

# Más allá de los derechos

Giorgio Agamben  
y el dispositivo de la ciudadanía

**Irene Ortiz Gala**  
irene.ortizg@uam.es

## INTRODUCCIÓN

Hablar de necesidades humanas nos obliga a delimitar a qué nos referimos cuando nombramos al ser humano. Podríamos argumentar que las necesidades humanas son aquellas sin las cuales la vida del hombre no puede darse, es decir, aquellas que si no se satisfacen provocan su desaparición. Si seguimos esta línea argumentativa, no obstante, podría parecer que nos detenemos en un análisis de las necesidades estrictamente biológicas, que no debe ser olvidado, pero que puede resultar insuficiente para examinar las necesidades humanas fundamentales. Así, para tratar de solventar esta cuestión, deberíamos ampliar nuestro horizonte de estudio y tomar en cuenta no solo aquellos requisitos necesarios para que se conserve la vida biológica, sino también las condiciones necesarias para que la vida humana, en su sentido más amplio, pueda darse.

En este sentido, el trabajo de Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn nos ayuda a delimitar cuáles podrían ser las necesidades humanas que tomemos en consideración para examinar en qué sentido nuestros gobiernos orientan sus políticas con el fin de satisfacer las necesidades fundamentales de la población. Los autores sugieren nueve necesidades humanas fundamentales: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad. Nos conviene, si no recordar la lista de las nueve necesidades humanas, por lo menos sí guardar el sentido que excede aquellas concepciones de las necesidades que se circunscriben estrictamente a la subsistencia. Por tanto, las necesidades humanas abarcan un espectro más amplio que se extiende hasta lo que podríamos llamar una dimensión política en un sentido laxo. Por ejemplo, en el caso de la necesidad humana de participación, Max Neef expone, a partir de las categorías existenciales (ser, tener, hacer y estar), con una

complejidad mayor que sobrepasa la tradicional participación política. De este modo, pensar la participación no es solo tener reconocido el derecho a votar en el Estado en el que uno habita sino, también, generar el espacio para que la participación sea efectiva (posibilidad de afiliarse, cooperar, proponer, compartir, discrepar, acatar, dialogar, acordar y opinar).

Por el momento, podríamos resumir que, según la propuesta Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, para hablar del ser humano y sus necesidades debemos tomar en consideración no solo aquellas relacionadas con la dimensión biológica (subsistencia y protección), sino también aquellas que incluiré –al menos provisionalmente– en una esfera política (afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad). Llegados a este punto, claro, se nos podría preguntar: ¿pero a qué llamamos vida humana?

## EL HOMBRE Y LA ESFERA POLÍTICA

Uno de los autores que más y mejor ha pensado qué es el hombre, qué condiciones tiene que cumplir para poder ostentar este título y qué mecanismos interceden o interrumpen su construcción, ha sido Giorgio Agamben. Según la investigación realizada por el autor italiano, los griegos no disponían de un único término para referirse a lo que nosotros nombramos con la palabra vida (Agamben, 1998). Así, encontramos en varios textos griegos la distinción entre vivir (*bioûn*) y vivir (*zên*), entre vida (*bíos*) y vida (*zoé*), que remite a un salto cualitativo entre ambos términos. La distinción reside en la determinación o cualificación que se le otorga a una de las nociones: la vida (*bíos*) es la vida (*zoé*) con *lógos* (Castro, 2012: 56). Y aquí es importante incidir en la amplitud del término *lógos* para comprender las implicaciones de la distinción entre *bíos* y *zoé*. No se trata de que haya un tipo de vida con la capacidad de habla y otra que se encuentre privada –como sería el caso de los animales no humanos o de las plantas–, sino de que, como recuerdan los diccionarios de griego, *lógos* subraya también la capacidad de expresión verbal, de discusión, de debate, de deliberación y diálogo. Precisamente por eso, asignar vida en el sentido de *bíos* a los esclavos no hubiera tenido sentido en el contexto griego, tal y como recuerda Aristóteles: «[...] también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos» (*Pol.*, 1253b); los esclavos son, entonces, instrumentos animados (*ktêmá ti émpsychon*). De forma análoga, el derecho romano representa al esclavo como *res servili, homines* reducidos a *strumentum vocale* (Esposito, 2012: 73).

