

Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave: Una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz mundial

Ángela Iranzo Dosdad (UAM).

Es doctoranda del Programa “Relaciones Internacionales y Estudios Africanos” del Dpto. de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UAM. Es becaria de investigación en el área de Humanidades de la *Fundación Ramón Areces* desde noviembre de 2004. Centrada su investigación en el área de Teoría de Relaciones Internacionales del departamento, es la coordinadora de la *Revista Académica Relaciones Internacionales*, editada en versión electrónica por AEDRI- UAM desde enero de 2004.

RESUMEN DEL TEXTO

La alarma que han causado los últimos acontecimientos internacionales desde el 11 de Septiembre y las insatisfactorias respuestas que ha motivado, obligan a abordar el actual orden mundial desde otras claves explicativas. Este trabajo se centra en las aportaciones que podría hacer, en contra de los prejuicios dogmáticos del conocimiento ilustrado, el factor religioso para desvelar las lógicas y debilidades que articulan las Relaciones Internacionales como cuerpo de conocimiento y, en consecuencia, hacer operativas las herramientas que permitan una mayor comprensión de cuanto acontece en un mundo inevitablemente marcado por las cuestiones identitarias.

PALABRAS CLAVE

Religión, relaciones internacionales, orden mundial liberal, paz democrática, estándar de civilización

Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave

Una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz mundial

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*¹²⁶. Ocurrió al finalizar la Guerra Fría, cuando el propio acontecer de los hechos puso en tela de juicio – obviamente no toda la academia sumirá este reto creativo – la validez del neorrealismo y 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 teóricos (Sodupe, 2003, p. 19) y, respetando la perspectiva histórica que requiere, no hay duda de que el 11 de septiembre ha marcado otro *paréntesis de déficit*

¹²⁶ A la argumentación defendida en este trabajo subyace, con un marcado interés, el debate “teorías explicativas *versus* teorías constitutivas” que hay planteado en el seno de la disciplina de Relaciones Internacionales dentro del marco de las aportaciones pospositivistas. Véase, Smith (1995). No obstante, este debate ya lo introdujo Ranke, sucesor de Hegel, a principios del siglo XX al establecer la distinción entre “análisis” e intuición”, y lo desarrolló Dilthey al subrayar la distinción entre “entendimiento o comprensión” y “análisis”. Reconocía que la naturaleza del objeto de conocimiento de las Ciencias Naturales difiere del de las Ciencias Sociales. 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 perciben estos momentos de crisis. Sólo serán períodos excepcionales si la intención última es la elaboración de teorías generales, con vocación universalista, siguiendo el modelo de las ciencias naturales.

explicativo en la teoría dominante de las Relaciones Internacionales; justamente, porque exige ser *comprendido*.

Durante la posguerra fría, en el intento de los académicos de elaborar teorías que explicasen el orden internacional que empezaba a esbozarse, ahondaría la tesis del “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) y la opinión mayoritaria de que sería la cultura el motor explicativo de las dinámicas políticas internacionales de posguerra fría. En los años 90, esta discusión sería central en la academia de Relaciones Internacionales. Si bien se publicaron varias obras como resultado de esta reflexión, sería la tesis de S. Huntington sobre el “choque de civilizaciones” (Huntington, 1996) la que logró catapultar a la popularidad una discusión que, sin embargo, merecía y merece un análisis más profundo y sutil.

En 1996 aparecía la obra de Y. Lapid & F. Kratochwill *The Return of Culture and Identity in the International Relations Theory*. Empezaba a manejarse entre los teóricos internacionales la tesis de “*el retorno*” de la identidad a las Relaciones Internacionales¹²⁷ y, desde el 11 de septiembre de 2001 es cada vez más urgente reconocer que la religión, gran tabú del pensamiento moderno, no sólo forma parte de estas cuestiones identitarias que recuperaban cierto espacio en la disciplina, sino que puede ser uno de sus pilares constitutivos. Lo ocurrido el 11-S requería una explicación racional y convincente que respondiese a las formulaciones de orden y paz mundial que dominan la vida internacional¹²⁸. Por lo tanto, la incorporación del factor religioso en los análisis es inevitable pero lo más destacable es que su incorporación tendrá un doble efecto: no sólo cuestionará la idea de “*el retorno*” de la religión a la política internacional del siglo XXI planteando su posible continuidad histórica, sino que ofrecerá importantes claves explicativas sobre la concepción de orden mundial dominante en la actualidad. Sólo bajo las pretensiones de una visión teleológica de la historia, acontecimientos como el 11-S y, en general, el llamado “terrorismo internacional islamista” se convierten en graves amenazas para la culminación del orden mundial que se pretende como *desideratum*. Sólo una lectura liberal de los hechos consigue conceptualizarlos con facilidad, bajo el siempre fin prioritario de acabar con los obstáculos, categorizados como residuos de barbarie premoderna. Ante la actual posición hegemónica del liberalismo y la aceptación, consciente o inconsciente, de sus patrones explicativos y recetas para hacer del espacio internacional un lugar de Bien, este trabajo quiere insistir en los beneficiosos efectos que aportan los ejercicios de memoria. Una lectura de las relaciones internacionales contemporáneas guiada por la memoria histórica permitirá una comprensión más acertada y sutil de cuanto acontece. Recuperar la historia en las Relaciones Internacionales, frente al dominante positivismo ahistórico, nos llevará a relativizar tanto la gravedad como el carácter novedoso – de ahí la amenazante imprevisibilidad que legitima respuestas políticas contundentes – de las ideas religiosas como motor de la violencia que parece haber convertido el espacio internacional en un mundo desordenado y extremadamente peligroso.

La intención de este trabajo es comprender las implicaciones de las ideas religiosas – unas veces más explícitas que otras – en las relaciones internacionales contemporáneas, sin pretensión alguna de

¹²⁷ En este momento también aparecen obras que advierten de “el retorno” de las cuestiones ético-normativas a la disciplina de Relaciones Internacionales. Véase Smith (1992), Brown (1992) y el trabajo de Nardin y Mapel sobre las tradiciones de razonamiento ético dentro de la teoría de Relaciones Internacionales.

¹²⁸ A efectos de la argumentación que defiende este trabajo es interesante tener presentes los dos conceptos de orden que se manejan en la literatura de Relaciones Internacionales. En primer lugar, podemos hablar de una *concepción descriptiva de orden* que responde a la estructura de poder e intereses existente; es decir, el conjunto de fuerzas, instituciones, discursos y prácticas que determinan una correlación de fuerzas, un marco de actuación y las prácticas aceptables y no aceptables de este determinado contexto. En segundo lugar, podemos encontrar una *concepción finalista de orden* que se refiere a la estructura política mundial más adecuada para responder a unos determinados valores, siendo la paz el valor prioritario. Véase, Peñas (2003), así como Bull (2005). Quizá sea posible introducir un pequeño matiz de significado en esta la concepción finalista a la luz del énfasis que los actuales discursos ponen en los derechos humanos y la democracia como fines de su acción política internacional. Se puede entender la concepción finalista con dos sentidos: a) finalista en la medida en que pretende lograr un bienestar mínimo que posibilite la vida social y que se alcanzaría mediante el compromiso de compartir y respetar unas normas de comportamiento y b) finalista en un sentido teleológico, orientada a la consecución de un orden que pretende alcanzar el estado natural de las cosas; un orden envuelto en cierto alo de divinidad y verdad.

ofrecer una explicación absoluta y verdadera. Con ello, se intentará profundizar en los argumentos de quienes descartan la idea de *el retorno* y, por el contrario, insisten en la religión como una de las continuidades de la política internacional¹²⁹, con el consiguiente efecto de dar entrada a una discusión sobre la falsa secularización de la política. No obstante, esta es una cuestión de altos vuelos que, aunque siempre implícita, no abordaremos en esta reflexión.

Los silencios de las Relaciones Internacionales como Ciencia Social

Queremos empezar con una alusión a Zygmunt Bauman y a su obra *Modernidad y Holocausto* (Bauman, 1997) 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 la Sociología se ha silenciado sobre el Holocausto, lo ha identificado como una patología anómala que no puede ser explicada en términos racionales. Algo similar ha ocurrido en la disciplina de Relaciones Internacionales ante los fenómenos de carácter religiosos, especialmente los relacionados con actos de violencia terrorista; la disciplina se ha mantenido hasta hace poco en silencio o los ha definido como reductos de barbarie premoderna.

Pero quizá, 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 con una 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 ilustrado (Petito & Haztopoulos, 2003, p. 3). 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 S. Smith, son a menudo los rasgos más característicos de una disciplina; siendo, a su vez, las voces más altas (Smith, 1995, p. 2).

Por lo tanto, la religión¹³⁰, 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 ontología y epistemología 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. En definitiva, este trabajo se propone avanzar sobre la tesis de la continuidad de la religión en las relaciones internacionales, invisibilizada por la teoría internacional dominante.

Esta reflexión arranca de interrogantes sobre qué entendemos por conocimiento, su objeto a aprehender y la asunción de la verdad como fundación 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

¹²⁹ Sobre los teóricos que sostiene la tesis de la continuidad de la religión en las relaciones internacionales, véase Petito & Haztopoulos (2003); Jhonston & Sampson (2000), destacando la tesis de la religión como “el facto olvidado” de E. Luttwak y las reflexiones, III parte, de S. Brunett sobre las implicaciones de las cuestiones religiosas para la comunidad de política exterior; Corm (2004); Philpott (2000). Para una ampliación de este último artículo centrándose de forma más general en la influencia de las ideas en la ontología de las Relaciones Internacionales, véase Philpott (2001).

