

CAMINO DE PERFECCIÓN. EL IMAGINARIO SOCIAL LIBERAL DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

FRANCISCO J. PEÑAS*

RESUMEN:

Camino de perfección es un título de una cierta raigambre en la literatura en castellano. Aquí se utiliza como figura que puede representar la idea ilustrada y teleológica de un avance de la humanidad hacia la perfección, el Bien, la Felicidad, etc. que es la columna vertebral del imaginario social de la modernidad liberal. Esta fe en el progreso y en el perfeccionamiento moral se mantiene a pesar de sucesivas catástrofes que jalonan, en este caso, la historia europea: desastres naturales, los menos, y desencadenados por los hombres, los más. Las relaciones internacionales son un ámbito donde este progreso puede ser puesto más en cuestión.

PALABRAS CLAVE:

Teoría de las relaciones internacionales, historia como progreso, liberalismo, universalismo, imaginarios sociales.

TITLE:

Path to perfection: the liberal social imaginary of International Relations.

ABSTRACT:

Camino de perfección –Path to perfection– is a title with some tradition within Spanish literature. Here it is used as a literary figure that conveys the enlightened and teleological idea of a way forward of Humanity towards perfection. Such idea is the main pillar of the modern liberal social imaginary. This faith in progress and in moral improvement stands firm in spite of the catastrophes –manmade most of them- that mark European history. International Relations work as a domain where this progress is easily questioned.

KEYWORDS:

International Relations Theory, History as progress, liberalism, universalism, modern social imaginaries.

*Francisco J. PEÑAS es Profesor de Relaciones Internacionales, director del Máster en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos y del área del mismo nombre del Programa de Doctorado en Derecho y Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado diversos libros y un cierto número de artículos. Su interés fundamental gira en torno a la filosofía política y teoría del conocimiento de las Relaciones Internacionales

Hay un debate, no siempre explícito, dentro de los clásicos de la disciplina –cuando los teóricos de Relaciones Internacionales –R.I.– se preocupaban de filosofías, que no en el canon estadounidense– sobre si las relaciones internacionales, es decir, las relaciones entre comunidades políticas discretas, eran susceptibles de progreso, de mejora o eran el reino de la “repetición y la recurrencia”. El debate no discute el cambio en las circunstancias históricas concretas, siempre variables –dejo de lado a los neorrealistas ahistóricos–, sino en los dilemas fundamentales que se afrontan fruto de la interacción de dichas comunidades. La idea de progreso en R.I. entronca con el imaginario del “perfeccionamiento” espiritual, moral, social –según las épocas– que está en la base de la cultura de la *res publica* cristiana, y de forma –parcialmente– secularizada de los proyectos de paz y los fundamentos metafísicos de la Ilustración –plan oculto de la naturaleza, mano invisible, despliegue del espíritu, etc. – y *científicos* del siglo XIX –Compte, por ejemplo, y en general, el perfeccionamiento por la ciencia–. Como heredera de la Ilustración la disciplina de R.I. –a pesar del esfuerzo de sus fundadores, como Carr o Morgenthau, a pesar del indeterminismo de la física de finales del XIX, a pesar de Nietzsche, Weber, Schmitt, etc.– asume ese ideario de perfeccionamiento que, por otra parte, es la *doxa* social de la modernidad, su *imaginario social constitutivo*.

En estas líneas, necesariamente esquemáticas y de trazo grueso, se intenta trazar la trayectoria de ese *camino de perfección*, ese imaginario social liberal –en un principio europeo– del sistema de estados, de la modernidad.

Partiendo de la Ilustración del siglo XVIII y del positivismo cientifista del XIX hasta nuestros días intentaré en esta *larga duración*¹ esbozar las continuidades y las transformaciones en ese *camino*. El relato central narrará las continuidades de ese pensamiento teleológico –**idea de progreso**– y los contraejemplos: los hechos históricos que hicieron temblar y transformaron nuestro relato central. Nos fijaremos en el relato liberal –lo que, desde luego, no quiere decir que neguemos el carácter *ilustrado, teleológico y perfeccionista del marxismo*– por ser el entramado conceptual dominante en la teorización y en la práctica de las relaciones internacionales.

1. ¿Por qué camino de perfección?

“A partir del siglo XVIII y de la Ilustración, los enfoques racionalistas sobre la evolución parecieron brindar, a su turno, a la historia, un claro carácter *teleológico*, un designio universal que tuviera *la meta de un orden regido por la razón y la libertad*, lo que sería el mejor argumento para aseverar que la evolución humana tiene un sentido racional y evidente”²

¹ Situar la larga duración de este camino en la Ilustración es una elección arbitraria desde el punto de vista histórico; arbitraria pero conveniente para un artículo. Podríamos situar sus inicios en el estoicismo y el cristianismo paulino, pero quizás sería excesivo.

² MANSILLA, H. C. F., “Reflexiones sobre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo relativista”, *Revista de Filosofía*, núm. 59, 2008, p. 24.

La doctrina de la Iglesia está llena de bonitas metáforas: valle de lágrimas, barca de S. Pedro, ciudad de Dios, e individualmente para las órdenes religiosas contemplativas muy especialmente *camino de perfección*. Quizá porque sólo a través de metáforas, y aun así, se puede explicar lo ilógico, por ejemplo un Dios que es uno y trino.

La existencia humana podía ser un “valle de lágrimas” pero el Hombre liberado de la tutela de la superstición, armado con la razón omnipotente, podía avanzar por un *camino de perfección* hasta lograr la armonía universal que es, al fin y al cabo, como luego veremos, *el plan oculto de la Naturaleza*.

Toda nueva visión del mundo no puede por menos de partir del imaginario social existente, detectando y denunciando sus contradicciones lógicas, dando nuevos sentidos a las palabras y utilizando el arsenal a su disposición para transformar, en este caso secularizar, las metáforas heredadas de la teología. Así es como hay que interpretar, en mi opinión, la críptica frase de C. Schmitt al principio de su *Teología Política*: todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados³. Löwith por su parte sostiene que la historia del mundo *es imaginada como una historia de salvación*⁴.

La mayoría, no me atrevo a decir todas, de las metáforas del XVIII tienen, en realidad, un origen teológico⁵. Dios es sustituido por la mano invisible, el plan oculto de la naturaleza, o las leyes del desarrollo histórico. El paso del hombre por la *Ciudad del hombre* de Agustín de Hipona, el valle de lágrimas, son para los ilustrados –utilizando palabras muy semejantes– el mundo donde la razón está subyugada por la superstición cristiana. La *Salvación* será el logro de la armonía de intereses que se logrará removiendo los obstáculos del irracionalismo y el despotismo mediante la todopoderosa razón humana.

Como sostenía Kant “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la

³ SCHMITT, Carl, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 7.

⁴ LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

⁵ Gracias al comentario de un evaluador anónimo matizo esta afirmación. El origen es teológico, pero hay otra teología que no cree en la acción de la mano de Dios en los asuntos humanos y, mucho menos, que Dios, sea el caballo que tira del carricoche del progreso. Me refiero a la teología agónica y existencialista de origen agustiniano y luterano que tuvo grandes exponentes en los años 20 y 30 del siglo XX –no me atrevo a afirmar si existe todavía, soy ateo militante y no me intereso por ningún tipo de teología–. Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer en Alemania y Reinhold Nieburh en Estados Unidos son, creo, sus grandes nombres. Sobre Barth ver su *Kirchliche Dogmatik* –en su versión inglesa *Church Dogmatics*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, edición de 1994–; sobre Bonhoeffer existe una buena biografía centrada en su oposición a Hitler que le llevo al cadalso –Schlingensiepen, F., *Dietrich Bonhoeffer. 1906-1945*, New York, T & T Clark International, 2010–. Las obras de R. Nieburh son suficientemente conocidas entre los especialistas en Relaciones Internacionales.

humanidad”⁶.

Cierto es que esta idea ilustrada no queda sólo en manos del liberalismo. Marx en la *Crítica al programa de Gotha* –1875– sostiene “En la fase superior de la sociedad comunista cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y con ella la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ide cada cual según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!”⁷.

El siglo XIX añade al optimismo racionalista el asentamiento de la idea de la ciencia para los asuntos humanos de la mano de positivismo. “Condorcet puso sobre la mesa la pregunta ‘si el hombre puede, casi con total seguridad, predecir fenómenos cuando conoce sus leyes... ¿por qué delinear con una cierta certeza un bosquejo del futuro destino del hombre en base a su historia debe entenderse como una tarea fantástica?’”⁸.

Así, el siglo XIX fue un siglo tan lleno de fe como fue el siglo XII. Cada pensador europeo de la época se nos aparece hoy como un visionario comprometido con un programa de salvación o alguna vía hacia ella. Es como si las necesidades y las esperanzas que habían encontrado satisfacción en la religión perduraran en una era donde ya la religión no tenía ningún crédito y algo debía ocupar su lugar... –ciencia, revolución,...–⁹

⁶ KANT, Immanuel, *Ideas para historia universal en clave cosmopolita y otros escrito sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 17

⁷ MARX, Karl, *Crítica al Progrma de Gotha*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1968 (la traducción es del Instituto de marxismo-Leninismo de Moscú, 1953), p. 24.

⁸ Ver NISBET, Robert, *Social change and history*, Oxford University Press, Nueva York, 1969 e *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1996 (edición inglesa de 1980).

