

LA FALACIA COSMOPOLITA

Una revisión del pensamiento de S. Benhabib

THE FALLACY OF COSMOPOLITANISM

A review of S. Benhabib's theory

Carmen Crespo Catalán*

RESUMEN: Las migraciones transnacionales, la integración del pluralismo cultural en los Estados de acogida de inmigrantes, el reconocimiento de sus derechos civiles, económicos y políticos y las condiciones de acceso a la ciudadanía son fenómenos de interés público que nos obligan a repensar las fronteras de la democracia y la someten a una renovación continua. La presencia del extranjero irregular y la llegada masiva de refugiados a las puertas de Europa han tambaleado las bases de nuestra ciudadanía, poniendo en tela de juicio los valores comunitarios y desafiando la tradición cosmopolita desde el afuera de la Administración de la UE. Estas contradicciones prácticas llevan a los teóricos de la justicia y la filosofía política, como S. Benhabib, a explorar los límites de la pertenencia, la responsabilidad y la ética en las democracias contemporáneas. El objetivo de conciliar los derechos de autogobierno y libre autodeterminación territorial con la afirmación de los derechos humanos universales pasa, necesariamente, por argumentar la vigencia del Estado-nación moderno y problematizar las lógicas divisorias de la soberanía territorial, tan reforzada hoy en día.

ABSTRACT: *Transnational migrations, the integration of cultural pluralism in the host States of immigrants, the recognition of their civil, economic and political rights and the conditions of access to citizenship are issues of public interest that force us to rethink and renew the borders of democracy. The presence of irregular foreigners and the massive arrival of refugees at the gates of Europe have beaten the borders of our citizenship, calling into question EU community values and challenging the cosmopolitan tradition from outside the EU Administration. These practical contradictions force theorists of justice and political philosophy, such as S. Benhabib, to explore the limits of belonging, responsibility, and ethics in contemporary democracies. The objective of reconciling the rights of self-government and free territorial self-determination with the affirmation of universal human rights necessarily involves arguing the validity of the modern nation-state and problematizing the divisive logics of territorial sovereignty, so reinforced today.*

PALABRAS CLAVE: refugiados, Benhabib, ciudadanía, hospitalidad, derechos del otro.

KEYWORDS: *refugees, Benhabib, citizenship, hospitality, rights of others.*

Fecha de recepción: 05/04/2021

Fecha de aceptación: 03/11/2021

doi: <https://doi.org/10.20318/universitas.2022.6571>

*Doctoranda del programa de derechos humanos y libertades fundamentales de la Universidad de Zaragoza. Miembro del equipo de investigación "Nuevas formas de participación política en democracias avanzadas" (S10_17R).
E-mail: ccrespocn@gmail.com.

1.- INTRODUCCIÓN

La tradición comunicativa excluye del debate público al extranjero que se halla situado en el exterior del territorio comunitario. Nuevas formas de discriminación, insostenibles para el neokantianismo ideológico, son normativizadas de manera utilitaria por la UE y los países receptores de migración. Seyla Benhabib es una de las más reseñables representantes de la corriente discursiva. Deudora de Habermas y del pensamiento comunitarista, trata de justificar el principio de pertenencia a una comunidad política mediante una lectura actualizada de la ética habermasiana y su aplicación a la cuestión de las migraciones. Cuestión, esta última, que su predecesora omitió por negligencia o inconsistencia.

Para Benhabib, los derechos humanos tienen una dimensión ética y otra jurídica. En opinión de la autora, éstos se asientan en la premisa del reconocimiento social de la persona y adquieren una entidad legal en el momento en el que son incorporados al derecho positivo. Su tesis central entiende los derechos humanos como condiciones de posibilidad de la libertad comunicativa del otro. Lo interesante de Benhabib no es tanto el potencial explicativo de las respuestas que nos brinda sino su propuesta, patente a lo largo de toda su obra, de que el estudio satisfactorio del *ius migrandi* debe emplear de forma combinada el método filosófico y el conocimiento de la ciencia del derecho.

Como veremos más adelante, la adopción de pautas morales universales en el derecho internacional de derechos humanos y de los refugiados, plantea una racionalidad y una problemática específicas. La apuesta por el *derecho a tener derechos* arendtiano constituye una derivación de la pragmática trascendental que aúna la exigencia moral universal a ser reconocido como ser humano y el derecho, más concreto, a ostentar determinadas libertades fundamentales. Según Benhabib “el universalismo moral no implica o dicta una lista específica de derechos humanos más allá de la protección de la libertad comunicativa de la persona [...] Pero sin el reconocimiento de esta libertad comunicativa, la tarea de justificación -de la argumentación ética o jurídica- en sí carece de significado”. Lo interesante de su postura radica en la interpretación de esta libertad comunicativa en relación con el «derecho a tener derechos»¹.

De este modo, Benhabib esquivo de antemano las posibles discrepancias del comunitarismo. No sostiene un catálogo apriorístico de derechos que pudiese encubrir las pretensiones propias de una razón totalizadora, sino una suerte de derecho mínimo, un presupuesto fundamental a partir del cual podrán, posteriormente, deliberarse y prescribirse los demás derechos.

¹ Seyla Benhabib, “Otro universalismo. Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 39 (2008), pp. 175-203.

No obstante lo anterior, la protección de la libertad comunicativa de la persona requiere de una organización política, hasta ahora estatal. No existe comunidad mundial capaz de reconocer la personalidad jurídica de todos los seres humanos, ni está claro que ello fuera deseable. En todo caso, el respeto igualitario exigible a los miembros de la propia comunidad y otros principios afines a los que se adhieren las sociedades democráticas, se topa con la realidad migrante.

2.- EN LOS MÁRGENES DE LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

La idea de ciudadanía, piedra angular del discurso político moderno, pasa por analizar previamente su vinculación con el fenómeno de las migraciones. Al estudiar las dinámicas de exclusión de seres humanos que reciben el estatus de extranjeros (no ciudadanos) se hacen visibles las incoherencias que debilitan el concepto mismo de ciudadanía liberal.

En Rousseau, el pueblo democrático es simultáneamente actor civil y autor de sus leyes, y lo que le confiere dicha legitimidad no es el origen social o étnico. Es el derecho natural de humanidad el que nos autoriza para formar parte de sociedad civil, de manera que nos correspondan derechos jurídico-políticos. A pesar de que el pensamiento ilustrado situaba al ser humano en el centro, el globalismo político era inconcebible en el contexto kantiano de colonización europea de las Américas. Entonces, la idea de frontera inspiraba la libertad de los pueblos frente al imperialismo occidental, la apropiación territorial y el avasallamiento cultural. En palabras de Kant: “Nosotros -el pueblo, que acordamos regirnos por estas leyes también nos definimos como un “nosotros” en el acto mismo de autolegislación. No son solo leyes generales de autogobierno las que se articulan en este proceso; la comunidad que se somete a estas leyes se define también definiendo límites y estos límites son tanto territoriales como cívicos. La voluntad del soberano democrático solo puede extenderse al territorio bajo su jurisdicción; las democracias requieren fronteras”².

