



INSTITUTO DE ESTUDIOS
INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD DE CHILE

LA TEORÍA POSTCOLONIAL ISLÁMICA FRENTE A LA
CONCEPCIÓN
REALISTA OCCIDENTAL DEL ESTADO-NACIÓN

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Estudios
Internacionales

DANIELA BELÉN NÚÑEZ JARA

Profesor guía: Dr. Eduardo Carreño Lara

Miembros de la comisión:
María José Henríquez Uzal
José Morandé Lavín

SANTIAGO DE CHILE

2023

Agradecimientos

Al profesor Eduardo Carreño, por su guía, comentarios siempre justos, y su tiempo durante mi proceso de tesis.

A mi esposo y compañero Sammy, por ser mi gran soporte durante mi camino para obtener este magíster.

A mi madre Margot, por estar siempre presente.

Contenido

Agradecimientos	2
Resumen	5
Abstract	5
Capítulo I.....	6
Planteamiento de la investigación.....	6
Metodología	8
Capítulo II	10
Metodología de la Nueva Historia	10
Textualismo.....	11
Contextualismo	13
Metodología de la Nueva Historia	14
Capítulo III.....	19
Base teórica y elementos fundamentales para la comprensión de los enfoques disciplinarios en las Relaciones Internacionales.	19
Paradigmas	19
Lo privado y lo público. Lo religioso y lo político.	24
Capítulo IV.....	28
Paradigmas en la reflexión internacional	28
1. El realismo	28
Realismo clásico.....	31
Realismo estructural.....	38
Realismo subalterno.....	40
2. El postcolonialismo.....	42
Reflectivismo	43
Teorías críticas	44
Postcolonialismo	47
Capítulo V	54
Análisis del discurso: Obra de Hans Morgenthau.....	54
1. El concepto de Estado-Nación en su obra.....	54

La filosofía racionalista como cambio paradigmático en la sociedad Occidental y el nacimiento del Estado	55
La tragedia del Hombre y su proyección al Estado.....	58
El interés nacional y su rol en el sistema internacional	61
2. Contexto material	67
3. Contexto lingüístico	71
Capítulo VI.....	78
Análisis del discurso: Obra de Amr Sabet	78
1. El concepto de Estado-Nación en su obra.....	78
Lo moderno y lo religioso	78
Repensar las estructuras religiosas y reconceptualizar	82
Concepto de Estado islámico y su rol en lo internacional	87
2. Contexto lingüístico	95
Capítulo VII	104
Conclusiones	104
Bibliografía	112

Resumen

La sociedad internacional actual valida y legitima a sus pares solo cuando estos se establecen como Estados. Sin embargo, esta misma ha sido testigo de los cuestionamientos a esta institución, en parte como resultado de los procesos de globalización, y también a causa de la invisibilización de otras manifestaciones del ejercicio del poder y la autoridad desde el Sur Global. Esta investigación busca revisar y analizar las discusiones conceptuales en torno a la noción del Estado-Nación. Se analizarán los postulados realistas clásico de Hans Morgenthau y los postcoloniales islámicos de Amr Sabet, contrastando ambas propuestas conceptuales desde el enfoque metodológico de la Nueva Historia propuesto por Quentin Skinner y la Escuela de Cambridge. Como resultado, buscamos contribuir a la visualización y discusión en la teoría política internacional, sobre la existencia de construcciones conceptuales alternas de Estado, en particular desde la perspectiva del mundo musulmán en las Relaciones Internacionales.

Palabras clave: Teoría de las Relaciones Internacionales, Estado-Nación, Postcolonialismo islámico, Realismo Clásico.

Abstract

International society validates and legitimizes its peers only when they establish themselves as States. However, this institution has been questioned, partly because of globalization process, and also due to the invisibility of other manifestations in the exercise of power and authority from the Global South. This research seeks to review and analyze the conceptual discussions around the notion of the Nation-State. In particular, the classical realist postulates of Hans Morgenthau and the Islamic postcolonial postulates of Amr Sabet, contrasting both conceptual proposals from the methodological approach of the New History proposed by Quentin Skinner and the Cambridge School. As a result of the above, we seek to contribute to the visualization in the discussion of international political theory, on the existence of alternative conceptual constructions of State, particularly from the perspective of the Muslim world in International Relations.

Keywords: International Relations Theory, Nation-State, Islamic postcolonialism, Classical Realism

Capítulo I

Planteamiento de la investigación

Con los hechos que terminan el siglo XX y comienzan el XXI, la disciplina de las Relaciones Internacionales ve perder validez a la Teoría de la Política Internacional de Kenneth Waltz, y el consenso neo-neo se incomoda debido a la búsqueda de la historicidad de lo social y la desconfianza a las ideas preconcebidas (Tomassini, 1990). Dentro de las consecuencias generadas por la globalización, uno de los cuestionamientos principales versa en torno al cambio en el sistema, lo que alcanza incluso al cuestionamiento de la institución misma del Estado (Gilpin, 1991) (Strange, 1996). Aquel que fue una constante de los últimos siglos, hoy comienza a verse en una encrucijada, en parte por el ascenso de otros actores internacionales; la reducción de sus funciones; y la fragmentación de numerosos Estados débiles alrededor del globo. Es aquí donde reemergen las teorías de alcance medio y reflectivistas, desechando la mirada generalizada del *problem-solving* que no estaba explicando los acontecimientos contemporáneos.

La sociedad internacional que propicia la organización del mundo en Estados y que valida y legitima a sus pares solo cuando alcanzan y adquieren este tipo de organización socio-política, se vio enfrentada a la discusión sobre esta imposición hegemónica desde el Sur Global, y también por la invisibilización de otras manifestaciones del ejercicio del poder y la autoridad (Tickner & Blaney, 2013). El postcolonialismo vuelve a posicionarse entre estos cuestionamientos y de la mano del proceso histórico político de la descolonización. La idea, desde lo teórico, es intentar visibilizar esta otredad y reflexionar sobre la construcción de otras instituciones que nazcan desde sus propias raíces y contextos para generar una real emancipación.

Esta introspección y refundación nacional ha traído consigo consecuencias como la reislamización de algunos Estados musulmanes, un proceso que comienza desde finales de los años '60 y '70, con, entre otros eventos, la caída del proyecto de Gamal Abdel Nasser o la Revolución Islámica en Irán (Tamayo, 2009). A su vez, este proceso ha

generado nuevas dinámicas relacionales con el resto de los países del sistema internacional. La fricción que se ha generado entre estos tratos configura la actual realidad internacional. En este sentido, nos parece esencial analizar y comprender la construcción teórica del concepto de Estado desde la perspectiva islámica, ya que, siendo este concepto el foco del estudio clásico de las Relaciones Internacionales, será central examinarlo, y así, repensar las dinámicas entre países, esta vez comprendiéndolas desde sus paradigmas endógenos.

En esa línea, la presente investigación busca generar una discusión en torno al concepto de Estado-Nación en el cuadro de las Relaciones Internacionales, desde un enfoque clásico/positivista y contrastarlo con uno postcolonialista desde la perspectiva del mundo musulmán. Para aquello, se considerarán dos autores, los cuales pensamos cumplen dos requisitos para el análisis. En primer lugar, ambos podrían considerarse representativos de cada enfoque, y, en segundo lugar, ambos autores trabajan -en mayor o menor medida- en concepto de Estado y su dinámica dentro de las Relaciones Internacionales.

Primero, revisaremos y analizaremos las discusiones conceptuales en torno a la noción del Estado-Nación desde la perspectiva del *mainstream* en la obra de Hans Morgenthau, como representante del realismo clásico. En segundo lugar, trabajaremos con una mirada postcolonialista islámica de las Relaciones Internacionales, y, por ende, exploraremos si este concepto tradicional de Estado se ajusta o no a la idea de las sociedades musulmanas y si existe una diferencia en la construcción del concepto. Para aquello, nos centraremos en la obra de Amr Sabet. Ambas propuestas conceptuales serán contrastadas desde el enfoque metodológico de la Nueva Historia propuesto por Quentin Skinner. Como resultado de lo anterior, buscamos contribuir a la visualización en la discusión de la teoría política internacional, sobre la existencia de construcciones conceptuales alternas de Estado, en particular desde la perspectiva del mundo musulmán en las Relaciones Internacionales. Finalmente, pero no menos importante, se traza como objetivo suscitar una propuesta anti asimilacionista islámica funcional a las Relaciones Internacionales actuales, en particular a lo referido a la concepción del Estado-Nación.

Metodología

Una vez analizadas ambas miradas -realista de Morgenthau y postcolonial islámica de Sabet- es que se realizará una hermenéutica desde un enfoque derivado del contextualismo, que analiza la Escuela de Cambridge en la historia del pensamiento político. Nos centraremos en la idea de Quentin Skinner (1969) de la Nueva Historia, analizando las obras según las intenciones de los autores. Finalmente, nos apoyaremos en los otros miembros de la Escuela de Cambridge quienes abordan este enfoque desde las biografías; con John Dunn (1968) y la lingüística; de J. G. A. Pocock (1972). En este punto, debemos señalar dos limitaciones que enfrentamos durante nuestro proceso de investigación. El primero, dentro del análisis del enfoque desde las biografías, nos encontramos con la imposibilidad de recopilar información personal sobre el autor Amr G.E. Sabet, por lo que prescindiremos de un análisis contextualista material. Sin embargo, nos parece que gracias a que el autor trata ampliamente nuestro tema de interés, y según los antecedentes recopilados, consideramos que se puede hacer un contraste significativo en el primer apartado sobre el análisis del discurso en su obra, por lo que no significará un impedimento para esta investigación. La segunda limitación, tiene que ver con la imposibilidad de acceder a una bibliografía extensa del autor mismo autor Sabet, ya que solo contamos con su obra principal para la generación del análisis, Sin embargo, nos parece que su libro reúne de manera íntegra su pensamiento el cual trata sobre nuestro tema en específico, por lo que creemos que no será un inconveniente a la hora de contrastar a ambos autores.

Esta tesis se centra en el campo de la teoría política internacional, entendida como un espacio de conocimiento distinto al desarrollo de investigaciones científicas en las Relaciones Internacionales. Vallespín habla de la teoría política indistintamente de la filosofía política, evidenciando sus diferencias solo desde un punto de vista de *parcour* académico. Se utilizará la teoría política como un medio para “abordar los problemas, ubicándolos en un contexto histórico y mental específico, y contribuyendo a su dilucidación pública” (Vallespín, 2002, p. 29), y con la idea en mente de que “es posible una mayor interrelación entre teoría y práctica políticas” (Vallespín, 2002, p. 38). En este

sentido, una discusión que parece completamente teórica encuentra su sentido práctico al acercarnos a comprender realidades que históricamente han sido invisibilizadas, las cuales han emergido en las últimas décadas en el sistema internacional y académico, para así entender sus orígenes y dinámicas.

Este trabajo del ámbito teórico filosófico se destacará por la novedad que conlleva una discusión de este tipo en un trabajo investigativo dentro del programa de magíster.

Capítulo II

Metodología de la Nueva Historia

¿Qué clase de historia es la historia del pensamiento político? Por lo menos dos cosas: el conjunto de proposiciones argumentadas en el pasado por las que se discurió como es y debía ser el mundo político, y cuál sería el criterio para la acción adecuada en el mismo, así como el conjunto de actividades en las que se comprometieron los hombres cuando enunciaron estas proposiciones

(Dunn, 1968, p. 20)

En consideración que parte importante del fin del postcolonialismo es avanzar hacia la deconstrucción de discursos hegemónicos como una forma de emancipación, es que nos parece relevante poder encontrar una hermenéutica que nos ayude con esta idea, pero que a la vez sea lo suficientemente completa para poder entregar un análisis con sustento entre las visiones del realismo clásico y la del postcolonialismo islámico enfrentándolas a sí mismas, pero sin caer en descontextualizaciones. La revisión de la metodología de la Escuela de Cambridge, o también llamada Nueva Historia, nos parece sugerente para poder aproximarnos lo más cerca posible a las reales intenciones e ideas de los autores seleccionados para el análisis de este trabajo.

En este capítulo pasaremos a revisar la propuesta metodológica que Quentin Skinner y sus colegas de la Escuela de Cambridge quienes plasmaron sus ideas generando una revolución en el estudio y análisis del pensamiento político y la historia política frente a la metodología tradicional. Para esto, primero será necesario hacer al menos una revisión general sobre los planteamientos de esta escuela tradicional, es decir, la aproximación metodológica que los analistas tomaban para el estudio de textos históricos políticos. Una vez establecido el contexto, el camino para entender en mayor profundidad el surgimiento y postulados de la denominada Nueva Historia, será más inteligible. La Nueva Historia como metodología nos servirá de base para analizar las obras de Hans Morgenthau y Amr Sabet como representantes seleccionados del realismo clásico y el postcolonialismo islámico en los capítulos V y VI, respectivamente.

Metodología Tradicional

La metodología tradicional tiene dos líneas que se han desarrollado para la comprensión metodológica y análisis de la historia política. Estas principalmente son el textualismo y el contextualismo. Las cuales a primera vista parecen oponerse, pero que revisando el trabajo que Vallespin (2002) hace de estas, entendemos que más bien son corrientes que ponen en primer plano ciertos elementos de análisis, para dejar otros en segundo plano, aunque ambos consideran los mismos elementos.

Textualismo

El textualismo es el enfoque preponderante dentro de la metodología tradicional. Pone en primer plano el libro en sí, de forma que el texto se vuelve autónomo. Los adherentes de este enfoque están de acuerdo en identificar ciertos conceptos atemporales y universales que hacen que las obras en análisis puedan sobrevivir a su contexto histórico y entregarles un valor a través del tiempo (Vallespín, 2002) Este sería el caso de libros clásicos, los cuales todos podemos identificar unos cuantos dentro de la disciplina. En este sentido, la observación indagatoria “se enfoca así únicamente sobre el *texto*, porque, gracias a la extraordinaria aptitud de su autor, ha sido capaz de emanciparse de las limitaciones de su época” (Vallespín, 2002, p. 26) Como parte integrante de este enfoque, la mayoría de sus miembros consideran trabajar con conceptos que catalogan como *universales* o *transversales* en tiempo y espacio. Al aplicar esta idea, la comprensión de estos tópicos *atemporales* servirá y será aplicable para cualquier contexto, por lo que no sería necesario tener en consideración las ideas profundas sociales, económicas o históricas que se estén llevando a cabo cuando el texto sea creado. De esta forma, el análisis textualista se transforma en un “ejercicio exegético cuyo objetivo es decodificar ‘el significado’ de las ideas del autor contenidas en sus textos políticos, mediante su lectura repetitiva” (Rabasa, 2011, p. 162)

A primera vista, podríamos decir que este enfoque es completamente textualista centrado en la obra y nada más, pero como decíamos anteriormente, considera otros elementos - que por ejemplo son parte del segundo enfoque tradicional- pero en un grado de

importancia menor, o los comprende de una manera diferente. En particular, nos referimos a que el textualismo también considera un contexto, pero constituido de otra forma. Vallespín (2002) nos explica en su análisis que el textualismo va a atribuir el contexto a la premisa de que el analista de textos se enfoca en comprender estos *conceptos atemporales*, como una tarea que sus antecesores colegas también llevaron a cabo. De esta manera, se genera lo que el autor denomina como “una cadena de significados” (Vallespín 2002) las cuales unidas como piezas de rompecabezas reconstruyen de cierta forma cada contexto histórico desde donde los investigadores analizaron los textos. Como el mismo autor lo menciona, Skinner no estará de acuerdo en considerar esta idea como argumento de contexto al textualismo.

Dentro de las críticas a la metodología tradicional desde los miembros de la Escuela de Cambridge, Skinner elabora ciertos mitos que rodean el textualismo, que generan un entendimiento erróneo de las obras a través de ella. En particular, las llama mitologías del textualismo, y enumera cuatro de ellas. Primero, la mitología de las doctrinas parte con la idea que inevitablemente el historiador antepondrá “su propia estructura mental e ideas, sobre el autor del texto” (Rabasa, 2011, p. 164) lo que condiciona su interpretación de este y genera un vínculo dependiente con él y su interpretación. En este mismo sentido, el analista en su subjetividad puede atribuir el éxito o fracaso a los planteamientos del autor clásico, sin que estas hayan sido sus intenciones iniciales, por ejemplo, de querer elaborar una doctrina (Rabasa, 2011) Por otro lado, la mitología de la coherencia será representada por la idea que el analista piensa que el autor clásico elaboró sus ideas con evidente coherencia -algo que no es comprobable-, la cual él debe encontrar y darle sentido.

La mitología de la prolepsis, continua Skinner, será aquella en donde el analista intenta dar un sentido o significado que no es el original a ciertos elementos del texto que está analizando. Esto ocurre debido a que “el intérprete aplica su propia cultura a la ajena del autor (mitología del parroquialismo) de los textos y con ello distorsiona su ambiente y su obra” (Rabasa, 2011, p. 165) Rabasa resume las mitologías propuestas por Skinner como el error de “abordar su material con paradigmas preconcebidos’ sin buscar el significado

y entendimiento del pensamiento político con un enfoque diferente” (Rabasa, 2011, p. 165)

Contextualismo

El contextualismo si bien fue un enfoque secundario dentro de la metodología tradicional en un inicio, no son pocos sus adherentes, y desde los postulados de la Escuela de Cambridge, este enfoque de manera reformulada pasó a tomar un rol protagonista.

Parece lógico pensar que una vez hecha la descripción del textualismo, se entendería que el contextualismo se abocará a poner en la palestra aquellos elementos que el primer enfoque no sobresalta, a decir, el contexto sobre el texto. En efecto, este enfoque “presupone la exclusión de las ‘cuestiones perennes’ o las ‘verdades atemporales’ y centrarse en el contexto que rodeó el nacimiento de las obras analizadas” (Vallespín, 2002, p. 28)

Vallespín identifica en este enfoque dos problemáticas que aparecen para trabajarlo. El primero, más funcional, es el determinar cuánto influyen las fuerzas del contexto - económico, social, histórico- y cuál será la magnitud que estas puedan tener en las obras analizadas. En este punto, Vallespín hace una distinción entre lo que como contexto podría *influir* o *condicionar*, que ciertamente tendrá diferentes resultados finales en la obra a tratar. El segundo problema es más complejo de resolver, y tiene relación con la ideología que el propio autor tendrá en el momento de desarrollo de su obra. Este problema de ideología se entenderá como “el encubrimiento o la ocultación de lo que son los intereses particulares bajo el manto de la supuesta generalidad” (Vallespín, 2002, p. 28) Aquí cabría determinar si el contexto influye o determina la ideología del autor, pero con la precaución de no generar una lógica lineal entre el contexto y la ideología del autor, es decir, que el contexto lo llevará determinadamente a pensar de cierta forma, como una relación de causa-efecto. Lo que propone Vallespín en este caso es que el análisis debe basarse en reconstruir “la constelación de problemas sociales y políticos que estimulan la *reacción* del teórico” (Vallespín, 2002, p. 29) El conocimiento exhaustivo de las fuerzas

contextuales que se desarrollan subyacentes y concretamente durante el desarrollo de la obra y de la vida del autor, serán indispensables.

Como mencionábamos anteriormente, este enfoque ha tenido una emergencia importante, especialmente por aquellos teóricos abocados a comprender ciertos conceptos de uso contemporáneo pero que encuentran sus raíces en pasados pretéritos. En este sentido es interesante identificar la importancia de este enfoque en la emergencia de la hermenéutica que Quentin Skinner y compañía desarrollan en su metodología de la Nueva Historia. Esta metodología si bien reconoce la importancia del contexto como lo plantea el enfoque revisado, considerará que no es suficiente para el cabal entendimiento de la obra.

Metodología de la Nueva Historia

Esta metodología es principalmente representada por Quentin Skinner, J. G. A. Pocock y John Dunn, aunque entre ellos existen distinciones entre sus trabajos. También hay otros autores que en alguna medida son parte de esta metodología como James Tully o Richard Tuck. Se le llamó metodología de la Escuela de Cambridge porque fue allí donde los primeros teóricos se desempeñaban, durante los años sesenta. La construcción de esta nueva metodología fue una verdadera revolución, que venía a romper con la tradición textualista de cómo se analizaba la historia del pensamiento político hasta el momento. A pesar del impacto que esta metodología generó, no existe un único documento que reúna de forma clara y ordenada las propuestas de la Escuela de Cambridge, sino más bien el trabajo de los autores anteriormente mencionados de forma independiente, en la cual incluso, como mencionábamos antes, algunas ideas difieren entre sí. Por esta razón, es que haremos en este apartado una revisión en general de los puntos en común entre los diferentes teóricos para hacer un tipo de sumario sobre la metodología de la Escuela de Cambridge, centrándonos en las similitudes de los postulados y no en las diferencias.

Una de las principales razones del nacimiento de esta nueva metodología era el poder encontrar técnicas que fuesen autónomas en la disciplina. Como Rabasa (2011) lo deja entrever y enfatiza, la metodología tradicional se trata de una exégesis de la cual no podemos tener certeza que la interpretación que hace el teórico sea realmente la correcta.

Es decir, que el entendimiento del texto será dependiente de lo que el teórico piensa que el autor quiso decir sobre sus conceptos atemporales. En este sentido, la baja o nula base científica que tenía el estudio de la historia del pensamiento político y su elevado subjetivismo, generó variadas críticas -principalmente desde la ciencia política-. De esta forma, surgió la idea de generar una nueva metodología que contara con mayor independencia y fuese más fiable.

El practicante que no es historiador, no se ocupa de lo que quiso dar a entender el autor de una frase o declaración en un pasado remoto, sino de lo que él, en su presente, quiere que signifique: lo que puede hacer con ella para sus propios propósitos y por lo tanto no tiene que coincidir con los del autor. (Pocock, 1971, p. 5)

La subjetividad del textualismo, será uno de los ataques más profundos que Skinner puntualizará sobre este. *“It will never be possible simply to study what any writer has said (especially in an alien culture) without bringing to bear our own expectations and pre-judgements about what they must be saying”* (Skinner, 2002, p. 58) La necesidad de una técnica que aparte al analista de la obra será apremiante.

Si bien la metodología de la Nueva Historia emerge dentro de la rama del contextualismo, se diferencia de esta en el sentido que la segunda pone su énfasis y considera las fuerzas materiales del orden de lo social, económico e histórico, que son contemporáneas al nacimiento de la obra, como únicos factores para tener en cuenta en el análisis. La metodología de la Escuela de Cambridge considera que, si bien esto es correcto, el contexto es mucho más que esos factores. Al respecto, amplía las variables a considerar incluyendo el contexto en tiempo y espacio en el que vivía el autor durante el desarrollo de la obra – contextualismo puro-, una especie de revisión bibliográfica de este; y una revisión lingüística, para poder aproximarse a sus *intenciones* del por qué escribe esa obra.

Las intenciones serán esenciales en el análisis de la obra, pues éstas darán la pauta sobre cómo se entiende el texto en diferentes momentos y espacios. Esta metodología, a diferencia del textualismo, no considera que existan conceptos atemporales invariables a través del tiempo, por el contrario, plantea que su entendimiento dependerá del lugar, de

la época en que se revise una obra, y de las intenciones de quien esté realizando ese trabajo. Lo anterior, en adición al contexto histórico, político y social. Con este panorama, entendemos que el núcleo de la metodología de Cambridge, y lo que la diferencia del contextualismo puro, es la importancia de la intención del autor de la obra: qué es lo que quiso decir cuando lo dijo. J. L. Austin denominó esta intencionalidad del autor como *fuerza ilocucionaria intencional*. Skinner nos redondea la idea diciéndonos que “el entendimiento de los textos, [...] presupone captar ambas cosas: lo que querían significar, y cómo este significado debía entenderse” (Rabasa, 2011, p. 170)

Dentro de la teoría de los actos de habla que J. L. Austin propone -que sirvió de base para el trabajo de Habermas sobre su teoría de acción comunicativa- se encuentran tres tipos de actos de habla: el locutivo, el ilocutivo y el perlocutivo. El primero, se refiere a las expresiones basadas en lo fónico, semántico y gramatical, lo que sería el significado del mensaje; el segundo, tiene que ver con la intención de quien lo emite; y el tercero, corresponde a los resultados y consecuencias de haber emitido el mensaje, la acción consiguiente (Flecha y Soler, 2010). Este acto ilocutivo es el que toma la Escuela de Cambridge para determinar que el analista que estudia la obra debe centrarse en él para entender la intención del emisor del mensaje; la fuerza ilocucionaria de este. “Skinner afirmó: ‘Poder caracterizar un trabajo de esa manera, en términos de su intencionada fuerza ilocucionaria equivale a comprender lo que el escritor quiso significar al escribir en una forma particular’” (Rabasa, 2011, p. 172)

De esta forma, se transita desde un contextualismo materialista enmarcado en enfoque más tradicional, a uno que se amplía considerando su aspecto lingüístico intencional. Pero ¿Cómo podemos acceder a las intenciones del autor? Buscando en su contexto lingüístico sobre qué conceptos estaban disponibles y eran usados en su tiempo histórico y espacial, y entender por qué decidió el autor usar algunos y descartar otros. “La adecuada interpretación de nuestro objeto exige analizar el lenguaje del texto dentro del conjunto de significados lingüísticos existentes en el momento en que fue elaborado originalmente” (Vallespín, 2002, p. 32) Analizar el pensamiento político para poder identificar los

significados lingüísticos contemporáneos del autor de la obra, significará examinar los actos de habla de los mismos usuarios del contexto histórico (Pocock, 2011)

Estableciendo un marco de significados lingüísticos existentes comprenderemos cómo se veían y entendían las cosas en determinada época y lugar. En este punto es donde la Escuela de Cambridge -y principalmente Pocock- incluye las ideas que Thomas Khun trabajó sobre los paradigmas y el efecto que estos tenían sobre las comunidades científicas. Pocock toma esta idea, pero llevando el análisis a la historia del pensamiento político. ¿Será que las comunidades políticas se desarrollaran también de forma paradigmática? El mismo autor identifica una problemática y establece una explicación a esta. La dificultad es principalmente que ambas comunidades no son iguales, pues las comunidades políticas, a diferencia de las científicas, utilizan un lenguaje retórico, y las segundas un lenguaje científico. En este sentido Pocock establece que las comunidades políticas sí se desarrollan igualmente de forma paradigmática, pero con una distinción. Utilizan paradigmas multivalentes que están destinados a “decir muchas cosas a muchas personas al momento” (Rabasa, 2011, p. 175) a diferencia de las científicas que utilizan paradigmas univalentes. Pero las diferencias no acaban aquí. Existirán muchas discrepancias entre la idea de paradigma aplicado a una comunidad científica, de una política, y serán analizadas de cerca por Pocock y Skinner. Pero lo relevante a mencionar en este trabajo, es que podemos aplicar la idea de paradigma de Kuhn aplicado a la historia del pensamiento político, en el sentido que,

[E]l autor de un texto político, selecciona un problema político específico para atenderlo con su esquema conceptual de ideas, su propio paradigma. Al hacerlo así, confirma [...], ataca [...] o simplemente desconoce [...] con su propio paradigma de pensamiento. Por lo tanto, concluye Pocock: ‘La historia del (pensamiento político) puede ser definida como la historia del cambio en el empleo de paradigmas, la exploración de paradigmas, y el empleo de paradigmas para la exploración de paradigmas’. Este es el resultado neto de la búsqueda metodológica de la [Escuela de Cambridge] (Rabasa, 2011, p. 178)

Continuando con la idea de cómo comprender las intenciones del autor, es importante mencionar la diferencia entre motivos e intenciones. Skinner hace una distinción entre ambos. Los motivos tendrán que ver con lo que el autor pretende conseguir con sus

enunciados y su obra. De cierta manera, son las causas que motivan su acción, y estas podrían o no generarse en el acto perlocutivo, como resultado del mensaje. Las intenciones por otro lado son identificables en el mismo contenido de la obra, en el texto *per se*, y

Se manifiestan al utilizar determinadas expresiones o vocablos en el texto; aquellas que dentro del vínculo de comunicación social entre un autor y su público se ajustan más a la fuerza ilocucionaria del aserto o concepto analizado y tuvieron que haber sido queridas por su autor (Vallespín, 2002, p. 36)

Encontrar las intenciones en el lenguaje utilizado no solo se refiere a lo que está concretamente dicho, si no también aquellos silencios y ausencias de temas o conceptos.