⁹ NISBET, Robert, *op. cit. Social Change...*, p. 15.



Imagen 1. *American Progress*, John Gast, 1872

La disciplina de la historia cobra nuevos bríos como justificación de la nueva doctrina en lo que H. Butterfield llama *La interpretación whig de la historia*: una interpretación teológica –secularizada– y teleológica que sostiene una visión *liberal –whig–* en la que el presente explica el pasado, pues es su culminación¹⁰.

Así pues, el *camino de perfección* no mira sólo hacia el futuro sino que se justifica por esa interpretación del pasado como el antecedente necesario del presente. “A partir del siglo XVIII y de la Ilustración, los enfoques racionalistas sobre la evolución parecieron brindar su oportunidad a la historia, una historia de claro carácter *teleológico*, un designio universal que tuviera *la meta de un orden regido por la razón y la libertad*, lo que sería el mejor argumento para aseverar que la evolución humana tiene un sentido racional y evidente”¹¹.

Nace así también la Filosofía de la Historia: “Filosofía de la historia: he ahí el mito de la ilustración. Así pues ¿se trata de un mito o de una forma de ilustración? Ahí reside la ambigüedad, ahí estriba la aporía”¹².

¹⁰

BUTTERFIELD, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, G. Bell and Sons, Londres, 1931.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² MARQUARD, Odo, *Las dificultades de la filosofía de la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 2

Para Marquard, la historia es, definida en términos de la filosofía de la historia, emancipación: producción de autonomía humana. Junto a la realización de los teoremas concomitantes –perfectibilidad del ser humano como posibilidad de la historia; futuro como espacio de juego de la historia; progreso como forma de movimiento de la historia; el reino de la libertad en este mundo como fin de la historia; el derecho natural a la dignidad y felicidad del ser humano como instancia moral de la historia¹³.

El último punto que quisiera tratar en este epígrafe es el movimiento pendular que sufre la aceptación e ilusión por la idea de una continua perfección. Varios desastres de carácter natural, los menos, y desencadenados por el Hombre, lo más, crearon y crean dudas sobre este progreso, de tal manera que como veremos en el último epígrafe, los defensores del progreso en relaciones internacionales postulan una versión cada vez más minimalista de éste. En el texto se expresarán en *contraejemplos*, como contragolpes de los dioses –terremoto de Lisboa de 1755; guerras devastadoras como la de 1914; crisis espirituales como la acaecida al final de esa Gran Guerra; y, finalmente, la duda sobre la civilización misma después de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Sin embargo, la idea de que los hombres armados de la razón y de la ciencia, salvados de la superstición y el despotismo podrían conocer las leyes de la humanidad y crear un futuro mejor, se mantiene hasta nuestros días, atemperada y quizá sin explicitar su contenido teleológico pues ¿acaso las catástrofes naturales no podrán ser dominadas por un mayor conocimiento de la Naturaleza por la ciencia y acaso no se podrán evitar esas catástrofes humanas si se descubren sus causas?

2. Camino de perfección como imaginario social, cultura o vocabulario

Este camino de perfección, esta filosofía teleológica de la historia no deja de ser un imaginario social, una visión, una idea regulativa, una esperanza devenida en certeza, y una forma de dar significado al mundo.

La tesis subyacente en este trabajo es que el concepto de imaginario social –Castoriadis¹⁴– como estructura ideacional cambiante pero de *larga duración* es necesario para entender el mundo de la política mundial, pues dichos imaginarios dan significado a las acciones de los actores y a los constreñimientos de las estructuras. Los imaginarios sociales o sus contentos equivalentes *vocabulario* –Skinner¹⁵–, *cultura* –Archer¹⁶– y otros similares, que no puedo recoger por una evidente falta de espacio y de conocimientos, son estructuras ideacionales de larga duración, relacionales, es decir intersubjetivos o enfrentadas entre sí, cambiantes en una *historia de media duración o eventual*, históricamente contingentes e

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2007.

¹⁵ SKINNER, Quentin, *Visions of Politics, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

¹⁶ ARCHER, Margaret, *Culture and agency. The place of culture in social theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

instrumentales en las luchas entre grupos humanos.

Los imaginarios sociales, las culturas o los vocabularios son esenciales porque dan significado –propósito, valor, relevancia, etc.– a los datos de la “realidad” y a la acción. Nuestra relación con el entorno social y natural es siempre interpretativa. Dato y acción son interpretados, incluidos y almacenados en huecos de nuestro imaginario. Es más, no hay ser social sin ese contexto cognitivo. No hay ser social sin una *visión del mundo, un esquema de cómo funciona la “realidad”, un vocabulario que construye y define la “cosas”*. Sin lenguaje no hay vida social, no hay vida humana, no hay seres humanos, diga esto lo que quiera decir.

Partimos aquí de un planteamiento epistemológico del lenguaje como base de la reflexión, la acción, la construcción de instituciones y la creación de *mecanismos, dispositivos*, etc. o del significado de éstos si fueran pura materialidad. En este sentido la lucha política es siempre una lucha por el significado de las palabras y, como tal, la política contempla siempre el uso de la violencia coercitiva como medio en esa lucha.

Hagamos explícita mi posición en una esquemática enumeración de puntos:

1. La ontología, las relaciones sociales que estudiamos, no pueden entenderse si no se las sitúa en su contexto histórico; son relacionales, pues son relaciones, no robinsones crusoos, y cambian en la acción, es decir, en breve, son relaciones históricas.
2. Estas relaciones se expresan, se autoreflexionan, se modifican a través del lenguaje, que a su vez es una relación social con lo que todo el punto 1 es aplicable al vocabulario mismo.
3. El contexto ideacional de los actores es el imaginario social, la cultura, o el lenguaje y el vocabulario entendido en sentido amplio, como una forma de pensar, de ver el mundo, de presupuestos conceptuales, implícitos y explícitos.
4. Para estudiar las relaciones internacionales nos viene bien el concepto de imaginario social, pues sin él –o su equivalente, cultura, lenguaje–, no comprenderemos –en sentido distinto de explicar– la acción de los actores.
5. Cada intercambio lingüístico se produce entre agentes que tienen capacidades y competencias estructuradas socialmente... de tal manera que cada intercambio lingüístico lleva la marca de la estructura social que a su vez ayuda a reproducir¹⁷. Bourdieu demuestra que el poder de cualquier *speech act* es un poder que

¹⁷ THOMPSON, J. B., “Introduction” a BOURDIEU, Pierre, *Language and symbolic power*, Polity Press, Cambridge, 1992, p. 2.

se le adscribe por una institución de la cual esa locución es parte. En este sentido cualquier idea de una *ideal speech situation* olvida las instituciones y las relaciones de poder que estas encarnan¹⁸. En término de Foucault no hay poder sin discurso, ni discurso sin poder o, incluso, poder y discurso son equivalentes. Léase aquí imaginarios sociales, vocabularios o culturas.

Además está la Historia. Si el proceso del que hablan los autores lo equiparamos a la duración eventual de Braudel, nos queda enmarcarlo en la larga duración, etc... Y la Historia es contingencia y correlación de fuerzas ideacionales y materiales al servicio de las primeras.

Entre los rasgos que pueden caracterizar la perspectiva de una afirmación, y los criterios que nos permiten atribuirle a determinada época o situación, citaremos sólo unos cuantos ejemplos: el análisis del sentido de los conceptos que se usan; el fenómeno del contra concepto; la falta de ciertos conceptos; la estructura del aparato categorial; los modelos dominantes del pensamiento; el nivel de la abstracción, y la ontología que se presupone¹⁹.

Esta tesis de ser cierta, tiene a su vez, importantes consecuencias epistemológicas: *ya no puede aspirar a la verdad absoluta sino que debe asumir su situación histórica –es decir, las respuestas siempre cambiantes a preguntas que, como corresponde, también cambian- y limitarse a la ‘reflexión’, la ‘compresión’ y la ‘interpretación’ históricas”* –Karl Löwith–; ontológicas: *“La historia es obra de los hombres no de los dioses; ya que la preponderancia de los injustos sobre los justos testimonia el desinterés de estos últimos por las vicisitudes humanas y por el hecho de que otras lógicas les gobiernen”* –M. Understeiner–²⁰; y para las tareas investigadoras: *“Quizás reflexionar es una forma de investigar”* –H. Bull–²¹.

Provisionalmente, definiremos los imaginarios sociales como “las formas en las que la gente imagina su existencia social, cómo ésta se acopla con la de los otros, cómo se relacionan con sus pares, las expectativas que normalmente se realizan y las profundas nociones normativas e imágenes que subyacen a dichas expectativas”²².

Los imaginarios sociales, y la imaginación política, constituyen y delimitan lo pensable y lo impensable, lo justo y lo injusto, lo beneficioso y lo perjudicial, el orden y el caos, el bienestar y el malestar, lo tranquilizador y lo aterrador,

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 238.

²⁰ UNDERSTEINER, Mario, *I sophistic*, Mondadori, Milan, 1996, p. 497.

²¹ BULL, Hedley, *La sociedad anárquica*, La Catarata, Madrid, 2005, p. 46.

²² TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004. *Ibid.*, p. 23.

la interpretación y el uso de las *lecciones del pasado* y su pertinencia para el presente²³, lo posible y lo deseable o, finalmente, en palabras de E. H. Carr, la realidad y la utopía.