El *Derecho de Gentes* de J. Rawls³ sitúa, asimismo, al pueblo como sujeto político fundamental y refiere a las sociedades decentes y bien ordenadas como aquellas democracias liberales. Sin embargo, su defensa teórica de las fronteras obvia de manera inexcusable el fenómeno de las migraciones transnacionales, la interdependencia económica sin precedentes entre los países que cohabitan la Tierra y la consiguiente corresponsabilidad internacional en materia de justicia redistributiva. En esta línea, Benhabib se muestra crítica con el hecho de que Rawls inscribe su teoría de la justicia en sede de los viejos Estados

² Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros* (Barcelona, Gedisa, 2005), p. 42.

³ John Rawls, *El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública* (Barcelona, Paidós, 2001).

nacionales⁴, soslayando la interdependencia de los pueblos. “La interdependencia internacional involucra un patrón complejo y sustancial de interacción social, que produce beneficios y cargas que no existirían si las economías nacionales fueran autárquicas. [...] aunque no niega que el sistema internacional es de interdependencias, claramente ve este hecho como de importancia secundaria para la determinación de la riqueza o pobreza de un país. Las causas de la riqueza de las naciones -en opinión de Rawls- son endógenas y no exógenas”⁵.

En el escenario global contemporáneo, ya dominado por el neocolonialismo de las grandes potencias mundiales y compuesto por una sociedad civil crecientemente desterritorializada, así como por múltiples ciudadanía republicanas (en términos rawlsianos, «pueblos liberales y decentes») cimentadas sobre el principio de universalidad de los derechos humanos y sobre las tradicionales consignas liberales de reciprocidad, igualdad y respeto mutuo, las fronteras pueden -y deben- ser objeto de debate para su redefinición *ratione territoriae, materiae y personae*⁶. “Desde un punto de vista universalista y cosmopolita los límites, incluyendo los límites y fronteras estatales, requieren una justificación. Las prácticas de inclusión y exclusión siempre están sujetas a cuestionamiento desde el punto de vista de la conversación moral infinitamente abierta”⁷. De hecho, las lindes de la comunidad política evidencian lo que S. Benhabib denomina la “paradoja de la legitimidad democrática”. Según declara, las democracias modernas operan a la luz principios universales, aunque posteriormente se circunscriban a una comunidad cívica delimitada: “El soberano democrático obtiene su legitimidad no meramente de su acto de constitución, sino que, de modo igualmente significativo, de la conformidad de este acto con los principios universales de derechos humanos que en algún sentido se dice que preceden y anteceden la voluntad del soberano y con los cuales el soberano se compromete”⁸.

Las bases teóricas del neocontractualismo democrático asumen necesariamente el reconocimiento del otro y el derecho humano a tener derechos, por lo que se topan con una contradicción insalvable. La constitución de las comunidades políticas democráticas está basada en el *nosotros* soberano excluyente. “Cada acto de constitución republicana establece nuevos miembros y no miembros. Mientras el arco de

⁴ Véase apartado 6 del presente trabajo.

⁵ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 62.

⁶ Tal y como afirma Jurgen Habermas en *La inclusión del otro* (1999), «en la construcción jurídica del Estado constitucional existe una laguna que invita a ser rellenada con un concepto naturalista “étnico” de pueblo. Sólo mediante conceptos normativos no se puede aclarar cómo debe componerse el conjunto básico de aquellas personas que se reúnen para regular legítimamente su vida en común con los medios propios del derecho positivo. Considerados normativamente, los límites sociales de una agrupación de socios jurídicos libre e iguales son contingentes» (p. 92).

⁷ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 22.

⁸ *Ibidem*, p. 41

igualdad política se extiende para proteger a algunos, nunca puede albergar a todos, porque entonces no tendríamos cuerpos políticos individuales sino un Estado mundial”⁹.

Para los teóricos discursivos, los derechos humanos son expresiones del reconocimiento intersubjetivo y condiciones de posibilidad del consentimiento social y de la vida participativa en sociedad, es decir, trascendentales prepolíticos. El formalismo convencionalista no somete a negociación dicho principio de reconocimiento, lo asume directamente. En este sentido, una aproximación posconvencionalista, racional-deliberativa y comunicativa habermasiana hace necesario justificar las restricciones en el acceso a la ciudadanía nacional o europea y a la participación política de pleno derecho que las sociedades democráticas avanzadas imponen a los distintos tipos de extranjeros, migrantes económicos y refugiados. La exploración de los límites de la pertenencia o *membresía* política, nos revela nuevas formas de discriminación humana y el consiguiente surgimiento de un corpus ciudadano de segunda clase, de una fuerza de trabajo vulnerable, criminalizada y amenazada por los distintos tipos de expulsión. En la gestión actual de las migraciones transnacionales, ya sea estadocéntrica o paneuropea, se halla inherente la exclusión, original y derivada, de toda una clase social desamparada.

La cultura política moderna está atravesada por una incompatibilidad fundamental entre su vocación teórica universalista y una praxis que de modo restrictivo delimita el conjunto de sujetos de derecho de una comunidad política. Pese a que el ámbito de reconocimiento de los derechos de la comunidad posee vías de inclusión e integración formal de inmigrantes carentes de una ciudadanía plena, éstas son inevitablemente discriminatorias o bien conducen a una titularidad parcial de los derechos ciudadanos.

3.- EL DERECHO A TENER DERECHOS Y LA CRISIS DEL ESTADO-NACIÓN

Benhabib¹⁰ define el *orden cosmopolita* como aquel conjunto de normas filosóficas que llevarán las reglas universalistas del discurso más allá del confines del Estado-nación. La relación entre Estado y Nación inserta en la noción de ciudadanía elementos discriminatorios que el discurso de la modernidad debería abandonar. La lógica del discurso moderno se funda precisamente en la libertad y la igualdad naturales necesarias para participar en los pactos políticos de la comunidad, es decir, en valores que supuestamente posee toda persona por el mero hecho de nacer.

⁹ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰ Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (Nueva York, Oxford University Press, 2006).