¹³⁰ En este trabajo se toma una definición de religión, bajo un sentido de trascendencia, como la conciencia de una noción de Dios como razón de totalidad que explica el devenir humano.

sobre el ser humano y el lenguaje, 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 es 1945 la fecha que fija el origen de las Relaciones Internacionales como disciplina científica (Smith, 1987, p.190). El historiador inglés E. H. Carr escribió como respuesta a los sueños normativos liberales que caracterizaron el periodo de entreguerras, *La crisis de los veinte años*; obra considerada como el primer tratamiento científico de la moderna política mundial. Pero el realismo propugnado por Carr en Inglaterra sería llevado a Estados Unidos, principalmente, por H. Morgenthau (*Politics Among Nations*, 1948) quien estableció las bases de cómo se debía abordar el estudio de las Relaciones Internacionales (Smith, 1987, p.193). Es el momento en el que el realismo político sustituye al idealismo como teoría dominante pero Morgenthau, obligado a emigrar de la Alemania nazi rumbo a Estados Unidos y, por lo tanto, muy reactivo a las utopías del idealismo por sus resultados sobre los acontecimientos de los años treinta, no abandonó, en las primeras fases de su carrera estadounidense, la dimensión normativa de las Relaciones Internacionales. Su intención era elaborar los presupuestos normativos a partir de la realidad política y no de las aspiraciones de los políticos o de las construcciones abstractas de los juristas (Hoffman, 1987, pp. 6-7). La hegemonía política mundial de Estados Unidos a partir de 1945 y su destacable predisposición intelectual – especialmente como consecuencia del espectacular estallido de las ciencias sociales en este periodo – crearon una serie de condiciones que permiten definir las Relaciones Internacionales como una ciencia social estadounidense¹³¹. La posición dominante del realismo en la disciplina, así como la adopción de una metodología positivista responden en gran parte, como señala S. Hoffman, a la estrecha relación existente durante el periodo de gestación de la disciplina entre la producción académica de Relaciones Internacionales y la agenda de política exterior estadounidense; lo cual hizo inevitable que estudiar la política exterior de Estados Unidos equivaliese a estudiar el sistema internacional.

Estados Unidos pauta el nacimiento y desarrollo de la disciplina de Relaciones Internacionales; se convierte en su taller epistemológico¹³². Asimismo, el propio curso de la filosofía del conocimiento en los años cincuenta, situó la Economía como la ciencia social por excelencia. Sus *exactas* formas de proceder a la obtención del conocimiento serán imitadas por la Ciencia Política y, por lo tanto, no es de subestimar su influencia sobre las Relaciones Internacionales. En el mundo de habla inglesa se afirmaría, 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 normativo (Quinton, 1989). Una visión que alejaba a las Relaciones Internacionales de aquellas áreas de conocimiento, como la Sociología y la Antropología, que afrontaban fenómenos más difusos y complejos. Durante toda la década de los 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 – estatocentrismo *versus* globalismo-, ahora eran compatibles al compartir un programa de investigación racionalista.

A pesar de la aparición en los años setenta de paradigmas que presentaban una alternativa – o complemento - 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 K. Waltz del realismo político, dando lugar al denominado neorrealismo (Waltz, 1979). Tomaba del realismo clásico el estatocentrismo pero, al mismo tiempo, se alejaba de sus postulados básicos. El pensamiento realista es sustituido por la teoría neorrealista (Sodupe, 2003, p. 82); 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 de la Economía. En términos generales, lo que más diferencia al realismo tradicional del

¹³¹ Véase el epígrafe “Because of America” de Hoffman (1987) que cierra el primer capítulo, pp. 20-23.

¹³² Son muchos los autores que señalan la estrecha conexión entre el curso de la disciplina de Relaciones Internacionales en Estados Unidos y las preocupaciones de la política exterior norteamericana; de ahí su insistencia en el paradigma estatocéntrico. Paloma García Picazo señala la relación entre poder y conocimiento que subyace a este hecho y precisa que en lugar de “taller epistemológico” deberíamos hablar, en este caso, de “fábrica ideológica”. Véase, García (2000). Para un enfoque filosófico sobre las relaciones entre sistemas de conocimiento y poder, véase la tesis de la “genealogía del conocimiento” en Foucault (1988).

neorrealismo es la insistencia de éste último en dar a los postulados realistas un carácter científico¹³³. Este cambio supuso un coste importante para la teoría de Relaciones Internacionales: la creación de un tablero de juego en el que, desde su propia fundación, no había espacio para cualquier tipo de subjetividad o contenido filosófico¹³⁴.

Esta forma positivista de entender el conocimiento de la vida social que predicaba el catecismo neorrealista, fue tomado también por el neoliberalismo. El que había sido hasta entonces el paradigma alternativo, 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 y, por ello, el neoliberalismo amplía los horizontes de la disciplina al intentar explicar las relaciones de cooperación (Sodupe, 2003, p. 117). De cualquier modo, neorrealismo y neoliberalismo se erigen en el *mainstream* de la disciplina, y ambas teorías se caracterizan por compartir una epistemología positivista que toma como principal actor internacional al estado, 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*¹³⁵. La metodología positivista tiene una larga historia en las ciencias sociales pero desde sus distintas versiones, pasando por las aportaciones de 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. Aquella que propugna la idea de que todo conocimiento debe estar basado en los principios de la física. De este modo, la teoría de Relaciones Internacionales se caracteriza por una concepción de la ciencia como método de conocimiento que explica este entramado que denominamos relaciones internacionales mediante un método positivista. Su fin es la elaboración de teorías o explicaciones generales sobre un mundo de relaciones sociales ajeno al observador y que cuenta con el rasgo de la repetición o recurrencia. Ciencias Naturales y Ciencias Sociales casi confunden la naturaleza de sus respectivos objetos de estudio; ambas pretenden 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 – Wendt subraya que estos teóricos racionalistas no se definirían nunca a sí mismos como positivistas clásicos (Wendt, 1999) – excluye de su ámbito de conocimiento verdadero las operaciones de

¹³³ K. Waltz definía “teoría” como “la descripción de la organización de un campo concreto y de las conexiones entre sus partes”. Véase Waltz (1988), p. 19.

¹³⁴ 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 sus intereses, también conforma una moralidad específica. De hecho, véase Niebuhr (1932). Desde su herencia agustiniana, este teórico protestante fundamenta una política internacional basada en la razón de estado; 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 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 como Niebuhr o Carr. Véase Smith (1995), p. 28.

¹³⁵ Véase Smith (1996), p. 11. El autor destaca 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; también se ha empleado en el sentido de metodología y, por último, como equivalente al behaviourismo y por lo tanto, íntimamente asociado a la investigación cuantitativa. Esta indeterminación sobre el positivismo como metodología dominante en la disciplina ha tenido, a juicio de Smith, un importante coste por dos motivos: 1) no ha diferenciado entre los conceptos de “metodología – epistemología y ontología” enriqueciendo la visión del conocimiento de la disciplina y 2) ha obviado cualquier interrogante sobre las implicaciones de la asunción automática de los presupuestos positivistas por los teóricos de Relaciones Internacionales; lo que dificulta determinar la verdadera aportación de las aproximaciones pospositivistas.

la subjetividad humana y social; pues éstas no pueden tomar como *a priori científico* la existencia de una verdad que fundamente los conocimientos obtenidos.

La advertencia de Bauman, nos lleva a reconocer la importante relación que existe entre epistemología y ontología. La epistemología determina 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 científico (Sodupe, 2003, pp. 70-71). 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; que obliga a los teóricos de Relaciones Internacionales a interrogarse por esos presupuestos positivistas que, según S. Smith, asumen por inercia como si no fuese una opción metodológica más. El resultado de 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 epistemología tradicional de la disciplina: la convicción de que la identidad del sujeto es irrelevante en los procesos del conocimiento; es decir, que el sujeto que conoce es imparcial y desinteresado.

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 discursiva (Foucault, 1988). Lo que nos lleva a matizar que los déficits 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. A pesar de la especificidad de cada una de ellas, todas comparten una epistemología pospositivista¹³⁶ que complejiza el conocimiento de la vida social internacional. Su propia forma de entender los propósitos de una teoría, les lleva a sumarse al filósofo D. Innerarity en su propósito de “salvar los problemas” (Innerarity, 2005); esto es, la necesidad de reivindicar la importancia de la *reflexibilidad sin urgencia* en un momento en que la solución a los problemas pasa por el convencimiento de que no hay problemas, precisamente porque abundan soluciones demasiado fáciles a problemas a penas formulados. No se puede obviar el hecho de que las acciones humanas, a diferencia de los objetos físicos, traen consigo el componente de “la intención”, los significados subjetivos y compartidos que también motivan la acción. Por ello, D. Innerarity en la Filosofía o estas teorías en las Relaciones Internacionales subrayan la importancia de descartar una concepción del conocimiento meramente explicativa, a pesar de lo atractivo de obtener una versión clara, ordena y pulcra del mundo social del que somos parte. De este modo, un teórico de Relaciones Internacionales, por analogía a la figura del filósofo que reivindica Innerarity, “no

¹³⁶ Positivismo *versus* pospositivismo es uno de los debates más importantes que hay en estos momentos en 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 K. Sodupe que desarrolla este cuarto debate tomando la idea de O. Weaver. Sin embargo, la mayoría de los teóricos internacionales siguen a Y. Lapid y continúan hablando del *tercer debate* que es el debate pospositivista que se origina como respuesta al racionalismo positivista del neorrealismo. Véase, Lapid (1989). S. 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 engloba en términos muy generales, es su oposición al positivismo. Véase, S. Smith (1996), p. 35.

sería nada parecido a un funcionario de la humanidad, un fontanero de la historia o un mecánico del gran curso del mundo, sino alguien que hostiga la conciencia satisfecha, que de tantas y tan variadas formas se disfraza en nuestra civilización”.

Hasta este momento, se ha intentado contextualizar el interés de la reflexión que aquí se propone sobre religión y relaciones internacionales. Asimismo, descartando la tesis de “*el retorno*” que manejan algunos teóricos, se ha optado por defender la tesis de la continuidad de la religión en las relaciones internacionales, demostrando que su no visibilidad puede ser el resultado de la epistemología, y consecuente ontología, que han impuesto las teorías internacionales dominantes – sin olvidar el origen moderno de éstas y la irrevocable condena de la modernidad sobre la religión. El siguiente paso consiste en demostrar la continuidad de la religión en las relaciones internacionales y, para ello, vamos a insistir en dos argumentos de naturaleza muy diferente. El primero de ellos, se refiere a la influencia de la Reforma Protestante en la constitución del sistema westfaliano, referencia ineludible en las alusiones a los orígenes de las Relaciones Internacionales modernas. El propósito, como tal, no es defender una ontología idealista de las Relaciones Internacionales, sino evidenciar las implicaciones que las “ideas religiosas”, en concreto, tienen en la construcción teórica del mundo internacional y, especialmente, del estado que será el actor internacional por excelencia de las teorías racionalistas (positivistas). Esta reflexión, al relativizar el papel de la epistemología sobre la ontología, reintroduce a la teoría internacional en una dimensión filosófica que invita a revisar los propios fundamentos de la disciplina. El segundo argumento, se centra en la dimensión histórica de las Relaciones Internacionales para demostrar que también ha habido relatos históricos dominantes que, en un escenario marcado por el origen y auge del pensamiento moderno, han silenciado el papel de la identidad religiosa como uno de los más determinante en las relaciones de las potencias europeas cristianas con “*el otro*”. Este argumento permite salir de la visión eurocéntrica de las relaciones internacionales y constatar el grado de influencia de la religión sobre la dimensión ético-normativa y jurídica de las relaciones internacionales, además de someter a revisión la aparente secularización que presidía las relaciones políticas entre los estados del sistema europeo.

