

NUEVOS MAPAS NORMATIVOS PARA LA EXPLORACIÓN DE TERRITORIOS POLÍTICOS AGRESTES¹

La filosofía política se ha ocupado tardíamente de los dilemas que plantea la articulación de un orden justo en el ámbito internacional, así como la ampliación de las protecciones jurídicas vinculadas con la ciudadanía para el caso de los extranjeros, migrantes y refugiados. Seyla Benhabib intenta resolver este déficit a través de un ejercicio de crítica a las instituciones del Estado nacional encargadas de otorgar el reconocimiento jurídico y a la idea de ciudadanía asociada con una forma de vida compartida. Para efectos de la comprensión del *nuevo desorden mundial*, no seríamos sino:

[...] viajeros navegando por un terreno desconocido con la ayuda de viejos mapas, hechos en un momento diferente y en respuesta a necesidades diferentes. Mientras que el terreno en el que viajamos [...] ha cambiado, nuestro mapa normativo no lo ha hecho. (p. 17)

En el análisis de Benhabib, la crítica de la manera *tradicional* de entender la ciudadanía por parte de los gobiernos enfrentados con la globalización tiene su correlato en el juicio que formula respecto de los acercamientos teóricos *tradicionales* al problema de la inclusión. Benhabib presenta a John Rawls como el paradigma de una tendencia *conservadora* entre los estudiosos de las relaciones internacionales. Sólo después de haber diseñado un esquema de cooperación social basado en los principios de igual

¹ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, España, Gedisa, 2004, 191 p.

libertad y de diferencia que constituyen su idea de justicia como imparcialidad, Rawls se interesa, en *El derecho de gentes* (2001), por sugerir que el experimento normativo de la posición original se puede plantear entre las sociedades liberales y las comunidades teocráticas decentes —si el término no resulta ser un *oximorón*— para articular un orden internacional armónico. El problema que Benhabib detecta en Rawls es que su idea de justicia internacional se considera como un caso especial de la justicia sostenida por las instituciones del Estado nacional y, entonces, se cancela de nuevo la posibilidad de otorgar derechos más allá de este marco jurídico limitado. En contraste, Benhabib encuentra en la obra tardía de Jürgen Habermas un suelo más fértil para discutir la idea de ciudadanía democrática en un mundo globalizado. En el marco de la ética discursiva, Habermas se preocupó por armonizar la libertad individual y la autonomía política, planteando que los acuerdos que pueden ser llamados *morales e inclusivos* son aquellos que resultan —o podríamos imaginar que lo son— de una discusión amplia y razonada entre los implicados. A partir de la ética discursiva, es posible reflexionar acerca de lo que significa ser miembro de una comunidad política y las maneras en cómo la pertenencia podría ampliarse para dar cumplimiento a la universalidad de los imperativos morales discursivamente articulados (*cf.*, Habermas, 2000). Desde un punto de vista universalista e incluyente, la conversación moral supone potencialmente la inclusión de la humanidad entera en el proceso discursivo. La comunidad discursiva que Habermas considera como la instancia de legitimación de la autoridad política no se define por un *ethos* compartido —incluso si es el *patriotismo de la Constitución*—, sino más bien por un marco de derecho universal que permite el reconocimiento gradual de todos aquellos individuos situados en la periferia.

La recomposición de un horizonte normativo favorable para la inclusión de los extranjeros, migrantes y refugiados, Benhabib la inicia con el cosmopolitismo de Immanuel Kant y su referencia al derecho de hospitalidad. Él pensaba que una federación de Estados nacionales de corte republicano sería el punto de partida para el reconocimiento universal de las personas, independientemente de su origen nacional. En este diseño institucional, la hospitalidad deja de ser una virtud moral para convertirse en una obligación política:

El derecho de hospitalidad [...] ocupa el espacio entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas. (p. 30)

El derecho de hospitalidad, en este sentido, puede considerarse como un *derecho-llave*, es decir, como una condición legal para el disfrute o no del conjunto de los derechos fundamentales reconocidos por los diversos ordenamientos constitucionales.² El derecho de hospitalidad debería de activarse frente a aquellas personas que han sido obligadas a huir de la violencia, la discriminación o la humillación en sus territorios de origen. Pero como bien señala Benhabib, Kant no pudo haber previsto que la convivencia pacífica entre los Estados, o al interior de uno de ellos, se volvería imposible de restaurar cuando grupos fundamentalistas establecen gobiernos teocráticos que consideran el pecado como delito. Frente a estas circunstancias novedosas en el escenario mundial, Benhabib nos urge a resolver la ambigüedad de Kant en relación con la obligatoriedad del derecho de hospitalidad.

