las relaciones internacionales, tras los efectos de la Ilustración, se conciben bajo un principio de secularización avanzada, si no culminada.

2.1.- La identidad religiosa en la genealogía de la sociedad internacional: el nivel del encuentro con el otro

En el desarrollo paralelo de la expansión colonial europea y la gestación del sistema de estados europeos se fue forjando una frontera identitaria que se convertiría en el fundamento de la sociedad internacional. Como dice Sujata Chakrabarti, “las ideas de unidad y diferenciación, inclusión y exclusión, proporcionan una base para interpretar la identidad colectiva y las fronteras de un sistema, así como el significado de las relaciones sistémicas”⁴⁰.

Entender la expansión colonial como algo más que el subproducto del equilibrio de poder entre las potencias europeas, implica atender a tres razones —*razón de estado*, *razón de sistema* y *razón de civilización*— y a sus respectivas lógicas⁴¹. El encuentro que tuvo lugar en el siglo XIX y principios del XX a raíz de la expansión de la sociedad internacional (europea) al resto del mundo no fue sólo de carácter político o económico, tampoco de carácter militar, sino que fue, principalmente, un encuentro de civilizaciones y de sus respectivos sistemas culturales⁴². Un encuentro con la heterogeneidad absoluta, con el radicalmente diferente⁴³.

Los autores de la Escuela Inglesa entenderán, cada uno con sus matices, que la existencia de una sociedad internacional depende, en gran medida, de la exis-

⁴⁰ S. CHAKRABARTI, “Culturing International Relations Theory: A Call for Extension”, en LAPID y KRATOCHWILL (eds.), *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, p. 100.

⁴¹ F. J. PEÑAS, “El Estándar de Civilización. Las historias de las relaciones internacionales”: *Revista Jurídica de Estudiantes*, vol. 1 (1999), p. 83.

⁴² G. GONG, *The Standard of “civilization” in International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 3.

⁴³ Francisco J. Peñas distingue entre *atisbos de auténtica heterogeneidad*, como el choque entre diferencias sistémicas de grado que originarán la Revolución Francesa, el Comunismo y los movimientos fascistas, amenazas a la heterogeneidad del sistema de estados; y *el encuentro con el otro*, como choque con lo “radicalmente diferente”, el heterogéneo en términos absolutos, la negación óptica de lo propio expresada en su mayor grado. Véase PEÑAS, “El Estándar de Civilización. Las historias de las relaciones internacionales”, pp. 87-93.

tencia de un vínculo social intersubjetivo; esto es, de una sensación compartida de pertenencia como miembro de una comunidad⁴⁴. Por lo tanto, para la Escuela Inglesa, la existencia de una cultura común es lo que permite diferenciar entre *sistema* y *sociedad internacional*⁴⁵.

Fue a finales del siglo XVIII y, especialmente en el siglo XIX, cuando Europa alcanzó una posición de superioridad material, y con ello moral, suficiente como para erigirse en artífice de una sociedad internacional a la que se integrarían los demás pueblos, de acuerdo con una concepción eurocéntrica del devenir humano; la superioridad europea guiaría al mundo a través de su idea de progreso. Pero quizá sea importante no olvidar, o más bien empezar a recordar, que en la formación de lo que hoy entendemos como sociedad internacional mundial estuvieron implicadas no sólo las potencias europeas y sus colonias de asentamiento, sino también los gobernantes y pueblos de Asia, África y las Amerindias, de diversas formas y en diferentes grados⁴⁶.

Antes de la evidente posición hegemónica de Europa en el escenario mundial decimonónico, sus relaciones con *los otros* se habían caracterizado, en muchos casos, por la negociación, la prudencia y el respeto como partes en igualdad de condiciones. Por ejemplo, Inglaterra y Francia respetaron y adaptaron sus relaciones comerciales a las exigencias impuestas por el Imperio Manchú en China en el siglo XVII. El resultado fue la creación de *un derecho de gentes particular entre las potencias europeas* (representadas por las compañías mercantiles) y *las potencias asiáticas*⁴⁷. En el mismo sentido, se puede hablar del derecho de gentes creado por los pueblos europeos con la Sublime Puerta para regir sus

⁴⁴ Esta postura unánime ha quedado enriquecida con el debate planteado en el seno de la Escuela Inglesa en torno a la cuestión de “cuál es la naturaleza de la cultura común”. Una primera postura, defendida por Martin Wight, Herbert Butterfield y, en cierto sentido, por Michael Donelan, enfatiza que el sentido de una comunidad emerge de una religión, cultura o civilización común que subyace a la sociedad internacional. Frente a esta postura se sitúan Hedley Bull en sus últimos trabajos y los autores que hacen una interpretación “solidaria” de la sociedad internacional. Éstos argumentan que el sentido de comunidad es el resultado de la acción social a través del desarrollo de las prácticas e instituciones comunes de la sociedad internacional; una posición que presenta similitudes con el enfoque constructivista (social) de la sociedad internacional. Véase THOMAS, “Taking Religious and Cultural Conflict Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, p. 833; y THOMAS, “Faith, history and Martin Wight: the role of religion in the historical sociology of the English School of International Relations”: *International Affairs*, nº. 77, vol. 4 (2001), pp. 905-929.

