

***Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural:  
el renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad  
internacional***

**Scott M. THOMAS\***

Las personas  
son personas  
a través de otras personas  
**Proverbio de Xhosa de Sudáfrica**

Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande,  
pero aunque es igual de infinito no es tan grande ...  
Un bala es tan redonda como el mundo, pero no es  
el mundo. Hay algo que es universalidad limitada,  
hay algo que es la eternidad pequeña y angosta,  
lo puedes contemplar en muchas religiones modernas<sup>1</sup>.  
**G. K. Chesterton**

El renacimiento de la religión y del pluralismo cultural en las relaciones internacionales ha desafiado a la cultura occidental de la modernidad y a las instituciones de la sociedad internacional que descansan en ella. Como resultado de este cambio a gran escala, la sociedad internacional está convirtiéndose por primera vez en una sociedad internacional verdaderamente multicultural. Es, por lo tanto, necesaria una nueva forma de aproximación al orden internacional que supere el “presupuesto westfaliano” en Relaciones Internacionales. Según este presupuesto, el pluralismo religioso y cultural no puede adaptarse a la sociedad internacional, sino que debe privatizarse, marginarse o incluso superarse – por medio de una ética del cosmopolitismo – si se desea que exista un orden internacional.

La primera parte de este artículo explica la naturaleza del renacimiento mundial de la religión y las razones por las que las demandas de autenticidad han rivalizado con las de desarrollo como la primera preocupación del mundo en desarrollo. La intención de la segunda parte es realizar una genealogía de la religión para demostrar que el presupuesto westfaliano se sustenta sobre la “invención de la religión” realizada por la modernidad occidental, que pasa a concebirla como un conjunto de doctrinas y creencias pertenecientes a la esfera privada. Asimismo, se intentará demostrar que esta invención fue una condición crucial para el desarrollo tanto del estado como de la sociedad internacional. Nos arriesgamos a no entender

el renacimiento mundial de la religión, si aplicamos un concepto moderno de religión a las sociedades no occidentales, donde esta transición no ha concluido todavía o donde se resisten a ella como parte de su lucha por la autenticidad y el desarrollo. Si queremos afrontar con seriedad el renacimiento mundial de la religión y del pluralismo cultural, deberíamos reconocer la aproximación *social* de la religión y su importancia para la autenticidad y desarrollo de las comunidades y estados, como parte de cualquier orden internacional postwesfaliano.

¿Qué significa esto y qué se puede hacer? Pocos teóricos sociales contemporáneos se han tomado tan en serio otras tradicionales religiosas, culturales y sociales como lo ha hecho Alasdair MacIntyre. Así, el resto del artículo explora la importancia de su teoría social para el concepto de sociedad internacional. La tercera parte sugiere que la aproximación de la Escuela Inglesa, que estudia el nacimiento de la sociedad internacional a través del prisma de la sociología histórica, está mejor equipada para abordar la cuestión de la religión, la cultura y la civilización que las explicaciones más recientes del constructivismo sobre la sociedad internacional que reifican los presupuestos de la modernidad occidental. El final del artículo defiende que afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural equivale al desarrollo de un “pluralismo profundo” entre las distintas comunidades y estados en la sociedad internacional. La ética de la virtud, la aproximación a la ética que surge de la teoría social de MacIntyre, demuestra que es realizable comprometiéndose con las prácticas sociales de las principales religiones mundiales, con el fin de promover el orden y la justicia en vez de ignorarlas, marginarlas o intentar superarlas.

### **El renacimiento mundial de la religión: el siglo XX como “el último siglo moderno”**

El renacimiento mundial de la religión puede definirse como el acentuado crecimiento de la religión en la política de todos los países del mundo. Esto está sucediendo en países con tradiciones religiosas y niveles de desarrollo económico diferentes, por lo que no puede explicarse como una característica del subdesarrollo económico.

En primer lugar, el renacimiento mundial de la religión es parte de una mayor crisis de la modernidad. Refleja una desilusión profunda y extendida hacia la “modernidad” que reduce el mundo a lo que puede percibirse y controlarse a través de la razón, la ciencia, la tecnología y la racionalidad burocrática, dejando al

margen consideraciones sobre lo religioso, lo espiritual y lo sagrado. En la medida en que el postmodernismo muestra una mayor sensibilidad hacia los límites humanos del desencantamiento weberiano del mundo, comparte ideas básicas con los teólogos, críticos culturales, artistas e incluso con esa diversidad de activistas de los llamados “nuevos” movimientos sociales, que reconocen los límites de este desencantamiento a través de sus preocupaciones por la fiera competitividad de la vida moderna, el materialismo, el medioambiente o la acomodación de la vida diaria a la economía mundial (incluso aunque no puedan reconocerlas como preocupaciones religiosas o espirituales). Por estas razones, el siglo XX puede ser el último siglo moderno ya que el mundo postmoderno será una era postsecular<sup>[2]</sup>.

En segundo lugar, el renacimiento mundial de la religión es el resultado del fracaso del estado secular modernizador como motor tanto de la democracia como del desarrollo en el Tercer Mundo. Ernest Gellner defiende que, desde el periodo de la ocupación colonial, los países en desarrollo se han visto enfrentados a un dilema: ¿deberían imitar a Occidente y despreciar su propia cultura para alcanzar un poder equitativo o deberían afirmar sus propias tradiciones religiosas y culturales permaneciendo materialmente débiles?<sup>[3]</sup> En muchos países, este dilema entre identidad y desarrollo se resolvió en los primeros años de la independencia imitando a Occidente. La primera generación de élites del Tercer Mundo que llegaron al poder a finales de la década de 1940 – Nehru en India, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia (y retrocediendo a la década de 1920, Atatürk en Turquía) – abogaron por una “mitología modernizadora” similar a la heredada de Occidente. Esta mitología se sustentaba sobre las ideas de democracia, secularismo, socialismo democrático y una política exterior de no alineación. Estas élites creía que un “estado desarrollista” fuerte podría promover estabilidad política y desarrollo económico; dos elementos que quedarían socavados si la religión, la etnicidad o las castas dominaban la política<sup>[4]</sup>.

El fracaso de esta mitología modernizadora como motor de desarrollo y, más en general, el fracaso del estado secular modernizador, son evidentes por la consiguiente “decadencia política”, la deriva de la política hacia el autoritarismo, el patrimonialismo y la corrupción desde finales de la década de 1960; y por “el colapso político”, la desintegración de algunos estados, particularmente en África desde la década de los ochenta<sup>[5]</sup>. La falta de satisfacción con el proyecto del estado secular postcolonial y el conflicto entre el nacionalismo religioso y el nacionalismo secular, fueron algunos de los elementos más importantes de la política del Tercer Mundo en la década de los noventa<sup>[6]</sup>.

En tercer lugar, el renacimiento mundial de la religión es parte de la búsqueda de autenticidad y desarrollo en el Tercer Mundo. Este resurgimiento de la religión en los países en desarrollo puede contemplarse como parte de la “revuelta contra Occidente”. Hedley Bull identificó lo que podríamos llamar las tres “olas de revuelta”. La primera, desde la década de 1940 hasta la de 1960, fue la lucha anticolonial por la independencia y por la igualdad soberana; la segunda, desde la década de los setenta hasta la de los ochenta, fue la lucha por la igualdad racial y por la justicia económica y la tercera – a la que Bull denomina lucha por la liberación cultural – consistió en la reafirmación de las culturas tradicionales e indígenas en el Tercer Mundo<sup>[7]</sup>.

La lucha por la liberación cultural, o la “lucha (mundial) por la autenticidad”, se hizo más poderosa en la década de los noventa. En el Tercer Mundo, el estado moderno secularizador ha fracasado en el intento de proporcionar una base legítima para la participación política y un nivel básico de desarrollo económico para sus ciudadanos. Así, mientras el nacionalismo secular y el marxismo han fracasado en el intento de producir desarrollo económico y ampliar la participación política en muchos estados en desarrollo, por otro lado, la regla neoliberal de los mercados libres y de las economías abiertas parece haber producido más desigualdades que desarrollo. Como resultado de esta situación, “la autenticidad ha empezado a rivalizar con el desarrollo como clave para comprender las aspiraciones política del mundo no occidental”<sup>[8]</sup>. La búsqueda de una identidad auténtica y de desarrollo económico, muestran una nueva dirección en las políticas de los países en desarrollo: un intento de “indigenizar” la modernidad, más que modernizar a las sociedades tradicionales.

Como resultado de esta nueva “revuelta de las masas”, los estados con mayor representación política tienen que responder con perspectivas más populares, menos elitistas y menos seculares sobre la política; lo cual induce a las élites políticas modernizadoras a responder mejor a los intereses religiosos de la gente común. Esto ha afectado a sus respectivas políticas internas pero, de forma más sorprendente, también ha afectado a la política exterior de los países en desarrollo, normalmente de forma no convencional. Por lo tanto, puesto que los valores de la religión y de la cultura ejercen influencia sobre la política social, la política social ha dejado huella en la política exterior. Esto se ha visto de forma más clara en las conferencias de Naciones Unidas sobre los derechos humanos, la mujer y la población, en las que la cultura “cosmopolita” de la modernidad occidental (la

agenda de desarrollo social de Naciones Unidas) se ha enfrentado a la nueva firmeza de los países en desarrollo que buscan una mayor sensibilidad hacia sus valores religiosos y culturales en la formación de la política social<sup>[9]</sup>, y un mayor reconocimiento del hecho de que un dialecto de los derechos humanos, el dialecto de unos derechos basados en el liberalismo de una cultura altamente individualista – Estados Unidos – se fue mundializando sin la debida atención a las religiones, culturas y tradiciones de derecho humanos en otros países<sup>[10]</sup>.

Por todas estas razones, abordar el renacimiento mundial de la religión y del pluralismo cultural a través de lentes como las del “choque de civilizaciones”, del “fundamentalismo” o del “extremismo religioso” – como si este resurgimiento religioso fuese una aberración en un mundo “moderno” – podría resultar extremadamente engañoso. Lo que ocurre es que está formándose por primera vez una verdadera sociedad internacional multicultural y, por lo tanto, llegar a un acuerdo sobre esta transformación religiosa a gran escala – afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural – será un elemento importante de la política mundial del siglo XXI<sup>[11]</sup>.

### **El presupuesto westfaliano y la invención de la religión**

El presupuesto westfaliano es parte de la mitología política del liberalismo sobre las “guerras de religión” (1550-1650)<sup>[12]</sup>. De acuerdo con este mito político, lo que las guerras de religión indicaban, sin duda, es que cuando se da cabida a la religión en la vida pública internacional, ésta provoca intolerancia, guerra, devastación, agitación política e, incluso, el colapso del orden internacional. En consecuencia, dice la historia, el liberalismo y la tolerancia religiosa nacieron al margen de la crueldad y la devastación de las guerras de religión. De forma más precisa, el estado moderno, la privatización de la religión y la secularización de la política surgieron para limitar la influencia doméstica de la religión, reducir los efectos de las discrepancias religiosas y terminar con el papel sangriento y destructivo de la religión en las relaciones internacionales<sup>[13]</sup>.