1.- Las ideas protestantes en el pensamiento político moderno: las ideas religiosas en los fundamentos del estado

La Paz de Westfalia (1648) ha sido identificada por la mayoría de los teóricos de Relaciones Internacionales como un periplo histórico decisivo que marca el tránsito del orden medieval al orden moderno (Krasner, 1993); 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 caracterizado por la formación del estado y su proyección internacional bajo la forma del sistema de estados europeos o sistema westfaliano.

Sin embargo, algunos autores suman a esta inexorable relación entre Westfalia y el sistema de estados europeos, la incidencia que la Reforma Protestante, con la crisis y revolución de las ideas religiosas que provocó, tuvo sobre la formación del estado moderno (Philpott, 2000). La tesis de D. Philpott es especialmente interesante en la medida en que reivindica la importancia de las fuerzas ideacionales – en este caso, ideas de carácter religioso – en la gestación histórica del estado como forma de organización política frente a los habituales argumentos que otorgan todo el protagonismo a las fuerzas materiales¹³⁷. “Si el origen del sistema moderno fue Westfalia, el origen de Westfalia fue la Reforma Protestante” (Philpott, 2000, p. 214). Por lo tanto, siguiendo a D. Philpott, “las raíces religiosas están en la base misma de las Relaciones Internacionales modernas”, ya que “las raíces del sistema westfaliano se

¹³⁷ Philpott admite que no es el primer autor que reconoce la influencia de la Reforma Protestante sobre Westfalia, refiriéndose a las causas que motivaron el interés por la soberanía y, por lo tanto, sostiene que su exclusividad radica en que “ninguno de estos autores ha descrito sistemáticamente los mecanismos de esta influencia o demostrado su independencia respecto a las fuerzas materiales”, Philpott (2000), p. 214. La mayoría de los teóricos explican la formación del estado en términos de fuerzas materiales, argumentan que los políticos mostraron interés por el estado soberano cuando acumularon el suficiente poder en términos de riqueza, armas y un sistema burocrático medianamente sólido que les permitiese paralizar a su institución política rival, el Sacro Imperio Romano. Asimismo, una de las tesis más conocidas sobre las causas que motivaron el interés por el estado moderno se encuentra en Tilly (1992), donde el autor sostiene la tesis de que este interés por el estado se debe a que es valorado como la mejor institución para luchar las guerras.

encuentran en la Reforma Protestante” (Philpott, 2000, p. 206). Una idea especialmente relevante, puesto que reconoce la presencia de la religión en los fundamentos de las Relaciones Internacionales modernas, planteando de este modo un reto creativo a la disciplina de Relaciones Internacionales (Petito & Haztopoulos, 2003).

Pero el objetivo aquí no es tanto enfatizar la importancia de la Paz de Westfalia, como desmitificar 1648. Westfalia no fue un momento de ruptura y tránsito entre dos órdenes políticos, sino más bien un proceso que necesitó tres siglos para ser, no el paso, sino un paso más, aunque decisivo, en la progresiva y dilatada erosión de la posición del emperador. Mucho antes de la firma de la Paz de Westfalia en 1648 ya había entidades políticas con control exclusivo sobre sus bien definidos territorios, así como las instituciones feudales y universales siguieron existiendo después de 1648 (Krasener, 1993, p. 235). El Sacro Imperio Romano no quedó formalmente abolido hasta las conquistas de Napoleón en 1806 y aunque la Dieta Imperial, su institución más importante, quedó debilitada e inoperante durante el siglo XVIII, otras instituciones imperiales se mantuvieron efectivas.

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 único actor internacional. El pensamiento protestante y la formación del estado experimentan un desarrollo paralelo desde la Edad Media (Álvarez, 1986, p. 87; Skinner, 1986); lo que nos sitúa frente a dos procesos de larga duración cuya revisión 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 moderno.

Desviar la atención, sin ánimo alguno de absolutizarlas como causas explicativas, hacia las ideas, especialmente hacia las ideas suscitadas desde el pensamiento religioso, permitirá profundizar sobre un relato histórico de la política en el que la dicotomía política-religión, también proyectada como disyuntiva irreconciliable entre fe y razón, explicita su origen, trascendencia y falsa ilusión de continuidad, si es que en algún momento histórico tal dicotomía ha sido efectiva.

Efectos del pensamiento medieval sobre la teoría política moderna

Desacreditar el mito de Westfalia como momento preciso de transición entre el orden político medieval y el moderno, 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. Por el contrario, negar esta convención, permite observar las influencias, préstamos y continuidades que se dan entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno.

En contra de la creencia general, en realidad, el aprendizaje cristiano, lejos de destruir una tradición de pensamiento político, la había revitalizado (Wolin, 2001, p. 151). El establecimiento de la monarquía imperial en Roma (siglo I) sumió a la tradición del pensamiento político occidental en un *impasse*. Tenía que enfrentarse a una nueva dimensión política para la que carecía de herramientas conceptuales. Así, frente a la retirada de la filosofía, le tocó al cristianismo revivificar el pensamiento político (Wolin, 2001, p. 106). Las primeras comunidades cristianas eran totalmente apolíticas; perseguidas por orden del emperador y convencidas de la responsabilidad directa del régimen político en la crucifixión de Jesucristo. Sin embargo, con San Pablo las primeras comunidades de cristianos adoptaron un *modus vivendi* con el mundo mientras esperaban la segunda venida. Seguir las recomendaciones de San Pablo implicaba incorporar al orden religioso de los cristianos, un ámbito que siempre habían repudiado: el ámbito de lo político. De este modo se advierte que la importancia del pensamiento cristiano para la tradición política occidental reside, no tanto en su actitud hacia el orden político, sino primordialmente en su actitud hacia el propio orden religioso (Wolin, 2001, p. 107). El esfuerzo de los cristianos por comprender y articular de la mejor forma posible su vida grupal, como comunidad religiosa, proporcionó una nueva y muy necesaria fuente de ideas al pensamiento político occidental. Desde el momento en que los primeros cristianos empezaron a sistematizar sus creencias sobre el gobierno divino, asistimos a una progresiva politización de la Iglesia, primero entendida únicamente como 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*). La propia autopercepción de los cristianos como comunidad de

creyentes y su necesidad de organización les convertiría en una estructura de corte cada vez más político; lo cual es comprensible, pues las categorías de organización que les servían de referente y canal de expresión eran la naturaleza del cargo del emperador, el papel del ciudadano y la función del poder gobernante. Asimismo, no hay que olvidar que muchos de los dirigentes de la Iglesia habían sido formados en Filosofía y Retórica clásica, disciplinas en las que destacaba el elemento político¹³⁸.

Por lo tanto, el pensamiento político quedó “robustecido y ampliado” durante la Edad Media. En el vocabulario y formas conceptuales que los autores cristianos emplearon para defenderse de los primeros ataques seculares, se observa la profundidad con que las ideas políticas habían penetrado en la teología, con un efecto de salvación y enriquecimiento para el pensamiento político. Pero, como insiste en subrayar Wolin, no hay que entender estos préstamos como el gran error de la teoría política que anularía su esencia al contagiarla de los vestigios del mundo religioso, porque en la época en que surgió el cristianismo, “la especificidad del pensamiento político ya estaba gravemente comprometida” (Wolin, 2001, pp.124-25). Durante el periodo de la Grecia Clásica, las ideas políticas ya se habían fusionado con ideas referentes a la naturaleza y la divinidad. Puede ser muy relevante incidir sobre el carácter ficticio de la pureza de ideas que, en ocasiones, se trabaja, conciente o inconscientemente, desde el ámbito teórico. El pensamiento político occidental no perdió su esencia, pureza o especificidad en los préstamos tomados del cristianismo en la Edad Media. Cuando las comunidades cristianas primitivas se convierten en una institución formalizada que empieza a desarrollar su propia doctrina de la autoridad, ya incorpora las ideas políticas del periodo helenístico que, a su vez, en la especulación de los propios teóricos políticos griegos, ya se había fusionado con la naturaleza y la divinidad.

El concepto de “tiempo” de San Agustín

Para comprender toda la teología y filosofía política que se va a desarrollar desde la Edad Media hasta nuestros días, es imprescindible tener presente una de las grandes aportaciones del pensamiento cristiano: la concepción del “tiempo” de San Agustín.

Los autores clásicos concebían el tiempo como ciclos muy semejantes a las estaciones naturales de crecimiento y decadencia, regularidad y repetición. De modo que excedía los límites de la comprensión cualquier tipo de acontecimiento súbito. Asimismo, en el mundo griego, la dimensión temporal tenía una incidencia vital en el orden político, siendo la concepción del tiempo en términos políticos uno de los pilares del pensamiento clásico. Las formas políticas eran consideradas como los medios a través de los cuales se revelaban los procesos del tiempo y la historia (Wolin, 2001, p. 137). Con la introducción de la teoría de la antítesis y la teoría del ordo de San Agustín, el cristianismo rompió el círculo cerrado de la cosmovisión helenística para implantar una concepción del tiempo como una serie de momentos irreversibles que se extienden en una línea de desarrollo progresivo (Wolin, 2001, p. 136).