Los imaginarios sociales no son totalidades coherentes ni estáticas sino que son campos de lucha, compuestos por visiones, sabidurías y conceptos *esencialmente contestados* que afectan a la esencial conflictividad de las relaciones y que, a su vez, son transformados por éstas. Esta red de relaciones dialécticas, es decir, de luchas dentro y entre los imaginarios sociales, y de éstos con las transformaciones materiales, es el motor del cambio histórico.

La tesis explícita de estas páginas ya está en el título: el *camino de perfección* es un elemento esencial del imaginario social liberal en relaciones internacionales.

3. Los estados y la guerra como obstáculos

En lo que se refiere a las relaciones sociales, a la vida del Hombre en sociedad, y a las relaciones entre las comunidades políticas *naturales*, el gran obstáculo en el *camino de perfección* -inevitable pero tortuoso-, en el progreso liberador y en la civilización -emancipadora pero necesitada de ser propagada incluso en territorios tan ignorantes como hostiles- han sido, son y serán las conflictivas relaciones entre los estados en los que los hombres habitan y donde quisieran realizarse. Esta división en estados, que heredamos de un pasado arcano e idólatra, y que parcelan a la humanidad una, tiene, o ha tenido y puede tener, la trágica consecuencia de la guerra.²⁴

En relaciones internacionales los imaginarios sociales occidentales modernos se sitúan en dos ejes que se cruzan y, a veces, se distancian: un primer eje estaría constituido por el arco que se extiende desde la visión de la unidad esencial de la humanidad, del valor único de cada ser humano, de la comunidad humana como algo existente y potencialmente realizable políticamente en una *cosmopolis* -una democracia cosmopolita global, si seguimos a D. Held²⁵-, hasta la terca realidad de la parcelación históricamente constante de esa *humanidad una* en comunidades, etnias, *polis*, etc. que se diferencian y se esfuerzan en diferenciarse las unas de las otras, compitiendo o luchando por el prestigio, el honor, su visión del mundo, la riqueza o el poder. En nuestros días, esta parcelación de la *humanidad una* tendría la forma de sedicentes estados-naciones, conformadores de las individualidades y

²³ El uso que se hizo de la política de *apaciguamiento* que desembocó en el Pacto de Múnich de 1938, en los debates previos a la invasión estadounidense de Irak en el 2003 e incluso en la crisis del Golfo de 1990, serían un buen ejemplo.

²⁴ Estas líneas están basadas en el capítulo 2 de PEÑAS, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2003.

²⁵ HELD, David, *La Democracia y el Orden Global. Del Estado Moderno al Gobierno Cosmopolita*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona y Buenos Aires, 1997.

separados por fronteras.

La parcelación de la humanidad en comunidades separadas puede constarse desde que tenemos constancia de la existencia de los hombres sobre el planeta. En su forma moderna, está ligada al surgimiento de los estados en ese largo proceso de centralización y unificación patrimonial del poder y de la autoridad que se detecta en los siglos XV, XVI y XVII en Europa y que, a mediados del siglo pasado, se difunde a todo el globo en la forma del imaginario del estado-nación²⁶.

Estas dos *comunidades imaginadas*, no por tales menos reales en el sentido que les da B. Anderson²⁷, son imaginarios que funcionan como *elementos reguladores*²⁸ que delimitan derechos y deberes, horizontes de expectativas, y están en la base de procesos políticos, sociales y económicos de todo tipo que marcan los extremos entre los que se mueven los imaginarios modernos occidentales sobre cómo organizar la comunidad política.

Ambas comunidades, la humana y la estatal, son esencialmente imaginadas, complejos de ideas regulativas e inconclusas. Son piezas esenciales de ese imaginario social. Pero tales discursos son contradictorios y, de alguna manera, excluyentes entre sí: "La idea de *national-popularhood* es el talón de Aquiles de las modernas sociedades liberales".²⁹ La trampa, la solución de hoy, germen de los problemas del mañana, estaba activada.

Es decir, el imaginario social político moderno vive en una contradicción constitutiva.

Esta contradicción se manifiesta de forma aguda en el discurso y en la práctica del liberalismo entendido éste en un sentido laxo -como una tradición en palabras de A. MacIntyre³⁰- entre las ideas universalistas creyentes en la igualdad esencial de los seres humanos y en la existencia de una comunidad de la humanidad y el hecho de que esa misma humanidad esté dividida en estados -estados naciones a partir de la segunda mitad del siglo XIX- que se hacen la guerra o que simplemente buscan sus intereses usando la *razón de estado* como justificación y caminando en palabras de R. Del Águila *por la senda del mal*³¹ en

²⁶ BURBANK, Jane y COOPER, Frederick, *Empires in world history*, Princeton University Press, Princeton, 2010. En el caso de los *imperios*, estaremos hablando de aquellos jerárquicos y homogeneizadores de las diferencias.

²⁷ ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, Verso, Londres, 1983, edición revisada 1991.

²⁸ WALKER, R. D. J., "Relaciones internacionales y política mundial" en NASI, C. (comp.), *Postmodernismo y relaciones internacionales*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1989, p. 69.

²⁹ ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, citado por APPADURAI, Appadurai, *Fears of small numbers. An essay in the geography of anger*, Duke University Press, Durham y Londres, 2006, p. 4.

³⁰ MCINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1983.

³¹ DEL ÁGUILA, Rafael, *La Senda del Mal. Política y Razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000.

contra de sus hermanos organizados, así mismos en entidades cerradas y *egoístas*. He aquí el gran obstáculo de nuestro *camino de perfección*.

Esta contradicción se manifiesta en el seno del sistema europeo -luego occidental y a partir de los años 60, internacional- de estados, lo que comporta un alto grado de homogeneidad en la organización de lo que C. Tilly llamaría las redes de coerción y distribución³². Pero ésta no es toda la historia, pues hasta la descolonización y, como veremos, incluso mucho después, el liberalismo ha mostrado una vena imperialista por la cual si los seres humanos eran iguales no lo eran así las civilizaciones, las culturas o los *pueblos sin historia*. Esta *vena imperialista* va a encontrar su justificación en la llamada *sagrada misión de civilización* que aparecerá en textos de prohombres liberales como John S. Mill o Jules Ferry o en las Instituciones de Bretton Woods o en las *comunidades de donantes* en nuestros días.

El liberalismo sólo pudo triunfar como tradición, como discurso y como ideología en la medida en que asumió y encabezó la parcelación estatal. Así la ideología que hacía bandera del progreso asumía como propio uno de sus mayores obstáculos.

Pero, la cuestión no es, solamente, que el liberalismo tenga que hacerse cargo de la parcelación estatal ni que tenga que asumirla para triunfar y gobernar, sino que el liberalismo, para poder funcionar en la teoría y en la práctica, tiene que encarnarse en una comunidad más o menos cerrada y con profundos vínculos que la unan. En palabras de M. Canovan "es el caso que el liberalismo, a pesar de todo su aparente universalismo, es parásito de una comunidad política preexistente que se fundamenta en confianzas y lealtades que son una herencia inapreciable..."³³.

Sin embargo, la parcelación estatal y su consagración con la idea nacional no tardaron en pasar factura al liberalismo, que vio cómo sus ideales de pacífica sociedad de naciones, unidas por el comercio y los sentimientos cosmopolitas, cedían ante las realidades del poder y de, eventual pero frecuentemente, la guerra³⁴. El camino de perfección, el progreso de la humanidad, estaba trabado o, acaso, cortado.

En el siglo XIX se pasa del *ius gentium* al derecho internacional: del derecho de la humanidad que se deriva de los derechos de los seres humanos a un derecho

³² TILLY, Charles, *Grandes Estructuras, Procesos Amplios, Comparaciones Enormes*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

³³ CANOVAN, Margaret, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, EEUU, 1996, p. 41.

³⁴ "[...] el liberalismo aunque siempre pretendió insistir en su carácter universal, siempre se reflejó en instituciones de beneficios demasiado estrechos o limitados para el grupo social al que se pretendía conducir las circunstancias históricas en que ha funcionado lo constreñían a limitaciones involuntarias" LASKI, Harold Joseph, *El Liberalismo Europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 16.

de cada estado del que dependen los derechos de sus ciudadanos³⁵. Ya en 1860 estaba claro que las instituciones representativas no modificaban sustancialmente la política exterior de los estados y que, en este ámbito, seguían prevaleciendo las viejas ideas de la razón de estado y del estado de guerra hobbesiano. Para los liberales, la libertad interior sólo podía lograrse sobre la base de la seguridad exterior y para una potencia de segunda clase era necesario un cálculo atinado y sin escrúpulos. Y si querían ser consideradas de primer orden y respetadas, las potencias europeas debían entrar en la carrera imperialista y asegurarse, como se decía entonces, un lugar entre los grandes.

Ejemplo 1.- la Ilustración dieciochesca y el positivismo del XIX y la guerra.