Aunque el liberalismo acepta la primera parte del presupuesto westfaliano – el pluralismo religioso y cultural no puede adaptarse a la vida pública internacional – no aprueba la segunda parte de la presunción westfaliana, puesto que defiende que el acuerdo westfaliano *era una forma* de afrontar con seriedad el pluralismo religioso y cultural en la sociedad internacional<sup>[14]</sup>. Tanto la Paz de Ausburgo (1555) como el Congreso de Westfalia un siglo después (1648) hicieron, mediante

la adopción del principio "*cuius regio, eius religio*" (el monarca determina la religión de su reino), que la tolerancia religiosa y la no interferencia (sobre los asuntos religiosos) en los asuntos internos de los demás estados – en otras palabras, el pluralismo entre estados – fuesen unos de los principios más importantes del orden internacional westfaliano.

La Escuela Inglesa acepta este relato de las guerras de religión y del acuerdo westfaliano como parte del conocimiento común o, incluso quizá, de la sabiduría común de la Historia europea. Esto es lo que ayuda a colocar a la tradición racionalista en la teoría internacional como "la vía intermedia del pensamiento europeo"<sup>[15]</sup>. A través de los principios del acuerdo westfaliano – la soberanía estatal, "*cuius regio, eius religio*", y el equilibrio de poderes – se creó la capacidad de conferir un espacio al pluralismo cultural y religioso dentro del marco principal de la sociedad internacional<sup>[16]</sup>.

La Escuela Inglesa, ha minusvalorado el impacto del pluralismo religioso y cultural en las relaciones internacionales al aprobar este relato sobre las guerras de religión y el acuerdo westfaliano. En contraste, en esta parte analizaremos cómo la mitología política del liberalismo ofrece un relato de las guerras de religión problemático. En primer lugar, muestra cómo tanto la primera parte del presupuesto westfaliano (la idea de que la religión debe quedar privatizada o nacionalizada con respecto a la vida pública internacional) como el rechazo liberal a la segunda parte del presupuesto (su convicción de que el acuerdo westfaliano *puede* afrontar con seriedad el pluralismo cultural y religioso) se basan en un concepto moderno de "religión". La lectura "moderna" de la religión ha distorsionado nuestra comprensión sobre el significado de las guerras de religión de los albores de la Europa moderna y, considerando el renacimiento mundial de la religión, continúa inhibiendo el reconocimiento del pluralismo religioso y cultural en las relaciones internacionales a hoy de día.

Si interpretamos las "guerras de religión" como un periodo retrógrado y bárbaro de la historia europea, en las que la gente se mataba entre sí por el enfrentamiento entre doctrinas religiosas podríamos, de la misma manera, malinterpretar el papel de la religión en las guerras de los Balcanes, las de Oriente Medio o de cualquier otro lugar del mundo en desarrollo. Sin embargo, esto no significa que la religión fuera una parte desdeñable de las guerras de religión. Así, una de las cuestiones a tratar es el significado de la religión en los inicios de la

Europa moderna y cómo entendemos hoy la religión en las relaciones internacionales.

La mayoría de los académicos que trabajan sobre el despertar de la Europa moderna reconocen, a día de hoy, que la confusión sobre el papel de la religión y otras fuerzas políticas y socioeconómicas en el debate sobre las “guerras de religión” se debió a la aplicación retrospectiva de un concepto moderno de “religión”, entendido éste como un conjunto de doctrina y creencias que se mantienen en el ámbito de lo privado, a sociedades que todavía no habían llevado a cabo esta transición. Los académicos han adoptado una definición social de religión que creen compatible con cómo la gente entendía sus experiencias religiosa, moral y social en ese momento. De acuerdo con este concepto, en los primeros tiempos de la Europa moderna, la “religión” debería interpretarse como una comunidad de creyentes más que como un cuerpo de doctrinas y creencias - como haría la modernidad liberal. Por tal razón, lo que se preservaba y defendía en las “guerras de religión” era una noción sagrada de comunidad definida por la religión; cada comunidad luchaba para definir, redefinir o defender las fronteras entre lo sagrado y lo profano como un todo<sup>[17]</sup>.

¿Cómo puede ayudarnos esta definición social de religión a entender mejor el orden westfaliano internacional y las presiones que el renacimiento mundial de la religión ejerce sobre él? Esta definición social de religión es el eslabón perdido en el trabajo de los académicos de Relaciones Internacionales sobre el origen del estado moderno y de la sociedad internacional moderna. Además, en mi explicación, argumento que la invención de la religión, como conjunto de creencias y doctrinas privadas, fue una condición necesaria tanto para el nacimiento del estado moderno como para el desarrollo de la sociedad internacional.

Si para el surgimiento de una nueva sociedad internacional moderna fueron necesarios un nuevo concepto de religión así como una nueva tipología de estado, ¿cómo se inventó la religión? En otras palabras, ¿cómo se produjo la transición de un concepto de religión entendido como una comunidad de creyentes a otro que la entendía como un conjunto de doctrinas y creencias de la esfera privada? La historia de esta transformación ya se ha contado en otros lugares<sup>[18]</sup>. Lo importante aquí es identificar aquellos elementos que nos ayuden a reconocer que la invención de la religión es una parte importante del desarrollo de la sociedad internacional moderna y a reconocer cómo esta aproximación nos ayuda a detectar las

limitaciones del presupuesto westfaliano en las relaciones internacionales, antes del renacimiento mundial de la religión.

La transformación de la cristiandad como resultado de la transición de un concepto social de religión a uno moderno, tiene consecuencias importantes para la comprensión de la religión y de la sociedad moderna. Durante la Edad Media, el término *religio* se refería a la vida monástica o se empleaba para describir una “virtud” particular apoyada por prácticas pertenecientes a la tradición cristiana, como parte de una comunidad eclesiástica (llamada Iglesia). En otras palabras, esta definición social de religión, como comunidad de creyentes, significaba que las virtudes y las prácticas de la tradición cristiana no estaban separadas de la tradición y de la comunidad de las que formaban parte y a las que sustentaban<sup>[19]</sup>. Esta definición social de religión puede llamarse también “religión tradicional” y esto era lo que significaba la cristiandad para la mayoría de la gente en los inicios de la Europa moderna<sup>[20]</sup>.

Como resultado del concepto moderno de religión, las virtudes y prácticas de la tradición cristiana fueron separadas de las comunidades de las que formaban parte. Este nuevo concepto empezó a florecer a finales del siglo XV y apareció primero como un impulso o sentimiento universal e interno hacia lo divino, común a toda la gente. Las diferentes formas de la piedad y de los rituales se fueron denominando, cada vez con más frecuencia, “religiones”, como representaciones de una verdadera *religio* (más o menos) común para todas las personas, salvo para alguna comunidad eclesiástica. Un segundo cambio de mayor alcance tuvo lugar en el XVI y XVII, cuando la *religio* se transforma pasando de concebirse como una de varias virtudes, sustentadas por las prácticas de una comunidad eclesiástica insertada en la tradición cristiana, a entenderse como un sistema de doctrinas y creencias que podía existir de forma independiente a la comunidad eclesiástica<sup>[21]</sup>. Así, Hugo Grocio escribió *The Veritate Religionis Christianae* (1622) y, en Inglaterra, William Chillingworth escribió *The Religion of Protestants* (1637) como defensa de que “la religión cristiana enseña, de una manera muy simple, la verdadera fe en Dios”. Estos escritores muestran cómo la cristiandad latina hizo la transición de un concepto social de religión a un concepto moderno<sup>[22]</sup>. Lo que hay que demostrar ahora es cómo este concepto moderno de religión fue necesario para el desarrollo de la concepción westfaliana de la sociedad internacional<sup>[23]</sup>.

El surgimiento del estado moderno es la otra cara de la historia de la transición del concepto social de religión al moderno; lo cual es también importante



para comprender los orígenes de la sociedad internacional. Se ha explicado cómo la religión estuvo inserta en las prácticas de poder y disciplina reguladas por la estructura autoritaria de la comunidad eclesiástica. ¿Qué significó la aparición del estado para esta visión social de la religión? Había que hacer compatible la religión con el poder y la disciplina del estado. Como conjunto de postulados morales y teológicos, la religión tenía que separarse de las virtudes y prácticas de la tradición religiosa insertada en la comunidad eclesiástica. La sensibilidad, la conciencia y la creencia religiosas fueron privatizadas mediante la secularización de la política, y la disciplina (intelectual y social) previa de la religión fue arrebatada por el estado, al que se le otorgó el monopolio legítimo del uso del poder y la coerción en la sociedad. En palabras de Thomas Hobbes: "esta generación de ese gran Leviatán, o mejor (hablando con mayor reverencia), de ese Dios Mortal al que debemos bajo el Dios Inmortal nuestra paz y defensa"<sup>[24]</sup>.

Lo que deberíamos reconocer es que la invención de la religión – como un cuerpo de ideas – se presupone más que se analiza en Relaciones Internacionales cuando se discute el acuerdo westfaliano como un ejemplo de "ideas y de política exterior"<sup>[25]</sup>. Así, Stephen Krasner tomando la aproximación de Clifford Geertz a la religión como un sistema cultural, la examina como un menú, como un repertorio de ideas y principios que pueden emplearse para justificar la forma de hacer política del estado desde el momento en el que la legitimidad política descansa sobre algún grado de entendimiento dentro de la sociedad. Esto es verdad pero, siguiendo a Talal Asad, como parte de su crítica Geertz, ésta es exactamente la forma en que la religión se reinventa como parte del poder y de la disciplina del estado. El estado tiene que separar las doctrinas y las creencias de las prácticas y de las comunidades como parte de su propia construcción y afirmación de su soberanía interna. Por lo tanto, el argumento de Krasner, según el cual el acuerdo westfaliano no constituye un punto de ruptura radical con el pasado, subestima la importancia de la invención de la religión como parte importante del acuerdo westfaliano y de los orígenes de la sociedad internacional moderna. Lo que olvidan tanto Geertz como Krasner es el hecho de que en la religión, las virtudes y los juicios morales no son proposiciones "declaratorias", enunciados morales sobre los que los individuos racionales (autónomos) dan su consentimiento intelectual. Su significado queda moldeado por las convenciones lingüísticas de una comunidad, vinculadas a las prácticas de una tradición religiosa. Así, éstas son sólo inteligibles en la medida en que son comportamientos (prácticas) reconocidos, que han pasado a través de las tradiciones que han conformado la identidad de la comunidad.

Así, el creciente control civil sobre la iglesia por parte de los príncipes y el desarrollo del poder estatal, contribuyeron a la transición de un concepto social de religión a uno privatizado. Para que el estado naciese, la religión debía ser marginada o privatizada. El estado utilizó la invención de la religión para legitimar la transferencia de la lealtad última del pueblo de la religión al estado como parte de la consolidación de su poder; lo que hemos denominado “soberanía interna”. Para el nacimiento de la sociedad internacional, la religión debía quedar privatizada y nacionalizada por el estado, lo que los príncipes legitimaron adoptando el principio *cuius regio, eius religio* como parte del Tratado de Westfalia. Este principio, que implica la existencia del nuevo concepto de religión, permitía al estado disciplinar a la religión tanto en la esfera de lo interno como en la de la sociedad internacional; lo que significó que el principio también podía emplearse (como parte de una norma de no intervención) para asegurar la soberanía externa o la independencia de los estados en la sociedad internacional.