San Agustín perpetúa en el pensamiento político occidental la disyuntiva entre orden político (*civitas terrena*) y orden espiritual (*civitas dei*) que, aunque les otorga un sentido complementario y dialéctico, asienta la especificidad de dos órdenes que van irreversiblemente unidos a un desdoblamiento conceptual del tiempo que instaura dos dimensiones de la existencia y dos dimensiones éticas. Con el pensamiento agustiniano, la historia se transforma en un drama de liberación animado por la seguridad de las “cosas esperadas” que concede al cristianismo la certeza del tiempo futuro. El futuro pasa a convertirse en una dimensión de la esperanza. No es difícil observar la trascendencia de la aportación de San Agustín para la teoría política moderna de corte liberal al hacer posible su concepción teleológica de la historia y de su idea de progreso como nueva religión secularizada. Asimismo, es el desdoblamiento temporal que introduce San Agustín lo que desplaza la búsqueda y realización del ideal moral a la dimensión espiritual, a la *civitas dei*, condenando así al orden político temporal a la eterna simulación, siempre imperfecta y frustrante. Esta interpretación del carácter normativo de la política sirve de fundamento al realismo político de pensadores como Reinhold Nieburh (Nieburh, 1932), quien adoptando la pesimista y resignada concepción del hombre político que introduce San Agustín, condena la persecución de la comunidad moral ideal; idea a la que subyace la concepción teológica agustiniana de no

¹³⁸ Basta observar la formación que recibió San Agustín, cuyas aportaciones son de una importancia inquestionable para la teoría política, en las Escuelas de Tagaste, Madaura y sobre todo en Cartago, donde se entrega al gusto por la Filosofía, al mismo tiempo que continúa con sus clases de retórica. Véase San Agustín (2005).

pretender hacer de la ciudad del hombre lo que corresponde a la ciudad de Dios. El futuro como promesa de liberación no pertenece a este mundo.

Sin embargo, no hay que interpretar la dualidad de órdenes y dimensiones temporales que articula San Agustín como inconexas. Con su teoría del *ordo* imprime una visión holística sobre este desdoblamiento. Integra orden espiritual y orden temporal en un todo cósmico al entender que el drama de liberación de la historia se alcanzará cuando se supere la sociedad política, siendo la *civitas dei* también una comunidad política pero en un grado superior de perfección¹³⁹.

Es con el triunfo de Constantino en Occidente (312) y su conversión al cristianismo cuando lo que habían sido comunidades sectarias perseguidas se convierten, tras un proceso de uniformidad y progresiva institucionalización, en la religión oficial del Imperio. Es ahora cuando se percibe con más nitidez la posición y relación entre Iglesia y Estado¹⁴⁰. Esta posición privilegiada alcanzada por una comunidad religiosa, es el origen de uno de sus principales problemas: cuál es su identidad específica respecto al orden político. Aquí se encuentra lo que Sheldon 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 teología (Wolin, 2001, p. 151). Fueron especialmente dos los motivos que llevaron a un sector de la Iglesia a reivindicar su especificidad frente al orden político: el temor de que sus ideas fuesen instrumentalizadas a favor del poder temporal y la posible pérdida de la dimensión espiritual como única salvación posible si la Iglesia se unía al poder temporal del Imperio. Así, los autores cristianos medievales al reclamar la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, lograron el efecto contrario: evidenciar cada vez más la especificidad y objeto de estudio de lo político. La propia influencia de las ideas religiosas sobre las políticas es lo que impulsó la emancipación de la política, en el reencuentro de su especificidad ante el repliegue de las ideas religiosas. Pero la fusión y préstamos entre ambos órdenes es ya patente y lo será incluso en el siglo ilustrado de la razón y en el siglo XIX.

Además de los efectos (vitalicios) de las aportaciones de San Agustín ya comentados, no hay que olvidar a Santo Tomás. Su insistencia sobre la importancia del orden político le concedió la revitalización y nitidez de la que había carecido en los últimos siglos. Santo Tomás, inconcientemente, había enseñado a los hombres a pensar políticamente. Un paso imprescindible para que más tarde, los denominados teóricos político modernos como Maquiavelo y Hobbes, diesen el salto definitivo a la secularización de la política, reivindicando la absoluta autonomía de este mismo orden político que ya esbozaba Santo Tomás.

En este salto de los pensadores medievales a los modernos, que no es tal salto al tener mucho de continuidad, es imprescindible reconocer en una posición intermedia las aportaciones del pensamiento protestante reformista. Revisar las implicaciones de las ideas teológico-políticas de estos autores nos permitirá no sólo comprobar que son esenciales para la moderna teoría política, sino que éstos, a su vez, articulan sus ideas contando con un bagaje cultural en el que están muy presentes los pensadores

¹³⁹ No hay que llevar al extremo la aparente antítesis que San Agustín articula sobre la *civitas dei* y la *civitas terrena*. Pudo hablar de un profundo enfrentamiento entre ambas pero, más bien, la complejidad de las ideas de San Agustín radica del hecho de que era este dualismo el que otorgaba identidad y especificidad tanto al orden político como al religioso. Además, por la época en la que escribe San Agustín (345 - 430) se deduce que cuando se refiere al orden espiritual está evocando la idea de Iglesia Invisible; es decir, una sociedad trascendente, no humana y, por lo tanto, libre de instituciones y elementos de coerción. En esta concepción de la "Iglesia" se encuentra otra de las grandes aportaciones del pensamiento agustiniano que van a tomar pensadores protestantes, especialmente Lutero, teóricos liberales, clásicos y modernos, y el marxismo. Se trata de la oposición entre sociedad y política, donde la sociedad, concebida como una comunidad ajena a toda coerción que se asocia directamente, incluso por definición, al ámbito político, se sitúa por encima de la política. La sociedad es espontánea y está presidida por un sentido de la trascendencia.

¹⁴⁰ Aunque en la Edad Media ya se empleaba el término "status" como *status regni* - el general estado de la nación o condición del reino - no fue hasta el siglo XVI cuando se empieza a emplear la palabra "estado" en un sentido moderno como "poder público, separado de los gobernados y los gobernantes, que constituye la suprema autoridad política dentro de cierto territorio definido". Véase Skinner (1986), pp. 362-63. Aquí insiste Skinner en subrayar la importancia de obras como *El Príncipe* de Maquiavelo, *La Educación del Príncipe* de Guillaume Budé, los *Seis Libros de una República* de Bodino y *Diálogos entre Pole y Lupset* de Starkey. Véase Skinner (1986), pp. 363-367.

cristianos de la Edad Media. El efecto, la desmitificación de la disyuntiva política – religión y un argumento más para afirmar que la religión está en la base ontológica de la política moderna, nacional e internacional.

Cristianismo medieval, pensamiento reformista y la teoría política moderna

Martin Lutero es una figura esencial para el pensamiento político moderno. Fuertemente marcado por las ideas de San Agustín, dio un paso más a favor del distanciamiento entre el orden espiritual y el orden político, que ya articulase San Agustín reconociendo la especificidad complementaria de cada uno de ellos. Pero Lutero va más allá y reivindica su autonomía. Indignado por los abusos y corrupción en los que había caído la Iglesia con la venta de bulas papales desde el siglo XV (radicalismo de Pío II, 1458-1464), concentra todos sus esfuerzos en la despolitización de la Iglesia. Elabora así una teología, de inevitables efectos políticos, que concibe a la Iglesia como una *congragatio fidelium*. La concepción de la Iglesia que caracteriza la teología política de Lutero es la de la Iglesia Invisible; aquella que encarna la sociedad a la que San Agustín opone la política. Es una comunidad de creyente en una sola fe que surge espontáneamente y carece de toda jerarquía, poder, autoridad. En definitiva, el reino de Dios es una comunidad apolítica, lo que equivale a definir cualquier elemento de coerción como anomalía¹⁴¹. 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, cuya autoridad, no obstante, es resultado de la voluntad divina para poner orden en un espacio político temporal carente de él desde el pecado original.

Por lo tanto, es el pensamiento reformista luterano el que refuerza la sinonimia entre política y poder coercitivo¹⁴² al crear un orden político sin contrapeso alguno. No sólo elimina cualquier signo de autoridad política de la Iglesia, sino que – y aquí radica el verdadero significado del reforzamiento luterano de la autoridad secular – despoja a la institución papal de cualquier vestigio de poder y divinidad (Wolin, 2001, p. 172). En su lugar, sólo el gobernante deriva de Dios sus poderes. La fuerza del papado, calificado por Lutero de “tiranía eclesiástica”, queda muy debilitada, permitiendo el constante desarrollo de lo que será el estado moderno¹⁴³. Asimismo, al crear un orden político sin contrapeso y con escasas limitaciones por estar supeditada su autoridad a la gracia de Dios, Lutero ha sido calificado como uno de los padres del absolutismo político¹⁴⁴. En este sentido, la efectista frase de Figgis: “Si no hubiese habido

¹⁴¹ “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” (Rossi, 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. Para profundizar sobre la libertad en el sentido de la política griega, véase Arendt (2001).

¹⁴² Es importante advertir 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 de 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, Bertolloni (2002), pp. 33-34.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ Skinner se suma a los autores que identifican en la teología política de Lutero una de las fuentes del absolutismo político. Dice: “no cabe duda de que la principal influencia de la teoría política luterana sobre los principios de la Europa moderna consistió en fomentar y legitimar el surgimiento de las monarquías unificadas y absolutistas” en Skinner (1986), p. 119. Asimismo, Skinner hace alusión a los teóricos

un Lutero, nunca hubiese podido haber un Luis XIV” (Skinner, 1986). Siguiendo el principio de la obediencia paulina, Lutero prioriza la obediencia política sobre el derecho de resistencia a la autoridad. Si bien admite un límite a la autoridad de los príncipes cuando ordenan a sus súbditos que actúen de forma impía – el súbdito debe obediencia a su conciencia por encima de la voluntad (divina) del príncipe -, insiste en que nunca se le debe resistir al soberano activamente. Dirá que a la tiranía no se la resiste sino que se la soporta; si bien es cierto que las serias amenazas que sufrirá el protestantismo en Europa en la década de 1540, obligarán a Lutero a revisar su doctrina de la obediencia política.

Sin embargo, a efectos del argumento que aquí se pretende defender, lo más relevante de las aportaciones del pensamiento luterano, es su ineludible y necesario eslabón con Maquiavelo – y Hobbes – para la construcción del concepto de estado moderno, núcleo de las Relaciones Internacionales modernas.