La Ilustración del siglo XVIII reacciona contra las continuas guerras europeas. Para ellos, como para Kant y, en el siglo XX para Schumpeter, las guerras eran una vocación, una profesión, un *deporte* de déspotas y aristócratas. Sostenía Kant en su *Paz perpetua*³⁶ que el ciudadano común no quería la guerra en la que nada ganaba, ponía su vida o la de sus hijos en peligro y era malo para el negocio. Este argumento es la base de la afirmación schumpeteriana posterior del carácter intrínsecamente pacífico del capitalismo³⁷. Pasando por alto la dificultad de sostener este argumento a luz de las guerras del siglo XX –las largas colas en las oficinas de alistamiento en el 14, la movilización y guerra total del 39–, no deja de señalar que las guerras europeas, salvo el paréntesis de las guerras de la Revolución francesa y de Napoleón, eran limitadas: en sus objetivos –nunca se negaba el respeto al adversario y se buscaban *ganancias relativas* no su liquidación–; en la movilización de la población y los recursos del territorio –sólo la Revolución francesa establece la *leve en masse*–; había estaciones de guerra y estaciones de paz; se aplicaba y/o se invocaba el *ius publicum europeum*. Y tres matices más, primero los príncipes europeos consideran a los otros príncipes con los que entraban en guerra más como adversarios –foes– –difícilmente podían odiarse a muerte Eduardo de Inglaterra, Guillermo de Prusia pues todos eran nietos de la reina Victoria y se dirigían a unos a otros como Nikki, Eddy, etc.–que como enemigos –enemies– y desde luego no como enemigos en el sentido schmittiano³⁸, que aparece por primera vez y explícitamente en las reflexiones de Burke sobre la Revolución francesa.³⁹ En segundo lugar, el concepto de *patria*, de nación política aparece por primera vez con la Revolución francesa. En tercer y último lugar, fuera del área de aplicación del *ius publicum europeum*, “*beyond the line*”, “los otros” eran enemigos, sino como

³⁵ CLAVERO, Bartolomé, *Derecho de la sociedad internacional*, Mimeo, 1995, p. 7.

³⁶ KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 2005.

³⁷ SCHUMPETER, Joseph, “*Sociología del imperialismo*”, en *Imperialismo. Clases Sociales*, Tecnos, Madrid, 1986.

³⁸ Para Carl Schmitt, como es conocido el enemigo la negación de la propia identidad –cfr. SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.

³⁹ BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Alianza, Madrid, 2003.

seres humanos⁴⁰, si por ser paganos, bárbaros, no civilizados, etc.



Imagen 2. Ambrogio Lorenzetti, *Alegoría del buen Gobierno*, 1321. La paz es la figura vestida de blanco y yacente con cara de abulia.

Siendo así, la guerra como un deporte atávico y cruel, la razón podía desterrarla de la faz de la tierra: sólo era necesario someter a esa casta guerrera a un estado de derecho, a una *república*.

Contraejemplo 1: El terremoto de Lisboa de 1755

A primera hora de la mañana del día del *Señor* 1 de noviembre de 1755 se produjo en Lisboa un virulento terremoto de larga duración, que fue seguido por un maremoto y un incendio que, casi en su totalidad, destruyeron Lisboa y que costaron entre 10.000 y 20.000 vidas⁴¹.

La conclusión de un sismógrafo moderno como Udías Viñas es que el sur de la península se encuentra en el margen de las placas de Eurasia y África por lo que es previsible –no se sabe cuándo– que haya nuevos seísmos en esta zona y que la única solución es un riguroso control de la normas de construcción⁴². Semejante reconocimiento de los límites predictivos de la sismografía hecho en el siglo XXI ya, de por sí, nos dan una idea de la incapacidad del hombre para dominar y domesticar la Naturaleza. ¿Si esto es así hoy, que se pensaría en el llamado *Siglo de las Luces*?

⁴⁰

Discusión de la corona de Castilla recogida en PAGDEN, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política*, Planeta, Barcelona, 1991.

⁴¹ VV.AA., *El terremoto de Lisboa. Testimonios inéditos*, "Estudio preliminar" a cargo de UDÍAS VALLINA, Agutín, Brenes, Muñoz Moya editores, 2010.

⁴² "Estudio preliminar en *ibid.*, p. 25.



Imagen 3. Grabado de 1755 mostrando las ruinas de Lisboa.

El terremoto de Lisboa, según algunos autores, marca el inicio de la sismografía. Pero tuvo repercusiones entre los pensadores y en el pensamiento de la Ilustración. Voltaire escribió un poema *-Peone sur la desastre de Lisbonés-* y fue la catálisis que la llevó a escribir *Candide, ou l'Optimisme*⁴³. Este último acaba con una descarada puya a Pope y a Leibniz sobre que éste es el mejor de los mundos posibles.

El interés que despertó fue tan grande que prácticamente todo escritor de la época lo mencionó con más o menos rigurosidad y en mayor o menor extensión. Kant, mente inquieta y enciclopédica, escribió en su juventud tres ensayos sobre lo que hoy llamaríamos sismografía. La certeza fundacional de la filosofía de Descartes sufrió un duro golpe. Lo inesperado, inexplicable para la razón no planteó problemas para los creyentes, más allá del clásico y eterno de la teodicea de que por qué Dios permite el mal sobre la Tierra. Pero el optimismo de la Ilustración sufrió un severo golpe. Se estaba muy lejos todavía de poder entender y, por tanto domesticar, a la Naturaleza.

Los newtonianos, es decir, todo los hombres cultos de la época, empezaron sus divagaciones y en algunos casos, años más tarde, se llegó bastante cerca de las moderna teoría de las fallas tectónicas⁴⁴.

⁴³ PAICE, Edward, *Wrath of God. The Great Lisbon Earthquake of 1755*, Quercus, Londres, 2008, p. 212.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 220.

Sin embargo como reza un capítulo de un libro sobre el tema, la conclusión de los *sabios* fue “La Ilustración a cualquier precio”⁴⁵.

Contraejemplo 2.- El darwinismo social: la guerra como perfeccionamiento. Treitschke

El darwinismo social fue un discurso, relativamente popular, que se extendió por Europa en el último tercio del siglo XIX. Se trataba de la aplicación de una versión, simplificada y vulgarizada, de las teorías de Darwin a las relaciones sociales y a las relaciones entre estados. Hacia uso extenso, y abusivo, de la “selección natural” y la “supervivencia de los más aptos”.

Para ilustrar este discurso podemos detenernos en las ideas del hombre “al que el extranjero considera casi como aquél que ha llevado a Alemania al culto de poder: Heinrich von Treitschke”⁴⁶. La exposición que Meinecke hace de las ideas de Treitschke apuntan una contradicción entre el fundamento ético que se atribuye al autor y lo descarnado de sus afirmaciones. Relaciona, asimismo, estas ideas de formulación contundente con las peculiares condiciones de la nación, no todavía del estado alemán, y lamenta que Treitschke acabara siendo leído como el padre del darwinismo social de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Para Treitschke no se podía ver en el estado la realización de una idea ética, tal como lo planteara Hegel: el Estado era una necesidad natural superior “su naturaleza era tosca, áspera y pertenecía total y plenamente al orden externo de la vida humana”⁴⁷. El estado era, en primer término, poder -formulación por la que Treitschke adquirió fama-, poder para afirmarse. El terrible dicho «la fuerza con la fuerza se domina» penetra la historia entera de los estados... y como el ser del estado equivale a poder hay que concluir que el deber ético supremo del estado es fomentar su poder: “afirmarse así mismo, he aquí lo absolutamente ético para el estado”⁴⁸. La justicia de una guerra, por tanto, descansa simplemente en la conciencia de una necesidad ética.

Para el Treitschke juvenil, sólo los batallones prusianos podían unificar Alemania. Y una vez lograda la unificación “[...] el estado de poder y la política de poder habían sido, sin duda, indispensables para la erección del estado nacional alemán, pero la nueva construcción política exigió enseguida, para hacer frente a las transformaciones sociales y económicas, una reorganización y desarrollo internos de sus instituciones, y esto último se vio impedido por la cada vez más ciega creencia -debida en gran medida al influjo de Treitschke- en las virtudes de

⁴⁵ SHRADY, Nicholas, *The last day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*, Viking, Nueva York, 2008, cap. 8.

⁴⁶ EINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1952, reimpresión de 1983, p. 404.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 416.

⁴⁸ Citado por *ibid.*, p. 418.

la monarquía militar prusiana. La fe en estas virtudes se transpuso al campo de lo general, convirtiéndose así en fe en las virtudes del poder en la vida del estado».



Imagen 4. Molke el Viejo en campaña, 1870

Es en este contexto alemán y europeo de finales del XIX y principios del XX cuando se afianza la idea de la amoralidad de la acción del estado. No hay moralidad, porque sólo hay *naturaleza*, y la naturaleza es o se desarrolla por el poder.

Contraejemplo 3: La Gran Guerra

El desencadenamiento de la Gran Guerra fue la némesis del progreso y de la civilización europea –salvo para los darwinistas sociales, que la vieron como una oportunidad de sanear a los pueblos–. Fue una guerra que nadie, ningún estadista deseaba; que se previó como corta y duró cuatro años; que se pensó de movimiento y fue una guerra de desgaste, de trincheras –los militares siempre planifican según la última guerra anterior, en este caso la guerra franco-prusiana de 1870–; que encendió un patriotismo desmadrado y criminalizante, que olvidó toda idea de *humanidad*; que incluso los partidos socialistas aceptaron, cuando no se unieron a la ola patrioterista; y a la que sólo algunos – muy pocos- liberales progresistas se opusieron –como por ejemplo, Bertrand Russell, que acabó en la cárcel– y una minoría de los socialistas europeos –la fracción bolchevique del POSD ruso y elementos aislados de otros partidos de la Segunda Internacional–.



