

# La justicia de la inmigración

Algunos modelos argumentativos

## *The justice of immigration*

*Some models of argumentation*

Daniel Loewe\*

---

**Resumen:** el artículo analiza la relación normativa entre las estructuras teóricas argumentativas (a) comunitarias, (b) liberales nacionalistas, (c) libertarias y (d) liberales igualitarias, y el tema de la inmigración. De acuerdo a la tesis defendida, los límites a la inmigración que estas teorías consideran razonables son difícilmente sostenibles.

**Palabras-claves:** Inmigración; Comunitarismo; Liberalismo nacional; Libertarianismo; Liberalismo igualitario; Cosmopolitismo

**Abstract:** The paper analyzes the normative relationship between (a) communitarian, (b) liberal nationalist, (c) libertarian and (d) liberal egalitarian theoretical argumentative structures, and the issue of immigration. According to the defended argument, the limits on immigration that these theories stand up for as being reasonable are difficult to sustain.

**Keywords:** Immigration; Communitarianism; National Liberalism; Libertarianism; Egalitarian Liberalism; Cosmopolitanism

---

El fenómeno de la inmigración juega un rol crecientemente importante en la política y cultura pública de muchas sociedades. Sin embargo, en la filosofía política actual es fácil constatar una falta de tratamientos sistemáticos (algunas excepciones son Walzer, 1983; Carens, 1987; 1992; 2003; 2005; Vitale, 2004;

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen, profesor de filosofía política de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. También es miembro del *Research Centre for Political Philosophy* y del *Interdepartmental Centre for Ethics in the Sciences and Humanities* de la Universidad Tübingen. <daniel.loewe@uai.cl>. Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación Fondecyt 1090007: *El fenómeno de la inmigración y teorías de justicia global: un examen acerca de la justicia de las fronteras de la justicia y la justicia de las fronteras*.

Civitas	Porto Alegre	v. 9	n. 3	p. 496-513	set.-dez. 2009
---------	--------------	------	------	------------	----------------

Kirloskar-Steinbach, 2007). Las respuestas dadas a los temas de la inmigración van desde una defensa sin compromisos de una política de “open borders” o de un derecho a movilidad sin fronteras (Carens, 1987; Loewe, 2007), pasando por un desconocimiento de la naturaleza y alcance del fenómeno (Rawls, 1971; 1999), hasta la justificación de la posibilidad del cierre absoluto de las fronteras en el caso de los así llamados inmigrantes económicos y de aquellos refugiados hacia los que no hay obligaciones especiales (Walzer, 1983).

Las teorías que en la actualidad gozan de mayor aceptación en la filosofía política, como es el caso de las teorías liberales igualitarias pero también de las teorías de corte comunitario, no consideran necesario problematizar este fenómeno. Esta situación no se retrotrae a un simple descuido o a la indebida apreciación de la relevancia social del fenómeno, sino que, en mi opinión, se retrotrae, en gran medida, a las estructuras argumentativas de justificación paradigmáticas por las que se guían. De acuerdo a estas estructuras, los flujos migratorios no son problemáticos para la teoría. Por el contrario, o son anomalías que no comprometen la teoría, o la respuesta a ellos se derivaría sin problemas de la teoría. Así, recurriendo a estas estructuras argumentativas, los flujos migratorios y las presiones inmigratorias actuales son difíciles de evaluar.

En este texto analizaré muy concisa y esquemáticamente las relaciones normativas entre algunas estructuras teóricas argumentativas usuales (comunitarismo, liberalismo nacional, libertarianismo, liberalismo igualitario) y el tema de la inmigración. Una pregunta central y productiva refiere al papel que juegan las fronteras al establecer, en un plano teórico normativo, lo que constituye un orden justo. Las diversas teorías ofrecen aquí respuestas muy distintas que rivalizan entre sí. En base a esta investigación pretendo mostrar, que los límites a la inmigración que estas teorías consideran como evidentes son difícilmente sostenibles.

## **Fronteras constitutivas del entendimiento moral**

El caso más evidente de una relación entre una teoría de filosofía política y un patrón de respuesta en el caso de la inmigración se da en las teorías de tipo comunitaristas. De acuerdo a este tipo de teorías, las fronteras políticas son definidas en concordancia con elementos de la cultura o de la cultura política (cuya expresión paradigmática sería la construcción del Estado-nacional). La contribución del elemento histórico cultural resulta central cuando se trata de definir *qué* es la justicia y *cuál* es su contexto de validez (ejemplarmente Walzer, 1983; Gray, 2000; Rorty, 1998).

