

## LA DESIGUALDAD DE LA CIUDADANÍA

### THE INEQUALITY OF CITIZENSHIP

**IRENE ORTIZ GALA**

Doctora en Filosofía  
Investigadora del grupo *Genealogías del pensamiento contemporáneo*  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
Madrid/España  
irene.ortizg@uam.es

Recibido: 31/05/2020  
Aceptado: 21/09/2020

*Resumen:* El artículo se propone examinar las condiciones por las que los derechos humanos no son respetados en su totalidad para todos los seres humanos. En concreto, estudia la relación entre ser sujeto de justicia y la posesión del estatus de ciudadanía y, por otro lado, la relación entre privación de derechos y ausencia de ciudadanía. En este sentido, se exploran algunos de los discursos que han permitido la cesura entre el hombre como sujeto político y el hombre como sustrato biológico. Se propone tomar la profunda intimidad entre el acceso a los derechos y el ser sujeto reconocido por el Estado como el vector explicativo de la vulneración de los derechos humanos.

*Palabras clave:* ciudadanía, derechos humanos, hospitalidad, migración; precariedad.

*Abstract:* The aim of the article is to examine the conditions under which human rights are not fully respected for all human beings. Specifically, it studies the relationship between being a subject of justice and the possession of a citizenship status and, on the other hand, the relationship between privation of rights and absence of citizenship. In this regard, some of the discourses that have allowed the caesura between man as a political subject and man as a biological substrate are explored. We will take the deep intimacy between access to rights and the subject recognized by the State as the explanatory vector of the lack of protection of human rights.

*Keywords:* citizenship, hospitality, human rights, citizenship, migration; precariousness.

## 1. ANTECEDENTES DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

La aparición de una masa humana desposeída de derechos después de la Primera Guerra Mundial acreditó la importancia de ser titular de una ciudadanía. Ante la evidencia de que solo los nacionales podían ser ciudadanos, y de que solo los ciudadanos podían gozar plenamente de los privilegios otorgados por el aparato jurídico, las personas desprovistas de una nacionalidad necesitaron una legislación particular que los reconociera. Esta necesidad, como apunta Hannah Arendt, no pasó inadvertida puesto que “los representantes de las grandes naciones sabían que las minorías en el seno de los estados-nación tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien aniquiladas” (Arendt 2006: 392). Esta voluntad de naturalización reveló la necesidad de pertenecer plenamente a un Estado-nación para ser sujeto de derecho. Que la naturalización pasó a ser un mecanismo cotidiano por parte de los aparatos jurídicos occidentales resulta evidente si cotejamos todas las leyes que se aprobaron después de la Gran Guerra<sup>1</sup>. Así, naturalización y desnaturalización actuaron como dos mecanismos que pusieron de manifiesto la necesidad de ser reconocido por un Estado para ser sujeto de justicia.

Precisamente, la condición de apátrida adjudicada a millones de hombres después de 1918 no dejó ninguna duda sobre la vinculación entre la condición de ciudadanía y el reconocimiento de derechos. El acto de salir del país de origen para buscar cobijo bajo unas normas no escritas de hospitalidad reveló que estas estaban basadas sobre una quimera. Arendt abordó el hiato entre el derecho y la realidad del hombre a través de la figura límite del apátrida, que permitió comprobar que la vida biológica, desprovista de reconocimiento político, no era titular de derechos. Quizá sea una exégesis innecesaria, pero resulta significativo que la cuestión del apátrida sea tratada por Arendt en el noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, que cierra la segunda parte titulada “Imperialismo” y se sitúa en el umbral del tercer y último apartado, “Totalitarismo”. Es como si el

1 Como recoge Arendt, ya durante la guerra en 1915 se aprobó en Francia la primera ley que permitió desnaturalizar a un ciudadano francés naturalizado que fuera de origen enemigo y hubiera conservado su nacionalidad originaria. A Francia le siguió Portugal el año siguiente, que directamente desnaturalizó a todas las personas nacidas de padre alemán. Más tarde, Bélgica, seguida de Italia, en 1922 y 1926 respectivamente, promulgaron leyes que permitían la desnaturalización de personas que hubieran cometido actos antinacionales o que no fueran dignas de la ciudadanía. Finalmente, en 1933 se aprobó en Alemania la ley que permitía la retirada de la ciudadanía a todas aquellas personas residentes en el extranjero –entre las que, evidentemente, se encontraban los judíos deportados a campos polacos–.

apátrida, con su aspiración de conseguir refugio, revelara el origen oculto sobre el que estaba fundado el derecho: la politización de la vida. Escribe Arendt:

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra. Nada de lo que se estaba haciendo, por estúpido que fuera y por muchos que fuesen los que lo sabían y los que prevenían sus consecuencias, pudo ser deshecho o evitado. Cada acontecimiento poseía la irrevocabilidad de un juicio final, de un juicio no formulado por Dios ni por el diablo, sino considerado más bien como la expresión de una irremediable y estúpida fatalidad (Arendt 2006: 386).

El apátrida representó la vida del hombre que, al no estar protegida por un Estado particular, no podía ser asimilada a la vida del ciudadano: simple vida biológica. El intento frustrado por acceder a otros territorios produjo unas vidas encerradas en campos, a la espera de que los papeles que los acompañaban –o su ausencia– demostraran que detrás del apátrida se escondía una persona<sup>2</sup>.

Pero como el hombre sin Estado era una “anomalía para la que no existe espacio apropiado en el marco de la ley general” –un proscrito por definición–, se hallaba completamente a merced de la policía, que no se preocupaba demasiado de tener que cometer unos pocos actos ilegales con tal de disminuir la carga de *indésirables* del país. En otras palabras, el Estado, insistiendo en su derecho soberano a la expulsión, se vio forzado, por la naturaliza ilegal del apátrida, a la realización de actos reconocidamente ilegales (Arendt 2006: 404).