La vía que elige la autora para escapar de la tensión entre las implicaciones universalistas del derecho de hospitalidad y las violaciones concretas de los derechos fundamentales se afianza en la formulación que realizó Hannah Arendt, en el contexto de su análisis acerca de las corrientes históricas antidemocráticas que convergieron en el totalitarismo alemán (2004), sobre *el derecho a tener derechos*. Para Arendt, tanto el debilitamiento de las instituciones del Estado nacional a causa del imperialismo colonialista como su incapacidad para reconocer a los individuos que no pertenecían a la mayoría étnica como ciudadanos por pleno derecho, fue-

² Otro *derecho-llave* es el derecho a la no discriminación. Si, como señala la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación del Estado Mexicano, en su Artículo 4, discriminación es “toda distinción o exclusión o restricción que [...] tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades”, entonces el cumplimiento del principio constitucional de no discriminación —de aplicación irrestricta de los derechos y garantías constitucionales— es la vía de acceso a la ciudadanía en sentido pleno y a la calidad de vida. *Cfr.*, Rodríguez, 2004.

ron condiciones históricas para el surgimiento del totalitarismo. A gran parte de las minorías étnicas al interior de los Estados europeos de la primera posguerra —entre ellos los judíos— se les concedió la ciudadanía de una manera acotada, dependiendo de la voluntad del funcionario en turno, la interpretación de la ley y su aplicación. Fuimos conscientes “de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podrían recobrar estos derechos” (Arendt, 2004: 375). Al criticar las limitaciones del Estado nacional para conceder la ciudadanía, Arendt señala que éste les negó a los colectivos minoritarios y marginales el derecho fundamental —un *derecho-llave*— en el mundo posttotalitario: el *derecho a tener derechos*. Poseer derechos en un espacio nacional limitado significa que a la persona corresponde un ámbito de protección para su integridad y la posibilidad de participar políticamente en la construcción de las decisiones vinculantes, que ni el gobierno ni los particulares pueden vulnerar sin sufrir una sanción prevista por la ley. Afirmar que todos tenemos derechos por el simple hecho de ser personas es, en cambio, la expresión de una aspiración normativa que debe articularse en ordenamientos legales obligatorios. De acuerdo con Benhabib, Arendt habría considerado prioritaria, a la luz de la exacerbación de los nacionalismos en la era posttotalitaria, la vinculación entre la aspiración moral de reconocimiento universal y la obligatoriedad de la norma jurídica positivamente sancionada —no por un Estado particular, sino por un sistema de derecho internacional con instituciones penales capaces de perseguir a los responsables de la violación de los derechos fundamentales en cualquier parte del mundo.

A partir de las luchas por el reconocimiento en la modernidad, los derechos se han ido desagregando para proteger las libertades de los individuos en espacios cada vez más específicos —primero la participación política, luego aquellos relacionados con la calidad de vida y, finalmente, los culturales. Abogar por una ciudadanía que sea extensible para todos los seres humanos con independencia de su origen nacional, que permita a las personas participar políticamente en sus comunidades de residencia y, además, proteger las formas culturales que consideran como definitorias de su identidad, parecería desconocer este proceso de desagregación de los derechos, simultáneo a la consolidación del Estado moderno. Desde

este punto de vista crítico del cosmopolitismo, la ciudadanía universal aparecería como una categoría jurídica *magra* que desconoce la vinculación entre la identidad nacional y la personalidad jurídica. Sin embargo —como se ha preocupado Benhabib (2002) por señalar a lo largo de su obra—, las identidades nacionales son entidades imaginarias que gozan de la lealtad de una comunidad específica por motivos contingentes, y no realidades empíricas que se mantienen idénticas en el tiempo.

Aunque imaginarias, las identidades nacionales han sido impuestas por la fuerza en aquellos que disienten del *ethos* comunitario. Precisamente, es en los momentos en que una concepción fuerte de la identidad nacional se esgrime para limitar los derechos de los disidentes —como en el caso de las limpiezas étnicas o la lapidación de las mujeres por motivos religiosos— que una noción *magra* de ciudadanía como la que propone Benhabib —neutral, universal e imparcial—, puede ser la instancia de protección de estas personas consideradas como ciudadanos de segunda categoría. En estos casos, ya no es el Estado nacional con una concepción no universalista de la ciudadanía el garante del disfrute de los derechos para los disidentes de la comunidad ética, sino más bien serían las hipotéticas instituciones del derecho internacional las que, apelando a una concepción *magra* de la ciudadanía, podrían reestablecer la integridad de las personas perseguidas. Una noción de ciudadanía desagregada “permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado-nación, en contextos tanto inter como transnacionales” (p. 127).

La conclusión que Benhabib ofrece en *Los derechos de los otros* es que, para articular una concepción *magra* de ciudadanía, las identidades nacionales tienen que someterse a un proceso colectivo de revisión y crítica. Si se acepta que las identidades comunitarias son flexibles, es posible reconfigurarlas en un sentido democrático e incluyente, de tal forma que las intervenciones narrativas en el espacio público de los afectados por una concepción cerrada de la ciudadanía, puedan contribuir a ampliar la forma en que las sociedades se contemplan a sí mismas.³ Una sociedad

³ En relación con la forma en que las narraciones desde posiciones periféricas —como en el caso de las mujeres o los inmigrantes— contribuyen a ampliar la comprensión que una comunidad política tiene de los derechos y la justicia, *cfr.*, Lara, 1998.

tradicional y autoritaria se ve interpelada por todas aquellas personas que en el pasado eran consideradas como invisibles, quienes demandan ahora la aplicación irrestricta de los derechos y la posibilidad de mantener intacta su identidad no convencional, sin ser afectados en su calidad de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, México, México, Taurus.
- Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (2000), *La constelación posnacional. Estudios políticos*, Barcelona, España, Paidós.
- Lara, María Pía (1998), *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Los Ángeles/ Berkeley, Estados Unidos, University of California Press.
- Rawls, John (2001), *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, España, Paidós.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2004), *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ *

D. R. © Mario Alfredo Hernández, México D.F., enero-junio, 2007.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, fumador1717@yahoo.com