

Estado e Iglesia

Un análisis crítico de las ventajas
y desventajas de la relación
en la filosofía política contemporánea



Santiago Prono
compilador

ediciones UNL





Rector **Enrique Mammarella**

Secretario de Planeamiento Institucional y Académico **Miguel Irigoyen**

Decano Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales **Javier Aga**

.....

Estado e Iglesia : un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea / Santiago N. Prono ... [et al.] ; coordinación general de Santiago N. Prono. - 1a ed. - Santa Fe : Ediciones UNL, 2021.

Libro digital, PDF - (Ciencia y técnica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-277-4

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Política Argentina. 3. Filosofía Contemporánea. I. Prono, Santiago N., coord. CDD 320.101

.....

© Nicolás Alles, Gerardo Galetto, Nahuel Maisley, Dorando Michelini, Santiago Prono, Angélica Schneider, Gonzalo Scivoletto, Hugo Seleme, 2021.

©  ediciones UNL, 2021

—

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Graciela Barranco

Ana María Canal

Miguel Irigoyen

Luis Quevedo

Gustavo Ribero

Ivana Tosti

Alejandro R. Trombert

Directora Ediciones UNL

Ivana Tosti

Coordinación editorial

María Alejandra Sedrán

Coordinación diseño

Alina Hill

Corrección

Félix Chávez

Diagramación interior y tapa

Laura Canterna

—



El Vaticano en Roma: democracia global, deliberación pública, y el rol de las organizaciones religiosas en la creación de la Corte Penal Internacional¹

Nahuel Maisley

Introducción

La idea de crear una Corte Penal Internacional (CPI) permanente estuvo en la agenda de la comunidad internacional durante más de cincuenta años, desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial hasta fines del siglo pasado.² Finalmente, en 1998 y luego de largas discusiones, una conferencia multilateral celebrada en Roma aprobó el texto del Estatuto que crea la Corte, cuyos primeros jueces asumieron en 2003.

El procedimiento de negociación del Estatuto de Roma fue un ejemplo prototípico de un cambio significativo que están atravesando las relaciones internacionales en los últimos tiempos: (i) del *paradigma westfaliano*, en el cual se entendía que los únicos sujetos del derecho internacional eran los Estados³ —y que la creación del derecho internacional era un proceso que quedaba bajo su exclusivo arbitrio⁴—, se está pasando a (ii) uno *post-westfaliano*, en el cual la comunidad internacional empieza a admitir la participación de diversos actores en la creación normativa, con cierta conciencia de obligatoriedad.⁵ En Roma específicamente, los 160

1 Este trabajo es una versión ligeramente modificada de la que se publicó en principio como Maisley, Nahuel (2019) ¿Deben participar las organizaciones religiosas en la creación del derecho internacional? Algunas reflexiones a partir del rol del Vaticano y los grupos «profamilia» en la creación de la Corte Penal Internacional. En Alegre, Marcelo (Dir.). *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*, pp. 373–392. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Véase, por ejemplo, Schabas (2011:1–22).

3 Sobre el fin del paradigma westfaliano en relación con la creación del derecho internacional, véase Lavopa, Federico (2009). La delgada línea entre los «sujetos» y los «actores» del derecho internacional público en tiempos de globalización. El caso de la alianza transnacional de empresarios en la negociación del Acuerdo sobre Aspectos Relacionados con el Comercio de la Propiedad. En Pinto (2009:91–120); Maisley (2013a); y, más generalmente Boyle y Chinkin (2007). Sobre los problemas de la noción de subjetividad y propuestas de abandonarla, véase Higgins (1994) y Portmann (2010).

4 Véase Shaw (2003:163) y el comentario en Maisley (2013b:113).

5 Para un análisis de este tipo, pero limitado al derecho internacional ambiental, véase Maisley (2013a, 2013b). Para argumentos, hasta el momento bastante escuetos, de que existe un derecho humano a la participación en la creación del derecho internacional, véase Kleinlein

Estados que negociaron el Estatuto reconocieron explícitamente la importancia de abrir el debate a la sociedad civil, y permitieron que más de 200 Organizaciones No Gubernamentales (ONG) participaran activamente de todas las instancias del proceso, exceptuando la última, es decir, el voto.⁶

Este importante giro en el procedimiento de creación de normas globales no es casual, sino que es una reacción de la comunidad internacional a una catarata de críticas recibidas en virtud del «déficit democrático» del derecho internacional.⁷ En efecto, en la actualidad existe cierto consenso en relación con la escasa legitimidad de un sistema normativo creado por funcionarios no electos, en lugares lejanos, en idiomas extranjeros, sobre cuestiones disfrazadas bajo un ropaje técnico y totalmente aisladas del control y la deliberación pública. En respuesta a estas críticas y en busca de un incremento en la legitimidad del sistema, los Estados han comenzado a permitir, por ejemplo, la participación directa de diversos actores en el procedimiento internacional de creación de normas.⁸ En el caso del Estatuto de Roma, existe cierto consenso en cuanto a que la participación de las ONGs ha aumentado la legitimidad del proceso de negociación y, por lo tanto, la de la Corte como un todo.⁹