Ahora bien, enfocándonos en lo práctico, según los postulados de la Escuela de Cambridge, el análisis pasará por un contexto material -el cual no necesariamente se plantea de manera de causa y efecto- y un contexto lingüístico, identificando primero la fuerza ilocucionaria intencional del autor y de un tipo de catálogo disponible de conceptos e ideas de sus contemporáneos. Para esto último, se plantea de manera pragmática revisar las obras clásicas o representativas que ayuden a generar el contexto -debido a la imposibilidad de revisarlas todas-. Por lo tanto, para efectos de esta investigación, vamos a analizar el concepto de Estado-Nación en la obra de los autores seleccionados -Morgenthau y Sabet-, repasaremos el contexto material, las fuerzas históricas, sociales y/o económicas de dónde y cuándo se encontraban los autores, así como datos relevantes sobre su bibliografía; y finalizaremos con el análisis del contexto lingüístico, el cual realizaremos en dos pasos. Primero, analizando la fuerza ilocucionaria intencional en la obra misma del autor; y luego seleccionando algunas obras representativas sincrónicas que también hayan revisado el concepto de Estado-Nación.

Capítulo III

Base teórica y elementos fundamentales para la comprensión de los enfoques disciplinarios en las Relaciones Internacionales.

Este capítulo tiene como fin establecer un marco de trabajo que nos facilite el entendimiento de la discusión de fondo de esta investigación. Se dividirá en tres partes. En primer lugar, abordaremos algunos conceptos claves para comprender conceptualizaciones teóricas sobre lo que son los paradigmas, para luego elegir una de estas que nos parezca apropiada para el desarrollo de este trabajo. En segundo lugar, vamos a presentar, someramente, los dos paradigmas que analizaremos a lo largo de este trabajo – los cuales serán discutidos en profundidad en los capítulos siguientes-, para poder dar paso a la tercera parte, donde plantaremos el conflicto que se presenta cuando contrastamos ambos paradigmas y los enfrentamos a la lógica de la modernidad, lo público y lo privado; lo religioso y lo político.

Paradigmas

Existen ciertas líneas de pensamiento que explican las dinámicas entre los agentes y las estructuras y sus roles y protagonismos. Esta forma de ver la realidad, como mapas mentales y marcos intelectuales, estructuran el pensamiento para entender los fenómenos de la realidad internacional y se les consideran paradigmas.

El concepto de paradigma ha sido usado a lo largo de la historia -desde Platón- y ha adquirido popularidad, especialmente desde la obra del historiador y físico Thomas Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962). Si bien el trabajo de este autor no ha estado exento de críticas, como, por ejemplo, según Margaret Masterman, de utilizar el concepto de paradigma con más de veintidós definiciones disímiles a lo largo de su obra (Kuhn, 1992), consideramos que es esencial mencionarlo en este capítulo pues es el primer concepto de paradigma que se acerca desde una perspectiva de las comunidades epistémicas.

Kuhn considera que la existencia de un paradigma está vinculado y es suscrito por los miembros de una comunidad científica investigativa. “Un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa, una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma” (Kuhn, 1992, p. 271). En este sentido, pensamos que se acerca al tema que estamos tratando, que es centrarnos en los paradigmas realistas y post colonialistas dentro de la teoría de Relaciones Internacionales.

Pero más allá de este enfoque de las comunidades científicas, ¿Qué significa realmente un paradigma para Thomas Kuhn? Como mencionábamos anteriormente, según Masterman, Kuhn a lo largo de su obra va desarrollando y transformando el concepto de paradigma. Este no es fijo -ni tampoco tendría que serlo-. Sin embargo, nos quedaremos para este trabajo con una de sus primeras definiciones, donde el autor conceptualiza los paradigmas como "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (González, 2005, p. 24).

Celestino del Arenal, en esta misma línea nos plantea que los paradigmas recopilan un sentir valórico común que impacta en la forma en la que vemos el mundo e interpretamos las cosas. Dice, que el paradigma “hace referencia a los valores con que el estudioso interpreta el mundo y a la visión y modelo que está en la base del intento científico de aprehensión de la realidad internacional” (del Arenal, 1987, p. 153). Es interesante la importancia que del Arenal le da al contexto histórico y científico como influencia al desarrollo de los paradigmas, lo que consideramos adecuado tener en cuenta cuando nos situamos en alguno de ellos. Considerando la historia de las relaciones internacionales, podemos ver cómo según los contextos históricos se han desarrollado más orgánicamente algunos y no otros paradigmas, así como también con el desarrollo científico de las ciencias sociales, como por ejemplo lo ocurrido durante el segundo debate de índole metodológico.

En palabras más simples, la concepción de Pearson y Rochester es esclarecedora para entender de manera expedita lo que un paradigma es. Ellos lo describen como “un marco

intelectual que estructura el pensamiento del hombre acerca de un conjunto de fenómenos” (Pearson y Rochester, 2000, p. 17).

A pesar de que con las definiciones anteriores podemos hacernos una idea sólida de lo que conlleva el concepto de paradigma, nos parece interesante enunciar al filósofo y sociólogo francés Edgar Morin. Si bien es cierto que Morin direcciona el concepto hacia un aspecto normativo -e incluso ético- cargado de una crítica a la extrema racionalidad moderna, sí consideramos que incluye un punto crucial en el debate sobre el concepto, que es la característica de exclusión. En las concepciones anteriores si bien abarcan e incluyen valores, significados, marcos y límites compartidos, el hecho de que estos sean seleccionados por una comunidad científica investigativa significa inexorablemente que tendrán que excluir otro(s).

Un paradigma es un tipo de relación lógica; inclusión, conjunción, disyunción, exclusión, entre un cierto número de nociones o categorías maestras, el cual privilegia ciertas relaciones lógicas en detrimento de otras, y es por ello que maneja y dirige la lógica y la semántica del discurso. (Morin, 1998, p. 89)

El paradigma, por lo tanto, se basa en los supuestos fundamentales de quienes investigan sobre lo que investigan. Es conocimiento, valores, principios y supuestos compartidos. Esos supuestos responden a las preguntas que los científicos sociales se hacen antes de teorizar. El hecho de que se seleccionen algunos de los marcos para entender cómo el mundo opera, significa que se excluyen otros. En la arena internacional, por lo tanto, se entenderá que bajo cierto paradigma se tenga un entendimiento de las interacciones entre los actores internacionales diferente; que se vislumbre el problema agente-estructura de una manera determinada y no de otra; que considere más o menos al individuo como protagonista en la creación de la agenda internacional; y así sucesivamente con cada temática a analizar.

En los albores de la disciplina uno de los paradigmas preponderantes fue el realismo, el que conquistó gran parte de la academia durante el siglo XX, bien soportado por los acontecimientos históricos de la época y que se consolida como corriente dominante luego

del Primer Debate en Relaciones Internacionales. Para esta corriente las relaciones internacionales son un permanente estado de conflicto y los actores principales son los Estados, detentores y monopolizadores del poder y su utilización. El aporte de Hans Morgenthau es crucial. Reconocida es su obra como la piedra angular de este enfoque, que transforma el realismo desde un punto de vista político a uno normativo. El realismo se basa en tres premisas: el Estado como actor único y protagonista en la arena internacional, la naturaleza conflictiva de las relaciones internacionales y situación anárquica, explicada como ausencia de centralidad de poder (Morgenthau, 1963). En el capítulo V parte 1, se revisará con mayor profundidad los postulados realistas y el aporte que hace a la disciplina.

Al otro extremo del mismo siglo, comienzan a ocurrir nuevos fenómenos en la contingencia internacional. Se desarrolla una fase de distensión entre Moscú y Washington; el posterior y progresivo declive del poder americano como fuerza hegemónica en el escenario internacional; y la inclusión de otros elementos en el análisis, como la proliferación de actores internacionales no estatales y la globalización. Todos estos nuevos elementos en el estudio de lo internacional facilitaron y aceleraron la búsqueda de teorías alternativas que explicaran las Relaciones Internacionales de post Guerra Fría. Aquí se acentúa el reflectivismo, el cual pone su énfasis en la obsolescencia de los paradigmas clásicos o el *mainstream* para entender la realidad actual. Aquí podemos ver los trabajos de Robert Cox (1981) y su Teoría Crítica; Anne Tickner (1988) desde el feminismo; Derderian (1990) desde el postmodernismo; Alexander Wendt (1992) con su Constructivismo, entre muchos otros que intentaron dar respuesta ante la inmovilidad de lo planteado en lo que se suponía la cumbre del entendimiento internacional, que era la Teoría General de las Relaciones Internacionales postulada por Waltz. Luciano Tomassini, incluso usó la metáfora de la “camisa de fuerza” de la teoría clásica, criticando que ésta no ha logrado incorporar nuevos aspectos epistemológicos posmodernos y posestructuralistas para comprender los hechos internacionales actuales (Tomassini, 1990) Si bien esta teoría criticada no era completamente realista -más bien neorrealista- sí

muchos de sus postulados de basaban en este paradigma clásico para el estudio de las Relaciones Internacionales.

Estos nuevos enfoques paradigmáticos parten cuestionando la visión estatocéntrica de las Relaciones Internacionales. El Estado ya no es el único actor en la escena internacional, y muchas veces, ya ni siquiera es el protagonista.

La descolonización, la fragmentación y declive de muchos nuevos Estados independientes, fueron los incentivos para que algunas comunidades epistémicas -gran parte marginadas por las escuelas clásicas- comenzaran a preguntarse por sus propias realidades, y en particular por la fortaleza de sus instituciones: el *mainstream* dice que el actor protagonista es el Estado, ¿Qué pasa si existen otras formas de autoridad, que tienen más legitimidad que el Estado-Nación?

En este contexto, bajo el alero reflectivista, nace el postcolonialismo, sustentado en el proceso político de descolonización del “Tercer Mundo”, y que tiene como antecedente directo la Conferencia de Bandung de 1955. Como resultado de la Conferencia, en su comunicado final, dice “La Conferencia Asiático-africana tomó nota del hecho de que la existencia del colonialismo en muchas partes de Asia y África, cualquiera que sea su forma, no sólo impide la cooperación cultural, sino que también suprime las culturas nacionales de los pueblos” (Comunicado Final de la Conferencia Asiático Africana, 1955) Autores como Edward Said (1978), Arlen Tickner (2012), Rita Abrahamsen (2003), entre otros, trabajan desde este enfoque.

La crítica al eurocentrismo, el estudio de la disciplina desde los polos de poder (contra hegemónico), y la idea que la misma creación de contenido académico no es imparcial ni objetiva y que está dirigida a “alguien”, fundamentan los enfoques poscoloniales desde la disciplina, que buscan entender la realidad desde sus localidades particulares. Acharya (2011) nos habla del inexorable vínculo entre el poder y la creación de conocimiento. En este sentido es clave comprender que la incorporación de ciertas temáticas a la agenda de estudio estará ligada a los intereses de estos centros de poder.

Sabemos que el antecedente inmediato a la disciplina de las relaciones internacionales era el estudio de las relaciones diplomáticas entre los Estados. Esto nos demuestra la importancia que los polos de poder siempre han tenido con la teorización alrededor del Estado. Michael Barnett (2008) le pone nombre a esta característica como “ontología estatista”. Para Barnett esta teorización es legítima, pero corresponde al desarrollo específico del sistema de Estados europeo, el cual nace con la Paz de Westfalia en 1648. Con la consolidación del Estado-Nación, éste -el Estado- pasa a ser la forma de organización político social por antonomasia y es “declarado” como la forma de legitimarse en el sistema internacional, incluso para territorios alejados del nicho de nacimiento del este. Galindo nos comenta que esta idea de legitimación estatal facilitó “la expansión colonial y de la empresa civilizatoria de Occidente” (Galindo, 2013, p. 89) por ser el Estado soberano el único actor reconocido para relacionarse en el ámbito internacional, excluyendo así cualquier otra forma de organización política social o de autoridad.

Como ya hemos mencionado, los albores de nuestra disciplina han desarrollado una vasta revisión de la construcción del concepto de Estado, principalmente dentro de los paradigmas clásicos de las Relaciones Internacionales. Si bien, dentro del reflectivismo, y en particular del enfoque postcolonial, encontramos que gran parte de la temática versa sobre el cuestionamiento al Estado como actor principal, el estudio de otras formas de autoridad y organización política social no abundan tanto como las críticas. En este sentido, es particularmente interesante situarnos en el escenario del pensamiento postcolonial islámico, ya que tiene una aproximación especial al concepto, por cual pone en entredicho la característica elemental del Estado-Nación clásico, que es, el principio soberanía. Este aspecto, será abordado más adelante cuando analicemos la obra de Sabet.

Lo privado y lo público. Lo religioso y lo político.

Se plantea que los cimientos de la modernidad se establecen, entre otras cosas, en la separación de lo público y lo privado, y de lo religioso de lo político (Habermas, 1985;

Weber, 2020). La presencia o ausencia de estas características nos parece clave para adentrarnos al entendimiento de sociedades donde no exista un límite definido entre ellas. Un enfoque de historicidad y religión parecen indispensables para acercarnos a las comunidades islámicas, y las causales que explican el rechazo a una implantación de modelos socio políticos exógenos.

Scott Thomas nos dice que se evidencia un malentendido en el concepto de religión al abordar los acontecimientos históricos en retrospectiva. El problema está en que se aplica el concepto de religión como un catálogo de creencias y valores. Para Thomas, la concepción moderna de la religión es “un conjunto de doctrina y creencias que se mantiene en el ámbito de lo privado” (Thomas, 2007, p. 7) sin embargo, plantea que la idea primaria de religión estaba más ligada al ámbito social que al privado, y, de hecho, no hablaba de creencias o doctrina, sino más bien se utilizaba para reconocer a comunidades de creyentes. Era una identificación, una pertenencia social desarrollada en la esfera pública.

Talal Asad en su libro *Genealogía de las religiones: disciplina y razones del poder en el cristianismo y el islam* (1993) nos comenta cómo y por qué ocurre esta transición de la religión desde lo social público a lo individual privado. Nos dice que la concepción moderna de religión “supone que la religión puede examinarse como un sistema simbólico separado de las prácticas y disciplinas religiosas” (citado en Thomas, 2007, p. 31) y que ésta está influenciada por la “modernidad liberal”, que define la religión en el espacio público – como sería lo que evidenciamos hoy en día en las comunidades musulmanas- como “religiones politizadas” como una amenaza tanto para la razón como la libertad.

De esta manera, lo que el autor afirma en su obra es la idea de que la modernidad piensa la religión como un sistema de significados, y no como la práctica dentro de un acto social con sus lenguajes y sensibilidades.

En este sentido, basándonos en la crítica que Asad hace sobre una interpretación supuestamente errónea de la religión, nos encontramos con la imposibilidad que encuentra el presupuesto ordenador westfaliano para comprender la religión en las sociedades que no tienen este origen. Y al mismo tiempo, cómo la transición de la religión de lo público

a lo privado fue un factor que ayudó al nacimiento a este nuevo orden mundial basado en la soberanía de los Estados.

Hay que recordar que la paz de Westfalia de 1648 dio fin a las Guerras de Religión e inicio a un nuevo orden mundial, que estaría basado en la soberanía nacional, lo que sentaría las bases para la creación del Estado moderno, como hoy lo conocemos. Esto llevaría consigo la marginalización de la religión, que se ve relegada a la esfera privada de lo individual, lo que daría paso a la separación del poder temporal y terrenal, pilar del sistema valórico Occidental y sus democracias liberales.

Desde ese momento la significación de religión para Occidente pasaría a ser completamente diferente a la de sociedades que no han vivido ese proceso. Thomas (2007, p. 1) describe así el nuevo significado de religión 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”. En contraposición a la noción de religión anterior, desde un punto de vista social, donde “las virtudes y las prácticas de la tradición [...] no estaban separadas de la tradición y de la comunidad de las que formaba parte y a las que sustentaba” (Thomas, Ibid.). Y agrega, que la actual noción de teóricos del liberalismo moderno sobre la separación de religión y política fue una creación para “limitar la influencia domestica 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” (Thomas, Ibid.).

Ahora, considerando el factor histórico y socio cultural para analizar la situación, podemos ver que el mundo de las comunidades islámicas no pasó por las diferentes circunstancias que en el mundo occidental sí se desarrollaron, a saber, las Guerras de Religión, la Inquisición, la Revolución Francesa, etc. En este sentido, es que resulta engañoso comparar el desarrollo y evolución del que fueron parte los países Occidentales, al contrario, con el mundo musulmán, que, como no se vieron enfrentados a dichas situaciones, no tuvieron la necesidad de buscarle respuestas, como lo fue la extirpación de lo religioso en el espacio público.

Bertrand Lewis (2002, p.129) ejemplifica de manera muy clara esta idea:

Los musulmanes tenían sus propios desacuerdos religiosos, que en ocasiones eran causa de conflictos y represiones. Pero no hay nada remotamente comparable con acontecimientos cristianos como el cisma de Focio, la Reforma, el Oficio Sagrado de la Inquisición y las sangrientas guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que casi obligaron a los cristianos a secularizar sus Estados y sociedades para escapar del círculo vicioso de la persecución y el conflicto.

Ernest Gellner (1992) nos dice que, desde la colonización, los países ocupados se vieron frente a una encrucijada entre imitar a Occidente dejando de lado su pasado histórico y religioso y ser aceptados en el sistema internacional; o, por el contrario, deberían tener en cuenta sus tradiciones y cultura, pero no ser validados ni legitimados por el resto de los Estados. La descolonización, la fragmentación y falla de los Estados una vez independientes, dieron cuenta de la insatisfacción del proyecto del Estado secular moderno y el constante conflicto entre lo privado y lo público con lo religioso y lo político.

Dentro de los primeros vestigios del cuestionamiento de la congruencia entre la religión y la modernidad en los postulados de Muhammad Iqbal (2013) en su libro *La Reconstrucción del Pensamiento Religioso*, en el cual nos entrega luces sobre la rama política del islam y la construcción del Estado frente a la modernidad. También vemos en Ahmad Ziauddin (1985) reflexiones de cómo debería ser constituida la organización política societal y los pilares fundamentales en los que debería basarse, esto teniendo en cuenta principalmente el Corán y la *sunnah*. Pero es Amr G.E. Sabet (2008) quien nos presenta desde lo postcolonial una mirada más completa en correspondencia con las Relaciones Internacionales y la propuesta que se encuentra dentro del mismo islam como una alternativa viable al sistema político hegemónico Occidental.

Capítulo IV

Paradigmas en la reflexión internacional

1. El realismo

En el capítulo anterior, enunciamos brevemente la importancia del realismo dentro de la disciplina, tanto como en el inicio y también durante su desarrollo. A diferencia de otras áreas del conocimiento, en lo académico, el realismo ha sido un paradigma que ha logrado mantenerse hasta nuestros días, sin necesariamente ser desechado o superado por completo por nuevas teorías. Evidentemente, ha sufrido cambios en este trayecto, y un realismo clásico de la época de las Guerras Mundiales no es el mismo que un más actualizado realismo estructural. Sin embargo, esta imagen no necesariamente hace referencia a que el realismo sea una teoría de evolución lineal, ya que sus diferentes ramificaciones coexisten entre ellas al mismo tiempo, siendo unas preponderantes más que otras dependiendo de donde nos situemos históricamente. A pesar de sus cambios, sus escuelas se han transformado manteniendo un núcleo de principios o constantes que han traspasado las décadas. Una estructura que hace del realismo, identificable.

En este apartado revisaremos los criterios que podemos identificar para decir que estamos frente a una teoría realista, cuáles son sus principios y lineamientos profundos. Revisaremos también, los inicios de este paradigma con el realismo clásico y marco de encuadre contextual para en los próximos capítulos sostener el análisis de la obra de Hans Morgenthau. A la vez, realizaremos un repaso del realismo estructural, al ser esta escuela, junto con la anterior, claves para iniciar la articulación de una respuesta desde las teorías críticas en la disciplina¹. Por último, introduciremos la propuesta teórica de Mohammad Ayoob sobre el realismo subalterno, como una respuesta y dinámica realista en el mundo actual y desde el sur global.

¹ En este apartado nos vamos a referir principalmente al realismo clásico y en menor medida al realismo estructural, pues ambas escuelas propician la aparición de contestaciones desde el reflectivismo, y en particular del postcolonialismo. Por esta razón, es que dejaremos de lado el análisis de otras escuelas dentro del realismo, como, por ejemplo, el neorealismo o el realismo neoclásico.

El concepto de realismo apareció durante el siglo XIX cuando se consolidó como política de Estado al presentarse como una estrategia a la unificación de los estados alemanes en el mismo siglo: la *realpolitik* (Emery, 1915) Luego, el concepto aplicado al ámbito de las relaciones internacionales aparece durante la primera mitad del siglo XX y en particular se consolida como consecuencia de las guerras mundiales, que vienen a darle un sustento a sus postulados. A pesar de esta consolidación en siglo XX, la disciplina asegura que el realismo puede encontrar sus fuentes de inspiración en autores tan lejanos, históricamente hablando, como Tucídides, Maquiavelo o Hobbes. Martin Wight agrupa estas ideas como parte de una de las tradiciones de pensamiento internacional: la tradición realista. Wight (2005) identifica que la tradición realista enfatiza la situación anárquica en la que se desenvuelven los Estados y la importancia de la historia como fuente de conocimiento, ya que esta es cíclica y repetitiva.

Hans Morgenthau, uno de los principales exponentes del realismo, nos ejemplifica el propio nombre de este paradigma, diciéndonos que lleva tal denominación “debido a su preocupación teórica por la naturaleza humana tal como es y por los procesos históricos tal como han ocurrido” (Morgenthau, 1963, p. 14) Una teoría positivista, las cosas como son y no como debiesen ser.

A pesar de que Martin Wight engloba la tradición realista como una, el paradigma realista no es homogéneo. Wohlforth (2008) nos dice que este paradigma, no es una teoría universal ni uniforme, y que su basta fama dentro de la academia también acarrea desconocimiento y confusión. Esto se debe, en parte, porque al hablar de realismo, según Wohlforth (2008), podemos estar hablando de tres cosas diferentes: el realismo en su concepción amplia e histórica sobre cómo gobernar (que parte con Tucídides); las subescuelas de las cuales hablábamos anteriormente, que se insertan dentro de estas ideas realistas; y teorías específicas que se desarrollan bajo la estructura de la tradición realista, como lo son la teoría del equilibrio de poder, teoría de la estabilidad hegemónica, teoría del dilema de seguridad, entre otras. Por otro lado, la obsesión del mundo académico por crear una teoría única y universal -dentro del realismo, ejemplos son las obras de Morgenthau y Waltz- invisibiliza

un mundo realista que es más heterogéneo de lo que parece.

Wohlforth (2008) agrupó algunos destacados pensadores de este paradigma en cuatro generaciones: (1) una generación de guerras y entreguerras, con autores destacados como Reinhold Niebuhr y Edward H. Carr; (2) una segunda generación de postguerra o temprana edad fría, con realistas clásicos destacados² como Hans Morgenthau, George Kennan y Raymon Aron; (3) una tercera generación de la distensión, con Kenneth Waltz, Stephen Krasner y Robert Gilpin; (4) y por último una generación de post Guerra Fría, con autores como John Mearsheimer, Charles Glaser, Randall Schweller y Steven Walt.

Dentro de los primeros autores que llevaron el realismo a la palestra, estuvo sin duda Edward Hallett Carr, quien fue uno de los pioneros en articular el debate entre realistas e idealistas utópicos, y quien contribuyó a la ascendencia del realismo en la disciplina, en particular con su obra clásica *The twenty years crisis*, donde, nos comenta lo que para él son los principios del realismo

(1) La historia es una secuencia de causa y efecto, cuyo transcurso puede ser analizado y comprendido mediante un esfuerzo intelectual, pero no (como creen los utópicos) dirigidos por la imaginación (2) La teoría no crea (como suponen los utópicos) la práctica, si no, la práctica a la teoría (3) la política no es (como pretenden los utópicos), una función de la ética, sino la ética de la política; los hombres se mantienen honestos a la fuerza [...] no puede haber moralidad efectiva donde no hay autoridad efectiva. La moralidad es producto del poder. (Carr, 2004, p. 110)

Una de las críticas más interesante que Carr hace de los idealistas utópicos, es que basan su lógica en principios normativos jurídicos, pero al hacer esto pueden dejar de lado la justicia, ya que lo normativo no implica que sea justo. Carr nos dice que las normas y reglas son impuestas por personas o un grupo de personas que tienen el poder y que usan de las normas y el derecho para proteger sus intereses. Esta es una de las razones para que se desconfíe del derecho internacional como bien moral, ya que este “no puede ser entendido independientemente del fundamento político sobre el que se apoya y de los intereses políticos

² Nosotros incluiríamos también en esta generación a Henry Kissinger, que consideramos, sus aportaciones al entendimiento del realismo clásico son imprescindibles.

a los que sirve” (Carr, 2004, p. 246)

A pesar de la diversidad ideacional dentro del realismo como gran paraguas teórico, e incluso dentro de sus subescuelas, la mayoría de los autores (Lebow; Wohlforth, Griffiths, entre otros) acuerdan que existen conceptos nucleares para este paradigma. En este sentido, se ha planteado que la gran mayoría de los realistas estructuran su trabajo buscando responder las siguientes preguntas:

(1) ¿cuáles son las principales fuentes de estabilidad e inestabilidad en el sistema internacional? (2) ¿Cuál es el equilibrio de poder real y preferido entre los estados? (3) ¿Cómo deberían las grandes potencias comportarse unos con otros y con los estados más débiles? (4) ¿Cuáles son las fuentes y la dinámica de cambios contemporáneos en el equilibrio de poder? (Griffiths, 1999, p. 2)

Para responder estas preguntas, los realistas en general trabajan sobre cuatro ejes transversales, los cuales sustentan y buscan dar respuestas a las preguntas anteriores. Los cuatro ejes son el grupismo, el egoísmo, la anarquía y la política del poder. Sus respuestas, variarán según las subescuelas dentro del paradigma realista que se esté analizando.

Realismo clásico

Como anteriormente señalábamos, copiosos son los autores que han trabajado el realismo, y en particular, aquellos que han contribuido al realismo clásico, pero no hay duda de que su exponente más significativo es Hans J. Morgenthau, del cual revisaremos su obra en mayor extensión en el capítulo V, pero que en este apartado pasaremos a revisar sus aportaciones claves al realismo clásico.

En términos generales, el realismo clásico, sustentado en las propuestas disciplinares de Morgenthau, se basa en la idea que los Estados persiguen sus intereses nacionales los cuales son definidos en términos de poder. En este sentido, la política internacional será una relación de lucha hobbesiana de todos contra todos y que siempre tendrá como resultado una suma cero, es decir, que mientras unos ganan, otros pierden. Por lo tanto, el realismo clásico propone que el conflicto es altamente probable en la arena internacional, e incluso algunos plantean que es inherente al sistema, el cual es anárquico. La guerra y la ausencia de esta -la

paz-, por consiguiente, será un tema central en la agenda del realismo clásico, y su unidad de análisis, el Estado-Nación.