Lo que aquí se defiende es que la idea pluralista – la idea de que el presupuesto westfaliano puede afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural - se sustenta sobre la invención de la religión como parte del desarrollo de la modernidad occidental. El problema es que muchas, si no la mayoría, de las sociedades y comunidades no occidentales todavía no han realizado, o están luchando para no realizar, esta transición de forma completa. En el caso del Cristianismo ortodoxo, la privatización o marginación de la religión no forma parte de su mundo, como tampoco es el caso de otras sociedades no occidentales incorporadas (a través del colonialismo o el imperialismo) a la sociedad internacional moderna. Esta es la razón por la cual religiones fuertes y estados débiles caracterizan a gran parte del mundo en desarrollo. Las comunidades – y en el mundo en desarrollo, comunidades quiere decir las comunidades religiosas – e incluso los estados han sido forzados, en mayor grado que en cualquier momento anterior, a definir, defender o redefinir sus fronteras entre lo sagrado y lo profano ante la globalización<sup>[26]</sup>. Así se advierte más claramente por qué la autenticidad ha convertido su rivalidad con el desarrollo en el objeto de mayor interés en el mundo en desarrollo. Así, si analizamos rigurosamente lo que ocurrió durante las “guerras de religión” y la construcción del orden internacional westfaliano, obtendremos una mejor comprensión de esta transformación religiosa a gran escala en las relaciones internacionales. Si abordamos con seriedad el renacimiento mundial de la religión y el pluralismo cultural, la comprensión social de la religión y su importancia para el auténtico desarrollo de las comunidades y estados, deberían reconocerse como parte de cualquier orden internacional postwestfaliano.

### **Alasdair MacIntyre, ¿regreso al futuro?**

¿Cómo puede el pluralismo religioso y cultural convertirse en pieza de cualquier orden internacional postwestfaliano? Pocos teóricos sociales se han tomado tan en serio otras tradiciones sociales, culturales y religiosas como lo ha hecho Alasdair MacIntyre. En esta parte se estudia la relevancia de su teoría social para las Relaciones Internacionales, examinando su pensamiento en el contexto de la concepción de la sociedad internacional de la Escuela Inglesa. Este esfuerzo lo explica el hecho de que la Escuela Inglesa se haya interesado desde el principio por la religión, la cultura y la naturaleza de la sociedad internacional. Este interés nació a raíz de la descolonización a medida que la sociedad internacional europea se expande por el mundo con la consiguiente “revuelta contra Occidente” que subrayó la tensión entre los valores occidentales y los no occidentales en la sociedad internacional. En aquel momento, las corrientes dominantes de Relaciones Internacionales en Estados Unidos, estaban más interesadas por el papel que los países en desarrollo desempeñaban en la Guerra Fría. El hecho de que estas cuestiones sean algunas de las más importantes en las relaciones internacionales contemporáneas, es por lo que la Escuela Inglesa está “en las fronteras de la sociedad internacional”<sup>[27]</sup>.

#### La Escuela Inglesa: entre la sociología histórica y el constructivismo

Esta parte examina la relevancia de la teoría social de MacIntyre analizando las visiones objetiva y subjetiva de la sociedad internacional mediante los tres conjuntos de conceptos propuestos por MacIntyre: 1) racionalidad, cultura y tradición; 2) identidad, narrativa y acción social, y 3) las reglas, las instituciones y las prácticas de las relaciones internacionales.

En la mayoría de las definiciones de sociedad, se reconoce la idea de los lazos sociales que mantienen unidas a las partes con obligaciones y propósitos comunes. La naturaleza de estos lazos sociales en la sociedad internacional – tanto si es entre estados, entre individuos o entre las comunidades – está tras los debates neorrealistas y neoliberales sobre la naturaleza de la cooperación, así como en los debates de la Escuela Inglesa sobre la naturaleza de la sociedad internacional, la ética internacional y los fundamentos morales del orden internacional<sup>[28]</sup>. La disputa está en la discusión sobre qué es subjetivo, orgánico o tradicional en la sociedad internacional, y qué es objetivo, funcional y contractual en ella.

La subjetividad de los lazos sociales – el sentido de pertenencia a una sociedad como miembro y la vinculación por ciertas reglas e instituciones – es crucial para la definición de sociedad internacional de la Escuela Inglesa; es lo que le permite distinguir entre una sociedad y un sistema. El debate actual en la Escuela Inglesa se centra en el estudio de la naturaleza de esta subjetividad y cómo el acercamiento a este tema refleja las distintas metodologías empleadas los por teóricos de la sociedad internacional.

La primera aproximación se pregunta *cómo aparece* esta subjetividad en la sociedad internacional y refleja el acercamiento socio-histórico de la primera generación de académicos. Se interesa por la idea de sociedad internacional, determinando sus orígenes y fronteras o si es necesaria una cultura común para su nacimiento. La aproximación socio-histórica acerca la cuestión del “otro” – aquellas comunidades, estados o pueblos fuera de una sociedad internacional histórica dada – a un primer plano y se pregunta qué debería hacerse sobre el tema<sup>[29]</sup>. Ésta es una de las razones por las que el programa de investigación de la Escuela Inglesa se ha interesado, desde sus orígenes, por los conflictos culturales más importantes – religión, ideología, nacionalismo y revolución – en la sociedad internacional<sup>[30]</sup>.

La segunda aproximación se pregunta *cómo se construye* la subjetividad en la sociedad internacional y refleja el impacto creciente de la teoría social sobre la Escuela Inglesa. Ésta se basa en el creciente reconocimiento de que la Escuela Inglesa, aún cuando ciertos críticos la desechan por considerarla tradicionalista, empirista, realista o incluso conservadora, tiene una preferencia inherente por la disidencia o incluso la subversión dentro de la disciplina. Esto ha llevado a un progresivo reconocimiento de que el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre la sociología histórica de las distintas sociedades internacionales puede tomarse como una forma de constructivismo social<sup>[31]</sup>.

#### Racionalidad, cultura y religión

La concepción positivista de la racionalidad, común a las principales corrientes neorrealistas y neoliberales de Relaciones Internacionales, es una racionalidad independiente del contexto histórico e independiente de cualquier comprensión específica de la naturaleza humana o meta de la prosperidad humana. Esta objeción es parte de la conocida crítica de MacIntyre a la modernidad liberal, a la que llama proyecto ilustrado<sup>[32]</sup>.

La explicación de MacIntyre sobre las causas de la incoherencia y el pluralismo ético en el discurso moral de las sociedades de la modernidad occidental, es parte de su crítica al proyecto ilustrado por su separación de la razón y la moralidad, de la práctica y de la tradición. De acuerdo con MacIntyre, el problema moral de las sociedades liberales democráticas modernas es que los conceptos morales y las concepciones éticas usadas en el discurso ético, incluyendo los debates sobre la guerra y la paz, son fragmentos de esquemas conceptuales que han sido separados de los contextos históricos y sociales que les daban significado y coherencia.

MacIntyre argumenta que estos valores y concepciones éticas sobre la naturaleza de lo bueno, lo que es justo, lo que está bien y las nociones de obligación y de racionalidad sobre las que se sostienen, están socialmente encarnadas en unas tradicionales sociales y comunidades particulares. No hay racionalidad que sea independiente de la tradición, no hay “un punto de vista desde ninguna parte” y no hay un conjunto de reglas y principios que se puedan asumir internacionalmente por sí mismos sin su concepción de lo bueno<sup>[33]</sup>.

El concepto de tradición social, como lo entiende MacIntyre, tiene que explicarse si se quiere evitar sus connotaciones conservadoras y “neoconservadoras”. Dentro de este concepto, considera las prácticas y las virtudes como parte de un contexto histórico y social más amplio al que llama tradición social. De esta forma, un conjunto de prácticas constituyen una tradición y éstas pueden ser religiosas o morales (catolicismo, islam o humanismo), económicas (una artesanía particular como el tejido de cestas en los páramos de Somerset en el Reino Unido, una profesión, un sindicato o un gremio), estéticas (géneros literarios o estilos pictóricos) o geográficas (centradas en la historia o la cultura de una casa, un pueblo o una región).

El concepto ha sido utilizado ideológicamente por los conservadores para contrastar la tradición con la razón, así como por los liberales – debido a Max Weber – y por los teóricos de la modernización, quienes confrontaron el concepto de autoridad burocrática con el de autoridad tradicional, y compararon el atraso y la inmovilidad de la sociedad tradicional con el conflicto y el cambio social necesarios para el nacimiento de la sociedad moderna. En cualquier caso, para MacIntyre los conflictos sociales más importantes ocurren *dentro de* las tradiciones tanto como *entre* ellas. La raíz de estos conflictos está en los diversos bienes inconmensurables perseguidos por los miembros de una determinada tradición, y

*una tradición viable es aquella capaz de sobrellevar las demandas generadas por los conflictos sociales, políticos y metafísicos de forma creativa.* Cuando las tradiciones comienzan a derrumbarse es cuando las organizaciones burocráticas modernas aparecen<sup>[34]</sup>.

Por lo tanto, frente a la dominante corriente positivista, MacIntyre defiende que la racionalidad, el interés y la identidad no pueden separarse de la forma en que pretende la aproximación de la elección racional. Lo que hace que un acto sea racional o no, es la concepción de lo bueno que emerge en una determinada tradición social o comunidad. Los individuos, los grupos sociales o, incluso, los estados actúan no sólo para obtener bienes tangibles – territorio o acceso a los recursos – sino también para obtener bienes intangibles; esto es, actúan para establecer, proteger o defender una determinada concepción de quiénes son. No actúan únicamente para obtener aquellas cosas que anhelan poseer, sino también porque persiguen cierta concepción de persona, de sociedad, de comunidad e, incluso, de estado en el mundo que quieren ser. Si estamos ante este caso, la acción en defensa de la identidad y de la autenticidad puede ser más importante que la acción en defensa de intereses, puesto que lo que es o no un interés depende de una concepción de la identidad individual o colectiva. Esta acción no puede interpretarse en términos “racionales” como una defensa de intereses, porque el cálculo de intereses sólo adquiere sentido cuando está relacionado con una persona, un grupo social, una comunidad o un estado determinados<sup>[35]</sup>. La “racionalidad” asociada a la construcción de un interés nacional no puede aislarse de las cuestiones religiosas y culturales, porque éstas modelan, informan y determinan la concepción de lo bueno entre las tradiciones sociales y las comunidades.

El argumento filosófico de MacIntyre ha ganado respaldo histórico y profundidad antropológica a raíz del estudio de Adda Bozeman sobre el Derecho Internacional en diferentes civilizaciones (Occidente, Islam, África, India y China). En síntesis, Bozeman sostiene: “las diferencias entre las culturas y los sistemas políticos, son funciones que se basan principalmente en los distintos modos de percibir y de evaluar la realidad”<sup>[36]</sup>. Su estudio también demuestra, como ha señalado Bull de forma más general, que la religión ha sido el principal fundamento de orden en la mayoría de las diferentes épocas y culturas para “aquello que se percibe como un conjunto de conceptos, normas o instituciones sociales en las que la ley está siempre vinculada, explícita o implícitamente, con los esquemas de la organización social o política”<sup>[37]</sup>. Esta idea general de que los sistemas políticos

están basados en culturas, lleva a reconocer que las relaciones internacionales actuales son, por definición, relaciones interculturales<sup>[38]</sup>.