Autores como Velasco y Mezzadra idealizan las migraciones, aluden a sus supuestos efectos multiculturales, redistributivos, etc., en definitiva, a su potencial transformador¹¹. En su versión de las mismas, el migrante apunta al horizonte de las comunidades políticas venideras. Otros autores, por el contrario, perciben este fenómeno -la *fuga* del emigrante¹²- como un síntoma inevitable de la distribución desigual de la riqueza a escala global y se limitan a denunciar la evidente precariedad vital del grueso de migrantes, parias sociales. En cualquier caso, remover los presupuestos de la filosofía política pasa por investigar la posición del migrante transnacional en la remodelación de las fronteras, los límites a su rechazo soberano por parte de los países y el asilo como un derecho de la persona, el cual debe encontrar un correlativo deber legal de admisión (obligación moral incorporada al derecho positivo), en una comunidad política dada.

El refugiado encabeza el gran desafío de la política internacional y las democracias amuralladas. En este contexto, el pensamiento de Arendt, aunque con matices, continúa siendo operativo y constituye una referencia ineludible para la comunidad científica. Los refugiados representan el límite de los derechos humanos y suponen una figura clave para la comprensión de la categoría de la ciudadanía. Habitan en la sombra, bien a la espalda de los regímenes legales de mayorías nacionales cohabitantes, bien, en caso de haber huido, rechazados por sus países de origen y por muchos de destino. De esta forma, se vuelven personas carentes de derechos o con un reconocimiento parcial de los mismos, cuyas vidas retan la universalidad de numerosas propuestas éticas occidentales. Los refugiados están sistemáticamente apartados del mundo. Son privados de su derecho básico a la vida en sociedad, a manifestar sus necesidades y opiniones en la esfera pública en condiciones de igualdad, ya que poseen un acceso restringido a la red de interacciones sociales, al espacio común del *demos*. Aún en el caso de ser beneficiarios pasivos de ciertos derechos civiles y sociales, sufren una precariedad más radical que la que pudiere derivar de su situación económica y un tipo de exclusión más profunda que la de un criminal: política.

El derecho a tener derechos se traduce en el derecho moral de los seres humanos a portar pretensiones jurídico-políticas y a ejercer libremente la acción comunicativa, en otras palabras, a ser concebidos como seres con demandas legítimas de derechos, expresables en un espacio social para su argumentación y deliberación. Este reconocimiento es la antesala de la intervención reivindicativa del espectro de los derechos legalmente instituidos. Sin embargo, la consideración de

¹¹ Juan Carlos Velasco, *El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia* (México, Fondo de Cultura Económica, 2016).

¹² Sandro Mezzadra, *Derecho de fuga: migraciones ciudadanía y globalización* (Madrid, Traficantes de sueños, 2005).

tales capacidades comunicativas y cívicas solo puede ser garantizada en la medida en la que se es miembro de un grupo social organizado donde poder expresar, mediante actos del habla, la voluntad particular dentro de la esfera pública. De este modo se imbrican la ética del discurso, el derecho a tener derechos y la membresía política¹³.

“La noción del derecho a tener derechos surge de condiciones del Estado moderno y es equivalente al derecho moral de un refugiado u otra persona sin Estado a la ciudadanía, o al menos a la condición de persona jurídica, dentro de las fronteras sociales de algún Estado dispensador de derecho”¹⁴. El derecho a tener derechos acarrea un imperativo moral: “Se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo [...] Lo que se invoca aquí es un derecho moral a la *membresía* política¹⁵ y una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía”¹⁶.

El derecho a la membresía política ya era una utopía en el contexto de Arendt, en cuyo escrito de 1943 titulado *Nosotros, los refugiados*, puso de relieve la realidad paradójica de los derechos humanos. Según Arendt la condición humana se reduce a la pertenencia a una comunidad, a la posesión de un estatus político: “los Derechos del Hombre supuestamente inalienables, demostraron no ser aplicables [...] allí donde había personas que no parecían ser ciudadanos de un Estado soberano”¹⁷. La carencia de un aparato Estatal despoja a la persona de su humanidad. La condición apátrida -o de potencial refugiado- conlleva la desprotección jurídica, la vulnerabilidad extrema y la marginación de los sistemas de derecho. En tal estado de alegalidad quedó, por ejemplo, sumida la población judía desnacionalizada por el Estado alemán.

Si bien los derechos humanos son declarados universalmente y reconocidos con independencia de los Estados y de cualquier circunscripción territorial, resultan inefectivos en ausencia de un gobierno estatal que los garantice y están, en realidad, subordinados a la condición de la ciudadanía nacional. Para todos aquellos individuos que pertenecen al género humano pero no están inscritos en una comunidad política particular invocar los derechos humanos constituye una frivolidad.

¹³ Seyla Benhabib bebe directamente del pensamiento de Arendt, quien en *Los orígenes del totalitarismo* (2002) plantea por vez primera el «derecho a tener derechos» y el reconocimiento del derecho de todo ser humano a pertenecer a alguna comunidad, lo que en términos de Benhabib se denomina «derecho de membresía».

¹⁴ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ Seyla Benhabib destaca la necesidad de un derecho que reclame la pertenencia de cada persona a una comunidad política, es decir, un derecho de membresía. Al fin y al cabo, el sentido jurídico del término «derecho» del «derecho a tener derechos» defiende implícitamente que la figura del Estado (o de una entidad equivalente) resulta fundamental para el auténtico reconocimiento del otro.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 50 y ss.

¹⁷ Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo* (Madrid, Alianza, 2002), p. 476.

Aunque el derecho de asilo fue consagrado en el artículo 14 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, “la obligación de otorgar asilo sigue siendo conservada celosamente por los estados como un privilegio soberano”¹⁸. Agamben asocia el Estado-nación a la connotación *nation*-nación-nacer¹⁹ (según declara, actualmente la pertenencia a un Estado continúa estando determinada principalmente por el lugar de nacimiento, la herencia y la descendencia, por encima de otras consideraciones como la residencia, el trabajo y el arraigo). También afirma que, en sede de los Estados-nación modernos, las figuras del inmigrante y, más concretamente, del refugiado o el apátrida, revisten especial complejidad. Migrantes y refugiados quiebran la lógica trinitaria del Estado-territorio-nación e imponen la reconceptualización del vínculo entre soberanía y territorialidad. «Al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna»²⁰. Para Agamben, el declive de la ciudadanía nacional radica en esta ruptura: “La novedad de nuestra época, que amenaza los fundamentos mismos de la Nación-Estado, es que las crecientes porciones de la humanidad ya no pueden ser representados en su seno”²¹. El punto central que Agamben toma de Arendt es el rol simbólico del apátrida en la historia política de las sociedades, desnudo²², situado en el terreno indeterminado entre el mundo de derecho y el de hecho, enervando la soberanía nacional y deconstruyendo, a su parecer, la territorialidad estatal.