Ahora bien, esta posición laudatoria del proceso participativo no fue homogénea. En particular, quiero concentrarme aquí en una de las cuestiones que hicieron ruido en los pasillos de la conferencia: la del rol asumido en la discusión por ciertas organizaciones religiosas y de los espacios otorgados a estas para hacer oír su voz.¹⁰ Marlies Glasius relata que un número considerable de organizaciones cristianas, con importante apoyo del Vaticano,¹¹ se sumaron a las negociaciones sobre la creación de la Corte Penal Internacio-

(2011:48) y Peters (2009: 300). Sobre la creciente participación de actores no estatales en el derecho internacional véase, por ejemplo, Boyle (2007:41–97), Lavopa (2009) y Macdonald (2008).

6 Cfr. United Nations (1998). *United Nations Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court*. Rome, 15 June–17 July 1998; Official Records, Vol. I, Final documents; U.N. Doc. A/CONF.183/13, pp. 74 ss. Véase también, en general, Glasius (2006).

7 Sobre el déficit democrático, véase, por ejemplo, Allott (2004), Marks (2000) y Wolfrum (2008).

8 Sobre el incremento de la legitimidad gracias a la participación ciudadana, véase Besson (2009:58–91), Bohman (2007), Dryzek (2000), Maisley (2014) y Marks (2000).

9 Cfr. Boyle y Chinkin (2007:71–74) y Glasius (2006).

10 Véase Boyle y Chinkin (2007:73), Charlesworth (1999:206–207), Glasius (2006), Lehr-Lehnardt (2002) y Osterveld (2005).

11 Técnicamente, el término aplicable a las relaciones internacionales es el de «Santa Sede» (Abdullah, 1996:1837), pero prefiero utilizar términos que puedan ser compartidos por todos los lectores, sin importar la fe que profesen, y por eso utilizo el término «Vaticano». Los motivos por los que hago esto serán evidentes luego de leer el artículo completo.

nal «para oponerse a lo que veían como propuestas peligrosas del movimiento de mujeres» (Glasius, 2006:82),¹² convirtiendo la Conferencia de Roma en un «episodio crítico en el enfrentamiento recurrente dentro de la sociedad civil global entre el movimiento de mujeres y el movimiento “profamilia”» (77).¹³ En efecto, durante la década de 1990, un incipiente movimiento transnacional de grupos protestantes y católicos había comenzado a disputar con argumentos religiosos las posiciones progresistas de las ONGs dedicadas a la defensa de los derechos de las mujeres. Esta actitud —muy notoria en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo de 1994 y en la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres de Beijing de 1995¹⁴— dio lugar a diversos cuestionamientos por parte del movimiento de mujeres en relación con el espacio que deben ocupar los argumentos religiosos en la deliberación pública global. En este sentido, manifestó Glasius: «¿Quién es legítimo? ¿Quién es representativo? ¿Quién tiene un derecho a estar allí?» (78).

Estos cuestionamientos se vieron reforzados por el apoyo brindado a estas organizaciones de la sociedad civil por el Vaticano, un actor muy particular en el sistema de derecho internacional. A diferencia de lo que ocurre con otras religiones, y debido a razones históricas eminentemente eurocéntricas,¹⁵ el Vaticano es considerado desde la Edad Media un sujeto pleno del derecho internacional.¹⁶ En particular, el Vaticano tiene hoy estatus de «Estado Observador Permanente No-Miembro» de la Asamblea General de las Naciones Unidas, lo que le permite participar de igual a igual con los Estados en las Conferencias Internacionales convocadas por la Or-

12 En particular, las discusiones giraron en torno a dos puntos: (i) el uso y la definición de «género», que los grupos cristianos temían que incluyese alguna protección para homosexuales, y (ii) la criminalización de los embarazos forzados, que los grupos cristianos creían que podía incluir un derecho al aborto (Glasius, 2006:86–89).

13 Glasius aclara que los términos utilizados son en realidad sobre-simplificaciones, pero que de todos modos son útiles para explicar la situación: «Ambos movimientos son plurales, consistentes en pequeñas alianzas que a veces encuentran a distintas organizaciones dentro de polos opuestos del movimiento. Estos términos son utilizados aquí porque son aquellos con los cuales estos grupos se autoidentifican más frecuentemente, pero sin suscribir las posibles connotaciones que pueden llegar a tener: que todas las mujeres están representados por los “movimientos de mujeres”, ni que aquellos que no son parte de los grupos “profamilia” son de algún modo “antifamilia”. El término “profamilia” fue preferido por sobre el de “provida” porque las preocupaciones de estos grupos en la CPI iban más allá de las cuestiones relacionadas con el aborto, incluyendo una oposición al uso del término “género”. El término “grupos de mujeres” fue preferido por sobre “grupos feministas” porque la mayor parte de las organizaciones prefieren éste por sobre el más estrecho y polarizante de “feministas”, aun cuando probablemente suscribirían algún sistema de valores feministas si se les consultara sobre el tema» (Glasius, 2006:77).