Y, sin embargo, podríamos decir que ya en las primeras declaraciones de derechos con un cierto carácter universal se persiguió eliminar la posibilidad de que una persona se viera absolutamente desprovista de derechos. Conviene recordar que la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 26 de agosto de 1789 establecía una diferenciación perfecta entre el estatus de ciudadano, otorgado por la posesión de la ciudadanía, y el estatus de la persona, extendida a todos los seres humanos. En la mencionada declaración, el primer y el segundo artículo se refieren a los hombres –no a los ciudadanos– y señalan que estos nacen libres e

2 La situación no es muy diferente en los campos para refugiados o en los centros de internamiento de extranjeros. Me permito citar a Didi-Huberman en su trabajo con Niki Giannari: “Aun caritativo, el campo no *reconoce* a los que acoge. Los refugiados, obligados a esperar indefinidamente qué se hará con ellos, existen apenas como sujetos de derecho –o como «sujetos de pleno derecho»– porque solo sus papeles eventuales, sus «documentos oficiales», existirán y hablarán por ellos. (...) Hoy un campo los acoge, les da de comer, les provee una carpa o una vestimenta impermeable. Pero se trata de un espacio en el que continúa atentándose contra su vida cívica. Se los condena a la espera burocrática para conocer su «estatuto». Hacen cola, a la espera de ser humanos. Sin embargo, están allí, ante nosotros, con sus gestos, sus rostros, sus palabras. Como escribe Niki Giannari, «se posan aquí, / esperan y no piden nada, / solo pasar» (Didi-Huberman 2018: 38).

iguales en derechos naturales e imprescriptibles del hombre, siendo estos “la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Como ha señalado Luigi Ferrajoli: “El mérito de la Declaración de 1789 fue bien distinto: consistió en reconocer y sancionar como derechos del hombre los derechos de libertad, y como derechos del ciudadano los derechos políticos, unos y otros esenciales no solo para el desarrollo del capitalismo, sino también para el de la democracia” (Ferrajoli 2010, 101). En este sentido, no deja de sorprender que precisamente sea la misma formulación moderna que inicia el proceso de reconocer los derechos de los hombres –en el sentido universal– y reserva los derechos políticos a los ciudadanos<sup>3</sup>, la que, a su vez, coincide con un aumento de las violencias cometidas contra las personas no ciudadanas. Es como si a medida que las constituciones de los Estados se inspiraron en este reconocimiento de los derechos de la persona, su negación práctica fuera en aumento –o, al menos, eso parece mostrar el apátrida de principios del siglo XX–.

## 2. LA CONDICIÓN DE CIUDADANÍA

Si tuviéramos que aventurarnos a identificar la motivación detrás de las diversas declaraciones de derechos humanos, seguramente, podríamos decir que es la de resolver la distinción entre ser humano y ciudadano a través de la reunión en la figura del hombre de algunos derechos fundamentales para evitar que estos dependan del reconocimiento dado por un Estado particular. A este propósito, escribe Arendt: “La proclamación de los derechos humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos” (Arendt 2006: 413). Aunque Arendt escribió el capítulo titulado “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos” desde un análisis de la situación de los apátridas después de la Gran Guerra y, por tanto, cuando habla de declaración de derechos piensa en aquella francesa de finales del siglo XVIII, no se puede obviar la vigencia que recobran sus palabras después de la declaración de 1948. Los derechos del hombre, presentados como inalienables por la declaración del XVIII y por la DUDH, han demostrado, en

3 La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 reconoce en su sexto artículo que “la ley es la expresión de voluntad general. [Por tanto] todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. (...) Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus tales”. Por tanto, la voluntad de esta declaración es reservar los derechos políticos a los ciudadanos y reconocer derechos fundamentales a todos los seres humanos.

múltiples ocasiones, ser inaplicables para aquellas personas que no se encuentran respaldadas por el estatus de la ciudadanía<sup>4</sup>.

No podemos negar la actualidad de la sentencia de Arendt a propósito de los apátridas de las primeras décadas del siglo XX: “La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas –excepto las que seguían siendo humanas” (Arendt 2006: 424). Y, sin embargo, no es evidente identificar dónde yerra la aplicación de las diferentes declaraciones de derechos humanos, máxime cuando incluso algunas constituciones estatales reconocen la DUDH en sus formulaciones<sup>5</sup>.

La ficción de que los derechos humanos servirían para hacerse cargo de aquellos hombres que no tenían garantizados sus derechos a través del dispositivo de la ciudadanía y, por tanto, de un Estado-nación, es señalada por Giorgio Agamben al final del primer volumen de *Homo sacer*. La protección de la nuda vida no consigue articularse en forma de protección porque esta se otorga a través del aparato jurídico, es decir, del reconocimiento de derechos que hace un Estado de un grupo de personas. Precisamente, la figura del apátrida, que hubiese debido encarnar los derechos del hombre, solo puede revelar su crisis. Esta falta de ciudadanía y, consecuentemente, de derecho, se hace evidente en el hecho de que no se ocupen de estos hombres los Estados sino la policía y las organizaciones humanitarias. Escribe Agamben: “Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de «derechos humanos» y tomar en serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación-Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos” (Agamben 1196: 46). El refugiado, como cuerpo despojado del traje de la ciudadanía, hace emerger la brecha entre la titularidad de derechos y el hombre.

Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “pertenencia” (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supraestatal –en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional– y por

4 Como ha señalado Jacques Rancière: “El derecho, que al principio había sido heroizado en forma de Derechos Humanos opuestos a toda tiranía, poco a poco se fue deslizando hacia la identificación con un equilibrio entre grupos, socios y Estados donde la paz de hecho demuestra la coincidencia del reino del derecho con el realismo que permite que cada uno llegue a su punto de equilibrio en el orden global” (2011: 27).

5 Por ejemplo, la Constitución española hace referencia en el segundo apartado del décimo artículo, donde se indica que: “Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las materias ratificados por España”.

tanto tutelarlos no solo dentro sino también fuera y frente a los Estados, poniendo fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado universalismo (Ferrajoli 2010: 117).

Si es cierto que “los derechos son atribuidos al hombre solo en la medida en que es el presupuesto inmediatamente diluido (y que nunca debe aparecer como tal) del ciudadano” (Agamben 2010: 26), es necesario examinar las condiciones que producen esta dicotomía entre el hombre y el ciudadano. En la urdimbre teórica de Agamben, este par es el resultado de la separación en el mundo griego entre *bíos* y *zoé*. Me permito citar las ya conocidas primeras sentencias que inician el primer volumen de *Homo sacer*:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distinto, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombre o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo (Agamben 2011: 9).

