

2

«El derecho a tener derechos»: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación

El capítulo anterior analizó la formulación y defensa del derecho cosmopolita de Kant y sostuvo que el texto dejaba sin aclarar cuál de las siguientes premisas justifica el derecho cosmopolita a la hospitalidad: el derecho a buscar asociación humana que, en realidad, podría verse como una extensión del derecho humano a la libertad; o la premisa de la esfericidad de la superficie de la tierra y la ficción jurídica de la posesión en común de la tierra. El análisis de Kant del derecho cosmopolita, más allá de sus limitaciones, delinea un nuevo terreno en la historia del pensamiento político. Al formular una esfera de derecho –en los sentidos jurídico y moral del término– entre el derecho constitucional doméstico y el derecho internacional consuetudinario, Kant dibujó el mapa de un terreno en el que las naciones del mundo comenzaron a aventurarse solo después de dos guerras mundiales. A Kant le preocupaba que el otorgamiento del derecho de residencia permanente (*Gastrecht*) debiera seguir siendo el privilegio de comunidades republicanas autogobernadas. La naturalización es un privilegio soberano. El anverso de la naturalización es la «desnacionalización» o pérdida de la ciudadanía.

Después de Kant, fue Hannah Arendt la que se ocupó del ambiguo legado de la ley cosmopolita y quien diseccionó las paradojas que están en el centro del sistema de estados soberanos con base territorial. Hannah Arendt, una de las grandes pensadoras políticas del siglo XX, sostuvo que el fenómeno gemelo de la «malignidad política» y «la no

membresía a un Estado» seguiría siendo el problema más desalentador también del siglo XXI (Arendt, 1994: 134; [1951] 1968; véase Benhabib, [1996] 2003). Arendt siempre insistió en que entre las causas fundamentales del totalitarismo estuvo el colapso del sistema de estados naciones en Europa en las dos guerras mundiales. El desprecio totalitario por la vida humana y el eventual tratamiento de los seres humanos como entes «superfluos» comenzó, para Hannah Arendt, cuando millones de seres humanos fueron dejados «sin Estado» y se les negó el «derecho a tener derechos». No tener Estado o la pérdida de la nacionalidad, sostuvo, era equivalente a la pérdida de todos los derechos. Los que no tenían Estado eran privados no solo de sus derechos de ciudadanía; fueron privados de derechos humanos. Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, que las revoluciones burguesas modernas tan claramente delinearón, estaban profundamente imbricados. La pérdida de derechos ciudadanos, por tanto, en oposición a todas las declaraciones de derechos humanos, era políticamente equivalente a la completa pérdida de derechos humanos.

Este capítulo comienza con un examen de la contribución de Arendt; luego desarrolla una serie de consideraciones sistemáticas que apuntan a mostrar por qué ni el derecho a la naturalización ni la prerrogativa de la desnaturalización pueden considerarse solo privilegios soberanos; el primero es un derecho humano universal, mientras la segunda —la desnaturalización— es su abrogación.

El imperialismo y el «Fin de los Derechos del Hombre»

En *The Origins of Totalitarianism* (El origen del totalitarismo) publicado en Gran Bretaña en 1951 por primera vez como *The Burden of Our Times* (La carga de nuestros tiempos), Arendt escribió:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de ciudadanía, está en juego cuando la membresía a una comunidad en la que uno nació no es ya una cosa dada y no pertenecer ya no es una cuestión de elección, o cuando uno se ve colocado en una situación en la que, a menos que cometa un crimen, su trato por los demás no depende de lo que hace o deja de hacer. Este extremo, nada menos, es la situación de la gente privada de derechos humanos. Son privadas, no del derecho a la libertad sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca sino del derecho de opinión [...]. *Tomamos conciencia de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y el derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas*

que habían perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global. (Arendt, [1951] 1968: 177. Énfasis mío.)