El aumento de la población migrante ha ampliado y consolidado las figuras alternativas a la nacionalidad o que permiten la naturalización de extranjeros para el acceso a los derechos fundamentales. Aún así, la ciudadanía nacional deja a un lado a estos individuos, pues los esquemas del Estado nacional, todavía vigentes, marginan a todos aquellos que no son ciudadanos de pleno derecho²³. Los migrantes irregulares que trabajan en nuestro territorio, por cuanto son institucionalmente invisibles y expulsables por las autoridades nacionales, quedan desprotegidos. Son, por así decir, apátridas contemporáneos.

¹⁸ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹ Jürgen Habermas, sin embargo, distingue la pertenencia adscriptiva a una comunidad de aquella voluntariamente adquirida y en *La inclusión del otro* (1999) separa *ethnos* y *demos*.

²⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Valencia, Pre-Textos, 1998), p. 167.

²¹ Giorgio Agamben, “We Refugees”. *A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 49 2 (1995), pp. 114-119.

²² La *nuda vida* o «vida desnuda» referida por Agamben es la vida desprovista de toda cualificación, una vida que se encuentra fuera del ordenamiento jurídico de un Estado.

²³ La legislación española distingue dos maneras de adquisición de la nacionalidad: originaria y derivada. Esta última se prevé para aquellas personas que no tienen nacionalidad española desde su nacimiento. De acuerdo con el derecho de la UE, será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un país de la UE. De esta forma, la ciudadanía de la Unión no sustituye a la ciudadanía nacional sino que la complementa.

En cuanto a los solicitantes de asilo, éstos se hallan sumidos en un limbo jurídico indefinido, sin capacidad para reivindicar sus derechos inalienables. Los ya beneficiarios del estatuto de refugiado, por su parte, no ostentan el catálogo completo de derechos del estado en el que legalmente reside.

Hoy, el refugiado no es tanto una parte integrante de una minoría étnica como un migrante situado fuera de nuestras fronteras, y el apátrida no debe apreciarse en sentido literal, sino encarnado en la figura del inmigrante económico irregular. Aunque la obra de Arendt no trató la figura del migrante irregular, sino que analizó la del apátrida, hoy ambas pueden asimilarse y estudiarse bajo parámetros semejantes. El inmigrante irregular satisface muchos de los atributos que Arendt extrajo de la condición apátrida, como la ausencia de reconocimiento oficial del Estado y la vulnerabilidad a la que está expuesto. A pesar de que el migrante irregular contemporáneo forma parte de un país de origen que lo reconoce como nacional (hecho que lo distingue del apátrida arendtiano), lo cierto es que, al migrar irregularmente, pierde su derecho a reclamar la protección de sus derechos humanos.

El rasgo fundamental del migrante irregular es que su entrada en territorio extranjero no se ajusta a lo convenido en sus leyes de extranjería como entrada regular. No hemos de olvidar, por tanto, que la irregularidad es una condición administrativa que dará lugar a consideraciones jurídicas ambiguas, las cuales variarán según el régimen normativo que se adopte y las concepciones políticas de las que partamos (una noción extensiva del derecho de asilo contemplaría a refugiados por causas económicas). La legalidad de ciertas acciones punitivas u omisiones que a menudo los Estados receptores ciernen sobre estos migrantes es discutida por muchos referentes institucionales de corte internacionalista²⁴. De acuerdo con la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, la irregularidad de una persona no

²⁴ La figura de *non-refoulement* constituye la corriente de fondo del Sistema Europeo Común de Asilo (SECA) y es eje central de la protección internacional de los refugiados. En un panorama social a caballo entre la defensa de los derechos humanos y el *factum* de las clásicas ciudadanía nacionales, este singular principio problematiza la tensión entre soberanía territorial y justicia universal. El derecho de los Estados a admitir o expulsar a los extranjeros de su territorio es uno de los elementos fundamentales de la soberanía nacional. No obstante, los Estados no pueden excluir a extranjeros en aquellos casos en que la expulsión de su territorio o el rechazo de su protección implique una vulneración de determinadas disposiciones del derecho internacional (p. ej. Convención de Ginebra de 1951 y Convención de Prevención contra la Tortura). Una de las expresiones más significativas de este principio es el derecho de asilo y la protección subsidiaria. En este sentido, el TEDH establece la prohibición de devolución de los solicitantes de asilo y posibles refugiados mediante una interpretación *pro homine* de los artículos 2 y 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos (caso *Soering contra el Reino Unido*).

exime a los Estados Parte del Consejo de Europa del respeto y cumplimiento de sus derechos humanos. La prohibición de devolución (principio *non refoulement*) prevista en determinados casos es absoluta²⁵.

4.- DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA FRONTERIZA

La política deliberativa se desarrolla en continuidad con las lógicas de la filosofía del discurso y con los valores del liberalismo democrático. Los teóricos discursivos presuponen los principios de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria: "La premisa básica de la ética discursiva afirma que solo son válidas aquellas normas y arreglos institucionales normativos que pueden ser acordadas por todos los interesados bajo situaciones especiales de argumentación llamadas discursos"²⁶. Así, el formalismo procedimental de Apel y Habermas acepta necesariamente la autonomía comunicativa del ser humano para la consecución del diálogo político. Benhabib describe el *respeto universal* como aquel que reconoce los derechos de todas las personas, capaces de habla y acción, a participar en la conversación moral. En relación con el ideal de la *reciprocidad igualitaria*, Benhabib lo interpreta también en clave discursiva. Todos los participantes deben contar con los mismos derechos, disponer de los actos de habla, poder introducir nuevos temas y exigir justificación de los presupuestos de la conversación²⁷.

El problema de la ética discursiva es una cuestión de alcance, del dominio de beneficiarios de todos estos derechos. La pregunta sobre quién debe ser incluido o no en los discursos ha demostrado ser irresoluble. El ámbito de aplicación de esta ética, que se pretende universal, está atravesado por la paradoja de la legitimidad democrática y condicionado por el problema de la membresía política. "Dado que la teoría discursiva articula una postura moral universalista, no puede limitar el alcance de la conversación moral solo a quienes residen dentro de fronteras reconocidas nacionalmente, debe ver la conversación moral como extendiéndose potencialmente a toda la humanidad"²⁸.