Imagen 5. Colas ante las oficinas de reclutamiento, Londres, 1914

Las tres crisis que los estudios sitúan en el origen del desencadenamiento de la Gran Guerra podrían haberse tratado separadamente e incluso dando lugar a enfrentamiento bélicos localizados: la carrera de armamentos anglo-germana en las fuerzas navales; la reivindicación francesa de Alsacia y Lorena; y la pugna entre Rusia y el Imperio Austro-húngaro por llenar el vacío dejado por la retirada del imperio otomano en los Balcanes.

El anquilosamiento de las alianzas, que ya no respondían al modelo flexible del equilibrio de poder europeo; la subordinación de los políticos a los militares; y la potencia industrial de los contendientes son factores explicativos obvios.

Pero no suficientes. M. Mann sostiene que “...la Primera Guerra Mundial estalló por las consecuencias involuntarias de cuatro de las cinco redes de poder que se superponen entre sí influyendo en la política exterior... las clases, los ejércitos, los ‘estadistas’ y los partidos nacionalistas”⁴⁹. Su conclusión es la elaboración de una *teoría del embrollo* que subraya la incoherencia y fiabilidad del estado⁵⁰.

El desgaste humano, la pérdida de toda una generación en las trincheras que en cuatro años apenas se movieron unos metros, etc. dará lugar a la conciencia del “fin de la civilización europea”, al hastío y la desilusión. La novela de Robert

⁴⁹ MANN, Michael, *Las Fuentes del poder social*, vol. II, Alianza, Madrid, 1997, p. 963

⁵⁰ *Ibid.*, p. 962.

Graves *Good-bye to all that* da buena cuenta de ello. Tampoco la tesis del Ángel de la historia de Benjamin, aunque escrita en 1940, se puede considerar ajena a la tragedia de la Gran Guerra.

4. El imperialismo como *camino de perfección de los bárbaros*. La vena imperialista del liberalismo

Empecemos con una duda: "Me pregunto cómo tantos resultados tan aparentemente iliberales y violentos pueden estar tan profundamente inscritos en el tejido de la que parece la más liberal de las sociedades".⁵¹

Como escribía Sir Edward Mollet en 1891: "Estamos llevando de la mano una política imperial y una política democrática; en parte de nuestros dominios están triunfando el autogobierno, las instituciones libres y el más amplio sufragio universal; en otra, mantenemos sujetos a una vasta población sólo gracias a un poderoso despotismo administrativo apoyado por la fuerza militar"⁵². Claro que Sir Edward se refería a dos tipos de dominios diferentes: unos poblados por descendientes de europeos y otros por pueblos que, en aquella época, se consideraban bárbaros o no civilizados.

En su creencia y *avance* por el *camino de perfección* el discurso liberal – por no hablar de su práctica- era en sí mismo contradictorio: creía en la igualdad natural de todos los hombres, es decir, en su potencialidad de *avance*, pero sujetaba a "vastas poblaciones gracias al despotismo administrativo y a la fuerza militar", es decir, era una necesaria práctica *no liberal*, para hacer transitar a los bárbaros por ese camino de perfección. Pero mientras que la discusión entre universalismo liberal y la realidad de esa parcelación estatal no está resuelta en el discurso liberal, en el caso que nos ocupa lo que justifica el despotismo, la conquista, los trabajos forzados, etc. es, en palabras de J. Conrad, *la idea*. Tal idea no es otra que la *sagrada misión de civilización* que es y sigue siendo, o en palabras de R. Kipling, *the white man's burden*.

Los liberales al llegar al poder no sólo heredaron las razones de estado y sus consecuencias, sino la razón de imperio con sus *cargas* y beneficios⁵³.

Los europeos, los occidentales, en su expansión siempre tuvieron claro que el poder, como diría D. Beetham, sólo se justifica si es capaz de esgrimir el derecho a ejercer como tal y que ese poder es beneficioso para sus súbditos en su camino

⁵¹ LATHAM, Robert, *The Liberal Moment. Modernity, Security, and the Making of Postwar International Order*, Columbia University, Nueva York, 1997, p. 2.

⁵² MOWAT, R.C., "From Liberalism to Imperialism: the case of Egypt 1875-1887", *The Historical Journal*, XVI, I, 1973, p. 111.

⁵³ No nos estamos refiriendo al Adam Smith, a Cobben o a la llamada Escuela de Manchester. Pero sí a Gladstone, que siendo un ferviente seguidor de esta escuela y estar, en principio, en contra de la expansión imperial, hizo más que cualquier otro primer ministro británico por ampliar el imperio. Eso sí a regañadientes. No en vano fue conocido como el *reluctant imperialist*.

de perfección⁵⁴.

Nos encontramos aquí con un doble movimiento de conciencia: la idea del más alto perfeccionamiento europeo, por un lado, y la necesidad de justificarlo, por otro.

La necesidad de justificación trae consigo que los europeos en el contacto con los otros vayan poniendo nombre a las cosas. En el *liberal* siglo XIX dos nombres designan las relaciones de los europeos con lo no europeos: no civilización e inferioridad. Los legitimadores de la conquista procuraban obviar las justificaciones en términos de interés y, según T. Todorov, optarán entre dos actitudes: o invocaban valores humanitarios y formulaban el objetivo de la conquista como la propagación de la civilización, del progreso y del desarrollo material y espiritual, o bien rechazaban los valores humanitarios y se remitían a la desigualdad natural de las razas humanas y al derecho de los más fuertes a dominar a los más débiles⁵⁵. Sin embargo, esta segunda actitud, que los historiadores califican de darwinismo social -que tanta importancia tuvo en el espíritu que llevó a la Primera Guerra Mundial⁵⁶ y que todavía en 1919 imposibilitó que en el convenio de la Sociedad de Naciones figurara un cláusula sobre la igualdad de las razas-, aparece en el transcurso de los siglos XIX y XX como poco presentable y liberal y, desde luego, no está en los escritos de los pensadores cuyos obras tienen hoy alguna trascendencia, aunque sí en la práctica sobre el terreno de los funcionarios coloniales menos ilustrados, más avariciosos o más dominados por la crueldad o la desidia.

La tradición liberal ha explicado esta *vena imperialista* de dos maneras que son interesantes mencionar: la de Schumpeter y la de Doyle. El primero afirma que el capitalismo no es imperialista y que, por tanto, el discurso liberal no tendría que serlo. Pero si el liberalismo es imperialista en la práctica nuestro autor lo achaca a los restos del *antiguo régimen* incrustados en los aparatos del estado de los países capitalistas y liberales⁵⁷, tesis no muy alejadas de las defendidas por el Presidente estadounidense Wilson en sus famosos catorce puntos. Doyle, por su parte, habla de la herencia maquiaveliana y republicana del liberalismo que le hace buscar la gloria y el prestigio internacional⁵⁸, o siguiendo a Hume, la vehemencia imprudente y la complacencia supina y descuidada⁵⁹.

⁵⁴ BEETHAM, David, *The legitimation of power*, Macmillan, Londres, 1991.

⁵⁵ TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 76.

⁵⁶ MEYER, Arno, "Visión del mundo: socialdarwinismo, Nietzsche, la guerra", en *La persistencia del Antiguo Régimen*, Alianza, Madrid, 1986.

⁵⁷ SCHUMPETER, Joseph, "Sociología del imperialismo", en *Imperialismo. Clases Sociales*, Tecnos, Madrid, 1986. Tesis no muy alejadas de las defendidas por el Presidente estadounidense Wilson en sus famosos catorce puntos.

⁵⁸ DOYLE, Michael W. "Liberalism and World Politics", *American Political Science Journal*, vol. 80, núm. 4 1986.

⁵⁹ DOYLE, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Parts I & II", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, núm. 3, y núm. 4 verano y otoño de 1983 DOYLE, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Parts I & II", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, núm. 3, y núm.

Pero, sin negar la capacidad explicativa de ambas aportaciones, creo que se puede encontrar la raíz de esta *vena imperialista* en los fundamentos del propio discurso liberal. El cosmopolitismo liberal tiene un componente sincrónico donde la teoría predomina sobre la historia, lo universal intelectualmente construido sofoca la singularidad del desarrollo histórico, la idea universal del bien es superior moralmente a las ideas del bien concretas⁶⁰, la autonomía -la capacidad abstracta de decir- tiene prioridad sobre las decisiones concretas tomadas por hombres y mujeres concretos "de tal manera que la única vida que merece la pena ser vivida es la vida liberal y que la autonomía personal debe ser respetada siempre que el abanico de posibles elecciones incluyan sólo curso de acciones liberales"⁶¹. El cosmopolitismo liberal es universalista: la Verdad es verdad para todos, lo Bueno y lo Justo lo son aunque los otros se nieguen a reconocerlo o aceptarlo, por maldad o por incapacidad, por los prejuicios o por los falsos ídolos de la razón. El camino de perfección, el progreso ya tiene sus vías trazadas.