La frase «el derecho a tener derechos» y el reclamo resonante de Arendt por el reconocimiento del derecho de todo ser humano a «pertenecer a alguna comunidad» se introducen al final de la parte II de *The Origins of Totalitarianism*, que se titula «Imperialism» (Imperialismo). Para comprender las intenciones filosóficas de Arendt, es necesario conocer este debate en sus rasgos generales. En los tramos iniciales de «Imperialismo», Arendt examina la «carrera por África» («scramble for Africa») de Europa. Su tesis es que el encuentro con África permitió a las naciones blancas colonizadoras tales como los belgas, holandeses, británicos, alemanes y franceses, transgredir en el extranjero los límites morales que normalmente controlarían el ejercicio del poder en sus propios países. En el encuentro con África hombres blancos civilizados regresaron a niveles de inhumanidad con el pillaje y el saqueo, quemando y violando a los «salvajes» que encontraron. Arendt utiliza el famoso cuento de Joseph Conrad «The Heart of Darkness» (El corazón de las tinieblas) como parábola de este encuentro. El «corazón de las tinieblas» no está solo en África; el totalitarismo del siglo XX trae este centro de la oscuridad al continente europeo mismo. Las lecciones aprendidas en África parecen ser practicadas en el corazón de Europa.

El intento de Arendt de ubicar en la carrera europea por África una fuente distante del totalitarismo europeo y, en particular, de las políticas de exterminio racial, es brillante, aunque ha sido poco explorado histórica y filosóficamente. A lo largo de su análisis examina episodios históricos definidos como ilustraciones de la quiebra del reinado del derecho: la destrucción del ideal del consentimiento ciudadano a través de decisiones administrativas secretas y manipulaciones imperialistas, como en el caso del dominio británico en la India y el gobierno francés de Egipto; la fragilidad de los principios de derechos humanos para gobernar las interacciones entre seres humanos que, de hecho, no tienen nada en común más que su humanidad, como se evidencia en la colonización de África; la instrumentación del Estado-nación al servicio de la avaricia saqueadora de las clases burguesas, un experimento en el que participaron más o menos todas las naciones europeas mayores. Su análisis del imperialismo, que comienza con la «carrera por África» europea, concluye con «la declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre».

A través de un análisis cuya significación para los desarrollos contemporáneos es demasiado evidente luego de las guerras civiles en la ex Yugoslavia a mediados de los años noventa, Arendt luego se vuelve

hacia la cuestión de las nacionalidades y minorías que emergieron luego de la Primera Guerra Mundial. La disolución de los imperios multinacionales y multiétnicos, tales como Rusia, el otomano y el austro-húngaro y la derrota del Kaiserreich llevó al surgimiento de los estados naciones, en particular en los territorios de la Europa centro-oriental, que no disfrutó de homogeneidad religiosa, lingüística ni cultural. Los estados sucesores de estos imperios –Polonia, Austria, Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Bulgaria, Lituania, Letonia, Estonia y las repúblicas griega y turca– controlaron territorios donde residían grandes cantidades de las llamadas minorías nacionales. El 28 de junio de 1919, se concluyó el Tratado Polaco de Minorías entre el presidente Woodrow Wilson y las Potencias aliadas y asociadas, para proteger los derechos de minorías que componían casi el 40% de la población total de Polonia en aquel momento y eran judíos, rusos, alemanes, lituanos y otros. Luego se hicieron otros trece acuerdos similares con varios gobiernos sucesores «en los que prometieron a sus minorías igualdad civil y política, libertad económica y tolerancia religiosa» (Fink, 1972: 331). No solo había una falta de claridad en cuanto a cómo se debía definir «una minoría nacional», sino que el hecho de que la protección de los derechos de las minorías se aplicaba únicamente a los estados sucesores de las potencias derrotadas, mientras que Gran Bretaña, Francia e Italia se negaban a considerar la generalización de los tratados de minorías a sus propios territorios, generó cinismo respecto de las motivaciones de las Potencias aliadas al apoyar los derechos de las minorías (ibíd., 334). Esta situación llevó a anomalías por las que, por ejemplo, la minoría alemana en Checoslovaquia podía reclamar a la Liga de las Naciones la protección de sus derechos pero la gran minoría alemana en Italia no podía hacerlo. La situación de los judíos en todos los estados sucesores también quedó sin resolver: si eran una «minoría nacional», ¿era en virtud de su raza, su religión o su lengua que se los debía considerar como tales y exactamente qué derechos incluía la condición de esta minoría? Además de los derechos al libre ejercicio de su religión y la educación en escuelas hebreas, ¿qué derechos educativos y culturales serían otorgados a poblaciones tan diversas como los judíos austriacos, los judíos rusos y la comunidad sefardí turca en los ex territorios del Imperio otomano, por nombrar solo unas pocas instancias?