Podría parecer que la forma en que MacIntyre entiende la racionalidad, haciéndola dependiente de la tradición, le aleja de la tradición racionalista de pensamiento internacional de la Escuela Inglesa pero, como él mismo ha indicado, no es así. La tradición racionalista que Martin Wight asocia a los griegos, especialmente a los estoicos, Tomás de Aquino, Vitoria y Suárez, Grocio y Locke, sostiene una vieja concepción del racionalismo que antecede al debate epistemológico del siglo XVIII. Estos pensadores subrayaron que existe un orden moral prepolítico tras la sociedad internacional al que se accede a través de la razón. Aunque estos primeros teólogos, filósofos y teóricos del derecho natural jugaron un papel inicial en el desarrollo de esta tradición, Wight señala al moderno pensamiento social católico y a la Iglesia católica como los que hoy sustentan la tradición racionalista<sup>[39]</sup>. El pensamiento social católico ha desarrollado complejas estrategias de compromiso y un lenguaje del “bien común” como el discurso en el que “toda persona de buena voluntad”, con capacidad de razonar, puede ser llamada y, explícitamente, los cristianos no católicos, como Wight ha señalado en relación con el judaísmo y el islam<sup>[40]</sup>.

MacIntyre ha explicado cómo su teoría social es compatible con la tradición racionalista de pensamiento internacional, mostrando cómo los estándares de la racionalidad basados en la tradición están relacionados con una concepción teleológica de la vida moral; lo cual es parte de la aproximación del derecho natural católico al racionalismo<sup>[41]</sup>. Como ha expresado Wight, esta concepción del racionalismo es cercana a la tradición de pensamiento racionalista, aunque algunos estudiosos de la Escuela Inglesa hayan vinculado la tradición racionalista a un proyecto emancipador crítico de la modernidad liberal<sup>[42]</sup>. Considerando la teoría social de MacIntyre y su compatibilidad con la tradición del derecho natural del pensamiento social católico, puede ser el momento de reexaminar algunos de los debates de la Escuela Inglesa sobre el derecho natural, así como la indecisión por parte de Bull, Vicent y otros estudiosos recientes, a la hora de considerar esta tradición<sup>[43]</sup>.

En el próximo epígrafe se explicará por qué el concepto de racionalidad de MacIntyre, dependiente de la tradición, no niega un sentido de pertenencia a la comunidad de la humanidad, un interés fundamental de la tradición racionalista como Andrew Linklater y otros lo han interpretado. Sin embargo, lo que sostiene

MacIntyre, de acuerdo con una concepción de la identidad como narrativa, es que nuestra humanidad común se expresa a través de la cultura, la tradición y la historia de comunidades concretas, porque ésta es la forma en que nos constituimos como seres humanos. Sobre lo que MacIntyre discrepa es sobre la interpretación de la visión cosmopolita como un proyecto universal emancipador cuando, de hecho, es el proyecto de una tradición particular: la modernidad liberal<sup>[44]</sup>.

#### Identidad, narrativa y acción social

La Escuela Inglesa reconoció desde el principio que un acuerdo previo y profundo – un entendimiento intersubjetivo u orgánico - entre los estados que forman una sociedad internacional, puede ser necesario para el desarrollo de instituciones comunes y para fomentar de forma efectiva la cooperación de acuerdo con la racionalidad e intereses de los estados. El sentido intersubjetivo de pertenencia entre los estados *surgió* a través de una cultura común que sustentó los diversos sistemas de estados (Wight) o sociedades internacionales en la historia (Watson).

Uno de los primeros debates en la Escuela Inglesa y más duradero, se ha centrado en si es necesaria una cultura común para la existencia de una sociedad internacional. Este argumento de la Escuela Inglesa, según el cual una cultura común proporciona un cimiento importante a la sociedad internacional, se ha defendido en dos direcciones. La primera, debida principalmente a Wight, Herbert Butterfield y, en alguna medida a Michael Donelan, reconoce más directamente, con su discusión sobre el "fideísmo"<sup>[45]</sup>, el papel de las doctrinas religiosas en las diferentes culturas y civilizaciones, estudiando sus consecuencias para la sociedad internacional. La segunda, desarrollada en los últimos escritos de Bull, Vicent y los estudiosos "solidarios" de la sociedad internacional, proyecta la cultura común de la modernidad liberal como fundamento de la sociedad internacional mundial<sup>[46]</sup>.

La idea de que la religión y la cultura sustentan la sociedad internacional fue una de las razones principales para una concepción orgánica de la sociedad internacional. Fue Wight quien creía que una cultura común, un grado de unidad cultural entre estados, era necesaria para la existencia de la sociedad internacional. ¿Por qué? Lo importante para Wight era el grado de subjetividad, o sentido de la pertenencia y de la obligación, por el que una cultura común provee alguna concepción significativa de la sociedad internacional. Wight argumentaba esto señalando que una cultura común o civilización habían sido uno de los fundamentos más importantes para las sociedades internacionales pasadas<sup>[47]</sup>; incluso si una



hegemonía política previa era responsable en algunas instancias de la difusión de una cultura común que daría lugar los fundamentos de la sociedad internacional<sup>[48]</sup>.

Wight reconoció que “cuanto mayor fuese la unidad cultural en un sistema de estados, más consciente sería de su diferencia respecto al mundo que le rodea”<sup>[49]</sup>. Esto conduce a dos problemas interrelacionados, acentuados por el renacimiento mundial de la religión. El primer problema es la relación con “el otro”, el extraño, a lo que Wight llamó “el problema del bárbaro” en relaciones internacionales. Wight estuvo claramente al lado de los “bárbaros”, si bien esto no fue valorado en su momento, y criticó con vehemencia las pretensiones morales del colonialismo europeo o la creencia de que los países en desarrollo no alcanzaban los parámetros morales de la sociedad internacional.

Aunque la Escuela Inglesa estuvo interesada desde el principio en la incorporación del “otro” como resultado de una sociedad internacional ampliada, en un primer momento este interés se expresó en función de la elasticidad de las instituciones de la sociedad internacional. La Escuela Inglesa mostró un interés conservador por el orden internacional y ésta es la razón por la que aceptó una adaptación parcial de las demandas de los países en desarrollo. En cualquier caso, la forma en la que la Escuela Inglesa admitió alguna de estas demandas, no encajó fácilmente con su suposición de que las élites del Tercer Mundo representaban los deseos de sus poblaciones<sup>[50]</sup>.

La primera parte de este artículo apuntaba al escaso fundamento de esta suposición. La difusión mundial de la democracia ha estado acompañada por el renacimiento mundial de la religión y las demandas de autenticidad cultural y desarrollo; lo cual está en conflicto con la “mitología modernizadora” propugnada por las élites occidentalizadas de los países en desarrollo<sup>[51]</sup>. Lo que se valoró menos en un primer momento fue el alcance que tuvo la “revuelta contra Occidente” dentro del discurso de la modernidad occidental. La cuestión en relaciones internacionales no fue el impacto de los nuevos valores y creencias, sino la forma en que las diferentes ideologías (capitalismo, socialismo o, incluso, nacionalismo) podían legitimar una distribución diferente del poder entre los estados de la sociedad internacional. Esto explica por qué la Escuela Inglesa, en ese momento, era relativamente optimista sobre la adaptación de algunas de las demandas de los países en desarrollo dentro del orden internacional existente<sup>[52]</sup>.

El segundo problema al que llegó Wight se refería a la religión, era el concepto de “guerra santa” o *yihad*, en la medida en que las comunidades políticas fuera del sistema de estados estaban sujetas a normas sobre la guerra diferentes a las que regían en el interior de la sociedad internacional. Wight se preguntó: “¿han adoptado todos los sistemas de estados una idea de guerra santa en sus relaciones externas o es el producto de la tradición judeo-cristiana-islámica?”<sup>[53]</sup>. Wight no pensaba que existiese una evidencia clara al respecto. Dado el renacimiento mundial de la religión y la aparición de conflictos etnonacionalistas y de terrorismo, a menudo con dimensiones religiosas, las preguntas de Wight cobran cada vez más importancia. Los académicos contemporáneos han reformulado la pregunta planteándola en los términos de la relación entre el monoteísmo, la religión y la guerra, atendiendo particularmente al cristianismo y al islam, y respondiendo de forma afirmativa a estas cuestiones<sup>[54]</sup>.

Otra pregunta que Wight plantea en relación con el problema de la guerra santa y que le lleva a distinguir entre tipos de sistemas de estados, podría también convertirse en una cuestión importante en el futuro. Wight distingue entre sistemas de estados (o sociedades de estados) con una cultura común y lo que denomina “sistemas de estados secundarios” que se caracterizan por un pluralismo cultural que, para Wight, indicaba la imposibilidad de caracterizarlos totalmente como sistemas de estados. Lo que le interesaba de estos sistemas de estados era la falta de “un *ethos* o ideología común” y la extensión limitada de lo que llamaba “las prácticas caballerescas y las asunciones feudales” de la Cristiandad latina hacia Bizancio y el Islam (Califato Abasí)<sup>[55]</sup>.

Estos interrogantes sobre la religión y la guerra, las prácticas y las tradiciones religiosas en las relaciones internacionales, han mantenido un interés latente en el programa de investigación de la Escuela Inglesa. Aunque la visión de Wight de las prácticas es diferente de la que usa MacIntyre en su teoría social, se argumentará más adelante que su temprano reconocimiento – y poco desarrollado – de la relación entre las prácticas y la tradición religiosa, puede ser una forma útil de avanzar. La Escuela Inglesa parece haber marginado el estudio de la religión, así como del tipo de cuestiones a las que llegó Wight sobre las religiones y las civilizaciones, incluso cuando se aceptó la necesidad de un fundamento cultural común para la sociedad internacional. Los autores “solidarios” de la Escuela Inglesa, quienes insisten en una concepción *densa* de la sociedad internacional, fueron los más interesados en el afianzamiento cultural de la sociedad internacional.

Así, buscando un fundamento para la sociedad internacional, giraron hacia la cultura común de la modernidad liberal. Los teóricos solidarios estaban, con razón, preocupados porque el racionalismo del neoliberalismo y el neorrealismo como explicaciones dominantes de la sociedad internacional, pasaban por alto la estructura profunda sobre la que esta sociedad internacional se erige. Dicho de otra forma, el pluralismo de la sociedad internacional descansaba sobre una solidaridad más profunda.

Los autores “solidarios” de la Escuela Inglesa desarrollan una concepción “densa” de sociedad internacional a través, únicamente, de una concepción “débil” de cultura sobre la que sustentan la sociedad internacional. Vicent argumenta que la globalización ha creado lo que hoy se denomina el “McWorld”, una cultura mundial cosmopolita de valores mundiales y de consumo mundial. Como reconoce Vicent, en el sentido de Edmund Burke, “nada de esto conduce al espíritu de la religión” pero existe una cultura mundial, “aunque superficial”<sup>[56]</sup>. Así, Vicent acepta los argumentos originales de la Escuela Inglesa sobre los fundamentos culturales de la sociedad internacional pero sólo si se transforman en argumentos a favor de la cultura cosmopolita de la modernidad liberal como la cultura común de la sociedad internacional.

Al igual que Vicent, Bull transformó el interés inicial de la Escuela Inglesa en la religión, la cultura y la civilización en apoyo a la modernidad liberal como la cultura común de la sociedad internacional mundial, aunque con recelo. Bull reconoce que la sociedad internacional europea es ahora una sociedad internacional mundial pero carece de la cultura o civilización común que caracterizó a la sociedad internacional europea cristiana. Así, dada la importancia de la cultura en los fundamentos de la sociedad internacional, Bull especuló sobre cómo “las perspectivas de la sociedad internacional se vinculaban a las perspectivas de la cultura cosmopolita”, lo que llamaríamos la cultura de la modernidad occidental que subyace al funcionamiento de la sociedad internacional mundial contemporánea<sup>[57]</sup>.