Pero el cosmopolitismo liberal tiene también el componente diacrónico, con el que comienza este epígrafe: es un pensamiento teleológico. "El progreso es la tendencia normal y natural de la humanidad"⁶², y este progreso avanzará en una dirección que logrará armonizar los deseos y las elecciones vitales de los individuos⁶³ y de los pueblos, y si no se lograba esta armonía, eso era debido a la existencia de obstáculos que deberían ser removidos. La idea de progreso no niega la igualdad de los hombres, pero si establece una jerarquía clara entre las culturas, las civilizaciones o las formas de vida. La cultura de los europeos que llegaron a las costas de América o de África era por definición superior, lo que no dejaba de ser reafirmado por la rapidez de la conquista militar, y la antropología se desarrolló como disciplina precisamente para encontrar en esas culturas atrasadas la imagen y los rastros de nuestro propio y remoto pasado.

Universalidad y teleología -hay un camino y sólo uno hacia la perfección, Bondad, Felicidad, etc., del género humano- son los hilos con los que se trenza la ideología imperialista. El soldado, el misionero y el comerciante son los agentes de una civilización que trae el bien, independientemente de que los otros se nieguen a reconocerlo. Los errores, maldades y crímenes de traficantes de esclavos o administradores coloniales podían ser disculpados si se inscribían en el justo avance de la historia. Porque por más rapaces que a corto plazo fueran sus actos a los ojos de la conciencia humanitaria, escribe R. A. Nisbet, estos mismos actos en

4 verano y otoño de 1983, p. 323.

⁶⁰ DONELAN, M., "Historicism: Nation and State", en *Elements of International Political Theory*, Clarendon, Oxford, 1990.

⁶¹ TAMIR, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 31.

⁶² NISBET, Robert, *op. cit.*, *Social Change and History...*, p. 117.

⁶³ BELLAMY, Richard Paul, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, Cambridge, 1992, p. 3.

el largo plazo, podían ser los medios para acelerar el desarrollo de estos pueblos hacia la modernidad⁶⁴...

Hoy el imperialismo liberal, la herencia imperialista de la que habla Doyle, no se manifiesta en la conquista y en la cristianización forzosa. Ciertamente, ha desaparecido en gran parte el *ethos* guerrero. La guerra como deporte de caballeros quedó enterrada en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Tampoco hoy se propugna la cristianización forzosa y la tolerancia se extiende a otras formas no cristianas de relacionarse con la divinidad o con la naturaleza. Tampoco hoy el imperialismo se manifiesta en la rapiña y el saqueo en el intercambio de productos valioso por abalorios. El imperialismo liberal hoy se manifiesta en políticas de homogeneización: no en la conquista sino en la injerencia; no en la rapiña sino en la apertura a la lógica del mercado; y, finalmente, no en la cristianización forzosa sino en la exportación de los modelos liberales que son, en el pensamiento liberal, filosóficamente universales, aunque no lo sean sociológicamente.

Ejemplo 2.- *Grandes expectativas*. Un mundo perfeccionado por la guerra que acabaría con todas las guerras.

El período de la historia europea de 1918 hasta 1930 es un período ambiguo: la guerra dejó profundas heridas, lo que podríamos denominar una crisis espiritual en Europa y la conciencia del fin del predominio europeo en los asuntos mundiales; pero por otro lado levantó *grandes expectativas*, esperanzas e ilusiones pues la Gran Guerra era la guerra que iba a acabar con todas las guerras, habría un predominio del derecho internacional sobre los caprichos de los estados; una opinión pública liberal que censuraría hasta disuadir a aquéllos que quisieran violar las *normas de convivencia*; se había establecido un sistema de seguridad colectiva en el que participaban todas *las naciones* –salvo EE.UU: que se retiró a pesar de ser el autor del invento-. Y Europa se había librado de los *imperios*.

Para los países de liberales, las potencias vencedoras hicieron de la paz su bandera: “todo por la paz” hubiera sido la consigna”. Pero Carr señaló acertadamente que la *paz* fue de 1919 a 1939 *la ideología de los vencedores*⁶⁵.

Para los países de la periferia que eran independientes, las expectativas eran mayores e hicieron *lobby* en París intentado convencer a los grandes de la justicia de su causa; kurdos que quería un estado nacional, árabes que creían en las promesas británicas de un reino unificado en Oriente Medio; etíopes que buscaban ser reconocidos internacionalmente como una nación civilizada, etc. Para otros países con reivindicaciones territoriales, como Grecia, fue el momento de ponerlas sobre la mesa, con cierto éxito gracias a la personalidad de su líder Venizelos –y al helenismo descarado de Lloyd George–.

⁶⁴ NISBET, Robert, *op. cit.*, *Social Change and History...*, p. 201.

⁶⁵ CARR, E. H., *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una Introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2004.

Así, la crisis espiritual provocada por la Gran Guerra contrasta con las grandes ilusiones en la posibilidad de que esa guerra hubiera acabado con todas la guerras y que se manifiesta en la proliferación de acuerdos, tratados, declaraciones de desarme universal, etc. que proliferan en los años 20 en Europa⁶⁶.

El mundo, tras el paréntesis de los años de agresión por parte de los imperios centrales, autocráticos o atrasados como el Imperio Otomano, el mundo volvía a transitar por la senda del *camino de perfección*.

Los derrotados o menospreciados sentían la Paz de Paris de manera diferente. Alemania, el Imperio Otomano, la Rusia revolucionaria e Italia sufrieron, más que construyeron la paz. Alemania la gran derrotada firmo un *diktat* humillante y económica y territorialmente muy costoso. La República de Weimar tuvo que vivir con ese peso y éste contribuyó a su caída; la Rusia revolucionara, enfrascada en la guerra contra los "blancos", apoyados por los países liberales, había sufrido en su paz separada con Alemania grandes pérdidas territoriales; el Imperio Otomano quedó reducido a algo menos de lo que hoy es la República turca; e Italia, vencedora nominal en la guerra fue menospreciada por Gran Bretaña, Francia y EE.UU, que no la consideraron nunca *uno de los grandes* y cuyas reivindicaciones no se atendieron dando argumentos a la posterior propaganda del *Fascio*. Por último, los que intentaron hablar en nombre de los territorios colonizados no fueron escuchados: la autodeterminación de los pueblos propugnada por Wilson se quedaba sólo para aquellos que los grandes consideraban *civilizados*.

⁶⁶ CARR, Edward Hallett, *International relations between the two world wars, 1919-1939*, MacMillan Academic and Professional, Londres, 1990 -1º ed. 1947-.



Imagen 6. Caricatura norteamericana criticando la Sociedad de Naciones. Wilson dirige la canción de la "Paz Perpetua", pero cada potencia, excepto EE.UU. por supuesto, esconde aspiraciones ocultas

Quizá convenga distinguir entre los combatientes en la guerra y el resto de la sociedad. Los combatientes no olvidaban, para bien o para mal, en un sentido o en otro. Muchos excombatientes alemanes formaron el grueso de las *Freikorps*, que fue el instrumento con el que el gobierno socialdemócrata alemán acabó con la insurrección *roja*. En otros casos, como el de Robert Graves, supuso la ruptura con todo su pasado del que se despidió con ira. Otro combatiente, el famoso Lawrence desapareció de la vida militar y académica, encontró trabajo en una fábrica y murió anónimamente en un accidente de motocicleta. Algunos excombatientes se radicalizaron y se enrolaron en lo que más tarde fueron los partidos comunistas. En fin, toda una generación desaparecida en combate o marcada para siempre por la guerra de trincheras.

Los políticos y los académicos afrontaron el futuro con más optimismo. Creían que las medidas tomadas en el Tratado de Versalles garantizaban casi completamente el no estallido de otra guerra paneuropea. Y es aquí cuando nace la disciplina de las Relaciones Internacionales, cuyo objetivo era estudiar las condiciones, mecanismos y métodos para garantizar la paz. Como sabemos, ivano intento!

Contraejemplo 4.- ¿Qué poesía se puede escribir después del Holocausto?

La frase de Adorno que tiene muchas versiones –“escribir poesía después de Auschwitz es un canto a la barbarie”, por ejemplo- nos sirve como introducción de nuestro último contraejemplo⁶⁷. Podríamos formularlo así: ¿se puede seguir creyendo en un *camino de perfección* después del Holocausto y la Segunda Guerra Mundial –Hiroshima y Nagasaki incluidas–?.

Dos conjuntos de factores ponen en duda la convicción que el decurso de la historia universal posee un sentido positivo: –1– las “catástrofes del siglo XX” que hacen que “...[fuera] irracional atribuir a la evolución histórica un sentido universal que justifique este sufrimiento...”; y –2-- “la expansión de la razón instrumental” posibilita, mediante la investigación científica y la aplicación técnica el exterminio masivo de seres humanos en los campos nazis o el uso de armas de *destrucción masiva* como las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki.

Lo problemática para la cultura ilustrada no es que Auschwitz sea un retroceso a la barbarie premoderna o antediluviana, sino la misma modernidad de la *solución final* y de los medios para llevarla a cabo. Fue una barbaridad pero no en el sentido clásico que los europeos daban al concepto barbarie según el *estándar de civilización* -un pueblo en un estado inferior de civilización- sino que fue llevado a cabo en una de las naciones más civilizadas de Europa, con universidades punteras, cuasi patria de la música y de la filosofía, la tierra de Beethoven, Kant, Thomas Mann, Benjamin, Einstein, Heidegger, Schmitt y Heisenberg. Pero además después de unos años de explosión cultural como fue la república de Weimar, de cuyo pensamiento todavía somos, desde luego soy, extremadamente deudores. Y además, el gran filósofo de siglo XX, Heidegger, un influyente jurista y politólogo, Schmitt, y el, posiblemente, físico más rompedor Heisenberg, colaboraron activamente con el régimen del Holocausto.