Para Arendt, la gradual desavenencia dentro de la Liga de las Naciones y la ineptitud política resultante, los conflictos emergentes entre las llamadas minorías nacionales mismas y la hipocresía en la aplicación de los tratados de minorías, fueron todos precursores de los procesos que se darían en los años treinta. El Estado-nación moderno estaba siendo

transformado de un órgano que ejecutaría el imperio del derecho para todos los ciudadanos y residentes en un instrumento solo de la nación. «La nación había conquistado al Estado, el interés nacional tenía prioridad por sobre el derecho mucho antes de que Hitler declarara que “el derecho es lo que es bueno para el pueblo alemán”» (Arendt, [1951] 1968: 275).

La perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a practicar desnaturalizaciones masivas contra minorías indeseadas, creando así millones de refugiados, extranjeros deportados y pueblos sin Estado por sobre las fronteras. Los refugiados, las minorías, los sin Estado y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones del Estado-nación. En un sistema de estados naciones circunscritos territorialmente, es decir, en un orden internacional «Estadocéntrico», la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno reside y emite los papeles a los que uno tiene derecho. El individuo se vuelve un *refugiado* si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra; uno se convierte en una *minoría* si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente «homogéneo»; uno es una *persona sin Estado* si el Estado de cuya protección se ha disfrutado hasta el momento retira dicha protección, así como anula los papeles que ha otorgado; uno es una *persona desplazada* si, habiendo sido colocado en situación de refugiado, es miembro de una minoría o persona sin Estado, no puede encontrar otra entidad política que lo reconozca como miembro y queda en un estado de limbo, atrapado entre territorios, ninguno de los cuales desea que uno sea su residente. Entonces Arendt concluye:

Tomamos conciencia de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecen millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global [...]. El derecho que corresponde a esta pérdida y nunca fue mencionado entre los derechos humanos no puede expresarse en las categorías del siglo XVIII porque estas suponen que los derechos surgen inmediatamente de la «naturaleza» del hombre [...] el derecho a tener derechos o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad, debería ser garantizado por la humanidad misma. No es de ningún modo seguro que esto sea posible. (Arendt, [1951] 1968: 296-297)

Como ha observado Frank Michelman en un ensayo esclarecedor, «Parsing “A Right to Have Rights”» (Analizando «El Derecho a Tener Derechos»), «De la manera como se han desarrollado las cosas [...] tener derechos depende de recibir un tipo especial de reconocimiento y aceptación social, es decir, la condición jurídica dentro de una comunidad política particular concreta. 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» (Michelman, 1996: 203). ¿Pero qué tipo de derecho moral es el que presenta el refugiado y el asilado, el trabajador extranjero y el inmigrante, para que se lo reconozca como miembro? ¿Qué tipo de derecho implica el derecho a tener derechos?

Los muchos significados del «derecho a tener derechos»

Permítaseme comenzar analizando la frase «el derecho a tener derechos». ¿El concepto de «derecho» está siendo utilizado de modo equivalente en las dos mitades de la frase? ¿El derecho a ser reconocido por los demás como persona a quien corresponden derechos en general es de la misma categoría que los derechos que le corresponderían a uno luego de tal reconocimiento? Claramente no es así. El primer uso del término «derecho» se dirige a la humanidad como tal y nos reclama reconocer la membresía a algún grupo humano. En tal sentido este uso del término «derecho» evoca *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 y una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía*.

El segundo uso del término «derecho» en la frase «el derecho a tener derechos» se basa en el previo derecho a la membresía. Tener un derecho, cuando ya se es miembro de una comunidad política y legal organizada, significa que «tengo derecho de hacer o no hacer A y tú tienes la obligación de no impedirme hacer o no hacer A». Los derechos autorizan a las personas a tomar o no un curso de acción y tales autorizaciones crean obligaciones recíprocas. Los derechos y obligaciones están correlacionados: el discurso de los derechos se da entre consocios de una comunidad. Por lo general se hace referencia a tales derechos, que generan obligaciones recíprocas entre consocios, es decir, entre quienes ya son reconocidos como miembros de una comuni-

dad legal, como derechos «civiles y políticos» o derechos ciudadanos. Llamamos entonces al segundo uso del término «derecho» en la frase «el derecho a tener derechos» su *uso jurídico-civil*. En este uso, «derechos sugiere una relación triangular entre la persona a quien corresponden los derechos, otros para quienes esta obligación crea un deber y la protección de estos derechos y su imposición a través de algún órgano legal establecido, por lo general el Estado y su aparato.