14 Cfr. Boyle y Chinkin (2007:46), Charlesworth (1996:542–543).

15 Sobre el eurocentrismo y el derecho internacional, véase Koskeniemi (2011).

16 Véase Westdickenberg (2006).

ganización. «Los críticos del estatus de la Santa Sede ante las Naciones Unidas», explica Yasmin Abdullah, «sostienen que no debería tener mayores privilegios que otras religiones mundiales, o que otras Organizaciones No Gubernamentales. Actualmente, la Iglesia Católica Apostólica Romana es la única religión que es reconocida como un Estado por las Naciones Unidas» (Abdullah, 1996:1836), lo que le permite gozar de extendidos beneficios en el sistema internacional de creación de normas.

En el caso de la Conferencia de Roma, el Vaticano tuvo un activo rol apoyando a las organizaciones profamilia. Por ejemplo, publicó documentos llamándolas a participar de las negociaciones, ayudó a aquellas que no estaban acreditadas a ingresar a las reuniones y a participar de los esfuerzos del *lobby*, les proveyó una oficina en el edificio en el que tuvieron lugar las negociaciones (muy pocos Estados tuvieron oficinas propias, mientras que el resto de las ONGs compartieron una única habitación) e, incluso, se rumorea que el Papa en persona realizó llamados telefónicos a líderes de países latinoamericanos para presionarlos respecto de su posición en determinados temas que estos grupos consideraban relevantes. Y, por supuesto, los diplomáticos del Vaticano asumieron un rol protagónico en las discusiones relacionadas con cuestiones de género, oponiéndose a las propuestas del movimiento de mujeres.¹⁷

En este trabajo quiero tomar el caso de la participación del movimiento cristiano en la Conferencia de Roma como punto de partida para discutir el espacio que deberían ocupar las organizaciones religiosas en los procesos de creación del derecho internacional en general. Para ello, combinaré los aportes de dos corrientes teóricas complementarias: por un lado, la teoría de la democracia global, que le ha dedicado pocas reflexiones a la cuestión, pero que provee el marco conceptual adecuado para pensar estos temas en la actualidad (5.2); y, por el otro, la teoría de la democracia deliberativa, que ha discutido intensamente sobre el espacio que deberían ocupar las religiones en los procesos públicos de toma de decisiones, pero exclusivamente a nivel doméstico (5.3). Mi intuición es que, al igual que a nivel nacional, debería permitirse la participación de estas organizaciones, pero con dos límites (5.4). En primer lugar, el poder de influencia de estos actores debe ser igualitario con respecto a los demás participantes (5.4.a). Y, en segundo lugar, los argumentos que las iglesias brinden en la esfera pública deben ser *traducidos* a un lenguaje compartido por todos, de modo tal que pueda generarse una verdadera deliberación entre los actores participantes (5.4.b).

17 Cfr. Glasius (2006:82–88).

La legitimidad del derecho internacional y las teorías de la democracia global

Como sugerí en la introducción, existe cierto consenso en torno a los problemas de legitimidad del sistema westfaliano de creación del derecho internacional.¹⁸ No obstante, el consenso no se extiende a las soluciones: existen en la literatura tres divergencias sucesivas que presentaré a continuación.¹⁹

En primer lugar, (a) mientras que la mayor parte de los autores entiende que la legitimidad debe ser analizada en relación con los individuos —en otras palabras, que el sujeto último de preocupación moral siempre debe ser la persona humana²⁰—, otros sostienen que esta debe ser considerada en relación con sujetos colectivos, como «los pueblos»²¹ o «los Estados».²² Así, para el positivismo jurídico internacionalista, por ejemplo, una norma será legítima cuando haya recibido el consentimiento de los Estados, que no solo son sujetos en sí mismos —más allá de los individuos que los componen—, sino que además son los únicos sujetos relevantes para el derecho internacional.²³

Existen numerosos problemas con esta posición, pero me limitaré aquí a mencionar el que creo más importante. Me parece, como sugiere Carlos Nino, que cuando se afirma que los Estados tienen intereses propios,

(...) pretendiendo que ellos son distintos de los intereses de los individuos que los integran, [en realidad lo que ocurre es que] se está hipostasiando un punto de vista que no es más que el de ciertos individuos (y, no por casualidad, la satisfacción de aquellos intereses suele coincidir con la de los intereses de esos individuos). (Nino, 1989:254).

Por lo tanto, pensar en los Estados como verdaderos sujetos implica, en realidad, considerar los intereses individuales, pero de un modo desigualitario, es decir, priorizando los de aquellos que logran imponerse dentro del grupo.

18 Para un buen resumen, véase Wolfrum (2008); para un argumento más incisivo, Marks (2000), y para uno más incendiario, Allot (2004).