⁴⁵ Véase, WIGHT, *Systems of States*, p. 22, y BULL, *La sociedad anárquica*, p. 65.

⁴⁶ H. BULL, “The Emergence of a Universal International Society”, en H. BULL y A. WATSON (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 117.

⁴⁷ A. TRUYOL Y SERRA, *La sociedad internacional*, Alianza, Madrid, 1983, p. 40.

relaciones, dado el estrecho contacto que mantuvieron desde que los turcos penetraron en el corazón de Europa con la toma de Constantinopla en 1453.

Por lo tanto, desde el eurocentrismo que ha caracterizado el relato histórico del proceso de formación de la sociedad internacional, muchos países no europeos eran considerados parte del *sistema* internacional de la época pero tendrían que incorporar a sus propios estándares de civilización —en muchos casos reemplazar— las condiciones impuestas por el Estándar de Civilización europeo para adquirir el estatus de miembro de la *sociedad* internacional en el siglo XIX; lo que equivalía a ser admitido en el club de las naciones europeas civilizadas en condiciones de igualdad jurídica.

Antonio Truyol y Serra subraya el momento de la independencia de las trece colonias inglesas de América (1776) como el momento en el que “el sistema de estados europeos se transforma en un *sistema europeo y americano*, que tiene una común civilización cristiana”; es el momento de tránsito del *sistema de estados europeos* al *sistema de estados de civilización cristiana* que, posteriormente, ya en el siglo XIX, daría lugar al *sistema de estados civilizados*.⁴⁸

Llegados a este punto, cabe preguntarse por la naturaleza de la cultura común que sustentaba, de acuerdo con la Escuela Inglesa, la idea de sociedad internacional en el siglo XIX. Si bien durante la primera fase de la expansión europea la identidad se definía en términos cristianos (la Europa Cristiana), en el siglo XIX pasa a definirse en términos civilizatorios (la Europa Civilizada). ¿Qué implicaba ser un “pueblo civilizado”?

En este sentido, resulta revelador analizar la naturaleza y desarrollo del Estándar de Civilización como parte integral de las doctrinas de derecho internacional del siglo XIX⁴⁹. Éste surgía ante la necesidad de responder, entre otros, a un problema de naturaleza filosófica planteado en el ámbito jurídico decimonónico: la necesidad de hallar los fundamentos que determinasen qué países eran merecedores de un reconocimiento jurídico internacional en igualdad de condiciones.

Así, en la labor de los juristas de la época, se observa cómo el derecho de gentes europeo se iba ampliando progresivamente hasta transformarse en el derecho de gentes de las naciones civilizadas. Bajo la convicción de una diferencia *de facto* entre Occidente y el resto del mundo (Asia y África) en grado de civilización, los juristas se esforzaban por crear todo un sistema legal que articulase la diferencia civilizatoria de los pueblos del mundo como condición para el mantenimiento del orden internacional.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ GONG, *The Standard of “civilization” in International Society*, p. 14.

El resultado lo expuso con claridad el jurista James Lorimer: "...la humanidad, en su condición actual, forma tres esferas concéntricas: la *humanidad civilizada*, la *humanidad bárbara* y la *humanidad salvaje*, que sea cual sea la causa de la diversidad, tienen derecho por parte de las naciones civilizadas a un triple grado de reconocimiento: el reconocimiento político pleno, el reconocimiento político parcial y el reconocimiento político natural o puramente humano"⁵⁰. Asimismo, otros juristas como Franz Von Liszt acogieron este mismo fundamento jurídico pero prefirieron manifestarlo a través de los términos *civilizados*, *semicivilizados* y *no civilizados*. Von Liszt reconocía, en su obra *Völkerrecht* (1898), que sólo las *naciones civilizadas* constituyen la comunidad internacional propiamente dicha y éstas son los estados de la Europa cristiana con sus dependencias y colonias, y los estados cristianos de las otras partes del mundo.