Primero: si el contexto cultural, o exclusivamente político cultural, es *constitutivo* del sentido de lo justo, entonces la protección de la cultura política de un pueblo, y así la protección de las bases constitutivas de lo justo, implicaría limitar el acceso de inmigrantes, como ejemplarmente propone Walzer (1983, p. 39). Los inmigrantes, que proceden de culturas o culturas políticas distintas pueden ser una amenaza a la comprensión comúnmente compartida en la que se basa la comunidad política.

Segundo: desde esta perspectiva es discutible que haya obligaciones de justicia que vayan más allá de las fronteras políticas o culturales que circunscriben estos contextos y que, por ejemplo, pudiesen implicar la obligación de acoger inmigrantes potenciales. Una política de recepción de inmigrantes debe responder a los intereses de la sociedad en cuestión, y puede expresar preceptos caritativos ampliamente aceptados en ésta, pero no es una obligación articulada en términos de justicia. Esta posición es debilitada exclusivamente en relación a refugiados hacia los cuales existen obligaciones especiales o vínculos ideológicos o étnicos (Walzer, 1983).

Es correcto que en *Thick and thin* (1994) Walzer argumenta a favor de una moralidad minimalista de validez general. Sin embargo, las bases de esa moralidad delgada (*thin*) no se encuentran en una teoría moral filosófica sobre la naturaleza humana o la razón, independiente de los contextos culturales particulares: the moral minimum is not a free-standing morality. It simply designated some reiterated features of particular thick or maximal moralities (Walzer, 1994, p. 10). Esto no tiene que ver con principios generales independientes, sino que con el traslaparse de algunas ideas, que se derivan de moralidades densas (*thick*) específicas y contextuales. La respuesta al tema de la migración dependería entonces de la pregunta empírica, si los estándares de las culturas se traslapan en ese punto o no. Pero Walzer argumenta a favor de una política extremadamente minimalista: en razón del traslaparse de las moralidades densas, esclavitud y genocidio impondrían obligaciones de justicia, pero no la inmigración.

A pesar de la relativa claridad de las respuestas que se pueden derivar del enfoque comunitarista para el caso de la inmigración, este enfoque parece ser poco atractivo. Teorías comunitaristas son objeto de una serie de críticas a mi juicio pertinentes.<sup>1</sup> Estas críticas se pueden extender a su consideración normativa del fenómeno migratorio.

---

<sup>1</sup> Una crítica central contra el comunitarismo como doctrina política, es que ya que los entendimientos compartidos que definen a las comunidades políticas no son sólo fuente de ventajas, sino que pueden implicar – y a menudo implican – fuentes de desventajas, como, por ejemplo, formas de opresión (basta con una mirada al entorno internacional), tales teorías no pueden evitar consecuencias criticables. Comunidades pueden ser “el infierno en la tierra” para algunos de sus miembros (Holmes, 1993).

Primero: No es evidente cuál es el estatus de los entendimientos compartidos con aspiraciones universalistas dentro de algunas sociedades: si ciertos entendimientos compartidos tienen una aspiración universal en cuanto a su validez, por ejemplo, si de acuerdo a estos entendimientos no sólo afirmamos derechos humanos como moralmente relevantes y vinculantes para las instituciones de una sociedad determinada – en la que se sostendrían estos entendimientos compartidos –, sino que para todas las sociedades, esto es: afirmamos su universalidad (lo que corresponde a la gramática de los derechos humanos), no es evidente que podamos, primero, renunciar a realizar juicios acerca de otras sociedades (y no solo juicios del tipo: “de acuerdo a nuestros criterios X es injusto”, sino que juicios universales del tipo: “X es injusto”), y segundo, no es evidente que podamos legítimamente omitir el actuar de acuerdo a estos juicios – considerando, ciertamente, otros criterios relevantes (como los costos y riesgos involucrados, la posibilidad de éxito, las alternativas disponibles, etc.). Y si atendemos a la “cultura de los derechos humanos” (la religión secular de la modernidad, como han sido llamados), es evidente que no son pocos los que sostienen su universalidad.