El primer uso del término «derecho» en la frase «el derecho a tener derechos» no muestra la misma estructura discursiva que el segundo uso: en la primera mención, la identidad del (los) otro(s) a quien(es) se dirige el reclamo de ser reconocido como persona derechohabiente queda abierta e indeterminada. Nótese que para Arendt tal reconocimiento es en primer y principal lugar un reconocimiento de «membresía», el reconocimiento de que uno «pertenece» a alguna comunidad humana organizada. La condición de persona derechohabiente es contingente al reconocimiento de la membresía de la persona. ¿Quién ha de dar o negar tal reconocimiento? ¿Quiénes son los destinatarios del reclamo de que uno «debe ser reconocido como miembro»? La respuesta de Arendt es clara: la humanidad misma; pero agrega: «De ningún modo es seguro que esto sea posible». La asimetría entre los usos primero y segundo del término «derecho» deriva de la ausencia en el primer caso de una comunidad jurídico-civil de consocios que estén en una relación de deber recíproco. ¿Y cuál sería este deber? El deber de reconocerse mutuamente como miembros, como individuos protegidos por las autoridades político-legales y que deben ser tratados como personas habilitadas para disfrutar de derechos.

Este derecho y el deber que nos impone son «morales» en el sentido kantiano del término, porque nos conciernen a los seres humanos como tales, trascendiendo así toda afiliación cultural, religiosa y lingüística y todo lo que nos distingue al uno del otro. Arendt, si bien su pensamiento es plenamente kantiano, no sigue a Kant. Pero es importante recordar aquí los argumentos de Kant.

Pongamos entre paréntesis por el momento la justificación de Kant del imperativo categórico. Supongamos que la ley moral en una de sus muchas formulaciones es válida y centrémonos en el principio del *Zweck an sich* (fin-en-sí-mismo), a saber: «Actúa de tal modo que trates a la humanidad en todas tus acciones como un fin, y nunca solo como un medio». Para Kant, esta ley moral legitima el «derecho de humanidad o la persona de uno», es decir, el derecho a ser tratado por los demás de acuerdo con ciertos estándares de dignidad y valor humano. Este derecho nos impone deberes negativos, es decir, deberes que nos obligan a no actuar de maneras que violarían el derecho de humani-

dad en toda persona. Tal violación ocurre primero y principalmente si y cuando nos negamos a entrar en sociedad civil el uno con el otro, es decir, si nos negamos a convertirnos en consocios legales. El derecho de humanidad en nuestra persona nos impone una obligación recíproca de entrar en sociedad civil y aceptar que nuestra libertad será limitada por legislación civil, tal que la libertad de uno pueda hacerse compatible con la libertad de cada uno bajo una ley universal. El derecho de humanidad lleva a Kant a justificar el contrato social del gobierno civil bajo el cual todos nos convertimos en consocios legales (Kant, [1797] 1994: 133-134). En el lenguaje arendtiano, el derecho de humanidad nos autoriza a convertirnos en miembros de la sociedad civil de tal modo que nos corresponden derechos jurídico-civiles. El derecho moral del huésped a no ser tratado con hostilidad al arribar a las tierras de otro y su derecho a la hospitalidad temporaria descansan en este mandato moral contra la violación de los derechos de humanidad en la persona individual. No es la posesión en común de la tierra, sino más bien este derecho de humanidad, y el derecho a la libertad que de él se deriva, que sirve como la justificación filosófica del derecho cosmopolita.

Arendt misma era escéptica respecto de tales discursos filosóficos justificatorios viendo en ellos una forma de fundacionalismo metafísico. Por este motivo pudo ofrecer una solución política pero no conceptual de los problemas planteados por la prerrogativa del Estado de desnacionalizaciones. El derecho a tener derechos, desde su punto de vista, trasciende las contingencias del nacimiento que nos diferencian y diferencian el uno del otro. El derecho a tener derechos puede realizarse solo en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones, por lo que hacemos y decimos y pensamos. «Nuestra vida política —escribe Arendt— descansa en el supuesto de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar y cambiar y construir un mundo en común, junto con sus iguales y solo con sus iguales [...]. No nacemos iguales; nos volvemos iguales como miembros de un grupo basados en nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales» (Arendt, [1951] 1968: 301).