La consecuencia de esta cesura introducida en el mundo griego en la noción de vida puede identificarse en el par ciudadano-extranjero. Así, podríamos pensar que existe una vida, la del ciudadano, que es política y sujeto de derecho, y una vida que, al no ser reconocida como sujeto de derecho y política, se mantiene en un plano animal. En otras palabras, podríamos pensar que la vida biológica, desprovista del revestimiento que supone la ciudadanía, no es titular de derechos. De forma análoga se expresa Derrida cuando escribe que: “existen «sujetos» no reconocidos como tales y que reciben tratamiento de animal. (...) Lo que se llama confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho” (Derrida 2008: 43).

### 3. LA FUERZA NECESARIA

Siguiendo el trazo de lo expuesto previamente, alguien podría decirnos que, de hecho, y para colmar esta cesura entre el ciudadano y el extranjero, ya tenemos la DUDH y todas las que le acompañaron en los años siguientes. Sin embargo, que la declaración del año cuarenta y ocho no era suficiente para colmar la cesura entre el hombre y el ciudadano se manifestó en los dos pactos que la siguieron. Ambos redactados en 1954, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICESCR, por sus siglas en inglés) y el Pacto Internacional de Derechos Políticos, Sociales y Culturales (ICESCR) y firmados en 1966 no se ratificaron hasta diez años después, en 1976. La tensión entre la voluntad por delimitar cuáles eran los

derechos humanos a los que hacía referencia la DUDH y la dificultad por precisar lo suficiente qué se entendía por derecho al trabajo, derecho a vivienda o derecho a alimentación, entre otros, no tardó en hacerse notar. Todos estos derechos eran demasiado imprecisos, y lo siguen siendo, como para ser monitorizados por medios independientes. En este sentido, podemos decir que los derechos humanos se mantuvieron como reglas comunes a todos los sistemas jurídicos del mundo que, no obstante, no estaban lo suficientemente delimitados. A pesar de que los tribunales internacionales pueden hacer referencia a ellos como parte del conjunto de normas a las que se presume que todos los Estados deben adherirse, no es difícil ver sistemáticas vulneraciones por parte de los Estados de derecho. Incluso cuando los derechos humanos forman parte de lo que se conoce como *ius cogens*, es decir, una norma imperativa de derecho internacional general que es aceptada y reconocida por la comunidad internacional de Estados en su conjunto como una norma de la que no se permite ninguna derogación, resulta bastante difícil explicar por qué los Estados no consiguen garantizar estos derechos.

El derecho, para que sea derecho, necesariamente, tiene que estar acompañado de la fuerza. De esa fuerza que Derrida llamó “fuerza-de-ley” (*Gewalt*) porque indicaba la necesidad que tiene la ley de poder ser aplicada por la fuerza, puesto que de lo contrario –si no pudiera aplicarse–, no sería ley. El antecedente teórico de esta formulación se puede encontrar ya en Benjamin, que escribe:

Por un parte, la fundación del derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, solo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella (Benjamin 1991: 40).

La violencia acompaña al derecho en su propio origen, en última instancia, lo constituye y, a su vez, lo conserva. Se señala que el propio surgimiento del derecho, en su momento instituyente, precisa de una fuerza para llevarse a término. Que la ley necesita fuerza externa para poder ser aplicada resulta evidente cuando pensamos en la necesidad de coacción de la que esta se sirve. En este sentido, Derrida añade la idea de que la constitución de la ley se fundamenta en el a priori de su propia estructura analítica de ser aplicada por la fuerza. En sus propias palabras: “Cuando se traduce «*to enforce the law*» como “aplicar la ley” se pierde esta alusión directa literal, a la fuerza que, desde el interior, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse (...)” (Derrida 2008: 15). Además, como ha sido apuntado por Agamben, es evidente que la aplicación de la norma no está de alguna forma contenida en ella misma, pues de otra manera no habría sido necesario construir “el imponente edificio del derecho procesal” (Agamben 2014: 83). Por tanto,

conviene tener presente que entre la norma y su aplicación no existe un nexo interno que permita hacer derivar una de otra. Como ha subrayado Derrida: “La palabra «*enforceability*» nos remite, pues, a la letra. Nos recuerda literalmente que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser «*enforced*», aplicado por la fuerza” (Derrida 2008: 16).

En cierto sentido, Kant ya había indicado que el derecho precisaba de una cierta coacción para poder ser considerado derecho y que, por tanto, la fuerza no está solo presente en la constitución de este sino también en su conservación:

Sin duda, este derecho se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar el arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales (Kant 2005: 41).

Que precisamente la DUDH no tenga la fuerza para ser aplicada, que no tenga el valor coercitivo, es lo que impide que pueda considerarse un ordenamiento jurídico. Incluso cuando la fuerza no es necesariamente el fundamento de la ley, aunque pueda estar presente en el momento constitutivo –también puede ser el resultado de un pacto–, la fuerza tiene que acompañar al derecho para garantizar su aplicación. Conviene recordar que la propia Declaración de 1789 introducía entre sus artículos la referencia a la necesidad de la fuerza para que esta se cumpliera en su duodécimo artículo: “La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza ha sido instituida en beneficio de todos, y no para el provecho particular de aquellos a quienes ha sido encomendada”<sup>6</sup>. Que es necesario poder recurrir a la fuerza para garantizar la aplicación del derecho es evidente si atendemos al funcionamiento del aparato jurídico, que se guarda la prerrogativa de emplear desde sanciones económicas a penas privativas de libertad para garantizar su cumplimiento. En este sentido, afirma Bobbio: “Los titulares del poder son aquellos que tienen la fuerza necesaria para hacer respetar la norma que han prescrito. En este sentido la fuerza es un instrumento necesario del poder, mas no su fundamento. La fuerza es necesaria para poder ejercer el poder mas no para justificarlo” (Bobbio 2002: 174).