La expansión de los derechos humanos se ha tornado un objeto imprescindible de los discursos políticos contemporáneos, pero todavía les queda un largo recorrido para su institucionalización y defensa efectivas. La universalidad de los derechos humanos hace que trasciendan el contexto (a diferencia de las pretensiones soberanistas de la democracia, que requiere un terreno delimitado sobre el que posar su autogobierno). En consonancia con lo anterior, las constituciones de las sociedades avanzadas remiten a los derechos humanos como principios que rebasan el escenario cosmopolita y que, inspirados en la propia

²⁵ Sentencia de la Gran Sala del TEDH, *Soering v. Reino Unido*, de 7 de julio de 1989.

²⁶ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 20.

²⁷ Cfr. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona, Península, 1985).

²⁸ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 21.

humanidad del individuo, reconocen las libertades básicas de los extranjeros. Son la circunscripción territorial de estos principios y las aspiraciones del egoísmo democrático las que someten tales libertades a ponderación.

Recordemos que los derechos humanos permiten la libertad comunicativa del sujeto (son, por así decir, *a priori* discursivos). Sin embargo, en tanto que su articulación jurídica positiva depende de factores y contingencias históricas, en un principio abandonan su naturaleza moral, no contingente. La autoconstitución del pueblo democrático es un acto de soberanía popular, un proceso político violento que inicialmente rompe la esencial ligazón entre derechos humanos y principios morales. No obstante, la autoafirmación territorial de la soberanía democrática en el dominio de un área determinada de la tierra, es decir, el ejercicio de la soberanía territorial, no equivale al concepto, más amplio, de la soberanía popular, ni es el fin de la misma. "La soberanía popular [...] no es idéntica a la soberanía territorial. Si bien el demos, como soberano popular, debe afirmar su control sobre un dominio territorial específico, también puede realizar actos reflexivos de autoconstitución, por los que pueden reajustarse las fronteras del demos"²⁹. Desde mi punto de vista la legitimidad democrática no resulta paradójica, siempre y cuando entendamos la soberanía territorial como una fase intermedia, transitoria e instrumental de la democratización de la sociedad global, hoy desterritorializada.

Para Benhabib, el desarrollo de los regímenes de los derechos humanos ha dado lugar al nacimiento de nuevos horizontes de pertenencia política. A la par que el declive del Estado nación moderno, la distancia entre derechos humanos y derechos ciudadanos se vuelve cada vez más estrecha. Aparece una sociedad cívica que sobrepasa las fronteras y que debe remodelar el sujeto tradicional del derecho positivo. La *ciudadanía desagregada* de Benhabib acoge una multiplicidad de lazos y lealtades transnacionales. Las identidades políticas ya no pueden ser interpretadas o descritas en un lenguaje estadocéntrico. En definitiva, los confines de la legitimidad democrática y la realidad de la ciudadanía desagregada chocan. En la constitución del *nosotros* el pueblo era concebido como un cuerpo uniforme, pero esta ciudadanía homogénea es una ficción política.

Benhabib afirma, asimismo, que las fronteras se hacen cada vez más porosas y tiene, por así decir, una visión positiva de las migraciones, ya que las entiende como un fenómeno que contribuye a la progresiva apertura de nuestras sociedades al cosmopolitismo. Aunque acepta de Arendt la idea de que el derecho a tener derechos entraña una paradoja irresoluble. Como hemos visto, el derecho a tener derechos requiere de organizaciones equivalentes al Estado-nación que velen por los derechos del ser humano pero, en la medida en la que éstas no poseen alcance mundial, acarrearán la escisión entre miembros y no

²⁹ *Ibíd.*, p. 44.

miembros y perpetúan las dinámicas originarias de admisión/exclusión. Pese a que, en palabras de Benhabib “esta paradoja nunca puede ser resuelta plenamente para las democracias”³⁰, no abandona su optimismo al respecto y argumenta que su impacto puede paliarse por medio de la revisión y renegociación de los ambivalentes compromisos estatales (o de la UE) con los derechos humanos, por un lado, y con la autodeterminación soberana, por otro.

Desde mi punto de vista, varias son las críticas fundamentales que pueden sostenerse:

a) La pertenencia a una ciudadanía nacional (*demos*) está supeditada a la pertenencia a una comunidad definida en términos de historia, lengua o cultura comunes (*ethnos*). En la autoconstitución del *nosotros* el *demos* es concebido como un cuerpo uniforme, aunque esta ciudadanía homogénea sea una ficción política. En el caso de comunidades étnicas como el Estado-nación, solo se reconocerá el estatus de ciudadano a aquellos que posean el título de nacionalidad o bien estén verdaderamente naturalizados o asimilados.

b) En el caso de comunidades políticas plurinacionales como la UE no existe, en ningún grado, justificación razonable para separar a otros seres humanos de los ciudadanos, es decir, los derechos humanos de los derechos ciudadanos. Los criterios de exclusión/admisión de extranjeros son siempre arbitrarios y afectan a determinados sujetos en función de las formas de poder y dominio que se ejerzan en un momento dado. Si bien cognitiva y teóricamente concebimos al inmigrante como ser humano, como una persona igual que nosotros, existe una categoría de “extracomunitaria” que lo despoja de la condición positiva de ciudadano y, por tanto, le arrebató la posibilidad de invocar al completo sus derechos humanos.

c) Las fronteras son, en realidad, cada vez menos porosas y más selectivas (lucha creciente contra la inmigración irregular y apertura exclusiva a aquellas migraciones que supongan una fuerza de trabajo cualificada y competitiva). En este sentido se orienta el Pacto Europeo sobre Migración y Asilo. Aunque las causas de emigración puedan estar más o menos enraizadas a motivos económicos, el trato que reciben los migrantes siempre representará un modelo de subordinación de la comprensión ciudadana de los derechos a la lógica del mercado. Antes que sujetos de derecho, los migrantes son percibidos como mano de obra que las comunidades políticas demandan o rechazan a conveniencia, contribuyendo directa o indirectamente a generarlas. Por todo ello, no debemos de orientar el debate únicamente al terreno del reconocimiento de identidades y de las denominadas políticas de la diferencia, sino, sobre todo, volver a las cuestiones de clase.

5.- UNA ITERACIÓN IDEAL

³⁰ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 43.

La *iteración democrática* es un proceso dinámico a través del cual los principios de los derechos humanos se incorporan progresivamente al derecho positivo de los estados democráticos. La teoría de las iteraciones democráticas de Benhabib entra dentro de lo que se conoce como política *iursgenerativa*³¹. De acuerdo con esta teoría, en la realidad tienen lugar fenómenos complejos de comunicación, justificación y transferencia mediante los que se reclaman derechos, se revocan pretensiones jurídicas universalistas y se contextualizan posturas e intereses políticos en el espacio público organizado alrededor de la sociedad civil. En estos procesos deliberativos y de diálogo, los argumentos vigentes se reinterpretan y reformulan desde los distintos ámbitos de la comunidad. "Las iteraciones democráticas son *repeticiones-en-transformación* lingüísticas, legales, culturales y políticas, invocaciones que son también revocaciones. No solo cambian ideas establecidas sino que también transforman lo que pasa por ser la visión válida o establecida de un precedente autorizado"³².