En términos contemporáneos Arendt se declara partidaria de un ideal de entidad política y membresía «cívica» por oposición a «étnica». Es el reconocimiento mutuo por un grupo de consocios del uno por el otro como personas derechohabientes iguales, lo que constituye para ella el verdadero significado de igualdad política. Pese a sus perversiones a través del affaire Dreyfus, Francia era, por este motivo, para Arendt *la nation par excellence*. ¿Es posible entonces que la solución institucional, aunque no filosófica, a los dilemas de los derechos huma-

nos se encuentre en el establecimiento de principios de nacionalismo cívico? Por supuesto que el nacionalismo cívico implicaría un modo basado en el *jus soli* de adquirir ciudadanía, es decir, la adquisición de derechos de ciudadanía por vía del nacimiento en el territorio o una madre o padre ciudadanos. *Jus sanguinis*, en cambio, significa la adquisición de derechos de ciudadanía a través del linaje étnico y descendencia solamente, por lo general –pero no siempre– a través de la demostración de que el padre era miembro de un determinado grupo étnico. El *Jus sanguinis* se basa en la combinación del *ethnos* con el *demos*, de «pertenecer a un pueblo» con «membresía en el Estado». Sin duda, Arendt defiende un ideal de la nación cívica basado en un modo de adquisición de ciudadanía de *Jus soli*. Pero su diagnóstico de las tensiones inherentes a su ideal de Estado-nación sugiere que hay un mal más profundo en esta estructura institucional, una perplejidad más profunda respecto de la «declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre». Para definir de modo tajante la cuestión: Arendt era tan escéptica respecto de los ideales de un gobierno mundial como lo era respecto de la posibilidad de que sistemas de Estado-nación logren jamás la justicia e igualdad para todos. El gobierno mundial destruiría el espacio para la política dado que no permitiría a los individuos defender espacios públicos compartidos (supuesto que subestima las potencialidades de una política planetaria). El sistema de Estado-nación, por otra parte, siempre llevaba en su interior las semillas de injusticia excluyente doméstica y agresión en el extranjero.

Arendt sobre el Estado-nación

Uno de los aspectos más enigmáticos del pensamiento político de Hannah Arendt es que, aunque criticó las debilidades del sistema del Estado-nación, era igualmente escéptica respecto de los ideales de gobierno mundial. La ambivalencia filosófica y política de Arendt respecto de los estados naciones tiene dimensiones complejas. El sistema del Estado-nación, establecido a partir de las Revoluciones estadounidense y francesa, y que llevó a su culminación procesos de desarrollo que operaban desde el absolutismo europeo del siglo XVI, se basa en tensiones y en determinados momentos en una contradicción abierta, entre los derechos humanos y el principio de soberanía nacional.

El Estado moderno siempre ha sido también un Estado-nación específico. Este es el caso incluso cuando dicho nacionalismo es cívico en su forma, tal como se asocia usualmente con los modelos norteamericano, francés, británico y latinoamericano, o étnico, como se asocia ha-

bitualmente con los modelos germano y europeo centro-oriental. Los ciudadanos del Estado moderno además son siempre miembros de una nación, de un grupo humano particular, que comparte una cierta historia, lengua y tradición, por problemática que pueda ser la constitución de esta identidad.

Es en sus escritos sobre el sionismo donde encontramos la clave de la crítica de Arendt del nacionalismo. En un ensayo publicado en 1945 titulado «Zionism Reconsidered» (Reevaluación del sionismo) Arendt criticó todos los nacionalismos, sin excluir el tipo de sionismo de Teodoro Herzl, por su afirmación de que «la nación era un ente orgánico eterno, producto del crecimiento inevitable de cualidades inherentes; explica a los pueblos, no en términos de organizaciones políticas, sino en términos de personalidades biológicas superhumanas» (Arendt, [1945] 1978: 156). Para Arendt este tipo de pensamiento era prepolítico en sus raíces, porque aplica metáforas tomadas del dominio de la vida prepolítica, tales como cuerpos orgánicos, unidades familiares y comunidades de sangre, a la esfera de la política. Cuanto más las ideologías nacionalistas destacaban aspectos de identidad que precedían lo político, tanto más basaban la igualdad de los ciudadanos en sus supuestos rasgos comunes y similitudes. La igualdad entre consocios en un *Rechtsstaat* democrático debe diferenciarse de la similitud de identidad cultural y étnica. La igualdad cívica no es similitud, sino que implica el respeto por la diferencia.