En primer lugar, la teología de Lutero alcanzó su objetivo de despolitizar a la Iglesia con los inmediatos efectos de: 1) priorizar la idea de la Iglesia invisible (una *societas perfecta* apolítica y antipolítica) frente a la Iglesia visible, jerárquica e institucionalizada y 2) concentrar todo el poder en el gobierno secular, convirtiéndolo en el único poder existente y, por lo tanto, reforzando el gobierno temporal. Asimismo, para Lutero el poder temporal era instaurado por la gracia de Dios; es decir, su legitimidad derivaba de un juicio externo a toda capacidad humana. En este sentido, se observa una alianza entre el pensamiento medieval agustiniano y el nominalismo, pensamiento medieval islámico, frente al pensamiento tomista y escolástico. Una alianza que refuerza la separación entre fe y razón a partir del principio nominalista del *Dios Incognoscible*¹⁴⁵ que va a heredar el pensamiento protestante como el “Dios Escondido” (*Deus absconditus*). Si bien la Escuela Escolástica y Santo Tomás, cuyas ideas reaparecerán en el siglo XVI con autores contrarreformistas como el dominico Francisco de Vitoria y los jesuitas Luis de Molina y Francisco Suárez, 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, la inaccesibilidad de Dios, 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, pasando así a una concepción del cuerpo legal como principio de organización y no como principio de orden (Álvarez, 1986, p. 71). De aquí que el derecho que rige la organización de la comunidad política, y ésta en sí misma, se distancie de los principios primeros 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 le condena eternamente al pesimismo y la frustración; esto es, a una concepción de “la historia sin sentido”.

Como advierte Skinner, la base de la teología luterana se encuentra en su visión sobre la naturaleza humana; una visión en la que subyace el enfrentamiento entre las dos tipologías católicas: el agustinismo contra el tomismo. Lutero, al igual que San Agustín, tiene una concepción pesimista de la naturaleza humana. Aunque no niega el valor de la razón natural como capacidad de raciocinio humano, rechaza la posibilidad de una ley natural. Niega el mensaje humanista de Erasmo según el cual “está abierto al hombre emplear sus poderes de razonamiento para comprender cómo desea Dios que él actúe”. Es imposible intuir la voluntad y sentido de la justicia divina. Desde el momento del pecado original, el hombre está predestinado. Su destino será la salvación o la condena.

Maquiavelo, desde su humanismo laico que profundizará en el distanciamiento entre fe y razón, se sirve del marco político conceptual creado por Lutero, con su legado de pensadores medievales. Su golpe de efecto para dar lugar al “estado secular”, rompiendo toda relación entre política y moral cristiana, consiste simplemente en eliminar la mano de Dios externa como elemento legitimador de la autoridad política. Así se deduce la ineludible importancia de la teología política de Lutero para que Maquiavelo inaugurase el modelo de estado moderno. Toma la concepción política del gobierno temporal de Lutero y le elimina los lazos con Dios, fundando el principio arquimédico de la modernidad que plantea el

alemanes del siglo XII, así como a escritores como Ranking, Horn, Graswinckel y Muller como defensores del argumento.

¹⁴⁵ 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 (1986), p. 71. Para más información sobre el tema, véase Porpeta (1977).

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 del pecado original incapacita al hombre para ello, se deriva – confirmando la teoría política de Maquiavelo que funda el realismo político – que la justicia no es un imperativo de la comunidad política para el pensamiento político moderno. De hecho, para los autores tomistas del siglo XVI, la crítica al realismo de Maquiavelo no se centraba tanto en la identificación de la “conservación del estado” y la “seguridad del reino” como principales valores políticos, sino en los medios que recomienda para conseguirlo: una razón de estado que niega la existencia de cualquier justicia inherente al ser humano, apta para formar parte de la actividad política de la república. El resultado es el impío estado moderno.

No son menos importantes las aportaciones del calvinismo, especialmente de los hugonotes, para la articulación del pensamiento político moderno. Cabe destacar la construcción de la teoría de la revolución popular que supuso una incipiente construcción teórica – ya secularizada - en torno a conceptos centrales del constitucionalismo moderno como el derecho a la resistencia, la soberanía popular, la idea de contrato social ... que aparecerán casi un siglo después en la obra de John Locke *Dos Tratados del Gobierno*. Tampoco podemos dejar de mencionar la importancia del trabajo de los teóricos de la Contrarreforma para la gestación del pensamiento político moderno. Es más, su aportación se convierte en especialmente significativa por su paradójica posición. Se erigieron, al mismo tiempo, como artífices y frenos de la ideología constitucionalista en el siglo XVI; momento en el que, sobre la base del pensamiento tomista, recuperaron el incipiente cuerpo teórico constitucionalista elaborado por el movimiento conciliarista ya en el siglo XII. Fue Gerson quien, siguiendo a Guillermo de Occam en la necesidad de separar la esfera de la autoridad religiosa y la esfera de la autoridad secular, adaptó estas ideas conciliaristas a la comunidad política, contribuyendo a la evolución de un concepto radical y constitucional de estado soberano (Skinner, 1986, p. 120). De ahí que sean varios los investigadores modernos que se suman a la idea de Figgis sobre la existencia de una línea que corre de Gerson a Grocio¹⁴⁶.

En palabras de Sheldon Wolin, estas aportaciones al constitucionalismo moderno es la prueba de que los reformistas protestantes, especialmente Calvino, fueron tanto pensadores como actores (Wolin, 2001, p. 207-8). Fueron los primeros en saber catalizar a las masas para fines de acción social contra un orden establecido. El efecto: la eliminación de la frontera entre una teología sistemática de elite y la ideología popular, convirtiéndose en figuras que actuaron y hablaron más para el futuro que Maquiavelo y Hobbes, quienes siguieron cultivando una filosofía política para la elite. Con los pensadores reformistas, “las ideas políticas pasan a ser algo que se debe *crear* ante que *conocer*; la filosofía política deja de ser filosofía para convertirse en literatura popular” (Wolin, 2001, p. 208-9). Hobbes era tremendamente clásico, mientras Calvino y Lutero pueden ser calificados de amenazadoramente modernos.

2.- La religión en la historia de las relaciones internacionales: el nivel del encuentro con *el otro*

Como dice el historiador italiano Ennio di Nolfo, la Historia de las Relaciones Internacionales es una “isla” dentro del “archipiélago” de la Historia. Habrá que esperar hasta los años cincuenta para que cristalice como disciplina científica y se abra el debate sobre su naturaleza y lugar en las ciencias sociales (Pereira, 2001, p. 23). Por lo tanto, hasta entonces, la voz narradora de la historia de las relaciones internacionales ha sido la Historia Diplomática que, heredera de la Historia de los Tratados del siglo XVI, se ha erigido en la historiografía dominante con un relato histórico cuyo vértice es el paradigma estatocéntrico.

¹⁴⁶ Para otros ejemplos de autores modernos que adoptan esta tesis, véase Skinner (1986), p. 130. No obstante, Skinner insiste en los peligros de subestimar otras fuentes de las ideas políticas radicales, al subrayar en exceso los efectos del movimiento conciliar sobre el constitucionalismo. Una de las fuentes que se suele identificar como secundaria pero que, según Skinner, ejerce más influencia que las tesis conciliaristas, es el derecho romano. Siendo una influencia paradójica, puesto que el Digesto fue invocado por los gobernantes absolutistas para legitimar su dominio, tuvo una gran influencia sobre el constitucionalismo al adaptar al ámbito público leyes de derecho civil sobre la justificación de la violencia, fundamentándolas como parte de la ley de la naturaleza.

Estas voces narradoras que han eclipsado la memoria histórica sobre los procesos internacionales desarrollados en los siglos XVIII y XIX, también se caracterizan por sus silencios y el alcance de éstos sobre la realidad internacional contemporánea. El historicismo que vertebra la Historia Diplomática parte de la convicción de que el *homo diplomaticus* no tiene por qué ilustrar las ideas, las voluntades e intereses de una sociedad¹⁴⁷. Por lo tanto, la visión histórica dominante en la Europa de la época se caracterizaba por una metodología basada en la reconstrucción cronológica de los acontecimientos políticos y diplomáticos; es decir, es una narración más descriptiva que analítica, cuya fundación científica la encuentra en la objetividad de los documentos como principal herramienta de trabajo del historiador.

La Historia no escapó a la obsesión positivista de las ciencias sociales modernas. La intervención de los aspectos normativos o identitarios en el estudio (científico) del hombre y de la sociedad se consideraba perjudicial para el progreso del conocimiento. Adquirir el estatus de “verdadera ciencia” exigía concebir el conocimiento en términos puramente descriptivos; una visión aséptica del hombre y de la sociedad que también predicaban los historiadores.

Por lo tanto, la metodología positivista ha pautado el exilio de los valores e identidades en el estudio de las relaciones internacionales tanto si prestamos atención al relato histórico dominante, como a las voces teóricas que han marcado el curso de la disciplina. El resultado, en el caso de las teorías, ha sido una visión de las relaciones internacionales positivista y, por ello, ahistórica¹⁴⁸. 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. Sin embargo, no podemos dejar de aludir a la Escuela Inglesa como excepción teórica en este sentido. Su teorización sobre la sociedad internacional incorpora la dimensión histórica y no sólo desde la perspectiva europea como protagonistas de la historia de la sociedad internacional mundial, sino la de los pueblos no europeos que con sus concepciones identitarias e interacciones, contribuyen a la formación de la sociedad internacional, así como de las instituciones y normas que la rigen. Ofrece un relato histórico de las relaciones internacionales en el que está presente *el encuentro con el otro*; un *otro* no europeo y no cristiano; un *encuentro* en el que la identidad ocupa un lugar privilegiado en la definición de los comportamientos.

En este epígrafe se pretende cumplir un doble objetivo. El primero de ellos y principal es revisar a *grosso modo* la historia de las relaciones internacionales durante los siglos que, convencionalmente, culminan la secularización de la política – aquí nos centraremos, sobre todo, en el siglo XIX – para demostrar que la religión no sólo ha estado presente, sino que ha sido determinante en los procesos históricos que han dado lugar al orden internacional contemporáneo. Para ello, la argumentación tomará como referente las explicaciones de H. Bull y A. Watson como teóricos de la Escuela Inglesa. En un sentido menos fáctico y como telón de fondo, se quiere también introducir una lectura de la *historia como presente y del presente como historia*. Entender los acontecimientos presentes no sólo exige releer la historia, sino que, como señala Milan Kundera – en un nivel metafísico más extremo -, el presente no

¹⁴⁷ A finales del siglo XIX, principios del XX empezarán a surgir voces críticas sobre el encorsetamiento del discurso historicista. Estas nuevas voces se aproximaban a la historia con una sensibilidad diferente. Reivindicaban la necesidad de la interdisciplinariedad y el abandono de la metodología positivista. Las propuestas más ambiciosas en este sentido surgieron de los círculos académicos franceses. Apareció la concepción de la “*Nouvelle Histoire*” que esta escuela difundió a través de la revista *Annales d’Histoire Économique et Social* desde 1929.