Bull apuntó que existían elementos de una “cultura intelectual común” en la sociedad internacional, al menos en el nivel diplomático o de élite. No obstante, incluso en la época en la que Bull escribió, en la década de los setenta, reconoció que la cultura elitista de la diplomacia había mermado como consecuencia de su democratización y del nacimiento de la política democrática de masas, difundida mundialmente desde la década de los ochenta. También apuntó a la cultura

intelectual común entre la “élite mundial”, a la que Peter Berger identifica con los profesores, intelectuales, quienes trabajan en el ámbito del desarrollo, los políticos occidentales y sus contrapartes, y las “élites modernizadoras” del Tercer Mundo educadas en Occidente<sup>[58]</sup>. Incluso entonces, Bull reconoció “la poca profundidad de sus raíces en otras sociedades” y dudó si la cultura política internacional, incluso en el nivel diplomático, albergaba una cultura moral común o un conjunto de valores comunes. Bull, como Vicent, sugirió que la extensión de una cultura cosmopolita podría proporcionar una sociedad internacional mundial a través del tipo de unidad cultural que necesitaba.

Bull, de forma más reveladora, pensó que la cultura cosmopolita de la modernidad occidental *tendría que absorber los elementos no occidentales en un mayor grado, si quisiese proporcionar las bases para una sociedad internacional mundial*<sup>[59]</sup>. A parte de los llamamientos a la sensibilidad multicultural hacia la diferencia cultural o el deseo de un “diálogo entre civilizaciones” – pero un diálogo determinado por presupuestos y valores de la modernidad liberal - el desafío de Bull sigue sin ser contestado. El problema que los autores “solidarios” intentan, comprensiblemente, superar es cómo es posible mantener una concepción “densa” de la sociedad internacional mundial – o incluso de la sociedad mundial – y seguir admitiendo una concepción “densa” de religión y cultura en el mundo en desarrollo. En otras palabras, ¿cómo es posible afrontar con seriedad el renacimiento de la religión y de la cultura en la sociedad internacional mundial?

El segundo enfoque de la Escuela Inglesa para comprender el sentido intersubjetivo de pertenencia entre estados a la sociedad internacional, es más deudor de la teoría social que de la sociología histórica. La Escuela Inglesa no reconoce una mera conformidad con las reglas, normas o leyes internacionales como pruebas de la existencia de la sociedad internacional. Más bien, las reglas, las leyes y el funcionamiento de las instituciones comunes, son construcciones intelectuales y sociales que el estado acepta como parte de la idea de sociedad internacional<sup>[60]</sup>. ¿De dónde proviene este sentido de “comunalidad”, cómo surge o cómo se construye en la sociedad internacional?

Si el primer enfoque de la Escuela Inglesa resalta que el sentido de “comunalidad” nace de una religión, cultura o civilización común que subyace a la sociedad internacional, el segundo enfoque entiende esta “comunalidad” como resultado de la acción social a través del desarrollo de prácticas o instituciones comunes en la sociedad internacional. Este segundo enfoque revela las similitudes

existentes entre el primer enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre las instituciones internacionales y la aproximación del constructivismo social a la sociedad internacional.

El enfoque constructivista centra la atención en el hecho de que los intereses y la identidad de los estados no son una característica dada del orden internacional, sino que son construidos socialmente a través de su interacción. Lo que es o no es un interés, depende de las concepciones de la identidad colectiva o individual. La identidad y los intereses de los estados se constituyen mutuamente; esto es, la identidad colectiva y los intereses de los estados se forman a través de “prácticas sociales” intersubjetivas entre los estados en el proceso de interacción<sup>[61]</sup>. Así, este enfoque posee un potencial normativo para la transformación mundial. Por lo tanto, los estados han construido la sociedad internacional de una determinada forma – dando lugar a las problemáticas del dilema de seguridad y de la anarquía – y con suficiente voluntad o imaginación política como para adoptar nuevas formas de interacción (prácticas) que pueden cambiar su conocimiento intersubjetivo y su comprensión de la política mundial, así como transformar (potencialmente) una sociedad anárquica internacional en una comunidad mundial cosmopolita<sup>[62]</sup>. Alexander Wendt, por ejemplo, piensa, próximo a los últimos trabajos de Bull y Vicent sobre la cultura mundial de la modernidad liberal, que esto puede estar ya sucediendo. La globalización, la creciente interdependencia, el aumento del consumismo mundial y la difusión de la democracia, pueden indicar nuevas vías por las que los estados se identifican entre sí, haciendo menos probable el conflicto internacional<sup>[63]</sup>. Sin embargo, la primera parte de este artículo señala que las tendencias sobre las que especulaba Bull en la década de los setenta, han cobrado mayor importancia con el renacimiento mundial de la religión y la “lucha por la autenticidad” en la década de los noventa; haciendo, quizá, más difícil absorber los elementos no occidentales en la sociedad internacional.

La teoría social de MacIntyre tiene similitudes con el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa. Ambas reconocerían la distinción que hacen Martin Hollis y Steve Smith entre explicar los acontecimientos (objetivamente) y/o comprender de forma interpretativa las acciones humanas (subjektivamente). En lo que Hollis y Smith discrepan es en la forma en que MacIntyre continúa distinguiendo entre el “yo ubicado” en la práctica, la narrativa y la tradición, y el “yo atómico” de la modernidad liberal<sup>[64]</sup>. En un nivel básico, la teoría social de MacIntyre es compatible también con el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre cómo las prácticas constituyen la identidad individual y colectiva. En el relato narrativo de

MacIntyre de la acción social, el “yo” tiene una biografía, insertada a la historia de una comunidad más grande de la cual el “yo” obtiene una identidad social e histórica. Las biografías de los miembros de la comunidad están engranadas y entremezcladas con las historias de los demás, en la historia de las comunidades de las que derivan sus identidades<sup>[65]</sup>. Así, de la concepción narrativa del “yo” de MacIntyre se deduce que las acciones humanas, tales como la construcción de las prácticas del estado, son inteligibles sólo cuando se interpretan como un fragmento de una narrativa más amplia de la vida colectiva de los individuos, comunidades y estados. Esta es otra manera de formular la controversia de la Escuela Inglesa relativa a que las instituciones internacionales - esto es, las prácticas - no construyen la sociedad internacional – la ilusión de los idealistas – sino que indican que tal sociedad existe desde el momento en que las instituciones internacionales han sido construidas de manera intersubjetiva por los estados miembros de la sociedad internacional con un sentido de pertenencia a ella.

Lo que es importante reconocer es que MacIntyre sostiene que estas fronteras interpretativas no son las mismas que las fronteras morales. Su teoría social no niega la existencia de la comunidad humana, sino que reconoce que únicamente tomando en serio nuestra particularidad – o pluralismo – podemos empezar a preguntarnos: ¿cómo formulamos una hermenéutica que determine lo que es universal en nuestra particularidad, o lo que C. K. Chesterton ha llamado nuestra “universalidad próxima”\*. En *After Virtue*, MacIntyre:

“El hecho de que el “yo” tenga que encontrar su identidad moral en y a través de su membresía en comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu *no* acarrea que el “yo” tenga que aceptar las *limitaciones* morales de la particularidad que representan esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales como punto de partida no habría nunca un lugar por el que empezar. Sin embargo, *la búsqueda de lo bueno, lo universal, consiste en la evolución desde estas particularidades*. Además, la particularidad nunca puede obviarse o eliminarse. La idea de huir de ella hacia un dominio constituido únicamente por máximas universales que pertenezcan al ser humano como tal... es una ilusión con consecuencias dolorosas”<sup>[66]</sup>.

Así, en los términos de la tradición racionalista, como Wight los ha presentado, en la teoría social de MacIntyre hay una orientación cosmopolita latente que podría atraer a los autores solidarios de la sociedad internacional. Como la conclusión del artículo revela, si el presupuesto westfaliano pudiera ser superado, algunas de las formas de contestar a la pregunta anterior apelarían al interés inicial

de la Escuela Inglesa sobre las religiones, doctrinas y civilizaciones mediante la identificación de principios y prácticas similares en las distintas tradiciones religiosas.

#### Reglas, instituciones y prácticas de relaciones internacionales

Si bien este artículo ha señalado las similitudes entre la explicación de MacIntyre y la explicación constructivista sobre cómo las prácticas sociales constituyen las identidades comunitarias e individuales, hay una diferencia fundamental entre ellos. Ésta consiste en la distinción entre aquellas prácticas tradicionales constitutivas en las que los individuos y las comunidades (quizás incluso los estados) son *copartícipes* y aquellos tipos de prácticas (llamadas reglas de procedimiento) que se construyen de forma intersubjetiva. Esta distinción puede relacionarse con las diferentes formas, ya mencionadas, en que la Escuela Inglesa explica la subjetividad de la sociedad internacional: cómo *surge* esta subjetividad en la sociedad internacional y cómo se *construye* esta subjetividad en la sociedad internacional. Lo que indica esta distinción es que el cómo algunas prácticas sociales “surgen” como parte de una tradición religiosa, cultura o civilización comunes, es lo que puede hacerlas diferentes de aquellas prácticas que se “construyen” intersubjetivamente de acuerdo con los presupuestos de la modernidad liberal.

La definición de prácticas sociales que emplea MacIntyre difiere considerablemente de la adoptada en Relaciones Internacionales para describir lo que hace el estado o para ilustrar las instituciones de la sociedad internacional, como son la soberanía del estado, la diplomacia, el equilibrio de poderes, la inmunidad diplomática, la jurisdicción extraterritorial o el derecho internacional. La perspectiva de MacIntyre de las prácticas le hace regresar a su infancia en comunidades de pescadores y granjeros de habla gaélica en Escocia, lo cual pone de relieve la importancia de las lealtades particulares y los lazos de parentesco. Él mismo ha explicado cómo estos primeros años de su vida en la comunidad le enseñaron que:

“ser justo era representar el papel asignado en la vida de la comunidad local a la que pertenecía. Cada identidad personal era consecuencia del lugar que la persona ocupaba en la comunidad y de los conflictos y discusiones que configuraban su historia (...) en curso. Sus conceptos eran transmitidos a través de sus historias”<sup>[67]</sup>.

MacIntyre indica que esta concepción de las prácticas sociales, fuera de las cuales emana su comprensión de la moralidad, la tradición y la comunidad, puede concordar bastante bien con la comprensión intuitiva de las prácticas sociales que se encuentra en la mayoría, si no en todo, el mundo en desarrollo<sup>[68]</sup>. Este conocimiento indígena de la moralidad está siendo cada vez más desafiado por una modernidad liberal transmitida por los profesionales del desarrollo desde Occidente y por las fuerzas de la globalización<sup>[69]</sup>.

La forma en que MacIntyre entiende las prácticas sociales y las tradiciones es crucial para su concepción de la racionalidad como dependiente de la tradición. MacIntyre reconoce que las *reglas* son sólo uno de los elementos importantes que definen una práctica, mientras que para la disciplina de Relaciones Internacionales es el elemento principal de su definición, incluso si los académicos discrepan sobre cómo se ha llegado a ellas. MacIntyre entiende que una práctica es una forma sistemática de actividad cooperativa a través de la cual los bienes (objetivos) inherentes al desarrollo de una actividad particular, se consiguen en el camino de alcanzar estándares de excelencia definidos por, y adecuados a, esa actividad particular. No es suficiente aceptar la obediencia (conformidad o adherencia) a unas reglas particulares que definen una actividad particular para que pueda ser llamada "práctica", como pueden ser el ajedrez, el críquet o la soberanía del estado. Esta visión confunde las prácticas con las reglas y para MacIntyre no son lo mismo. Ante el objetivo de definir una "práctica", son necesarias una serie de preguntas *adicionales* que concreten de forma eficaz una práctica como un oficio; esto es, como una habilidad aplicada a una forma particular de actividad sistemática. ¿Qué estándares de excelencia son relevantes o aplicables a esta forma sistemática particular de actividad? ¿Qué significa ser "bueno" en esta actividad particular? Así como, ¿cuál es el bien alcanzado mediante esta práctica particular; es decir, el bien interno, específico o común a esa práctica?