Imagen 7. Entrada principal de Auschwitz

⁶⁷ .- *Kulturkritik und Gesellschaft [Crítica cultura y sociedad]* –1951–; esta cita es también conocida en la forma “No se puede escribir poesía después de Auschwitz”. El propio Adorno formuló variantes similares como “Imposible escribir bien, literariamente hablando, sobre Auschwitz” –Consignas, pág. 7 reproducido por José Pablo Feinmann. Citado por Fernando Durán Ayaneguien, *Poesía después de Auschwitz*, en *Nación*, Costa Rica, 27 de marzo de 2008

Zygmunt Bauman que antes de lanzarse al estudio que desembocó en su *Modernidad y holocausto*⁶⁸ creía “más por exclusión que por reflexión” que el holocausto había sido una interrupción de la historia, “un tumor canceroso en el cuerpo de la sociedad civilizada, una demencia momentánea en medio de la cordura”⁶⁹ acabó llegando a la conclusión de que el genocidio fue algo esencialmente moderno: “el holocausto se gestó y puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento álgido de nuestra cultura por esa razón es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura”⁷⁰, es decir es un problema de nuestra modernidad, del *avance* de la Historia, de nuestro camino de perfección.

Y además su instrumento y déspota es la razón moderna, pues una vez aceptado el marco político, la racionalidad dominada por el principio “de la neutralidad moral de la razón y a la búsqueda de la racionalidad que no tolera compromisos con factores que no tengan relación con el éxito técnico de la empresa”⁷¹, todo lo demás viene encadenado inexorablemente. Los elementos que liberarían y estaban liberando a la humanidad de sus cadenas atávicas sirvieron también para el más eficaz ejercicio del mal.

Y para más escarnio esta maldad moderna es banal⁷², puesta en práctica por burócratas mediocres y cumplidores, no por héroes trágicos o por demonios, por seres cuyas funciones, si hacemos caso a Max Weber sobre la burocracia, sólo tiene cabida en la sociedad moderna.

5. El Camino de perfección y los relatos de las Relaciones Internacionales

Comparemos estas dos citas, ambas de la misma escuela *de aprendizaje* de Haas, ambas de la misma década –de hecho la primera se publicó con posterioridad a la segunda–:

“Quiero explorar la hipótesis de que ha habido progreso en la política internacional, pero también quiero argumentar que el progreso se ha producido porque nuestra concepción de lo que son los problemas políticos y sus soluciones han sido crecientemente influenciadas por una forma de razonar que denominamos científica... [puede haber un corolario: que] la difusión de esta forma de pensar desde su hogar en la Europa del siglo XVIII a las más alejadas esquinas del planeta, está creando una técnica universal de resolución de problemas –

⁶⁸ BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Toledo, 1997.

⁶⁹ *Ibid.*, p. X.

⁷⁰ *Ibid.*, p. XIII.

⁷¹ *Ibid.*, p. 164.

⁷² ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1999.

problem-solving technique-. El cosmopolitanismo puede, por tanto, ser asociado con el progreso humano y así transformar la política internacional... Mi hipótesis es que el progreso es global porque la racionalidad científica está siendo globalizada por el cosmopolitanismo secular..."⁷³

"...se puede considerar que hay progreso cuando los actores o solventan los problemas de la seguridad, el bienestar y los derechos humanos colaborando con otros para conseguir objetivos comunes o, conscientes de que los respectivos objetivos están en conflicto, ponen en práctica soluciones unilaterales de forma mutuamente aceptable"⁷⁴.

La diferencia es una generación académica. La primera cita es de E. Haas y la segunda de un libro de homenaje colectivo de sus antiguos alumnos. Sin embargo, los matices son importantes. Haas es mucho más optimista sobre el progreso que sus discípulos. La fe en el progreso en relaciones internacionales, entre los académicos al menos, parece debilitarse. Esto no es óbice para que siga siendo un tópico extensamente usado tanto en los discursos políticos⁷⁵, como en la prensa, como en conversaciones privadas. El *camino de perfección*, el progreso sigue formando parte de nuestro imaginario social.

Ari Jerrems sostiene que "... la explicación *lineal científica* tiene particular importancia en la edad moderna en Europa, pero antes de su emergencia la religión cristiana dotaba de una explicación mitológica⁷⁶ a ciertas definiciones sobre la existencia. ... Como resultado de esta mutación, la figura universal de Dios, empezó a ir acompañada por dos nuevas y universales explicaciones sobre *el hombre en el mundo*, que, a grandes rasgos, podríamos identificar como una mitología lineal científica y otra como una mitología no religiosa. La teoría lineal busca definir los rasgos constantes de la naturaleza mientras que la explicación mitológica intenta dar cuenta de la acción social con una verdad metafísica oculta sobre el mundo"⁷⁷.

⁷³ HAAS, Ernest B., *Nationalism, liberalism and progress. The rise and decline of nationalism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1997, pp. 1 y 5

⁷⁴ ADLER, Emanuel, CRAWFORD, Beverly y DONNELLY, Jack, "Defining and conceptualizing progress in international relations" en ADLER, Emanuel y CRAWFORD, Beverly (eds), *Progress in Postwar International Relations*, Columbia University Press, Nueva York, 1991, pp. 24 y 25

⁷⁵ Para su uso político, en especial por Blair y Bush, ver GRAY, John, *Black mass. Apocalyptic religion and the end of utopia*, Farrar, Straus y Giroux, Nueva York, 2007.

⁷⁶ .- Un evaluador anónimo me indica, con mucha razón, que el mito podría recuperar un valor, después del desprecio que connota en nuestra lengua, "como narración intersubjetiva y contingente que dota de significación a aquellos aspectos de la existencia que... requieren de un sentido". El retroceso de la razón ilustrada deja hueco para, a mi entender, amigos *no recomendables*, como la religión, por ejemplo. Ver ROBBINS, Jeffrey W., *After the Death of God*, Columbia University Press, Nueva York, 2007.

⁷⁷ JERREMS, Ari, *Terra nullius, Conversion, Containment; Civilizing Global Space*, ponencia presentada en el Seminario para Investigadores en formación, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid, 20 de abril de 2012, sin paginar. Hay una tercera explicación *critical theory* que no trataré.

Obviamente nuestro camino de perfección corresponde con la explicación lineal-científica, en versiones más o menos optimistas, según autores y épocas. Es a ésta al que se han dedicado estas páginas.

Pero para concluir, me gustaría, no tanto insistir en la puesta en cuestión de la teoría lineal, teleológica y perfeccionista –si no ha quedado claro todavía mi desacuerdo con semejante visión–, sino romper una lanza a favor de esa explicación *mitológica*, metafísica en palabras de Jerrems, secular y/o pagana.

Esta explicación, evidente en Morgenthau y no tanto en Carr, es la última ratio filosófica del realismo político. Y más allá de su carácter mitológico es profundamente escéptica. Morgenthau sugirió que el progreso, al menos en el sentido de progreso moral, era imposible en los asuntos humanos. Esto era, y es, una tragedia fundacional. Esto no significaba para Morgenthau que no hubiera sentido del bien en política... más bien quería decir “que no hay progreso hacia el bien, aparente de año en año, sino un conflicto permanente que hoy alumbró el bien y mañana hace que prevalezca el mal”⁷⁸. Para el maestro alemán devenido estadounidense: “political ethics is indeed the politics of doing evil”⁷⁹.

Esta filosofía tiene ya una larga tradición en Europa y unos *grandes nombres*: podemos hacerla empezar con Nietzsche, seguido por Weber y Burckhardt, Schmitt, quizá Heidegger, Camus, Sartre, Morgenthau, Foucault y algunos de los antifundacionalistas contemporáneos: el mitológico forzando en su indagación a encontrar un fundamento último acaba en la voluntad de poder y/o la voluntad de saber, en el combate contra la incertidumbre, es decir en la domesticación del miedo.

La *muerte de Dios*, la descomposición de la doctrina cristiana, han tenido efectos desestabilizadores para la condición de los hombres modernos, no hay duda. Los teóricos políticos hablan de la necesidad de un *punto arquimédico* para sustentar la filosofía política, la ética. Yo no lo calificaría de nostalgia del absoluto⁸⁰, pero si es cierto que la *muerte de Dios*, deja un vacío, una ausencia de fundamentación última, un vértigo del pensamiento, un *último porqué sin contestar*, una explicación universal, general, simple –y esto es lo más importante– cierta más allá de toda duda, donde no cabe cuestionamiento ulterior. Nietzsche mismo, después de destrozarse todo pensamiento metafísico, acaba por encontrar algo predicable de todo ser humano: la voluntad de poder.

Nuestro mundo es un mundo sin sentido, sólo es. Nuestra condición es la de

⁷⁸ COX, Michael y RENGGER, Nicholas, “Fred Halliday, John Vincent and the idea of progress in International Relations”, *International Affairs*, vol. 87, núm. 5, 2011, p. 1045.