Precisamente, sobre la insuficiencia de los derechos humanos sin una soberanía que los haga valer, señaló Derrida: “Los derechos humanos jamás son suficientes. Lo cual basta para recordarnos que ellos no son naturales” (Borradori 2003: 191). Quizá uno de los ejemplos más claros lo tengamos en el decimocuarto

6 <[http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion\\_de\\_los\\_Derechos\\_del\\_Hombre\\_y\\_del\\_Ciudadano.pdf](http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano.pdf)> [Consulta: 28/05/2020].



derecho enunciado en la DUDH, que señala que: “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país”<sup>7</sup>. Sin embargo, la prerrogativa de otorgar asilo es exclusiva de los Estados, por lo que estos pueden decidir qué es considerada una situación de peligro. La DUDH y la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 conservan la cláusula de no devolución (*non-refoulement*) que protege la vida ante una amenaza que pueda provocar su muerte. Sin embargo, la interpretación del riesgo al que está sometido el solicitante de asilo la realiza el Estado interpelado. Como ha señalado Georges Didi-Huberman:

Se humilla a los refugiados cuando se exige de ellos que no exijan nada en absoluto, bajo el pretexto de que se los ha “salvado”. Sin embargo, comenzaron ciertamente por “salvarse” a sí mismos: huyeron de la guerra, dejando todo detrás, como lo haría cualquier ante un daño mortal. En tanto civiles, sufrieron la *deshumanización* típica del “daño colateral” o el “escudo humano”. Fueron reducidos a un puro y simple material estratégico. Luego, Europa los recogió, pero no los acoge. Les impone una *reificación* inherente a los cálculos económicos, las cuotas migratorias, las agendas demagógicas (Didi-Huberman 2018: 36).

#### 4. LA HOSPITALIDAD Y LA ACOGIDA

En busca de una solución para resolver esta situación, anticipando el escenario de los millones de personas solicitantes de asilo que esperan en campos –quizá como subraya Didi-Huberman es que la condición de los refugiados actuales no es muy diferente a los de antaño–, Derrida ahondó en la relación entre la fuerza de ley y la hospitalidad. La dolorosa paradoja de la hospitalidad se produce porque, para poder realizarse, necesita negarse y entrar en la lógica del cálculo del derecho:

Ley paradójica y perversa: responde a esta constante colusión entre la hospitalidad tradicional, y la hospitalidad en el sentido corriente, y el poder. Esta colusión es también el poder en su *finitud*, es decir, la necesidad para el anfitrión, para el que recibe, de escoger, elegir, filtrar, seleccionar a sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes, aquellos a quienes decide conceder asilo, el derecho de visita o de hospitalidad. No existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía solo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto, excluyendo y ejerciendo violencia. La injusticia, cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad (Derrida 2008: 58-59).

7 <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> [Consulta: 28/05/2020)].

La hospitalidad parcial que produce el derecho se convierte en la propia negación del carácter de la hospitalidad y, aun así, se revela en nuestra sociedad contemporánea como la única forma de garantizar, a través de su fuerza, la existencia del derecho a la hospitalidad. No es suficiente, quizá nunca lo ha sido, con apelar al buen carácter, a los buenos sentimientos del Estado para con aquellos que deberían beneficiarse de los derechos humanos una vez que les han sido negados los de ciudadanía.

Pese a la abundante retórica del compromiso humanitario, la vida humana permanece en gran medida excluida de la tutela del derecho, hasta tal punto que se podría sostener sin dificultad que, aun en un marco de creciente juridización de la sociedad, ningún derecho está tan desatendido como el de la vida para millones de seres humanos, condenados a una muerte segura por hambre, enfermedad, guerra (Esposito 2009: 110).

Así, si por un lado la hospitalidad que pasa a formar parte del derecho niega el carácter de acogida incondicional, porque escoge, selecciona y filtra; la hospitalidad sin fuerza de ley es estéril. La brecha entre la hospitalidad y el derecho expone una asunción previa: que hay alguien con más derecho que otro a estar vinculado a una tierra y que, por tanto, se guarda la prerrogativa de decidir quién puede acceder a ella. Esta tesis es reforzada por el aparato jurídico del Estado que reserva los derechos políticos a los sujetos nacionales y desplaza a los huéspedes a un espacio a-político –dado que no tienen derechos de participación política–. La cuestión de la acogida y la inmigración se realiza, en última instancia, en términos puramente técnico-morales. La apariencia de que la acogida está regulada por el derecho, de que existen unos derechos fundamentales de los hombres en cuanto hombres, es el resultado de la confusión que produce un derecho sin fuerza de ley.

La necesidad del acceso de unos derechos básicos es denunciada por Arendt ante la evidencia de la desprotección sufrida por aquellos que no tenían derechos tras la pérdida de su patria:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de una falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “incivilizado” en la tierra, porque, tanto si nos gusta como si no, hemos empezado a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una humanidad organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la humanidad (Arendt 2006: 420).

El lamento de Arendt nos recuerda que antes que derecho con contenido, existe un derecho a tener derechos que tiene que ser reconocido por el Estado que se encuentra en disposición de reconocer al hombre como sujeto de justicia. Esto apoya la hipótesis que sobrevuela todo el artículo, a saber, que para ser titular de derechos no basta con ser un hombre, un sustrato biológico, sino que es preciso un revestimiento político otorgado por una institución. Así, la ciudadanía puede actuar como ese ropaje que modifica no solo en apariencia sino también en esencia al hombre: de mero dato biológico a vida política. Y que esto es así se muestra en todos los procesos de los que se sirve el Estado para distinguir entre quiénes son sujetos incluidos en su ordenamiento y quiénes elementos extraños.

## 5. LA VIDA POLÍTICA

La inscripción de la nuda vida en el ordenamiento jurídico tiene, según Agamben, un origen marcado en la modernidad, donde, si tomamos como referencia la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, comprobamos que es el nacimiento como acontecimiento el que se presenta como portador de derechos al establecer un nexo entre nacimiento y nación<sup>8</sup>. Sin embargo, como Agamben recuerda, ya el derecho romano vinculaba la tierra y la sangre a los privilegios de ciudadanía y, como acabamos de señalar, esta distinción encuentra su antesala en el mito de la autoctonía griega. Aunque la formulación de la ciudadanía tiene origen en el derecho romano, la lógica que prevalece en los Estados modernos y contemporáneos es fácilmente reconducible a la figura de Erictonio y su unión natural con Atenas.