Estos elementos adicionales de la definición de MacIntyre se echan de menos en la visión común de las prácticas en las Relaciones Internacionales. Como explica MacIntyre, la albañilería o plantar nabos no son prácticas pero la arquitectura y la agricultura sí lo son. Es por esta razón por la que, como podemos contemplar ahora, la soberanía estatal, la inmunidad diplomática y la jurisdicción extraterritorial no son prácticas de las relaciones internacionales, de acuerdo con la visión de MacIntyre. Tomando estas actividades, no se puede formular la pregunta "¿qué significa ser bueno en la estatalidad soberana, la inmunidad diplomática o la jurisdicción extraterritorial?". Aunque, siguiendo a MacIntyre, no son prácticas de



relaciones internacionales, pueden constituir “reglas”, leyes, normas o principios de la sociedad internacional. Por lo tanto, puede que para MacIntyre las prácticas de las relaciones internacionales sean más restringidas o que, de forma alternativa, éstas se pudieran llamar prácticas “procedimentales” o “reguladas”: las prácticas “débiles” de la sociedad internacional.

De acuerdo al enfoque de MacIntyre, ¿a qué actividades internacionales podemos llamar prácticas “densas” de la sociedad internacional? Podría parecer que “establecer y mantener un ejército” y la diplomacia (el arte de la diplomacia estatal) que representan los límites del espectro de las relaciones entre estados, como el conflicto y la cooperación, son dos de las prácticas “densas” de la sociedad internacional. Estas prácticas, en un sentido, se ajustan a la visión funcional de las prácticas como reglas procedimentales (o instituciones) que regulan “racionalmente” las relaciones entre los estados pero, en otro sentido, estas actividades sociales pueden definirse en tanto prácticas tal y como MacIntyre entiende este término, puesto que en ambos se puede hacer la pregunta: ¿qué significa ser bueno “estableciendo y manteniendo un ejército”? o ¿qué significa ser bueno en el arte de la diplomacia estatal? Un esbozo de esta visión de “establecer y mantener un ejército” y de la diplomacia como prácticas “densas” de las relaciones internacionales puede ser evidente en los diferentes manuales de diplomacia en la Europa moderna de los primeros tiempos, entre los más famosos el de François de Callières, *El arte de la diplomacia* (1716), y el de Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra* (1521). Otro intento de vislumbrar el establecimiento y mantenimiento de un ejército y la diplomacia como prácticas de relaciones internacionales en el sentido en el que MacIntyre entiende el término, se puede encontrar también en las sociedades internacionales de la antigua Grecia, los reinos de China y los diversos estados de India, desde el momento en que la guerra y la paz son para los estados independientes las vías inevitables para establecer una correspondencia internacional constante.

Las prácticas de “establecer y mantener ejércitos” y la diplomacia se ajustan, en otro sentido, a la visión de MacIntyre de las prácticas “densas” de la sociedad internacional, porque los estados son *copartícipes* en las actividades cooperativas, socialmente establecidas e insertadas en las tradiciones morales y religiosas de su cultura o civilización. Es de esta forma como las prácticas son esenciales para la identidad común. ¿Qué significó el arraigo social de la guerra y de la diplomacia para esas sociedades? Significó que las primeras prácticas de relaciones internacionales fueron parte de una tradición religiosa teleológica, y así

cumplieron con un propósito moral de mayor alcance para estos individuos, comunidades o estados. Inevitablemente así fue, puesto que el fundamento social de las concepciones sobre lo bueno es una característica de las sociedades premodernas. Sin embargo, cómo “surgieron” las prácticas “densas” entre estados que eran copartícipes de una tradición religiosa, de una cultura o civilización con una historia común y memoria colectiva (la visión de Anthony Smith de la cultura), es lo que puede hacerlas diferentes de aquellas prácticas “débiles” que se “construyen” de forma intersubjetiva dentro de la cultura mundial de la modernidad liberal<sup>[70]</sup>.

La teoría social de MacIntyre puede ayudarnos a contar la historia de la expansión de la sociedad internacional de otra forma. El presupuesto westfaliano ayudó a reducir las prácticas sociales de las relaciones internacionales a reglas separándolas de la tradición religiosa, como parte de la invención de la religión y la secularización de la sociedad internacional. Anteriormente, las prácticas “densas” de relaciones internacionales – “establecer y mantener ejércitos” y la diplomacia – se sustentaban en las tradiciones de la guerra y del arte de gobernar insertadas en tradiciones culturales y religiosas más amplias de la Cristiandad que duraron hasta el siglo XVI. Otras prácticas similares también se sustentaban en tradiciones similares a la de la guerra y el arte de gobernar, insertadas en las tradiciones religiosas de sociedades y comunidades no occidentales, hasta que quedaron destruidas por el colonialismo y el imperialismo. Entre los siglos XV y XVII estas prácticas fueron apartadas de la tradición cristiana, así como la Cristiandad ofreció una oportunidad para la invención de la religión, de modo que ésta quedó bajo el poder y disciplina del estado moderno. La Escuela Inglesa ha mostrado cómo la Cristiandad se transformó en “Europa” como expresión geográfica, y se formó una sociedad internacional europea cuya religión era todavía el cristianismo pero cuya cultura era cada vez más europea<sup>[71]</sup>.

La reducción de las prácticas de relaciones internacionales a reglas se vio favorecida por la idea emergente del derecho internacional. La separación de las prácticas del cristianismo como tradición social, era parte de la transición de la Cristiandad a Europa. Fueron Grocio y los internacionalistas que le siguieron, quienes contribuyeron a este cambio abandonando la visión teleológica de la moralidad y la tradición en las relaciones internacionales; pasando de una comprensión de la religión en tanto concepto social a una comprensión como conjunto de doctrinas y creencias privadas. Por supuesto, Grocio quiso aislar estas reglas de procedimiento o leyes de la religión como parte de un esfuerzo de mayor

alcance para superar los conflictos resultantes del pluralismo religioso (catolicismo y protestantismo) en los estados europeos<sup>[72]</sup>. La separación de la teología de la ética se considera su gran logro, contribuyendo a la concepción grociana de la sociedad internacional<sup>[73]</sup>. Lo que hoy podemos reconocer es que tanto el concepto moderno de religión como el de estado moderno, eran necesarios para el desarrollo de la concepción grociana de la sociedad internacional.

La teoría social de MacIntyre puede ayudarnos ahora a ver que el legado grociano de la separación de la teología y de la ética, y la reducción de las prácticas “densas” de relaciones internacionales (insertadas en las tradiciones sociales de las religiones y civilizaciones del mundo) a prácticas “débiles” (como reglas de procedimiento) ha socavado los cimientos del contrato social que les hizo vincularse en la sociedad internacional. Su teoría social y la explicación de la tradición como dependiente de la racionalidad, pueden también ayudarnos a apreciar que, mediante la separación de las prácticas de relaciones internacionales de las tradiciones sociales de las civilizaciones y religiones del mundo, los debates sobre la guerra justa, la carrera de armamento o la intervención humanitaria se han convertido en inconmensurables no sólo dentro de las sociedades occidentales de la modernidad liberal, sino también entre los países occidentales y los no occidentales.

## **Conclusión**

Siempre ha habido personas de buena voluntad pertenecientes a distintas comunidades de fe – o a ninguna – que han elaborado planes de paz para las relaciones entre estados, trabajaron por la abolición de la guerra como un instrumento de la política exterior, promovieron el diálogo interreligioso y trabajaron de muchas formas por un mundo sin guerra. Lo que ha cambiado desde las propuestas de orden internacional del “último siglo moderno”, lo que indica tanto el renacimiento mundial de la religión como el ascenso de la postmodernidad, es la quiebra de confianza sobre la forma en que la modernidad occidental concebía el mundo. Existe una creciente apertura en Relaciones Internacionales hacia lo que las diversas perspectivas religiosas pueden ofrecer al mundo.

Dado el presupuesto westfaliano, el lugar por el que comenzar es la ética social de las principales religiones mundiales. Christopher G. Weeramantry, Vicepresidente de la Corte Internacional del Justicia, ha señalado que es el momento de identificar el tronco común de los principios éticos contenidos en las principales religiones del mundo que sean significativos para las relaciones internacionales<sup>[74]</sup>. Puede que

estemos ante el comienzo de un periodo en el que la ausencia de religión y teología en Relaciones Internacionales se empiece a percibir como una desviación extraña, y como la ausencia de teoría normativa en la disciplina. Los académicos de Relaciones Internacionales, la Ética cristiana y los Estudios Religiosos están identificando los principios éticos comunes en las principales religiones del mundo sobre la paz y la guerra, la guerra justa, el pacifismo, los derechos humanos y la construcción de la paz<sup>[75]</sup>. El Comité Internacional de la Cruz Roja ha demostrado que sus principios humanitarios son compatibles con la ética social de las principales religiones mundiales, así como lo han hecho la Fundación Ética Mundial de Hans Küng<sup>[76]</sup>, la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz (Amman, Jordania, 1999) y el Parlamento de las Religiones del mundo con su propio estilo. El Centro para la Religión y la Diplomacia, recientemente establecido, está ya implicado en la resolución de conflictos en varios países<sup>[77]</sup>.

La ética social de las principales religiones del mundo no es el único lugar desde el que comenzar. Si MacIntyre está en lo cierto sobre la naturaleza dependiente de la tradición de la racionalidad, entonces la moralidad no está separada de las comunidades y de las tradiciones a través de las que la mayor parte de las personas en el mundo desarrollan sus vivencias sociales y morales. Esto significa que las prácticas “humanitarias” de caridad con los pobres y hospitalidad con los forasteros, y las prácticas “internacionales” de justicia en la lucha, así como la justicia para los prisioneros de guerra, sólo pueden desplegarse y experimentarse en lo que Jean Bethke Elshtain ha llamado “comunidades realmente existentes”<sup>[78]</sup>. Las organizaciones no gubernamentales humanitarias, en un esfuerzo por demostrar que sus principios son universales, han reducido las prácticas “humanitarias”, encajadas en las tradiciones sociales de las principales religiones y comunidades del mundo, a reglas morales abstractas. Han convertido una moral práctica en una propuesta basada en reglas o principios para la ética internacional. Sólo una racionalidad separada de la religión, de la cultura y de la tradición puede despertar estas reglas. Pero como ha explicado Elshtain, “seguramente, la inmensa mayoría de la gente en el mundo no se piensan a sí mismos como sujetos de derechos y deberes internacionales”, sino que experimentan la vida moral como dice MacIntyre, dentro de las virtudes, prácticas sociales y tradiciones de sus comunidades, propias de las principales religiones del mundo, por más imperfecto que esto sea<sup>[79]</sup>.