Es importante señalar que, luego del Holocausto y el intento de exterminio de los judíos europeos, el apoyo de Arendt a un hogar nacional judío cambió. Si bien nunca aceptó el sionismo como el proyecto cultural y político dominante del pueblo judío y optó por vivir su vida en un Estado multinacional y multicultural liberal-democrático, las catástrofes de la Segunda Guerra Mundial hicieron que Arendt apreciara más el momento de nuevo comienzo inherente a todas las formaciones estatales. «La restauración de los derechos humanos –observó– como lo demuestra el reciente ejemplo del Estado de Israel, ha sido logrado hasta ahora solo a través de la restauración o establecimiento de derechos nacionales» (Arendt, [1951] 1968: 299). Arendt era una observadora de la política demasiado conocedora e inteligente como para no haber advertido también que el costo del establecimiento del Estado de Israel era la enajenación de los residentes árabes de Palestina y la hostilidad en el Oriente Medio hasta el presente. Ella tuvo la esperanza a lo largo de la década de 1950 de que se haría realidad un Estado binacional judío y palestino (véase Benhabib, [1996] 2003: 43-47).

¿Qué podemos concluir de las contradicciones históricas e institucionales de la idea de Estado-nación? ¿La aceptación renuente de

Arendt de esta formación política es una concesión al realismo político y lo históricamente inevitable? ¿Puede ser que Arendt esté diciendo que no obstante lo cargado de contradicciones que esté el Estado-nación como estructura institucional, sigue siendo el único que defiende los derechos de todos quienes son sus ciudadanos, al menos en principio, si no en la práctica?

Paradójicamente, Arendt tenía una comprensión muy clara de las limitaciones del Estado-nación cuando aspira a convertirse en el Estado de una nación supuestamente homogénea. «El verdadero objetivo de los judíos en Palestina –escribió– es construir un hogar nacional judío. Este objetivo nunca debe ser sacrificado a la seudosoberanía de un estado judío» (Arendt, [1945] 1978: 192). Arendt distinguió la gran idea francesa de la «soberanía del pueblo» de «los reclamos nacionalistas de existencia autárquica» (ibíd., 156). «Soberanía del pueblo» hace referencia a la autoorganización y la voluntad política democráticas del pueblo, que puede o no compartir la misma etnicidad, pero que elige constituirse como cuerpo político soberano y autolegislativo.

Esta idea de soberanía popular es distinta del nacionalismo, que presupone que «la nación es un cuerpo orgánico eterno» (ibíd.). Arendt creía que este tipo de nacionalismo, además de ser falso conceptualmente, llega a su extremo de virulencia cuando se vuelve históricamente obsoleto: «En cuanto al nacionalismo, nunca fue más maligno ni se lo defendió con mayor ferocidad que desde el momento en que se hizo visible que este, que en un tiempo fue un gran principio revolucionario de la organización nacional de los pueblos, ya no podía garantizar la verdadera soberanía del pueblo dentro de las fronteras nacionales o establecer una relación justa entre distintos pueblos por sobre esas fronteras nacionales» (ibíd., 141). Arendt vio claramente que para lograr la auténtica soberanía democrática y establecer justicia más allá de las fronteras, se necesitaba ir más allá del modelo Estadocéntrico del siglo XX. Contra toda esperanza siguió esperando que floreciera una gran democracia local de la que judíos y árabes participaran en común, en el marco de una estructura estatal federativa integrada a la comunidad mayor de pueblos del Mediterráneo (véase Benhabib, [1996] 2003: 41-43).