Morgenthau (1963, p. 14-25) en su libro insigne *Política entre naciones, la lucha por el poder y la paz* nos enumera de una manera ilustrativa seis principios en los que este paradigma se basa como propuesta teórica, los cuales pasamos a resumir a continuación:

1. El realismo supone que la política obedece a leyes objetivas que se arraigan en la naturaleza humana. Cree en la objetividad de las leyes de la política como en la factibilidad de elaborar una teoría racional que explique, aunque sea imperfecta.
2. El elemento principal que permite al realismo político encontrar su rumbo en el panorama de la política internacional es el concepto de interés definido en términos de poder. Y el poder se entiende como el control sobre las mentes y acciones de otros hombres.
3. La idea del interés es en efecto, la esencia de la política.
4. El realismo político conoce el significado moral de la acción política. Tiene conciencia de la tensión moral y la exitosa acción política. Los principios morales universales no pueden aplicarse a los actos de los Estados, como formulaciones abstractas, si no que tienen que ser filtrados en circunstancias concretas.
5. El realismo político se niega a identificar las aspiraciones morales de una nación, en particular con los preceptos morales que gobiernan el universo. Discierne de la verdad/opinión y de la verdad/idolatría.
6. La diferencia entre realismo político y otras, es que el realismo político mantiene autonomía de su esfera política; piensa en términos de interés definido como poder y se pregunta ¿Cómo afecta esta política al poder de la nación?

Aplicando los principios anteriores postulados por Morgenthau, y relacionándolos con ideas de otros autores realistas clásicos o de la tradición realista, podemos agrupar algunas ideas a través de los conceptos centrales dentro del realismo, como lo habíamos señalado anteriormente, los cuales son el grupismo, el egoísmo, la anarquía y la política del poder.

Grupismo

Es interesante que uno de los lineamientos principales del realismo se le llame grupismo y no estatocentrismo, como estamos acostumbrados a escuchar en el ámbito académico, y en particular dentro del realismo clásico. Wohlforth (2008), así como también Donnelly (2008), identifican y reconocen que el grupismo es esencial al realismo en el sentido que la “política se desarrolla dentro y entre los grupos” (Wohlforth, 2008, p. 131) La misma cohesión que se genera en el grupo, crea un potencial conflicto para con los otros grupos. La definición de grupismo se hace de manera amplia para poder identificar a lo largo de la historia a los actores internacionales, a pesar de las transformaciones en el tiempo que pudiesen afectar a la terminología de las organizaciones socio políticas. Hoy en día, estos grupos están encarnados en el Estado-Nación, como principal forma de organización socio política en la arena doméstica e internacional, a pesar de la emergencia y proliferación de otros actores. Dentro de este grupo identificado como Estado, su cohesión estaría dada por el nacionalismo. En esta línea es que muchos académicos definen que uno de los lineamientos principales del realismo es el estatocentrismo. Pero lo que está detrás de esto, es el grupismo.

La consolidación de este grupismo tiene su base en el fenómeno social que se genera en cualquier nivel de interacción, “individuos, grupos y Estados inevitablemente se agrupan para protegerse de los depredadores” (Lebow, 2013, p. 64) Es tan importante el fenómeno social de agruparse, que, de hecho, Morgenthau basa el éxito de su idea de balance de poder en la capacidad de cohesión que tengan sus sociedades. Así, si en el sistema internacional existe mayor cohesión entre los Estados, existirá mayor balance de poder, lo que se traduciría en un equilibrio más estable, por lo tanto, menor probabilidad de guerras. Lebow (2013, p. 64) nos dice analizando la idea de balance de poder de Morgenthau, que:

El orden, nacional e internacional, descansa en última instancia en la fortaleza de la comunidad. Cuando los Estados y sus gobernantes están unidos por una cultura común, convenciones y lazos personales, la competencia por el poder se restringe en sus fines y medios. En este contexto, un equilibrio de poder podría prevenir algunas guerras y limitar la gravedad de otras. Cuando hay ausencia de lazos en la comunidad, la capacidad militar y las alianzas no son garantía de seguridad, y pueden provocar guerras que pretendían prevenir.

En este sentido, la correlación que se evidencia entre orden y equilibrio de poder como consecuencia de la cohesión de grupo, podríamos también proyectarla al ámbito doméstico, pensando en que un Estado cohesionado internamente propiciará un orden y una estabilidad nacional que podría traducirse en un Estado más fuerte, debido a que este no tendrá que dedicar esfuerzos a mantener el orden nacional y podría, potencialmente, ocupar sus recursos en fortalecerse. Por este motivo, la cohesión del grupismo es trascendental para fortalecerse en un sistema en el que existe anarquía y lucha por el poder, como lo plantea el realismo.

Egoísmo

La segunda línea en común dentro de la tradición realista la encontramos en el egoísmo. El hecho de que, en y entre estos grupos, se desarrolle la política por seres humanos, plantea que esta será condicionada por la misma naturaleza del Hombre. En este sentido, el realismo toma un carácter filosófico al incluir este elemento como parte de su teoría. El egoísmo se plantea como la expresión de la naturaleza humana que busca satisfacer sus propios intereses – o los de su grupo- por sobre el resto. Las relaciones, entonces, entre los grupos/Estados, serán dirigidas por los intereses egoístas de estos.

Este lineamiento filosófico tiene mucho de inspiración Hobbesiana, quien teoriza a lo largo de su obra la naturaleza rapaz de las personas. Nos dice Hobbes, que el altruismo no es una característica innata del Hombre. En su libro *De homine*, nos relata como el ser humano se asemeja a los animales en su constante apetito, aunque se diferencia de los otros animales porque el Hombre tiene un apetito por objetos infinitos, y el animal por objetos finitos, y también porque el Hombre

[P]uede prever el futuro mucho mejor que ellos [los animales]; es por este mismo motivo, que no solo experimenta como los demás animales el hambre del momento, sino también el hambre del futuro y es, por consiguiente, el más depredador, el más astuto, el más fuerte y el más peligroso de los animales (Strauss, 2011, p. 31)

Hobbes en su libro *Leviathan* materializa este apetito humano del que nos habla, diciéndonos que se traduce en una búsqueda constante por el poder, y que corresponde a todo Hombre, el cual tiene “un deseo perpetuo e inquieto de poder, y más poder, que cesa solamente con la

muerte” (Strauss, 2011, p. 32)

No profundizaremos en este trabajo sobre la filosofía política que hay detrás del ideario de Hobbes, pero sí creemos que es importante mencionar, que este encuentra el origen y fundamento del deseo perpetuo por el poder del Hombre en la idea que este busca, primitivamente, la supervivencia. Esta supervivencia se plantea en términos negativos. El Hombre evita la muerte, y más precisamente, rehúye de una muerte violenta. Este miedo a morir es más fuerte, que el planteamiento de supervivencia de manera positiva, a decir, que el Hombre busca preservar la vida que ya tiene. Nos parece interesante mencionar esto porque es el mismo fundamento el que se aplica a las organizaciones político-sociales, como los Estados en un sistema internacional. Planteados en términos del realismo clásico, en una constante lucha de todos contra todos, finalmente es una lucha por la supervivencia, por escapar de una muerte violenta -o la dominación- por otro Estado. Por consiguiente, vemos la proyección de la naturaleza humana que el realismo clásico toma de Hobbes y proyecta hacia el sistema internacional. Respondiendo a la pregunta de por qué los Estados buscan el poder, en el caso del realismo clásico estaría justificado por la propia naturaleza humana (Mearsheimer, 2013)

Anarquía

Este lineamiento es transversal a muchos paradigmas dentro de las relaciones internacionales, y, gran parte de la academia está de acuerdo en decir que es una característica del sistema internacional (ocuparemos el concepto de sistema para seguir en la lógica realista). Es la gran característica que la diferencia con las dinámicas que se practican en el ámbito doméstico.

El hecho que exista anarquía no significa necesariamente que abunde el caos y el desorden. La anarquía hace referencia a la ausencia de autoridad central en el sistema internacional, al menos de manera formal, como una entidad superior a todos los Estados. Wohlforth (2008) afirma que el hecho que no exista esta autoridad exagera la naturaleza egoísta de los grupos -Estados-, y, por consiguiente, bajo este marco, las relaciones entre los grupos tienen una mayor posibilidad de ser conflictivas. A pesar de lo anterior, el conflicto no se plantea, para

el realismo, como una constante inherente a las relaciones entre Estados, a decir, que toda relación en el sistema internacional sea conflictiva -y esto, para sorpresa de muchos que piensan que es así-. Para Wolhforth (2008) es un error aseverar que los realistas asumen el conflicto, más bien plantea que “el realismo contiene teorías que identifican las condiciones bajo las cuales interacciones interestatales tienden a ser conflictivas” (p. 144).

Lebow (2013) nos plantea que las relaciones beligerantes que se pueden suscitar en la arena internacional responden a una de las características que plantea el grupismo, que es la cohesión que pueda existir dentro de este. Lebow se basa en la idea de Tucídides, quien ejerce gran influencia e inspiración en los realistas clásicos, al decirnos que la cohesión que pueda existir o ausentarse entre los Estados es un factor que incide en la probabilidad de conflicto, más que la ausencia de autoridad. En este sentido, hace un espejo de esta idea con el análisis de Morgenthau al plantear que los grandes conflictos de la historia se han generado cuando uno o más actores rompen el sentido compartido que tienen de comunidad, basado en premisas y estándares comunes. “Para Morgenthau, como para Tucídides, las comunidades y sus identidades y normas que ayudan a crear y sostener son los determinantes claves del orden, en lo doméstico y en lo internacional” (Lebow, 2013, p. 62)

Para los realistas, la anarquía es un hecho, pero esta puede verse atenuada o acentuada por los roles que juegan los actores en el sistema internacional. En este sentido, el peso de la anarquía no cae con la misma fuerza en Estados fuertes, como en pequeños Estados, pues estos últimos pueden quedar supeditados a una suerte de orden, bajo un gran o super poder, el cual genera una “jerarquización virtual”, creando un escenario donde existe una menor anarquía pues el gran o super poder tendría una preminencia sobre los Estados pequeños. Un ejemplo de esto podría ser el escenario que se genera con Estados Unidos y su rol preponderante en Centroamérica (Wholforth, 2008)

Política del poder

El cuarto pilar del realismo es una configuración que se emplaza al armar el puzzle con los otros tres ejes esenciales del realismo. En efecto, esta política del poder será el resultado de la confluencia de un fenómeno social que se encuentra tanto en lo doméstico como lo

internacional, el grupismo; de la naturaleza humana proyectada a los Estados, el egoísmo; y que en su interactuar en un escenario anárquico, carente de autoridad centralizadora del poder y el orden, genera interacciones basadas en el interés de cada actor. “La intersección del grupismo y el egoísmo en un ambiente de anarquía, hace de las relaciones internacionales (...) una política del poder y seguridad” (Wholforth, 2008, p. 133) Wholforth incluye en la ecuación el ámbito de la seguridad, porque al generarse esta situación de interacciones lideradas por el grupismo y el egoísmo en anarquía, propicia una relación potencialmente conflictiva, lo que podría aumentar las probabilidades de guerra, y por lo tanto el desafío de la propia seguridad de los actores.

El realismo en general enfoca su análisis de las relaciones internacionales desde la perspectiva de la distribución de poder entre sus actores -Estados-. Al fijarlo desde un punto práctico, de cómo es y no lo que debe ser, resulta evidente la desigualdad entre ellos, a pesar de que el derecho internacional establezca que todos los Estados son iguales. En este sentido, la búsqueda del poder como política se hace necesario para sobrevivir en un escenario competitivo (Griffiths, 1999) y cualquier cambio que ocurra en el sistema internacional será entendido como un cambio en el balance de poder entre sus actores. Para los realistas clásicos, entonces, “la política internacional será sinónimo de política del poder” (Mearsheimer, 2013, p. 72)

Importante es mencionar a Henry Kissinger con su aportación al realismo en dos flancos; el teórico y el práctico, como secretario de estado en la administración norteamericana durante los años setenta. En particular, su aporte al concepto de equilibrio (o balance, indistintamente) de poder -aunque claramente no es el único en trabajar sobre este tema; Morgenthau, Waltz y Kaplan son otros ejemplos- es importante ya que, si bien el concepto se había tratado anteriormente -podemos incluso remontarnos a David Hume y su *Of the balance of power*- e incluso fuera de la esfera realista (Barbé, 1987), sí fue quien “revivió” del concepto durante los años de Guerra Fría, el cual definió la política exterior de los Estados Unidos por décadas.

El concepto de equilibrio de poder trabajado por Kissinger distingue entre equilibrio de poder

como sistema y como hecho, y relaciona este concepto con la posibilidad de un orden. Dentro del plano doméstico lo asocia a la autoridad central, y dentro del plano internacional lo atañe con el balance de fuerzas, con su equilibrio. Nos dice que “Cualquier orden internacional para ser digno de tal nombre debe alcanzar, tarde o temprano, un equilibrio, pues de lo contrario se encontrará en constante estado de conflicto armado” (Kissinger, 2016, p. 27)

En su libro Orden Mundial, Kissinger nos da algunos ejemplos en la historia donde el sistema internacional se ha encontrado en equilibrio de poder, como por ejemplo el escenario creado a raíz del Congreso de Viena y el Concierto Europeo del siglo XIX. El autor nos dice que

[E]l equilibrio de poder puede desafiarse al menos de dos maneras: la primera es cuando un país importante aumenta su fuerza al extremo de amenazar con convertirse en hegemónico. La segunda tiene lugar cuando un Estado hasta entonces secundario quiere obtener el mismo rango que las grandes potencias e insta a las otras potencias a realizar una serie de ajustes compensatorios hasta que se establece un nuevo equilibrio o estalla una gran conflagración. (Kissinger, 2016, p. 28)

Mencionamos el concepto de equilibrio de poder, sobre otras teorías dentro del espectro del realismo, para poder dar paso a otra sub-escuela que nos parece importante mencionar que es el realismo estructural.

Realismo estructural

Esta subescuela del realismo es una versión revisada sobre el realismo clásico que incorpora elementos del Segundo y Tercer Debate en la disciplina. En efecto, el realismo estructural, vine a incorporar un carácter científicista y desechar los aspectos filosóficos que los realistas clásicos planteaban. También incorpora las transformaciones de un mundo dinámico, con el proceso de distensión en el sistema internacional como telón de fondo.

Así como Morgenthau fue el exponente insigne del realismo clásico, Kenneth Waltz lo será para el realismo estructural. Justamente será él quien postule la Teoría General de las Relaciones Internacionales en 1979, la cual durante años se presentó como el corolario y teoría final aceptada casi unánimemente por la academia...al menos, la perteneciente al *mainstream*.

La aportación de Waltz (1988) se revela en diferentes aspectos, pero sin duda una de las más significativas es la creación de una estructura de análisis para comprender las razones de la guerra. En este sentido, Waltz nos propone tres imágenes en las que hay que llevar el análisis: la primera, el individuo; la segunda es el Estado; y la tercera es el sistema internacional, pero es solo en esta última imagen -la del sistema internacional- donde se debe fijar la atención para poder entender las razones de este fenómeno. Las dos primeras imágenes, son irrelevantes a la hora de entender los conflictos internacionales. En este sentido, se diferencia del realismo clásico al dejar de lado la importancia de la naturaleza humana del individuo - el egoísmo- como proyección de los Estados en el sistema internacional.

Cada subescuela responde una de las preguntas esenciales de la disciplina que es, como mencionamos anteriormente, por qué los Estados buscan el poder. Con el poder como el objetivo central del realismo clásico, en el realismo estructural, como su nombre bien lo presagia, es la estructura del sistema internacional que fuerza a los Estados a buscar el poder. Es la misma característica anárquica de la estructura que hace las relaciones entre actores potencialmente conflictivas y causante que los Estados busquen el poder para protegerse y sobrevivir: *“great powers are trapped in an iron cage where they have little choice but to compete with each other for power if they hope to survive”* (Mearsheimer, 2013, p. 72) En este sentido, a diferencia del realismo clásico que piensa el poder como un fin, el poder en el realismo estructural pasa a ser un medio.

Esta estructura de la que nos habla Waltz (1988) va a dar pie a una configuración determinada del sistema internacional, el cual será moldeado por la actuación que los mismos Estados, en específico, las potencias. Aquí relucen tres principios básicos de las estructuras, como lo son: el principio ordenador, que se refiere a la anarquía; el principio diferenciador, donde las potencias propician su autoayuda; y el principio de distribución de capacidades. Estos principios orientan la estructura internacional, la cual es ahistórica y puede presentarse de diferentes maneras, ya sea como una estructura unipolar, bipolar o multipolar. Para Waltz, la estructura más estable será la de un mundo bipolar (a modo de ejemplo, Atenas/Esparta o Rusia/Estados Unidos), ya que existe menos incertidumbre, más estabilidad y dificultad para

romper con el statu quo.

A modo de resumen, si bien ambas escuelas, realista clásica y realista estructural toman la anarquía como concepto vector de las relaciones internacionales, el realismo estructural le entrega un mayor protagonismo, desechando el factor del egoísmo hobbesiano -la conducta humana- proyectada de los Estados, ya que la estructura anárquica es la que impulsa a los Estados a acumular poder. Ahora bien, ambas escuelas identifican como actor central en el sistema internacional al Estado (grupismo), a pesar de la emergencia de nuevos actores en el sistema internacional -en particular, durante el contexto de desarrollo del realismo estructural-. En este sentido, para ambas escuelas la distribución y equilibrio de poder entre los Estados será importante para comprender las relaciones internacionales.

La política del poder y el poder como concepto, para el realismo clásico será el centro y fin último de los Estados, los cuales adquiriendo poder, podrán tener mayor capacidad de agencia. Para el realismo estructural, el poder será un medio para sobrevivir y alcanzar seguridad dentro de la estructura. Su agencia será limitada dentro del “*iron cage*” que Mearsheimer (2013) metafórica como estructura internacional.

En el aspecto metodológico es importante volver a mencionar como el realismo estructural busca incluir en su teoría elementos cientificistas de la escuela del *rational choice* sobre el comportamiento de los Estados en respuesta a la estructura (James, 1995) a diferencia del realismo clásico que no contempla un carácter científico y se apoya en la disciplina de la historia.

Realismo subalterno

Nos parece interesante incluir en este apartado final la propuesta teórica de Mohammed Ayoob, la cual se inserta dentro de la lógica del realismo, pero esta vez, a diferencia de las subescuelas anteriores, desde una mirada alejada de las superpotencias y los grandes poderes. En efecto, Ayoob nos escribe desde el “Tercer Mundo”, desde el Sur Global. Su propuesta nace principalmente desde la crítica hacia el imperante realismo estructural en la academia, pero también hacia el neoliberalismo.

Ayoob retrocede a la primera idea de cuestionarse el análisis internacional. ¿Por qué hoy no se están explicando los sucesos internacionales? ¿Qué es lo que está fallando? Pues entendemos que “*all theories [...] must possess the power of describe, explain and predict the behavior of their subjects*” (Ayoob, 1998, p. 32) Pero la idea de describir, explicar y predecir tiene que ver con el objeto mismo del nacimiento de esta ciencia, que es evitar el conflicto, algo que no estaba sucediendo. Ayoob en este sentido, nos dice que la mayoría de las teorías que estaban disponibles en ese momento -finales del siglo XX- no están entregando respuesta ni están describiendo, explicando ni prediciendo el comportamiento de una gran mayoría de sus sujetos de estudio, los Estados. Esta gran mayoría actualmente no serían las grandes potencias del norte, si no los recientes Estados-Nación que emergieron en el Sur Global, principalmente en África, Latinoamérica y Asia, donde el autor asegura ocurren la mayor cantidad de conflictos en la actualidad “*majority of conflicts in international system since 1945 were, and continue to be, located in the Third World*” (Ayoob, 1998, p. 38)

Si bien la urgencia de resolución de conflictos es primordial donde sea que se encuentre, Ayoob también entrega argumentos para convencer al Norte global, de por qué es importante entender, explicar y predecir estos conflictos para ellos mismos. El asunto de las migraciones, la creciente interdependencia económica, y el impacto de los conflictos a escala global, son factores que las teorías neo-neo no estaban considerando, ya que vislumbraban de lejos al sur, estimando su poca injerencia en los asuntos internacionales. A la vez, la presunción de los teóricos del *mainstream* de considerar en el análisis que todos los Estados son similares, en palabras de Ayoob (1998) *it is at best, problematic and at worse absurd*” (p. 37). La realidad dista entre el prototipo de Estado Westfaliano bien implantado en países del norte, como en Europa o Estados Unidos, de muchas veces estados fallidos en el sur, por ejemplo, en África, donde los Estados no son legítimos y los problemas de orden y soberanía aun no son superados.

La propuesta del realismo subalterno, teniendo en cuenta lo anterior, se basará en comenzar el análisis en el objeto de estudio, el Estado. Integrar a la ecuación las variables

domesticas será esencial para entender el conflicto y el orden, las acciones y relaciones del sujeto en el sistema internacional. Ayoob, recogerá de la característica histórica del Estado en el realismo clásico, la variable doméstica, la cual, como ya hemos revisado, es desechada completamente en el análisis realista estructural.

Para clarificar aún más, el autor (1998, p. 45) nos propone seis supuestos base del realismo subalterno

[F]irst, issues of domestic order and those of international order are inextricably intertwined, especially in the arena of conflict and conflict resolution; second, issues of domestic order, which are primarily the by-products of the state-making enterprise within states, must receive analytical priority if one is to be able to explain most conflicts currently underway in the international system for the simple reason that they are primary determinants of such conflicts; third, issues of domestic order/conflict are, however, not immune to external influences, either regional or global, especially given the permeability of the majority of states by external political and economic actors [...]; and fourth, the linkage between domestic and external variables also explains the nexus between intrastate and interstate conflicts, and the intertwining of the state-making enterprise with regional balances of power issues.

Con lo anterior, el reconocimiento de la variable doméstica, pero también la externa y la estructura jerarquizada del sistema internacional se puede entender el comportamiento de las unidades de estudio. Ayoob por lo tanto, se enmarca en un realismo clásico reconfigurado, modernizado y desde una perspectiva subalterna, un término que toma de inspiración Gramsciana y que tiene que ver con poner en el centro del estudio al “inferior en rango y al débil”, que en el sistema internacional serían actualmente los países del llamado Tercer Mundo, lugar de la mayoría de los conflictos, los cuales tienen su origen en sus propios procesos de construcción del Estado.

2. El postcolonialismo

En el capítulo III adelantábamos brevemente algunas de las razones del surgimiento de

este paradigma. En sí, el postcolonialismo, se enmarca en el reflectivismo, y en particular en las teorías críticas, las cuales son el punto de inflexión a lo que se venía desarrollando en el *mainstream* disciplinario hasta el momento, el cual había superado el llamado debate neo-neo, entre neorrealistas y neoinstitucionalistas.

En este capítulo haremos una revisión de esta ruptura en el consenso internacional sobre la disciplina y el surgimiento del reflectivismo como antesala general para posicionar a las teorías críticas y en particular al postcolonialismo.

Reflectivismo

Con la postulación de la Teoría General de Waltz, parecía que las Relaciones Internacionales había llegado a la cúspide de la reflexión, y que existía consenso en aceptar ésta como la forma de estudio de los fenómenos internacionales en aquel entonces. Sin embargo, con el fin de la Guerra Fría y la consecuente caída de la Unión Soviética, sumado a un creciente e inevitable proceso de globalización e interdependencia cada vez más complejo; la emergencia de nuevos actores en la arena internacional; entre otros factores, sobrevino un nuevo escenario el cual traía desafíos que difícilmente eran abarcables aplicando los marcos establecidos por la Teoría General, que años antes parecía explicarlo todo. La emergencia de nuevos mapas mentales e ideas era apremiante, principalmente porque la disciplina se había quedado sin el modelo predictivo que tanto buscó en el pasado. En este sentido, parte de los teóricos comenzaron -o agudizaron- las críticas que se venían haciendo a la forma de teorizar de los tradicionalistas, lo que da paso a la emergencia de las teorías reflectivistas.

Dentro del proceso de re-teorización podemos encontrar diferentes corrientes, y no solamente las del ámbito reflectivista. Algunos pertenecientes al mismo *mainstream* intentaron rescatar y adaptar a los nuevos tiempos las clásicas teorías, pero continuando con las mismas bases de reflexión – como Gilpin o Rosenau-. Por otro lado, algunos propusieron teorías que incorporaban ideas nuevas acordes a los tiempos cambiantes que no habían sido incorporadas por los clásicos, pero que no buscan refundar o distanciarse del núcleo tradicional de la disciplina – como, por ejemplo, los constructivistas más

moderados, como Alexander Wendt. En efecto, Wendt, que con su famoso ensayo *La Anarquía es lo que los Estados Hacen de Ella*, plantea el objetivo de su trabajo que era “[C]onstruir un puente entre estas dos tradiciones [y, por extensión, entre los debates realista-liberal y racionalista-reflectivista], desarrollando un argumento constructivista, donde las identidades y los intereses son una variable dependiente” (Wendt, 1992, p. 394) En este sentido Wendt plantea la idea donde dos de los tópicos centrales del realismo clásico y del realismo estructural -como son la política del poder y la autoayuda, respectivamente- no son características esenciales de la anarquía, sino que son instituciones que los mismos agentes -los Estados- propician y mantienen a través de sus propios actos sociales. Al respecto, se gesta la idea de la incidencia y capacidad de agencia, ante una estructura que anteriormente parecía inalterable. Nos dice Wendt respecto a esto que “[L]a autoayuda y la política de potencias no se derivan ni lógicamente ni causalmente de la anarquía y que si, aún hoy, nos encontramos en un mundo de autoayuda, es debido al proceso, no a la estructura” (Wendt, 1992, p. 395) Por lo tanto, si bien la estructura tiene una incidencia condicional, los agentes también pueden generar actos que transformen ese entorno en el que se encuentran insertos.

Al otro extremo tendremos indudablemente a quienes buscan una vía alternativa en el proceso de teorización crítica que ya estaba en marcha, y que viene a reivindicar y consolidar este pensamiento el cual había sido marginado con anterioridad. Dentro de estos últimos, varias serán las corrientes que emergen, y que trabajaran diferentes aspectos de estudio dentro de las Relaciones Internacionales, desechando así la supremacía de la búsqueda de lo general, por sobre lo particular. En esta corriente aparecen las teorías críticas, las cuales no terminan de convencerse de los ajustes que el constructivismo y el *mainstream* estaba haciendo sobre la disciplina, y buscan ir un paso más allá en el cuestionamiento del proceso de teorización y construcción de realidades en manos de aquellos que propician las reglas y verdades absolutas en la Academia.

Teorías críticas

Esta gama de teorías fueron ampliamente influenciadas por la Escuela de Frankfurt, la cual plantea cambios radicales en cómo se venían estudiando y aplicando las ciencias

sociales, en particular con una idea de conciencia social profunda, como vehículo para la emancipación, y de paso, el exponer la discusión sobre la imposibilidad de la existencia de un teórico objetivo y la estrechez de las teorías basadas en el *problem-solving*, desechando así el carácter fuertemente científicista que la disciplina había adoptado en las últimas décadas.