Por otro lado, en la propuesta deliberativa de Benhabib, como en la mayoría de desarrollos de la teoría comunicativa, no hay contenido no susceptible de ser discutido, ni bienes jurídicos o valores estáticos, salvo el derecho a tener derechos derivado del reconocimiento de (la humanidad) del otro. Benhabib incide en que, si bien «los términos y condiciones bajo los cuales puede otorgarse la condición de miembro a largo plazo siguen siendo prerrogativa del soberano republicano [...] aquí también deben respetarse los condicionantes que imponen los derechos humanos, tales como la no discriminación y el derecho del inmigrante a un debido proceso»³³. En este punto, el derecho limitado de los extranjeros a incorporarse a las comunidades políticas democráticamente constituidas plantea varios obstáculos que Benhabib no ha logrado superar. Después de todo, todas las agrupaciones humanas y civilizaciones han configurado sistemas de exclusión de otros seres humanos.

Bajo mi punto de vista, el espacio de iteración social no es una red abstracta de comunicaciones, es el lugar de la *polis*, el reconocido por un sistema de derecho positivo. Los migrantes sin derecho habilitado a la libre circulación son personas errantes y, al estar institucionalmente silenciadas, no tienen capacidad de transformación social. Las recientes crisis migratorias que ha enfrentado la UE han demostrado que, lejos de debilitar sus fronteras, las han afirmado. El nuevo

³¹ La *política iursgenerativa* se adhiere a la tradición del contractualismo liberal. Por un lado, alude a los procesos iterativos mediante los que el pueblo se somete, voluntariamente, a un conjunto de normas y principios que él mismo define y reinterpreta, actuando al mismo tiempo como sujeto y autor de las leyes. Por otro lado, esta política difiere de las doctrinas del derecho natural, que asumen los valores que sustentan la democracia son unívocos e inamovibles para los actos transformadores de la voluntad popular.

³² Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 131.

³³ *Ibid.*, p. 40.

pacto de migración y asilo se encamina a una agilización de los retornos y las devoluciones. La globalización de los medios de comunicación no ha traído consigo un mayor reconocimiento del otro, como tampoco ha conllevado la aparición un derecho humano a la libre movilidad transnacional. Aunque Benhabib sostiene que las prácticas de cuestionamiento y reapropiación del sentido de los derechos humanos han de ser efectuadas primordialmente por los inmigrantes, Para la discípula de Habermas, estas prácticas de cuestionamiento y reapropiación del sentido de los derechos humanos deben ser efectuadas, primordialmente, por los inmigrantes. Es aquí donde cae en una autocontradicción fundamental, la cual supone el agotamiento definitivo de su pensamiento. Como hemos recalcado, el grueso de migrantes en situación administrativa irregular y solicitantes de asilo se encuentra excluido, en el "afuera" del espacio de iteración social.

Contra el hecho de la exclusión, Benhabib opina que han surgido formas de acción política que operan al margen de las instituciones y que son accesibles a aquellos que no son miembros plenos de la ciudadanía. Según su idea de la ciudadanía desagregada, éstos podrían conquistar sus derechos a través de vías y métodos alternativos como, por ejemplo, la movilización pública. A mi parecer, esta tesis solo es válida para el migrante o refugiado *intraeuropeo/intrasistémico*. La crisis actual es una crisis de la gestión externa de las migraciones, de los migrantes que llegan, no de los que ya están. Al respecto argumentaré que, pese al hecho innegable de la desterritorialización de la sociedad civil, la membresía aún antecede a la acción política, y no a la inversa.

No existe identidad entre la comunidad de comunicación filosófica y la comunidad *real* de comunicación³⁴, lo que hace inservibles el paradigma discursivo habermasiano y el de la iteración social. La filosofía de la liberación de Dussel propone la económica como lo trascendental a la pragmática. En este sentido, la comunidad de vida es una comunidad de trabajadores, en la que el sujeto trabajador precede al sujeto argumentante y es condición de posibilidad de la comunicación. Prueba de ello es la exigencia al migrante de un contrato de trabajo y la acogida selectiva de mano de obra competitiva. Nuestras sociedades aporafóbicas solo permiten el ingreso de las personas con recursos económicos. Como hemos ido exponiendo, el extranjero no participó en la constitución de la comunidad, donde el acuerdo político le fue vedado. Más adelante, en el desarrollo de la comunidad democrática, el *Otro-migrante* irregular es sistemáticamente ignorado, no está reconocido socialmente, sino que sufre una exclusión estructural, hoy de índole fundamentalmente económica. Tampoco el refugiado puede intervenir en el diálogo político y moral sobre el asilo. Puede decirse que su derecho humano a tener derechos resulta inefectivo en la *praxis*.

³⁴ Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Buenos Aires, Docencia, 2013), p. 102.

En la realidad, se produce una vulneración constante de las precondiciones formales de la ética discursiva que exigían la posición simétrica de todos los potenciales interlocutores a la hora de participar en la conversación³⁵. Pese a que la obra de Arendt podría ser útil en el análisis de la exclusión específica de solicitantes de protección internacional, no es suficiente a la hora de abordar el estudio independiente de otras clases de migrantes forzosos, como los indocumentados que se desplazan por razones económicas. Es en este punto donde el concepto levinasiano de *exterioridad*³⁶ y su análoga noción de *periferia* en Dussel, adquieren una especial pertinencia. A través de estas categorías podemos ubicar al Otro, quien se halla en una situación desventaja y necesita ser parte de un sistema jurídico garantista para poder argumentar, pero se encuentra incomunicado. El exterior de nuestras fronteras simboliza el lugar de la alteridad de Lévinas³⁷ y de la pobreza concreta sobre la que versa la política de la liberación. «El Otro [...] el que no habla ni argumenta fácticamente, en la exterioridad de la comunidad de vida real, es el explotado, dominado, el pobre»³⁸.