En tal caso, afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural significa desarrollar lo que se puede denominar un “pluralismo profundo” entre las diversas

comunidades y estados en la sociedad internacional. El enfoque pluralista existente intenta promover un pluralismo religioso y cultural limitado mediante el reconocimiento de la diversidad cultural a través de prácticas “débiles” o procedimentales de la sociedad internacional. El enfoque defendido aquí, basado en la teoría social de MacIntyre, va más allá al implicar al “otro”, al implicar a las prácticas sociales “densas” de las principales religiones mundiales con el fin de promover el orden y la justicia en lugar de adoptar el presupuesto westfaliano que las ignora, margina o intenta superarlas mediante una ética cosmopolita. Este enfoque puede contribuir con un avance pues propone emplear medios “comunitarios” para alcanzar fines “cosmopolitas”.

El pluralismo profundo adopta el enfoque denominado “ética de la virtud”, desarrollado a partir de la teoría social de MacIntyre<sup>[80]</sup>. Se centra en las virtudes, las prácticas y la comunidad más que en el individuo o en la comunidad cosmopolita de la humanidad como un todo. Proporcionar una vía para acercarse tanto a la preocupación de Bull sobre la absorción en la sociedad internacional de los elementos no occidentales, como del enfoque solidario por ambas, la visión “densa” de la cultura y la visión “densa” de la sociedad mundial.

El enfoque de la “ética de la virtud” sugiere que la forma más eficaz en que las prácticas humanitarias de las principales religiones del mundo – de caridad con los pobres, hospitalidad con los forasteros, así como las prácticas internacionales de diplomacia y “establecer y mantener ejércitos”, justicia en la lucha y justicia para los prisioneros de guerra – pueden desarrollarse es cuando se discuten, apoyan e implican en la vida moral de comunidades particulares realmente existentes. Más que desarrollar una ética cosmopolita de hospitalidad global, afrontar seriamente el pluralismo cultural y religioso significa identificar las prácticas de tradiciones culturales y religiosas particulares, las virtudes necesarias para mantenerlas, cultivarlas y apoyarlas<sup>[81]</sup>. Esto es parte del intento colectivo de una comunidad particular – tanto si es cristiana, como musulmana, judía, budista o hindú – de desarrollar su vida moral de acuerdo con su tradición religiosa.

A causa del presupuesto westfaliano, la “ética de la virtud” es contraria al enfoque de los gobiernos occidentales y de las agencias del desarrollo, los cuales defienden que la “religión” lleva al camino de ayudar a los pobres o a promover el desarrollo. Lo que tiene que recordarse es que existe una relación próxima entre la libertad religiosa y la libertad política, y la tolerancia religiosa ha sido, a menudo, el comienzo de la tolerancia política, la sociedad civil y la democracia<sup>[82]</sup>. Un enfoque

basado en la “ética de la virtud” muestra cómo las prácticas humanitarias pueden ayudar a construir comunidades en su propia fe, así como empoderarlas como parte del desarrollo, para que ambas puedan ir unidas en caso de que la estabilidad política, la democracia y el desarrollo sean duraderos. Podría incluso ayudarnos a todos – tanto occidentales como no occidentales – a aprender qué significa incluir al “otro” en las relaciones internacionales<sup>[83]</sup>. Si el presupuesto westfaliano puede superarse, este artículo sólo puede empezar a señalar lo que significaría afrontar seriamente el renacimiento mundial de la religión y el pluralismo cultural en la sociedad internacional multicultural que ha surgido desde el final de la Guerra Fría.

\***Scott M. THOMAS** es profesor de Relaciones Internacionales en el Departamento de Economía y Desarrollo Internacional de la Universidad de Bath (Inglaterra). El artículo original fue publicado, con el título “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 29, nº3, 2000, ps. 815-841. Posteriormente, se publicaría como capítulo de libro con algunas modificaciones en: Petito, Fabio y Haztopoulos, Pavlos (eds.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Nueva York, Palgrave, Nueva York, 2003.

Artículo traducido por **Antonio ÁVALOS MÉNDEZ y Ángela IRANZO DOSDAD**.

#### NOTAS:

<sup>[1]</sup> CHESTERTON, G. K. , *Orthodoxy*, Odre and Stoughton, Londres, 1996 [1908], ps. 17-18.

<sup>[2]</sup> THOMAS, Scout M., “Religious Resurgence, Postmodernism, and World Politics”, en ESPOSITO, John L. y WATSON (eds.), Michael, *Religion and Global Order*, University of Wales Press, Cardiff, 2000.

<sup>[3]</sup> GELLNER, Ernest, *Posmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londres, 1992.

<sup>[4]</sup> MAYALL, James, “Internacional Society and Internacional Theory”, en DONELAN, Michael (ed.), *The Reason of Status*, George Allen and Unwin, Londres, 1978.

<sup>[5]</sup> Véase HUNTINGTON, Samuel P., *Political Order and Changing Societies*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968 y ZARTMAN, Ira William, *Collapsed States: The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, Lynne Rienner, Boulder, CO, 1994.

<sup>[6]</sup> JUERGENSMEYER, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley, CA, 1993; HAYNES, Jeff, *Religion in Third World Politics*, Open University Press, Londres, 1994 y WESTERLUND, David (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, I.B. Tauris, Londres, 1996.

<sup>[7]</sup> BULL, Hedley, “The Revolt Against the West”, en BULL, Hedley y WATSON, Adam, *The Expansion of International Society*, Clarendon Press, 1984.

<sup>[8]</sup> LEE, Robert, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, CO, 1997.

<sup>[9]</sup> FINN, John, “Human Rights in Viena”, *First Things*, no. 37, 1993, ps. 4-8; WEIGEL, George, “What Really Happened at Cairo, and Why”, en CROMARTIE, Michael (ed.), *The 9 Lives of Population Control*, Ethics and Public Policy Center, Washington, DC, 1995 y GLENDON, Mary Ann, “What Happened in Beijing”, *First Things*, no. 59, 1996, ps. 30-36.

[10] GLENDON, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, Nueva York, 1991.

[11] ESPOSITO y WHATSON, *Religión and Global Order (op.cit)*, DARK, Ken R. (ed.), *Religión and International Relations*, MacMillan, Basingstoke, 2000 y HAYNES, Jeff (ed.), *Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World*, Mac Millan, Basingstoke, 1999.

[12] Thompson define un mito político como “un relato que se cuenta sobre el pasado para legitimar o desacreditar un régimen”. Véase THOMPSON, Leonard, *The Political Mythology of Apartheid*, Yale University Press, New Haven, CT, 1985, p. 1.

[13] [13] Este es el punto de vista de los teóricos del liberalismo moderno, incluyendo a John Rawls, Judith Shklar y Jeffrey Scout, pero la aparición de la tolerancia en el mundo moderno es una historia más compleja que lo que de ello quiere contar la mitología del liberalismo. Véase NEDERMAN, Carl K. y LAUREEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, Rowman and Littlefield, Londres, 1996.

[14] Las reservas del Tratado de Münster son un importante modelo de tolerancia religiosa, dándose los ejemplos contemporáneos de su oportunidad en la limpieza étnica en los Balcanes. No sólo los príncipes y los electores fueron incapaces de imponer una fe religiosa en sus dominios, sino que también debieron permitir la libertad de movimiento a las minorías que se resistieron a la fe mayoritaria. Para una revisión reciente de los tratados, véase BUSSMANN, Klaus y SCHILLING, Heinz (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1, Bruckmann, Munich, 1998.

[15] WIGHT, Martin, *International Theory: The Three Traditions*, Leicester University Press, Leicester 1991, ps. 13-15.

[16] JACKSON, Robert H., “The Political Theory of International Society”, en BOOTH, Ken y SMITH, Steve (eds.), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Oxford, 1995 y JACKSON, Robert H., “Pluralism in International Political Theory”, *Review of International Studies* 18, no. 3, 1992, ps. 271-81.

[17] Esta definición social de la religión ha sido crecientemente aceptada por los académicos que trabajan sobre el nacimiento de la Europa moderna y la transición hacia una visión “moderna” de la religión se coloca hoy habitualmente en el siglo XVII, véase BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985, especialmente ps. 170-71; HOLT, Mack P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 y HOLT, Mack P., “Putting Religion Back into the Wars of Religion”, *French Historical Studies*, no. 18, 1993, ps. 524-51.

[18] Para la perspectiva antropológica véase ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1993, ps. 1-54. Asad critica la noción de Clifford Geertz sobre “la religión como sistema cultural” puesto que ésta supone que la religión puede examinarse como un sistema simbólico separado de las prácticas y disciplinas religiosas. De acuerdo con Asad, este entendimiento de la “religión” es una construcción de la modernidad occidental más que un concepto universal y autoriza la política de la modernidad liberal, que define como “religiones politizadas” como una amenaza tanto para la razón como para la libertad.

[19] Parte de esta sección se debe a CAVANAUGH, William T., “A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State”, *Modern Theology*, 11, no. 4, 1995, ps. 397-420.

[20] El punto importante del número relativamente pequeño de grupos salvajes y extraños en los primeros tiempos de la Europa moderna, como por ejemplo, la “religión popular”, herejes, brujas, magia, superstición, “disidentes”, etc. ha distorsionado nuestra imagen del tiempo. Véase DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Alters: Traditional Religion in England, 1400-1580*, Yale University Press, New Haven, CT, 1992.

[21] Es necesario reconocer aquí el argumento completo de MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, Londres, 1990. MacIntyre examina cómo las antologías medievales de Tomás de Aquino y los trabajos de los comentaristas posteriores separaron su discusión sobre el derecho y el derecho natural del contexto de su teología en la Summa. La separación final de las virtudes y las prácticas de la tradición y la comunidad según describe MacIntyre contribuyeron al desarrollo del concepto moderno de “religión” como un conjunto de doctrinas o creencias privadas así como ayudó a legitimar la separación moderna entre Ética y Teología.

[22] Cavanaugh se apoya en SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Mac Millan, Basingstoke, 1962, para desarrollar *religio* como concepto. Véase CAVANAUGH, “A Fire Strong Enough” (*op. cit.*), p. 404.

[23] A diferencia de Bossy y de Cavanaugh, la breve discusión de Bull sobre el libro mencionado de Grocio no reconoce el cambio en la concepción de la religión que tuvo lugar

durante este periodo. Véase BULL, Hedley, "The Importance of Grotius", en BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict y ROBERTS, Adam (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

[24] HOBBS, Thomas, "Leviatán", en TUCK, Richard (ed.), *Cambridge Text in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, 1991, especialmente la p. 120.

[25] KRANSER, Stephen D., "Wesphalia and All That", en GOLDSTEIN, Judith y KEOHANE, Robert, *Ideas and Foreign Policy*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993.

[26] ROBERTSTON, Roland, "Globalization and the Future of Traditional Religion", en STACKHOUSE, Max L. y PARIS, Peter J. (eds.), *Religion and the Powers of the Common Life: God and Globalisation*, vol. 1, Trinity Press International, Harrisburg, PA., 2000.

[27] EPP, Roger, "The English School on the Frontiers of International Society: A Hermeneutic Recollection", en *Review of International Studies*, 24, no. 3, 1998, ps. 47-63.

[28] MAPEL, David R. y NARDIN, Terry (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1998.

[29] WATSON, Adam, "Hedley Bull, States Systems and International Societies", *Review of International Studies*, 13, no. 1, 1987, ps. 147-53.

[30] ROBERSON, B.A. (ed.), *International Society and the Development of International Relations Theory*, Pinter, Londres, 1998 y DUNNE, Timothy, *Inventing International Society: A History of the English School*, Mac Millan, Basingstoke, 1998.

[31] DUNNE, Timothy, "The Social Construction of International Society", *European Journal of International Relations*, 1, no. 3, 1995, ps. 367-89.