Desde luego, la formulación del *ius soli* y el *ius sanguinis* tiene origen en el derecho romano al condensar los criterios del aparato jurídico que definía la relación de sujeción de los ciudadanos respecto al orden estatal<sup>9</sup>. Esta relación,

8 Sin embargo, Agamben encuentra un antecedente significativo a la Declaración en el *Writ de Habeas corpus* de 1679: esta fórmula asegura la presencia física de una persona ante un tribunal. En esta enunciación, sin embargo, señala Agamben que el *Habeas corpus*, a diferencia de lo que ocurría en las formulaciones del derecho romano, no se emplea solo para evitar que el acusado pueda eludir el juicio, sino que, en este caso, revela el carácter bifronte del cuerpo. No se trataría, por tanto, de un simple deseo de la ley de tener un cuerpo, sino que, en esta situación, el “corpus es un ser bifronte portador tanto de la sujeción al poder soberano como de las libertades individuales” (Agamben 1998: 158).

9 Recordemos las formas de acceso a la ciudadanía romana a través de la *Lex Julia* y la *Lex Plautia Papiria* de los años 90 a. C y 89 a. C. respectivamente y su reformulación en el 212 d. C. a partir de la *Constitutio Antoniana*: la adquisición del estatuto de la ciudadanía a partir del nacimiento en un territorio determinado –más tarde bastará con habitar un territorio anexionado– y por el nacimiento de padres ciudadanos que traspasan la condición de ciudadanía al nuevo vástago.

sin embargo, se ve sustancialmente modificada a partir de la Revolución Francesa, cuando la ciudadanía no define solo una sujeción genérica al aparato jurídico de un territorio, sino que pasa a designar la vinculación entre el nacimiento y la nación. La Declaración de 1789 revela el tránsito desde la soberanía de carácter divino a la soberanía nacional que, como reza aquella, “reside en la nación”<sup>10</sup>.

La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) solo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano (Agamben 2011: 163).

Se produce un desplazamiento en el depositario de los derechos y, por tanto, sujeto de justicia del Estado. Se elimina la vida natural al presentarse incluida en el artificio que es el ciudadano<sup>11</sup>; ahora la ciudadanía designa el nuevo estatuto que ha adquirido la vida como origen y fundamento de la soberanía. Sin embargo, no es solo que la vida natural desaparezca con la irrupción del ciudadano desde finales del siglo XVIII, sino que en los siguientes siglos se naturalice la figura del ciudadano. Asistimos a un proceso durante todo el siglo XIX, que culmina con el fascismo y el nazismo, de naturalización del ciudadano a través de la pregunta “¿qué y quién es un ciudadano?”. Precisamente la vinculación entre el nacimiento y la nación concede a esta última un aura de naturalidad que le viene otorgada por la identificación con el acontecimiento biológico del nacimiento. En este sentido,

10 El artículo 3 de la Declaración señala: “*Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*”. Además, debemos notar la deuda etimológica de la nación respecto al nacimiento, puesto que aquella deriva de *nascere* y, precisamente, su formulación como depositaria de la soberanía encierra al nacimiento como acontecimiento biológico en un espacio político.

11 El nacimiento como acontecimiento biológico pasa a inscribirse en la gramática política y es gracias a esta inclusión en el aparato jurídico que podemos hablar de una cesura entre el derecho y la vida biológica. Basta atender al segundo artículo de la Declaración para intuir la eliminación de la vida en nombre del título del ciudadano: “*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*”. Lo que está implícito es que, si la conservación o protección de los derechos naturales del hombre es el objetivo de toda asociación política y estos son concedidos a los ciudadanos, el hombre es necesariamente un ciudadano. De esta forma, al incluir el nacimiento en el ordenamiento jurídico, al significarlo como acontecimiento político, se atenúa su significado biológico y los posibles derechos que podrían acompañarlo.

Una lectura atenta de *Del contrato social* de Rousseau nos lleva a situar esta obra como germen precedente al traslado del hombre al ciudadano. Es la participación en el régimen, lo que luego será formulado en los términos ya vistos –la soberanía reside en la nación–, la que para Rousseau marca la diferencia respecto a los regímenes soberanos: “Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otras semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado” (Rousseau 1998: 39-40).

no es solo como señala Agamben que el nacimiento se convierta en evento político, sino que lo político deviene natural y ambos aspectos pasan a co-pertenecerse.

De esta forma, la función que desempeña la ciudadanía se extiende más allá del reconocimiento que realiza de los miembros a los que se le concede el título y llega a aquellos a los que no pertenece traspasando el plano jurídico. Es como si la ciudadanía cumpliera en cierto sentido la función de identificar qué miembros son naturales y, por tanto, habitantes legítimos de una comunidad, y qué miembros son extraños y, consecuentemente, ilegítimos. Existen, por tanto, dos formas de habitar políticamente una nación: una manera «natural»<sup>12</sup>, legitimada a través de los relatos que establecen una conexión entre el nacimiento y el territorio y, por otro lado, una manera extraordinaria, ilegítima, que escapa a la ortodoxia nacional y con su presencia apunta a la ficción que la constituye. Según esta lógica, solo porque se es nativo habitar en un determinado territorio es natural.

El *ius soli* y el *ius sanguinis* se formulan como derechos que inscriben la vida en la nación y que, a su vez, naturalizan esta última. Estos dos derechos que regulan la adscripción a la comunidad –en tanto que solo por estas dos formas los habitantes pasan a ser sujetos de justicia incluidos en el ordenamiento jurídico– revelan su valencia inmunitaria como delimitadora y protectora de la comunidad. Una vez que han sido identificados aquellos miembros que forman parte de la comunidad, se expresa la función inmunitaria del derecho señalando aquellos que no forman parte y que, por tanto, son extraños –extranjeros– al sistema jurídico. El sistema jurídico basado en el par inclusión-exclusión opera a través de la noción de ciudadanía y extranjería como dos representaciones opuestas y complementarias.