¹⁴⁸ S. 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 rechaza 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 (1987), p. 21.

existe sino como pasado; como un ejercicio de la memoria que sólo consigue la abstracción de lo que aconteció en el tiempo presente (Kundera, 2003, pp. 140-1).

Dice F. J. Peñas que para desarrollar una teoría de las relaciones internacionales no positivista y no ahistórica es necesario atender a tres razones - *razón de estado*, *razón de sistema* y *razón de civilización* – así como a las lógicas que derivan de cada una de ellas (Peñas, 1999, p. 83). Entender el origen de la sociedad internacional actual como algo más que el subproducto del equilibrio de poder entre las potencias del Concierto Europeo, implica centrar la atención sobre la *razón civilizatoria*. 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 culturales (Gong, 1984, p. 3). Esta es la dimensión histórica de la expansión europea en la que se sitúa este trabajo; la dimensión que pone de manifiesto las reacciones y efectos del encuentro con la heterogeneidad absoluta, con el radicalmente diferente¹⁴⁹.

El otro: hermenéutica del encuentro

El descubrimiento de América es un acontecimiento único dentro de la historia de la humanidad. Nuestra historia moderna empieza ese día (Todorov, 1993, p. 41). Estas palabras de Todorov desvelan que si bien se identifica la modernidad como una época de creciente conciencia sobre *los otros*, también ha sido escenario de actos de barbarie moralmente justificados. Lo que evidencia que una creciente conciencia de *los otros* no es sinónimo de una mayor comprensión de lo diferente. Se dice que desde la alta Edad Media existía en el imaginario colectivo de los europeos una conciencia de lo diferente a lo propio. Existían relatos de viajes, en su mayoría de origen fantástico, que precedieron incluso a la primera oleada de viajes modernos de finales del siglo XV. El *Libro de las maravillas* de Marco Polo, el *Viaje de Ultramar* de John Mandeville, *Imago Mundi* del cardenal Pierre d'Ailly y otros, se convirtieron en inventarios de conocimiento sobre todos los países y pueblos de la tierra (Todorov, 1993). A esta interiorización sobre la existencia de otros lugares podemos sumar, a partir del siglo XVI, cierta conciencia de los europeos sobre la pluralidad de culturas en base a la diferenciación religiosa. El hombre del Renacimiento se reconoce a sí mismo como heredero de dos tradiciones distintas: la grecolatina y la judeocristiana que identificaba como el resultado de la edificación de una religión sobre la base de otra. Así se observa que la conciencia de pertenencia a una identidad religiosa servía de referente para reconocer la existencia de otras culturas e identificarlas. Durante la conquista de América, cualquier lugar de culto descubierto por los castellanos era automáticamente designado con el nombre de “mezquita” al no estar destinado al culto cristiano, y cualquier ciudad grande a la que llegaban era bautizada como “el Gran Cairo”. Es evidente que las cruzadas tuvieron una influencia nada desdeñable en esta forma (religiosa) de identificar *al otro* desde la Edad Media; si bien asumimos la advertencia que hace A. Watson sobre la necesidad de reconocer el carácter mundano de las cruzadas. Era una empresa religiosa, legal y militar que tenía que ser proclamada por el Papa, defendida por la Iglesia, abierta a los voluntarios de toda la Cristiandad y justificada en términos de beneficios para todos. No eran guerras donde las causas materiales eran sustituidas por cuestiones de conciencia. Los beneficios materiales siempre han jugado un papel en la expansión europea (Watson, 1984, p. 14).

Sin embargo, se observa un rasgo común a todos los pueblos a lo largo de la historia de la humanidad: su identificación como superiores a los otros, si no como únicos. Ya Herodoto atribuía este rasgo a los persas al afirmar que “entre todos los pueblos, estiman en primer lugar, después de ellos mismo, a sus vecinos inmediatos; después, a los vecinos de éstos y así sucesivamente según la distancia que los separa de ellos”. Esta superioridad moral fue un componente esencial de la victoria de los colonizadores europeos tanto en la primera fase de la expansión en el siglo XVI como en la segunda fase del siglo XIX.

Todas las acciones humanas que han marcado el curso de la historia de la humanidad, especialmente las motivadas por causas poco nobles, han recurrido a la búsqueda de razones legitimadoras. La

¹⁴⁹ F. J. Peñas distingue entre los “*atisbos de auténtica heterogeneidad*” que darán origen a la Revolución Francesa, al Comunismo y los movimientos fascistas como amenazas a la homogeneidad del sistema de estados, y *el encuentro con el otro* como el “*radicalmente diferente*”, el heterogéneo en términos absolutos, la negación óptica de lo propio. Véase Peñas (1999), pp. 87-93.

articulación de discursos de justificación es una constante en los relatos históricos o *historias* de las relaciones internacionales que, en esencia, son un diálogo con nosotros mismos (Peñas, 1999, p. 114); un artificio discursivo que cubre de moralidad las acciones y las convierte en causas justas para el bien de nuestras conciencias. En el siglo XVI, los ideólogos de la colonización encontrarán en la religión cristiana, como la única verdadera vía de salvación, la razón para legitimar la conversión y/o conquista de los pueblos no europeos. En el siglo XIX, los valores cristianos son sustituidos por los valores humanitarios y la razón civilizatoria como elementos legitimadores de la gran expansión europea hacia el resto del mundo. Es en el escenario internacional decimonónico donde la superioridad moral de los miembros de la civilizada sociedad internacional (europea) alcanza su mayor legitimidad al dotarla de una base legal: el Estándar de Civilización.

La convicción sobre la superioridad civilizatoria de los europeos era tal que hablaban de civilización en singular. Sólo había una auténtica civilización, la europea, a la que se sumaría las demás naciones a medida que superasen su *minoría de edad*. Éste era el andamiaje conceptual de los ideólogos y propagandistas del siglo XIX, fuertemente marcado por las teorías evolucionistas. Un ejemplo lo encontramos en el francés Paul Leroy-Beaulieu que justificaba la dominación de los débiles acudiendo, entre otras, a la desigualdad natural de su espíritu: “existen razas que parecen incapaces de un desarrollo intelectual espontáneo (...) donde (la civilización) debe ser importada desde fuera”¹⁵⁰. En el mismo sentido se expresaba John Stuart Mill como uno de los máximos exponentes del liberalismo ilustrado, al justificar la irreversible necesidad de un trato desigual entre las naciones civilizadas y las relaciones de éstas con las no europeas. El derecho consuetudinario que regulaba las relaciones en el interior del sistema de estados europeos no podía extenderse a las demás naciones por la sencilla razón de que éstas exigían una reciprocidad que no se podía esperar de estos pueblos porque “sus inteligencias no son capaces de tal esfuerzo”¹⁵¹. A las argumentaciones de Leroy-Beaulieu y de Stuart Mill subyace la idea aristotélica – recurso habitual entre los colonizadores – de los esclavos naturales. Sin embargo, la revisten de las aspiraciones de progreso del liberalismo ilustrado; lectura humanitaria presente en la colonización, en su versión edulcorada del protectorado y en la intervención humanitaria de nuestros días como parte del *proyecto de paz democrática*.

Antes de adentrarnos en el Estándar de Civilización, es importante para el tema de este trabajo no olvidar las importantes contribuciones que pensadores como los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, y el jesuita Francisco Suárez hicieron al pensamiento jurídico y normativo internacional de la época mediante sus reflexiones y discusiones sobre los fundamentos de la acción colonizadora. Herederos de la tradición tomista en el siglo XVI, esgrimieron argumentos a favor de los colonizados como evocación del derecho natural. Asimismo, con un sentido paradójico, el neotomista Francisco de Vitoria es saludado como el creador del moderno concepto de derecho internacional (Skinner, 1986, p. 160) al decantarse por la formulación positiva del *ius gentium* como derecho conocido dentro de toda sociedad política (*intra se*) y, por lo tanto, apto para regular las relaciones entre las distintas sociedades políticas (*inter se*).

El Estándar de civilización: ilusión liberal de secularización

A medida que avanzaba la expansión europea, se producía un proceso paralelo en el sentido opuesto: la definición y consolidación del sistema de estados europeos. Durante el periodo del siglo XVI al XIX, se fue constituyendo en el escenario internacional una frontera identitaria en cuyo interior albergaba a la denominada *sociedad internacional*, definida en términos seculares desde la Paz de Westfalia en 1648. Con el fin de las guerras de religión y la firma del Tratado, el principio formulado en la Paz de Augsburgo de 1555, *cujus regio ejus religio*, se convertía en una ley por la cual la religión quedaba relegada al interior del estado emergente y supeditada a la decisión de los príncipes. Generalmente se asume que la religión cristiana que había sido durante siglos uno de los ejes de la política a través de las figuras del Papa y del Emperador, dejaba de ser un factor de orden en las relaciones entre los príncipes del sistema de estados europeos y, por lo tanto, se acordó su desaparición.

¹⁵⁰ Véase Todorov (1993), (nota 1), p. 77.

¹⁵¹ Véase Peñas (1999), nota 85, p. 106.