Pero si volvemos al mundo griego, es determinante subrayar el carácter específico de *bíos* como algo que concierne exclusivamente al hombre. Así, vale la pena hacer que notar que, mientras que el origen de la comunidad y de la casa se produce como resultado de los instintos animales, «se reúnen por el mero vivir,

y constituyen comunidad política» (*Pol.*, 1278b 4), el érgon de la comunidad implica la transformación del mero vivir en vivir bien. Si el hombre es el *zôion politikón*, es decir, la vida biológica a la que se le añade el adjetivo *politikós* como especificidad, entonces no tomar en cuenta esta dimensión en el análisis de sus necesidades parece un error. Así, el hombre –y no el esclavo– es aquel que puede participar en política, formar parte de la comunidad y los ejercicios de deliberación que a ella están asociados. Pero no es solo la distinción entre hombre libre y esclavo lo que está en juego, sino el perverso deslizamiento de algunas vidas a la condición de exclusión a la que estaba vinculada la vida de los esclavos. La vida del hombre en su sentido pleno, entonces, incluye la dimensión política, tal y como aparece reconocida en la noción de *bíos* griego frente a la mera vida biológica –*zoé*–.

Y aquí reside uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos: tomar como dos esferas separadas e inconexas la vida biológica y la vida política, es decir, pensar que pueda existir una vida humana a la que se le niegue el acceso a la dimensión política –a su reconocimiento y a su participación– y que no esté cometiendo un agravio contra la dimensión humana de la persona. Cuando Agamben trae la atención sobre la distinción entre *bíos* y *zoé*, lo hace precisamente para subrayar los peligros que trae aparejados la reducción de la vida humana a su dimensión biológica. El simple hecho de ser capaces de pensar dos tipos de vida, una vida biológica y otra política –participativa y comunicativa–, si continúa el camino que inaugura y se lleva a sus últimas consecuencias, debería anticipar los horrores que se cometerán –que se cometen y que se cometieron– tras asumir esta distinción. La obra de Agamben toma como objeto de estudio el *homo sacer* romano, la vida a la que se puede dar muerte sin cometer asesinato. Su investigación continúa deteniéndose en figuras en las que se repite la expulsión de la dimensión política del hombre: el *muselmann* de los campos de concentración y la población migrante en situación irregular administrativa son dos de los casos estudiados. A esta línea de estudio se podría objetar, y de hecho se ha hecho varias veces, que los casos identificados por Agamben no reconocen la humanidad de los sujetos a los que se les ha negado su dimensión política, es decir, que genealógicamente se encuentra primero el proceso de deshumanización y, después, se produce la negación de las necesidades que recaen en la esfera política. Lo que intentaré defender en estas páginas es precisamente lo contrario: que primero se niega el reconocimiento de la dimensión política y, después, se legitima la deshumanización del sujeto o grupo. Precisamente, lo que hace Agamben en su obra es hacer hincapié, prestando atención a varios momentos históricos, en las diferentes formas con las que cuenta el poder político para expulsar del régimen de la humanidad a ciertos hombres a través de la negación de su dimensión política.

Si recordamos las necesidades humanas fundamentales de Max-Neef, entre esas que he recogido bajo la esfera política (afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad), me gustaría detenerme en la «participación».

Podríamos cuestionar si esta dimensión participativa es una necesidad humana, es decir, si continúa siendo pensada como un requisito para una vida buena o si su referencia no es más que un gusto por de los pensadores griegos. No obstante, insiste Max-Neef, las necesidades fundamentales estuvieron presentes «desde los orígenes del *homo habilis* y, sin duda, desde la aparición del *homo sapiens*» (1986: 37). Por tanto, la necesidad de participación, por ejemplo, debe entenderse como una necesidad fundamental y admitir, sin embargo, que lo que sí ha variado a lo largo de los años son los satisfactores que se han empleado para dar respuesta. Y esto es importante tenerlo presente para evitar plantear el debate de las necesidades en función de los diferentes satisfactores que se hayan empleado en cada época, haciendo estos la necesidad fundamental. Mientras que los satisfactores son históricos e infinitos, las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. Si somos capaces de distinguir entre necesidades fundamentales y satisfactores, no resulta tan sorprendente que cada vez que se ha hecho una antropología filosófica y se ha pensado qué es el hombre se ha repetido la constante que subraya su carácter social y comunitario, haciendo especial hincapié en su capacidad participativa y en otras necesidades que recaen en la esfera política.