Destacado teórico de esta corriente crítica es Robert Cox, quien nos plantea la importancia de reflexionar sobre cómo se llevan a cabo los mismos procesos de teorización. Repensar los márgenes y límites del pensamiento. Desde qué perspectiva nos ubicamos cuando estamos teorizando y cómo esta afecta al entendimiento de otros paradigmas. “La teoría es siempre para alguien y con algún propósito. Todas las teorías tienen su perspectiva” (Cox, 2013, p. 132) En este sentido Cox plantea el nacimiento de las teorías críticas, a diferencia de las teorías enmarcadas en el *problem-solving* las cuales fijan marcos que limitan los problemas que se analizan y a la vez, las variables en interacción, teniendo en consideración el principio de *ceteris paribus*, de esta forma se facilita la generación de “leyes generales”. Por otro lado, el autor nos dice que (Cox, 2013, p. 133):

La teoría crítica, a diferencia de la teoría de solución de problemas, no toma las instituciones y las relaciones sociales y de poder como dadas, sino que las pone en cuestión preguntándose si están en proceso de cambio y cómo. Está dirigida a la aprehensión del propio marco para la acción —o problemática—, que la teoría de solución de problemas acepta como sus parámetros. La teoría crítica está dirigida al complejo social y político como conjunto, en vez de hacia partes separadas. Como principio práctico, la teoría crítica, como la teoría de solución de problemas, toma como su punto de partida algún aspecto o esfera política de la actividad humana. Sin embargo, donde el enfoque de solución de problemas lleva a una mayor división y limitación analítica del problema a tratar, el enfoque crítico lleva hacia la construcción de una imagen más amplia del conjunto en el que la parte inicialmente contemplada es sólo un componente, y busca entender los procesos de cambio en los cuales las partes y el todo están involucrados.

Otra de las diferencias entre la teoría tradicional y las teorías críticas es que las primeras son ahistóricas y las segundas consideran en el análisis la variante histórica. Sin embargo, el tomar en cuenta la historia significa un desafío para estas teorías, ya que deben estar

ajustándose al análisis de cada situación en particular, dejando de lado los universalismos. Algunos reprochan que las teorías críticas suelen ser abstractas y no tratar los problemas reales, sin embargo, el mismo Cox refuta esta afirmación, diciéndonos que las teorías críticas sí abordan los problemas del mundo práctico, pero que lo hacen desde “una perspectiva que trasciende la del orden existente, orden que la teoría de solución de problemas toma como su punto de partida” (Cox, 2013, p. 134)

Las teorías tradicionales parten su análisis desde supuestos, como realidades ya establecidas e inmutables, en cambio la Teoría Crítica toma su punto de partida a través de la idea de que la realidad sí es transformable, y en este sentido la conciencia social será un instrumento para poder generar esos cambios radicales. De esta forma, las teorías críticas serán consientes en reconocer que no existe el conocimiento objetivo, y por lo tanto, el científico que genere saber, lo hará desde un espacio que no obvia sus intereses y sus sesgos. La conciencia de nuestro entorno, por lo tanto, emergerá como una necesidad para entender el contexto en el cual nos encontramos, ya que no existen las ideas universales, sino que hay que tener en consideración cada situación particular. En este sentido, se plantea la idea de transformación de la realidad a través de la conciencia social, a través de esta, las teorías críticas plantean que un proceso de emancipación sí es posible.

Si bien Robert Cox es el principal nombre que encontramos dentro de las teorías críticas, o al menos el que les da el comienzo a estas durante la década de los '80, sí es importante mencionar su fuente de inspiración en los pensamientos de Gramsci, que él mismo examina durante su *parcour* investigativo. De las ideas más relevantes que toma de Gramsci encontramos el tema de la subjetividad del individuo, su identidad y la capacidad de injerencia de este. Por otro lado, el trabajo que Gramsci, y del que Cox toma como punto de partida para desarrollar sus ideas sobre las estructuras históricas, se basan en el concepto de hegemonía, el cual nos parece que da el paso dentro de las teorías críticas para comprender el desarrollo que tendrá el postcolonialismo, como espacio propicio de cuestionamiento de legitimidad de ciertas formas de Estado y ordenes mundiales hegemónicos.

Postcolonialismo

Dentro del amplio espectro de las teorías críticas, una de las más radicales, en el sentido del cambio de paradigma que implica su análisis, es el postcolonialismo. Este paradigma, vendrá a cuestionar la lógica de las teorías tradicionales que han legitimado un determinado orden social internacional con una realidad que se muestra como homogénea y universal. Al mismo tiempo el postcolonialismo con su fin emancipador viene a contravenir la idea determinista planteada por el realismo clásico y en mayor medida por el realismo estructural, las cuales, como revisamos anteriormente, asumen la realidad como presupuesta. El postcolonialismo y en particular las teorías críticas serán constitutivas en lo ontológico y reconocen una realidad social que se crea con las interacciones entre los agentes y la acción colectiva. En este aspecto Edward Said, uno de los más destacados pensadores de esta corriente, desarrolla su idea postcolonial en torno a la dependencia que se origina en el orden internacional establecido para aquellos territorios que no son parte de Occidente. En su obra clásica *Orientalismo* (2014) plantea una crítica a este concepto. Si bien el autor repasa diferentes acepciones sobre el término, desarrolla la idea de que Oriente ha sido planteado en términos de la relación que Europa Occidental tiene con este, y no como un sujeto independiente de esa relación. Esta correspondencia de poder estará siempre guiada por la inferioridad Oriental con respecto al Occidente -donde plantea que en un principio es especialmente europeo francés y británico, para luego traspasarse esta similar jerarquización a Estados Unidos-. En esta relación “la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente, desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración” (Said, 2014, p. 22) Al mismo tiempo su alteridad ha servido para definir Occidente en contraposición, y el orientalismo plasmará “la idea” que su contrapartida tiene de este, lo cual no significa que realmente lo sea, si no que responde a la creación e inversión teórica en el imaginario colectivo que el dominador atribuye sobre su dominado, el cual genera “un sistema para conocer oriente” (Said, 2014, p. 26) que se sustenta en la hegemonía cultural, volviendo al concepto Gramsciano del que hablábamos anteriormente.

En este sentido, dejando fuera los procesos históricos desarrollados por las luchas de independencia de las colonias frente a sus metrópolis, en nuestra disciplina, también podemos identificar que este sistema colonial e imperialista se traspa a la producción teórica, en sentido de construcción del saber y construcción de realidades. Siguiendo la línea del cuestionamiento sobre la realidad presupuesta, es necesario igualmente cuestionarnos los mismos pilares de la discusión teórica, las cuales están construidas en base a conceptos claves, tales como Estado-Nación, soberanía, anarquía seguridad, poder, modernidad o progreso (Tickner 2013, p. 628) Habrá que tener en cuenta, que estas concepciones responden finalmente a un contexto histórico, social y geográfico específico.

Con la imagen de que los mismos conceptos claves usados en el proceso teórico de la disciplina son el constructo de un proceso liderado por la hegemonía -que en este caso asume el rol la “civilización occidental” -en términos de Huntington- dejando de lado toda injerencia, ya sea teórica, identitaria e ideacional a todo aquel que no es parte de esta realidad: *el otro*, el subalterno. Acharya y Buzan (2007) nos hablan de esto en su ensayo *Why is there no non-Western international relations theory?* Haciendo eco del mismo título que Martin Wight utilizaría unas décadas antes preguntándose ¿Por qué no existe una teoría de las Relaciones Internacionales? En este caso, ambos autores ponen el acento en la idea que el conocimiento es producido por y para Occidente, basándose en la afirmación que Cox (2013, p. 132) hacía sobre éste, el cual era “para alguien y con algún propósito”. Con esta idea en mente, es que logramos entender que la amplia mayoría de la producción teórica en la disciplina estará basada en la presunción que la historia de Occidente es en efecto la historia del mundo (Acharya y Buzan, 2007).

El postcolonialismo, entonces, sostendrá que los espacios subalternos deben independizarse no tan solo en términos de soberanía territorial -proceso que dio un gran impulso a este paradigma, muy bien cristalizado en la Conferencia de Bandung, como ya mencionamos anteriormente en el capítulo III- sino que también en el proceso de teorización de las relaciones internacionales, denunciando la asimetría de generación de

conocimiento “legítimo” dentro de la academia, y a la vez, descentrando su producción. Al mismo tiempo, se plantea la idea de terminar con la observación de la realidad mundial en términos binarios, ya que esto nos destierra a un espacio en el cual solo se construye mediante oposición. De hecho, este diagnóstico sin respuesta sigue estando pendiente incluso hasta el día de hoy. Sandra Harding nos dice que “*one of the remaining challenges is to undo the modernity/ tradition binary that still shapes scientific philosophies and practices*” (Tickner, 2013, p. 629) En este sentido, la nomenclatura *non-west* que utilizan Buzan y Acharya se cuestiona debido a su prolongación teórica en base a binomios de interpretación del mundo como *the west and the rest* (Tickner y Smith, 2020, p. 18) y al mismo tiempo, el hecho de que su trabajo expusiera la ausencia de reales teorías de relaciones internacionales más allá de Occidente, genera nuevamente una caracterización binaria y de relación asimétrica entre regiones teorizadas y teorizantes, según Kristensen (Tickner y Smith, 2020, p. 25)

En el apartado *Pensar la Diferencia* de Arlen B. Tickner y David Blaney (2012) de su libro *Thinking International Relations Differently* se plantea que a pesar de la pluralidad de realidades que emergen cuando se abre la producción teórica de las relaciones internacionales, existen ciertos elementos que se repiten y trascienden las fronteras no tan solo occidentales. Los autores identificaron que la disciplina puede encontrar conceptos comunes a pesar de vivir la experiencia de las relaciones internacionales de diferente manera. Algunas ideas que se repetían eran, por ejemplo, que el estudio de las relaciones internacionales “tiende a ser estatocéntrico, a enfatizar los temas de seguridad, [y que] carece de una teoría normativa” (Tickner y Blaney, 2012, p. 215)

Tickner y Blaney nos hablan de la importancia de entender que la misma disciplina de las Relaciones Internacionales corre un riesgo en su construcción -más que otras disciplinas- de tender a la universalización por sobre los particularismos. En este sentido, apoyado por los postulados de Edward Said y John Agnew, nos comentan que como la fuente primaria de la disciplina es hablar del mundo, se plasmará en mayor medida la idea positivista que las “concepciones del conocimiento, que implícita o explícitamente se asume a sí mismo

de modo autoevidente, [será forjado] como universal” (Tickner y Blaney, 2012, p. 215) En esta línea, el desarrollo de la disciplina que se dio en sus inicios principalmente en el norte -EE.UU. y Europa- recrean una geo-epistemología de creación del conocimiento que cuando viaja hacia lugares exógenos puede generar un tipo de violencia imponiéndose a otras realidades. Spivak (Tickner y Smith, 2020) llama a este fenómeno violencia geo-epistemológica y epistémica.

Otra mirada que nos parece interesante rescatar de los autores, es la analogía que hacen dentro de la disciplina con las relaciones de poder que se establecen en lo internacional fomentadas por el mismo sistema económico capitalista. En este sentido, la idea del centro-periferia se aplicará también a la producción académica de conocimiento, relegando a los territorios lejos del centro de producción como irrelevantes, deslegitimando su trabajo como poco científico o riguroso, y en el mejor de los casos relegando a la periferia a la producción meramente descriptiva en estudios de área, y reservando para el centro la producción teórica que propiciaran los márgenes de reflexión. En esta misma línea, y tomando de la economía el concepto de la división del trabajo, es que se perpetua dicha condición en la misma academia:

[F]irst world/North has come to be viewed as the primary producer of ‘finished goods’ or scientific theory, while third world/South sites constitute sources of ‘data’ or, in the best of cases, local expertise, while interpretation — a decisive stage in theory-building — occurs in the North, where knowledge is produced and circulated in order to be consumed worldwide (Tickner, 2013, p. 631)

Si bien es cierto, que el surgimiento del paradigma postcolonialista, y su proliferación principalmente en el Sur Global nos acerca a un entendimiento de las Relaciones Internacionales más pluralista y ajustada a la realidad del globo en su integridad, las aportaciones que se hacen desde “la periferia” no necesariamente están exentas de contribuir a los lineamientos del “centro” ... algunas voluntariamente, y otras involuntariamente. Algunos teóricos basan sus investigaciones retomando teorías ya generada por el centro y modificando y ajustándolas a sus realidades periféricas, por ejemplo, podríamos mencionar el realismo subalterno de Ayoob. Por otro lado, la

Academia se ve enfrentada a diversos problemas que contribuyen involuntariamente a alimentar el centro desde la periferia. Wafaa Hasan y Bessma Momani nos entregan datos sobre la realidad de los académicos en el mundo árabe, pero que pensamos podrían ser experiencias extensibles a varias regiones del sur global. *“Middle East academics describe the conditions for scholarship in terms of educational hierarchies linked to the prominence of Western institutions and the English language on the academic scene”* (Tickner y Blaney, 2012, p. 230) Gran cantidad de académicos debe viajar hacia los centros de conocimiento -principalmente EE. UU. y Europa- para perfeccionar sus estudios. Muchos optan por quedarse y terminan realizando sus investigaciones en el norte. Los que regresan, se enfrentan a diversas barreras -de índole económica, o incluso política, a través de la censura-. Pero en ambos casos, estos académicos tendrán un bagaje moldeado en alguna medida desde “el centro”. Aquellos académicos que optan por universidades locales para la continuación de sus estudios se ven limitados tanto en el acceso al conocimiento, como en la difusión de sus trabajos, ya que hoy en día, el inglés es una barrera lingüística, para adquirir y difundir saber, por ejemplo, a través de las publicaciones internacionales. En adición *“Language of publication determines not only the audiences (global or local) to which scholars speak, but also research themes and methodologies”* (Tickner, 2013, p. 632) Agregado a lo anterior, podemos identificar una clara desigualdad entre citaciones de teóricos del norte y del sur, que también es fomentada por los mismos teóricos “de la periferia”. Según Keim,

58% of the total literature covered by the Social Sciences Citation index is authored or co-authored by scholars affiliated with the United States, while all of Western Europe accounts for 25%, Latin America for 1%, and the entire African continent for less than 1%. Peripheral scholars themselves reproduce these asymmetries by referring overwhelmingly to core literatures (citado en Tickner, 2013, p. 632)

Los números son aún más drámaticos cuando se analizan las publicaciones de las principales revistas de Relaciones Internacionales en inglés -*International Organization, International Studies Quarterly, International Security, Review of International Studies, and European Journal of International Relations*-, donde según la investigación de

Friedrichs y Wæver (2009) muestran que,

US-based scholars dominate the first three (US) journals, accounting for between 80% and 100% of the articles published in any given year between 1970 and 2005. [...] in the latter two (non-US) ones, American authorship continues to account for an average of 33% of all articles, surpassed only by British-based scholars. In comparison, authors stationed in Europe fare quite poorly, representing on average less than 10% of articles in the US and British [...] journals and 34% in the European one [...]. In tandem with general findings in the social sciences, the 'rest of the world' is essentially invisible in all five publications (Tickner, 2013, p. 635)

En continuidad con lo anterior, un análisis de Matthews and Callaway's (2014) sobre 18 textos de teoría relaciones internacionales -es decir, bases y estructuras de generación de contenido- publicados desde 2011 ni siquiera mencionan propuestas teóricas fuera del centro Occidental (Tickner y Smith, 2020, p. 24)

Con un centro que se encarga de entregar los márgenes y conceptos claves de la realidad internacional, que asume como universal, pero que más bien es la proyección de su propio "provincianismo"; con una división del trabajo presente en la producción del saber, y un sistema de alimentación del centro académico desde la periferia; el debate sobre deconstruir estos márgenes y conceptos, y generar conocimiento desde fuera de "la metrópolis", parece urgente si queremos ahondar en las dinámicas de otras realidades más allá de los límites establecidos por el mismo centro dominante. A la deconstrucción deberá proceder la creación local de márgenes y conceptos que se ajusten a las realidades desde donde se teoriza, ajustadas a su tiempo, realidad y cosmovisión. Empero, habrá que tener cuidado en no cometer las mismas prácticas del centro que con voluntaria o no violencia epistémica haga pensar que cualquier concepto o margen formulado por Occidente es automáticamente ilegítimo y disfuncional a la realidad alterna (Tickner y Blaney, 2012) Al respecto será clave la forma de plantear la discusión por un lado alejándonos de un orientalismo conceptual que el centro espera de la producción teórica de la periferia, "*epistemologically and ontologically fit for mainstream consumption (Shilliam 2011)*" (Tickner y Smith, 2020, p. 21) Y al mismo tiempo, detenerse en la deconstrucción y posterior construcción de conceptos propios sin plantear la particularidad de manera

etnocéntrica o resaltando tanto su especificidad que sea completamente ajena a lo universal, ya que una completa desvinculación con el centro, significaría ir contra del mismo motivo de existir de los *estudios internacionales*.

En consideración de lo anterior, es que este trabajo investigativo intentará aportar a la discusión teórica sobre la reflexión de uno de los conceptos claves dentro de las Relaciones Internacionales, como lo es el Estado-Nación. En particular, analizado desde una perspectiva postcolonial islámica, enfrentado al paradigma clásico sostenedor de la disciplina, como es el realismo clásico de Morgenthau. Según las teorías críticas la teoría es un instrumento político, por lo que deconstruir y reconstruir conceptos claves, nos parece que es una forma de aportar a la emancipación que busca el postcolonialismo.

Capítulo V

Análisis del discurso: Obra de Hans Morgenthau

1. El concepto de Estado-Nación en su obra

En este apartado trabajaremos libros y artículos de primera fuente de Hans J. Morgenthau, como lo son *Diplomacy* (1946); *Scientific man vs power politics* (1947); *The Problem of Sovereignty Reconsidered* (1948); *The Primacy of the National Interest* (1949); *Another "Great Debate": National Interest of the United States* (1952); *The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstractions* (1950); *Reflections on the State of Political Science* (1955); *Love and Power* (1962a); *A Politic Theory about Foreign Aid* (1962b) y *Política entre Naciones* (1963)

Luego de realizar un exhaustivo análisis de las obras del autor anteriormente mencionadas, es que hemos llegado a la conclusión que el autor no escribió directamente sobre el Estado, en el sentido de la comprensión de su esencia como institución de organización socio política o como creación sociológica de las comunidades. Pensamos, que, para Morgenthau no era de su interés primordial la naturaleza del Estado en su ontología, si no que su importancia radicaba en su rol de actor contemporáneo encarnando a las unidades políticas, lo que anteriormente veíamos que se basaba en el *grupismo*. El autor usó el concepto de Estado-Nación para desarrollar sus teorías sobre las Relaciones Internacionales fijándose en puntos para él más significativos, como lo que sería el centro de su trabajo: el interés nacional y el poder. En este sentido, Morgenthau hace uso de la concepción de Estado que estaba ya instaurada en el contexto en el cual él escribió, es decir, el Estado-Nación moderno, principalmente influido por las ideas de Max Weber, y, de hecho, -como veremos en la cita siguiente- el autor contaba con una disposición a aceptar otras formas de organización político social.

Nada hay que en la posición del realista vaya en contra de la presunción que la división actual del mundo en estados-naciones no pueda verse superada por unidades mayores, de carácter bien distinto: ellas estarían más de acuerdo con las

potencialidades técnicas y los requisitos morales del mundo contemporáneo (Morgenthau, 1963, p. 22)

Para acceder entonces a la idea de Estado en la trayectoria del pensamiento de Morgenthau, creemos que un camino podría ser acercarnos al concepto a través de áreas que el autor trabaja en relación con este, las cuales, se encuentran en el principio, en el medio, y en el fin de su constitución. Nos referimos con “el principio” a las ideas que el autor elabora sobre el Hombre, ya que lo posiciona como la raíz y punto de inicio para entender el Estado -con esta idea de la proyección del individuo hacia los Estados, la cual analizamos en el apartado de realismo clásico-. Luego, en la situación “intermedia”, nos centraremos en la transformación del Hombre al Estado, analizando cómo influye su teoría del interés nacional, como objetivo último del Estado, lo que nos puede arrojar ideas de su constitución, a través del entendimiento su objetivo final. Y para finalizar, nos acercaremos a la noción de Estado, a través del “fin”, refiriéndonos al escenario donde se desenvuelve estas unidades políticas, el cual es el sistema internacional, su rol en éste, y su ley clave, el equilibrio de poder.

La filosofía racionalista como cambio paradigmático en la sociedad Occidental y el nacimiento del Estado

La gran mayoría de la obra del Hans Morgenthau (sus libros principalmente) va acompañada de un relato en términos históricos que el autor utiliza para ejemplificar sus puntos y teorías. En este trabajo no ahondaremos en la rama histórica detallando los sucesos a través del tiempo, ya que entendemos que eso sería materia de otra investigación y menester. Pero identificaremos las ideas del autor contextualizándolas. Un ejemplo de lo anterior es el análisis histórico que hace sobre el cambio paradigmático que se desarrolló al pasar de una sociedad feudal a una sociedad moderna en *Scientific Man vs Power Politics* (1947). Aquí, el autor plantea y demuestra el impacto profundo que significó la filosofía liberal, la cual podemos trazar sus orígenes en el siglo XVIII, con notable protagonismo de la Revolución Francesa, y luego en el siglo siguiente con las revoluciones liberales en Europa. Sin embargo, la filosofía liberal que estaba detrás de las primeras revoluciones las cuales tenían como objetivo un cambio en la organización

político social y a la vez las unificaciones nacionales para su constitución en Estados, avanzado el tiempo fue desviando su rumbo y se le agregó el apellido de racionalista, el cual hacía eco con el avance de la ciencia y la proclamada era de la “dominación del hombre sobre la naturaleza”.

Dentro de este intervalo de tiempo comienza el ascenso de la clase media, propio de las sociedades industrializadas, y al mismo tiempo el estado feudal comienza a desaparecer. Aquí, la creciente clase media que enarbola las banderas del liberalismo clásico crea un sistema de conceptos e instituciones que vienen a apoyar esta lucha liberal, como por ejemplo el establecimiento de las Constituciones, la secularización del derecho natural, el *rule of law*, el establecimiento de cortes independientes, y políticos elegidos democráticamente. Todo este sistema se basó en la razón como clave para el progreso, lo que sería prueba misma y argumento para esta corriente, que la aplicación de la filosofía racionalista era la correcta. En este sentido, el discurso sobre la realidad contemporánea comenzó a plantearse en términos dicotómicos, “*liberalism identified the historic antagonism between the middle classes and the feudal order with the opposition of metaphysical absolutes: good and evil, light and darkness, reason and ignorance, law and politics, society and state, order and violence*” (Morgenthau, 1947, p. 29) El autor, por lo tanto, designará a cada periodo como una era pre racionalista y una racionalista.

Al establecer la discusión en términos absolutos y binarios, Morgenthau (1947) nos plantea que el hecho histórico de transformación político social de la sociedad pasa a adquirir un carácter aún más profundo que una mera transformación del curso de la historia. El cambio de una organización feudal a la creación del Estado liberal no es tan solo otra forma de organizar la vida del Hombre ahora es *la* forma de organizarse, ya que se le atribuyen características valóricas – por ejemplo, bueno o malo- a cada periodo. En esta línea, la construcción del Estado basado en la filosofía liberal racionalista pasa a ser una disputa universal contra todos los rasgos que adolece la situación anterior: una lucha contra la ignorancia; contra el mal; y contra la oscuridad. Esta filosofía, nos dice Morgenthau en su texto *Diplomacy* (1946), incluso llega a poner en juego la política

exterior de las unidades políticas, ya que su vehículo a través de la diplomacia es visto como una práctica arcaica y feudal en manos de la aristocracia.

El autor, nos expone en su relato en *Scientific Man vs Power Politics* no tan solo la descripción de este proceso histórico, del ascenso y dominio del racionalismo, sino también los cambios que esta filosofía ha implicado en el entendimiento del hombre, la política, lo social, la ética, la moral y el mundo. Nos dice, que el racionalismo en su constitución ha derivado en cuatro conclusiones, que son:

First, that the rationally right and the ethically good are identical. Second, that the rationally right action is of necessity the successful one. Third, that education leads man to the rationally right, hence, good and successful action. Fourth, that the laws of reason, as applied to the social sphere, are universal in their application. (Morgenthau, 1947, p. 19)

El dominio del racionalismo en todo ámbito ha logrado imponerse incluso sobre la política. Y esto, según Morgenthau, es el origen del decaimiento de esta última. Al relegar la política a segundo plano y sostenerse completamente en la ciencia, se atribuyen todas las respuestas de problemas sociales, al aspecto racionalista. Dicho de otra forma, cualquier problema que surja en la sociedad, y por extensión en el sistema internacional, deberá tener una respuesta -y la mejor respuesta- en el área de la razón. El autor precisa que este comportamiento pasa a ser un rasgo distintivo de la civilización Occidental, la cual, le entrega poder absoluto a la filosofía del racionalismo— dando como resultado la dominación de la ciencia sobre la acción política- desechando otras alternativas para entender el mundo. A modo de ejemplo, el autor denuncia la situación actual de la política exterior, la cual, en aras de la superioridad de la ciencia sobre la política, recae en manos de economistas y no dentro del encuadre de la acción política (1962b)

Este suceso, no está exento de problemáticas. Si bien el autor reconoce que la razón es una herramienta útil y necesaria para entender la política, y, de hecho, en escritos posteriores, como en su celebre obra *Política entre Naciones*, se presenta contundentemente menos crítico que en su texto anterior, identifica que superponer la ciencia sobre la política en el área de las ciencias sociales trae consecuencias profundas y

que no tan solo afectan lo político por ser esta relegada del escenario, sino también a la sociedad y el mundo. Una de las mayores dificultades está en que la filosofía racionalista falla en el ámbito de las ciencias sociales, ya que estas difieren en su naturaleza de las ciencias exactas, y en este punto la ciencia no logra – o se equivoca- en entender algunas cosas, por ejemplo, en la incompreensión de su objeto de estudio: el Hombre; el mundo social; y la razón en sí misma. *“Politics must be understood through reason, yet it is not in reason that it finds its model. The principles of scientific reason are always simple, consistent, and abstract; the social world is always complicated, incongruous, and concrete”* (Morgenthau, 1947, p. 16) En esta línea, de manera más profunda, la ciencia *“It does not see”*, nos dice Morgenthau enfocándose en el Hombre, *“that man's nature has three dimemions: biological, rational, and spiritual”* (Morgenthau, 1947, p. 12) lo que nos parece esencial para tener en cuenta, dado que como hemos visto anteriormente, el realismo clásico propone la imagen del Hombre como proyección al Estado, los cuales vemos desempeñarse en el sistema internacional.

La tragedia del Hombre y su proyección al Estado

Nos parece importante profundizar el entendimiento de la naturaleza del Hombre para el autor, ya que como mencionamos en el párrafo anterior y en el capítulo sobre realismo clásico, el ser humano se presenta para esta teoría, proyectado hacia lo internacional en forma de Estado-Nación. Por lo tanto, si queremos entender el concepto clave que estamos analizando en este trabajo, tendremos que pasar antes por entender al Hombre. Morgenthau, deja claro su punto de vista en el cual el Hombre es un ser complejo, multidimensional y el cual existe tanto en su esfera moral como política. El autor afirma esta idea en variados pasajes de su obra, pero nos enfocaremos en su capítulo VII llamado -de manera esclarecedora- *The Moral Blindness of Scientific Man*

Man is a political animal by nature; he is a scientist by chance or choice; he is a moralist because he is a man. Man is born to seek power, yet his actual condition makes him a slave to the power of others. Man is born a slave, but everywhere he wants to be a master (Morgenthau, 1947, p. 145)

En esta misma línea, retomamos lo señalado en el capítulo sobre realismo, en donde describimos como este paradigma ha tomado la idea de Maquiavelo y Hobbes al hablar del ser humano como *animus dominandi*, el cual busca el poder para lograr sobrevivir a una muerte violenta. No podemos dejar de mencionar en este punto un aspecto interesante planteado por el autor en su artículo *Love and Power* (1962) donde nos muestra su hipótesis sobre la búsqueda de poder por el Hombre a raíz de una situación que nos sorprende. El autor plantea que los conceptos de amor y poder están interconectados y unidos por un origen en común, que sería el sentimiento de soledad que experimenta el Hombre, en el anhelo del amor, y en las ansias de poder. Pero no tan solo en su raíz común encuentran similitud, también caracteriza ambos conceptos como similares, por ejemplo, en la relación amorosa y en la relación de poder, ambas situaciones conllevan a una frustración. En el caso del amor, nos dice Morgenthau, “*It is the paradox of love that it seeks the reunion of two individuals while leaving their individualities intact*” (Morgenthau, 1962a) y por esta frustración y soledad que aflora al no poder generarse una unión completa, es que la búsqueda de poder cobra sentido, para intentar cumplir lo que el amor no puede.