Sin embargo, no cabe duda: dado un estado de normalidad en la nación, la normalidad del ciudadano-sujeto nacional, una apropiación de esa índole también es *interiorizada* por los individuos, pues se torna una condición, un punto de referencia esencial para su sentimiento colectivo, comunitario y, por ende, una vez más, de su identidad, o bien del orden, de la jerarquía que establecen sus identidades múltiples (Balibar 2005: 80).

La interiorización de esta co-pertenencia se presenta como acontecimiento del todo natural y no como resultado de un proceso jurídico; existe una vinculación superior a la regulada por la legislación que vincula a los ciudadanos con el territorio. Que la conexión entre la vida y la nación se hace a través de un proceso

12 No debería resultar inocuo que el propio Diccionario de la Real Academia Española establezca esta conexión entre nacimiento y nación al reconocer en la primera acepción de natural: “Perteneciente o relativo a la naturaleza o conforme a la cualidad o propiedad de las cosas”. La segunda, todavía más explícita, indica que natural se refiere a “nativo de un lugar”.

que se presenta como evento natural es del todo evidente si atendemos a los procesos orientados a la naturalización<sup>13</sup> de los inmigrantes.

Nella nazione, che definisce l'appartenenza per nascita, esiste da un canto una vita naturale, anche proprio in senso biologico, che è quella dei cittadini, dei connazionali, e dall'altro una vita che, trapiantata, deve naturalizzarsi, in attesa che le sue radici attecchiscano nel nuovo terreno. Quest'ultima ha un che di artificiale, che la rende illegittima, e richiede un intenso lavoro di coltivazione, senza che si possa essere certi del risultato (Di Cesare 2017: 145)<sup>14</sup>.

## 6. LA NATURALIZACIÓN DEL MIGRANTE

Se trata de una violencia institucional que obliga a la persona migrante a abandonar a su nacionalidad para pasar a formar parte del país receptor para poder devenir así un sujeto de pleno derecho. Lo que permite ver este proceso es que, para naturalizarse, se prevé un desenraizamiento que lo precede y que expone la fragilidad –la desnudez– que acompaña al migrante. Precisamente, la práctica de tener que desenraizarse para poder naturalizarse indica también la inconsistencia en la que se basa la identidad del Estado-nación, el artificio sobre el que se fundamenta –revelando la debilidad de la integridad de la identidad nacional ahora que los límites entre dentro y fuera son modificables mediante los procesos de naturalización jurídica–. Ya la referencia a la necesidad de una “naturalización” genera no pocos interrogantes, pero, sobre todo, explicita una vez más el carácter artificial sobre el que se fundamenta el Estado-nación. A diferencia de lo que sucedía con el Imperio romano, las sociedades contemporáneas prevén un ejercicio de olvido de la pequeña patria o patria natural –en el sentido que hemos visto de nacimiento– para poder ingresar en la de llegada. “Es ese, sin lugar a dudas, el

13 Y sin embargo, esta naturalización nunca es total o está libre de sufrir un proceso de revocación, como señala Hannah Arendt: “Las cancelaciones masivas de naturalizaciones, como las realizadas por la Alemania nazi en 1933 contra todos los naturalizados alemanes de origen judío, precedieron habitualmente a la desnacionalización de los que eran ciudadanos por su nacimiento y pertenecían a categorías similares, y la introducción de leyes que hicieron posible la desnaturalización a través de un simple decreto, como las que operaron en Bélgica y en otras democracias occidentales durante la década de los treinta, precedieron corrientemente a la desnaturalización masiva: un buen ejemplo es la práctica del gobierno griego con respecto a los refugiados armenios: de los 45.000 refugiados armenios, 1.000 se naturalización entre 1923 y 1928” (Arendt 2006: 397).

14 En la nación, que define la pertenencia a partir del nacimiento, existe por un lado una vida natural, también en sentido biológico, que es aquella de los ciudadanos, de los connacionales y, por otro lado, una vida que, trasplantada, debe naturalizarse con la esperanza de que sus raíces arraiguen en el nuevo terreno. Esta última tiene un matiz artificial, que la hace ilegítima, y que pide un intenso trabajo de cultivo sin que se pueda estar seguros del resultado.

sentido de la operación jurídico-política denominada «naturalización», verdadera transustanciación que, combinándose con la inmigración (es decir, con el paso de un territorio a otro, de una nación a otra) de la que prolonga los efectos, hace pasar de una nacionalidad a otra, incluso de una «sangre» a otra «sangre» (Sayad 2011: 136).

El migrante es extranjero al orden nacional en el que vive y, por tanto, extraño al sistema jurídico que lo reconoce como residente y se guarda la prerrogativa de decidir el tiempo durante el que podrá seguir habitando su territorio. Se trata, por tanto, de un residente de carácter provisional y, en este sentido, subordinado a las necesidades del Estado. El aparato jurídico no reconoce otra posibilidad: o se es natural –o naturalizado– o se habita siempre en el borde de la irregularidad, de lo extraño que no pertenece a la comunidad y que, aun cuando habita con un permiso, es uno de carácter temporal sujeto a la voluntad del Estado. De este modo, debemos preguntarnos: ¿es necesario que la inmigración se mantenga en el horizonte de una futura naturalización o es posible pensar una convivencia con la diferencia que trae el otro consigo? En síntesis, hay que examinar si es inevitable mantener la dicotomía entre una naturalidad buena y una extranjería que amenaza a la primera y que, por tanto, hay que seleccionar, discriminar y, en última instancia, integrar a través de los procesos de naturalización a aquellos sujetos que sean “naturalizables”.