Cuando Aristóteles en su *Política* quiere determinar quién es un ciudadano, apela a su capacidad de participación política. Un ciudadano no es solo el que habita en un determinado lugar, sino aquel que puede participar en las funciones judiciales y en el gobierno (*Pol.* 1275a). El animal político o cívico recuerda que el hombre es un animal con una habilidad racional y comunicativa, es decir, con capacidades que permiten construir comunidades dirigidas a la realización de la «vida buena». Así, la *polis* es el único espacio en el que el hombre puede desarrollar sus virtudes y ejercitar la vida buena. El nacimiento de la *polis* se produce, precisamente, para que el hombre pueda perseguir la vida buena: «[la *polis*] nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien» (*Pol.*, 1252b 28). Este pasaje permite la construcción de una dicotomía en la noción de vida: el simple hecho de vivir y la vida cualificada en tanto que tiene su horizonte de sentido en el vivir bien. Así, esta definición de la *polis* como «nacida en vista del vivir, pero que existe en vista del vivir bien (*tò eû zên*)» le ha dado la forma canónica al entrecruzamiento entre vida y vida políticamente cualificada, entre *zoé* y *bíos* (Agamben, 2014: 250). La vida desprovista de su ropaje político aparece como nuda, como *zoé*, como vida estrictamente biológica atrapada y capturada por el poder soberano, de la que se ocupan las instituciones humanitarias –velando porque se mantengan con vida y, a la vez, sin dejar que nunca lleguen a traspasar el umbral que permitiría reconocer esa vida como vida política–.

La simple vida biológica, entonces, despojada de su dimensión política, linda con la no-humanidad. A la vida humana sí se le reconocen una serie de necesidades, incluso cuando están pueden –y de hecho lo son– vulneradas. Distinto destino espera a aquellas vidas a las que no se le reconoce la dimensión política y, por tanto, tampoco las necesidades que se encuentra en esta esfera. A estos últimos,

entonces, no se les niega la posibilidad de satisfacer esas necesidades, sino que simplemente no se considera que, para ellos, sean necesarias. Es a este último grupo al que Agamben identifica como «hombres no propiamente humanos» (2017: 56). Hay un umbral en el que el hombre corre el riesgo de convertirse en no-humano. Una vida biológica separada de su forma –de su esfera política– y una forma de vida que no coincide – que excede– con su soporte biológico. La cuestión es, por tanto, si es razonable asumir que se pueden dejar algunas necesidades humanas sin reconocer –y, por ende, sin satisfacer– y no ser consciente del deslizamiento hacia lo no-humano.

Lo determinante aquí es que cuando hablamos del corte, la cesura, entre *bíos* y *zoé*, entre vida cualificada –política– y simple vida biológica, no estamos distinguiendo entre dos tipos de personas, los ciudadanos, por un lado, y los esclavos, por otra. Lo realmente dramático es que se trata de un corte en el interior del hombre, el proceso de distinción se da, por tanto, en único sujeto. Que luego unos hombres sean reducidos a simple vida biológica, porque sea esa única esfera la que el poder político le reconoce, como en el caso de los esclavos, revela la ficción que subyace a ese proceso y, sobre todo, anticipa que la inclusión en el reconocimiento de vida cualificada no es nunca definitivo, acabado. Como sucede en el análisis agambeniano del *muselmann*, lo que se pone de relieve es que el hombre no está lejos de lo inhumano. Es en la zona que confina entre lo humano y lo no-humano, en el umbral siempre flexible, donde habita el *muselmann*. El hombre porta consigo la posibilidad de convertirse en no-humano si es sometido a un poder absoluto y, en este sentido, está habitado, aunque sea virtualmente, por la inhumanidad. Pero no se trata de un acontecimiento natural, no es que, sin motivo, se produzca el hecho de que algunos hombres sean reconocidos como hombres y, otros, los menos afortunados, sean desplazados a una mera vida biológica. Lo que Agamben nombra nuda vida es «una producción específica del poder y no un dato natural» (2014: 18). La cesura que identifica Agamben entre *bíos* y *zoé* puede explicar por qué, como indica Derrida, «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» (2010: 43). No podríamos pensar que hay algunos hombres que, con motivos o sin ellos, merecen que sus necesidades humanas se reconozcan –y que en el caso de que sus Estados no puedan satisfacerla aquellos tengan la posibilidad, por lo menos, reclamarlas– y otros individuos a los que, con mayor o menor motivación, no se reconozcan algunas de esas necesidades. Es siempre, y sobre estos nos detendremos, una decisión política. Hay una decisión política, premeditada y fundamentada en el derecho, que permite que a algunos hombres no se les reconozcan determinadas necesidades –las que coinciden con eso que venimos nombrando esfera política–. Es precisamente el poder político el que lleva a cabo esa reducción del hombre a un sustrato estrictamente biológico que se desliza y se aproxima hacia esa figura del hombre no-humano.