Evidentemente, las concepciones usuales de derechos humanos aceptadas y que podrían formar un núcleo de entendimientos compartido en sociedades liberales no se extienden hasta el punto de incluir un derecho humano a inmigrar. La tesis de la asimetría entre la emigración y la inmigración, que Walzer defiende (1983, p. 40), es ampliamente aceptada en las jurisdicciones, que correspondientemente tienden a tratar la inmigración como un asunto sobre el cual pueden disponer libremente sin estar sujetos a consideraciones de justicia. De acuerdo a esta tesis, anclada en la praxis del Derecho de Internacional y ampliamente aceptada por los estados del mundo, la *emigración* es reconocida como un derecho humano (Artículo 13-2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos). Pero este derecho humano no implica un derecho a *inmigración* o una obligación de parte de otras naciones a las de origen, a aceptar el ingreso de estos emigrantes. Para Walzer, por ejemplo, sólo la condena al genocidio y la esclavitud pueden ser consideradas como elementos de esta moralidad delgada extendida.

Sin embargo, la relevancia dada en las sociedades liberales a las libertades civiles y políticas, hasta el punto de considerarlas derechos humanos, así como la importancia creciente del derecho a subsistencia, dificulta a cualquier Estado liberal (es decir, un Estado con entendimientos liberales compartidos) el restringir la inmigración sin atender a las razones morales que, en razón de estos elementos normativos, se podrían articular a su favor. El caso más evidente es el de los perseguidos, o dicho de otro modo, el de los refugiados. Tal como el

concepto de refugiado es definido por la convención de refugiados de Ginebra, toda persona que “debido a un temor fundado de persecución en razón de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social particular o en razón de su convicción política, se encuentra fuera del país cuya nacionalidad posee, y que no puede demandar la protección de éste o en razón de esos temores fundados no la quiere demandar” debe ser considerada como refugiado (art. 1, A.1). De este modo, si como sociedad liberal sostenemos la universalidad de nuestros juicios acerca de la importancia de las libertades civiles básicas, es al menos problemático afirmar (o es una abierta contradicción) que no hay razones de justicia vinculantes para aceptar a todos aquellos cuyas libertades básicas están siendo violadas. Pero no es el único caso: si como sociedad consideramos que los derechos sociales básicos (por ejemplo, un derecho a subsistencia) son universales, entonces, *ceteris paribus*, es difícil afirmar que no hay razones de justicia vinculantes para aceptar a todos aquellos cuyas libertades básicas están siendo violadas. En razón de esta interpretación, el concepto de refugiado económico ciertamente adquiere sentido.

Segundo: como es conocido, estas teorías tienden a poner al mismo nivel “justificación” e “interpretación”. La mejor justificación es la mejor interpretación de las tradiciones y los entendimientos compartidos. Sin embargo, una teoría política no sólo debería aspirar a explicitar lo que llamamos justicia en un lugar y tiempo determinado, sino que a expresar asertivamente lo que consideramos como justicia o como justo e injusto en cuanto tal. Pero si aceptamos esta tesis, rechazada y combatida por las diferentes corrientes comunitarias, de que la *justificación* de los principios de justicia no se deja retrotraer a su validez dentro de determinados contextos históricos y sociales, sino que se genera mediante argumentaciones con alguna aspiración universal, la tesis comunitaria en el caso de la inmigración – sin cualificaciones importantes – se torna insostenible.

## **Fronteras de la lealtad**

Una tesis similar a la comunitaria, pero a menudo presentada de un modo más débil y sutil, es defendida por aquellos que sostienen alguna versión del así llamado “nacionalismo liberal” (por ejemplo Miller, 1995; Tamir, 1993; Kymlicka, 1989; 1995).<sup>2</sup> De acuerdo a la tesis del nacionalismo liberal (y recurriendo a razones diversas), las obligaciones fundamentales de justicia, se las debemos a nuestros con-nacionales (no hay que confundir esto con

<sup>2</sup> En otro lugar he discutido la compleja posición del nacionalismo liberal de Kymlicka con respecto a las teorías comunitaristas señaladas en el punto anterior (Loewe, 2006).

la con-ciudadanía), y sólo en un segundo momento, y sin comprometer el cumplimiento de estas obligaciones primarias, debemos – o podemos – atender a aquellos que no caen en esta categoría. No es casual que teorías que sostienen un concepto de “ciudadanía multicultural” (como Kymlicka, 1995) tengan una posición crítica con respecto a teorías que proponen algún tipo de “ciudadanía cosmopolita”.