Es evidente, como señala Truyol y Serra, que en el siglo XIX, el derecho de gentes de las naciones civilizadas equivalía, pese a los guiños universalistas de la evolución terminológica, a la civilización cristiana y occidental⁵¹. Y esto fue así tanto a finales del siglo XIX como a principios del siglo XX. Henry Wheaton (1785-1848), uno de los juristas más aclamados de la época, creó un punto de referencia para sus colegas con su obra *The Elements of International Law*. Ya en su primera edición en 1836 respondía bajo una negación rotunda a la posible existencia de un derecho de las naciones universal. "El derecho público, con pocas excepciones, ha estado siempre limitado, y lo está todavía, a los pueblos civilizados y cristianos de Europa o a los de origen europeo"⁵².

No es difícil, por lo tanto, observar que el proceso que dio una dimensión mundial a la sociedad internacional estuvo fuertemente marcado por una frontera identitaria (cristiana) que, una vez más, en el escenario internacional, imponía la articulación dentro-fuera como lógica de las relaciones internacionales. El alcance de la secularización de la política internacional no fue el que pretende hacer creer el pensamiento moderno ilustrado. El elemento religioso estaba entre los criterios que manejaban los juristas del siglo XIX para determinar los principios del orden internacional y, con ello, los principios de pertenencia legítima a la sociedad internacional.

⁵⁰ J. LORIMER, *The Institutes of the Law of Nations: a treatise of the jural relations of separate political communities*, 2 vol., William Blackwood, Edimburgh, London, 1883 y 1884.

⁵¹ TRUYOL Y SERRA, *La sociedad internacional*, p. 74.

⁵² Cita de H. WHEATON, *The Elements of International Law* (1836), recogida en *ibidem*.

La suscripción de los valores reflejados en la identidad cristiana —requerimiento 5 del Estándar de Civilización⁵³— estuvo entre las exigencias que determinaban la incorporación de un pueblo semicivilizado a la sociedad internacional. En este sentido, es especialmente ilustrativo el caso del Imperio Otomano. Clasificado legalmente en la categoría de *pueblo semicivilizado* —y, por lo tanto, con el reconocimiento de un grado de soberanía limitada—, fue admitido en la sociedad internacional en 1856. Fue en el congreso reunido en París para regular las consecuencias de la guerra de Crimea, cuando los soberanos de Francia, Austria, Gran Bretaña, Prusia, Rusia y Cerdeña “declararon la Sublime Puerta admitida a participar en las ventajas del derecho público y del concierto europeo”. Por primera vez, el derecho público de Europa y el concierto europeo desbordaban el mundo cristiano⁵⁴. Sin embargo, baste decir que el Imperio Otomano no pasó a ser miembro de la sociedad internacional en igualdad de condiciones jurídicas hasta el Tratado de Lausana, firmado el 23 de julio de 1923. Es posible que la abolición del sultanato en 1922, y la laicización de la enseñanza y de la legislación, puedan esclarecer la paradójica situación resultante de un escenario de política internacional presuntamente secularizado desde el siglo XVII con la Paz de Westfalia, y un derecho internacional que no superará el Occidente cristiano hasta principios del siglo XX.

Asimismo, entre los restantes pueblos identificados como *semicivilizados*, Japón solicitó la revisión de los tratados desiguales con Occidente en 1868. Entraba en la sociedad internacional a finales del siglo XIX, siendo el primero de los estados de civilización no cristiana que se integró plenamente en la familia de las naciones civilizadas, aun entrando después que el Imperio Otomano. La entrada de Japón llevó a Henry Wheaton a la necesidad de publicar la cuarta edición de su obra *The Elements of International Law* en 1904, ante la urgencia de revisar el criterio identitario, definido principalmente en términos cristianos. Resolvió la nueva coyuntura introduciendo un nuevo epígrafe titulado “El estatus internacional de las naciones no cristianas”. En estas mismas fechas también publicaba John Weslake su trabajo *International Law* en el que insistía en subrayar que la sociedad interna-

⁵³ El Estándar de Civilización quedaba definido por cinco condiciones o requerimientos para ser aceptado como miembro de la civilizada sociedad internacional. Éstos eran: 1) garantizar una serie de derechos básicos como el derecho a la vida, la libertad y la propiedad, así como los derechos del *ius gentium* (viajar, comerciar y la actividad misionera); 2) un sistema burocrático organizado lo suficientemente eficiente como para garantizar el funcionamiento de la maquinaria del estado, así como capacidad organizativa para la autodefensa; 3) aceptación del derecho internacional, incluyendo las leyes sobre la guerra, así como un sistema nacional de cortes, códigos y leyes públicas que garantice un proceso legal a los ciudadanos nativos y a los extranjeros; 4) correcto mantenimiento de canales que garanticen la comunicación y negociación diplomática, y 5) aceptación de las normas y prácticas de la sociedad internacional “civilizada”.