En la formación de lo que hoy entendemos como sociedad internacional de dimensión mundial o global, 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 grados (Bull, 1984, p. 117). H. Bull insiste en subrayar que antes del siglo XIX no ha habido nunca en la historia de la humanidad un sistema político que abarcara el mundo entero. En todo caso, se podría hablar de un orden mundial que no era más que la suma de varios sistemas políticos que llevaron el orden a distintas partes del mundo (Bull, 2005, p. 71)¹⁵². La no visibilidad, no implica la no existencia, aunque muchas veces es el pretexto para el desconocimiento. Esto ha ocurrido con el estudio de la formación de la sociedad internacional desde la perspectiva de los pueblos no europeos; es decir, desde voces narradoras alternativas al relato de la Historia Diplomática. Al margen del oficialmente conocido estándar de civilización, definido e implantado por los europeos, los demás pueblos poseían también sus propios estándares de civilización, sus propios sistemas culturales basados en sus costumbres y prácticas. Así, los países de Asia Oriental habían definido y regulado un orden internacional de acuerdo con su estándar histórico de civilización. De hecho, Inglaterra y Francia rigieron sus relaciones con el Imperio Mongol dentro del marco establecido por éste, y respetaron y adaptaron sus relaciones comerciales a las exigencias impuestas por el Imperio Manchú en China en el siglo XVII. En el mismo sentido, podemos encontrar ejemplos en las relaciones del mundo musulmán con “el infiel”, así como en los pueblos africanos. Por lo tanto, desde el etnocentrismo que ha caracterizado el relato histórico de este proceso, 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 impuestos por el Estándar de Civilización europeo para adquirir el estatus de miembro de la sociedad internacional; lo que equivalía a ser admitido en el club de las naciones europeas civilizadas en condiciones de igualdad jurídica.

Como asumen H. Bull, A. Watson y G. Gong en sus análisis, ser miembro del *sistema internacional* exigía la existencia de un cierto funcionamiento mecánico, reducido a un grado suficiente de contacto e impacto de las decisiones entre los distintos pueblos o comunidades políticas identificadas. Sin embargo, pasar a constituir parte de la *sociedad internacional* era un paso más en el proceso de integración de los pueblos en la medida en que significaba compartir unos intereses, normas y valores comunes que les confería una identidad como grupo. Relatar la historia de la expansión de los pueblos europeos y la formación de la sociedad internacional mundial desde el nivel del *encuentro con el otro* implica situar en una posición privilegiada la idea de *sociedad internacional* como comunidad imaginada de pertenencia en términos culturales. La formación de la actual sociedad internacional (mundial) exigía la integración de los pueblos a una sociedad internacional determinada: la formada por los pueblos cristianos y europeos.

La identidad, la cultura, es un factor de análisis inherente a la historia del encuentro de Occidente con *el otro*, como acontecimiento ineludible en el estudio de los orígenes de la actual 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” (Chakrabarti, 1996). En definitiva, el proceso que dio una dimensión global a la sociedad internacional estuvo fuertemente marcado por una frontera identitaria que, una vez más en el escenario internacional, imponía la articulación dentro – fuera como lógica de las relaciones internacionales.

Llegados a este punto, el objetivo es preguntarnos qué definía la identidad de la sociedad internacional del 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). ¿Cuáles eran los criterios subyacentes a la idea de “pueblo civilizado”? ¿Se trataba de la misma esencia identitaria que había regido como criterio de inclusión – exclusión durante la época de la *Respublica Christiana* bajo los velos de un vocabulario diferente, coherente con las exigencias del pensamiento ilustrado?

¹⁵² Para Bull, la gran sociedad formada por el conjunto de la humanidad a la que hacían alusión 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 características.

Para intentar responder a estas cuestiones, consideramos oportuno hacerlo en base al llamado Estándar de Civilización como la codificación en el siglo XIX de las normas y prácticas que habían pautado las relaciones de las naciones europeas con *los otros* durante los siglos XVI, XVII y XVIII. En palabras de G. Gong, era un principio legal explícito y parte integral de las doctrinas de derecho internacional predominantes en la época (Gong, 1984, p. 14). Era el paso por el cual la superioridad civilizatoria se convertía en superioridad jurídica¹⁵³.

El Estándar de Civilización surge como respuesta a dos problemas: uno de carácter práctico que consistía en garantizar la observancia de una serie de derechos (vida, libertad y propiedad) a los europeos en los países extranjeros durante sus estancias, y un segundo problema de carácter filosófico centrado en la búsqueda de los fundamentos para determinar qué países merecían reconocimiento jurídico internacional en igualdad de condiciones y cuáles no. Fueron los juristas de la época quienes dieron respuesta a esta segunda cuestión con el resultado final de crear tres categorías mediante las cuales clasificaban y garantizaban un orden internacional pacífico y seguro. Al margen de los civilizados miembros de la sociedad internacional (europea), el resto del mundo quedaba dividido en *pueblos semicivilizados* y *pueblos bárbaros* o *salvajes*. Uno de los juristas más destacados de la época fue Henry Wheaton que con su obra *The Elements of International Law* creo un punto de referencia para los trabajos jurídicos de finales del siglo XIX e incluso principios del XX. En la primera edición de su obra en 1836 respondía abiertamente al interrogante sobre la posible existencia de un derecho de las naciones universal. Su respuesta era: “el derecho público, con pequeñas excepciones, ha estado siempre y continuará estándolo, limitado a los pueblos cristianos y civilizados de Europa o a aquéllos de origen europeo” (Gong, 1984, p. 27). Sentencia de la que se deduce que la identidad que determinaba la incorporación de los pueblos no europeos a los postulados del derecho internacional era la europea, lo que significaba la “identidad cristiana”. Diez años más tarde, Wheaton publicaba la tercera edición de su obra. En ella incluía los términos de una discusión sobre la legalidad internacional de Turquía, Persia, Egipto y los estados de la costa de Berbería para ilustrar las palabras pronunciadas por Savigny. En esta ocasión afirmaba que “el progreso de la civilización, fundado en la cristiandad”, dirigiría el encuentro con todas las naciones del mundo, cualquiera que fuese su fe y sin reciprocidad por su parte. Recién inaugurado el siglo XX, en 1904 Wheaton ofrecía la cuarta edición de *The Elements of International Law*, en la que una de las principales novedades era la entrada de Japón en la sociedad internacional y, por lo tanto, la urgencia de revisar el criterio identitario, definido principalmente en términos religiosos, que había formulado y reforzado en las anteriores ediciones de su obra. Así lo hizo mediante la inclusión en el texto de esta cuarta edición de un epígrafe titulado “El estatus internacional de las naciones no cristianas”.

No hay duda de que la religión no ocupaba en el escenario internacional del siglo XIX el mismo estatus que durante los siglos XV, XVI e incluso del siglo XVII, pero estos hechos demuestran que el alcance de la secularización de la política no fue el que pretende hacer creer el pensamiento moderno ilustrado. Estaba entre los criterios que manejaban los juristas del siglo XIX a medida que formulaban y consolidaban el Estándar de Civilización, así como entre las causas que sitúan la incorporación de las potencias no europeas en la sociedad internacional, convirtiéndola en mundial, a finales del siglo XIX y principios del XX. El Imperio Otomano fue admitido en la sociedad internacional en 1856, tras la Guerra de Crimea, pero no fue miembro en igualdad de derechos hasta los Tratados de Lusuana de 1923. Japón pidió la revisión de los tratados desiguales que regían sus relaciones con Occidente desde la época de Tokugawa en 1868 con la intención de convertirse en miembro de la sociedad internacional pero tuvo que esperar treinta años para que las potencias europeas aceptaran revisar sus tratados y mejoraran su estatus internacional. China empezó en 1880 a hacer uso de los principios de la diplomacia y del derecho internacional europeos con la intención de ocupar un papel en el escenario internacional. Sin embargo, sus tratados desiguales, muestra de los diferentes estándares de civilización existentes, quedaban derogados en 1943. Tailandia, denominada Siam por las potencias europeas, fue reconocida como miembro de la familia de las naciones en la década de 1930, después de la sucesiva negociación y firma de tratados con distintas potencias para anular su extraterritorialidad. Es más, la religión tampoco había desalojado, como se asume generalmente, el tablero político del sistema de estados europeos. En pleno siglo XIX, los congresos eran uno de los espacios políticos más relevantes para la toma de decisiones que definían las normas e instituciones de la sociedad internacional. En el Congreso de Viena de 1815, los estados no europeos no estaban invitados pero, lo que resulta más revelador para la tesis de este trabajo, es que el gran Congreso de Viena, clímax de la sociedad europea, estaba reservado, exclusivamente, para

¹⁵³ Véase Peñas (1999), nota 99, p. 108.

los poderes europeos cristianos (Watson, 1984, p. 25). Lo que significaba que el Imperio Otomano, un estado fundamentalmente mediterráneo y con amplia presencia en Europa, llamado a desempeñar una destacada función en las relaciones internacionales de la época, estaba excluido (Vilar, 2001, p. 129).

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”.

Cada una de estas condiciones podría someterse a un análisis exhaustivo pero, en este caso, nos interesa la formulación más abstracta; aquélla que se refiere a las *normas y prácticas de la sociedad internacional*. Esta quinta condición tiene un fuerte componente cultural que, no obstante se desprende de la totalidad del Estándar de Civilización. En general, se deduce que reflejaba las normas de la civilización liberal europea que reemplazaba a aquéllas definidas por la cristiandad, aunque permanecen firmemente enraizadas en ellas¹⁵⁴. Por lo tanto, nos encontramos ante un problema de definición importante. Es difícil trazar las líneas fronterizas entre un estándar de civilización universal, un estándar europeo de civilización y un estándar de la civilización europea (Gong, 1984, p. 21). Dificultades que derivan de los presupuestos silenciados que definen el Estándar de Civilización; es decir, el sustrato cultural cristiano que lo constituye.

Revisar los presupuestos constitutivos del Estándar de Civilización que guió el tránsito de la sociedad internacional europea a la sociedad internacional mundial, no sólo posee significación histórica. Su revisión es esclarecedora en una lectura de *la historia como presente y del presente como historia*. Nos dice mucho de las fuerzas y debilidades estructurales de la actual sociedad internacional y enriquece la discusión sobre las cuestiones culturales en la comunidad internacional global emergente. ¿Se caracteriza por una cultura común o por el pluralismo cultural? ¿Es la religión un componente conciliador o insalvable para la convivencia?