## LOS HOMBRES NO-HUMANOS

Antes que Agamben, Hannah Arendt habló de «un nuevo género de seres humanos» (2002: 11). También Simone Weil alertó de los procesos de deshumanización y de sus nefastas consecuencias no solo para los individuos afectados en un momento preciso, sino para toda la humanidad. La introducción de la posibilidad de negar la dimensión política del hombre, todas las necesidades que van aparejadas a esta esfera, y asumir una vida biológica sin forma, sitúa a todos los hombres en una posición virtual de convertirse en no-humanos. Y esto se lleva a cabo a través de la captura de la vida en el poder, del «poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa» (Weil, 1961: 14). Weil alerta sobre la capacidad del poder no solo de matar sino, sobre todo, de negar la humanidad del hombre y convertirlo en cosa. Si la participación en la comunidad y, por ende, la participación política son un requisito *sine qua non* del hombre, de eso que llamamos vida (*bíos*) del ser humano, entonces debemos reconocer sin ambages que, en nuestras comunidades, amparadas por los recursos legales, hay vidas de hombres y mujeres que no son reconocidas como humanas, es decir, hombres no-humanos. Vidas que se destinan a los cuidados ofrecidos por las instituciones humanitarias, vidas a las que se le reconocen una serie de necesidades fundamentales –de subsistencia y protección– que los Estados deben proteger, pero que no son lo suficientemente dignas como para entrar en la esfera política. Vidas que merecen, en la medida de los recursos del Estado en cuestión, ser protegidas del frío, ser alimentadas y recibir una atención sanitaria de mínimos –necesidades de subsistencia y protección–, pero no la satisfacción de las otras necesidades fundamentales –que son políticas–. Seguramente por esto la institución transnacional más importante que se ocupa de estas vidas recalca su carácter «únicamente humanitario y social». Así, ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) subraya en su estatuto que en ningún caso es una institución de carácter político, sino estrictamente humanitario. Y aquí debemos tener cuidado, porque cuando se dice humanitario lo que en realidad se está subrayando es la circunscripción a la esfera de la subsistencia de aquellas vidas de las que se ocupa esta institución.

Los Estados, al distinguir entre una vida, por así decirlo, *auténtica* y una «vida desnuda desprovista de todo valor político» (Agamben, 1996: 36), confunden la condición del ser humano con la del ciudadano, mucho más reducida. La identificación de los derechos del ciudadano con los derechos humanos excluye a aquellos hombres que no son ciudadanos. En este caso, lo que sucede con las instituciones humanitarias que se ocupan de las vidas a las que no se reconoce su dimensión política –a pesar de que no hay nada más político que evidenciar la ficción sobre la que se sustenta el Estado a través de la vinculación con el nacimiento– es que satisfacen solo algunas necesidades. Si tomamos como modelo