Sucede entonces que, para existir, el extranjero tiene que dejar de serlo a través de difíciles procesos de naturalización. “La prima ostile condizione dell’ospitalità è che lo straniero smetta di essere tale, che si renda simili agli autoctoni, che manifesti l’intenzione di volersi assimilare, integrare nel Sé identico della nazione” (Di Cesare 2017: 142)<sup>15</sup>. Por un lado, se pide que el migrante deje de traer en presencia la alteridad que lo acompaña, por el otro, se niega sistemáticamente su reconocimiento como igual. Sus derechos son suspendidos hasta que pueda demostrar que su alteridad es menos alteridad, “un poco menos otro”. En cierto sentido, la inmigración es consentida solo en tanto que no representa una amenaza para la identidad de la nación, puesto que aquella se sitúa en el horizonte de la ciudadanía, es decir, en cuanto dejan de ser inmigrados para convertirse en ciudadanos virtuales. Es como si se pidiera que el extranjero redujera su nacionalidad de origen a una nacionalidad de la intimidad. Se descubre que la ciudadanía, vinculada con el nacimiento, excede y sobrepasa el ámbito jurídico para desplegarse en la esfera personal, cultural y de valores y, precisamente por eso, se distingue

15 La primera condición hostil de la hospitalidad es que el extranjero deje de ser tal, que se haga semejante a los autóctonos, que manifieste la intención de querer asimilarse, integrar en el Sí idéntico de la nación.

entre los extranjeros naturalizables y los extranjeros que representan una amenaza para la nación por no ser asimilables.

A partir de los derechos de suelo y de sangre se traza un vínculo entre el cuerpo natural y la nación –y todo el orden simbólico que la acompaña– que premia o castiga a los hombres por lo que son y no por lo que han hecho. En este contexto, aquellos que con su presencia interrumpen el relato sobre la autoctonía tienen que justificar su existencia en la comunidad que los recibe. Es como si a la persona migrante se le obligara constantemente a responder sobre su decisión individual –con todas las vicisitudes que puedan haberla acompañado– de abandonar el país en el que nació. No es, o no solo, una cuestión de análisis y balances por parte del Estado sobre las ventajas o inconvenientes de mayor o menor inmigración en un momento dado. La cuestión es que desde un sistema inmunitario estatocéntrico basado en la figura de la ciudadanía, el migrante se verá siempre rodeado de un aura de ilegitimidad; acusado de estar usurpando el espacio a un autóctono con derecho reconocido. En otras palabras, “non ha diritto a essere dov’è. Continuamente è rinviato alla sua in-esistenza decretata dagli altri, dagli autoctoni, quelli che lo discriminano, che attorno a lui riedificano costantemente la frontiera” (Di Cesare 2017: 137)<sup>16</sup>. O se naturaliza, o se va, pero su carácter extraño, externo, molesta.

La presencia del migrante en la comunidad expone la artificiosidad de sus límites al introducir la figura del que se va de la comunidad, pero, también, del que se introduce en ella y aspira, o no, a ser naturalizado. Y esta forma de pensar en torno a la naturalidad persiste en gran parte del espectro político. Puede ocurrir que, cargados de buenas intenciones, se perpetúen discursos que obliguen al inmigrado a negar su diferencia para asimilar la identidad de la comunidad de recepción. Encontramos varios ejemplos, entre ellos la propia Seyla Benhabib que niega la diferencia de los otros para inscribir en un horizonte futuro la posible integración de los inmigrados. Así, cuando Benhabib afea la interpretación sobre la inmigración de John Rawls<sup>17</sup>, escribe: “¿Por qué debería suponer Rawls que la

16 No tiene derecho a estar donde está. Continuamente es reenviado a su in-existencia decretada por los otros, por los autóctonos, aquellos que lo discriminan, que en torno a él reedifican constantemente la frontera.

17 A propósito de la función regulativa de las fronteras, Rawls escribe: “Una importante función del gobierno de un pueblo, no importa cuán arbitrarias puedan parecer las fronteras de una sociedad desde un punto de visto histórico, es actuar como representante y agente efectivo del pueblo en tanto se hace responsable de su territorio, de la integridad de su medio ambiente y del tamaño de su población. En mi opinión, la función de la institución de la propiedad consiste en que, a menos que un agente determinado se haga responsable de la conservación de un patrimonio y cargue con las consecuencias de su pérdida eventual, dicho patrimonio tiende a deteriorarse. En este caso, el patrimonio es el territorio de un pueblo y su capacidad para sostenerlo a *perpetuidad*, y el agente es el pueblo mismo, políticamente organizado” (Rawls 2001: 51).



inmigración amenazaría una cultura política y sus principios constituciones, a menos que dé por sentado que los inmigrantes son «elementos extraños e indóciles», que resulta improbable que puedan ser asimilados, socializados o educados en las formas de actuar del país anfitrión?» (Benhabib 2015: 72). Sin embargo, en estas líneas ella critica la posición de Rawls –que conserva como prerrogativa del Estado la elección de sus miembros– estableciendo un horizonte en el que los inmigrados pueden ser “asimilados, socializados o educados en las formas de actuar del país anfitrión”. De esta forma, se convierte en requisito *sine qua non* para habitar una comunidad que aquellos que ingresen sean, una vez más, naturalizables.

Del mismo modo Slavoj Žižek apela a la posible educación de los inmigrantes –él sobre todo habla de refugiados– para una correcta integración en la comunidad receptora. Me permito citarlo *in extenso* para no perder de vista el argumento que emplea:

Por eso los cándidos intentos de ilustrar a los inmigrantes (explicándoles que nuestras costumbres sexuales son diferentes, que el hecho de que una mujer se pasee en minifalda y sonría no es ninguna invitación sexual, etc.) son ejemplos de una pasmosa estupidez. Eso es algo que los inmigrantes saben muy bien, y por eso hacen lo que hacen. Son del todo conscientes de que su actuación es por completo ajena a nuestra cultura dominante, y lo hacen precisamente para herir nuestra sensibilidad. La tarea no consiste en enseñarles lo que ya saben, *sino en cambiar su actitud de envidia y agresividad vengativa*. (...) La difícil lección de todo este asunto, por tanto, es que no basta con dar voz a los que ahora están desvalidos: a fin de conseguir una emancipación real, deben ser *educados* (por los demás y por sí mismos) en la libertad: una tarea casi imposible en las tinieblas que se van propagando por Europa y Oriente Medio (Žižek 2016: 110).

Una vez más, para reconocer al extranjero como sujeto de justicia, se le pide que sean naturalizados al menos en lo que respecta a los valores de Occidente. El análisis de Žižek, si cabe, es más grave de los simples discursos de asimilación puesto que hace referencia implícitamente a la maldad de los refugiados que, siendo conscientes de los valores de Occidente, llevan a cabo acciones que buscan herir la sensibilidad de la población occidental. Sin embargo, si son plenamente conscientes de que sus acciones van contra la moralidad occidental, ¿para qué necesitan ser educados? Y es que aquí reside el aspecto central de su argumento: para que sean asimilados, para que no solo los conozcan, sino que los respeten e incluso lleguen a hacerlos suyos. En pocas palabras, para que eliminen esa parte de alteridad incómoda y pasen desapercibidos.