19 Lo que voy a presentar en este apartado es un resumen del estado de la cuestión presentado en Maisley (2014).

20 Pogge (2004), Kuper (2000:645), Beitz, (2000).

21 Cfr. Rawls (1999).

22 Esta es la posición que se le suele asignar al positivismo jurídico internacionalista clásico (Lachenmann, 2001). Para una crítica, véase Buchanan (2004:309). Para una negación de que esta postura sea realmente la del positivismo, véase Kammerhofer (2014).

23 Cfr. Brunée (2010) y Lachenmann (2001).

El segundo plano de desacuerdo (b) se da entre los autores que en el punto anterior describí como mayoritarios en la literatura. Es decir, aquellos que creen que la legitimidad de cualquier norma —sea de derecho internacional o de derecho doméstico— solo puede ser analizada en relación con la participación de los individuos. La diferencia consiste en que algunos creen que la legitimidad depende de la participación *directa* de los individuos en la creación de esas normas,²⁴ mientras que otros sostienen que basta con que exista cierta participación *indirecta* para que estas puedan ser legítimas.²⁵

El principal problema con esta última postura es que —aun cuando se realicen reformas al modo en que se pone en práctica la representación estatal de los individuos, como proponen Thomas Christiano y Philip Pettit— los lazos que unen a los mandatarios y los agentes en el plano global son mucho más exiguos que en el plano local.²⁶ Incluso en el modelo ideal, quienes efectivamente representen los intereses de los Estados en el plano internacional serán funcionarios diplomáticos no electos, que serán a su vez nombrados por un canciller no electo, que será nombrado por un presidente electo (y, en general, no electo en función de sus propuestas de política exterior, sino de otros múltiples factores). El vínculo entre los electores y estos funcionarios diplomáticos es y será simplemente demasiado exiguo, casi inexistente y, por lo tanto, incapaz de dotar de legitimidad al sistema de gobernanza global. No basta con la representación diplomática, sino que es necesario «poner en marcha mecanismos de participación en los procesos de toma de decisiones, complementarios de las estructuras representativas» (Martí, 2006:226).

Esto nos lleva al tercer grupo de divergencias, (c) que se da entre los «demócratas globales», es decir, aquellos que entienden que la mejor forma de aumentar la legitimidad del derecho internacional es a través de la participación *directa* de los individuos en la creación de las normas, nucleados en distintos grupos según el caso. Aquí existen tres posiciones respecto de cómo debe darse esa participación. Una primera corriente, (i) la de la *democracia cosmopolita*, propone un modelo más bien representativo, con instituciones

24 Cfr. Besson (2009), Bohman (2007), Dryzek (2000), Held (1995), Marks (2000), Peters (2009), Walzer (2000).

25 Cfr. Christiano (2010), Dahl (1999), Kymlicka (2001), Nagel (2005), Pettit (2010).

26 Anne Peters afirma que «la gobernanza de múltiples niveles complica y torna más oscuras las “cadenas de delegación” (ciudadanos–parlamentos–ejecutivos–funcionarios internacionales), y hace más difícil identificar a los principales a los que cada institución debería responder. En términos normativos, la idea de la *accountability* transitiva a través de los estados compartimentaliza indebidamente la *accountability* en cajas nacionales, desechando el *dédoublement fonctionnel* de los agentes de los estados que actúan en las instituciones internacionales» (Peters, 2009:294).

globales elegidas directamente por los ciudadanos del mundo;²⁷ (ii) una segunda corriente, la de la *democracia contestataria global*, cree que las organizaciones de la sociedad civil y otros actores no estatales deberían contar con espacios para desafiar las decisiones tomadas por el sistema interestatal (al que mantendrían vigente con tan solo algunas modificaciones);²⁸ y por último, (iii) una tercera corriente, la de la *democracia deliberativa global*, defiende un modelo en el cual los ciudadanos del mundo no solamente puedan desafiar las decisiones tomadas por los representantes estatales, sino también iniciar la deliberación sobre aquellos temas que les resulten pertinentes.²⁹

Todos estos autores comparten la idea de que abrir las negociaciones de nuevas normas de derecho internacional a la sociedad civil incrementa notablemente su legitimidad y, por eso, elogiarían —al menos parcialmente³⁰— el procedimiento de la Conferencia de Roma. Ahora bien, lo cierto es que cuando estos autores hablan de la participación de redes transnacionales de organizaciones de la sociedad civil, están pensando más en grupos como Amnistía Internacional, Greenpeace o Avaaz, y no tanto en la Federación Internacional por el Derecho a la Vida, el Instituto Católico de la Familia y los Derechos Humanos, o el propio Vaticano.³¹ Pero la realidad, como dice Glasius, es que «la sociedad civil global no es el ámbito exclusivo de activistas «progresistas» de los derechos humanos, ambientales, de la justicia social y los derechos de las mujeres; es también un espacio cohabitado por conservadores, antiabortistas y fundamentalistas religiosos» (Glasius, 2006:78). La teoría de la democracia global tiene una cuenta pendiente en relación con cómo ordenar esta diversidad en la participación. Para hacer un intento por comenzar a saldarla, en la próxima sección abrevaré en las reflexiones que sobre este punto hicieron, a nivel doméstico, los teóricos de la democracia deliberativa.