⁵⁴ TRUYOL Y SERRA, *La sociedad internacional*, p. 61.

cional la componían todos los estados europeos y americanos, salvo Turquía y Japón, cuando éstos ya habían sido admitidos en la comunidad de naciones civilizadas. China empezó en 1880 a hacer uso de los principios de la diplomacia y del derecho internacional europeos como estrategia de resistencia para llegar a desempeñar un papel importante en el escenario internacional. Sin embargo, si bien pasó a formar parte de la sociedad internacional a finales del siglo XIX, sus tratados desiguales no quedaron totalmente derogados hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, Tailandia, denominada Siam por las potencias europeas, fue reconocida como miembro en la década de 1930; Persia quedó integrada en la sociedad internacional a finales del siglo XIX; no corrieron la misma suerte Etiopía y Liberia que se sumarían más tarde⁵⁵.

Si bien el primer paso hacia la superación de los límites culturales de la sociedad internacional se dio en 1856, con el reconocimiento del Imperio Otomano como miembro, la superación geográfica más allá de Europa y de América halló reconocimiento legal, por primera vez, en las Conferencias de la Haya de 1899 y 1907⁵⁶. En el siglo XIX había empezado a emerger una sociedad internacional que traspasaba los límites del sistema de estados europeos; se iniciaba su proyección mundial en la medida en que empezaba a imperar la idea de que el mundo era aprehensible, que podía someterse a regulación a través de unas normas legales internacionales y que, de este modo, podría agruparse a los diferentes pueblos bajo un orden mundial. Aquí sitúan los autores de la Escuela Inglesa el origen de la sociedad internacional, en un contexto que ofreció las condiciones necesarias para entretener, de forma casi imperceptible, las fuerzas materiales e ideológicas de los poderes europeos. Sin embargo, la sociedad internacional *stricto sensu*, concebida como la sociedad mundial de estados soberanos iguales (*de jure*), se crearía en el siglo XX con la incorporación a la organización de Naciones Unidas de los estados poscoloniales que habían conseguido la independencia.

2.2.- La identidad religiosa en la genealogía de la sociedad internacional: el nivel del sistema de estados europeos

Retomemos la idea de los dos círculos concéntricos. A medida que la sociedad internacional mundial se iba formando a partir de un principio de inclusión-

⁵⁵ WHIGT, *Systems of States*, p. 117.

⁵⁶ Las potencias que participaron en la Primera Conferencia de la Haya eran 27: 20 estados europeos, EEUU, Méjico, Turquía, China, Japón, Persia y Siam. A la Segunda conferencia se sumaron 17 estados de América Latina. Todos menos Costa Rica y Honduras. Este evento supuso, además, la primera aparición internacional de Cuba y de Panamá. Liberia formó parte más tarde de las Declaraciones y de la Conferencia de 1907. Véase *ibidem*.

exclusión civilizatorio, con la identidad cristiana como eje definitorio, los estados europeos fueron esbozando y definiendo un tablero político de juego del que, en contra del presupuesto westfaliano, el factor religioso no había sido desterrado. Como dice Thomas Luckman, puede que la secularización responda más a un mito etiológico de la modernidad que a un análisis objetivo⁵⁷.

La Paz de Westfalia ha sido identificada por la mayoría de los teóricos de Relaciones Internacionales como el acontecimiento histórico que marca el tránsito del orden medieval al orden moderno⁵⁸; que permite la superación de la teología política para pasar a la filosofía política, para evidenciar la incuestionable separación entre política y religión. Esta es la convención que pone fecha de nacimiento al orden político moderno como un orden secular. Pero la Paz de Westfalia, en la medida en que no fue un momento de ruptura y tránsito, sino un proceso de tres siglos de erosión de las instituciones universales, tampoco fue “el paso” de la Cristiandad a Europa, a la Europa secularizada.

*In the name of the most holy and individual Trinity: Be it known to all...*⁵⁹. Así se encabezaba el texto del Tratado de Westfalia, documento en el que el principio de la Paz de Augsburgo —*cujus regio, ejus religio*— adquiría base legal y se convertía en determinante para la definición de los principios del nuevo orden internacional moderno. Al reconocer la pluralidad confesional (cristiana) en el plano jurídico-internacional (europeo), se contribuía a la definición del régimen de soberanía interna de los estados emergentes, reconociendo que correspondía al príncipe elegir la religión de su reino; así como a la definición del régimen de soberanía externa, al resultar del reconocimiento anterior la eliminación de la religión como *causus belli* y, por lo tanto, la primera formulación del principio de no intervención en los asuntos internos. Aunque, como se verá, la superioridad jurídica europea durante el siglo XIX llevará a formular la intervención para la protección de las minorías cristianas —que no minorías religiosas— como una causa de guerra justa.