Thus, the lust for power is, as it were, the twin of despairing love. Power becomes a substitute for love. What man cannot achieve for any length of time through love he tries to achieve through power: to fulfill himself, to make himself whole by overcoming his loneliness, his isolation. (Morgenthau, 1962a)

La idea que Morgenthau plantea en su artículo sobre el amor y el poder nos revela la importancia que este otorga al aspecto espiritual del ser humano como guía en su comportamiento. En efecto, en gran parte de su obra, trabaja la idea cómo el Hombre debido a su naturaleza compleja, que cohabita en su esfera moral y política, se ve sumido en una encrucijada entre ambas. Esta situación, en la que se encuentra suspendido entre su espiritualidad y su naturaleza como *animus dominandi* originan su tragedia humana sobre la compleja condición entre lo que anhela y lo que en realidad tiene o puede. Es en este contexto de insatisfacción entre ambas esferas surge el nacimiento y consolidación del Estado.

Morgenthau considera que la situación trágica del ser humano de no poder satisfacer sus deseos de poder individual por límites morales inherentes al hombre, lleva a que este proyecte esa necesidad de satisfacción en la comunidad...la nación. Reflexiona, por lo tanto, que esta situación es transversal a través la historia. Dicho de otra manera, toda unidad política-social estará inherentemente constituida por la proyección que los Hombres hacen de su deseo de poder insatisfecho en el ámbito personal. Esta situación, para el autor, se ha dado durante toda la historia, pero ha sido significativamente creciente desde la era racionalista.

Durante la época pre racionalista, principalmente durante el periodo feudal, el Hombre desarrolló canales mediante los cuales podía tranquilizar (aunque no acabar) sus sentimientos de soledad, por ejemplo, creando una relación -aunque hipotética- de amor incondicional con un Dios. Este canal funcionó como vía de escape el cual mantenía, de cierta forma limitada, sus ansias de poder supliéndolas a través del amor, y las que al mismo tiempo se mantenían limitadas debido a la carga moral que la religión contenía. Dicho de otra forma, la religión en la era pre racionalista servía como un marco límite para las aspiraciones de poder individual al considerarse estas inmorales. Como sabemos empíricamente, que solo un reducido número de individuos logran realizar y acceder al poder en términos de dominación sobre los otros hombres, la gran mayoría del resto que no lo lograba, suplía esta frustración a través de la religión. Sin embargo, la era racionalista con su fin secularizador y su intención de separar las esferas morales y políticas de los individuos, dio como resultado el derrumbe de esta vía de escape, obligando así a generar otra alternativa de proyección humana vía el poder. El nulo poder personal se volcó así hacia el poder nacional. En este punto, el autor aprovecha una vez más, de advertirnos sobre una segunda tragedia. Esta tragedia recae sobre el Estado, en un contexto donde las ideas liberales emplazan a sentir el poder nacional como propio -a diferencia de la era pre racionalista, donde este sentir estaba relacionado solo con una pequeña parte de la población, la aristocracia feudal o aún menor, con el monarca- Esta situación será la base para el desarrollo del nacionalismo moderno.

With the belief in the power of the divine collapsing, and the modern state asserting an increasing level of control over its citizens, the individual power drives faced unprecedented frustration (...) Hence the projection of the power drives collectively is the only open option. This option was facilitated by the ideology of nationalism (Kostagiannis, 2014, p. 517)

El interés nacional y su rol en el sistema internacional

Debido a los sucesos históricos que se desarrollan contemporáneamente a la vida del autor, es comprensible que este vuelva reiteradamente al tema del nacionalismo³. Hablando en términos generales de este concepto (sin la connotación de los hechos históricos), el autor nos dice que en la era racionalista con la constitución del Estado-Nación, la proyección del Hombre en esta organización pasa a ser legitimada debido a que las ansias de poder individual se camuflan como parte de un bien mayor, que sería la comunidad misma, el Estado. De esta forma, la búsqueda de poder por el Hombre, la cual es canalizada mediante el Estado, pasa a ser justificada. Y es en esta dimensión, donde la esfera política se plantea separadamente de la esfera moral, es que el Estado se convierte en un medio libre de moralidad y por lo tanto de control, más allá del que se autoimpone. He aquí el giro en esta transformación del Hombre al Estado, que, mientras *“political action is free from ethical limitations, private action is subject to them. The individual as such is moral by nature; political society is amoral, also by nature”* (Morgenthau, 1947, p. 151)

Pero ¿por qué la moral pública del Estado es amoral y la moral privada del Hombre es moral? ¿por qué en la proyección del Hombre al Estado se genera este cambio, si finalmente el Estado está conformado por individuos? El autor nos responde nuevamente con la idea de que la era racionalista, al separar las esferas políticas y morales y relegando esta última al ámbito privado, es que justifica la alteración. Aplicar la moral a la política pública, al Estado, es la imagen de una era pre racionalista, por lo tanto, oscura, salvaje y

³ Una de las referencias que hace sobre el nacionalismo, y en particular este en el siglo XX con el nazismo, versa sobre como éste es el ejemplo máximo de que el racionalismo no es infalible. Según el autor, los actos cometidos bajo este régimen fueron en términos cuantitativos, completamente racionales, para los objetivos que buscaba alcanzar. Sin embargo, fueron los más atroces en términos morales y humanos. De esta manera, nos ejemplifica que la solución racional, basada en la ciencia, no siempre será la mejor alternativa a tomar en las ciencias sociales.

subdesarrollada. Un estado moderno debe carecer de moral. Hecho interesante, es que el autor menciona que este fenómeno en el cual algunas sociedades aun atribuyen una moral a la política y al Estado, es considerada por los sociólogos como “retraso cultural”.

By transferring his egotism and power impulses to the nation, the individual gives his inhibited aspirations not only a vicarious satisfaction. The process of transference transforms also the ethical significance of the satisfaction. What was egotism -and hence ignoble and immoral- there becomes patriotism and therefore noble and altruistic here. (Morgenthau, 1947, p. 169)

Más allá de lo anterior, el autor incluso nos dice que la característica amoral de la política internacional, es decir la llevada a cabo por los Estados, debe ser despojada de cualquier juicio de valor...al menos, si lo que pretende la unidad política es sobrevivir en este sistema anárquico. En este punto, el concepto de interés nacional es clave.

En su texto *The Primacy of the National Interest* (1949) nos entrega las herramientas, de manera simple para entender el concepto. Primero nos asegura que el catálogo moral que existe entre los individuos no es el mismo que podemos encontrar entre los Estados. Esto nos dice dos cosas. La primera, aquella explícita en la frase anterior, y la segunda que, no es que no exista absoluta ausencia de moral en lo internacional, si no que está presente de una forma diferente a la que encontramos y experimentamos nosotros como seres humanos. *“Moral principles for the individual members of a given national society are not the same as moral principles for nations in their relations each with the other”* (Morgenthau, 1949, p. 210) en este sentido, existen valores y juicios que los Estados observan, pero estos solo son el resultado de la moralidad de sus propias sociedades, y por lo tanto creados y legitimados en un lugar y tiempo determinado. No pueden existir, por lo tanto, una moral universal -crítica directa a los idealistas de su época- ya que cada unidad política, los Estados, les entregarán un significado acorde a sus propias sociedades. Y como no existe sociedad parte de una organización superior a los mismos Estados, no podrá, en consecuencia, generarse una moral de alcance internacional.

Ahora bien, aun cuando Morgenthau acepta que puedan existir principios morales, ya que son proyección de sus sociedades, por ejemplo, que un Estado se caracterice por darle protagonismo a la justicia como principio dentro de sus límites soberanos, lo que realmente critica el autor es que esta moralidad no es ni puede ser el principio rector de su política exterior, es decir, como este Estado se desempeñe en el sistema internacional.

El realismo político no requiere, ni tampoco condona, la indiferencia a ideales políticos y principios morales; pero sí insiste en establecer una clara distinción entre lo que es deseable y lo que es posible: entre lo que es deseable de modo universal, y lo que es posible bajo las circunstancias concretas que provienen de las coordenadas del tiempo y del espacio (Morgenthau, 1963, p. 19)

Su respuesta se basa en el racionalismo, que para él es herramienta -pero no fundamento- para la mejor política exterior. Como el fin último del Estado es su propia supervivencia, este *interés* debe ser el único que se tenga en cuenta. El Estado deberá exclusivamente buscar el poder para asegurar su persistencia en un medio anárquico. *“You can compromise interests, but you cannot compromise principles, and in a world of sovereign nations there is no middle ground between compromise and war”* (Morgenthau, 1949, p. 212) En la frase anterior, nos demuestra que enarbolar principios basados en la moral en el sistema internacional es irracional porque puede ser peligroso, y, por lo tanto, poner incluso en peligro nuestro interés nacional de supervivencia, en consecuencia, es contraproducente. Por otro lado, el hacer del interés nacional el fin último del Estado traerá mayor estabilidad, según el autor, ya que es un concepto transversal en la historia, la búsqueda de poder se ha dado en sociedades incluso pre racionalista, y también será una constante en el espacio, pues más allá de los diferentes valores que puedan existir dentro de los límites soberanos del Estado, estos siempre buscaran el poder para conseguirlos. Cita en su libro Política entre Naciones al Lord de Salisbury, quien nos dice que “la identidad de intereses es la liga más segura entre Estados y entre individuos” (Morgenthau, 1963, p. 20)

A pesar de lo anterior, Morgenthau considera -así como el resto de los realistas clásicos y muy preponderantemente en el pensamiento de Kissinger- que existe un mecanismo que puede mediar entre los principios morales del Hombre y una política internacional amoral de los Estados. Esto es la prudencia.

No puede haber moralidad política sin prudencia, y esta ha de entenderse como la consideración de las consecuencias políticas de una acción aparentemente moral. El realismo considera la prudencia, por consiguiente, como la cuidadosa consideración de las consecuencias de acciones políticas alternas; y en ella estriba la suprema virtud en el campo de la política (Morgenthau, 1963, p. 23)

Ahora bien, todo este proceso de reconfiguración política y social de la era moderna trae consigo algunas paradojas. Para el autor, la misma consolidación del Estado como vehículo canalizador de poder del Hombre genera una potestad mayor que impone control sobre los mismos individuos, a través de instituciones y la ley “*The state as the receptacle of the highest secular loyalty and power devaluates and actually delimits the manifestations of the individual desire for power*” (Morgenthau, 1947, p. 168) A diferencia del individuo que termina condenándose a limitar su poder a través del mismo mecanismo que él creó, el Estado, no tendrá más limitación que -según los realistas clásicos- el balance de poder en el ámbito internacional, ya que no existe organismo superior a ellos. En este sentido, el Estado, con sus ansias de poder infinitas y sin moral, control ni limitaciones, más que las que él mismo se impone, se convierte en “*a mortal God*” (Morgenthau, 1947, p. 169) en palabras del mismo Morgenthau, y lo interesante aquí es que este “Dios” al desenvolverse en el mundo moderno, donde la religión ha sido relegada al plano privado, y la creencia de un Dios Inmortal es parte del pasado, se convierte así en el *único* Dios.

A raíz de lo anterior, en un contexto donde el Estado se convierte en *mortal God*, es interesante entender cómo este se desenvuelve en un escenario donde no hay uno, si no muchos “dioses poderosos”. Afloran así en el sistema mecanismos para sostener esta

delicada situación y entregar continuidad al sistema estatal moderno. Hablamos del concepto bien trabajado por el autor, el equilibrio de poder.

Para Morgenthau, el equilibrio de poder es una ley universal, ya que existe desde un principio, en conjunto con el nacimiento de la política. Es esencial dentro de un sistema internacional donde actores antagonistas se encuentran en una lucha constante por el poder, ya sea para mantener el *status quo* imperante o porque este no les beneficia y desean destruirlo. Aunque suene contradictorio en el papel, el resultado inevitable y natural de esta situación de lucha por el poder, será este balance. Esta idea encuentra coherencia cuando develamos su objetivo, el cual es “mantener la estabilidad del sistema sin destruir la multiplicidad de los elementos que lo componen” (Morgenthau, 1962, p. 229) Por lo tanto, podemos identificar dos objetivos: el balance del sistema y la conservación de sus elementos.

Morgenthau en *Política entre Naciones* (1962) dedica cuatro capítulos a analizar este fenómeno, para comprender su naturaleza y funcionamiento. De manera didáctica, el autor describe los modelos que existen de equilibrio de poder – oposición directa o de competencia- los métodos para lograr llegar al equilibrio de poder -divide y gobierna; compensaciones; armamentos y alianzas-; su estructura -por ejemplo, pueden existir sistemas de equilibrios de poder dentro de otros dominantes- etcétera. Esto evidencia una vez más, en el pensamiento del autor, la idea de que los Estados no son en la práctica semejantes, ya que aquellos poderosos finalmente serán los que determinen como se configurará los equilibrios de poderes, regionales o mundial, y la independencia de los pequeños quedará a la voluntad de los grandes “*although Morgenthau claimed that his theory was applicable to all states, he focused directly on the most powerful of them, arguing that only the great powers determine the character of international politics at any one period of history*” (Griffiths y O'Callaghan, 2001, p. 37)

Entonces ¿Cómo sabemos que el equilibrio de poder está funcionando, ya que, este no necesariamente se distribuye de manera equitativa entre sus partes? en este escenario anárquico, la muerte de alguno de sus actores y el predominio de otro sobre el resto a tal

punto que sus independencias se vean amenazadas, serán las evidencias de que se ha perdido el balance. Por ejemplo, el equilibrio de poder que existía durante el Concierto Europeo, en el cual luego, algunos de sus actores intentaron quebrar ese *status quo*. El costo para intentar volver a ese equilibrio de poder fueron las Guerras Mundiales del siglo XX. Y estas a su vez, generaron un reordenamiento internacional el cual daría paso a una nueva estructura de equilibrio de poder, la cual determinaría la segunda mitad del siglo.

En paralelo a este cambio en la estructura de equilibrio de poder, también se desarrollaron otros fenómenos a escala mundial, lo que generaría -como bien sabemos y hemos mencionado anteriormente- un repensar en las instituciones como existían hasta ese momento.

El Estado-Nación desde su instauración ha sido calificado como el actor supremo y soberano en el sistema internacional, las circunstancias políticas y sociales contemporáneas a la vida de Morgenthau, hacen dudar del futuro rol que el Estado detente. Esto principalmente debido a los intentos por establecer organizaciones internacionales, como lo fueron la Liga de las Naciones y su sucesora, Naciones Unidas. Variados autores -por ejemplo, Morgenthau hace alusión a Ernest Barker- y políticos -Woodrow Wilson- principalmente pertenecientes al paradigma idealista han entregado reinterpretaciones o incluso ataques a la preponderancia del Estado-Nación en el sistema internacional en desmedro de otras instituciones, o incluso debido a la importancia de la tipificación del derecho internacional. Morgenthau a esto responde en su texto *The Problem of Sovereignty Reconsidered* (1948), que el Estado sigue y seguirá siendo el principal actor del sistema internacional, principalmente porque su característica esencial es la soberanía. El autor define esta característica como “*referred in legal terms to the elemental political fact of that age, namely, the appearance of a centralized power which exercised its law making and law enforcing authority within a certain territory*” (Morgenthau, 1948, p. 341) la cual emergió por primera vez a finales del siglo XVI en relación a la creación del Estado territorial. Esta soberanía estatal, para el autor, no tendrá contraindicación con el establecimiento de organismos internacionales, ni con las “limitaciones” que pueda

ejercer el derecho internacional ni el *laissez faire*, ya que la soberanía de los Estados es absoluta e indivisible, e incluso, las nuevas condiciones del sistema internacional moderno se emplazan solo por la propia voluntad de los mismos Estados, dentro de la cual, será erróneo afirmar que exista por aquello una cesión de soberanía. De hecho, afirma que los principios del derecho internacional como son la independencia, igualdad y unanimidad, respaldan el hecho político de la soberanía del Estado “*sovereignty is the supreme legal authority of the state to give and enforce the law within a certain territory and, in consequence, is independence from the authority of any other state and equality with it under international law*” (Morgenthau, 1948, p. 349)

Así pues, para el autor, el Estado-Nación moderno deviene en una especie de lugar seguro para los seres humanos donde pueden descansar de la frustración y soledad que experimentan al no obtener poder individual ni amor incondicional. El Estado, “*constitutes the only moral space in an amoral world*” (Konstangianis, 2014, p. 517) En adición a lo anterior, sin autoridad superior al Estado, y, por ende, absoluto en su soberanía y guiado por la búsqueda de poder para imponer su interés nacional dentro de un sistema anárquico, el Estado-Nación moderno se convierte en un detentor de poder ilimitado y casi divino, “Un príncipe moderno”.

2. Contexto material

En este apartado, según lo que hemos revisado en el capítulo II sobre la metodología de Cambridge, vamos a enfocarnos en el contexto contemporáneo que acompañó a nuestro autor analizado en este capítulo, Hans Joachim Morgenthau. Si bien hablaremos del ámbito histórico, también revisaremos la vida personal del autor, poniendo énfasis en aquellas situaciones que nos puedan entregar claves de por qué el autor escribió sobre lo que escribió. Nos basaremos para esto principalmente en la reseña bibliográfica que realiza Martin Griffiths en *Fifty Key Thinker in International Relations* (2001) y *Hans J. Morgenthau: an intellectual biography* (2001) de Christoph Frei (en Wadlow, 2001).

Morgenthau, si bien nació en Coburgo, en el estado de Baviera en Alemania el año 1904, pasó la mayoría de su vida en Estados Unidos, lo que es causa de que, en reiteradas oportunidades, se le interprete como un autor dentro de la corriente norteamericana de las Relaciones Internacionales. Sin embargo, analizando en profundidad lo que nos dicen sus escritos es que este autor demostró a lo largo de su carrera, estar más ligado a la tradición filosófica europea, en particular alemana, por razones contextuales obvias. En este sentido, las lecturas a las que accedió a temprana edad fueron determinantes en su forma de escritura y pensamiento. En específico, en su narración podemos ver una gran influencia de la corriente pesimista de la mano de Friedrich Nietzsche, lo cual queda en evidencia a través de su relato dramático y recurrente a la tragedia. Por otro lado, su gran fascinación por la historia, que experimentó desde temprana edad, se ve proyectada en su forma de escritura, en donde acompaña a sus ideas y teorías didácticamente -lo que también revela su fase docente-. Pero esta forma de escribir, pensamos no está solamente influenciada por el filósofo alemán, también entra en juego los hechos históricos de la época, principalmente las dos Guerras Mundiales, de la cual, la Primera, estalló cuando él solo tenía 10 años, lo que evidentemente lo marcó en su infancia, determinaría su vida y su perspectiva de cómo abordar los asuntos internacionales.

Según la biografía escrita por Christoph Frei, *Hans J. Morgenthau: an intellectual biography*, el autor soñaba con ser escritor a temprana edad, lo que no logró llevar a cabo debido a la estricta enseñanza familiar la cual apelaba por una educación más tradicional, por lo cual finalmente terminó estudiando derecho, obteniendo diferentes grados en distintas universidades de su país, como la Universidad de Berlín, Frankfurt y Munich (Wadlow, 2001) En la década de 1930 viajó por Europa, específicamente a Ginebra y Madrid, como profesor universitario de derecho público, impulsado por la necesidad de dejar atrás Alemania debido al ascenso de poder de Adolfo Hitler, su condición cultural y religiosa de ascendencia judía, y el creciente antisemitismo europeo.

Finalmente, en 1937 emigra a EE. UU. como dijimos anteriormente, y sería en este país donde establecería su residencia hasta su muerte en 1980 a los 76 años. Aquí, ejerció como

profesor en diferentes instituciones de educación superior, pero en la Universidad de Chicago (1943-1971) y Universidad de Nueva York (1968-1974), fue donde más tiempo ejerció. New School for Social Research fue su última casa de estudios (1974-1980)

Un autor que fue de gran influencia en su crecimiento intelectual fue Max Weber, ya que este fue estudiado por Morgenthau durante sus años universitarios en Alemania. En este sentido, podemos identificar en su obra variados tintes Weberianos, como la centralidad e implicancia del concepto de poder en lo político o la ética de la responsabilidad. En su obra cúlmine, *Política entre Naciones*, vislumbramos el ejemplo más claro de esta influencia marcada por la idea de Weber sobre la distribución, mantenimiento o cambio de poder en la política... lo que deriva en la teoría de Morgenthau de política de *status quo*, política imperialista y política de prestigio. También vemos cómo el análisis que Morgenthau hace en *Scientific Man vs Power Politics* está bastante influenciado, al menos sobre la forma de abordar los temas, de cómo la ciencia influye en el reordenamiento sociopolítico moderno, un tema que Weber trabaja a lo largo de su carrera. También es sugerente el concepto de tipo ideal que Weber trabaja y que Morgenthau toma en su obra, por ejemplo, con el equilibrio de poder, aunque no siempre se le considere como un concepto retórico. No obstante, esta influencia, no es absoluta, ya que el autor realista se aleja en variadas ocasiones de los planteamientos weberianos buscando su propio camino. Pensamos que una de las más grandes diferencias entre ambos autores, es la forma en la que trabajan el nacionalismo, en la cual claramente el contexto histórico de ambos determina su forma de abordarla y el juicio que les entregan. Para Morgenthau, que llega a ver el arribo al poder del régimen nazi, será una tragedia. Para Weber, será una herramienta necesaria para el fortalecimiento del Estado.

Política entre Naciones, como decíamos anteriormente, fue su obra más destacada -lanzada en 1948- y se volvió rápidamente en un éxito, quizás marcado por el resultado catastrófico de las dos Guerras Mundiales, que sepultó los postulados idealistas wilsonianos y catapultó -para continuar con el estilo dramático del autor- a Morgenthau como el intelectual insigne de los realistas clásicos, donde, incluso a futuro, se retomaría

el concepto del interés nacional como parte de la misma política exterior de los EE. UU. Y llevaría al autor a ser asesor del Departamento de Estado del mismo país.

Es así como vemos en Hans Morgenthau, una figura muy popular dentro de la disciplina, pero a la vez, muy mal entendida. Se le tiende a encasillar y resaltar solo algunos aspectos que desarrolló durante su carrera -como por ejemplo la centralidad del concepto de poder- tendiendo a pensar así que su pensamiento se limita solo al entendimiento del Hombre como animal ávido de poder. Sin embargo, fue un autor complejo, en términos de riqueza de su pensamiento, que no solo se limitó a los postulados del realismo clásico, al menos no en el sentido que actualmente se le simplifica. Esto lo podemos evidenciar, por ejemplo, en la importancia que le atribuye al aspecto moral como guía de la política, y en el reconocimiento de la naturaleza del Hombre como ser que convive dentro de estas dos esferas. Quizás su bagaje religioso tuvo que ver en el hecho de no descartar por completo el tema valórico de su teoría.

El entramado intelectual del autor se nutre de diferentes fuentes, lo que lo hace rico en análisis y lo aleja de lo monolítico. Pensamos, que puede deberse a sus experiencias de vida, tanto a su formación intelectual de los primeros años, dentro de la tradición alemana, como también en su segunda etapa como intelectual en EE. UU. De hecho, esta partición biográfica queda marcada en su interés de investigación, ya que en su primera etapa vemos escritos más cercanos a lo que es la filosofía y teoría de relaciones internacionales; y luego se enfoca en lo más práctico principalmente analizando lo local como la política exterior de Estados Unidos.

El hecho de que el autor vivió como un *outsider* gran parte de su vida -un judío en la Alemania nazi y un alemán en Estados Unidos- lo ayudó a encontrar una perspectiva con objetivismo para analizar situaciones, sin tomar necesariamente partido por el lugar donde se encontraba teorizando. De esta manera, logra dejar atrás una política partidista ciega en plena Guerra Fría. Ejemplo de esto, es que no dudó en ser crítico con aquellas políticas que el gobierno de EE. UU. tomó durante la segunda mitad del siglo XX, como con su ávida contraposición a la invasión a Vietnam, la cual pensaba que era una guerra

"politically aimless, militarily unpromising and morally dubious" (Wadlow, 2001) O teorizar, incluso, sobre cómo sería un gobierno mundial -lo que claramente era tema descartado por realistas clásicos-. En este sentido, también fue crítico en la nueva configuración de poderes que se formó luego de la Segunda Guerra Mundial. Morgenthau desconfiaba de este equilibrio de poder bipolar, el cual pensaba terminaría en la aniquilación total debido al armamento nuclear, probablemente también muy influenciado por el recuerdo fresco de las guerras en Europa a principio de siglo, pero que, sin embargo, él consideraba aún más frágil que la situación precedente, donde existían otro tipo de garantías que en el mundo bipolar, no.

El autor, si bien es reconocido como una de las figuras más importantes de la disciplina, y es estudiado mundialmente en las facultades de relaciones internacionales, variadas han sido las críticas que le han propiciado a su obra, principalmente en términos de inconsistencias y contradicciones teóricas. Más allá si esto es cierto o no, la realidad es que el autor vivió en un contexto mundial inestable y cambiante, donde vio el auge y muerte de actores internacionales, alianzas, conceptos y un mar de ideas heterogéneas alimentadas por teóricos que buscaban dar entendimiento a lo que estaba sucediendo.

3. Contexto lingüístico

Haciendo una revisión de lo que podríamos establecer como contexto lingüístico, sus contemporáneos y no tan contemporáneos pero que marcaron una influencia importante en su forma de pensar de abordar los temas y conceptos a utilizar, fueron algunos autores como Reinhold Niebhuur, Carl Schmitts y Max Weber. Debido a que estamos limitados en tiempo y espacio para esta investigación, hemos decidido seleccionar uno de los autores mencionados. Nos centraremos en Max Weber en vista de la significativa influencia que consideramos tuvo en el realista clásico, y no tan solo de manera personal, si no que, a nuestro parecer, para la globalidad del paradigma.

Si bien Max Weber nació 40 años antes que Morgenthau, y *formalmente* no era un teórico de las Relaciones Internacionales, nos parece pertinente seleccionarlo a él para considerar el contexto lingüístico del autor, en particular, por lo que revisamos en el primer apartado de este capítulo, en relación con que Morgenthau no profundizó de manera ontológica en el concepto de Estado, sino más bien que tomó una construcción ya formada, y, pensamos, que este constructo es sobre todo conformado por las ideas que Weber desarrolló algunos años antes. Nos basaremos principalmente en el análisis que Richard Ned Lebow, David Bohmer Lebow, John M. Hobson entre otros, hacen en *Max Weber and International Relations* (2017) para comprender los elementos y lineamientos que Weber trazó para que Morgenthau tomara su conceptualización.

Es interesante notar cómo el trabajo que hace Weber sobre el análisis de la transición a la modernidad está muy presente en Morgenthau. Ambos abordan el fenómeno, y nos hablan de las dimensiones en las que habita el Hombre, y cómo esta transición impacta en su comportamiento, y, por ende, en su proyección hacia el Estado. Sobre la transición hacia la modernidad, Weber identifica que esta se desarrolla en forma de racionalidad y burocracia, la cual hace caer el sistema feudal precedente, sostenido en ciertos valores de la época, y da paso a un nuevo sistema de revalorización.

In the absence of deeper ethical commitments, bureaucracy would impose its own values on people. The Kulturmensch (man of culture) would give way to the Fachmensch (occupational specialist). For the latter, the only ethical yardstick would be the interests and power of the organization (Lebow, 2017, p. 2)

En este sentido, queda claro que los intereses y el poder, pasar a ser una parte central de la discusión teórica.

El pensamiento weberiano es formado por una multiplicidad de otros pensamientos, principalmente contemporáneos a él e insertos en los debates que se libraban a finales del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, la discusión se conformaba entre historicistas, positivistas y neokantianos, principalmente. Al igual que nuestro autor realista, Weber no siente oprobio en seleccionar lo que él considera válido de cada corriente presente en el debate, incluso si estas fueran contrarias. Es así como vemos un

análisis sobre la ética que debería tener el Estado, respaldado por ideas de corte Hegeliano; por otro lado, aspectos Kantianos e historicista afloran en su pensamiento, en particular sobre la idea del conocimiento contextual. También destaca sus ideas liberales; la importancia del crecimiento económico y la expansión imperialista para el Estado; y su darwinismo social, principalmente en su punto de vista de la política como lucha eterna. También permearon ideas políticas relacionadas con su contexto material, en particular de la Alemania de finales de siglo XIX y principios del siguiente, *“Like so many Germans, he shared their nationalism, imperialism, Darwinism, and racism – albeit in an attenuated form”* (Lebow, 2017, p. 14)

Nos parece consecuente que, a raíz de las ideas de la época, Weber -potenciado por su férreo nacionalismo- identificara al Estado como el actor principal y más poderoso (incluso si ya en su tiempo se comenzaba a hablar de la interdependencia y la prominencia de la economía global y sus efectos en los países). También recrea el mismo análisis de proyección sobre el Hombre al Estado. Comparando la libertad de estos últimos con la que gozaban los individuos antes de constituirse en sociedades. Esta “libertad” de los Estados, genera un escenario de constante guerra entre ellos. El mero hecho de constituirse como tal -Estados- y en su función de proteger sus propias sociedades, lleva al inevitable conflicto. Weber nos dice *“The “us” is maintained at the expense of “others.””* (Lebow, 2017, p.15) dejando claro su posición respecto a la idea de las Relaciones Internacionales como un juego suma cero.

Para Weber, si bien existirá el conflicto entre los Estados, este tendrá su lado “positivo” ya que ayudará a construir y fortalecer las identidades nacionales domésticas, basado en el interés común de defensa de los propios ciudadanos. Esta idea no es propia del autor, si no que tanto Hegel como Kant la trabajan con anterioridad -con connotaciones distintas- y en este punto es importante resaltar, que esta idea de estrechamiento de lazos entre los ciudadanos de una nación a raíz del peligro externo como constructora de la identidad nacional, aleja a Weber del nacionalismo con tintes raciales que muchos de sus contemporáneos apoyaban. Para Weber, el nacionalismo no se plantea en términos

raciales, y ni siquiera lingüísticos. Empero, el autor afirmó en reiteradas ocasiones, aseveraciones que hoy en día serían cuestionables moralmente... pensamos, se expresó con la libertad de un hombre que no alcanzó a vislumbrar los horrores que traería la Segunda Guerra Mundial.

La centralidad que Weber le atribuye al Estado estará justificada por el interés nacional de éste, el cual debe primar sobre cualquier otra variable, ya sea económica, o de las propias aspiraciones de los políticos, y sus formas de gobierno. En este sentido, el interés del Estado debería ser transversal a la sociedad y no solo sustentado por quien detenta o aspira al poder *“In contrast to Western liberal theorists, Weber denied that the proper role of parties was the representation of diverse and clashing interests”* (Lebow, 2017, p. 16) Un deber cívico sólido es esencial para articular el interés del Estado, el cual es justificación para que este busque y use el poder. Sin embargo, un Estado ético nutrido del deber cívico de sus partícipes, no debe confundirse con asignación de valores religiosos, que él considera incompatibles con la acción política. A pesar de su reticencia a lo dogmático en la esfera pública, la discusión sobre valores -religiosos o no- y la práctica de los hechos, será fundamental para sus estudios durante su vida, y será uno de los puntos en tensión que no alcanzó a resolver en su corta vida. Richard Ned Lebow termina el capítulo III del libro con una frase que nos parece perfecta para ejemplificar esta contradicción *“In his secular way, Weber is very Protestant after all”* (Lebow, 2017, p. 72)

Esquemmatizando, Lebow nos entrega un párrafo revelador con los conceptos que Weber utilizó y cómo los utilizó. Vemos aquí la importancia que toma el conflicto en cualquier tipo de unidad social, el cual resulta determinante para entender el concepto de Estado, que finalmente es la proyección moderna de su unidad básica y primera, el individuo. También la racionalización de este a través de la administración; y por último el componente territorial, como legitimización de su soberanía -el Estado-Nación-. Como el conflicto estará siempre presente en el plano de lo social, la modernidad vendrá a entregarnos a través de su racionalidad, una forma de legitimar este conflicto y violencia,

la cual se instaurará y limitará en el Estado que tendrá el interés supremo de protegerse a sí mismo, y por ende a sus sociedades, de esta forma, el monopolio del uso de la fuerza por el Estado -legitimado en dos niveles, por sus propias sociedades, y por sus pares- será la cúspide de un largo periodo de evolución política social. Nos dice Lebow sobre las ideas de Weber,

[H]e defined power (Macht) as the ability to assert one's will against that of others in some kind of social relationship. Authority (Herrschaft) is the ability to secure or compel the obedience of others. Politics at all levels of social aggregation consists of a struggle for "a share of power." A ruling organization is one that makes others obedient to it. It is political if it is territorially based and its legitimacy rests on the use of force. It is a state when it has an administrative apparatus capable of imposing its unique monopoly over the use of violence on a given territory. (Lebow, 2017, p. 16-17)

Sobre el rol del Estado en el sistema internacional, Weber identifica que en la realidad internacional existen grandes y pequeños Estados. Aquí extiende su apoyo a la idea darwinista al ámbito internacional. Como este escenario será determinado por el conflicto entre los Estados, Weber, al igual que Morgenthau, quizás ambos influenciados por Nietzsche, recurre a tragedia, pero en este caso, para narrar el destino de los actores, individuos -y su proyección hacia los Estados-

[H]e saw tragedy arising from the clash of irreconcilable values, the opacity and unpredictability of the social world, and the hubris of powerful actors. Intensifying competition among the great powers for honor, standing, and material gain increased the risk of tragedy as did the failure of their leaders to recognize this risk (Lebow, 2017, p. 28)

Para Weber la inherencia del conflicto en el orden de lo social, y por ende el estado de conflicto entre los Estados; la centralidad del poder en las unidades políticas -más allá del motivo o si es un medio o un fin-; la idea del Hombre como *animus dominandi*; el Estado como catalizador de emociones humanas; la tragedia; y la importancia del prestigio en los Estados, son todas ideas que encontramos en el pensamiento de Morgenthau. Más allá de

que existan algunas inconsistencias en los postulados de los autores— por ejemplo, Weber nos habla de la centralidad del poder como fin, pero luego le asigna una superioridad al prestigio; o la diferencia entre ambos sobre el poder- la importancia para este trabajo radica en que son conceptos que tienen un impacto en el autor realista y los continúa desarrollando en su trabajo.

Volviendo al punto del prestigio, también aparece la idea de ambos autores, que proponen al Estado como un órgano catalizador de identificación emocional de los individuos. Para Weber será principalmente a través del prestigio que los ciudadanos sentirán orgullo. Para Morgenthau, será el recipiente que transforme la frustración individual en una forma indirecta de alcanzar el poder. De todas maneras, ambos conceptos estarán ligados, ya que para Weber (Lebow, 2017) la forma en que un Estado adquiera prestigio será ejerciendo su poder sobre sus pares.

Existe una última idea que Weber trabaja y queremos destacar que, si bien no es una influencia marcada hacia Morgenthau, principalmente porque este último solo la deja entrever sin un desarrollo mayor; sí nos parece interesante analizar para nuestro trabajo.

La idea del conocimiento contextual nos parece sugerente porque Weber nos plantea la imposibilidad de entender el mundo en términos absolutos y de leyes universales “[E]vents take place in a cultural context that gives them meaning. That context is composed of agents, their values, beliefs, associations, and expectations, and their understanding of their surroundings conditioned by their history” (Lebow, 2017, p. 62) En este sentido, podemos identificar que, desde el comienzo del análisis, la situación estará determinada por el mismo agente que analiza dicho escenario. Weber fue claro en tener presente que existirá una carga valórica y un prisma con el que el agente examinará o no, cada situación. Y como esta situación es inevitable dentro de las ciencias sociales, la responsabilidad del investigador radicará en ser transparente sobre su bagaje valórico, el cual quedará impreso en la investigación.

Como decíamos anteriormente, Morgenthau no desarrolló este tema, pero sí pensamos que, al estar influenciado por una gran cantidad de las otras ideas de Weber, esta puedo

haber inyectado una semilla para que el autor realista tuviese una mirada más flexible sobre la institución del Estado. Finalmente, como vimos en el apartado V parte I, el autor se ve bastante dispuesto a la idea de que puedan existir otras organizaciones políticas sociales, solo que la reinante en su contexto material resultó ser el Estado-Nación.

Capítulo VI

Análisis del discurso: Obra de Amr Sabet

1. El concepto de Estado-Nación en su obra

Theories of international relations are aspects of contemporary world politics, which need to be explained rather than being an explanation.

R.B J Walker

Para el Desarrollo de este capítulo nos enfocaremos en las ideas de Amr E. G. Sabet. basándonos en el libro *Islam and the Political. Theory, Governance and International Relations* (2008) En este caso, en adición a la imposibilidad de acceder a otros textos del autor para poder complementar el análisis -como lo realizado en el capítulo V respecto al autor realista Hans J. Morgenthau- nos parece que su libro reúne de manera íntegra su pensamiento sobre nuestro tema a tratar, por lo que consideramos que no será un inconveniente un análisis que se base en un único texto.

Lo moderno y lo religioso

Como hemos visto anteriormente en nuestro capítulo “Base teórica y elementos fundamentales para la comprensión de los enfoques disciplinarios en las Relaciones Internacionales” y en el capítulo sobre postcolonialismo, el concepto de modernidad se ha convertido en un estandarte de salvación secular, especialmente en aquellos países que han vivido sus procesos de descolonización recientemente, como un proceso para validarse dentro de la comunidad internacional. La existencia de la modernidad significa, en palabras de Shils, que el autor cita,

[B]eing “advanced” and being advanced means being rich, free of the encumbrances of familial authority, religious authority, and deferentiality. It means being rational and being “rationalized”. ... If such rationalization were achieved, all traditions except the traditions of secularity, scientism, and hedonism would be overpowered. (citado en Sabet, 2008, p. 29)

Para alcanzar esa libertad, el Hombre busca controlar su entorno, lo cual hace a través de la ciencia. En este sentido Sabet está de acuerdo con Morgenthau. *“Modernity as a reflection of man’s striving for freedom through mastery over his own environment has in effect substituted his harmonious bondage with nature for that of discordant automated alienation”* (Sabet, 2008, p. 31)

La modernidad, ya sea a nivel tecnológico y socio político, entiéndase la instauración del Estado-Nación y su régimen de democracias liberales, dan cuenta que su origen conlleva ciertas precondiciones. En esta línea, este fenómeno se desarrolla gracias o a consecuencia de ciertos hechos sociales, políticos, económicos que decantaron en el desarrollo de esta. Por lo tanto, se enmarcan geográfica y temporalmente dentro de un escenario preciso. *“The superimposition of modernity on societies with very different cultural and historical experiences has underscored the essential biases inherent in Western ethnocentricity”* (Sabet, 2008, p. 33) Este desencuadre será fundamental para entender la imperiosa necesidad de re-entender las estructuras socio políticas cuando analizamos fuera del foco europeo occidental.

Y es que aquellas sociedades donde la modernidad no ha logrado desarrollarse, y donde la separación de lo público y lo privado, lo político y lo religioso no ha sido efectiva, la religión, y no la modernidad, sigue siendo el vehículo conductor que es capaz de conciliar lo objetivo material con lo subjetivo estético, entregando así una ordenación de prioridades socio políticas y religiosas.

Para Sabet, el problema que conlleva la modernidad -así entendida-, como el establecimiento del modelo socio político ordenatorio de Estados-Nación y su sello de legitimidad ante la comunidad internacional, se da debido a esta imposición de elementos seculares y eurocéntricos que contravienen su sentido de identidad como comunidad. Antes del siglo XIX, las comunidades musulmanas se identificaban primeramente respecto a su *deen* (“fe/creencia”) y no respecto a lo que después conformarían las naciones de Estados.

Islamic autonomy, conception, and self-referentiality were challenged at the normative level, and behaviorally at the state and systemic levels. (...) The “state” in the “abode of Islam” remains a constituted object not a constitutive subject, existing as a contingent byproduct of outside formations and not as a necessary sign of internal principles (Sabet, 2008, p. 135)

Las tensiones que se generan entonces en estas sociedades cuando se ven forzadas a asumir un proceso de modernización son generalmente tildadas como anti-progreso, irracionales e incluso antioccidentales. Según Sabet, estos calificativos son el resultado de una conceptualización de la religión desde el Occidente, que ve las religiones como “*an impediment to change and a relic of ancient irrationalism*” (Sabet, 2008, p. 34) Esta visión resulta simplista y unidimensional, ya que no comprende las dinámicas internas de la religión. En este sentido, el autor dice que incluso antes de comenzar a teorizar sobre los dilemas actuales de la modernidad y la religión, hay que resolver las incongruencias que se han desarrollado en el aspecto metodológico para aproximarse recién a entender sus dinámicas. Para esto, el autor, basándose en algunas ideas de Daniel Levines, propone que el investigador debe identificar las fuentes de transformación en las ideas religiosas y las causas subyacentes que pueden ser de origen externo o interno, o ambas. Esto con el objetivo de entender cómo la religión *per se* interactúa con otras variables sociales. Para esto, el autor entrega una serie de pasos para el investigador, que consisten en (Sabet, 2008):

1. Comprender que la influencia de lo político y lo religioso es bidireccional y que este proceso conforma la ideología y las instituciones. Por esta razón, no es un camino cortoplacista, ya que construye un lenguaje y un discurso. En este sentido, la variable religiosa se constituye de manera autónoma, con la capacidad de agencia para crear un cambio social. Necesario será entonces entender los factores estructurales que esta variable genera.
2. Especificar las relaciones entre ideas de cambio y los grupos sociales existentes. ¿significa lo mismo la religión para las elites que para las masas? Es esencial revisar las condiciones políticas y sociales donde emergen estas ideas religiosas.

3. Identificar intentos de modelar y re-politizar la religión y buscar relaciones con los poderes presentes, con el objetivo de identificar quien o quienes determinan los planes de acción, es decir, quien dicta la agenda.
4. Para finalizar, el investigador debe determinar qué tan flexible y adaptables son los principios y estructuras religiosas en tiempos de cambios. Esto será particularmente importante en tiempos de crisis y conflicto.

Los pasos anteriores, nos pueden dar pistas si las dinámicas generadas dentro de las religiones se constituyen para emplazarse como agentes de cambio o si son más bien estáticas. Si resultan ser parte de las primeras, éstas irían en contra de la concepción tradicional que Occidente tiene sobre las religiones, las cuales en el mejor de los casos son una necesidad social histórica de las comunidades. *“In most of the modernization and social change literature, religious influences have frequently been assumed to be epiphenomenal, pre-political, or survivors from the past destined to insignificance by the awesome progression of secularism”* (Sabet, 2008, p. 38) para el autor, esta visión descarta erróneamente el poder ontológico causal y transformador de lo metafísico y sobrenatural, lo que fue muy potencializado por los análisis de corte marxista, que aunque “elegantes y persuasivos”, según el autor, resultan estructuralmente reduccionistas. Por otro lado, Sabet reconoce la aportación de Max Weber sobre la importancia otorgada al ámbito de las ideas a través de su obra, y en particular a la religión, el cual el autor alemán le entrega un rol más activo y positivo, como el que construye en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1958) aunque para Sabet, esta concepción tampoco es suficiente para entender la religión fuera del foco Occidental.

Sabet considera que el rol de la religión no es completamente bien definido, ya que este puede mutar dependiendo del momento histórico y de sus estructuras, lo cual estará condicionado por el momento (tiempo histórico), su espacio (lugar donde se desarrolla) y las afiliaciones sociales. *“[T]he social functions of any religion will largely depend on the objective social conditions of any particular society together with the position and internal circumstances of the religious sphere itself”* (Sabet, 2008, p. 45) Incorporar la relación

entre ideas y estructuras genera un resultado de acción. Esto provoca un cambio en el rol moderno otorgado a la religión, pasando de una idea de obsolescencia a un rol preponderante y formativo de estructuración de la realidad social. De esta manera, introduciendo un concepto de religión con capacidad de agencia se cuestiona la idea moderna de racionalidad y de relaciones causa efecto, que asumen un desarrollo lineal.

Amr Sabet rescata la reflexión de Mohamed Arkun quien nos dice que poder teorizar en las ciencias sociales desde una perspectiva postcolonial islámica autentica pone a muchos intelectuales en una posición difícil. Debiendo cuidarse de no caer en un orientalismo ni tampoco generar una ofensiva islámica para compensar el hecho de la falta de identidad en la disciplina. En la búsqueda de un camino propio y autentico, Darwish nos dice que *“total rejection of the heritages of other civilizations like total acceptance, is not an Islamic path. Nor does it behoove an Umma whose commandment to read and learn preceded that of praying and of fasting”* (en Sabet, 2008, p. 64) El autor en su libro realiza un análisis de tres intelectuales -Burhan Ghulyun, Mohamed Arkoun, y Hassan Hanaf- y compara sus perspectivas, sus ideas en común y sus diferencias. Nosotros en este trabajo no analizaremos sus ideas, ya que buscamos enfocarnos en las ideas propias del autor principal.

El autor plantea que no resultará fructifica una teorización que se base en una estructura y ambiente que contemple variables seculares y simplemente “traducirlas” a su símil islámico. En este sentido el paradigma islámico deberá construir su propio sistema de conceptos y estructuras de estudio, generando una metodología endógena, *“After all, much of the dependency of intellectuals from the Arab and Islamic world on Western social theory may be attributable—among other reasons—to a perceived rigidity and ossification in Islamic methodological development”* (Sabet, 2008, p. 76)

Repensar las estructuras religiosas y reconceptualizar

Uno de los primeros temas que Amr Sabet nos plantea para comenzar este camino de entendimiento islámico, es la forma en la que nos aproximamos a la historia dentro de esta

cosmovisión. El autor plantea que el entendimiento de la historia para las dinámicas islámicas se contradice con el entendimiento Occidental de cómo se ha planteado la historia desde el Renacimiento, las Reformas y la Ilustración, que son aquellos procesos que han forjado una *weltanschauung* hegemónica actual en el mundo. Esta visión es lineal y de dialéctica centrífuga, a diferencia de la islámica que es circular, simbiótica y centrípeta.

La percepción circular de la historia islámica tiene que ver con su construcción identitaria, la cual es necesaria para establecer una continuidad normativa cognitiva, que centra su protagonismo en la Revelación -el Corán-. En este sentido, la identidad y por proyección, la visión de historia por parte de estas comunidades se desarrollará siempre retornando a un punto de origen establecido por el Corán, el cual se convierte en el centro protagonista que atrae a todo el resto de las variables socio políticas alrededor suyo. A diferencia de esta idea, la aproximación histórica del Occidente es lineal, en el sentido en el que cada hecho histórico va superando a su precedente, de tal forma que las estructuras se transforman constantemente dejando atrás el punto inicial generador. La fuerza será centrífuga, ya que no consideran una visión central única que articule las diferentes variables político-sociales, sin un ligamiento, por ejemplo, moral o estético. Estas entonces, se irán alejando de su centro a medida avanza la historia.

La dialéctica lineal Occidental se hace presente, por ejemplo, durante la Ilustración con el triunfo de la razón por sobre la religión. La razón, será la herramienta que el Hombre utilizará para declarar su autonomía e independencia sobre su entorno. El autor nos dice así, que el escepticismo se volverá una auto referencia para perfeccionarse, y la razón el estándar moral y social de juicio, reemplazando así la religión. Sin embargo, lo que para Occidente era el triunfo de la razón sobre la religión como clave única para la autonomía e independencia; para el islam la razón nunca fue un concepto que se opusiera a la religión *per se*. No era un antónimo. Para los musulmanes, dice Sabet,

[R]eason, [...] has always been linked with faith and certainty and not skepticism, and that the autonomous skeptical mind has been referred to in the same source as "hawa" or passion (i.e. as a binary opposite). Within the Qur'anic

definition, passion does not mean the lack of reason but its claim to autonomy
(Sabet, 2008, p. 86)

En este punto, donde el Occidente se apropia del concepto de razón, entregándole tintes particularistas de autonomía e independencia del Hombre, se descartan las verdades universales (propias o para *el otro*). Pero al mismo tiempo, esta idea de negarse a sí mismo y *al otro* lo universal, universaliza un discurso valórico Occidental. Al mismo tiempo, Occidente también se apropia del concepto de libertad, y al hacer esta doble apropiación de razón y libertad, muestra en sí mismo la estructura de dominación inherente a este acto, ya que cualquier termino que acompañe en este paralelo a ambos conceptos será subordinado al primero.

Ahora bien, la modernidad planteada como la era de la razón, e incluso reduccionistamente, la modernidad como sinónimo de Occidente, nos lleva a un callejón sin salida. Primero, porque la modernidad sería presentada como la negación de lo universal, la cual incurre en una casi obsesión por la fragmentación -por ejemplo, con la idea posmoderna de la verdad individual-, lo que para el autor podría traducirse como una idea liderada por la pasión, que contraviene totalmente lo racional. Segundo, el doble discurso de “abolir la tiranía de lo absoluto” universalizando los valores que derrocan lo religioso -es decir, universalizando lo secular-. Y tercero, en el aspecto metodológico, pensar la modernidad como inherente a una trayectoria lineal de la historia significaría una eterna paradoja para las sociedades islámicas, ya que no encuentran congruencia en sus propias dinámicas internas. Para el autor,

Transcending and reformulating problems in appropriative terms is one way of dealing with paradox(es) [...] the whole question of the compatibility with and adaptability of Islam to secular cognition as a Western manifestation must be reformulated. Engaging the West summons the means and methods of appropriation through which the linear-centrifugal dynamics of historical modernity (Western-ism) may be transformed into their non-linear-centripetal Islamic counterparts. Modernity ceases to be imported into the Shari'ah system as an input or independent reality, and instead is constructed within it by operations of the Shari'ah system itself (Sabet, 2008, p. 85)

Entonces, ¿cómo abordamos la modernidad en el contexto islámico? Primero, entendiéndola como el binomio cambio-continuidad -no como el triunfo de la razón sobre la tradición o lo religioso, ya que entendemos que para la visión islámica razón y religión no son opuestos que deban superarse. Según Sabet, la pregunta más bien debería replantearse en términos de “*how to reinstate Islam’s historical continuity into the modern age; a continuity which has been disrupted by Western centrifugalism and Tradition’s complacency*” (Sabet, 2008, p. 89) Para esto el autor ocupa la imagen del tronco y la rama, para entender metodológicamente la dinámica centrípeta y simbiótica entre continuidad y cambio. El tronco islámico, será el tiempo pasado, y su rama será el presente. En este sentido, la continuidad normativa -guiada por la Revelación- requerirá la apropiación del presente en el pasado (tronco); y a su vez, el cambio cognitivo deberá apropiarse del pasado en el presente (rama). De esta forma, Sabet nos dice que se genera una identidad circular entre pasado y presente, dinámica centrípeta de la historia islámica.

La imagen del tronco/rama que utiliza Sabet, dice, no solo sirve para entender la islámica *weltanschauung*, si no también, para comprender todas aquellas cosmovisiones que no se desarrollan de forma lineal. Su funcionamiento consta de cada tronco independiente al cual se le adhiere su respectiva rama. Para el autor, esta metodología establecerá una dinámica centrípeta, la cual es necesaria para entender las aproximaciones islámicas, por ejemplo, “*Rationality/Passion attached to an Islamic stem is transformed into Revelation/Rationality/Reason*” (Sabet, 2008, p. 90)

	Dinámica Occidental	Dinámica Islámica
Método	Lineal-normativa	Circular cognitivo-normativo
Concepto	Racionalidad / Pasión	Revelación / Racionalidad / Razón
	Racionalidad / Hedonismo	Revelación / Racionalidad / Salvación
Comentario	*Hedonismo pensado como autonomía o salvación <i>de</i> la ley (concepto centrífugo), se transforma en salvación como libertad bajo la ley (concepto centrípeto)	
Concepto	Racionalidad / Democracia	Revelación / Racionalidad / <i>Shura</i>
Comentario	* <i>Shura</i> , como el concepto islámico que hace referencia al concejo, en donde se toman decisiones sobre problemáticas de la comunidad en cuestión	
Fuente: cuadro de elaboración propia en base al texto <i>Islam and the Political. Theory, Governance and International Relations</i> (2008) de Amr G. E. Sabet		

Para el autor, la transformación conceptual hacia la Salvación y la Shura, son significativamente importantes, ya que reconfiguran la problemática -mal planteada- sobre cómo llevar libertad a las sociedades musulmanas a través de la democracia; reenfoicándola en un planteamiento de cómo transformar cualitativamente el sistema político islámico de salvación.

Tal como el autor nos entrega un camino para aproximarnos a la *weltanschauung* islámica a través de esta imagen del tronco y la rama, dice que, de la misma manera, desintegrando esta imagen se pueden comprender problemáticas sociales cuando rama y tronco son desprendidas de cada una.

[T]he structural elements (i.e. stem and branch) must both link and protect their unique identity roles. Otherwise, collapsing the branch into the stem would inevitably dismantle the dynamics feasible only under such conditions. Primordality (stem) with collapsed passion (branch) leads to stolidity; revelation with collapsed reason leads to traditionalism and sheer emulation (taqlid); virtue with collapsed free to hypocrisy; and allegiance [shura] with collapsed choice leads to tyranny; hence the deviation and consequent stagnation in Islamic history (Sabet, 2008, p. 91-92)

El autor asegura que al realizar esta metodología reconstituida se puede incluir relaciones asimétricas que anteriormente habían sido excluidas. De esta manera, la forma de aproximarse a las problemáticas de la cosmovisión islámica no debe ser desde un proceso de crítica, que sería el resultado de una dinámica centrífuga, sino más bien de reinstalación.

dos lados deben ser conciliados y considerados estratégicamente cuando se esté gobernando, a diferencia del *ulema* que tendrá en consideración solo el aspecto religioso. El autor considera así que el concepto de *al-khawass* logra transformar la idea del liderazgo en uno islámico que es capaz de articular en lo intelectual y religioso a diferentes grupos sociales. Esto, sustentado por la idea de que la soberanía suprema reposará sobre la Soberanía de la Ley -*Shari'ah*- y no sobre la soberanía popular, como sería establecido en democracias occidentales. Es importante hacer la distinción, que, a pesar de la importancia que tiene el rol de la autoridad islámica, su legitimidad no descansa en ella misma,

Contrary to liberal democracy where legitimacy and authority are derived from the same source of popular obligation, and therefore are two sides of the same coin, the two concepts in an Islamic system are derivatively distinct. Legitimacy is derived from upholding the Shari'ah as an approximation of Divine will, and therefore absolute. Authority on the other hand, is derived from the control of the instruments of political power, based on the Umma's recognition (Sabet, 2008, p. 173)

Uno de los objetivos principales para un gobierno islámico es que los musulmanes como comunidad puedan vivir el *deen* (mal traducido como “religión”) sin problemas y amenazas externas. Para el autor, *al-khawass* sería el liderazgo calificado para poder crear y mantener dicha situación. Sin embargo, el autor especifica, no será responsable del desarrollo y práctica espiritual de cada individuo perteneciente a la sociedad. Tal como el islam señala y la *shari'ah* con su naturaleza no utópica, esta situación es de elección personal y de responsabilidad directa con *Allah*. *Al-khawass* solo debe generar las condiciones para que la comunidad pueda desarrollarse en todos sus ámbitos en seguridad.

Si bien no existe un paradigma general islámico de las relaciones internacionales, de la forma que en algún momento existió la teoría general de Waltz en Occidente, sí podemos encontrar algunas ideas que se han desarrollado a partir del mismo nacimiento del islam con la Revelación, que nos dan luces sobre cómo se entiende la política y las relaciones internacionales. Sin embargo, estas ideas han sido recurrentemente mal interpretadas, por

las mismas razones que durante este capítulo se han expuesto, ya que no se consideran dentro de una dinámica circular y centrípeta.

La principal idea de un paradigma islámico de naciones es el establecimiento de dos esferas que dividen el mundo en opuestos: *dar al-islam* y *dar al-harb*. La primera, referente a los territorios donde gobierna y existe soberanía del islam -ya sean comunidades musulmanas o no- y la segunda, los territorios donde no gobierna la Pax islámica, representados entonces por los reinos de la guerra. Se debe entender, según el autor, que esta forma de ver el mundo en dos esferas tiene que ver con su proceso histórico -desarrollado principalmente durante la dinastía Abbasi-; el carácter universalista del islam, y el entendimiento, que, en la época, *dar al-harb* constituía un territorio no soberano – por lo tanto, potencialmente conquistable-. Pero esta concepción aparte de ser estática y rígida conlleva problemas de forma y fondo

The dilemma this poses for Islamic jurisprudence is obvious. In conducting relations with de facto, though not necessarily de jure, non-Muslim "sovereignities," whose law is to govern and set the conditions of interaction? To disrupt the inside/outside continuum is to subordinate sacred imperatives to positivist or non-Islamic values. (Sabet, 2008, p. 127)

El propósito del autor en este tema, el cual versa en su Capítulo IV, es integrar elementos dinámicos a esta teoría de dos esferas rígidas con el objetivo restaurar la “inteligibilidad” y la “conciencia” dentro de esta, para que transite desde ser objeto de estudio a sujeto partícipe con capacidad de agencia. En este sentido, una reconfiguración de este binomio daría como resultado un dinamismo actualizado a las relaciones entre ambos opuestos. Si bien, Occidente seguiría siendo un territorio dentro del *dar al-harb*, pero no en el sentido estricto de conflicto de guerra, si no, que sería la parte para identificar al *otro* de una “*separate identity, with mutual relations varying on the basis of political contingencies*” (Sabet, 2008, p. 149) El grado de relación que puede variar entre guerra, tensión y paz, dependerá más que de la identidad del otro, de su capacidad de amenazar el *dar al-islam*. Por ejemplo, si Occidente -en general- actuara de manera imperial, semi imperial, o no imperial, tendríamos tres grados de posible relación con este -guerra, tensión o paz-. Por

lo tanto, la amenaza será determinada no solo por la idea de qué es o representa Occidente -su identidad-, sino por su constitución imperial, ergo, de amenaza para la sociedad musulmana. Y en este punto, es donde el concepto de *jihad* reapropia su sentido original, y pasa de un malentendido “guerra ofensiva” -o peor aún “guerra santa”- a su raíz primaria y propósito, como “guerra defensiva”.

Como vimos, la concepción estática de separar el mundo en dos esferas tiene una similitud con la tradición Occidental y la concepción actual de constitución en Estados-Nación como carta de entrada al sistema internacional. También, dice el autor, ambas tradiciones han tenido interés por temas similares a través del tiempo, incluso con temas semejantes a los tratados por autores que hemos analizado aquí mismo, como Hans J. Morgenthau. Los principales temas en común son,

1—the causes and justifications of war and the conditions of peace, security, and order; 2—power and position as an/the essential actor (unit of analysis) in the community of nations; 3—conceptions and images of the international system and of the role of the “state” in that system (Holsti 1985:8)

These considerations of power and politics came to be largely articulated in the modern Western theory of (neo)realism. However, embedded in an Islamic theoretical counterpart, an alternative conceptual categorization is rendered essential in order to depict the ensuing substantive differences (Sabet, 2008, p. 129)

Podemos ver así que los temas a tratar por el paradigma islámico son bastante similares a la agenda de estudios de variados paradigmas occidentales, aunque principalmente sobre realismo y neorealismo. A pesar de eso, como el paradigma islámico cuenta -o debería contar- con una conceptualización diferente al *mainstream*, sus *outputs* serán por lo tanto divergentes.

La teoría islámica Clásica, según Sabet, se enmarca en el régimen de la Ley, por lo tanto, pertenece al dominio de lo racional. Pero, a diferencia de los paradigmas occidentales con tintes racionales, este tiene su propia cosmovisión y principios ordenadores. Como ejemplo, el concepto de *assabiyyah* para la teoría islámica será lo que al realismo clásico

es el poder, el cual funcionará como un enlace entre el entendimiento de lo internacional con el islam. El autor hace la comparación hablando del realismo, pero enfocándose en el neorealismo. Nos presenta la imagen del tronco rama, para demostrar como ambas teorías se constituyen. En el caso del neorealismo lo presenta como racionalidad/realismo la cual determina un tipo específico de comportamiento político que será constituido por un poder relacional “*which seeks to maximize values, influence behavior, and control outcomes from within a given institutional structure or regime*” (Sabet, 2008, p. 130) El segundo islámico será la relación *shari’ah/assabiyah* determinará un comportamiento político basado en un “meta poder”, conceptualizado por Krasner como “*refers to efforts and behavior that seek to change existing institutional structures and alter the rules of the game*” (citado en Sabet, 2008, p. 130)

El autor (2008) desmenuza el concepto de *assabiyah* y nos comenta que este está arraigado en 3 tipos de estructuras de creencias: 1) cosmovisión (noción cosmológica) 2) creencias basadas en principios (noción ontológica) y 3) creencias causales (noción ética). En la estructura sobre cosmovisión podemos encontrar creencias, identidad y lealtades de la sociedad. En este aspecto la *Shari’ah* encaja dentro de la cosmovisión como el secularismo lo hace en el Occidental, de esta manera ambos ven el mundo en oposición entre dos grandes opuestos. Dentro de la estructura de creencias basadas en principios encontramos las concepciones normativas sobre valores. Como medio lo encontramos con la jurisprudencia islámica o *fiqh* el cual acompaña el entendimiento para traducir doctrinas en guías para la conducta humana. Un ejemplo sería el derecho islámico de naciones. Y, por último, sobre las estructuras de creencias causales, según el autor, están basadas en el consenso u opiniones de miembros de la elite, las cuales se transforman en decisiones de autoridad. Por ejemplo, una *fatwa* de un *ulema*, o un consenso, *ijma*. Estos tres instrumentos, *Shari’ah*, *fiqh* y *fatwa* están constituidos de forma cerrada y en relación simétrica y entregan a la *assabiyah* la capacidad de operacionalizar en la práctica. Cuando el autor se refiere a que es una relación cerrada, hace referencia a “*the domain within which the micro maintains its symmetrical relation to the macro, and where asymmetrical political and strategic insights fit into a larger Islamic whole*” (Sabet, 2008, p. 131)

Por otro lado, estos instrumentos normativos tendrán una relación simétrica, ya que no son adaptativos en el sentido que están cerrados a información y control externos. El autor nos dice que, al unirlos con una estructura cognitiva abierta, sin embargo, logra un acceso de energía y no entropía. Este cierre normativo en conjunto con una apertura cognitiva es lo que constituye el sistema autorreferente de unidad de una teoría islámica de naciones reconstituida.

Synthesizing Ibn Khaldun's cyclical theory of state (assabiyya) and historical dynamics with the Islamic law of nations caters to a promising ontological–epistemological Islamic framework, combining theory of state with international theory, forming what may be called a “power cycle theory,” one which “encompasses both the state and the system in a single dynamic” and which reflects structural change at the two levels concurrently. It unites the structural and behavioral aspects of state international political development in a single dynamic and can be analyzed on each level by means of a variety of approaches. These may include religious interpretations, history, understanding of international and global political behavior, or empirical testing (Doran 1991:19–20) (Sabet, 2008, p. 148)

Si bien Amr Sabet nos deja explícitamente claro que su intención no es crear una teoría islámica de las relaciones internacionales ni tampoco hacer un recorrido histórico sobre sus orígenes, sí nos cuenta sobre el aporte de uno de los teóricos que él se enfoca en estudiar, Ibn Khaldun, el cual es de los primeros teóricos islámicos en analizar los Estados y su rol en lo internacional. Él planteaba que el Estado era el resultado natural de la cooperación entre las personas. Sostenía, que las personas se beneficiaban al cooperar entre ellas, y a diferencia de como lo vimos anteriormente sobre las raíces del realismo basadas en la idea Hobbesiana del “estado de naturaleza” del Hombre, esta condición de cooperación humana es lo que se proyecta al Estado como organización socio política. “*This human condition is based on reason, social reproduction, and social cohesion, or assabiyya*”, nos dice Sabet (2008, p. 133) En este sentido podemos entender que la proyección del Hombre hacia el Estado, y por ende hacia su rol en lo internacional es opuesta y pone en duda la idea de la anarquía, ya que para Ibn Khaldun existirá un cierto

principio ordenador que estará dado por la idea de beneficio mutuo al cooperar entre unidades político-sociales.

Lo interesante de la perspectiva islámica, es que traspasa la discusión teórica entre diferentes visiones de estudiar las relaciones internacionales a una discusión en un plano meta teórico, ya que la perspectiva islámica supera el principio básico de territorialidad de las unidades analizadas -los Estados- y por otro lado, deja caer el principio de soberanía popular, por lo que nos hace enfrentarnos a una problemática estructural mayor, de fondo y no de forma cuestionando, según el autor, la idea de que la organización socio política de Estado-Nación actual es inherentemente natural.

Religio-political reconceptualization of the modern state as contingent rather than necessary is a prerequisite for the effective representation of an updated Islamic theory of nations, yet one which retains the essential qualities of its classical antecedent. As a first step this entails the deconstruction of the modern state concept and its normative connotations, which served to reflect this relatively novel structure as a competing consciousness and discourse (Sabet, 2008, p. 133)

El entendimiento de la conformación del Estado-Nación y su deconstrucción, según el autor, nos ayudará para visualizar las estructuras de dominación que existen en el sistema hegemónico, y a la vez encontrar los puntos de tensión entre el Estado moderno, el islam y la arena internacional. *“This helps expose the violent controlling hierarchy of axiological and logical opposites (territorial/nonterritorial, progressive/regressive, equality/inequality, for example)”* (Sabet, 2008, p. 133) El autor plantea que este sistema que se erige como hegemónico, necesita de estructuras de poder que den impresión de un sistema articulado y claro. En este sentido, el concepto de “orden” dentro de un supuesto ambiente anárquico toma protagonismo, y se usa al Estado-Nación moderno como instrumento base de este “orden”.

En este sentido, para Sabet, los Estados fallidos y cuasi Estados son producto del peso de un sistema global eurocéntrico que pretende perpetuar jerarquías en lo profundo, pero basado en un discurso de igualdad legal soberana de cada uno de sus miembros. El autor, hace referencia a Fanon para decir que el ensalzamiento del principio de igualdad de cada

Estado soberano en la arena internacional es más bien una “*strategy of encirclement*” de tipo colonial (citado en Sabet, 2008, p. 133)

Ahora bien, sabemos que los fenómenos socio políticos y económicos actuales que han moldeado las relaciones internacionales plantean nuevos desafíos. En esta línea, el tema de la globalización parece atingente para nuestro objeto de estudio, ya que, por su propia naturaleza, viene también a cuestionar el principio de soberanía territorial de los Estados. Sin embargo, a pesar de que el proceso de globalización es irreversible y está completamente instaurado, vemos a la vez que la concepción de Estado-Nación, sigue siendo la única alternativa en pie (en la práctica, unos en mejores condiciones que otros, claramente). Entonces, la pregunta dice el autor, no se trata sobre el cuestionamiento de la soberanía del “Estado moderno” en sí, sino más bien qué Estados serán desmantelados, deconstruidos, consolidados, y de qué forma. “*Like post-modernity, globalization may be post-international, coming after, yet representing a return to and questioning of, earlier constructs (backward-looking) in order to reconstruct (forward-looking)*” (Sabet, 2008, p. 136)

En el mismo sentido que la globalización plantea desafíos al concepto de territorialidad soberana de los Estados, la teoría islámica también los conlleva. Los equiparamos ya que ambas no tienen por objetivo *per se* negar el Estatocentrismo existente, si no que la segunda busca cuestionar la relación de formación de identidad con un límite territorial. Lo importante aquí es destacar que el islam como *deen*, normativamente, no especifica una forma de organización socio política exclusiva para su constitución. Tampoco está en contra de la concepción actual propiamente tal. El islam no tiene por fin el establecimiento de un Estado como fin, sino más bien como un medio para asegurar un ambiente, para, según Sabet,

[S]pread a message based on which a state would come into existence only as a subsequent means toward achieving this goal [...] Whereas globalization is increasingly setting the state in service of the transnational flow of capital, goods, and information, Islam sets it in the service of moral and religious values (Sabet, 2008, p. 142)

El autor considera que, para esta nueva construcción islámica de relaciones internacionales, los Estados musulmanes no pueden actuar como unidades aisladas solo autoayudándose en un escenario anárquico, si no que deben transformarse una estructura macro civilizacional a nivel de meta poder o *assabiyah*, en un tipo de relación endógena/cooperativa – exógena/conflictiva. Sin embargo, esta tarea no se trata simplemente de que en la práctica dos o más Estados musulmanes se unan en base a las mismas estructuras ya establecidas, ya que el único resultado sería amplificar un problema. Para plantear la no territorialidad se tendrá que incorporar transformaciones cuantitativas y cualitativas a nivel macro civilizacional.

El autor nos plantea que reinstaurar la idea de un califato como institución, no es una forma de volver al pasado. Es una institución que puede desarrollarse en la actualidad, dentro del marco contemporáneo de las relaciones internacionales. De hecho, Sabet lo ejemplifica con un símil secular de este tipo de organización socio política, como, por ejemplo, la Unión Europea, la cual entrega un ejemplo comparativo y práctico de lo que sería llevar más allá la soberanía territorial en base a una identidad, en un contexto globalizado e interconectado sin una connotación negativa, ni necesariamente amenazante.

2. Contexto lingüístico

En este apartado vamos a repasar algunos textos del antropólogo Talal Asad, quien es contemporáneo a Amr G. E. Sabet, y que nos parece recorre una similar dirección a lo planteado por nuestro autor analizado. Incluso podríamos pensar que una de las obras más importantes de Asad como lo es *Genealogía de las Religiones* pudo haber servido de referencia para la obra de Sabet que analizamos en el apartado precedente.

Esta sección estará destinada a revisar la visión de Talal Asad respecto al tema en común como lo es lo religioso, la modernidad, el islam y las estructuras hegemónicas

occidentales. Para esto, revisaremos algunas de sus obras como lo son *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993); *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)* (2003) y *Secular Translations: Nation-State, Modern self, and Calculative Reason* (2018)

Primero, deberíamos precisar que Talal Asad es un antropólogo, por lo que su enfoque y análisis de los temas a tratar son desde esa perspectiva, más que internacionalista. En este sentido, el autor en su principal obra -Genealogía de las religiones- comienza reconstruyendo la religión desde una perspectiva de su disciplina, y su principal objetivo en ese aspecto será repensar las estructuras de cómo se interpreta la religión hoy, desde la mirada hegemónica occidental-secular.

Una de las primeras ideas que plantea Asad es sobre la separación que occidente realizó de la religión y el poder, el cual se sucede como parte de su proceso de reformación histórico. Este hecho, deriva en la imposibilidad de base de intentar aproximarse a una noción no Occidental de la religión, separándola de lo político, como sería por ejemplo en el mundo musulmán. En esta línea la propuesta del autor es que no existe una definición universal del concepto de religión “*not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes*” (Asad, 1993, p. 33) por lo tanto, al mismo tiempo, una definición de religión que trascienda la historia y el espacio geográfico no es viable. Es más, el autor asegura que la mera sugerencia que la religión tiene una función universal en lo que respecta a las creencias humanas, es un indicador de cuan marginal se ha convertido el tópico en la sociedad industrial moderna. En términos simples, a lo que se refiere el autor, es que las creencias y prácticas no necesariamente son inmóviles, ya que “*What the Christian believes today about God, life after death, the universe, is not what he believed a millennium ago- nor is the way he responds to ignorance, pain, and justice the same now as it was then*” (Asad, 1993, p. 46) En este punto identificamos que tanto Talal Asad como Amr Sabet están de acuerdo -e incluso, enfatizan- que es necesario contemplar en el análisis que la religión puede ser una variable que actúe de manera dinámica. Que se

implique y cree realidad, teniendo una relación con la sociedad que sea de doble flujo, como lo analizamos en el apartado anterior.

Al igual que Sabet, Talal entrega herramientas y procedimientos para abordar los temas religiosos hoy en día. En ese sentido, nos dice que el punto de partida será *“unpacking the comprehensive concept which he or she translates as “religión” into heterogeneous elements according to its historical character”* (Asad, 1993, p. 54) En este contexto, el autor primero analiza y nos describe como fue el cambio paradigmático de una sociedad occidental religiosa hacia una secular, impulsada por el fenómeno de la modernidad, y cómo esta fue creando una división entre poder – política- y religión, despachándola hacia el ámbito de lo privado.

Talal Asad debate sobre la genealogía de lo secular, y menciona la idea que tienen algunos autores como Weber, Schmitt, Renan, entre otros, de su origen cristiano. Lo secular podría ser la traducción moderna de la cristiandad como consecuencia de la trayectoria lineal de la historia Occidental. Asad asegura que, al hablar de sus orígenes cristianos, se refiere a lo “europeo cristiano” y esta idea se convertirá en un importante rasgo identitario de su tradición judeocristiana, y que hoy, *“The claim to a judeo-Christian heritage is now invoked by secularist in the European Union as a grammatical exclusion of Muslims”* (Asad, 2018, p. 14) En este sentido, reclamar un origen judeocristiano de lo secular, y equiparar lo secular a la modernidad y lo racional, significa automáticamente la exclusión de sociedades que no forman parte de esta tradición judeocristiana, ergo, sociedades musulmanas. En relación con esto, Asad asegura que *““The absolutist claims of enlightened Reason” are in effect an institutionalized force, and that as such it is by definition committed to advancing into and appropriating alien territory, and that its opponents (whether explicitly relativistic or not) are by definition defensive”* (Asad, 1993, p.177) A pesar de lo anterior, el autor toca en profundidad el tema de lo secular, y en su libro *Formations of the Secular* (2003) nos da su visión del origen de este, que según él no es parte del desarrollo de lo cristiano, es decir, no tiene un origen sagrado; ni tampoco lo secular se origina en contraposición a la religión cristiana. Para Asad, lo secular será

más bien “*a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life*” (Asad, 2003, pos 402)

Por lo tanto, más allá de la concepción clásica de secularismo como la separación de lo religioso de lo público y político, también existen otras dimensiones de lo secular, y nos parece interesante mencionar -a pesar del hecho de que no influyen directamente en nuestro tema de estudio- lo que Asad nos dice “*What is distinctive about “secularism” is that it presupposes new concepts of “religion”, “ethics” and “politics” and new imperatives associated with them*” (Asad, 2003, pos. 60) En este sentido, las democracias liberales establecidas en el Estado moderno secular se enfrentan hoy en día a una paradoja. Mientras estas defienden la idea de lo secular como una forma de proteger la democracia, al mismo tiempo su implementación genera un desapego entre la nación y sus representantes, que es en palabras simples, la gran crisis política que hoy vive Occidente.

El secularismo, para el autor,

[I]t is an enactment by which a political medium (representation of citizenship) redefines and transcends particular and differentiating practices of the self that are articulated through class, gender and religion. In contrast, the process of mediation enacted in “premodern” societies includes ways in which the state mediates local identities without aiming at transcendence. (Asad, 2003, Introduction)

En su libro *Secular Translations: Nation-State, Modern self, and Calculative Reason* (2018) enfatiza la importancia de las traducciones y el rol del interprete, un tópico que también encontramos en sus libros anteriores, pero que se avoca a estudiar detenidamente en este último, entendiendo la importancia que “*nothing has meaning in isolation*” (Asad, 1993, p. 181) En este sentido, a lo largo de su obra, el autor concluye que gran parte de la problemática actual para poder aproximarnos al entendimiento de otras culturas o religiones, deriva de un proceso de traducción e interpretación erróneo. En esta línea, cita a Rudolf Pannwitz

Our translations, even the best ones, proceed from a wrong premise. They want to turn Hindi, Greek, English into German instead of turning German into Hindi, Greek, English [...] The basic error of the translator is that he preserves the state in which his own language happens to be instead of allowing his language to be powerfully affected by the foreign tongue (Asad, 1993, p. 188)

Talal Asad nos dice que este proceso de traducción no es fácil, y que existe un factor muy importante para tener en cuenta, que es el poder. Primero el poder representado como la voluntad del mismo traductor a generar un proceso de inmersión completa en “aprender a vivir de forma diferente” y también respecto a las estructuras de poder que existen entre la sociedad que se busca traducir y la suya propia. En este sentido *“languages of third world societies [...] are seen as weaker in relation to Western languages (and today specially in English), they are more likely to submit to forcible transformation in the translation process than the other way around”* (Asad, 1993, p. 189)

Más allá del proceso de traducción, Asad propone que el mismo conocimiento acarrea estructuras y modelos determinados, en el mismo sentido de lo que ya hemos repasado anteriormente en los apartados de postcolonialismo. Muchas veces estos modelos de generación de conocimiento pasan desapercibidos, pero en el fondo son muestras de poder. El autor considera que el proceso capitalista industrial ha sido un camino para establecer este poder transformando no solo lo evidente, como los modelos de producción, sino también *“kinds of knowledge and styles of life in the thrid world (and with them, forms of language)* (Asad, 1993, p. 190) En esta línea, el autor presenta uno de los objetivos más importantes del antropólogo -o de quien traduzca cualquier texto de otra cultura- que es tener en cuenta cuál es la tendencia de poder a nivel global y con respecto a la cultura de estudio, es decir, cómo se reparten las relaciones de dominación dentro de esta. Por lo tanto, según esto, entendemos que, para acercarnos a cualquier historia local no Occidental, probablemente estaremos frente a un relato que sitúe a lo local en referencia a la historia del hegemon contemporáneo, quien será el que tendrá la fuerza del relato. A modo de ejemplo y situándonos en nuestra investigación, la historia es relatada desde la

visión europea moderna de la Ilustración. Las historias marginadas se medirán, por lo tanto, según ese parámetro.

En el apartado IV, llamado *The Limits of Religious Criticism in the Middle East* del libro Genealogía de las religiones, Asad analiza este punto de partida, la visión de la Ilustración europea como relator dominante de la historia y se basa en el ensayo de Kant *An Answer to the Question: What is Enlightenment*. Su análisis es enriquecedor para nuestra investigación, ya que justamente plantea algunos límites que se le ha impuesto a la religión como parte del proceso de establecimiento del Estado Moderno secular.

Asad hace una exhaustiva revisión sobre este proceso histórico, pero en palabras simples, quiere dejar en evidencia que el traspaso de un Estado religioso a uno secular no deriva obligatoriamente en un organismo pluralista y tolerante -haciendo eco de lo que se buscaba erradicar de una organización socio política de corte religioso-, si no que más bien las mismas prácticas se mantienen, pero cambiando el foco de la intolerancia. Ejemplifica de manera ilustrativa con una cita de un jurista en Koselleck “*L’heresie n’est plus aujour’d’huy en la Religion, elle est en l’Etat*”⁴ (citado en Asad, 1993, pg.205) En esta misma línea, en su libro *Formation of the Secular* nos comenta como, por ejemplo, dos naciones que constitucionalmente son seculares -como lo son Estados Unidos e India- lidian con la tolerancia y sus “minorías” “*A secular state does not guarantee toleration; it puts into play different structures of ambition and fear. The law never seeks to eliminate violence since its object is always to regulate violence*” (Asad, 2003, Introduction) Esto nos parece interesante para respaldar la idea que Sabet plantea de cómo Occidente se apropia de ciertas características para definir su civilización y sistema -por ejemplo, como vimos anteriormente- como racional, y en este caso, detentor de la tolerancia.

Volviendo a la idea de secular donde la religión se subordina a lo estatal, también se manifiesta el destierro de cualquier principio basado en la moralidad de la esfera pública,

⁴ Los cambios ortográficos con el francés actual se deben a la temporalidad de cuando fue dicha la cita, la cual quiere decir “La herejía no se encuentra hoy en día en la religión, si no en el Estado” (Traducción propia)

y por lo tanto de la política en sí. La religión pasa a ser así solo una experiencia personal, la cual se expresará como “creencia”. Como se basa en el aspecto privado de la persona, será impulsada por rasgos pasionales y convicciones, por lo que probablemente será un tema de división en la sociedad. En este punto recordamos en análisis que hace Amr Sabet sobre como la modernidad Occidental plantea la idea de la religión como originaria de un sentimiento pasional, por lo tanto, carente de razón. Al otro lado, para la cosmovisión islámica la asociación de lo “religioso” (*deen*) está más bien determinada por la Revelación/Racionalidad.

Por último, Asad menciona de manera superficial, un tema que después Sabet trataría con mayor profundidad, que es la forma en la que Occidente vive la historia, de una manera “universal y progresiva”, y que es ésta la principal condición de crítica que enfrenta cualquier espacio no Occidental respecto al rol de la religión en sus sociedades. Sabet profundiza en este tema entregándonos su visión sobre la historia lineal de dinámica centrífuga de Occidente, en contraposición a la historia no Occidental (en particular islámica) de trayectoria circular y dinámica centrípeta.

Para finalizar, nos gustaría introducir de manera muy somera a un autor que puede ayudarnos a comprender aún mejor la importancia de las traducciones que Asad plantea y que Sabet menciona. Nos referimos a Abdelmumin Aya, quien en su libro *El Islam No es lo que Crees* (2010) nos entrega un interesante análisis de cómo a lo largo de la historia este ha sido mal comprendido. Si bien este texto es posterior a lo escrito por Sabet, y que, por lo tanto, no causó influencia directa, sí nos entrega una aproximación al enfoque de contexto lingüístico, sobre las discusiones contemporáneas sobre el tema, en particular, el impacto de la cosmovisión y el lenguaje y su influencia en el entendimiento y relación que se tiene con otras cosmovisiones, en este caso, cómo Occidente se acerca, relaciona y entiende con el mundo islámico.

Aya nos dice que esta confusión tiene su origen en los primeros traductores europeos, que eran principalmente religiosos sacerdotes cristianos y católicos, que se ocuparon de traducir los textos religiosos, ya sea Corán o *Sunnah*. Estos traductores muchas veces se

encontraban con palabras que no tenían un significado en su idioma de origen, por lo que recurrían a símiles del espectro de su cosmovisión cristiana “*translation is never a direct move from discourse A to discourse B because it always involves an interpreting (mediating) sign X*” (Asad, 2018, p. 4)

Creemos que para este trabajo es interesante presentar el ejemplo que Abdelmumin Aya describe de cómo se diferencia la idea cristiana de “fe” en contraposición al concepto que los musulmanes usan “*îmân*”, el cual podemos ver en la gran mayoría de textos de estudio, religiosos, históricos etc., el cual es traducido equívocamente como fe o creencia. Pensamos, que entendiendo ese punto clave en la cosmovisión islámica, nos aproxima a repensar las estructuras sociopolíticas, como aquella que es central en nuestro trabajo, el concepto de Estado.

Aya nos expone que las palabras del idioma árabe “se asocian en familias léxicas según las tres consonantes significativas que las componen [...] los términos que forman cada una de estas familias de trílteras tendrán un sentido nuclear que todos ellos compartirán” (Aya, 2010, p. 25)

La familia *hamza-mîm-nun* (‘- M-N), entre los términos de dicha tríltera encontramos: *amân*, que es la protección que de quien tiene poder para destruirte; *amâna*, que es un depósito que se confía al cuidado de alguien; *amîn*, que es alguien con quien sabes que puedes estar seguro [...] Pero, sin embargo, *îmân* - que es de la misma familia- significa “fe”, que sería algo así como la aceptación de unas verdades sobrenaturales que no se pueden comprender racionalmente y cuya creencia nos facilita la salvación. Nos salimos por completo del significado de la matriz “seguridad, protección, confianza” y se nos lleva a una noción que en el islam resulta absolutamente artificial y extraña. (Aya, 2010 p. 26)

Por otro lado, cuando en árabe se quiere expresar algo similar a lo que sería la descripción de “fe” desde la cosmovisión cristiana, la palabra gravitará alrededor del verbo *zanna*, que se refiere a algo que no tiene respaldo en la experiencia, ya que se sustenta en lo desconocido e indemostrable. En este sentido, el *îmân* no puede ser la seguridad o la certeza en *Allah*, ya que el *îmân* no se trata de creer si *Allah* existe o no,

Nuestro *îmân* son espacios francos de seguridad y confianza que nosotros mismos hemos generado en nuestro mundo. No es algo recibido, algo pasivo, como la fe. El *mu´min* [musulmán] es el que da salvoconducto (*amân*) y el que lo recibe, el que deja algo en depósito (*amâna*) y el que lo guarda; es decir, el que siembra la confianza, el que actúa creando un ámbito de confianza (*amn*). El *îmân* no forma parte de “la espiritualidad” sino de la vida [...] El musulmán experimenta que es *Allah* el que está detrás de todos los fenómenos [...] *îmân* es confianza en la vida, la confianza con la que vive el ser humano que quiere vivir en *fitra*, según la Naturaleza. Los *kuffar* [mal traducido como “infieltes”] no tienen un problema de fe sino un problema de sensibilidad. No son capaces de percibir los hilos invisibles que unen las criaturas entre sí, ni la realidad que las sustenta. (Aya, 2010, p. 55-56)

Intentando destacar los puntos más importantes de la explicación del autor, podemos extraer que, según su estudio, el *îmân* no es algo arbitrario, es un mecanismo creado por uno mismo para relacionarse con la realidad sustentada por *Allah*. “El imán no es la fe, no es la aceptación de misterios impuestos, sino que es sumergirse en la transparencia de *Allah* que podemos vivir en nuestra experiencia íntima y cotidiana de las cosas” (Aya, 2010, pg. 57) El *îmâm* por lo tanto es una acción, no una creencia, ni mucho menos un dogma, y, de hecho, entendiendo ese punto, podemos recién enfrentarnos a la realidad de que al final, el islam no es una religión, pues no se constituye de dogmas, sino que es un quehacer, una forma de afrontarse a la realidad, una filosofía de vida. Esos temas, sin embargo, trascienden el alcance de este trabajo, por lo que deberían ser parte de una próxima investigación.

“El *îmâm* no es para salvarte es para sobrevivir” (Aya, 2010, p. 53)

Capítulo VII

Conclusiones

A lo largo de la presente investigación hemos buscado generar una discusión en torno al concepto de Estado-nación, desde dos paradigmas alternos, que se encuentran al comienzo de la teorización disciplinaria, como lo es el enfoque clásico realista de las Relaciones Internacionales, y el paradigma postcolonial desde la perspectiva islámica, que reemerge a la palestra debido a la importancia de las Teorías Críticas reflectivistas tras el fin de la Guerra Fría. En este sentido, hemos puesto en relieve la importancia de identificar y comprender alternativas a la significación clásica Occidental de Estado-Nación, en un escenario donde la conceptualización del ordenamiento socio político de las sociedades es tan variable como contingente.

A través de nuestro trabajo, hemos comprobado que parte de los desafíos actuales de ciertos países del Sur Global, en particular los islámicos, están relacionadas con la falta de coherencia entre su modelo socio político y administrativo implantado y su *weltanschauung*. Según esta investigación, el origen de la problemática se desarrolla con la instauración de la modernidad como proceso de desarrollo histórico de Occidente, donde la religión se ve relegada a la esfera privada del individuo y se separa de la política, como elemento de la esfera pública. En este contexto, se construye el Estado-Nación secular moderno, institución insigne de las democracias liberales occidentales.

Para Morgenthau, el cambio de paradigma de la sociedad feudal a una sociedad racionalizada sustentada en la filosofía liberal es también el punto de partida para el análisis. De hecho, tanto Morgenthau como Sabet - y los autores analizados para establecer el contexto lingüístico, como son Weber y Asad- los cuatro, parten del advenimiento de la modernidad como hecho histórico que reconfiguró el mundo entero. Morgenthau plantea, como ya vimos, que la ciencia se presentó como el móvil del Hombre sobre la naturaleza, y que de esto deriva que la razón pasaría a ser la clave para el progreso. En este punto Sabet comparte la idea con Morgenthau en posicionar el Estado-Nación

racionalizado y secular como *LA* institución dominante, la que se convertiría en un sello de legitimidad internacional, desacreditando cualquier otro tipo de organización socio-política.

Si bien Morgenthau se aboca a identificar las problemáticas que surgen de privilegiar lo científico en el plano de lo social político y Sabet desarrolla en este punto el origen de la incompreensión de la cosmovisión islámica frente a la Occidental, ambos reconocen los desafíos que conlleva el cambio de paradigma.

Dentro de la crítica que Morgenthau hace sobre el excesivo racionalismo dentro de la política, nos comenta que su resultado genera el desconocimiento del Hombre como un ser multidimensional, en su aspecto biológico, racional, pero también espiritual. Sobre este punto, nos surge la inquietud por una nueva línea de investigación la cual podría suponer los lazos del pensamiento de Morgenthau con la concepción islámica de construcción social política, en el sentido que no pueden ignorarse las variables anteriormente mencionadas a la hora de construir una sociedad. Morgenthau y Sabet identifican que el Hombre considera en algún grado la moralidad dentro de su acción solo por el hecho de ser Hombre. Sin embargo, los autores difieren en la concepción de su naturaleza y su proyección. Morgenthau, como sabemos, se basa en entender al Hombre según los postulados Hobbesianos, clásicos del realismo clásico, identificando al Hombre como un predador, incluso el animal más violento y hambriento de poder. Por otro lado, como vimos con Sabet, quien basa su concepción del Hombre -aunque no profundiza necesariamente este tema- en la visión islámica de Ibn Khaldun, el Hombre como ser social, útil para su comunidad, y que la interacción entre la gente crea cooperación que deriva de forma natural en la conformación de organizaciones socio políticas - "Estado". Pero en este punto ocurre algo interesante. Si bien ambos identifican que el Hombre tiene un sentido de moralidad, también ambos identifican las limitaciones que les trae al Hombre desenvolverse en un escenario donde la política carece de moral, es decir el Estado-Nación moderno y secular. Morgenthau ve esta situación como una tragedia, de la cual nace el Estado, quien legitima las ansias de poder individual de los Hombres

transformándolas en un bien común hacia la sociedad. Sabet, por otro lado, propone repensar la organización socio-política e instaurar aquella que no sea incoherente con la moralidad o “creencias” del Hombre. Por lo tanto, Morgentahu hace una proyección del Hombre hacia el Estado en la que deja de lado la moral, ya que considera la política debe estar exenta de esta para su propia supervivencia; y Sabet, continua sin cambios la proyección del Hombre hacia el “Estado”, comprendiendo que las organizaciones socio políticas están conformadas por estos, y que, por lo tanto, se debe de tener en cuenta su cosmovisión para que estos organismos sean coherentes y funcionales a sus sociedades.

Otro punto importante que nos entrega Morgenthau en el aspecto de la moralidad es cómo el autor lo aborda desde los Estados. Está claro en decir que no puede existir moralidad en la política, pero sí reconoce que puedan existir ciertos principios o lineamientos para los Estados. Aunque no serán el fin último de este, ya que como sabemos, los realistas clásicos plantean al Estado como organizaciones en la búsqueda de su interés nacional, traducido en términos de poder, para lograr sobrevivir en un sistema anárquico.

Estos principios o lineamientos, nos dice Morgenthau, no podrán ser universales. Identifica la imposibilidad de aunar valores comunes en el sistema internacional, ya que piensa, estos dependerán de cada sociedad, algo sustentado en el conocimiento contextual que Weber también propone. En este marco, Morgenthau y Sabet tendrán posiciones completamente apartadas sobre la política internacional. Para el primero, esta debe ser despojada de toda moral y principios, ya que solo prima el interés nacional en términos de poder; en contraposición de los postcolonialistas islámicos, que al contar en su cosmovisión con este centro que aúna todos sus elementos en torno a él, es prácticamente imposible tener una acción que carezca del aspecto islámico en la arena internacional. Pero aún más, Morgenthau nos explica que los principios universales pueden ser incluso peligrosos y contraproducentes para el interés nacional. En este sentido, es que encontramos una parte de su crítica a las ideas idealistas de su época, y que nos entrega, sin quererlo, una rama para establecer un lazo con las ideas postcoloniales que se desarrollarían algunas décadas después. En rasgos generales, los cuatro autores,

Morgenthau, Weber, Sabet y Asad, consideran clave tener en cuenta las especificidades en tiempo y espacio para la construcción de procesos e instituciones socio-políticas.

La religión para ambos autores principales, Sabet y Morgenthau, también tendrá un significado diferente. Para el autor realista será primero una vía de escape de las frustraciones humanas y una institución de delimitación moral para el acceso al poder por el Hombre, en contraposición para Sabet, que, siguiendo la idea islámica, será más bien una forma de ordenación de la vida diaria, un modo de hacer y de estructurar la comprensión del mundo. En este marco es interesante ver como Morgenthau reconoce que el Estado-Nación moderno se ha convertido en una suerte de “Dios”, lo cual va en congruencia con la idea de Sabet y Asad cuando nos dicen que la secularización pasa a adquirir rasgos como si fuese un tipo de religión moderna. Pero en este tópico, Sabet y Asad ahondan aún más planteando que de base y metodológicamente hay una percepción de la religión diferente entre Occidente y la cosmovisión islámica, y que esto ha dado origen a interpretaciones erróneas, por ejemplo, al momento de las primeras traducciones de escritos respecto al mundo islámico, los cuales han sido traducidos equiparando ideas propias a imaginario del islam, con aquellas de sus traductores (principalmente de la tradición cristiana). No tan solo Sabet y Asad identifican la importancia del asunto, Weber también ya trataba este tema poniendo en relieve el deber del investigador en revelar su bagaje valórico, el cual podría -de manera consciente o inconsciente- quedar impregnado en su trabajo investigativo.

Los elementos anteriormente mencionados, pensamos se inscriben en una línea de cómo abordar el problema, lo que tiene coherencia con lo planteado por Sabet sobre uno de los orígenes de la problemática de la incongruencia, que es el cómo interpretamos la historia, la religión y sus dinámicas, las cuales, según el autor, son diferentes para Occidente que para el mundo islámico. La primera, relata su historia en términos lineales de sucesión, con dinámicas centrífugas; y la segunda interpretará la historia de manera circular con dinámicas centrípetas.

El mundo islámico tiene una percepción circular de la historia que se basa en la construcción de su identidad, la cual está determinada por la propia Revelación, materializada en el Corán. La importancia de este eje es fundamental para que la sociedad establezca un modelo de continuidad cognitivo normativo, y, por lo tanto, su dinámica ya sea en cualquier aspecto, económico, político o social, será abordada de manera centrípeta, generando una unión hacia el centro, hacia la Revelación. Entendiendo este sistema, podemos comprender de mejor manera la importancia radical que el islam juega en la construcción de la sociedad, sin distinción de lo público y lo privado. En esta misma línea, y ligándolo con la problemática de las traducciones, Sabet nos entrega diversos flancos en los cuales nos explica el impacto que tienen las concepciones erróneas para comprender las dinámicas de la “religión” fuera del foco Occidental -ya sabemos que este mismo concepto de religión es exógeno a la cosmovisión islámica- y que las sociedades musulmanas se relacionan bidireccionalmente con el *deen* y de una manera práctica, lo cual descarta el desarrollo lineal causa-efecto.

Comprendiendo que los problemas parten por no tener en cuenta la especificidad y particularismo de las sociedades y su cosmovisión; en adición de intentar implantar un modelo hegemónico que le es funcional solo a Occidente como sistema de poder, nos percatamos que la problemática es en gran medida de corte metodológico, y no tiene mucho que ver con la modernidad en sí, planteada como cambio/continuidad, materializada en progreso y avance tecnológico. Porque las sociedades musulmanas, en general, no están en contra o no consideran *haram* (“no permitido”) un tren de alta velocidad, si no que no les hace sentido la modernidad planteada en términos occidentales, como la separación de la espiritualidad/creencias de la esfera pública, y la idea de la razón como antónimo de lo religioso. En esta línea, pensamos, que los caminos para corregir estos malentendidos metodológicos son mucho más sencillos de reconstruir, y que, por lo tanto, los temas sobre Occidente y el mundo musulmán no se reducen a problemáticas - por muchos, lamentablemente clasificadas como- inconciliables.

Identificamos las problemáticas anteriores como temas de aproximaciones conceptuales y de metodología. Pero existe un tópico que suele aparecer como piedra de tope en la discusión sobre el Estado, pero más recurrentemente en el área de seguridad internacional. Nos referimos a cómo las comunidades musulmanas abordan la soberanía. Como lo vimos en el capítulo VI, Sabet se refiere tanto a la soberanía en términos territoriales del Estado, pero también a la soberanía en términos de la residencia del poder político, sobre quién recae y la detenta en un Estado islámico.

Para Morgenthau, la soberanía territorial del Estado-Nación moderno es la característica esencial de éste, la cual es absoluta e indivisible. Por esta razón, el autor afirma que, al conformarse con esta territorialidad, los Estados son y seguirán siendo los actores principales en la escena internacional, a pesar de que puedan existir la emergencia de otros actores de diferente naturaleza -organismos internacionales, por ejemplo-. Sabet, como decíamos anteriormente, aborda la soberanía en dos flancos. Primero sobre dónde reside el poder político en una sociedad guiada por lineamientos islámicos, y en este sentido, nos comenta que la soberanía política recae en el ordenamiento en base al islam y la Revelación, y no en el pueblo, como sucede, al menos en teoría, en las democracias liberales -aunque hay que volver a mencionar, que el líder político, sea cual sea su denominación, deberá contar con la legitimidad entregada por los lineamientos de la Revelación, y que su componente de autoridad será entregada por la umma (“el pueblo creyente”).

Por otro lado, respecto a la soberanía territorial, el tema se vuelve controversial para el resto de la comunidad internacional, ya que como nos dice Sabet, el paradigma islámico supera el principio de la soberanía territorial, ya que el ideario de su composición socio política y organizativa es transversal a naciones y territorios, y se sustenta -volviendo a la idea de historia circular de dinámica centrípeta con el centro de la Revelación- en la comunidad de creyentes, la cual claramente, puede sobrepasar los límites actuales de lo que es el Estado-Nación, y con mayor medida, en aquellos territorios donde se practicaron delimitaciones territoriales artificiales por las potencias coloniales. En esta misma línea,

la idea de una formación supranacional del mundo islámico no debería generar ni polémica ni desconfianza, ya que sería lo suficientemente coherente desde el punto de vista de su estructura y cosmovisión, e iría en concordancia a los desafíos que la misma globalización plantea. La aceptación de este tipo de organización socio política y administrativa, y hasta dónde el sistema internacional sea capaz de reconocer su legitimidad y agencia, nos pondrá en evidencia el real significado de la igualdad soberana de los Estados y su capacidad de decisión sobre sus asuntos internos.

En conclusión, el paradigma islámico de las Relaciones Internacionales -o los paradigmas, en plural, ya que dentro del mundo islámico se encuentran variedades de culturas diferentes- tiene que deconstruirse y despojarse de una teoría exógena que va en contra de sus propias dinámicas sociales, para construir sobre su propio sistema de conceptos y estructuras de estudio y entendimiento de su aspecto doméstico e internacional. Solo de esta forma se podrán construir reales “Estados” funcionales que aspiren a un progreso cualitativo de sus comunidades.

Finalmente vemos a lo largo de la investigación, que el punto de tope al hablar de sociedades musulmanas con Estados débiles, no tiene que ver con cuanta democracia queremos exportar a esos países, o si deberíamos intervenir para instaurar los valores liberales, si no que más bien tiene que ver con comprender las particularidades de cada sociedad y aceptar la posibilidad de alternativas de modelos que puedan tener la coherencia de una formación socio política endógena permeada por una cosmovisión común. En este sentido, pensamos que el mero hecho de permitirnos teorizar sobre esta comprensión diferente del mundo y su ordenamiento nos ayuda a ir un paso más allá en el establecimiento de una comunidad internacional efectivamente respetuosa de su diversidad e igualitaria en la práctica, demostrado en la soberanía que cada uno de sus miembros tiene para poder deconstruirse y construirse de la manera que mejor se adapte a las necesidades de sus comunidades y naciones. Pero al mismo tiempo, esta discusión contribuye -en su humilde medida- a visibilizar y quebrar la tendencia dentro de la academia, de un norte arquitecto de teoría y un sur como productor de datos, para poder

aportar un grano de arena a reflejar una real diversidad en la producción académica de la Teoría de Relaciones Internacionales y disminuir la violencia geo-epistemológica y epistémica.

Bibliografía

- Abrahamsen, R. (2003). African Studies and the Postcolonial Challenge. *African Affairs*, Vol. 102(407), pp.189–210. Recuperado en: <http://www.jstor.org/stable/3518676>
- Acharya, A. (2011). Dialogue and discovery in search of International Relations Theories beyond the West [Dialogo y descubrimiento en busca de teorías de relaciones internacionales más allá del Occidente]. *Millennium Journal of International Studies*. Vol. 39 (3).
- Acharya, A. y Buzan, B. (2007). Why is there no non-wester International Relation theory? An introduction. *International Relations of the Asia-Pacific*. Vol. 7 (3). Pp. 287– 312
doi:10.1093/irap/lcm012
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. EE.UU.: The Johns Hopkins University Press. Edición Kindle.
- Asad, T. (2003). *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*. EE.UU.: Stanford University Press. Edición Kindle.
- Asad, T. (2018). *Secular Translations: Nation-State, Modern self, and Calculative Reason*. EE.UU.: Columbia University Press. Edición Kindle.
- Aya, A. (2010). *El Islam no es lo que crees*. España: Kairos.
- Ayoob, M. (1998). Subaltern realism: international relations theory meets the third world. En Neuman, S. G., *International Relations Theory and the Third World* (pp. 31-54) Estados Unidos: St. Martin's Press.
- Barnett, M. (2008). Autoridad, intervención y los límites externos de la Teoría de las Relaciones Internacionales. En Callaghy, T.; Kassmir, R. y Latham, R. *Intervention & Transnationalism in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. *Relaciones*

Internacionales. Vol. (8), pp. 1-30. Recuperado en:
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4917>

Carr, E. H. (2004). *La crisis de los veinte años (1919-1939)*. España: La Catarata.

Comunicado Final de la Conferencia asiático-africana. En: *Asia-Africa speak from Bandung*. Jakarta: Indonesia. Ministry of Foreign Affairs. 1955. pp. 161-169. Consultada el 18-06-2022. Recuperado a partir de <https://www.cvce.eu/s/3n>

Cox, R. (2013). Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*. Vol. (24), pp. 99–116. Recuperado en: <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5195>

Del Arenal, C. (1987). *Introducción a las relaciones internacionales*. Editorial Tecnos.

Dunn, J. (1968). The Identity of the History of Ideas. *Philosophy*. Vol. 43(164), pp. 85–104. Recuperado en <http://www.jstor.org/stable/3748838>

Emery, H. (1915). What is Realpolitik?. *International Journal of Ethics*. Vol. 25 (4), pp. 448-468.

Flecha, R. y Soler, M. (2010). Desde los actos de habla de Austin a los actos comunicativos. Perspectivas desde Searle, Habermas y CREA. *Revista Signos* Vol. 43 (2) pp.363-35. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342010000400007>

Galindo, F. (2013). Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos. *Relaciones Internacionales*. Vol. (22) pp. 85-107. Recuperada en: <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5164>

Gellner, E. (1992). *Posmodernism, reason and religion*. UK: Routledge.

González, F. (2005). ¿Qué es un paradigma? Análisis teórico, conceptual y psicolingüístico del término. *Investigación y Postgrado*. Vol.20 (1), pp. 13-54. Universidad Pedagógica Experimental Libertador Caracas, Venezuela. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65820102>

Griffiths, M. (1999). *Fifty key thinkers in International Relations*. UK: Routledge.

Griffiths, M. y O'Callaghan, T. (2001). *International Relations: The Key Concepts*. UK: Routledge.

Habermas, J. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Editorial Taurus.

Iqbal, A. M. (2013). *Reconstrucción del pensamiento religioso*. España: Editorial Trotta.

James, P. (1995). Structural Realism and the Causes of War. *Mershon International Studies Review*. Vol. 39 (2), pp.181-208. Recuperado en: <https://www.jstor.org/stable/222750>

Kissinger, H. (2016). *Orden Mundial: Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia*. Debate, Kindle edition.

Kostagiannis, K. (2014). Hans Morgenthau and the Tragedy of the Nation-State. *The International History Review*. Vol. 36 (3) pp. 513-529. Recuperado en: [Hans Morgenthau and the Tragedy of the Nation-State on JSTOR](#)

Kuhn, T.S. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

- Lebow, R. N. (2013). Classical Realism. En Dunne, T., Kurki, M. y Smith, S. *International Relations Theories: Discipline and Diversity*. (pp. 56-76) UK: Oxford University Press.
- Lebow, R. N. (2017). *Max Weber and International Relations*. UK: Cambridge University Press.
- Lewis, B. (2002). *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. España: Editorial Siglo Veintiuno.
- Mearsheimer, J.J. (2013). Structural Realism. En Dunne, T., Kurki, M. y Smith, S. *International Relations Theories: Discipline and Diversity*. (pp. 71-88) UK: Oxford University Press.
- Morgenthau, H. J. (1946). Diplomacy. *The Yale Law Journal*. Vol. 55(5) pp.1067-1080.
Recuperado de: [Diplomacy on JSTOR](#)
- Morgenthau, H. J. (1947). *Scientific man vs power politics*. UK: Latimer House Limited.
- Morgenthau, H. J. (1948). The Problem of Sovereignty Reconsidered. *Columbia Law Review*. Vol. 48 (3) pp.341-365. Recuperado en: <https://www.jstor.org/stable/1118308>
- Morgenthau, H. J. (1949). The Primacy of the National Interest. *The American Scholar*. Vol. 18 (2) pp. 207-212. Recuperado en: <https://www.jstor.org/stable/41205156>
- Morgenthau, H. J. (1950). The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstractions. *The American Political Science Review*. Vol. 44 (4) pp. 833-854.
Recuperado en: [The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstractions on JSTOR](#)

- Morgenthau, H. J. (1952). Another "Great Debate": The National Interest of the United States. *The American Political Science Review*. Vol. 46 (4) pp. 961-988. Recuperado en: [Another "Great Debate": The National Interest of the United States on JSTOR](#)
- Morgenthau, H. J. (1955). Reflections on the State of Political Science. *The Review of Politics*. Vol. 17 (4) pp. 431-460. Recuperado en: [Reflections on the State of Political Science on JSTOR](#)
- Morgenthau, H. J. (1962a). Love and Power. *Commentary*. Marzo, 1962. Recuperado en: <https://www.commentary.org/articles/hans-morgenthau/love-and-power/>
- Morgenthau, H. J. (1962b). A Political Theory about Foreign Aid. *American Political Science Review*. Vol.56 (2) pp. 301 - 309 DOI: <https://doi.org/10.2307/1952366>
- Morgenthau, H. J. (1963). *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Editorial Sudamericana. Argentina
- Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa.
- Pearson, F. y Rochester, J.M. (2000). *Relaciones internacionales. Situación global en el siglo XXI*. Editorial Mc Graw Hill.
- Pocock, J. G. A. (1971). *Politics, Language, and Time: Essay on Political Thought and History*. EE.UU.: Atheneum.
- Pocock, J. G. A. y Martínez, C. S. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. España: Ediciones Akal.

- Rabasa, E. (2011). La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. una búsqueda metodológica. *En-claves del pensamiento*. Vol. V (9), pp. 157-180. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2011000100009
- Sabet, A. G. E. (2008). *Islam and the political: theory, governance and international Relations*. UK: Pluto Press.
- Said, E. (2014). *Orientalismo*. España: DeBolsillo
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. [Significado y entendimiento en la historia de las ideas]. *History and Theory*, Vol. 8 (1), pp. 3–53. <https://doi.org/10.2307/2504188>
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politicis. Volumen 1: Regarding Method*. UK: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2011). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, S. M. (2007). Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural: el renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad internacional. *Relaciones Internacionales*. Vol.7, pp. 1–34. Recuperado de <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4929>
- Tickner, A. B. (2013). Core, periphery and (neo)imperialist International Relations. *European Journal of International Relations*, 19(3), pp. 627–646. <https://doi.org/10.1177/1354066113494323>

- Tickner, A. B. y Blaney, D. L. (2012). *Thinking international relations differently (Worlding Beyond the West)* (Illustrated). Londres y Nueva York: Routledge.
- Tickner, A. B. y Smith, K. (2020). *International Relations from the Global South: Worlds of Difference*. Nueva York: Routledge.
- Tomassini, L. (1990). La política internacional después del muro. *Estudios Internacionales*, Vol. 23 (91), pp. 281-338.
- Vallespín, F. (2002). *Historia de la Teoría Política, Volumen I*. España: Alianza Editorial
- Wadlow, R. (2001). Review of *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*, by C. Frei. *International Journal on World Peace*, Vol. 18 (3), pp. 82–84. Recuperado en: <http://www.jstor.org/stable/20753321>
- Waltz, K. (1988). *Teoría de la política internacional*. Argentina: GEL
- Weber, M. (2020). *Sociología de la religión*. España: Akal Editorial. Edición Kindle.
- Wendt, A. (1992). Anarchy is What States Make of It. *International Organization* Vol. 46 (2) pp. 391-425
- Wight, M. (2005) *Four Seminal Thinkers in International Theory: Macchiavelli, Grotius, Kant and Mazzini*. UK: Oxford University Press.
- Wohlforth, W. C. (2008). Realism. En Reus-Smit, C. y Snidal, D. *The Oxford Handbook of International Relations* (pp.131-149). UK: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199219322.003.0007