27 Cfr. Archibugi (2008), Falk y Strauss (2000), Held (1995) y Martí (2010).

28 Cfr. Dryzek (2000), Habermas (2001) y Walzer (2000).

29 Cfr. Besson (2009) y Bohman (2007).

30 Como dice Marks, la teoría de la democracia siempre debe tener un potencial crítico (2000:109) y, ciertamente, hay muchas deudas pendientes incluso en procedimientos como el de la Conferencia de Roma.

31 Tampoco están pensando en las redes de la industria farmacéutica o en las de la industria del cine, pese a que fueron ellas quienes diseñaron el terrible Acuerdo ADPICs. Véase Lavopa, Federico, *op. cit.*

La teoría de la democracia deliberativa frente a las voces religiosas

Los dos padres fundadores de la teoría de la democracia deliberativa, John Rawls y Jürgen Habermas³² —quizás, además, los dos filósofos políticos más importantes del siglo xx— han protagonizado un importante debate respecto del rol que deben ocupar los argumentos y las organizaciones religiosas en la deliberación pública democrática. En esta sección quiero recuperar algunos de sus conceptos para empezar a saldar, en la próxima, algunas de las deudas de las teorías de la democracia global.

Si bien la discusión entre Rawls y Habermas comenzó en la década de 1970, se entiende que el debate específico sobre el espacio de la religión en la deliberación pública se inició en 1993 con la publicación de *Political Liberalism*, uno de los últimos ajustes de Rawls a su teoría de la justicia. Allí, en el capítulo seis, Rawls explica que las decisiones estatales solamente son legítimas cuando son tomadas siguiendo ciertos principios, tanto sustantivos como formales.³³ Entre estos últimos, uno de los requisitos es que las decisiones sean adoptadas y justificadas apelando a razones potencialmente aceptables por todos los ciudadanos, o «razones públicas».³⁴ De lo contrario, se tratará de decisiones impuestas por la fuerza, e ilegítimas. De ello se deriva, a su vez, que los miembros de los partidos políticos, los candidatos en campaña, aquellos que los apoyan e incluso los ciudadanos cuando votan³⁵ tienen un «deber de civilidad», por el cual les está vedado esgrimir argumentos religiosos en el foro público, debiendo traducir sus posiciones políticas a «razones públicas» que puedan compartir con sus conciudadanos.

La respuesta de Habermas está bien presentada en un artículo publicado en el *European Journal of Philosophy* en 2006, «Religion in the Public Sphere». Allí, el filósofo alemán explica los pormenores de la propuesta rawlsiana,

32 Sobre la importancia de Rawls y Habermas para la teoría de la democracia deliberativa, véase Nino (1996) y sus obras clave: Habermas (1998) y Rawls (1993).

33 Cfr. Rawls (1993:223–227).

34 «Nuestro ejercicio de poder político es apropiado y por lo tanto justificable sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución cuyos aspectos esenciales puedan ser razonablemente aceptados por todos los ciudadanos en virtud de los principios e ideales aceptables por cada uno de ellos como razonables y racionales. Este es el principio liberal de la legitimidad. Y dado que el ejercicio del poder político debe ser en sí legítimo, el ideal de ciudadanía impone un deber moral, no legal —el deber de civilidad— de ser capaz de explicar los unos a los otros en aquellas cuestiones fundamentales cómo los principios y las políticas que cada uno defiende y vota pueden ser defendidos por los valores políticos de la razón pública. Este deber también incluye una voluntad de escuchar a los otros y una imparcialidad al decidir cuándo razonablemente se requieren acomodamientos a sus posiciones» (Rawls, 1993:217).

35 Cfr. Rawls (1993:215,217,219).

reseña algunas críticas y pone en valor la que cree más importante, formulada por Nicholas Wolterstorff: «que muchos ciudadanos religiosos no podrían llevar a cabo esta división artificial en sus mentes [entre argumentos religiosos y razones públicas] sin poner en riesgo su existencia como personas piadosas» (Habermas, 2006:8). Habermas comparte la importancia de que las decisiones públicas sean justificadas con razones aceptables para todos. Sin embargo, entiende que la carga impuesta a los creyentes de tener que traducir sus principios religiosos en argumentos seculares siempre que intervengan en la esfera pública puede: (i) o bien poner en riesgo su libertad religiosa y, con ello, su autonomía individual; (ii) o bien desincentivarlos a participar del debate público y, con ello, hacerle un daño a una democracia cuya legitimidad depende de que se escuchen todas las voces.³⁶ Por lo tanto, Habermas propone un modelo en el cual los ciudadanos tienen total libertad de expresarse con argumentos religiosos en la esfera pública *informal* (donde no se toman decisiones relevantes y no se afecta la legitimidad de las normas). Aun así, deben traducir estos argumentos a razones seculares en caso de querer usarlos en la esfera pública *formal*, es decir, en los espacios institucionales, como «los parlamentos, las cortes, los ministerios o las administraciones» (9). En Habermas, entonces, el «deber de civilidad» tiene dos diferencias con el concepto rawlsiano: primero, se aplica solo a la esfera pública formal; y, segundo, es bidireccional, en tanto no solo los creyentes tienen un deber de traducir sus argumentos para utilizarlos en el plano institucional, sino que los no-creyentes tienen también un deber de tomar estos argumentos y considerar seriamente las razones públicas que se encuentran detrás de ellos.³⁷