Paralelamente a la expansión europea, el sistema de estados europeos se iba consolidando bajo la forma de una sociedad de estados, jurídicamente iguales, uno de cuyos principales espacios de encuentro y acuerdo —o desacuerdo— eran los congresos. Así lo evidenciaban *los tres grandes*: Westfalia (1648), Utrecht (1713)

⁵⁷ TH. LUCKMAN, “Religión y condición social de la conciencia moderna”, en K. O. APEL et al. (eds.), *Razón, Ética y Política*, Antrhopos, Barcelona, 1989, p. 104.

⁵⁸ D. S. KRASNER, “Westfalia and All That”, en J. GOLDSTEIN y R. KEOHANE (eds.), *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993.

⁵⁹ Treaty of Westphalia (October 24, 1648), Yale Law School, The Avalon Project Website: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/westphal.htm> (20/06/2006).

y Viena (1815). En los tres casos, los estados no europeos no estaban invitados. El tratado de Westfalia, pese a inaugurar el nuevo orden internacional secular moderno, se abría con una alusión a la Santa Trinidad; en el Tratado de Utrecht, la República Cristiana aparecería mencionada por última vez como unidad histórica y cultural y, finalmente, el gran Congreso de Viena, clímax de la sociedad europea decimonónica, estaba exclusivamente reservado para los poderes europeos y cristianos⁶⁰. Lo que significa que el Imperio Otomano, uno de los grandes poderes de Europa, aunque entonces ya muy debilitado, no fue invitado a participar en él; de la misma forma que tampoco lo fue, aun siendo uno de los pesos pesados de la época⁶¹, en el Tratado de la Paz de Westfalia, donde se definieron los nuevos principios de las relaciones internacionales (europeas) modernas.

Lo que se revela como el mito de la secularización de la política internacional moderna, se observa en el escenario político internacional decimonónico a través del seguimiento de figuras como la intervención humanitaria que, es importante recordar, no irrumpirá en la práctica estatal hasta el siglo XIX al formularse como uno de los títulos de *guerra justa* contra las denominadas sociedades semicivilizadas⁶². Entre las causas legítimas de intervención se encontraba la protección de las minorías *cristianas*, junto al rescate de nacionales y el cobro de deudas. Fue en el Imperio Otomano donde se produjeron todas las intervenciones humanitarias llevadas a cabo, en el siglo XIX, por los estados europeos para la protección de colectivos que no fuesen sus propios nacionales⁶³. Y es que el escenario internacional normativo decimonónico definía como “humanos” y, por lo tanto, como sujetos aptos para reclamar la protección de otros estados, sólo a los cristianos blancos⁶⁴.

⁶⁰ A. WATSON, “European International Society and its Expansion”, en BULL y WATSON, *The Expansion of International Society*, p. 25.

⁶¹ El Imperio Otomano se fue forjando durante los dos siglos que median entre 1350 y 1550, y a mediados del siglo XVI había alcanzado sus límites máximos. En Asia, la península de Anatolia, Siria, Líbano, Palestina, Mesopotamia y el Norte de Arabia habían sido conquistados antes de 1550 hasta llegar a los confines de Rusia (el Caucaso) y Persia (Golfo Pérsico y Arábigo). Lo mismo se puede decir de Egipto, Sudán septentrional y todo el norte de África hasta la raya de Marruecos, territorio organizado en cuatro circunscripciones administrativas o regencias: El Cairo, Trípoli de Berbería, Túnez y Argel. Véase J. B. VILAR, “La cuestión de Oriente y el Mediterráneo”, en J. C. PEREIRA, *Historia de las Relaciones Internacionales contemporáneas*, Ariel, Madrid, 2001, pp. 129-30.

⁶² I. RUIZ-GIMÉNEZ, *Las buenas intenciones*, Icaria, Madrid, 2003.

⁶³ La intervención del Reino Unido, Francia y Rusia en Grecia en 1827; la francesa en Siria en 1860-61; la intervención de Rusia en Bosnia-Herzegovina y Bulgaria en 1877-1879; la intervención en Macedonia de Austria-Hungría y Rusia en 1893, y de Grecia, Bulgaria y Serbia en 1912-1913. *Ibid.*, p. 16.

⁶⁴ M. FINNEMORE, *The Purpose of Intervention*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 2003, p. 53.