[32] El acento que MacIntyre pone sobre la tradición social ha llevado a una confusión en lo que se refiere a sus inclinaciones políticas. Kelvin Knight va más allá para decir que la idea de que MacIntyre es un "conservador político" es "absurda"; esta denuncia se debe a una mala comprensión de su teoría social: los que dan prioridad a la tradición son conservadores; MacIntyre da prioridad a la tradición, por lo tanto es un conservador. En sentido contrario, su proyecto aristotélico radical hunde sus raíces en la política de la comunidad local, lo cual está reñido con el "comunitarismo" que surge en la mitad de la década de 1980 en los Estados Unidos puesto que MacIntyre cree que su crítica del liberalismo no va lo suficientemente lejos, es todavía parte del marco institucional del estado-nación burocrático moderno y del mercado en la sociedad capitalista (estructuralmente injusto). Véase KNIGHT, "Introduction", en KNIGHT, Kelvin (ed.), *MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge, 1998, ps. 20-24; Kelvin, KNIGHT, Kelvin, "Revolutionary Aristotelianism", en HAMPSHIRE-MONK, I. y STANYER, J., *Contemporary Political Studies 1996*, Political Studies Association, Nottingham, 1996, ps. 885-96. Sin embargo, la crítica de MacIntyre al proyecto ilustrado y a la modernidad liberal ha hecho que se haga querer por los "neoconservadores" religiosos en los Estados Unidos. Parecen pasar por alto su crítica social y económica a la sociedad capitalista liberal; véase OAKES, Edward T., "The Achievement of Alasdair MacIntyre", *First Things*, no. 65, 1996, ps. 22-26; MEILAENDER, Gilbert, "Still Waiting for Benedict", *First Things*, no. 98, 1999, ps. 48-55.

[33] MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2ª edición, Duckworth, Londres, 1985 y *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988.

[34] MACINTYRE, Alasdair, "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", en *MacIntyre Reader (op. cit.)*, ps. 53-68.

[35] RINGMAR, Erik, *Identity, Interest, and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[36] BOZEMAN, Adda, *The Future of Law in a Multicultural World*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971, p. ix.

[37] *Ibid.* ps. xii-xiii.

[38] *Politics and Culture in International History*, Transaction Publishers, New Brunswick, NS, 1960, 1994.

[39] WIGHT, *International Theory (op. cit.)*, ps. 13-15.

[40] El papel seminal del Papa Pablo II ha de mencionarse con respecto a este asunto, incluyendo algunas encíclicas importantes, como *Centesimus Annus*, 1991 y *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, como parte del debate emergente sobre la democracia y la sociedad civil internacional. Véase GRASSO, Kenneth L. (ed.), *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism: The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Rowman and Littlefield, Londres, 1996.

[41] MACINTYRE, Alasdair, "How We can Learn what *Veritatis Splendor* has to Teach?", *The Thomist*, 58, no. 2, 1994, ps. 171-95.

[42] LINKLATER, Andrew, "Rationalism", en BURCHILL, Scott y LINKLATER, Andrew (eds.) *Theories of International Relations*, Mac Millan, Basingstoke, 1996. Linklater parece que subordina el papel de los teólogos, los teóricos del derecho natural y el papel de la Iglesia



Católica al sostener la tradición racionalista como un proyecto más crítico-emancipador de la modernidad liberal, el cual tanto él como Dunne conectan al "giro cosmopolita" en los escritos posteriores de Bull y Vincent.

[43] Para el debate entre Bull y Donelan en la Escuela Inglesa de derecho natural y el estatus general de la teoría del derecho natural en la Escuela Inglesa, centrándose en Donelan, Bull, Vincent y autores más recientes, véase DUNNE, *Inventing International Society* (op. cit.) y ROBERSON, *International Society* (op. cit.).

[44] MACINTYRE, *Whose Justice?* (op. cit.), especialmente ps. 326-48.

[45] DONELAN, Michael, *Elements of International Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1990, ps. 38-55.

[46] Sobre los trabajos posteriores de Bull y Vincent véase DUNNE, *Inventein International Society*; WHEELER, Nicholas J., "Pluralist or Solidarist Conceptions of International Society", *Millennium: Journal of International Studies*, 21, no.3, 1992, ps. 463-87 y LINKLATER, Andrew, *The Transformation of Political Community*, Polity Press, Cambridge, 1998.

[47] WIGHT, Martin, *System of States*, Leicester University Press, Leicester, 1997, ps. 21-45.

[48] RENGGER, Nicholas J., "Culture, Society, and Order World Politics", en BAYLIS, John y RENGGER, Nicholas J., *Dilemmas of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

[49] WIGHT, *System of States* (op. cit.), p. 34.

[50] EPP, "The English School on the Frontiers of International Society", (op. cit.), ps. 425-35.

[51] MAYALL, "International Theory and International Society", (op. cit.).

[52] BULL, Hedley y WATSON, Adam, "Conclusion", en *The Expansion of International Society* (op. cit.).

[53] WIGHT, *System of States* (op. cit.), p. 35.

[54] JUERGENSMEYER, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California, Berkeley, CA, 200; MARTIN, David, *Does Christianity Cause War?*, Clarendon Press, Oxford, 1997 y SCWARTZ, Regina M., *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

[55] WIGHT, *System of States* (op. cit.), Ps. 26-34. Uno de los sistemas de estados que está considerando Wight existió durante el periodo Amarna (1440-1220 a. J.C.). Cohen y Westbrook han sostenido recientemente que en el antiguo Oriente próximo los imperios fundaron un verdadero sistema internacional "policultural" que atravesaba las regiones, las lenguas y las cultural y que esto no sólo se ha repetido en el actual sistema internacional global. Véase COHEN, Raymond y WESTBROOK, Raymond (eds.), *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2000.

[56] VINCENT, R. J., "Edmund Burke and the Theory of International Relations", *Review of International Studies*, 10, no. 2, 1984, ps. 205-18 y VINCENT, R. J., "The Cultural Factor in the Global International Order", *The Yearbook of World Affairs*, 34, 1980, ps. 252-64.

[57] BULL, Hedley, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Mac Millan, Londres, 1977, ps. 315-17.

[58] BERGER, Peter (ed.), *The Dessecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eedermans/Ethics and Public Policy Center, Grand Rapids, WI, 1999.

[59] BULL, *The Anarchical Society* (op. cit.), p. 317.

[60] *Ibid.*, ps. 38-52.

[61] WENDT, Alexander, "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review*, 88, no. 2, 1994, ps. 384-96 y "Constructing International Politics", *International Security*, 20, no. 1, 1995, ps. 71-81.

[62] WENDT, Alexander, "Anarchy is What States Make of It", en DER DERIAN, James, *International Theory: Critical Investigations*, Mac Millan, Basingstoke, 1995.

[63] WENDT, Alexander y FRIEDHEIM, Daniel, "Hierarchy under Anarchy: Informal Empire and the East German State", *International Organization*, 49, no. 3, 1995, ps. 689-721.

[64] HOLLIS, Martin y SMITH, Steve, *Explaining and Understanding International Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1991 y MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), ps. 204-25.

[65] MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), ps. 205-21.

[66] MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), p. 221, destacado en el texto original.

[67] MACINTYRE, Alasdair, "Una entrevista con Giovanna Borradori", en *The MacIntyre Reader*, (op.cit.), p. 255.

[68] MACINTYRE, *Whose Justice*, (op. cit.), ps. 354-55

[69] Según MacIntyre, Durkheim ha descrito como el derrumbe en las formas tradicionales de las relaciones sociales ha aumentado la incidencia de la *anomia*, una forma de privación, una pérdida de membresía en aquellas instituciones sociales en que las normas, incluyendo las normas de una racionalidad construida sobre la tradición, están imbuidas. "Lo que Durkheim no ha previsto", explica MacIntyre, "ha sido un tiempo en que a la misma condición de *anomia* le sería asignada el estatus de realización y de recompensa para uno mismo, que así

creería haber logrado, al separarse de las relaciones sociales de las tradiciones, emanciparse a sí mismo...Lo que Durkheim ha visto como una patología social es presentado ahora bajo las vestes de la presunción filosófica". Véase *Whose Justice*, (op. cit.), p. 368.

[70] SMITH, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

[71] El gran cartógrafo, Abraham Ortelius, escribió en una de las entradas de su *Geographical Encyclopaedia* (1578), "Para Cristianos, véase Europeos". Véase HALE, John, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Fontana Press, Londres, 1993, ps. 5-6.

[72] Charles Taylor argumenta que la dimensión política del cambio de lo que él designa como nociones sustantivas de la ética a las procedimentales ha sido anticipado por la teoría de la legitimidad de Grocio y se hace evidente en la prominencia creciente de la teoría del contrato social. En vez de definir la legitimidad del estado en términos del tipo de régimen o de una concepción de la buena sociedad Grocio argumentó que la deberíamos definir por los procedimientos que han conducido a su creación. Por lo tanto, Grocio pensó que el tipo de régimen no era importante desde que se hubiera llegado hasta ahí por el *consenso*. Véase TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, ps. 86-87.

[73] BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict y ROBERTS, Adam (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

[74] JANIS, Mark W. y EVANS, Carolyn (eds.), *Religion and International Law*, 2a edición, Martinus Nijhoff, La Haya, 1999.

[75] WITTE, John, et. al., *Religious Human Rights in Global Perspective*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1996; HARLEEN, Harfiyah Abdel, et. al., *The Crescent and the Cross: Muslim and Christian Approaches to War and Peace*, Macmillan, Basingstoke, 1998; SMOCK, David R. (ed.), *Perspectives on Pacifism: Christian, Jewish, and Muslim Views on Nonviolence and International Conflict*, US Institute of Peace, Washington, DC, 1995; SAMPSON, Chynthia, "Religion and Peacebuilding" en ZARTMAN, I. William y RASMUSSEN, J. Lewis (eds.), *Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*, US Institute of Peace, Washington, DC, 1995.

[76] CHAN, Stephen, "Hans Küng and a Global Ethic", *Review of International Studies*, 25, no. 3, 1999, ps. 525-30.

[77] El ICRD ([www.icrd.org](http://www.icrd.org)) ha sido establecido en Washington, DC, tras la publicación de JOHNSTON, Douglas M. y SAMPSON, Cynthia (eds.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

[78] ELSHTAIN, Jean Bethke, "Really Existing Communities", *Review of International Studies*, 25, no. 1, 1999, ps. 141-46.

[79] *Ibid.*

[80] Este grupo incluye a Peter Kreeft, Gilbert Meilander, Stanley Hauerwas, Robert C. Evans, Jonathan Wilson, David W. Gill y Mary Ann Glendon, el profesor de Derecho de Harvard que lideró la delegación vaticana en la Conferencia sobre la Mujer de Naciones Unidas en Beijing en 1995. Por supuesto, los teóricos de la Ética de la Virtud no son todos iguales. Véase GLENDON, Mary Ann y BLANKERHORN, David (eds.), *Seedbeds of Virtue*, Madison, Nueva York, 1995 y MURPHY, Nancy, KALLENBERG, Brad J. y NATION, Mark Thiessen, *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre*, Trinity Press, Harrisburg, PA, 1997.

[81] SHAPIRO, Michael J., "The Events of Discourse and the Ethics of Global Hospitality", *Millennium: Journal of International Studies*, 27, no. 2, 1998, ps. 697-713.

[82] MADDOX, Max, *Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, Londres, 1996.

[83] VOLF, Miroslav, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1996.

---

\* N.d.T.: La expresión original en inglés es "*narrow universality*".