las necesidades según categorías axiológicas de Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, lo que nos encontramos es que las vidas de aquellas personas que no ostentan el estatus de ciudadanía se abordan tomando en cuenta solo algunas de las necesidades fundamentales. Así, si su propuesta enuncia nueve necesidades humanas (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad), lo que comprobamos es que a las vidas desprovistas de ciudadanía se las relega a la satisfacción de dos necesidades: subsistencia y protección. Aunque hasta ahora he hecho referencia principalmente a la necesidad de participación, no es difícil ver cómo desde las instituciones políticas se vulnera la necesidad de libertad de las personas migrantes (al existir los centros de internamiento de extranjeros –CIE–, que pueden privar de libertad a aquellas personas que, sin haber cometido un delito, han cometido una falta administrativa, en este caso, entrar en un territorio sin permiso concedido), la necesidad de afecto (al separar a menores de sus padres cuando llegan al país), o la libertad de creación (al privar a las personas migrantes de la posibilidad de acceso al trabajo regular y llevar al ostracismo y persecución el trabajo irregular). En nuestros Estados, la población migrante en situación irregular administrativa es aquella que, a partir de la urdimbre teórica de Agamben, Arendt y Weil, hemos llamado el hombre no-humano. El hombre, despojado de su condición política, el hombre como nuda vida, no tiene derechos fundamentales garantizados. La vida biológica, desprovista del revestimiento que supone el estatus de la ciudadanía, no es titular de derechos –especialmente políticos, pues como hemos señalado las instituciones humanitarias se enmarcan en la protección de la vida biológica–. Como recuerda Arendt, la pérdida de las características reconocidas al hombre en cuanto *zôion politikón* lo sitúan más próximo a la cosa, esto es, cercano a «la condición de los esclavos, a quienes por eso Aristóteles no incluyó entre los seres humanos» (2004: 420).

Solo al ciudadano, es decir, aquel que ostenta el estatus de ciudadanía –adquirida a través de los principios del *ius soli* o del *ius sanguinis*– se presenta como el verdadero hombre con dimensión política. Esto no quiere decir que, por el simple hecho de que se le reconozca como tal, exista una satisfacción de sus necesidades por parte del Estado. Ni mucho menos, pero sí hay una diferencia sustancial que debemos reconocer: que son a los ciudadanos a los que se les reconoce la legitimidad para reclamar la satisfacción de sus necesidades humanas fundamentales. Si nos centramos en la necesidad fundamental de participación, que como hemos señalado con Max-Neef no es solo la participación política, sino también la participación en otros espacios comunitarios, comprobaremos que el dispositivo de la ciudadanía opera limitando quién –y en qué grado– puede participar en política. Es cierto, como recuerda Pierandrea Amato, que nuestras sociedades contemporáneas presentan, para la mayoría de la población, con independencia de su estatus de ciudadanía, por un lado, una exigencia dirigida a la búsqueda constante de un trabajo que permita salvar la vida y, por el otro, en

una versión aparentemente más amable, una vida basada en el trabajo. Sucede entonces que se condena al hombre a ser aquello que se es «a través de la reducción de la voluntad individual a la simple voluntad de vivir» (Amato, 2019: 13). En este sentido, me parece incuestionable que cuando la existencia es gobernada por la exigencia absoluta del trabajo, por la indigencia, la posibilidad del evento político se reduce significativamente. Sin embargo, como insistía en las líneas precedentes, esta miseria a la que se condena la existencia del hombre es igual de implacable para todos los hombres, pero solo unos tienen la posibilidad –reconocida por las instituciones juridicopolíticas– de reclamar la satisfacción de estas necesidades fundamentales, algo que se pone en tela de juicio cuando nos referimos a la población privada de estatus de ciudadanía o de permiso de residencia.

Los derechos del hombre, que nos gustaría presentar como inalienables por lo menos desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, pero que quizá podríamos remontar a la declaración del siglo XVIII, se revelan infértiles cuando deben proteger los derechos de los más vulnerables, es decir, de aquellos que no ostentan una ciudadanía de un Estado que pueda hacer valer –que tenga la fuerza de ley– esos derechos. Arendt ya subrayó, a mediados del siglo XX, que los derechos humanos, basados en la concepción de la 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» (2004: 424). Las necesidades fundamentales de la esfera política quedaron en suspenso y no hubo declaración que, a pesar de reconocerlas, las consiguiera defender. Cien años después de la aparición de una masa humana de desposeídos tras la Gran Guerra, aparece una nueva masa fruto de los desplazamientos transfronterizos y, una vez más, se revela el sistema de la Europa fortaleza. Otra vez coincide el mecanismo: negación sistemática de reconocer más necesidades humanas que la de subsistencia. Se trata de proteger la vida, no la vida buena. Por eso no parece casi relevante cuando se investigan los campos en los que se cierra a las personas migrantes si se respeta su necesidad de ocio, de participación o de libertad. La nuda vida no consigue que el aparato jurídico, que es el que tiene la capacidad de reconocer y garantizar las necesidades humanas, la reconozca como igual de la vida de sus ciudadanos. Esa vida desprovista de la dimensión política queda relegada a las instituciones humanitarias –que sí garantizan la supervivencia de las vidas custodiadas– y a los centros controlados por la policía, como los CIE. En pocas palabras: vidas reducidas a su expresión biológica y capturadas por el poder político –que limita el reconocimiento y, por tanto, la satisfacción, de las otras necesidades humanas–.