Escuchar otras voces históricas quizá permita desprenderse de viejos fantasmas sobre el papel de la religión en la política internacional. Puede que ayude a ejercitar la memoria y relativizar así la gravedad o novedad amenazante de factores que parecen articular la lógica de las relaciones internacionales contemporáneas. Pues, en las lógicas de quienes la combaten subyace un ansia universalista cuyo origen sitúa Todorov en las “iglesias guerreras”, el Cristianismo y el Islam (Todorov, 1993, p. 85). Surge así una nueva doctrina que formula la identidad como abstracción en la sociedad cosmopolita y, por ello, si bien el pluralismo cultural se enuncia como *desideratum*, en realidad se entiende como una debilidad potencial del orden mundial (pacífico y seguro) al que se aspira. La perspectiva histórica pone de manifiesto que no se puede hablar de la cultura en los imparciales términos de las teorías modernas contemporáneas (Gong, 1984, p. 11) porque, en primer lugar, elimina las peculiaridades culturales de los pueblos en nombre del individuo moral abstracto y, en segundo lugar, porque no muestra intención alguna de acabar con el exilio de la religión.

Conclusión

Sin duda alguna, hace a penas unos años, plantear una investigación sobre religión y Relaciones Internacionales habría sido una elección poco fiel a la ortodoxia de la Academia. Sin embargo, los hechos, aquéllo que acontece en el mundo, poseen la extraordinaria facultad de abrir las puertas que conectan la teoría y la praxis; que revelan su proceso de gestación recíproca. Desde el 11 de septiembre de 2001, por sus esperpénticos efectos sobre la población civil, la religión es readmitida – en algunos círculos, con renuencias – como un factor explicativo más, susceptible de allanar los caminos de la

¹⁵⁴ Véase Gong (1984), nota 11, p. 15.

comprensión de la vida internacional, en contra de los dogmas seculares proclamados por el pensamiento político moderno.

Los trabajos que argumentan la idea de “el retorno” de la religión a las Relaciones Internacionales del siglo XXI, como una regresión a algunas de las lógicas de la vida internacional medieval, se acumulan en la literatura de nuestros días. Por el contrario, este trabajo se suma a quienes defienden la tesis de la continuidad de las ideas religiosas en las relaciones internacionales pero imperceptibles por el papel invisibilizador que el cuerpo teórico de la disciplina ha desempeñado. Encontrar la causa de lo que para la autora es una “sensación de inexistencia” de la religión en la política, en las formas positivistas que cautivan a la filosofía del conocimiento desde los años cincuenta, no implica admitir que todos los factores “no presentes” en la teoría son relevantes para la vida social. Podríamos hacer una analogía entre la religión, como objeto de estudio en este trabajo, y la astrología. Sin embargo, la pertinencia de incidir sobre la religión se explica por su, digamos en jerga periodística, actualidad. Quizá, más que en ésta, en las repercusiones que la *lectura hegemónica* de estos hechos está teniendo sobre la interpretación del actual orden internacional y el curso de las acciones que, entendiéndolo *desordenado*, intentan reconducir.

Una vez desenmascarada la falsa viga que sustenta la tesis de “el retorno de la religión”, creyéndola evaporada de la vida social – el sentido común nos exige el componente de la coherencia -, se han desarrollado dos argumentos para demostrar la presencia y notable incidencia de las ideas religiosas en las Relaciones Internacionales modernas. Uno de ellos, desde un ángulo filosófico, insiste en subrayar la relevancia de las ideas religiosas, tanto de pensadores medievales como protestantes y contrareformistas, en la elaboración de los conceptos que sustentan el andamiaje teórico de la política moderna. El segundo argumento, es un guiño a la historia desde la disciplina de Relaciones Internacionales, poniendo de manifiesto los beneficiosos efectos de la memoria histórica para comprender la articulación de un mundo marcado por la globalización, los movimientos migratorios, los atisbos de proyecto imperialista ...

Asimismo, en el trasfondo de este trabajo se ha intentado mantener una idea que, en ocasiones, emerge a la superficie de forma más o menos explícita. Se trata de una tesis que muchos autores mencionan pero todavía nadie ha desarrollado. Su pregonero más conocido es Carl Smith que la toma de Juan Donoso Cortés y éste de Pierre Joseph Proudhon, pero también es proclamada por autores contemporáneos de Relaciones Internacionales como Chris Brown, F. Petito, P. Haztopoulos y D. Philpott. Es la idea de que todos los conceptos de la política moderna son, en el fondo, conceptos teológicos secularizados; lo que equivale a esbozar, tímidamente, la tesis de la falsa secularización de la política. Si bien el estado de la investigación que se pretende realizar se ajusta, por el momento, a los argumentos presentados en este trabajo, la intención es desarrollar, en la medida de lo posible, esta tercera idea.

Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave. Una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz mundial. El propósito de la autora con este título, posiblemente demasiado amplio para el estado actual de la investigación, es lanzar una advertencia a la comunidad académica de Relaciones Internacionales. Quizá los aparatosos acontecimientos que pautan en nuestros días la vida internacional, puedan servirnos como evidencia de los silencios de la disciplina. Quizá el 11 de septiembre, la invasión de Irak en 2003, las políticas de recorte de libertades en nombre de la seguridad, el estatus de los presos políticos, las proclamas de humanitarismo ... obliguen a dar respuestas, sólo posibles desde una verdadera comprensión de la vida social. Y lo más importante para las Relaciones Internacionales es que esta forma de hilar los hechos reconduce nuestra atención hacia los procesos de construcción del conocimiento y hacia los lenguajes disponibles – hegemónicos- para leer los hechos. Cómo nos disponemos a conocer las cosas es, en parte, causa de cómo acontecen las cosas. Como dice Todorov, “sabemos que el conocimiento no es sólo un objetivo en sí, sino también, en él mismo, una actitud moral”. La ciencia moderna es un sueño que, como tal, incluye las pesadillas y cuando se materializa dista muchos de ser una versión fiel de lo deseado. Las circunstancias reales del momento moldean los sueños y al mismo tiempo que consiguen, parcialmente, las condiciones que lo hacen posible, generan nuevas dificultades capaces de sumergir a la humanidad en una nueva pesadilla. Son las dos caras de una moneda que determinadas visiones del mundo todavía no han entendido y se resisten a revisar su concepción finalista, de tintes teleológicos, de orden mundial.

Bibliografía

- Álvarez, J. Antonio. 1986. *Reforma Protestante y Estado moderno*, Madrid, Civitas.
- Arendt, Hannah. 2001. *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós I.C.E / U.A.B.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Modernidad y Holocausto*, Sequitur.
- Bertolloni, F. 2002. “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt”, en Dotti, J., y Pinto, J. eds. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Endesa.
- Brown, Chris. 1992. *International Theory: New Normative Approaches*, Columbia University Press.
- Bull, Hedler. 2005. *La Sociedad Anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*, Madrid, Libros de la Catarata.
- Chakrabarti, S. 1996. “Culturing International Relations Theory: A Call for Extension”, en Y. Lapid & F. Kratochwill. eds. *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Boulder. Co., Lynner Rienner.
- Corm, George. 2004. *La fractura imaginaria*, Barcelona, Tusquets.
- Foucault, Michel. 1988. *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-Textos.
- Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta.
- García, Paloma. 2000. *¿Qué es esa cosa que llamamos Relaciones Internacionales?*, Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales.
- Gong, Gerrit. 1984. *The Standard of “civilization” in international Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Hoffman, Stanley. 1987. “An American Social Science: International Relations”, en *Janus and Minerva. Essays in the Theory and Practice of Politics*, Colorado, Westview Press.
- Huntington, Samuel. 1996. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- Innerarity, Daniel. 2005. “Salvemos los problemas”, en *El País*, 7 de junio, p. 15.
- Jhonston, D. & Sampson, C. eds. 2000, *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, Madrid, PPC.
- Krasner, S. D. 1993. “Westfalia and All That”, en Goldstein, J. & Keohane R. eds. *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Kundera, Milan. 2003. *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Fábula Tusquets.
- Lapid, Yosef. 1989. “The Third Debate: on the Prospects of International Theory in a post-positivist era”, en *International Studies Quarterly*, 33, 3: 235-254.
- Nieburh, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons.
- Peñas, F. Javier. 1999. “Estándar de civilización. Las historias de las relaciones internacionales”, en *Revista Jurídica de Estudiantes*, 1.
- Peñas, F. Javier. 2003. *Hermanos y Enemigos. Liberalismo y Relaciones Internacionales*, Madrid, Libros de la Catarata.

- Pereira, J. Carlos. coord. 2001. *Historia de las Relaciones Internacionales contemporáneas*, Barcelona, Ariel.
- Petito, Fabio & Haztopoulos, Pavlos. eds. 2003. *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Nueva York, Palgrave.
- Philpott, Daniel. 2000. "The Religious Roots of Modern International Relations", en *World Politics*, 52.
- Philpott, Daniel. 2001. *Revolutions in Sovereignty*, Princeton, Princeton University Press.
- Porpeta, F. 1977. "Religión y política en la edad media europea", Madrid, Fundación universitaria española seminario "Cisneros".
- Quinton, Anthony. 1989. "Horizontes del pensamiento. Ideas y creencias del siglo XX", en *Historia de las civilizaciones II. El siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rossi, M. A. 2002. "Schmitt y la esencia del catolicismo", en Dotti, J., y Pinto, J. eds. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Endesa.
- San Agustín. 2005. *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl, *Teología Política I. Cuatro Capítulos sobre la Teoría de la Soberanía*
- Skinner, Quentin. 1986. *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Steve. 1987. "Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science", en *Millennium: Journal of International Studies*, 16, 2: 189-200.
- Smith, Steve. 1992. "The Forty Years Detour: The Resurgence of Normative Theory in International Relations", en *Millennium*, 21, 3: 489-506.
- Smith, Steve. 1995. "The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory", en Ken Booth & Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today*, Cambridge, Polity Press.
- Smith, Steve. 1996. "Positivism and Beyond", en Steve Smith, Ken Booth & Marysia Zalewsky, *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sodupe, Kepa. 2003. *La teoría de las Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*, Zarautz, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Tilly, Charles. 1992. *Coerción, capital y los Estados europeos, 990 – 1990*, Madrid, Alianza Editorial.
- Todorov, Tzvetan. 1993. *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós.
- Vilar, J. B. 2001. "La "cuestión de oriente" y el Mediterráneo", en J. C. Pereira. coord. *Historia de las Relaciones Internacionales contemporáneas*, Barcelona, Ariel.
- Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*, Nueva York, Addison-Wesley. Versión en castellano, 1988. *La Teoría de la Política Internacional*, Buenos Aires, GEL.
- Watson, Adam. 1984. "The European International Society and its Expansion", en H. Bull & A. Watson. eds. *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolin, Sheldon. 2001. *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu.