



Edited with the trial version of
Foxit Advanced PDF Editor

To remove this notice, visit:
www.foxitsoftware.com/shopping

IX

La fraternidad en la teoría política internacional. Elementos para una reconstrucción

por Pasquale Ferrara*

* El autor, diplomático de carrera italiano, prestó servicios en Santiago de Chile, Atenas, Bruselas (por la Unión Europea) y Washington. Actualmente guía la Unidad de Análisis y Programación del Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia. Realizó investigaciones académicas para la Cátedra de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad “Federico II” de Nápoles (Italia) y fue profesor invitado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Santiago de Chile y docente en la School for Summer and Continuing Education de la Universidad de Georgetown, en Washington.

UNA PREMISA EPISTEMOLÓGICA

Una reconstrucción de la idea de fraternidad en la reflexión politológica internacionalista tiene que habérselas, en primer lugar, con una larga tradición de neta separación conceptual entre el ámbito de la política interna y el de la política exterior. En efecto, el problema de la adaptabilidad de los principios organizativos y de las dimensiones ideales de la política “interna” de los Estados (como los principios de libertad, de igualdad y, sobre todo, de fraternidad) más allá de los confines nacionales constituye uno de los constantes dilemas de la teoría política¹. Este límite concierne tanto a los principios éticos básicos puestos como fundamento y “justificación” del poder político, como a la impostación del sistema político (desde la perspectiva jurídica e institucional).

En cuanto al primer aspecto, los Estados parecen haber gozado por mucho tiempo de “exención ética” basada en que la ética es inevitablemente subjetiva, mientras que el interés nacional es objetivo². Incluso las tesis más avanzadas, de corte “groziano” (generalmente relacionadas a la teoría de la “moralidad de los Estados”), invariablemente han admitido la labilidad de las normas universales o universalizables por el simple hecho de que su aplicabilidad, ante la carencia de una autoridad mundial común con poderes también coercitivos, puede ser sólo errática y atada a comportamientos voluntarios o “virtuosos” (Beitz). En el estudio de las relaciones internacionales generalmente ha prevalecido la idea de la sustancial imposibilidad de traducción

1. SUGANAMI, H.: *The domestic analogy and world order proposals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

2. TOSCANO, R.: *Il volto del nemico*, Guerini e Associati, Milán, 2000, pp. 63-69.

de los elementos fundantes de la reflexión política propia del ámbito intra-estatal al ámbito inter-estatal. Es el postulado, comúnmente aceptado, del *status* (en primer lugar, ético) diferente de la política internacional con respecto a la interna, con el corolario de la imposibilidad de proponer una “analogía doméstica” en las relaciones inter-estatales.

Con respecto al segundo elemento (el ordenamiento concreto del sistema político), la tradición del pensamiento político “soberanista”, vinculada al nacimiento y la consolidación del Estado moderno en Occidente, que se remonta a Maquiavelo, Bodin y Hobbes, prácticamente ha negado que fuera posible identificar y hacer efectivas las relaciones internacionales de comportamiento jurídicamente cogentes o éticamente vinculantes. Se trata de una impostación que puede ser definida en términos de “escepticismo internacional”. Hobbes, al postular que toda unidad política constituye una amenaza potencial para las otras, escribe –anticipando las características que en el siglo veinte asumirán la “disuasión” y el “equilibrio del terror”– que “la naturaleza de la guerra no consiste en el combate efectivo, sino en que sea conocida la disposición a la guerra y en que, durante todo el tiempo, no se dé seguridad de lo contrario”. Para Hobbes, las unidades políticas soberanas se encuentran una frente a otra en las condiciones de “gladiadores” dispuestos a atacar, “las armas apuntadas, los ojos fijos en el otro”³.

En términos más generales se debe tener en cuenta que, en la filosofía política, las relaciones internacionales (con la calificada excepción de las teorías de la guerra justa y, en general, del pensamiento polemológico/irenológico) han tenido un rol marginal (residual o limitado a las “ramificaciones” del tronco doctrinario principal), casi como que tal reflexión debería entenderse referida exclusivamente a unidades políticas cerradas y auto-suficientes. La “política internacional” se ha basado tradicionalmente en dos cuestiones: por una parte, una especie de “monismo subjetual”, dado que, sobre la base de un postulado “west-phaliano”, por largo tiempo sólo a los Estados se les ha recono-

cido titularidad de acción; por otra parte, un nuevo “reduccionismo objetual”, basado en una concepción de las relaciones internacionales como suma o proyección de las “políticas exteriores” nacionales. Además, tal esquema se ha complicado notablemente con la aparición en escena de sujetos internacionales verdaderamente tales, como las instituciones y las organizaciones internacionales, y de actores transnacionales de distinta naturaleza (desde las multinacionales a las organizaciones no gubernamentales, los movimientos pacifistas y los “neo-global”).

La reacción ante la tendencial hegemonía de la teoría política “intra-moenia” ha sido la reivindicación de la autonomía de la teoría política internacional, que ha subrayado, en el intento de afianzar los fundamentos de un ámbito nuevo e independiente de reflexión politológica, la discontinuidad con respecto a la filosofía política “interna”, renunciando además, de esa manera, a conectarse con una tradición de pensamiento muy rica y fecunda en motivos de inspiración también para el contexto internacional. Este enfoque está muy bien representado por la “escuela inglesa” de las relaciones internacionales y, en particular, por la obra de Martin Wight⁴, para el cual no caben dudas de que la teoría política en sentido estricto es la reflexión sobre temáticas *internas* de los Estados: el estudio de las relaciones entre los Estados es, en cambio, una disciplina distinta y especializada.

Por consiguiente, el primer paso para introducir la noción de fraternidad en el discurso político internacionalista consiste en subrayar la continuidad del espacio político (interno/externo) no sólo como una constatación empírica (pensemos en la globalización), sino también como ámbito de reflexión político-filosófico.

A propósito de esto, comenzaría por observar que, más allá de las cuestiones epistemológicas, la separación del orden político internacional con respecto al ordenamiento intra-estatal resulta una premisa o postulado sorprendente, precisamente a la luz de

4. WIGHT, M.: *International relations theory: the three traditions*, ed. Gabriele Wight & Brian Porter, University of Leicester Press, Londres – Leicester, 1991.

3. HOBBS: *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2007, cap. XIII.

la misma conexión entre sistema político internacional y ámbito interno. Aún sin apelar a la globalización, fenómeno contemporáneo cuyos fundamentos serán discutidos más adelante, se trata evidentemente de una hipótesis irrealista e históricamente infundada. Bastaría con citar al respecto el principio *cuius regio eius religio* (que, sobre la base de la Paz de Augusta de 1555, le concedía al soberano la facultad de determinar la religión del pueblo a él sometido), la Revolución Francesa y el tema de su “exportabilidad”, la reacción del Congreso de Viena y la creación de la Santa Alianza (que en la práctica consolida la lealtad monárquica como uno de los pilares de la política nacional), la relación estrecha entre los equilibrios políticos internacionales y los procesos de unificación nacional (especialmente en lo que se refiere a Alemania e Italia), los catorce puntos de Wilson (por el pedido de la “transparencia interna” de las democracias en relación a sus compromisos internacionales y por la afirmación del principio de autodeterminación de los pueblos), las declaraciones de los derechos del hombre (que establecen límites *negativos* a la acción de los gobiernos *nacionales*), los fuertes condicionamientos impuestos sobre los ordenamientos políticos internos por la Guerra Fría y, más recientemente y a escala regional, los criterios de Copenhague (es decir, ordenamiento democrático, respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales y economía de mercado), que todo candidato a acceder a la Unión Europea debe demostrar que respeta. Se trata, en todos estos casos, de formas de influencia directa o indirecta por parte del sistema internacional sobre la configuración interna de las unidades políticas o, por el contrario, de la trasposición de fenómenos políticos internos al área internacional.

Dicho esto, trataré de identificar algunos fragmentos para una reconstrucción de la idea de fraternidad como elemento constitutivo de una teoría política internacionalista, que se base en algunas pistas de reflexión y sobre algunos filones del pensamiento político contemporáneo, más allá de los paradigmas espaciales (y mentales) comúnmente aceptados. Con “fraternidad” no me refiero a la vaga idea de “hermandad de los pue-

blos” que se remonta a la tradición filosófica iluminista o idealista (que, no obstante, ha jugado un rol no secundario en la maduración de la conciencia “conectiva” entre “partes de humanidad”) o a la retórica romántico-renacentista de las “naciones hermanas”. En este sentido, hasta parece más actual, además de algunas intuiciones de los trágicos griegos (las dos “hermanas” –por más que fuesen enemigas– Persia y Hélade, de las cuales habla Esquilo en *Los Persas*) o el aspecto de la cosmópolis estoica y helenista, la reflexión sobre la tensión entre universalidad y localidad del pensamiento medieval, la tradición aristotélico-tomista, el universalismo ético-igualitario de Bartolomé de Las Casas, o las intuiciones proto-modernas de Altusio. Entiendo más bien indagar sobre la “pensabilidad” de un efectivo ordenamiento político-institucional y socio-económico que asuma como presupuesto y como finalidad la centralidad de algunos factores esenciales de la condición humana (personal y comunitaria) en un espacio político global.

Con el objeto de encaminar esta paciente obra de reconstrucción de los “segmentos de fraternidad” en el pensamiento político internacionalista, utilizaré una noción crítica de globalización, entendida como fenómeno político antes aún que económico, como una suerte de “lente conceptual” para reconocer y reconectar tales fragmentos. Para evitar malentendidos, diré enseguida que la idea corriente de globalización no puede ser asumida, en cuanto tal, como un parámetro válido para reconstruir una auténtica concepción de la fraternidad en la teoría política internacionalista. Es más, en muchos aspectos constituye su antítesis. La globalización “versión estándar” designa, en efecto, un fenómeno de extensión de *una* visión del mundo, a nivel económico como también político, de todo el planeta. Se trata, en el fondo, de un proyecto global de civilización, que comporta dos elementos fundamentales: la adopción de un modelo de economía de mercado (incluida la propuesta de un mercado mundial sin barreras) junto a un modelo de organización del sistema político que privilegia la democracia liberal (y se habla, en efecto, de globalización neo-liberal). Des-

de este punto de vista, la globalización es interpretada efectivamente como una mundialización de una fase de desarrollo del pensamiento económico y político de Occidente y, por lo tanto, en hipótesis sería un proyecto de occidentalización⁵.

El debate sobre tales elementos de la globalización es muy activo. Por ejemplo, sus promotores consideran que en el fondo el único sistema económico funcional y funcionante, después de la caída “política” del proyecto socialista y comunista, es actualmente el modelo liberal (el llamado “acuerdo de Washington”), y que el sistema político liberal es el más eficaz para favorecer la participación en las sociedades complejas.

La combinación del pensamiento económico liberal con el pensamiento político liberal se presenta como algo inseparable, a tal punto que es posible hablar de un “pensamiento único”. Tal *unicidad* se refiere tanto a la estrecha conexión entre la dimensión económica y la dimensión política como al hecho de que no habría, hipotéticamente, ninguna alternativa válida a este modelo. Es la idea del “fin de la historia”. Para Francis Fukuyama, por ejemplo, la historia universal puede ser reinterpretada siguiendo la marcha de dos procesos paralelos: uno guiado por la ciencia natural moderna y por la “lógica del deseo” y el otro centrado en la “batalla por el reconocimiento” (de la dignidad personal). Fukuyama afirma que estos dos movimientos convergen y encuentran su realización más acabada en la democracia liberal capitalista⁶.

EL PRINCIPIO DE LIBERTAD UNIVERSAL: EL “GLOBALISMO DEMOCRÁTICO”

El elemento “político” de los fenómenos causados por la globalización tiene que ver con la posibilidad de representar tal

5. LATOUCHE, S.: *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, París, 1989.

6. FUKUYAMA, F.: *The end of history and the last man*, Penguin Books, Londres – Nueva York, 1992. Ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Madrid, 1992 p. 289.

proceso en una óptica, se diría, “hegeliana”, como una progresiva ampliación espacial de los sistemas políticos fundados por la democracia liberal. Para Hegel, el “espíritu del mundo” (*Weltgeist*) se realiza cada vez en un pueblo particular (*Volksgeist*) y en el curso de ese proceso adquiere un mayor grado de autoconciencia y libertad⁷. Desde un enfoque distinto, más historicista, Benedetto Croce propone la identidad entre la causa liberal y la civilización moderna, concibiendo al Estado liberal casi en términos de *res publica perennis*, es decir, como forma política definitiva y sustancialmente inmortal. La libertad, para Croce, es “más que historia”, es un criterio de interpretación histórico, es el sentido general de la historia⁸.

Más que sobre la democracia, el acento se pone, desde esta perspectiva, sobre la libertad, considerada como un valor fundamental de la convivencia humana⁹. En este sentido se podría afirmar que se trata de un proyecto de “republicanización” más que de “democratización”.

Esta interpretación, que pone como base de los procesos de transformación de la política mundial el concepto de libertad, se presenta como una implicación de la teoría liberal-internacionalista, en base a la cual las liberal-democracias no se enfrentan militarmente entre sí, por estar sujetas al vínculo de estrechos controles internos (políticos antes que administrativos).

Al respecto, en el plano de la reflexión propiamente filosófica, ha sido Immanuel Kant¹⁰, en *La paz perpetua entre los Estados* (1795) el que señaló (en el primer artículo definitivo del proyecto) que una condición esencial para su logro debería constituir la adopción universal de una forma de gobierno “republicana” como alternativa a una “despótica”. Una constitución republicana, para Kant, es una forma política (*forma regiminis*, distinta de la *forma imperii*, que puede ser autocrática

7. ROSSI, P.: *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Florencia, 1975.

8. GALASSO, G.: *Croce, Gramsci ed altri storici*, Il saggiatore, Milán, 1978², pp. 47-52.

9. SHARANKY, N.; DERMER, R.: *The case for democracy. The power of freedom to overcome tyranny and terror*, Public Affairs, Nueva York, 2004.

10. KANT, I.: *La paz perpetua*, Longseller, Buenos Aires, 2001.

ca, aristocrática o democrática) en la cual se respetan tres principios: la libertad de todos los miembros de la sociedad en cuanto personas; la sumisión de todos a una ley común; la igualdad de los ciudadanos. En tal condición política, la necesidad de obtener el consentimiento de los ciudadanos en el proceso decisional con respecto al inicio de las hostilidades –argumenta Kant– comporta una drástica reducción de los conflictos, debido a la evaluación de su alto “costo social”. Kant será luego parcialmente desmentido por la historia, dado que la forma política republicana y liberal se transformará, en algunos casos, en democracia plebiscitaria y, como tal, instrumentalizada y pervertida en sus fundamentos a través de la “nacionalización de las masas”¹¹, avalará un nacionalismo agresivo: nada menos que la causa de otras dos guerras mundiales (y, en cierto sentido, también “globales”).

Volviendo a la actualidad, observamos que en la teoría de la “paz democrática” (en sus variantes institucional –o estructural– y normativa), se asume que la política exterior de las democracias liberales está basada en las *ideas liberales*, consideradas variables independientes. Éstas determinan dos variables dependientes, ambas relevantes en términos de influencia sobre la articulación de la política exterior: la *ideología liberal* y las *instituciones democráticas*.

Según el postulado fundamental de las *ideas liberales*, los individuos son siempre los mismos en cualquier lugar y tiempo: tienden a la auto-conservación y al bienestar material. Para lograr tales fines se requiere libertad, que a su vez presupone un contexto social basado en la tolerancia y en la contención de la coerción y de la violencia. En particular, la variante “normativa” de la idea de paz democrática tiende a externalizar las reglas políticas “internas” sobre la racionalización del conflicto y sobre la búsqueda del acuerdo, extendiéndolas a las relaciones con los otros Estados democráticos. Tal externalización, efec-

11. MOSSE, G.L.: *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Howard Fertig, Nueva York, 1975.

tuada a partir de las condiciones de ejercicio de la libertad individual, implica, en la dimensión de las relaciones inter-estatales, la exigencia de relaciones internacionales pacíficas.

Para la *ideología liberal* de la política exterior, el mundo se subdivide en Estados liberales y Estados iliberales. A diferencia de la teoría realista, que distingue a los Estados sobre la base de las “capacidades”, la concepción liberal clasifica a los Estados de acuerdo al tipo de régimen político. Se asume que los Estados liberales persiguen los verdaderos intereses de los ciudadanos (que son universales) y que por lo tanto merecen confianza. Se recurre a la guerra sólo cuando ésta sirve a la obtención de finalidades liberales. En este contexto, los Estados no democráticos son considerados irracionales, imprevisibles y potencialmente peligrosos, porque son intolerantes y tienden a objetivos de conquista.

Las *instituciones democráticas*, finalmente, son las que permiten a las personas expresarse sobre las decisiones de sus gobernantes, especialmente respecto de las decisiones de iniciar hostilidades.

Una *democracia liberal* es un sistema político en el cual el liberalismo es la ideología dominante y los ciudadanos participan activamente del proceso decisional, incluido el que determina el estado de beligerancia. Para John Owen¹² (que ha esquematizado el proceso “causal” de la paz democrática), la ideología liberal impulsa a algunos ciudadanos a oponerse a la guerra contra otra democracia –con mayor razón cuando ésta es también percibida *subjetivamente* como un “Estado liberal– y las instituciones democráticas permiten que tal ideología influya sobre la política exterior. En el plano interno se crea una dialéctica positiva entre élites liberales, sociedad y actores político-institucionales.

La idea de la paz democrática, en sus formulaciones más recientes, está todavía ambiguamente vinculada, en la era del terrorismo global, a la de la seguridad. Desde el punto de vista “interno”, la seguridad es percibida como una *función* de la

12. OWEN, J.M.: “How liberalism produces democratic peace”, en *International Security*, Autumn 1994, pp. 87-125.

libertad del mundo; desde el punto de vista “externo”, la libertad es considerada como *causa* de la seguridad internacional. Los problemas que plantea este tipo de construcción tienen que ver, por un lado, con la justa combinación de libertad y seguridad, tanto en el ámbito nacional como en el internacional; por el otro, con los instrumentos y las modalidades (endógenas y exógenas) de la difusión de la democracia. Al analizarla más en detalle, esta concepción del “contagio democrático” presenta muchos rasgos comunes con la ideología de la globalización del modelo político liberal. Desde este punto de vista, tal enfoque podría definirse en términos de *globalismo democrático*. Sus características principales serían las siguientes: emanación desde un centro, cuya investidura en calidad de agente de la democratización es por lo menos controvertida; funcionalización de la democratización a la seguridad del mismo centro; enfatización de la libertad (mucho más que de la igualdad y la fraternidad) como factor central de la democratización.

Agregados a tales factores limitativos se puede inferir en lo que se refiere al nivel político interno, la naturaleza *asimétrica* e *instrumental* de este proceso específico de democratización. La centralidad de la noción de *libertad* (jurídico-formal) hace que las temáticas de la igualdad y de la fraternidad pasen a un segundo plano. Este enfoque contempla ciertamente el respeto de la dignidad de la persona, pero queda a mitad de camino de las otras categorías necesarias para la reconstrucción de una acabada teoría política internacionalista.

Por otra parte –como ha demostrado la reflexión de Amartya Sen¹³– la dignidad de una persona no se puede circunscribir a una “canasta” de libertades formales, sino que tiene que incluir también las capacidades (*capabilities*) como son, por ejemplo, los conocimientos, el nivel de instrucción, la formación que permita a las personas “convertir” los bienes primarios en “herramientas” para alcanzar finalidades de bienestar personal. En un plano

13. SEN, A.: *Development as freedom*, Anchor Books, Nueva York, 2000. Ed. cast.: *Desarrollo y libertad*, Planeta, Buenos Aires, 2000, p. 74.

general, la libertad puede ser concebida, para Sen, tanto como *proceso* (libertad de acción y de decisión) o como *oportunidades* (que pueden ser muy reducidas, por ejemplo, a causa de circunstancias personales y sociales).

EL PRINCIPIO DE IGUALDAD UNIVERSAL: LA “DEMOCRACIA GLOBAL”

Si el globalismo democrático pone como fundamento de los procesos mundiales de transformación política la idea de libertad, la concepción política de la “democracia global”, en cambio, traslada el acento sobre la noción de igualdad. En efecto, un elemento crítico fundamental –y esta es una consecuencia directa de la escasa consideración reservada a la igualdad y a la fraternidad– lo constituye precisamente el hecho de que al globalismo democrático no siempre corresponde una decidida iniciativa política para obtener una verdadera *democracia global*, es decir: en el plano político-internacional, un procedimiento realmente democrático de formación de la voluntad política, fundado sobre los principios de igual dignidad y de participación a todos los niveles (local, nacional, internacional); en el plano socio-económico y cultural, el reconocimiento de los derechos humanos en toda su amplitud y en todas sus dimensiones. Para comprender mejor tal divergencia hay que considerar que, a nivel de política interna, no es remota la hipótesis de la coincidencia no automática entre liberalismo político (afirmación y protección constitucional de las libertades individuales y de los derechos civiles y políticos) y democracia: entendida, en sentido minimalista, como rol activo y constitucionalmente garantizado de los ciudadanos de elegir a los gobernantes a través de elecciones periódicas y multipartidarias, sobre la base del sufragio universal, que asigna un voto secreto e igual a toda la población adulta”¹⁴.

14. Ver FUKUYAMA, F., *Op. cit.*, pp. 42-43.

A nivel político global, la distinción entre globalismo democrático y democracia global muestra un proceso análogo: en efecto, mientras la ideología liberal se dirige, en teoría, a *todos* los actores (individuos, Estados, instituciones internacionales, organizaciones no gubernamentales y entidades transnacionales), el concepto de democracia en la práctica es todavía selectivo, y es aplicado de modo preferencial y tendencialmente exclusivo a la dimensión política *interna* de los Estados (una ulterior complicación se debe a la circunstancia de que, en el plano interno, a la forma democrática puede no corresponder una cultura política republicana; pero ése es otro problema). Al universalismo liberal lo acompaña, por lo tanto, un “particularismo” democrático.

Como escribiera David Held¹⁵, partiendo también de una perspectiva “interna”, se manifiestan, en efecto, algunas innegables contradicciones estructurales y discontinuidades difícilmente justificables: la que hay entre la democracia hacia adentro de los Estados y las relaciones no-democráticas entre los Estados; el estrecho vínculo entre responsabilidades (*accountability*) y legitimidad democrática dentro de los confines estatales y la procura de la razón de Estado (y el máximo beneficio político posible) fuera de tales confines; democracia y derechos de los ciudadanos sobre la base de pertenencias y la recurrente negación de los mismos derechos para los que se encuentran más allá de la frontera. La premisa de tal enfoque está constituida por la reconceptualización de la misma noción de democracia como un proceso que no se limita al contexto nacional (y no es suficiente, a tal fin, que ella sea “reproducida”, con un proceso difusivo, dentro de las otras unidades políticas estatales) y no se agota en los fenómenos políticos.

Como se puede leer en un documento reciente (la “Declaración de Granada sobre la globalización”, firmada, entre otros, por Jürgen Habermas)¹⁶, “La sociedad globalizada es,

15. HELD, D.: *Democracy and the global order. From the modern state to cosmopolitan governance*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

16. HABERMAS, J.: *El País*, 6 de junio de 2005.

por lo tanto, una sociedad mal estructurada y con efectos perversos sobre centenares de millones de seres humanos. Se puede, por eso, hablar también... de ‘injusticias globales’... El nuevo sistema de relaciones económicas, sociales y culturales requiere de un orden internacional nuevo. La globalización es también un proceso social deficitario de control y de regulación, guiado muchas veces por poderes con escasa o nula representatividad democrática”.

Para Held, es necesario introducir un “modelo cosmopolítico de democracia” que se base en principios de derecho válidos a nivel de asociaciones internacionales regionales, como también de los contextos nacionales y locales. La soberanía tendría, por lo tanto, que convertirse en una función *actuativa*, en las distintas dimensiones políticas de este *corpus* jurídico-político con validez universal, en el cual coexistirían distintos niveles de poder, que cooperen de modo tal que puedan configurar una “*governance* cosmopolita”. Dentro de este paquete de leyes y de poderes, deberían abrirse espacios de participación para el ejercicio de una ciudadanía múltiple.

EL PRINCIPIO DE FRATERNIDAD UNIVERSAL EN LAS RELACIONES INTER-ESTATALES: CONSENSO, IDENTIDAD, COMUNICACIÓN

Nuestro recorrido, en busca de pistas de reflexión sobre la fraternidad en la política internacional, se inicia en el espacio que, por lo menos desde hace cuatro siglos, se ha considerado como la realidad constitutiva de la vida política internacional, es decir, el Estado. En primer lugar, examinaremos los principales modelos analíticos de las relaciones entre los Estados, para luego indagar en algunos filones de pensamiento político internacionalista que parecen promisorios a los fines de un replanteo de tales relaciones en términos que puedan ser encauzados hacia la fraternidad, entre ellos consenso, identidad colectiva, acción comunicativa.

Las formas políticas internacionales se han caracterizado históricamente por ubicar en el centro de su construcción,

como elemento unitario fundamental, al Estado-nación. El Estado ha sido concebido en cada caso como *legibus solutus* (Hobbes hablaba del Leviatán como el “Dios mortal”), como unidad política dotada de una propia moral eminentemente racional, o bien como hecho socio-político que se debe desestructurar para alcanzar formas nuevas de conexión entre los conjuntos sociales. Las tradiciones especulativas que describen estas diversas perspectivas son, por orden, el realismo empírico, la idea del orden moral universal, y el racionalismo histórico (Boucher). El abordaje tricotómico en la clasificación de la teoría política de las relaciones internacionales es, por otra parte, un fenómeno difundido, ya sea que se recurra a la “tríada” Hobbes (o Maquiavelo), Grozio y Kant, o que se evoquen las tres “R” de la taxonomía de Wight, es decir, el realismo, racionalismo y “revolucionarismo”. Este último, para Wight, persigue el objetivo de una sociedad internacional que abarque a toda la humanidad; se trata, en otros términos, de la “utopía planetaria”¹⁷, cuya característica fundamental sería una visión “perfeccionista” del modelo social, que llevaría a los “revolucionarios” a rechazar el ordenamiento político dado y apuntar a su cambio radical.

La configuración del sistema internacional, o régimen internacional (que no siempre ha expresado una tendencia claramente dominante), ha padecido la influencia, una y otra vez, del entramado de estas distintas perspectivas. Un régimen internacional puede ser definido como un conjunto de principios, normas, reglas y procedimientos de decisión política sobre los cuales convergen las expectativas de los actores políticos en un área específica de las relaciones internacionales. Los principios representan el contexto general de un régimen, mientras que las normas funcionan como guía para el comportamiento de los actores. Las reglas, en cambio, son prescripciones o prohibiciones concretas para los actores, y los procedimientos sirven para canalizar

17. MATTELART, A.: *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, La Découverte, París, 1999. Ed. cast.: *Historia de la utopía planetaria: de la sociedad profética a la sociedad global*, Paidós, Madrid, 2000.

las opiniones y alcanzar un acuerdo sobre una determinada temática. El análisis de los regímenes políticos internacionales sigue también un enfoque tricotómico, privilegiando, según las orientaciones, la teoría basada en la noción de poder (*power-based*), la que a su vez se funda sobre la noción de interés (*interest-based*), o bien en el conocimiento, en sentido más amplio del término (*knowledge-based*). Estos tres enfoques específicos representan las bases teóricas de otras tantas escuelas de pensamiento: la *realista* (que se concentra en las relaciones de poder); la *neo-liberal* (que basa su análisis en la constelación de los intereses); y la *cognitiva* (que se concentra, en un enfoque típicamente postmoderno, sobre dinámicas del conocimiento, de la comunicación y de la formación de las identidades).

Estas tres escuelas ofrecen explicaciones e interpretaciones distintas de las relaciones internacionales. Los realistas, propulsores de un acentuado Estado-centrismo¹⁸, basan el análisis del ámbito internacional sobre los siguientes presupuestos: los Estados son actores racionales y atomistas, en cuanto sus identidades, poderes e intereses toman la delantera por sobre la sociedad internacional y sobre sus instituciones; un abordaje *estático* en el estudio de las relaciones internacionales, en el sentido de que el comportamiento de los Estados no variaría de modo significativo, a pesar de las “lecciones” de la historia; una metodología “positivista” que se concentra sobre el examen formal de las reglas, sin indagar a fondo sobre las raíces sociales y políticas de su existencia. Para los realistas (o “neo-realistas”) los dos conceptos clave para interpretar las relaciones internacionales son *jerarquía* y *anarquía*^{19; 20}.

Hay que tener en cuenta, con respecto a las pretensiones de científicidad y objetividad del enfoque llamado realista, su natu-

18. YOUNGS, G.: *International relations in a global age: a conceptual challenge*, Polity, Cambridge, 1999.

19. WALTZ, K.N.: *Theory of international politics*, Addison-Wesley, Reading, MA, 1979.

20. BULL, H.: *The anarchical society: A study of order in world politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1977. Ed. cast.: *La sociedad anárquica: un estudio sobre el orden en la política mundial*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.

raleza ideológica, en cuanto se vale de “una racionalización para nada objetiva de una específica opción político-moral a favor del Estado-nación, de su poder, de su derecho de perseguir finalidades políticas sin ser objeto de un examen moral ordinario. El realismo, en la teoría de las relaciones internacionales, tendría que ser definido con más propiedad, entonces, “realismo de Estado”²¹.

El enfoque *neo-liberal* (basado en los intereses) considera que las instituciones internacionales constituyen un instrumento esencial para que los Estados puedan alcanzar sus objetivos nacionales. Desde este punto de vista, los Estados son considerados como una suerte de “egoístas racionales”, dado que se dan cuenta de que sólo en el ámbito de una competencia organizada y regulada se puede maximizar el interés particular (saliendo, como diría Hobbes, del “estado de naturaleza”). Tal idea de maximización del interés es eminentemente utilitarista y basada en la “razón instrumental”. Al respecto, Thomas Pogge²² sostiene que el orden internacional actual no es más que una forma racionalizada de *modus vivendi*, es decir, un modelo de equilibrio al que, aunque distanciándose de la hipótesis de una mera “anarquía” o estado de naturaleza, se lo concibe, sin embargo, para funcionar sin un fondo de valores compartidos. El *modus vivendi* es un acuerdo entre una pluralidad de actores sobre la contención voluntaria de su comportamiento competitivo, de modo tal que la participación en el esquema cooperativo se encuentra en el interés de cada una de las partes. Se trata de una forma de equilibrio prudencial donde todas las partes tienen fundadas razones para participar en los términos vigentes. No obstante, no se da por descontado que las relaciones entre las partes dentro de un *modus vivendi* sean pacíficas ni, mucho menos, justas. La conveniencia en la preservación y el respeto de tal esquema de interacción (que en la práctica es una forma de “armisticio” permanente) se basa en la constatación

de una determinada distribución de poder, intereses y condiciones específicas entre las partes. Un cambio en las posiciones relativas de los actores, o bien la voluntad de modificar el esquema cooperativo para beneficio propio, vuelven al *modus vivendi* estructuralmente inestable. Pogge observa que precisamente estos límites del *modus vivendi* hacen posible las situaciones de disparidad en la distribución de los recursos y en el usufructo de los derechos civiles y políticos de gran parte de la humanidad, dado que su solución exigiría poner en discusión el nivel y la calidad de los compromisos asumidos dentro del esquema de cooperación (que es minimalista por definición) y, en definitiva, la búsqueda de valores compartidos según el procedimiento propuesto por Rawls para el ordenamiento interno, es decir, la búsqueda de un “*overlapping consensus*” (el “consenso por intersección”, o sea, los puntos de cruce y de coincidencia de valores). La difícil gobernabilidad de las problemáticas mundiales no depende del bajo nivel de institucionalización o de centralización del poder, sino de la falta de progresos en la confrontación sobre valores y en la búsqueda de convergencias posibles. Un orden internacional basado en valores no implica, obviamente, un “acuerdo” sobre valores omnicomprensivos y finalísticos, sino la “determinación” de algunos puntos de referencia comunes que puedan justificar la lealtad al esquema de cooperación internacional, no a causa de conveniencias momentáneas, sino sobre la base de convicciones morales duraderas. Esta transformación haría al sistema internacional no sólo más confiable, sino también más eficaz para la solución concordada de problemáticas globales. Pogge afirma que un elemento esencial de tal evolución tendría que constituirlo la adhesión común de los actores a la idea del “pluralismo internacional”, sobre cuya base, excepción hecha de los regímenes que violan los derechos humanos fundamentales y de los diversos despotismos, se asume que existen distintos e igualmente legítimos sistemas de organización de los sistemas políticos, económicos y sociales. En otros términos, la aceptación del pluralismo comportaría el cese de las pretensiones de superioridad moral, o incluso sólo

21. Ver TOSCANO, R.: *Op. cit.*, pp. 62-63.

22. POGGE, T.W.: *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca – Londres, 1989.

“técnica”, de un sistema con respecto a otro. Un ulterior elemento de estímulo de las convergencias podría estar representado por un “diálogo ético internacional” que análogamente a las negociaciones para el control de las armas nucleares, debería llevar a definir criterios comunes y a aumentar la confianza recíproca y la mutua “legitimación”.

Para las teorías generalmente relacionadas con el pensamiento post-moderno²³ las relaciones internacionales son al mismo tiempo causa y efecto de la búsqueda de una identidad política, social y cultural por parte de los Estados y de los pueblos. Más fundamentalmente, la cuestión de la identidad constituye el vínculo estructural, “la justificación” de la continuidad teórica entre política y la teoría de las relaciones internacionales. Igualmente relevante es la referencia a la dinámica de la comunicación en el proceso de interpretación de las reglas de cooperación internacional (*intersubjective meaning*).

Se reencuentran aquí algunas huellas dignas de profundización a los fines de la reconstrucción de la idea de fraternidad en las relaciones entre los Estados, con particular referencia a los conceptos de comunicación y de identidad. En cuanto al primer elemento (la comunicación), una corriente de pensamiento retoma, adaptándola al nivel internacional, la distinción de Habermas sobre acción estratégica y acción comunicativa. En el ámbito internacional, especialmente sobre la base del enfoque realista, los Estados actúan tendencialmente según el modelo estratégico, es decir, poniendo en acción comportamientos orientados al propio éxito, imponiendo a los interlocutores restricciones fundadas en un sistema de incentivos positivos y negativos. La acción comunicativa, en cambio, está orientada al entendimiento, y tiende a la coordinación de los comportamientos sociales a través del uso de la argumentación. En este caso, los actores no se guían por un sistema de incentivos o de disuasiones, sino por la común comprensión del grado y de la modalidad de coordinación requeridos por una determinada situación o un determinado proceso.

23. GRIFFITHS, M.: *Fifty key thinkers in international relations*, Routledge, Londres – Nueva York, 1999.

La noción de identidad aporta muchas pistas y desarrollos para el replanteo de las categorías analíticas de las relaciones internacionales. No por casualidad el concepto de civilización en sentido cultural-antropológico está en el centro de la reflexión de Samuel Huntington²⁴, que por otra parte representa las macro-identidades colectivas históricamente consolidadas como antinómicas y potencialmente conflictuales. Huntington²⁵ admite además múltiples “fuentes” de identidad.

Alexander Wendt sostiene que las identidades no tendrían que ser definidas en términos sustantivos, es decir, como datos inmutables, dado que son eminentemente relacionales. En la definición técnica de Wendt²⁶, las identidades –en cuanto “objetos sociales”– son un conjunto de significados que un actor atribuye a sí mismo asumiendo la perspectiva de los otros. En particular las identidades sociales, que son relevantes en las relaciones internacionales, pueden ser de dos tipos. Por una parte, pueden ser colectivas, y por eso mismo inclusivas (desde el presupuesto de que los intereses del *ego* están íntimamente conectados con los intereses del *alter*), o bien ser egoístas y auto-contemplativas, considerando la alteridad como un instrumento manipulable. El progresivo desarrollo de un mayor número de “identidades colectivas” –que sin embargo respeten las identidades originarias– entre contextos socio-políticos distintos, es por eso uno de los procesos centrales de la política internacional. A largo plazo, gracias a la multiplicación de instituciones que favorecen la cooperación, las partes adquieren nuevas identidades colectivas. De este modo se genera un proceso que desalienta las iniciativas aisladas e instrumentales y alienta, por el contrario, una extendida reciprocidad y disponibilidad a soportar “costos” (para mantener la relación en un Estado activo y productivo) independientemente de la presencia de incentivos selectivos.

24. HUNTINGTON, S.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, 1996.

25. HUNTINGTON, S.: *Who are we? The challenge to America's national identity*, Simon and Schuster, Londres – Nueva York – Toronto – Sidney, 2004.

26. WENDT, A.: “Collective identities formation and the international state”, en *American Political Science Review*, (1994).

EL PRINCIPIO DE FRATERNIDAD UNIVERSAL EN LAS RELACIONES TRANSNACIONALES: REDISTRIBUCIÓN Y VALORES

El otro paso que debemos dar, después del análisis de las perspectivas de un discurso sobre la fraternidad en las relaciones entre los Estados, es el que nos conduce al universo de las relaciones transnacionales, es decir, de las relaciones entre los pueblos más allá (y a veces, a pesar) de los confines estatales. Al respecto, comenzaremos por observar que la globalización no transforma solamente la naturaleza del ambiente internacional; ella replantea la división conceptual entre espacio político nacional (o sub-nacional) y espacio político internacional. Con la globalización, en efecto, cobra nueva relevancia la idea de que las relaciones internacionales deben ser estudiadas a través de las categorías de la teoría política general. La que tiene que ser reconceptualizada por entero²⁷ es la dimensión espacio-temporal de la política. Por ejemplo, la noción de soberanía es una manifestación evidente de ese intento de diferenciación basado en una demarcación de confines territoriales y/o identitarios. Por otra parte, este enfoque tambalea hoy ante los golpes de las nuevas exigencias de orden internacional, a partir de la tendencial contradicción que se determina en muchos contextos críticos (por ejemplo, en las situaciones de genocidio o de violaciones a gran escala de los derechos humanos fundamentales) entre el principio de autodeterminación de los pueblos (y derechos humanos universales) y el principio de no injerencia, y más en general entre principios de justicia internacional, supranacional y transnacional y la pretendida condición absoluta de la soberanía de los Estados. Utilizando la terminología kantiana, afloran las situaciones creadas por la interacción y la confrontación de “tres” ordenamientos jurídicos, es decir, el *jus civitatis* (interno), el *jus gentium* (inter-estatal), y el *jus cosmopoliticum* (transnacional). Walter plantea la cuestión de la *discontinuidad* en el pensamiento político occidental entre la dimensión universal de

la democracia y su *confinamiento* dentro del particularismo estatal. Una interesante práctica democrática consiste precisamente en el sistemático rechazo a adecuarse a los postulados espacio-temporales que han influido sobre las grandes tradiciones de la teoría democrática, una tradición que, mientras apela públicamente a un universalismo cosmopolítico, en realidad cultiva –por lo menos en lo referido a las relaciones inter-estatales– un prejuicioso escepticismo y un profundo cinismo. El principio de soberanía estatal expresa una articulación históricamente caracterizada, en el tiempo y en el espacio, por la relación entre lo universal y lo particular. Mientras hay que tener en cuenta la persistencia del formato-Estado, también es necesario plantear si, y cómo, es posible articular un discurso sobre la identidad, sobre la democracia, sobre la comunidad, sobre la responsabilidad y sobre la seguridad, sin trazar una línea divisoria neta entre ámbitos políticos, sin las grandes “teleologías celebrativas” de la vida política moderna en los confortables pero estrechos confines del Estado moderno.

1- *Cosmopolitismo y comunitarismo*

Precisamente a partir de la constatación de tales límites y de la responsable aceptación de estos desafíos teóricos, se ha desarrollado un nuevo debate sobre cómo superar la recurrente tentación dicotómica o, al contrario, reduccionista en uno u otro sentido. Los estudios se han repartido entre una concepción *cosmopolítica* y otra *comunitarista*.

El abordaje cosmopolítico pone el acento en la *continuidad* del espacio político y la necesidad de una referencia concreta a los derechos individuales. Por consiguiente, la teoría cosmopolítica puede ser calificada al mismo tiempo como *universalista* e *individualista*. La tesis central de la teoría cosmopolítica es que el orden político –al margen de que sea local, nacional o mundial– se tiene que justificar en relación a los efectos sobre los derechos y sobre las expectativas de los individuos, en cuanto a su bienestar general, previamente e independientemente de su

27. GALLI, C.: *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bolonia, 2001. Ed. cast.: *Espacio y política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

compromiso en un contexto de relaciones sociales. Por el contrario, los comunitaristas –que subrayan, en cambio, la *contigüidad* política– sostienen que los individuos encuentran la propia realización sólo en el contexto de una comunidad política concreta, considerada como fuente primaria de identidad.

Dicho esto, en la búsqueda de los fragmentos de una posible teoría de la fraternidad en la política internacional, en el plano de las decisiones concretas es revelador el análisis de la tesis cosmopolítica y de la comunitarista en cuanto a la temática de los desequilibrios socio-económicos y político-identitarios mundiales.

La reflexión teórica sobre la búsqueda de mecanismos correctivos de la globalización (asimétrica y desbalanceada) se concentra sobre la búsqueda de categorías analíticas, sobre “paradigmas” que puedan ofrecer un anclaje seguro a las políticas reequilibrantes. En este ámbito se confrontan dos enfoques que se pueden vincular, en línea de máxima, a cada una de las dos corrientes principales en cuestión: la que teoriza la “redistribución” (asociada al cosmopolitismo) y la que, en cambio, privilegia la política del “reconocimiento” (y cuya matriz es esencialmente comunitarista)²⁸.

El término redistribución proviene del reciente pensamiento liberal-democrático anglosajón, pero sus raíces son kantianas y neo-contractualistas. Se trata del intento de conjugar el postulado de la libertad individual con el igualitarismo de la social-democracia, y de proponer una nueva concepción de la justicia social capaz de dar justificación teórica a la redistribución socio-económica. Por el contrario, la política del “reconocimiento” tiene antiguas raíces hegelianas (“*Kampf um Anerkennung*”, la batalla por el reconocimiento, tema reactualizado por Francis Fukuyama²⁹, y designa una relación ideal recíproca entre sujetos en la cual cada uno considera al otro como igual y, al mismo tiempo, separado de sí (“política de la diferencia”³⁰). En el plano de

28. FRASER, N.; HONNETH, A.: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, Londres – Nueva York, 2003.

29. Ver FUKUYAMA, F., *Op. cit.*

30. TAYLOR, C.; GUTMANN, A. (ed.): *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

las implicancias políticas las divergencias no son menores, dado que mientras el enfoque redistributivo se “limita” a plantear una serie de condiciones de procedimiento, el que se basa en el reconocimiento promueve la consecución de finalidades sustanciales de realización personal.

Estos dos enfoques –cosmopolitismo y comunitarismo– encuentran respectivamente en John Rawls y en Michael Walzer dos de sus exponentes más representativos. Desde nuestra perspectiva, que tiende a reunir las distintas partículas de una teoría política transnacional de la fraternidad (que se agrega a las menciones ya hechas anteriormente a la teoría internacional de la fraternidad), haremos dos operaciones. En un primer momento, trataremos de “universalizar” (es decir, volver trans-nacional) la reflexión política de tales autores, que por lo general tienen como referencia el ámbito político nacional. Sucesivamente, intentaremos vincular sus tesis a la perspectiva concreta de una fraternidad operante, hecha por ejemplo de criterios de redistribución de la riqueza o de coparticipación de fundamentos éticos para la teoría y para la praxis política.

2- Más allá de Rawls: una teoría de la justicia “global”

En la teoría cosmopolítica ha asumido una relevancia central el problema de la extendibilidad, más allá del ámbito estatal o de sociedades concebidas (por comodidad analítica) como “cerradas”, de dos famosos principios de justicia social formulados por John Rawls. El primer principio afirma que toda persona tiene igual derecho al más extenso sistema de libertades fundamentales, compatiblemente con un idéntico sistema de libertades para todos los demás. El segundo principio sostiene que las inequidades económicas y sociales, por ejemplo en la distribución del poder y de la riqueza, son justas solamente si producen beneficios compensatorios para los miembros más desaventajados de la sociedad (*principio de diferencia*) y si están vinculadas a funciones y posiciones abiertas a todos.

El elemento cardinal de la teoría de Rawls es el “principio de diferencia”, que él vincula expresamente a la idea de fraternidad.

Rawls afirma que es posible asociar a las tradicionales ideas de libertad, fraternidad e igualdad, una interpretación democrática de los dos principios de justicia, en el sentido de que la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio unida al concepto de igual oportunidad contenida en el segundo principio, y la fraternidad al principio de diferencia. Es interesante observar que Rawls considera que de este modo el concepto de fraternidad, frecuentemente dejado afuera de la teoría política moderna, porque se lo considera restrictivo y “familista”, adquiere un standard perfectamente aceptable y, sobre todo, políticamente practicable³¹.

Mientras Rawls limita expresamente, sobre la base de postulados teóricos, la aplicabilidad de sus dos principios de justicia al ámbito nacional, algunos autores³² consideran que los principios de justicia social deberían que estar limitados al contexto nacional; por el contrario, tendrían que ser aplicados a todas las personas, sin consideración de las fronteras estatales. Como premisa, Beitz critica dos características de la idea de la “moralidad de los Estados”. Por una parte, cuestiona la afirmación de que, tal como las personas en las respectivas comunidades nacionales, también los Estados tendrían que ser considerados, en el ámbito internacional, “fuentes autónomas de finalidades”, inmunes a interferencias externas, y moralmente libres de organizar sus asuntos a gusto de los gobiernos. Por otra parte, Beitz cuestiona la idea de que en el ámbito internacional no se aplique ni sea aplicable un principio de justicia distributiva. Si se observa con detenimiento, en efecto, los dos conceptos de autonomía política y de ausencia de vínculos económicos para los Estados representan, *grosso modo*, la analogía internacionalista de dos pilares del liberalismo del ochocientos, es decir, el individuo por una parte y la absoluta libertad económica por la otra. En definitiva, la teoría de la moralidad de los Estados une

al postulado de su libertad la indiferencia ante el resultado distributivo de sus interacciones económicas.

Beitz distingue entre un principio de redistribución de los recursos que tiene en cuenta los factores objetivos de concentración de los recursos mismos (por ejemplo, los naturales) y que sirve al objetivo, en la práctica, de restablecer una suerte de igualdad de oportunidades, y un principio de “distribución global” que, en cambio, presupone un sistema de intercambio y de cooperación ya funcionante, y que tiende a mejorar la condición relativa de los pueblos económicamente menos desarrollados. La extensión del segundo principio de justicia social de Rawls a las relaciones entre los pueblos puede llevarse a cabo de dos maneras. Se puede sostener una tesis fuerte, que propone principios específicos que tendrían que guiar la distribución de los recursos, y en particular una suerte de “principio de diferencia” global. O bien se puede adoptar una tesis “débil”, que sostiene solamente la imposibilidad de confinar la justicia social dentro de las fronteras de los Estados (o de las comunidades cerradas), dejando abierta la búsqueda de los principios aplicables.

Thomas Pogge recorre un camino análogo, proponiendo, en términos prácticos, la creación de mecanismos institucionales (como la creación de un *Global Resource Dividend* que alimente un fondo internacional constituido a tal fin) para la reducción de los desequilibrios y promover una concreta igualdad de condiciones a nivel internacional. Por otra parte, la argumentación de Pogge tiene que ver también con los fundamentos de la teoría de la justicia de Rawls y, como justificación de la distribución global, apela precisamente a la aplicación del primero de los dos principios de justicia formulados por Rawls, es decir, a la necesidad de asegurar a los sujetos el más amplio sistema de libertades compatible con un análogo sistema para todos los demás. En la formulación de este principio, en efecto, Rawls teoriza una situación fundante, o posición originaria, en la cual los sujetos llamados a establecer los principios de justicia para una sociedad deciden, detrás de un “velo de ignorancia”, beneficios sobre su efectiva posición relativa en la sociedad misma. Ahora

31. RAWLS, J.: *The law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999, pp. 101-102.

32. BEITZ, C.R.: *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1999.

bien, si el objetivo de tal “sesión contractual” es el de crear las condiciones para que sea respetado, antes que nada, el primer principio de justicia, eliminando *ab origine* las causas de inequidad, resulta incongruente –afirma Pogge– admitir que los factores de nacionalidad y de localización en el mundo no puedan constituir a su vez otros tantos *handicap* iniciales, ciertamente no elegidos por los sujetos involucrados. Pogge afirma, por eso, que los principios de justicia imaginados por los “contratantes” originarios de Rawls deben extenderse necesariamente a todos los individuos, independientemente de su nacionalidad o ubicación en el planeta, a no ser que se demuestre (lo cual no parece sencillo) que las inequidades a las que dan lugar producen un beneficio para los más desaventajados.

Por otra parte, el mismo Rawls indica algunos recorridos en la definición de principios-guía para el “derecho de gentes”, enumerando, entre otros, el deber de asistir a los otros pueblos que se encuentran en condiciones desfavorables, que les impiden establecer un régimen político y social justo o, al menos, “decente”³³. Además, Rawls reconoce que en la clasificación de los sistemas sociales puede haber efectivamente “poblaciones que padecen condiciones desfavorables” (junto a “pueblos liberales”, “pueblos decentes”, “Estados fuera de la ley” y “absolutismos benévolos”). En tales sociedades las condiciones son tan difíciles (carencia de tradiciones políticas y culturales, de capital humano y conocimientos, como también de recursos materiales, financieros y tecnológicos) que sin una asistencia externa les es imposible convertirse –en la terminología de Rawls– en “sociedades bien ordenadas”. Tal asistencia es esencial no sólo porque esas sociedades –afirma Rawls– no están en guerra unas contra otras, sino como auto-defensa (y por lo tanto por un interés “reflexivo”), sino también porque la continua costumbre de la relación recíproca conduce, con el tiempo, a una mutua consideración por la cultura, los usos y el estilo de vida de la otra, al

33. RAWLS, J.: *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard university press, Cambridge Mass., 1971, pp. 47-48. Ed. cast.: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

punto de llegar a estar dispuestas a realizar sacrificios la una por la otra. Esta mutua solicitud (*mutual caring*) que genera “afinidad” es el resultado de un fructífero esfuerzo de cooperación y coparticipación de experiencias comunes por un período considerable de tiempo³⁴.

3- Más allá de Walzer: confines de la comunidad y fraternidad universal

Pasando a la vertiente comunitarista, una objeción recurrente a ese enfoque anuncia que se corre el riesgo de conceptualizar una comunidad “constitutiva” que podría ser poco abierta y mostrar escasa solidaridad “externa”. En ese caso, en efecto, la preocupación por la identidad comunitaria “nacional” podría prevalecer sobre las exigencias de justicia fuera de los confines de la comunidad misma. La fraternidad comunitaria no se abriría necesariamente a la fraternidad universal. La solución de este dilema consiste, en parte, en la ampliación de los confines comunitarios a través de un procedimiento inclusivo pero no “imperialista”, hasta su virtual coincidencia con la “familia humana universal”.

Desde este punto de vista, sostiene Michael Walzer, cada sociedad humana se basa en un intrínseco e inevitable dualismo: dado que son “humanas”, todas tienen un carácter universal, pero poseen también una dimensión “individual”, precisamente porque son “particulares”, limitadas en el espacio y dotadas de características únicas y no reproducibles.

En cada caso, la cuestión de la relación entre identidad y solidaridad en el contexto mundial constituye un desafío no sólo para la teoría política, sino también para las instituciones nacionales e internacionales.

Walzer³⁵ defiende una noción “fuerte” de comunidad, que plantea como fundamento de la misma justicia internacional,

34. Ver RAWLS, J.: *Op. cit.*, p. 113.

35. WALZER, M.: *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

dado que uno de los principios-basales que hay que respetar en tal ámbito es el de consentir siempre –resolviendo obviamente las situaciones de conflictividad– la actividad del “tribalismo”, entendido como apego de individuos y grupos a su historia, cultura e identidad: un vínculo que genera una moralidad “consistente”. En la dialéctica inter-comunitaria y en la dimensión cosmopolítica, rige en cambio una moralidad “sutil”, un “minimalismo” ético, que sin embargo no es de carácter reductivo. Desde el punto de vista ético, en efecto, la “sutileza” del universalismo debe ser comprendida correctamente, dado que no puede ser reductivamente descripta en términos de superficialidad o relativismo; al contrario –afirma Walzer– esta visión presupone que los valores éticos “reiterados” en distintas culturas son también “intensos”. La diferencia es que, en el ámbito comunitario, los mismos valores están más articulados, forman parte de un conjunto más amplio, e implican, además de las convergencias y de la identidad de enfoques, también calificación, compromisos, complejidad, posibilidad de debate y de disenso.

En materia de justicia distributiva, la posición comunitarista se basa en la convicción de que el mayor bien social que hay que asegurar es, en definitiva, la comunidad misma, que constituye no sólo el contexto espacio-temporal, sino también la justificación teórica y ética de la distribución de todo otro bien aprovechable. Queda abierta, en esta perspectiva comunitarista, la cuestión de si la comunidad es el punto de partida y también de “llegada” de la justicia social, o si más bien ésta –precisamente por el hecho de que el ser-comunidad es el bien más valioso a compartir– no constituya su fundamento, sin perjuicio de las finalidades éticas que la misma comunidad puede darse persiguiendo una justicia *extra moenia*. Walzer³⁶ intenta superar este problema sosteniendo que hay una igualdad “simple” y una igualdad “compleja”, es decir, en la práctica propone una noción de justicia distributiva que admite diversos criterios para diferentes bienes sociales, más que una única norma aplicable a todas las situaciones. Se trata de proceder asumiendo

36. WALZER, M.: *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, Nueva York, 1983.

que existen distintas “esferas de justicia” dentro de las cuales están en vigencia reglas distributivas apropiadas y sustancialmente intrasferibles en cuanto tales a otros contextos. Por lo tanto, en el ámbito internacional (o trans-nacional) lo que cuenta en primer lugar no es el hecho distributivo, sino el principio del respeto de la identidad y vitalidad de las distintas esferas (se diría que sobre la base de la subsidiariedad), de modo de permitir a las comunidades desarrollarse sobre la base de opciones éticas autónomas.

Conviene aclarar, no obstante, que el estrato ético “sutil” que vincula a las comunidades entre sí (una suerte de “universalismo minimal”) no es de ninguna manera una fórmula vacía: basta pensar, por ejemplo, en el hecho de que Walzer admite el principio de “intervención humanitaria” por parte de la comunidad internacional, como también los operativos llamados de *peace-keeping*, e incluso del apoyo abierto a movimientos de liberación nacional.

PARA UNA “TEORÍA PRAGMÁTICA”
DE LA FRATERNIDAD UNIVERSAL

Hasta aquí hemos examinado, en nuestro análisis sobre los segmentos de fraternidad en la reflexión politológica internacionalista, teorías e investigaciones bien estructuradas y desarrolladas. Para injertar plenamente la idea de fraternidad en la teoría política de las relaciones internacionales hay que tener el coraje de emprender, a mi criterio, un recorrido teórico menos cómodo y más accidentado, articulado en dos fases. La primera fase, que podría ser definida como “deconstructiva”, implica dejar en suspenso los postulados epistemológicos meta-teóricos, que condicionan severamente la reflexión sobre la politicidad no determinada por un neto encuadramiento territorial. En efecto, como con razón se ha sostenido, las praxis consolidadas podrían ser cuestionadas y abandonadas; los confines (antes que nada conceptuales) podrían ser puestos en discusión y no tenidos en cuenta; las representaciones podrían ser subvertidas, privadas de su presunción de auto-evidencia, políticamente

relativizadas e historizadas; nuevas conexiones entre distintos elementos culturales podrían revelarse posibles; podrían inaugurarse nuevos modos de pensar y actuar la política global³⁷.

En particular, en el enfoque de autores post-modernos que se inspiran en la teoría crítica emerge la fundada convicción de que las cuestiones relevantes para las relaciones internacionales se sitúan en continuidad y no se pueden distinguir conceptualmente de las temáticas tradicionales del pensamiento político, como el compromiso político, la soberanía, la ciudadanía, la justicia distributiva.

La segunda fase, de carácter “constructivo”, consiste en rescatar primeros elementos de continuidad en la teoría política general de la idea, de la justificación teórica y sobre todo de la “pragmática” de la fraternidad.

El punto de partida podría estar constituido por la hipótesis general de una tendencia, teóricamente injustificada, a una progresiva reducción espacial y “subjetal” del radio de aplicación de los tres principios políticos fundamentales (libertad, igualdad, fraternidad). Esto no implica, obviamente, la atribución de un área de aplicación “exclusiva” o privilegiada a cada uno de ellos y la correspondiente “*deminutio*” de los otros, sino que subraya más simplemente que estamos en presencia de “gradaciones” distintas de los tres principios según el contexto social considerado.

Los tres emergen –pero con un predominio de la fraternidad, especialmente en las culturas tradicionales– dentro de las comunidades “naturales” caracterizadas por la proximidad y la efectividad; libertad e igualdad son los dos principios más afirmados dentro de las comunidades políticas nacionales (en un contexto, si se quiere, “legal-racional”, de tipo weberiano); muchas veces queda sólo la libertad (y en ese sentido podría ser leído el concepto de soberanía, especialmente en las versiones más “anárquicas” de los ordenamientos *superiorem non recognoscentes*) como principio-guía de las relaciones entre los

37. ASHLEY, R.: “Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique”, en *Millennium, Journal of international studies*, 17 (1988), pp. 227-262.

Estados. Por eso, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿es posible –y, en ese caso, en qué condiciones– proponer una trasposición de los tres principios, y especialmente del tercero, en grado análogo en todas las dimensiones “relacionales”?

Una primera condición para obtener este resultado consiste en la ruptura de la “prohibición”, implícita en la teoría política internacionalista de molde empírico-realista y liberal-institucional, de la trasposición del orden ético inter-personal al inter-comunitario. Por ejemplo, el lema inusual “amar la patria del otro como a la propia” (sugerido por una tenaz “abogada” de la unidad de los pueblos, Chiara Lubich) constituye un desafío teórico y práctico³⁸. También al margen de la adhesión a lo que Rawls definiría una “visión comprensiva”, como la cristiana, que constituye su opción de fondo, bajo la aparente simplicidad de una fórmula de alto contenido ético se ocultan en efecto múltiples rupturas y otras tantas aperturas. En primer lugar, colocar el paradigma del *ágape* en lugar de los del poder, del interés o de la identidad en la interpretación y en la concepción normativa de las relaciones internacionales constituye un cambio radical de registro analítico. En segundo lugar, se evoca implícitamente el valor de las múltiples “patrias de otros”, es decir, se pone en vigencia el reconocimiento en un pie de igualdad de múltiples identidades. Por otra parte, se asume como premisa una experiencia de fuerte arraigo y de pertenencia de las personas a la propia patria, es decir, al propio horizonte de referencia en la comunidad política. Finalmente, la fórmula subraya la continuidad entre las dimensiones relacionales, estableciendo en la práctica una relevancia estructural de los comportamientos éticos personales a causa de la eticidad de las relaciones inter-comunitarias. La expresión “amar la patria del otro como a la propia” se ubica además a mitad de camino entre la experiencia privada y la dimensión política, es decir, en un espacio público que conecta los dos ámbitos sin identificarse enteramente con ellos y sin dejarse absorber por ellos. Se trata, en definitiva, de la superación de

38. Cf. Intervención de Chiara Lubich del 28 de mayo de 1997 en el Simposio de los representantes de la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz (WCRP).

algunas contradicciones fundamentales transmitidas por el errado concepto exclusivo de lealtad nacional, sin por eso diluirse en un indeterminado horizonte cosmopolítico. “La más alta dignidad para la humanidad –afirma Chiara Lubich– sería, en efecto, la de no sentirse un conjunto de pueblos muchas veces en lucha entre sí, sino, por el amor recíproco, un solo pueblo enriquecido por la diversidad de cada uno y por eso custodio en la unidad de las diferentes identidades”³⁹. Como escribía Emmanuel Mounier, “es la nación-Estado que me impone no amar antes si no para amar contra, y combatir más allá de las fronteras a las mismas fuerzas que ella sostiene dentro... comprometerme por razones militares en alianzas que ella aborrece por razones morales”⁴⁰. Sobre esta interrelación estructural entre ética personal y ética pública “trans-nacional” Mounier escribía que “la exasperación de la individualidad es el primero de los actos de guerra; la disciplina de la persona, y el aprendizaje de este movimiento de comprensión del prójimo (de caridad, dicen los cristianos), en el cual la persona sale de sí misma para expropiarse en el otro, es el primero de los actos de paz”⁴¹.

Sobre estas premisas fundamentales se puede quizás intentar, en una primera aproximación, encontrar los elementos esenciales de una teoría normativa internacional de la fraternidad en los siguientes puntos: dignidad de la persona; pertenencia comunitaria; respeto de las identidades; universalidad; coparticipación; mutualidad; gratuidad; empatía.

Los caminos a través de los cuales estas indicaciones pueden ser reencontradas son múltiples y, cada uno en su orden, presenta aspectos iluminadores aunque no exhaustivos o generalizables.

A tal fin parecen relevantes dos constelaciones de investigación. La primera incluye a las que evidencian, a través de distintas perspectivas y abordajes teóricos, el rol universalizante

39. Cf. Intervención en la Convención “Movimientos y comunidades cristianas juntas por Europa”, Stuttgart, 6-8 de mayo de 2004.

40. MOUNIER, E.: *Manifeste au service du personalisme*, Éditions du Seuil, París, 1961, pp. 228-229 [orig. 1936]. Ed. cast.: *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Taurus, Madrid, 1986.

41. Ver MOUNIER, E.: *Op. cit.*, p. 237.

de la experiencia del límite de la condición humana, especialmente en las manifestaciones de la negatividad, de la caducidad y de la impotencia ante el mal privado como ante el político. En lugar de inducir a los sujetos a restringir su propio horizonte existencial en función de auto-defensa, estos pasajes de la conciencia producen, paradójicamente en muchos casos, una transfiguración eudemónica, una apertura titánica (al mismo tiempo consciente y electiva) sobre las criticidades próximas y globales.

La segunda tipología tiene que ver, en cambio, con algunas concepciones reestructurantes de la comunidad socio-política, que se orientan a proponer caminos practicables de salida, o interpretaciones meta-lógicas, al dilema de la elección entre particularismo y universalismo.

1- Universalismo fenomenológico

Vinculadas al valor de la criticidad en la existencia humana como clave para fundar una justicia social internacional están las investigaciones que asignan centralidad a la idea de perdón, reconciliación, aproximación ética al enemigo. El perdón, en un contexto político, es un acto humano multidimensional, casi siempre conectado a la presencia de una diversidad violada o negada, e implica un acto que une verdad moral, indulgencia, empatía y empeño en reparar una relación rota⁴². Este recorrido es particularmente difícil en situaciones de conflictos étnicos o guerras civiles, en los cuales la inconmensurabilidad del mal deriva de la total proximidad de sus agentes. “Tal combinación de elementos reclama, llegado un momento, un viraje colectivo con respecto al pasado, que no ignora ni excusa el mal cometido, que no olvida la justicia ni la reduce a venganza, que insiste sobre la humanidad del enemigo incluso en el acto en el cual comete acciones inhumanas, y que valoriza la justicia que resatura la comunidad política más que la justicia que la destruye

42. BOLE, W.; CHRISTIANSEN, D.S.J.; HENNEMEYER, R.T.: *Forgiveness in international politics*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, 2004.

ye”⁴³. El perdón pone en marcha un largo proceso de recomposición, del cual éste es sólo el paso inicial, y que persigue con formas de coexistencia hasta la culminación en la reconciliación verdadera y cabal. En el tiempo, el perdón constituye una fase central del proceso de “purificación de la memoria”, que no implica sin embargo pérdida de la conciencia histórica. En esos casos es esencial que los procesos de reconciliación estén precedidos por actos de verdad y de justicia.

Otra perspectiva interesante, no vinculada, por cierto, a los *fundamentos* de la fraternidad, de aplicación más allá de los confines comunitarios, es la que propone Richard Rorty⁴⁴, también desde un enfoque radicalmente anti-fundacionalista (y por consiguiente escéptica con respecto a los valores y a las posibilidades de consolidar una validez trans-cultural de los asuntos filosóficos). Para Rorty la solidaridad no consiste en reconocer una identidad común profunda, una esencia, en todos los seres humanos. Se trata más bien de la capacidad (progresiva) de considerar las diferencias de todo tipo como insignificantes en comparación con las semejanzas que resultan de la común experiencia de dolor. Este es un proceso auténticamente inclusivo, que amplía el alcance del “nosotros”. La pregunta de fondo para alcanzar tal inclusión no es si se comparten características comunes (o convicciones, visiones del mundo, aspiraciones), sino si el otro, el distinto, está experimentando o no una situación de sufrimiento.

Para Onora O’Neill⁴⁵, es necesario volver a conectar la enunciación de los principios de justicia objetivos a la enucleación de comportamientos virtuosos. Para dar coherencia y recomponer en unidad las distintas esferas éticas de la vida social, es necesario adherir a algunos principios generales de acción inclusivos. Estos principios inclusivos abstractos son un

presupuesto necesario para ejercer principios específicos más densos, aplicables a situaciones éticas determinantes.

Un principio inclusivo fundamental puede ser el de “no causar daño”, que requiere no tanto una lógica descriptiva aplicada a casos específicos, sino que exige que no se coloque un principio opuesto (“causar daño”) en el centro de la existencia, de las instituciones, de la práctica. Esto implica, en los hechos, que hay que evitar situaciones de perjuicio sistemático y gratuito.

Junto al imperativo de tratar de no causar un daño directo (análogo a la llamada “regla de oro”, que prescribe no hacer a los demás lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros) se requiere además un empeño por no causar un daño indirecto, tanto en el sentido de no comprometer el tejido social, como de tratar de no afectar las bases materiales de la vida individual y colectiva (como puede ser el no respetar el ambiente).

O’Neill afirma que mientras las cuestiones de justicia constituyen “obligaciones perfectas”, es decir, obligan a todos indistintamente y corresponden a ellas derechos correlativos, las cuestiones de virtud tiene que ver con “obligaciones imperfectas”, que conciernen a todos, pero no crean derechos inmediatamente imputables a alguien. Las virtudes sociales, que completan y sostienen los principios y las prácticas de justicia, están en relación, en primer lugar, con el principio universal inclusivo de que es necesario rechazar la “indiferencia hacia los otros expresada directamente” con el pretexto “liberador” de que en una determinada sociedad ya se aplican principios de justicia “objetiva”. La autonomía y la capacidad personales, como también los “recursos sociales”, tienden en efecto a deteriorarse si no se los alimenta continuamente con el “mutuo interés” y si se mantienen basados sobre la indiferencia sistemática.

Pero el rechazo de la indiferencia directa no es suficiente, y debe integrarse con el principio que prescribe evitar también la indiferencia indirecta. Es decir, por un lado, con el empeño de promover la confianza social y el sentido de conexión dentro de una sociedad y entre distintas sociedades y, por el otro, practi-

43. SHRIVER, D.W., Jr.: *An ethic for enemies. Forgiveness in politics*, Oxford University Press, Nueva York – Oxford, 1995, p. 9.

44. RORTY, R.: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Ed. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Madrid, 2001.

45. O’NEILL, O.: *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

cando el respeto del ambiente natural y preservando los contextos materiales en los cuales se desarrolla la vida de relación.

2- De la comunidad internacional a la comunión trans-nacional

El universalismo constructivista de O'Neill pretende reconciliar la impostación cosmopolítica (que pone el acento sobre la justicia universal) con la comunitarista (que, en cambio, exalta las virtudes públicas como cemento que mantiene unidos los distintos niveles de comunidad). Sin apropiados principios abstractos y generales tanto de justicia como de virtud, las esferas de interacción comunitaria (como las teorizadas por Walzer) están destinadas a permanecer separadas. Por otra parte, instituciones fundadas sobre principios de justicia no pueden conservarse por mucho tiempo si actúan, por ejemplo, en una cultura de corrupción difundida. Las “virtudes” de la justicia –como equidad, respeto recíproco, sinceridad, probidad y fidelidad– son esenciales para la misma estabilidad institucional.

La conexión entre justicia y virtud es, por lo tanto, un punto esencial para la eficiencia y la eficacia de las políticas sociales y, en el estado actual de profundización de las proyecciones transnacionales de los principios políticos fundamentales, las virtudes (en la forma de prescripciones para evitar la indiferencia sistemática tanto de tipo directo como indirecto) parecen jugar un rol más pronunciado que la “justicia”. Sería errado, sin embargo, pensar que las consideraciones de justicia referidas a los “prójimos lejanos” (más allá de los confines comunitarios reconocidos y aceptados) tienen que estar basados únicamente en el ejercicio de virtudes sociales trans-nacionales. La fraternidad es, en efecto, un principio fundante de la política en todas sus dimensiones espaciales y temporales, junto con los principios de libertad y de igualdad. Para utilizar las categorías de O'Neill, el principio de fraternidad parecería resultar esencial para evidenciar y hacer efectiva la “universalización” de libertad e igualdad.

La objeción que muchas veces se le hace a este enfoque es que los vínculos comunitarios son mucho más concretos a nivel

local y (de modo cohesivo) a nivel nacional. Hay que observar, al respecto, como afirma Benedict Anderson⁴⁶, que toda dimensión comunitaria más allá del estrecho círculo familiar y afectivo, como la misma nación, es una comunidad política imaginada, dado que también los ciudadanos de la más pequeña nación no llegarán nunca a conocerse o encontrarse físicamente con la mayor parte de sus connacionales, y en muchos casos nunca sabrán nada de ellos. Las comunidades nacionales son imaginadas, pero eso no implica que sean también imaginarias. La proyección transnacional de la fraternidad como principio político, implica la necesaria ampliación de los márgenes de la imaginación política, concibiendo a las comunidades no como situadas una al lado de las otras, sino como limítrofes con la humanidad en cuanto tal.

Para la concepción cristiana⁴⁷, los confines asumen una naturaleza funcional más que definitoria, y se fundan sobre distinciones fundamentales entre creador y creación, eternidad y tiempo, bienes absolutos y bienes relativos. La constante tensión dentro del universalismo y del comunitarismo cristiano se articula entre la necesidad de respetar los confines donde se desarrolla la vida natural con sus características intrínsecas y definitivas de espacio y de tiempo, y el mandato del amor universal y de la solidaridad incondicional. Con respecto a las cuestiones éticas y políticas planteadas por la misma presencia del confín, el pensamiento cristiano tiende a subrayar más los vínculos metafísicos que los geográficos. Los confines son muchas veces fruto de eventos contingentes o de necesidades políticas y presentan dos tipos de problemas. En primer lugar, promueven lealtades parciales y ámbitos preferenciales en lugar de una solidaridad y una perspectiva ética desinteresada y no orientada hacia tratamientos privilegiados y prioritarios de alguna comunidad. En segundo lugar, puede existir en ellos una tendencia a racionalizar más que a criticar formas de provincialismo.

46. ANDERSON, B.: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 2a edición, Verso, London, 1999.

47. MILLER, D.; HASHMI, S.H.: *Boundaries and justice. Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, Princeton NJ y Woodstock, Oxfordshire, 2001.

Las nuevas búsquedas teológicas, que por ejemplo interpretan la liturgia como “acto político” en sentido amplio, aportan elementos de interés para comprender los dualismos y los nudos de la modernidad y de la post-modernidad, comenzando por las dicotomías particular/universal, interno/externo, identidad/diferencia, individuo/comunidad. En la concepción cristiana, la máxima forma de integración comunitaria, es decir, la comunión, ofrece un territorio inexplorado para reconectar idealmente los “fragmentos de fraternidad” de la dimensión global (en una óptica metafórica o simbólica y sin confundir, obviamente, los distintos planos de análisis y las múltiples y legítimas metodologías). En esta clave interpretativa, la verdadera aldea planetaria no es la aldea abstracta, ampliada a la escala de globo terráqueo, sino que es la asamblea en la cual, aquí y ahora, los cristianos son hechos “uno” en el sacramento eucarístico. De ello deriva que las comunidades cristianas se perciban al mismo tiempo como comunidades individuales y como partes constitutivas de la *comunión* universal. Mientras la globalización implica una noción del espacio que se limita a yuxtaponer a los habitantes del mundo en una misma dimensión espacio-temporal, creando muchas veces las condiciones de una latente conflictividad, en el espacio de la comunión de la teología cristiana no se encuentran “juntos”, sino que se sienten partícipes, los unos de la vida de los otros.

Como consecuencia de este “universalismo de lo concreto”, en las comunidades, la percepción de los vínculos estructurales de fraternidad crea un punto focal, un “espacio complejo”, donde la dimensión de lo local y lo global ya no son recíprocamente excluyentes o contradictorias⁴⁸. El universalismo “profético”, a diferencia del universalismo “racional” (como por ejemplo, el de inspiración estoica) constituye, al decir de Reinhold Niebuhr⁴⁹, una “posibilidad imposible”, determina una continua tensión entre comportamientos concluyentes y un

ideal inconcluso. En esta dinámica, la fraternidad universal constituye, en la práctica, la reivindicación de la relevancia histórica de tal ideal.

OTROS TEXTOS CITADOS

BARNETT, T.: *The Pentagon's new map: war and peace in the twenty-first century*, Putnam's Sons, Nueva York, 2004.

BAUMAN, Z.: *In search of politics*, Stanford University Press, Stanford, 1999. Ed. cast.: *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

COCHRAN, M.: *Normative theory in international relations. A pragmatic approach*, Cambridge University Press, 1999.

FUKUYAMA, F. (et alii): “The sources of American conduct”, en *The American Interest*, 2005.

GIDDENS, A.: *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984. Ed. cast.: *La constitución de la sociedad...*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Frankfurt, 1981. Ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa I*, Aguilar - Altea - Taurus - Alfaguara, Buenos Aires, 1989.

HARDT, M.; NEGRI, A.: *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán, 2002. Ed. cast.: *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

NARDIN, T.: *Morality and the relations of states*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

NEDERVEEN, P.J.: *Globalization or empire?*, Routledge, Nueva York - Londres, 2004.

ROSENAU, J.N.; CZEMPIEL, E.O. (a cura di): *Governance without government. Order and change in world politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

SOWELL, T.: *The quest for cosmic justice*, Touchstone, Nueva York, 2002.

STERNBERGER, D.: *Drei wurzeln der politik. I: Essays*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

VOLF, M.: *Exclusion and embrace. A theological exploration of identity, otherness and reconciliation*, Abingdon Press, Nashville, 1996.

WALKER, R.B.J.: *Inside/outside: International relations as political theory*, Cambridge University Press, 1993.

WENDT, A.: *Social theory of international politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

48. CAVANAUGH, W.: *Eucharistie et mondialisation*, Ad Solem, Génova, 2001.

49. NIEBUHR, R.: *An interpretation of christian ethics*, Harper and Row, San Francisco, 1935.