El 14 de enero la Sección de Extranjería y DD. HH. del Ilustre Colegio de Abogados de Valencia escribió un comunicado en el que abogaba por el cierre de los CIE dado el aumento de casos positivos de COVID-19 (en ese momento, en el CIE de Valencia, 33 de los 99 internos estaban contagiados). Se subrayaba, con acierto, la imposibilidad por parte de esta institución para garantizar el derecho

a la salud a los internos. Y aquí es donde debemos detenernos. Incluso si los CIE pudieran ofrecer unas condiciones idóneas de salud, seguirían vulnerando varias necesidades fundamentales (desde luego, la más evidente, es la de la libertad). Aceptar que personas que no han cometido un delito, sino una falta administrativa –entrar de forma irregular a un país–, puedan ser privadas de su libertad, es una forma de negar la humanidad de las personas migrantes. Que la Audiencia de Las Palmas haya archivado definitivamente la denuncia contra el hacinamiento de personas migrantes en Arguineguín, y que el tribunal se haya permitido subrayar lo «afortunadas» que fueron estas personas por llegar vivas, y reconocer en el mismo informe las condiciones «lamentables» del campamento instalado por Cruz Roja, vuelve a poner de relieve la constante vulneración de las vidas migrantes: la única necesidad humana que se les reconoce tener es la de subsistencia y, en el mejor de los casos, se intenta velar por su protección. Poco ha importado que la Audiencia Provincial reconociera que decenas de personas pasaron más de dos semanas en el puerto bajo custodia policial –cuando el límite legal es de 72 horas de retención–, la denuncia ha sido archivada. Y esto es lo que llama poderosamente la atención: que los hechos se reconocen. Se acepta que las condiciones de los campos eran inhumanas –de «penuria», aparece escrito en el informe–, y el informe que el Defensor del Pueblo escribió en el que reconocía que la higiene era mínima, que no había baños suficientes y que la comida era deficiente solo reafirma lo que venimos repitiendo: que las vidas migrantes son vidas a las que se les niega su dimensión política y, por consiguiente, varias necesidades fundamentales. Vidas de hombres no-humanos, vidas a las que cuesta reconocer que se les esté negando o vulnerando algunas de sus necesidades humanas porque han sido desplazadas al umbral que linda con lo no-humano. Y es que no podemos pasar por alto lo que acabamos de señalar: a pesar de que un tribunal reconoce que se vulneran los derechos humanos, incluso cuando ese mismo tribunal subraya las condiciones de penuria en las que se encontraban las personas que habían llegado al campamento de Arguineguín, se toma la decisión de que no se ha incurrido en un delito y de que, incluso, esas personas pueden ser consideradas afortunadas porque han sobrevivido. ¿Pero cómo es posible que si se reconocen los hechos no se haya incurrido en uno o varios delitos –detención ilegal, negación de asistencia letrada, etc.–? ¿Y cómo es posible que no se puede juzgar a ningún Estado por los no afortunados a los que se refiere la sentencia, es decir, los ahogados en el Mediterráneo?

## CONCLUSIONES

La vulneración de las necesidades humanas fundamentales que hemos comentado en las páginas precedentes solo pueden comprenderse si se aceptan dos cosas: la primera, la que venimos repitiendo, a saber, que hay hombres que son

no-humanos a los que no se reconoce ciertas necesidades fundamentales –en particular aquellas que tienen que ver con la esfera política–; en segundo lugar, si se acepta que la protección de estas vidas de hombres no-humanos se encuentran subordinadas a la soberanía de los Estados de proteger sus fronteras. Por un lado, debemos abrir un debate en torno al alcance de la Declaración de los Derechos Humanos y examinar si estos derechos, en la actualidad, están siendo garantizados para aquellos que no son ciudadanos del Estado de acogida. En otras palabras, si los DD. HH. son universales o son una prerrogativa de los ciudadanos de un Estado que tenga la fuerza legislativa suficiente para hacerlos valer. Por otro lado, debemos ser capaces de pensar las necesidades humanas con independencia del estatus jurídico del sujeto en cuestión. Si, como recuerda Max-Neef, las necesidades humanas son universales, no se puede negar el reconocimiento de estas a algunos hombres y no admitir que se está incurriendo en un proceso de deshumanización.