Si bien en algunos casos no pueden excluirse las motivaciones geoestratégicas, las intervenciones humanitarias llevadas a cabo en la guerra de independencia griega (1821-1827), en Siria (1860-1861), durante el levantamiento búlgaro de 1876-1878 y como respuesta a las masacres sobre los armenios (1894-1917), estuvieron fuertemente condicionadas por la identificación en términos de pueblos cristianos entre los estados intervinientes y las víctimas. Por el contrario, los *progroms* contra los judíos no provocaron ninguna intervención por parte de los poderes europeos, como tampoco las masacres llevadas a cabo por Rusia contra los turcos en Asia Central en 1860 u otros asesinatos en masa que han marcado la historia⁶⁵.

2.2.1. – Cristianismo medieval, pensamiento reformista y fundamentos de la teoría del estado moderno

Relativizar la importancia de la Paz de Westfalia sobre la formación del orden político moderno no es un obstáculo para mantener y desarrollar la tesis que afirma la vital relevancia de las ideas religiosas en el origen de las relaciones internacionales modernas, caracterizadas por el estado como actor principal. El pensamiento protestante y la formación del estado experimentan un desarrollo paralelo desde la Edad Media⁶⁶; lo que nos sitúa frente a dos procesos de larga duración, cuya observación nos lleva a constatar la necesidad de las ideas recogidas en la teología política desde la Edad Media para la definición de los fundamentos del pensamiento político moderno, sintetizado más tarde en la Teoría del Estado.

Al desacreditar el mito de Westfalia como momento de tránsito se produce la caída de otro mito, aquél que afirma que el pensamiento político sufrió un gran perjuicio durante la Edad Media al quedar subyugado a la teología. Sin embargo, como afirma Sheldon S. Wolin, el cristianismo, lejos de destruir una tradición de pensamiento político, la había revitalizado⁶⁷. Tras el establecimiento de la monarquía imperial en Roma, fueron las primeras comunidades cristianas (apolíticas) las que articularon, impulsadas por San Pablo, un *modus vivendi* con el mundo que, en su capacidad de organización, proporcionó una nueva y muy necesaria fuente de ideas al pensamiento político occidental. Paralelamente, la Iglesia⁶⁸ atra-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁶ J. A. ÁLVAREZ, *Reforma Protestante y Estado moderno*, Civitas, Madrid, 1986, p. 87. Este argumento también se encuentra en Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

⁶⁷ S. S. WOLIN, *Política y Perspectiva*, Amorrotu, 2001, p. 151.

⁶⁸ Las primeras comunidades cristianas concebían la Iglesia, primero, bajo la idea de una comunidad trascendente (*Iglesia Invisible*) y posteriormente, a partir del siglo II, como una institución tangible, cada vez más unificada en un sistema de creencias que representaba el reino de Dios en la tierra (*Iglesia Visible*).

vesaba un proceso de progresiva politización que culminaría con la declaración del cristianismo como la religión oficial del Imperio con Constantino (312). Y aquí se encuentra lo que Wolin define como ironía, pues la propia revitalización de lo político a través de la cristiandad fue lo que preparó el camino para que la teoría política se emancipase de la teología⁶⁹. La Iglesia reivindicó su especificidad frente al orden político y a través de la reclamación de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, acabó provocando el efecto contrario: evidenciar cada vez más la especificidad de lo político.

Si bien son muchas las influencias, préstamos y continuidades que se dan entre el pensamiento medieval y el moderno, cabe destacar la importancia de pensadores reformistas como Martín Lutero en los fundamentos del estado moderno. Fuertemente marcado por las ideas de Agustín de Hipona, dio un paso más a favor del distanciamiento entre el orden espiritual y el orden político, reivindicando su autonomía. Indignado por los abusos y corrupción en la que había caído la Iglesia con la venta de bulas papales desde el siglo XV, concentró todos sus esfuerzos en elaborar una teología, de inevitables efectos políticos, que concibe a la Iglesia como una *congragatio fidelium*; esto es, como una comunidad de creyentes en una sola fe que surge espontáneamente y carece de toda jerarquía, poder, autoridad (*Iglesia Invisible*). Para Lutero, el reino de Dios es una comunidad apolítica, lo que equivale a definir cualquier elemento de coerción como anomalía⁷⁰, reforzando así la sinonimia entre política y poder coercitivo⁷¹.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ “A diferencia del paradigma político griego, la teoría política medieval —en el contexto próximo a la caída del Imperio Romano— vislumbra instancias constituyentes de la dimensión política. Nociones como “libre arbitrio”, “autoridad”, “voluntad”, “coerción” y “conflicto” ocupan la escena principal”. A. M. ROSSI, “Schmitt y la esencia del catolicismo” en: J. DOTTI Y J. PINTO (eds.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Endesa, Buenos Aires, 2002, p. 89. Para el universo griego, política y coerción son polos antitéticos; el conflicto se contemplaba como una anomalía, una patología externa al cuerpo de la propia politicidad. véase H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós I.C.E / U.A.B, Barcelona, 2001.