Por supuesto, el debate filosófico-político en torno a estas cuestiones no se agotó con estos dos autores y, en los últimos veinte años, ha habido numerosos aportes en relación con el tema.³⁸ No obstante, las propuestas de Rawls y Habermas siguen siendo el punto de referencia respecto del cual cada uno de los autores posteriores fue realizando ajustes y es por eso que los tomaré como eje para analizar el caso de la religión en el debate público *global*.

36 Cfr. Rawls (1993:10). Sobre la importancia de escuchar todas las voces, véase Habermas (1998).

37 Cfr. Habermas (2006:11).

38 Cfr. Audi (1993), Lafont, (2009) y Waldron (2002).

Las instituciones religiosas en la creación de un derecho internacional más legítimo: dos límites a su derecho a la participación

Al comienzo del trabajo dije que mi objetivo era considerar el espacio que debían ocupar las organizaciones religiosas en el modelo ideal de debate público global. Creo que a esta altura puedo precisar la cuestión en dos subpreguntas: primero, *si* deben poder participar y, segundo, en todo caso, *cómo* deben poder participar.

En relación con la primera pregunta, me parece que la respuesta es evidente. Si nos tomamos en serio la idea de que la democracia está fundada en un argumento de igualdad, en considerar que cada ciudadano vale tanto como los demás, venga de donde venga y sea como sea, entonces no hay ningún margen para excluir a nadie del debate público, bajo ningún pretexto. Esa es la principal lección tomada del desarrollo realizado en el primer apartado, respecto de las teorías de la democracia global: como cada ciudadano cuenta, todos deben poder participar. En esto coincido con Marlies Glasius, quien pensando en el caso concreto de la Conferencia de Roma afirma que

Si uno cree que existe este derecho a participar o a interactuar, y si las Naciones Unidas son serias y sinceras sobre ser «abiertas a la sociedad civil», entonces deberían ser abiertas a todos los representantes de la sociedad civil, y no solo a aquellos que sean vistos como más deseables por la mayor parte de los delegados. Excluir a ciertos tipos de grupos de la participación infringiría el derecho a participar. Si los grupos de mujeres tienen un derecho a estar activos en foros como las negociaciones de la CPI —y han peleado duro por ese derecho— entonces también lo tienen los grupos profamilia. (Glasius: 2006:92)

Ahora bien, lo que Glasius no analiza es lo que planteo como la segunda pregunta, es decir, en qué condiciones debe darse esta participación. Mi intuición es que es este, y no el otro punto, el que genera incomodidad entre los diplomáticos y los demás miembros de la sociedad civil en relación con la participación de los grupos religiosos. En particular, y recuperando los conceptos analizados en el segundo apartado de este artículo, creo que son dos cuestiones las que molestan a los demás participantes: por un lado, (i) el desbalance entre estas organizaciones y otras ONGs, debido al rol del Vaticano; y, por otro lado, (ii) la utilización de argumentos religiosos en el debate público. Ambos cuestionamientos parecen razonables y, a continuación, argumentaré que si se quisiera preservar la legitimidad del debate público global los organizadores de conferencias como la que aprobó el Estatuto de Roma deberían establecer regulaciones en torno a estos puntos.

Participación igualitaria: el Vaticano como Estado o como ONG

Los teóricos de la democracia global no proponen, en general, deshacerse de los Estados. La mayor parte de ellos está de acuerdo con lo que Anne Peters (2009) describe como un modelo de «democracia dual»: se debería fortalecer y mejorar la representación democrática de los individuos a través de los esquemas estatales, al mismo tiempo que se generan espacios democráticos de participación directa en los procesos de toma de decisiones globales. La decisión de no abandonar el sistema interestatal se justifica en razones prácticas, pero sobre todo en razones democráticas: pese a todos sus déficits, los Estados —explica Peters— son «los representantes políticos formalmente constituidos de grupos identificables (las naciones). Son los mediadores entre seis mil millones de personas y las instituciones globales» (Peters, 2009:272).³⁹ El rol prioritario de los Estados en el proceso de creación del derecho internacional se debe, entonces, a que estos representan a sus ciudadanos, a su «legitimidad transitiva».⁴⁰

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué el Vaticano debería compartir con los Estados ese rol especial, si no tiene una ciudadanía a la que representar? Abdullah realiza un análisis detallado de la estatalidad del Vaticano, que le otorga beneficios en la creación del derecho internacional, y concluye que

(...) en última instancia, el Vaticano no es un Estado sino una religión, y por lo tanto debería ser tratado como una ONG en futuras conferencias de Naciones Unidas. Es indeseable abrirles las puertas de las Naciones Unidas a las religiones actuando bajo el disfraz de Estados. (Abdullah, 1996:1875)