Tomar en serio las necesidades humanas y su reconocimiento en la formación jurídica de los derechos significa hoy, como señaló Ferrajoli, tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como pertenencia y de su carácter estatal (2010: 117). Si los derechos humanos son, como sugiere Agamben, en realidad, derechos del ciudadano, entonces debemos separar las necesidades humanas del hombre de los derechos que garantiza el Estado, pues el ocaso de este supone el decaimiento de aquellos (1996: 46). Desvincular las necesidades humanas del estatus jurídico de ciudadanía significa reconocer el carácter supraestatal de aquellas y poder defenderlas frente a los Estados. Solo así, insiste Ferrajoli, se podrá poner fin «a este gran apartheid que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano» (2010: 117). Se trata, por tanto, de subordinar la soberanía de los Estados a la vida de los hombres y reconocer que los Estados, con sus lógicas securitarias y sus dispositivos jurídicos, ponen en cuestión el universalismo de las necesidades humanas fundamentales al no reconocer el mismo valor a los intereses y necesidades de sus miembros, los ciudadanos, y no miembros, las personas migrantes –especialmente aquellas abandonadas que se encuentran en situación irregular administrativa–. No es suficiente con ofrecer satisfactores a la necesidad de subsistencia y, en el mejor de los casos, a la de protección. Es necesario considerar la totalidad de las necesidades de las personas migrantes para evitar reducir sus vidas a expresiones de nuda vida, capturadas por el poder soberano y confinadas a las instituciones humanitarias. El cruce de fronteras no puede seguir justificando el establecimiento de prácticas que en otras situaciones y con otros grupos humanos sería impensable.

Reconocer la universalidad de las necesidades humanas fundamentales es un requisito esencial para pensar políticas justas que se dirijan a la satisfacción de aquellas y que no discriminen por estatus jurídico. Una de las grandes dificultades a las que nos enfrentamos reside precisamente en el desplazamiento de la discusión del plano de las necesidades fundamentales al espacio del derecho: si la

satisfacción de las necesidades humanas fundamentales se garantiza a través del derecho, y hay algunos hombres y mujeres que se ven excluidos del acceso a estos por su condición jurídica, entonces hay hombres y mujeres que son sistemáticamente expulsados del régimen de las necesidades humanas fundamentales. Estas aparecen como derechos, y esos son más fáciles de negar. Se puede negar el derecho a voto, como le ocurre a la población migrante y, en la mayoría de los casos, a la población sin hogar, pero encontramos reticencias en decir que se está negando la satisfacción la necesidad fundamental de participación. La urgencia de esta tarea –pensar formas de protección de las necesidades humanas– debe guiar nuestras prácticas políticas si queremos acabar con la producción en masa de hombres no-humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio (2017): *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, Giorgio (2014): *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (1996): «Política del exilio», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 26-27, pp. 41-52.
- AMATO, Pierandrea (2019): *La rivolta*, Nápoles, Cronopio.
- ARENDT, Hannah (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah (2002): *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa.
- ARISTÓTELES (1998): *Política*, Madrid, Gredos.
- CASTRO, Edgardo (2012): «Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé», *Revista Internacional Interdisciplinar Intethesis*, n.º 9, pp. 51-61.
- DERRIDA, Jacques (2010): *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.
- ESPOSITO, Roberto (2012): *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FERRAJOLI, Luigi (2010): *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- MAX-NEEF, Manfred, Antonio HELIZALDE y Martín HOPENHAYN (1986): *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*, Santiago de Chile, CEPUR.
- WEIL, Simone (1961): *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana.

.....  
**IRENE ORTIZ GALA** es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es investigadora postdoctoral Margarita Salas en esa universidad y realiza una estancia de investigación en la UNED.