Lo que sucede es que el planteamiento se mantiene en los términos establecidos por la relación dicotómica entre identidad y alteridad –donde la identidad coincide con la autoctonía y la alteridad con la inmigración–. En este contexto, se pide al inmigrante que realice un tránsito desde su alteridad a la identidad nacional

para poder gozar de todos los derechos. En el caso de Žižek, se hace referencia a una asimilación de valores; la posición que defiende Benhabib se rige por la consciencia de que para constituirse como sujeto de pleno derecho es necesaria la ciudadanía. Y, sin embargo, lo que revelan estos análisis es que todavía no se ha planteado la pregunta decisiva: por qué para ser sujeto de justicia se vuelve imprescindible la posesión de una ciudadanía si ya contamos con declaraciones universales que reconocen los derechos de todos los seres humanos independientemente de su condición política.

## 7. CONCLUSIONES

La Declaración Universal no se refería realmente a la aplicación de los derechos recogidos sino a su inculcación. Se trataba de establecer condiciones para que aquel horror no volviera a ocurrir, o que, al menos, las probabilidades de repetir esas atrocidades fueran reducidas. Sin embargo, las crueldades a las que intentó dar respuesta la DUDH han adoptado nuevas formas, quizá incluso más perversas por considerarse que ya existe una legislación internacional que debería evitar su realización. Solo los hombres con la máscara de la ciudadanía, separados de su sustrato biológico, consiguen acceder al Estado de derecho. Y, sin embargo, es importante subrayar que, como máscara, se encuentra siempre expuesta a una posible retirada. El acceso al Estado de derecho aparece bajo una constante amenaza de *capitatis deminutio* y recuerda que su participación no está garantizada. Los procesos de naturalización y desnaturalización que acaecieron a lo largo del siglo XX muestran cómo el ser sujeto de derecho no es nunca lo mismo que ser sujeto.

Se pregunta Didi-Huberman si puede considerarse a Europa un Estado de derecho –como Unión (2008: 39)– que ultraja el ordenamiento jurídico que él mismo se ha comprometido a proteger. Quizá haya que plantear si no es una consecuencia lógica de nuestros ordenamientos jurídicos estatales que la población migrante se vea más expuesta a aparecer en los indicadores de pobreza, tal y como recoge el informe de la OCDE (2018). Si estamos en lo cierto, esta exposición que sufren las personas migrantes encuentra su origen en la privación de acceso a determinados derechos. El informe de la EAPN del año pasado subraya que mientras uno de cada 22 españoles, el 4,4% sufre privación material severa, en el caso de las personas extranjeras provenientes de países no UE se sitúa en una de cada seis, es decir, un 16,1%. Una diferencia porcentual del 12% basada solo en la ciudadanía revela que la negación de acceso a los privilegios que esta otorga tiene impacto directo en la calidad de vida de las personas. Evidentemente, la cesura entre el sustrato biológico del hombre y el sujeto de justicia no ha

conseguido colmarla la DUDH, y precisamente por eso se convierte en un imperativo para el tiempo que viene pensar las fórmulas a través de las cuales se podrá eliminar ese hiato que aleja al hombre de una protección integral.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDELMALEK, Sayad, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Trad. Enrique Santamaría. Barcelona: Anthropos, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014.
- , “Política del exilio”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 1996, 26-27.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. 3ª ed. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- , *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- ARENDRT, Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 13ª ed. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006.
- BALIBAR, Étienne. *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política global*. Trad. Patricia Wilson y Luciano Padilla. Barcelona: Gedisa, 2005.
- BENHABIB, Seyla, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991.
- BOBBIO, Norberto, *Teoría general del derecho*. Trad. Jorge Guerrero. Bogotá: Temis, 2002.
- BORRADORI, Giovanna, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos. Madrid: Taurus, 2003.
- CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. 3ª ed. Madrid: Alianza, 2009.
- Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. <[http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion\\_de\\_los\\_Derechos\\_del\\_Hombre\\_y\\_del\\_Ciudadano.pdf](http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano.pdf)> [Consulta: 28/05/2020].
- DERRIDA, Jaques, *Fuerza de Ley*. 2ª ed. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2008.
- DI CESARE, Donatella, *Stranieri residenti*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Pasar, cueste lo que cueste*. Trad. Mariel Manrique. Cantabria: Shangrila, 2018.
- ESPOSITO, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- EANP, *El estado de la pobreza. Seguimiento del indicador de pobreza y exclusión social en España 2008-2018*. [en línea]. Madrid: EAPN-ES, 10/2019. <[https://www.eapn.es/estadodepobreza/ARCHIVO/documentos/Informe\\_AROPE\\_2019\\_Resumen\\_Ejecutivo.pdf](https://www.eapn.es/estadodepobreza/ARCHIVO/documentos/Informe_AROPE_2019_Resumen_Ejecutivo.pdf)> [Consulta: 30/05/2020].
- FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Trad. Perfecto Andrés Ibañez y Andrea Greppi. Madrid: Trotta, 2010.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.
- OECD, *Settling In 2018: Indicators of Immigrant Integration*. Paris: OECD Publishing, 2019. <[https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/indicators-of-immigrant-integration-2018\\_9789264307216-en](https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/indicators-of-immigrant-integration-2018_9789264307216-en)> [Consulta: 30/05/2020]. <https://doi.org/10.1787/9789264307216-en>.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menos, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981.
- NACIONES UNIDAS, *Declaración universal de los derechos humanos* <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> [Consulta: 28/05/2020].
- RANCIÈRE, Jacques, *Momentos políticos*. Trad. Gabriela Villalba. Buenos Aires: Clave Intelectual, 2011.
- RAWLS, John, *El derecho de genes y Una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. 2ª ed. Trad. Mauro Armijo. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- ZIZEK, Slavoj, *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*. Trad. Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 2016.