39 «Deshacerse de los estados implicaría una única comunidad política global, que sería remota para los ciudadanos, inevitablemente inflexible y complicada; en suma, no operacional. Los estados y otras unidades políticas locales poseen mayor conocimiento respecto de los asuntos locales que las instituciones globales, y pueden actuar más rápido. Pero los estados no solamente son necesarios para la acción política efectiva, sino también por razones democráticas. Ellos son los representantes políticos formalmente constituidos de grupos identificables (las naciones). Son los mediadores entre seis mil millones de personas y las instituciones globales. Por lo tanto, el orden constitucional global debería, *inter alia*, basarse en la soberanía estatal, expresando la soberanía popular, como fuente de legitimidad. Todo esto significa que el orden constitucional global no debería ser una democracia sin estados, sino que debería basarse en los propios estados, y que esos estados deberían ser democratizados. Los estados democráticos pueden contribuir a la democracia global en dos niveles: dentro de los estados, donde las decisiones deben ser tomadas democráticamente; y en el plano internacional, los estados democráticos representan a sus ciudadanos» (Peters, 2009:272).

40 Cfr. Christiano (2010).

Para garantizar que todos tengan la misma voz en el proceso de creación del derecho internacional, entonces, los organizadores de las conferencias interestatales deberían negarle el estatus de Estado al Vaticano, y permitirle participar como lo que verdaderamente es, es decir, una Organización No Gubernamental religiosa.

Traducción de las posiciones religiosas a argumentos seculares

El segundo punto tiene que ver con la utilización de argumentos religiosos en la esfera pública global. Sea que se adopte una postura rawlsiana o una habermasiana, en ningún caso debería ser admisible que los participantes en conferencias como la que tuvo lugar en Roma en 1998 puedan apelar a argumentos religiosos para justificar la adopción de ciertas normas internacionales. En todo caso, un habermasiano admitiría que las ONGs puedan expresar sus preocupaciones espirituales en esos términos en el plano informal, a través de comunicados o apelaciones en los medios, pero de ningún modo podrían utilizar este tipo de argumentos en las salas de reunión o los pasillos de la conferencia. De lo contrario, se estaría vulnerando el debate público global y, aún peor, se les estaría imponiendo a los ciudadanos del mundo normas de un modo completamente ilegítimo, basado en razones que jamás aceptarían.

Por lo tanto, las reglas de participación en conferencias como la de Roma deberían establecer que los distintos actores pueden apelar a cualquier tipo de razón pública en sus argumentos, pero no a doctrinas comprensivas y argumentos religiosos. Los moderadores deberían hacer uso de sus facultades para frenar a todos aquellos que infringieran estas normas, garantizando que las decisiones que se tomen sean resultado de un verdadero debate de argumentos, y no en un mero intercambio de proclamas imposibles de compartir por todos los ciudadanos del mundo.

Referencias bibliográficas

- Abdullah, Yasmin (1996). The Holy See at United Nations Conferences: State or Church?. *Columbia Law Review*, 96(7), 1835–1875.
- Allott, Philip (2004). *The Health of Nations. Society and Law beyond the State*. Cambridge University Press.
- Archibugi, Daniele (2008). *The Global Commonwealth of Citizens. Toward cosmopolitan democracy*. Princeton University Press.
- Audi, Robert (1993). The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society. *San Diego Law Review*, 30, 677–702.
- Beitz, Charles (2000). Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, 110(4), 669–696.
- Besson, Samatha (2009). Institutionalising global democracy. En Meyer, Lukas H. (Ed.). *Legitimacy, Justice and Public International Law*, pp. 58–91. Cambridge University Press.
- Bohman, James (2007). *Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi*. The MIT Press.
- Boyle, Alain y Chinkin, Christine (2007). *The making of international law*. Oxford University Press.
- Brunée, Jutta (2010). Consent. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.
- Buchanan, Allen (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law*. Oxford University Press.
- Charlesworth, Hilary (1996). Women as Sherpas: Are Global Summits Useful for Women? *Feminist Studies*, 22(3), pp. 537–547.
- Charlesworth, Hilary (1999). The Gender of International Law, Proceedings of the Ninety-Third Annual Meeting of the American Society of International Law. *American Society of International Law Proceedings*, 93, pp. 206–207.
- Christiano, Thomas (2010). Democratic Legitimacy and International Institutions. En Tasioulas, John y Besson, Samantha (Eds.). *The Philosophy of International Law*, pp. 119–137. Oxford University Press.
- Dahl, Robert (1999). Can International Organizations be Democratic? A Skeptic's View». En Shapiro, Ian y Hacker-Cordon, Casiano (Eds.), *Democracy's Edges*. Cambridge University Press.
- Dryzek, John (2000). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford University Press.
- Falk, Richard y Strauss, Andrew (2000). On the creation of a global peoples assembly: legitimacy and the power of popular sovereignty. *Stanford Journal of International Law*, 36(2), pp. 191–219.
- Glasius, Marlies (2006). *The International Criminal Court: A global civil society achievement*. Routledge.
- Habermas, Jürgen (1998). *Between Facts and Norms*. The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), pp. 1–25.
- Habermas, Jürgen (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. MIT Press.
- Held, David (1995). *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press.
- Higgins, Rosalyn (1994). *Problems and Process: International Law and How we Use it*. Oxford University Press.