Aun así, en sus reflexiones acerca de las paradojas del derecho a tener derechos, Arendt tomó el marco del Estado-nación, en sus variantes étnica o cívica, como algo dado. No exploró más allá sus reflexiones experimentales, fluidas y abiertas acerca de cómo constituir comunidades democráticamente soberanas, que no siguieran el modelo del Estado-nación. Quiero sugerir que el experimento del Estado-nación moderno podría ser analizado en términos diferentes: la forma-

ción del pueblo democrático con su historia y cultura únicas puede verse como un proceso continuo de transformación y experimentación reflexiva con una identidad colectiva en un proceso de iteraciones democráticas. Aquí tomo la posta de Arendt y me alejo de ella. La contradicción entre los derechos humanos y la soberanía debe ser reconceptualizada como los aspectos inherentemente discrepantes de la formación reflexiva de la identidad colectiva en democracias complejas y crecientemente multiculturales y multinacionales.

Kant y Arendt sobre derechos y soberanía

En el capítulo 1 recordé extensamente el argumento de Kant relativo al derecho cosmopolita a permanencia temporaria. Kant mostró claramente las tensiones que surgen entre la obligación moral que debemos a cada ser humano de otorgar residencia, por un lado, y la prerrogativa del soberano republicano, por el otro, de no extender este derecho temporario de estadía a una membresía permanente.

Debemos advertir lo próximos que están Kant y Arendt en esta materia. Así como Kant deja sin explicar el paso filosófico y político que podría llevar del derecho de permanencia temporaria al derecho de membresía, del mismo modo Arendt no puede basar «el derecho a tener derechos», es decir, a ser reconocido como miembro de una comunidad humana organizada, en un nuevo principio filosófico. Para Kant, otorgar el derecho de membresía sigue siendo prerrogativa del soberano republicano e involucra un acto de «beneficencia». Para Arendt la actualización del derecho a tener derechos implica el establecimiento de entes políticos republicanos en los que la igualdad de cada uno es garantizada por el reconocimiento de todos. Tales actos de constitución republicana transforman las desigualdades y exclusiones entre seres humanos en un régimen de reivindicación de derechos humanos. Arendt misma es profundamente consciente de la paradoja de que cada acto de constitución republicana establece nuevos «miembros» y «no miembros». Mientras el arco de igualdad política se extiende para proteger a *algunos*, nunca puede albergar a *todos*, porque entonces no tendríamos cuerpos políticos individuales sino un Estado mundial, al que Arendt se oponía tan intensamente como Kant.

Sostengo, entonces, que en el trabajo de Kant tanto como en el de Arendt encontramos la misma construcción conceptual llena de tensiones: primero y ante todo están los derechos morales concernientes a las obligaciones que nos debemos mutuamente como seres humanos. Para Kant, esta es la obligación de dar refugio a cada ser humano nece-

sitado, mientras que para Hannah Arendt es la obligación de no negar la membresía o no negar el derecho a tener derechos. Pero para cada pensador este derecho moral universalista es tan circunscrito política y jurídicamente que cada acto de inclusión genera sus propios términos de exclusión. Para Kant, no hay *derecho moral* a la residencia permanente; para Arendt, no hay modo de escapar a la arbitrariedad histórica de los actos de fundación republicana cuyo arco de igualdad siempre incluirá a algunos y excluirá a otros. La igualdad republicana se diferencia de la igualdad moral universal. El derecho a tener derechos no puede ser garantizado por un Estado mundial u otra organización mundial, sino solo por la voluntad colectiva de entes políticos circunscritos, que a su vez perpetran, a diestra y siniestra, sus propios regímenes de exclusión. Podemos decir que el cosmopolitismo de Arendt y Kant se basa en su particularismo legal y cívico. La paradoja de la autodeterminación democrática lleva al soberano democrático a la autoconstitución así como a la exclusión.

¿Hay manera de escapar a estos dilemas? Filosóficamente debemos mirar más de cerca los dos términos de este dilema: el concepto de derechos por un lado y el de privilegio soberano, por el otro. Sus supuestos relativos a la soberanía republicana llevan a Arendt y Kant a creer que el control territorial exclusivo es un privilegio soberano no irrestricto que no puede ser limitado o burlado por otras normas e instituciones. Quiero mostrar que no es así y que los derechos cosmopolitas crean una red de obligaciones e imbricaciones en torno de la soberanía. Mi argumento tratará el nivel conceptual tanto como el institucional.