⁷⁹ MORGENTHAU, Hans, *Scientific man vs. power politics*, Lartimer House, Londres, 1947, p. 202

⁸⁰ STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2007.

ser en el mundo. Punto y final, no hay más historias. Es una radical incertidumbre ontológica o una ontología de la incertidumbre radical. Pero como sostiene Steiner citando a Heidegger "las preguntas son la oración, la devoción, del pensamiento humano"⁸¹. Yo añadiría que es una devoción, un vicio, una droga, un impulso irrefrenable, quizá estoy sosteniendo parafraseando a Nietzsche y Foucault que en última instancia es la voluntad de saber. En cualquier caso isabios fueron quienes crearon el mito de Sísifo!

La voluntad de saber⁸² –o la voluntad de poder- es la voluntad –ilusa- de control sobre nuestras vidas y sobre nuestras circunstancias. Es el control, el dominio, la previsión como antídoto del miedo. Y aquí se nos aparece Hobbes, el teórico del miedo como razón de la organización de la comunidad política.

Parece algo innato al conocimiento que o se rinde o que analiza, desconstruye y destruye ya acaba siempre con una afirmación predicable del ser humano, atemporal y universal, ya sea ésta la de ser creaciones divinas, voluntad de poder, o miedo... y si no, la conversación cesa, el pensamiento dimite al borde del abismo, ya no hay más que hablar... o, sobre todo, ya no hay de qué hablar y, parafraseando a Wittgenstein en el *Tractatus*, de lo que no se puede hablar, más vale callar.

El miedo como la pasión que mueve al mundo, o como fundamento último de la humanidad de los humanos es sin embargo, como diría Ari Jerrems, un fundamento último *mitológico*, o vale decir metafísico. El miedo debe ser historizado y contextualizado. Por ahora, sólo soy capaz de vincular el miedo como pasión al nacimiento de la modernidad: con desarrollo de la modernidad científica –Galileo–, filosófica –Descartes–, política –Hobbes– el individuo se desvincula del *orden natural de los antiguos* y de una identidad dada por su posición en ese orden natural y se enfrenta a la necesidad de reconstruir su identidad, su pensamiento política y su ética sin Dios, sin Cosmos y sin tradición.

No hay camino de perfección pues no hay de dónde partir y no hay a dónde llegar, de la misma manera no tiene sentido la teleología en un mundo donde la teología es un ejercicio banal, con sentido individual, no hay duda pues hay creyentes. La agonía –mítica y metafísica– parece ser, sin embargo, el destino de nuestro *ser en el mundo*.

⁸¹ STEINER, George, *Nostalgia del absoluto... op. cit.*, p. 130.

⁸² Sostiene George Steiner: "En otras palabras, la persecución de la verdad es desde el principio una verdadera persecución. Tiene elementos de caz y de conquista: hay un momento característico en los diálogos de Platón , cuando, al final de una muy difícil demostración lógica, los discípulos la multitud, en pie, lanzan un auténtico grito, el grito del cazador, <i>¡Auuu!>, cuando ha acorralado a su presa", *op. cit.*, p. 115.

Bibliografía

- ADLER, Emanuel, CRAWFORD, Beverly y DONNELLY, Jack, "Defining and conceptualizing progress in international relations" en ADLER, Emanuel y CRAWFORD, Beverly –eds–, *Progress in Postwar International Relations*, Columbia University Press, Nueva York, 1991.
- ADORNO, Theodor, *Kulturkritik und Gesellschaft* [Crítica cultura y sociedad] 1951, citado por DURÁN AYANEGUIEN, Fernando, *Poesía después de Auschwitz*, en *Nación*, Costa Rica, 27 de marzo de 2008.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, Verso, Londres, 1983, edición revisada 1991.
- ARCHER, Margaret, *Culture and agency. The place of culture in social theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1999.
- ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, citado por APPADURAI, Appadurai, *Fears of small numbers. An essay in the geography of anger*, Duke University Press, Durham y Londres, 2006.
- BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik* –en su versión inglesa *Church Dogmatics*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, edición de 1994–.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Toledo, 1997.
- BEETHAM, David, *The legitimization of power*, Macmillan, Londres, 1991.
- BELLAMY, Richard Paul, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, Cambridge, 1992.
- BULL, Hedley, *La sociedad anárquica*, La Catarata, Madrid, 2005.
- BURBANK, Jane y COOPER, Frederick, *Empires in world history*, Princeton University Press, Princeton, 2010.
- BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Alianza, Madrid, 2003.
- BUTTERFIELD, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, G. Bell and Sons, Londres, 1931.
- CANOVAN, Margaret, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, EEUU, 1996.
- CARR, Edward Hallett, *International relations between the two world wars, 1919-1939*, MacMillan Academic and Professional, Londres, 1990 –1º ed. 1947–.
- CARR, E. H., *La crisis de los veinte años –1919-1939–. Una Introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2007.
- CLAVERO, Bartolomé, *Derecho de la sociedad internacional*, Mimeo, 1995.
- COX, Michael y RENGGER, Nicholas, "Fred Halliday, John Vincent and the idea of progress in International Relations", *International Affairs*, vol. 87, núm. 5, 2011.
- DEL ÁGUILA, Rafael, *La Senda del Mal. Política y Razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000.
- DONELAN, M., "Historicism: Nation and State", en *Elements of International Political Theory*, Clarendon, Oxford, 1990.
- DOYLE, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Parts I & II", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, núm. 3, y núm. 4 verano y otoño de 1983.
- DOYLE, Michael W., "Liberalism and World Politics", *American Political Science Journal*, vol. 80, núm. 4 1986.
- GRAY, John, *Black mass. Apocalyptic religion and the end of utopia*, Farrar, Straus y Giroux, Nueva York, 2007.
- HAAS, Ernest B., *Nationalism, liberalism and progress. The rise and decline of nationalism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1997.
- HELD, David, *La Democracia y el Orden Global. Del Estado Moderno al Gobierno Cosmopolita*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona y Buenos Aires, 1997.
- JERREMS, Ari, *Terra nullius, Conversion, Containment; Civilizing Global Space*, ponencia

- presentada en el Seminario para Investigadores en formación, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid, 20 de abril de 2012, sin paginar.
- KANT, Immanuel, *Ideas para historia universal en clave cosmopolita y otros escrito sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 2005.
- LASKI, Harold Joseph, *El Liberalismo Europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- LATHAM, Robert, *The Liberal Moment. Modernity, Security, and the Making of Postwar International Order*, Columbia University, Nueva York, 1997.
- LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- MANN, Michael, *Las Fuentes del poder social, vol. II*, Alianza, Madrid, 1997.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- MANSILLA, H. C. F., "Reflexiones obre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo relativista", *Revista de Filosofía*, núm. 59, 2008.
- MARQUARD, Odo, *Las dificultades de la filosofía de la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- MARX, Karl, *Crítica al Progrma de Gotha*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1968 –la traducción es del Instituto de marxismo-Leninismo de Moscú, 1953–.
- MCINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1983.
- MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1952, reimpresión de 1983.
- MEYER, Arno, "Visión del mundo: socialdarwinismo, Nietzsche, la guerra", en *La persistencia del Antiguo Régimen*, Alianza, Madrid, 1986.
- MORGENTHAU, Hans, *Scientific man vs. power politics*, Lartimer House, Londres, 1947.
- MOWAT, R.C., "From Liberalism to Imperialism: the case of Egypt 1875-1887", *The Historical Journal*, XVI, I, 1973.
- NISBET, Robert, *Social change and history*, Oxford University Press, Nueva York, 1969.
- NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1996 –edición inglesa de 1980–.
- PAGDEN, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política*, Planeta, Barcelona, 1991.
- PAICE, Edward, *Wrath of God. The Great Lisbon Earthquake of 1755*, Quercus, Londres, 2008.
- PEÑAS, Francisco Javier, *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2003.
- ROBBINS, Jeffrey W., *After the Death of God*, Columbia University Press, Nueva York, 2007.
- SCHLINGENSIEPEN, Ferdinand, *Dietrich Bonhoeffer. 1906-1945*, T & T Clark International, New York, 2010.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de los político*, Alianza, Madrid, 1991.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- SCHUMPETER, Joseph, "Sociología del imperialismo", en *Imperialismo. Clases Sociales*, Tecnos, Madrid, 1986.
- SHRADY, Nicholas, *The last day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*, Viking, Nueva York, 2008.
- SKINNER, Quentin, *Visions of Politics, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2007.
- TAMIR, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004.
- THOMPSON, J. B., "Introduction" a BOURDIEU, Pierre, *Language and symbolic power*, Polity Press, Cambridge, 1992.

- TILLY, Charles, *Grandes Estructuras, Procesos Amplios, Comparaciones Enormes*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993.
- UNDERSTEINER, Mario, *I sophistic*, Mondadori, Milan, 1996.
- VV.AA., *El terremoto de Lisboa. Testimonios inéditos*, "Estudio preliminar" a cargo de UDÍAS VALLINA, Agutín, Brenes, Muñoz Moya editores, 2010.
- WALKER, R. D. J., "Relaciones internacionales y política mundial" en NASI, C. -comp.-, *Postmodernismo y relaciones internacionales*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1989.

R E L A C I O N E S I N T E R N A C I O N A L E S



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950