⁷¹ Cabe advertir sobre la influencia de las ideas de la teología política medieval sobre la concepción de la política de Carl Schmitt. Para el teólogo político alemán, la esencia de la politicidad o el fenómeno político por antonomasia es el ejercicio del poder absoluto; es decir, es el estado de excepción que, como el milagro en la teología, manifiesta lo *extra-ordinario*. Así, en la definición schmittiana de la política se pone de manifiesto una analogía —por lo menos estructural— entre la *omnipotencia del Dios* de la teología y la *decisión del soberano*. Al igual que el milagro en la teología es la máxima manifestación de Dios, el estado de excepción hace del soberano una suerte de creador que dispone del poder más absoluto para neutralizar el orden regular de las causas naturales. Véase F. BERTOLLONI, “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt”, en DOTTI y PINTO, *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, pp. 33-34.

El efecto de esta absoluta despolitización de la Iglesia es la concentración de todo el poder en el llamado reino del mundo, en el poder temporal de los reyes y príncipes. Por lo tanto, en el intento de despolitizar a la Iglesia, Lutero la politiza al supeditarla a la vigilancia y órdenes del poder temporal, frente a un Papa completamente debilitado; permitiendo con ello el constante desarrollo del estado moderno⁷². Sin embargo, los efectos de la teología de Lutero sobre la teoría del estado no sólo provienen de la despolitización de la Iglesia y la concentración del poder en el gobierno secular, sino también de la identificación de la fuente del poder temporal.

Para Lutero el poder temporal era instaurado por la gracia de Dios. Su legitimidad deriva de un juicio externo a toda capacidad humana. En este sentido, se observa una alianza entre el pensamiento medieval agustiniano y el nominalismo frente al pensamiento tomista y escolástico; una alianza que refuerza la separación entre fe y razón a partir del principio nominalista del *Dios Incognoscible*⁷³ que va a heredar el pensamiento protestante como el “Dios Escondido” (*Deus absconditus*). Si bien la Escuela Escolástica y Tomás de Aquino, cuyas ideas reaparecerán en el siglo XVI con los autores contrarreformistas, insisten en la importancia de la ley de naturaleza y, por lo tanto, en la existencia de un sentido de la justicia innato al ser humano al que se llega a través de la razón, Lutero defiende la dualidad entre fe y razón. Al igual que el nominalismo, parte de la idea de la verdad incognoscible por ser un fin imposible para la capacidad racional humana desde la caída. De ahí que si la verdad no es cognoscible, si Dios está escondido, se entienda la ley como voluntad del legislador, la ley como principio de organización y no como principio de orden⁷⁴. De aquí que el derecho que rige la organización de la comunidad política, y ésta en sí misma, se distancie de los principios del orden moral; se convierte en una *civitas terrena* que califica todo intento de alcanzar el ideal moral como pretensión soberbia del ser humano que

⁷² La excepcionalidad de la revolución de las ideas suscitada por la Reforma Protestante como fuerza conformadora del interés por el estado radica, frente a otros movimientos que ya habían desafiado a la cristiandad, en que formuló una teología que atacó directamente a los cimientos del poder, a los poderes imperiales de la Iglesia. Frente a este efecto que convierte a la Reforma Protestante en un momento clave para la formación del estado moderno, otras herejías al cristianismo como el movimiento Lollard en Inglaterra, los Waldeses en el sur de Europa o los Hussitas en Bohemia fueron crisis cuyas innovaciones se circunscribieron a los cuerpos doctrinales y a las prácticas internas de la Iglesia.

⁷³ En este sentido, destaca la importancia del pensador islámico medieval Averroes, quien afirmaba que siendo irracional cualquier fe, la comunidad política debe organizarse al margen del confesionalismo religioso y, en cualquier caso, la cuestión religiosa debe someterse al poder civil. Véase ÁLVAREZ, *Reforma Protestante y Estado moderno*, p. 71.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

le condena a una antropología humana pesimista y frustrante. Esta interpretación del carácter normativo de la política se encuentra entre los primeros pensadores del realismo político como Reinhold Niebuhr⁷⁵, quien toma la concepción teológica agustiniana de no pretender hacer de la ciudad del hombre lo que corresponde a la ciudad de Dios.