La propuesta de la *responsabilidad solidaria* de Apel y Habermas había asumido que todas las necesidades de los seres humanos conciernen a la comunidad de comunicación (en tanto que constituyen exigencias virtuales) y que éstas pueden conciliarse por medio de la argumentación. Contra ellos, Dussel alegó que, al igual que el Yo de la Modernidad, el «nosotros» de una comunidad real de comunicación excluye a un «vosotros». Este «vosotros» es condición necesaria de la argumentación y no puede quedar fuera de la comunidad de comunicación. Como bien apuntó Dussel, la vía argumentativa solo tiene sentido *a posteriori*, es decir, si se establece con el sujeto una vez está reconocido como un igual por la comunidad. Benhabib reproduce con ingenuidad aquellos errores de la teoría comunicativa y asume el reconocimiento prediscursivo del Otro, mediado por los derechos humanos. A mi juicio, la iteración democrática carece de sentido ante la idea del *Otro-no participante*, hoy encarnada en el inmigrante irregular y en el solicitante de asilo. Nos encontramos, en definitiva, ante el fracaso de las éticas convencionalistas como la de Habermas, que entrarían dentro de lo que Kant denominó imperativos hipotéticos (ya que poseen

³⁵ En *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985), Jürgen Habermas expone las reglas del discurso: «La regla 3.1 determina el círculo de los participantes potenciales en el sentido de una inclusión sin excepción alguna de todos los sujetos que disponen de la capacidad de participar en discusiones; la regla 3.2 garantiza a todos los participantes igualdad de oportunidades para aportar contribuciones a la discusión y poner de manifiesto argumentos propios; la regla 3.3 establece condiciones de comunicación bajo las cuales queda garantizado el acceso y el derecho a una participación igual en el discurso» (p. 113).

³⁶ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid, Antonio Machado, 2015).

³⁷ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid, Antonio Machado, 2015).

³⁸ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 117.

un fin concreto, el de alcanzar el acuerdo entre sujetos jurídicos y grupos sociales, de manera excluyente y exclusiva para determinados cuerpos ciudadanos)³⁹.

Los modos informales de participación a los que alude Benhabib solo operan *de facto* entre miembros de la comunidad, solo son accesibles y poseen cierto potencial transformador para aquellas personas residentes y reconocidas por alguna categoría administrativa (residentes de larga duración, temporales, migrantes forzosos y refugiados con algún grado de derecho de permanencia que han logrado atravesar las fronteras...). Los migrantes en situación administrativa irregular, especialmente los extraterritoriales, siguen estando al margen de la iteración democrática.

6.- DE LA SOLIDARIDAD AL DEBER

La tradición kantiana concibe el *orden cosmopolita* como el conjunto de leyes que deberían regir las relaciones entre los individuos en una sociedad civil global⁴⁰. Para Kant, el espíritu comercial de los pueblos era garantía de paz, de estrechamiento de vínculos entre grupos distintos de seres humanos. Por ello, concluyó que la relación mercantil que entre ellos se establece no debería legitimar la entrada del legislador común. En su obra, *Hacia la paz perpetua*⁴¹, Kant aclaraba que «el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal». El error de Rawls y de otros exponentes del liberalismo teórico en la actualidad, radica en la literalidad con la que leen la filosofía política de Kant y la incorporación anacrónica y acrítica que llevan a cabo del paradigma estatista. El interés en justificar la legitimidad del control fronterizo puede llevarnos, en un primer momento, a acudir a la visión kantiana del *derecho de permanencia temporaria*⁴², según la cual la solidaridad es una prerrogativa del soberano legal. Personalmente, sugiero que este derecho de hospitalidad sea interpretado en consonancia con el proyecto ético kantiano, universal. Entonces, nos encontramos con que el sentido de la hospitalidad cobra un fuerte cariz obligacional y se relaciona directamente con las máximas de acción kantianas. La opción por el paralelismo *imperativo moral del sujeto-obligación jurídica del Estado* extendería el derecho de hospitalidad al derecho de residencia permanente y a la condición plena de miembro de la sociedad mundial.

Si bien el estadocentrismo de la Modernidad hacía impensable una república mundial y lo razonable para el filósofo alemán era una

³⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (Madrid, Tecnos, 2017).

⁴⁰ Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (Oxford University Press, Nueva York, 2006).

⁴¹ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), p. 95.

⁴² Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 31.

«constitución de Estados libres»⁴³, el panorama internacional de nuestros días sí hace razonable la ideación de formas políticas posnacionales. Benhabib plantea un proyecto moral que traspasa las fronteras estatales. Este pasa por el reconocimiento, no tanto de una serie de directrices de solidaridad, como de un auténtico catálogo de derechos cosmopolitas capaces de crear obligaciones legales que vinculen a las soberanías particulares. Cabe señalar que la autora no especifica cuáles son tales derechos, no fundamenta los límites de las obligaciones de los Estados y no ofrece pautas de acción para su consecución en un mundo carente de un aparato coercitivo supranacional. Su proyecto de solidaridad posnacional adolece de inconsistencias en varios aspectos.

Benhabib pasa por alto el *factum* de la exclusión humana que hemos desarrollado durante el presente trabajo: “Si usted y yo entramos en un diálogo moral y yo soy miembro de un Estado del que usted busca ser miembro y no lo es, entonces debo poder mostrarle con buen fundamento, con un fundamento que sería aceptable para ambos igualmente, por qué no puede nunca pertenecer a nuestra asociación y convertirse en uno de nosotros”⁴⁴.

Como vemos, da por hecho que el acceso del migrante al diálogo moral es posible, cuando es precisamente la cualidad de no miembro de la comunidad política lo que imposibilita el diálogo moral, sobre todo si es un inmigrante que carece de documentación o de recursos económicos y no ha logrado ingresar en el territorio. Por otro lado, se desprende que la coherencia es un valor fundamental de su ética normativa y un elemento inherente a toda justificación moral.

Las aportaciones de Benhabib contribuyen a la consolidación de un modelo de responsabilidad de las consecuencias⁴⁵, que se traduce en una moral condicional. A su juicio, si las acciones de uno pueden afectar las acciones de otro, entonces tenemos la obligación de regular nuestras acciones bajo una ley común de libertad que respete nuestra igualdad como agentes morales. La defensora de los *derechos de los otros* restringe el diálogo exclusivamente a los afectados por mis acciones y nos aleja del universalismo ético: «cada persona y todo agente moral que tiene intereses y a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera u otra, es potencialmente un participante en la conversación moral conmigo»⁴⁶.

⁴³ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), p. 89.

⁴⁴ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁵ El modelo consecuencialista es el de Apel y Habermas, quienes proponen que la ética descansa en la responsabilidad acerca de las consecuencias de nuestros actos, siendo solidaria con los otros miembros actuales o virtuales de la comunidad de comunicación a los que se les debe un reconocimiento recíproco de personas como sujetos de la argumentación.

⁴⁶ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 81.