Desde que Arendt escribió su análisis profético de la «Declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre», desarrollos institucionales y normativos del derecho internacional han comenzado a abordar algunas de las paradojas que ella y Kant no pudieron resolver. Cuando Arendt escribió que el derecho a tener derechos era una reivindicación moral fundamental así como un problema político insoluble, no quiso decir que los extranjeros, forasteros y residentes no poseyeran *ningún* derecho. En ciertas circunstancias, como en el caso de los judíos en Alemania, los griegos y armenios en el período de la fundación de la república de Turquía (1923) y los refugiados alemanes en la Francia de Vichy —por nombrar unos pocos casos—, grupos enteros de personas eran desnaturalizados o desnacionalizados y perdían la protección de un cuerpo legal soberano. Para Arendt, no había solución institucional ni teórica para este problema. Desde la Segunda Guerra Mundial han surgido varios arreglos institucionales que expresan el proceso de aprendizaje de las naciones de este mundo para el ma-

nejo de los horrores de este siglo: la Convención de Ginebra de 1951 Relativa al Estatuto de Refugiados y su Protocolo agregado en 1967, la creación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la formación de la Corte Mundial y, más recientemente, de una Corte Criminal Internacional a través del Tratado de Roma, procesos que buscan proteger a aquellos a quienes se les ha denegado su derecho a tener derechos.

Lo que es más, procesos significativos en el derecho internacional apuntan en dirección a la *descriminalización* de movimientos migratorios, sean estos causados por la búsqueda de refugio o asilo o por la propia inmigración. El derecho a tener derechos hoy significa el reconocimiento de la condición universal de personería de cada uno y todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía nacional. Mientras que para Arendt, de últimas, la ciudadanía era la principal garantía de protección de los derechos humanos del individuo, el desafío por delante es desarrollar un régimen internacional que separe el derecho a tener derechos de la condición nacional del individuo (véase cap. 5).

Los estudios del derecho distinguen entre las perspectivas jurídica, social e individualista dominantes en el derecho de refugiados (Hathaway, 1991: 2-8). Las primeras definiciones sobre refugiados de 1920 hasta 1935 fueron formuladas en respuesta a la negativa de protección formal a través del Estado de origen. Hathaway observa que «El retiro de protección *de jure* por un Estado, sea por desnaturalización o la negación de facilidades diplomáticas tales como documentos de viaje y representación consular, resulta en una falla en el funcionamiento de todo el sistema legal. Debido a que el derecho internacional existente entonces no reconocía a los individuos como sujetos de derechos y obligaciones internacionales, la determinación de responsabilidades en el plano internacional recaía sobre el Estado soberano de cuya protección se disfrutara» (ibíd., 3).

En respuesta a desnaturalizaciones masivas que ocurrieron durante el período de entreguerras en las nuevas repúblicas creadas en Europa, la Liga de las Naciones extendió su protección a grupos de personas cuya nacionalidad les había sido retirada. Además, a la gente sin pasaporte se le reconoció el derecho a protección legal. Este es el trasfondo histórico para las consideraciones de Arendt sobre las personas sin Estado. Desde aquel momento, la definición de una Convención para refugiados bajo la ley internacional se ha expandido a fin de acomodar individuos que sean víctimas indefensas de sucesos sociales o políticos de base amplia, y se ofrece asistencia para garantizar la seguridad y el bienestar del refugiado. Un nuevo conjunto de procesos en el sistema

de protección internacional de refugiados ha llevado a la inclusión de individuos que están en busca de una vía de escape de injusticias o persecución percibidos en su propio Estado. El artículo 14 de la Declaración Universal de Derechos Humanos ancla el derecho a asilo como un derecho humano universal. El texto del artículo dice: «En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas» (citado *ibíd.*, 14). De todos modos, mientras el derecho de pedir asilo es reconocido como derecho humano, la obligación de otorgar asilo sigue siendo conservada celosamente por los estados como un privilegio soberano. En este sentido y pese a considerables avances del derecho internacional en la protección de la condición de personas sin Estado, así como refugiados y asilados, ni Kant ni Arendt se equivocaron totalmente al señalar el conflicto entre los derechos humanos universales y la reivindicación de soberanía como la paradoja básica en el centro del orden internacional Estadocéntrico de circunscripción territorial.