- Kammerhofer, Jörg (2014). International Legal Positivism. En Hoffmann, Florian y Orford, Anne (Eds.). *Oxford Handbook of International Legal Theory*. Oxford University Press.
- Kleinlein, Thomas (2011). Non-state actors from an international constitutionalist perspective. Participation matters! En d'Aspremont, Jean (Ed.). *Participants in the International Legal System. Multiple perspectives on non-state actors in international law*, pp. 41–53. Routledge.
- Koskenniemi, Martti (2011). Histories of International Law: Dealing with Eurocentrism. *Rechtsgeschichte*, 19, pp. 152–176.
- Kuper, Andrew (2000). Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons. *Political Theory*, 28(5), pp. 640–674.
- Kymlicka, Will (2001). *Politics in the vernacular: Nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford University Press.
- Lachenmann, Frauke (2001). Legal Positivism. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.
- Lafont, Cristina (2009). Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship? *Philosophy & Social Criticism*, 35, pp. 1–2; 127–150.
- Lavopa, Federico (2009). La delgada línea entre los 'sujetos' y los 'actores' del derecho internacional público en tiempos de globalización. El caso de la alianza transnacional de empresarios en la negociación del Acuerdo sobre Aspectos Relacionados con el Comercio de la Propiedad. En Pinto, Mónica (Ed.). *Las Fuentes del Derecho Internacional en la Era de la Globalización*. Eudeba.
- Lehr-Lehnhardt, Rana (2002). One Small Step for Women: Female-Friendly Provisions in the Rome Statute of the International Criminal Court. *BYU Journal of Public Law*, XVI, pp. 317–354.
- MacDonald, Tery (2008). *Global Stakeholder Democracy. Power and Representation Beyond Liberal States*. Oxford University Press.
- Maisley, Nahuel (2013a). ¿Oportunidad u obstáculo? El incipiente derecho a la participación pública en asuntos ambientales globales, a la luz de la teoría de la democracia cosmopolita. *Revista de Derecho Ambiental de la Universidad de Palermo*, 2(1), pp. 114–153.
- Maisley, Nahuel (2013b). The Case for Large Participatory Conferences as a Means of Decision Making in International Environmental Law. *Environmental Claims Journal*, 25(2), pp. 111–126.
- Maisley, Nahuel (2014). Completando un proyecto inconcluso. Una propuesta de aplicación de la teoría de la democracia deliberativa de Carlos Nino al plano global. *Análisis Filosófico*, 35 (2), pp. 283–316.
- Marks, Susan (2000). *The Riddle of All Constitutions. International Law, Democracy and the Critique of Ideology*. Oxford University Press.
- Martí, José Luis (2006). *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Marcial Pons.
- Martí, José Luis (2010). A global republic to prevent global domination. *Diacrítica. Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho*, 24(2), pp. 31–72.
- Nagel, Thomas, (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 33, pp. 113–147.
- Nino, Carlos Santiago (1989). *Ética y Derechos Humanos*. Astrea.
- Nino, Carlos Santiago (1996). *The Constitution of Deliberative Democracy*. Yale University Press.

- Osterveld, Valerie (2005). The Definition of «Gender» in the Rome Statute of the International Criminal Court: A Step Forward or Back for International Criminal Justice? *Harvard Human Rights Journal*, 18, pp. 55–84.
- Peters, Anne (2009). Dual Democracy. En Klabbers, Jan et al. (Eds.). *The Constitutionalization of International Law*, pp. 263–341, Oxford University Press.
- Pettit, Philip (2010). Legitimate International Institutions: A Neo-Republican Perspective. En Besson, Samantha y Tasioulas, John (Eds.). *The Philosophy of International Law*, pp. 139–160. Oxford University Press.
- Pinto, Mónica (Ed.) (2009). *Las Fuentes del Derecho Internacional en la Era de la Globalización*. Eudeba.
- Pogge, Thomas (2004). The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. *Fordham Law Review*, 72(5), pp. 1739–1759.
- Portman, Roland (2010). *Legal Personality in International Law*. Cambridge University Press.
- Rawls, John. (1993). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples (with The Idea of Public Reason Revisited)*. Harvard University Press.
- Schabas, William (2011). *An Introduction to the International Criminal Court*. Cambridge University Press.
- Shaw, Malcom (2003). *International Law*. Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy (2002). *God, Locke and Equality*. Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. (2000). Governing the Globe. *Dissent*, 47(4), pp. 44–52.
- Westdickenberg, Gerd (2006). The Holy See. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.
- Wolfrum, Rüdiger (2008). *Legitimacy in International Law*. Springer.