Además de la controvertida naturaleza de sus proposiciones, nótese que el vínculo de causalidad entre la acción soberana y el efecto que ésta conlleva sobre los otros es, en la mayoría de casos, de difícil determinación, lo que allana el terreno a la irresponsabilidad general. Como ella misma señala: «el sistema internacional de pueblos y estados se caracteriza por interdependencias tan extensas y entrecruzamientos históricos de destinos y fortunas, que el alcance de las obligaciones morales especiales tanto como las generalizadas trasciende en mucho la perspectiva del sistema estadocéntrico delimitado territorialmente»⁴⁷.

En función del modelo de gobernanza, estatalista o globalista, hacia el que nos orientemos, hablaremos respectivamente de solidaridad o de deber. Solo el deber es sustrato auténtico de la responsabilidad humana. En el camino de la justicia global necesitaríamos el respaldo teórico de una ética realista, no tanto del derecho como del deber, fuente de parámetros de acción internacionalmente válidos, de mínimos universalizables que procuren activamente, por encima de la acogida y membresía del Otro-migrante, el bienestar *in situ* del Otro-en peligro y del Otro-pobre.

7.- CONCLUSIONES

El método filosófico es imprescindible para entender los conceptos fundamentales sobre los que descansa la exclusión histórica y política, originaria y derivada, de los sistemas de derecho. La ciencia jurídica sirve para observar los mecanismos específicos mediante los que opera tal exclusión. Contra la vocación universalista de la ética formal y de los derechos humanos, tiene lugar una escisión estructural según la cual se limita el reconocimiento y beneficio de los derechos humanos a algunos ciudadanos.

Las respuestas adoptadas por la Europa constitucionalista frente a las crisis migratorias y de refugiados en el Mediterráneo corroboran que la sospecha de que el *ser-ciudadano*, beneficiario exclusivo de los derechos fundamentales, antecede y prevalece sobre el reconocimiento del ser humano. La UE ha reaccionado a tales sucesos blindando sus fronteras, anteponiendo la externalización de su control migratorio a países terceros, y la lucha contra la inmigración irregular, a la asunción de sus obligaciones en materia de asilo o al esfuerzo en cooperación internacional. Puede afirmarse que las razones europeas de la discriminación desplazan a la etnia y colocan en su lugar a la pobreza⁴⁸, entendida como la nueva gran amenaza de nuestras sociedades avanzadas. Aunque la solución a la cuestión de la pobreza y las condiciones socioeconómicas en los países subdesarrollados no consiste en abrir las fronteras, sino en apoyar a su desarrollo, Occidente

⁴⁷ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Barcelona, Paidós, 2017).

no colaborará seriamente para hacer frente a esta problemática mientras no la perciba como propia o se sienta responsable de la misma.

Ni la frontera ni el capitalismo son los sospechosos en el panorama actual. Las tensiones en torno a la justicia global radican en el desajuste existente entre la envergadura del mercado mundial y la realidad acotada de la ciudadanía fronterizada. A modo de conclusión, cabe decir que los derechos humanos solo tendrían razón de ser en el contexto de una república mundial, caracterizada por un sistema jurídico global que represente a la totalidad de las comunidades políticas existentes. El camino hacia esta suerte de federación de naciones auténticamente cosmopolita pasa por los siguientes puntos:

1º) Separar la ciudadanía de la nacionalidad; desterritorializar y reterritorializar la ciudadanía, expandiéndola y abarcando un ámbito subjetivo cada vez mayor; promover una ciudadanía plural e inclusiva basada en la idea de igualdad en la titularidad y garantía de los derechos políticos, económicos y sociales⁴⁹.

2º) Configurar legalmente o consolidar como derechos humanos los derechos a emigrar y a pertenecer a una comunidad política sin caer en el desamparo⁵⁰.

3º) Fomentar la creación de instituciones públicas interestatales capaces de controlar el mercado global y de fiscalizarlo⁵¹.

4º) Blindar el carácter supraestatal de los derechos humanos, haciéndolos realmente universales y acabando con la gran segregación de la especie humana que los enerva⁵².

8.- BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G., "We Refugees". *A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 49 (2), (1995), pp. 114-119.

Agamben, G., *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Pre-Textos, Valencia, 1998).

Arendt, H., *Los Orígenes del Totalitarismo* (Alianza, Madrid, 2002).

Benhabib, S., *Los derechos de los otros* (Gedisa, Barcelona, 2005).

Benhabib, S., *Another Cosmopolitanism* (Oxford University Press, Nueva York, 2006).

Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea* (Gedisa, Barcelona, 2006).

⁴⁹ Javier De Lucas, «Ciudadanía: concepto y contexto. Algunas observaciones desde *Principia Iuris* de L. Ferrajoli» (Universidad de Valencia, 2013).

⁵⁰ Ermanno Vitale, *Ius migrandi: Figuras de errantes a este lado de la cosmópolis* (Melusina, 2004).

⁵¹ Nancy Fraser, *Redistribution or recognition?* (Marcial Pons, Reino Unido, 2003).

⁵² José Antonio Zamora, «Ciudadanía e inmigración: Las fronteras de la democracia», pp. 141-157. En M. Hernández & A. Pedreño (coords.), *La condición inmigrante: Exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia* (Universidad de Murcia, 2005).

- Benhabib, S., "Otro universalismo. Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos". *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, (2008), pp. 175-203.
- Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Paidós, Barcelona, 2017).
- De Lucas, J., «Ciudadanía: concepto y contexto. Algunas observaciones desde *Principia Iuris* de L. Ferrajoli» (Universidad de Valencia, 2013).
- Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación* (Buenos Aires, Docencia, 2013)
- Fraser, N., *Redistribution or recognition?* (Marcial Pons, Reino Unido, 2003).
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa* (Península, Barcelona, 1985).
- Habermas, J., *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (Paidós, Barcelona, 1999).
- Kant, I., *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2005).
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica* (Tecnos, Madrid, 2017).
- Lévinas, E., *Ética e infinito* (Antonio Machado, Madrid, 2015).
- Mezzadra, S., *Derecho de fuga: migraciones ciudadanía y globalización* (Traficantes de sueños, Madrid, 2005).
- Rawls, J., *El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública* (Paidós, Barcelona, 2001).
- Velasco, J. C., *El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia* (Fondo de Cultura Económica, México, 2016).
- Vitale, E., *Ius migrandi: Figuras de errantes a este lado de la cosmópolis* (Melusina, 2004).
- Zamora, J. A., «Ciudadanía e inmigración: Las fronteras de la democracia», pp. 141-157. En M. Hernández & A. Pedreño (coords.), *La condición inmigrante: Exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia* (Universidad de Murcia, 2005).