Nicolás Maquiavelo, desde su humanismo laico, profundizó aun más en el distanciamiento entre fe y razón. Sin embargo, su golpe de efecto para fundar el “estado secular” lo halló al eliminar la mano externa de Dios como fuente de legitimación de la autoridad política. Es el momento de fundación del principio arquimédico de la modernidad que plantea el problema de *cuál es el sustituto de Dios en el pensamiento moderno*. Si no hay un vínculo con Dios a través de la gracia concedida al príncipe soberano (fuente de justicia externa, según Lutero), ni el hombre es capaz de alcanzar la voluntad de Dios a través de la ley natural (fuente de la justicia interna, según los tomistas de la contrarreforma) porque el momento de la caída incapacita al hombre para ello, se deriva —confirmando la teoría política de Maquiavelo, que funda el realismo político— que la moralidad convencional no es un imperativo de la comunidad política para el pensamiento político moderno. El resultado es el impío estado moderno.

3.- CONCLUSIÓN: DESCUBRIENDO VIEJAS GENEALOGÍAS EN EL INTENTO DE PROPONER NUEVAS

Es posible que el reto de incorporar la religión como un factor explicativo más de relaciones internacionales, desemboque en una propuesta genealógica que derive en otra y otra, a medida que se cuestionan categorías y principios hasta ahora no cuestionados o incuestionables en las Relaciones Internacionales.

Uno de los interrogantes que permitirá activar este juego genealógico es qué concepción de religión están dispuestos a adoptar los teóricos de Relaciones Internacionales. La base de la política internacional moderna se construye a partir de *la reinención de la religión* en el siglo XVII⁷⁶; es entonces cuando el arti-

⁷⁵ NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society*.

⁷⁶ THOMAS, “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, pp. 820-21. Para una explicación detallada del tránsito conceptual de la religión con el pensamiento político moderno, véase T. ASAD, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University, Baltimore y Londres, 1994, pp. 27-54. Sobre la necesidad de la reinención de la religión para el surgimiento del estado moderno, véase W. T. CAVANAUGH, “«A Fire Strong Enough to Consume the House»: The Wars of Religion and the Rise of the State”: *Modern Theology*, vol. 11, n.º. 4 (1995), pp. 397-420.

ficio moderno queda completado al imponer una nueva definición de religión — “el conjunto de doctrinas y creencias privadas” — como condición, si no suficiente sí necesaria, para el desarrollo del estado moderno en la afirmación de su soberanía interna. Asimismo, la *secularización* en el sentido típicamente moderno, weberiano, ejemplifica claramente este paso de la comunidad a la sociedad. Ahora, la fuente de legitimidad política y social ya no es la tradición, sino el estado, el contrato, el individuo y la razón.

El reconocimiento de este proceso de reinención ha sido “el eslabón perdido en el trabajo de los académicos de Relaciones Internacionales”⁷⁷. Así, en el viaje genealógico de la definición de religión se descubre su contingencia histórica, al mismo tiempo que se revela la inconsistencia del “presupuesto westfaliano” de secularización, abriendo toda una discusión filosófica en torno a los pilares constitutivos de las relaciones internacionales modernas.

Es posible que los profundos cambios sociales y culturales de la vida moderna hayan cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana pero no la han *suprimido*⁷⁸. La religión como objeto de trascendencia que permite la formación de la conciencia humana, ha quedado privatizada. Y puede que las orientaciones explícitamente religiosas de las “grandes” trascendencias de la experiencia subjetiva no sólo compitan entre sí en “*el mercado de los universos sagrados*”⁷⁹; quizá, también compitan con los modelos de “buena vida” que, sin atisbo religioso alguno, proponen modelos de trascendencias y, con ellos, visiones de orden moral mundial.

Este artículo empezaba afirmando que el mundo del *conocimiento* y el mundo del *acontecer*, la teoría y la *praxis*, no son universos autónomos, sino que se retroalimentan y forman parte de un ciclo en el que se constituyen recíprocamente. La disciplina de Relaciones Internacionales tiene una gran tarea al frente —en muchas ocasiones osada y no sabemos si siempre de resultados deseables— si quiere contribuir no sólo a explicar, sino más bien a *comprender*, la naturaleza y efectos de la religión en las relaciones internacionales del nuevo siglo; a calmar las ansias revanchistas y las fronteras identitarias que parecen ganar cada día más altura. Quizá la historia pueda ayudar a afrontar este reto en una visión del pasado, no sólo como presente, sino incluso como futuro.

⁷⁷ THOMAS, “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, p. 821.

⁷⁸ LUCKMAN, “Religión y condición social de la conciencia moderna”, p. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 105.