Posiciones como las descritas encuentran usualmente amplia aceptación en los diferentes contextos políticos y sociales. Todavía más cuando son acompañadas por argumentos de tipo pragmáticos, de acuerdo a los cuales una respuesta apropiada a la presión migratoria la encontramos en la mejora de las condiciones de vida en los países de origen de los inmigrantes potenciales y no en su recepción (p. ej. Kymlicka, 1995; Miller, 1999; 2007). Según Tamir (1993) la premisa nacionalista se asentaría firme en el núcleo de cualquier teoría liberal. Como ella fehacientemente lo expresa, los liberales son liberales nacionalistas. Esta es sin duda una tesis falsa. Si bien históricamente el liberalismo articuló sus demandas en contextos nacionales y empleando una retórica nacionalista universalista, y a pesar de que las naciones, de acuerdo a esta retórica, eran el lugar para promover la universalidad y fueron históricamente el motor para avanzar los valores liberales, el liberalismo, entendido correctamente, implica una doctrina sobre instituciones y no sobre naciones. En este texto no me referiré a esta problemática.

Si bien hay diferentes argumentos a favor de las tesis nacionalistas liberales, a mi juicio el argumento más fuerte que estas teorías articulan para no dejar de hacer depender las respuestas políticas a las presiones migratorias exclusivamente de los intereses nacionales, y así contra una tesis de justicia cosmopolita en el caso de la inmigración, se encuentra en la aseveración de que un contexto cultural “rico” y “seguro” es necesario para posibilitar la autonomía de los individuos (Kymlicka, 1989; 1995). Con las palabras de Kymlicka (1989, p. 165):

Liberales deberían estar atentos al destino de las estructuras culturales, no porque ellas tengan algún estatus moral por sí mismas, sino que porque únicamente disponiendo de una estructura cultural rica y segura es que la gente puede llegar a ser consciente, de un modo vivaz, de las opciones disponibles para ellos, y examinar su valor de un modo inteligente.

De acuerdo a este argumento, la pertenencia a una estructura cultural en cuanto contexto de elección (*context of choice*) debería ser considerada como un bien básico en el sentido de Rawls (Kymlicka, 1989, p. 167), porque nos ofrecería tanto opciones como criterios de valoración – lo que

torna posible la autonomía personal: la pertenencia cultural posibilita que podamos formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Este contexto de elección estaría caracterizado, entre otros elementos, por una lengua y una historia compartida. Con los conceptos de Kymlicka, este contexto sería una cultura societal, y las naciones serían la forma que adquieren estas culturas en la modernidad. De este modo, la protección de la autonomía,preciada por cualquier teoría liberal, implicaría la protección de una cultura nacional rica y segura. Correspondientemente, una política que renuncie al control de las fronteras haría peligrar la riqueza y seguridad de este contexto, y así la autonomía individual que los liberales defienden.

Otros argumentos contra fronteras porosas en el caso de los inmigrantes, refieren al estado social que la identidad nacional posibilitaría (ejemplarmente Miller, 1995), y a la lealtad nacional que involucra el gran proyecto nacional intergeneracional (Tamir, 1993). En este texto no me referiré a estos argumentos.

Hay buenos argumentos en contra el argumento recién esbozado – con independencia de que se considere la respuesta a la inmigración articulada por estas teorías como correcta o no.<sup>3</sup> Kymlicka tiene por cierto razón al afirmar que las decisiones tienen lugar en un contexto cultural que ofrece opciones, y donde estas opciones tienen significado. Como Kymlicka señala (Kymlicka, 1989, p. 163ss), Rawls mismo admite la importancia de la pertenencia cultural cuando afirma, que nosotros deberíamos disponer de las condiciones sociales necesarias para poder decidir por nosotros mismos lo que es valioso en la vida: al decidir como guiar nuestras vidas no partimos *de novo*, sino que examinamos “ideales y formas de vida concretas que han sido desarrolladas y probadas por innumerables individuos, en ocasiones por generaciones” (Rawls, 1971, p. 563). Es evidente que no es posible partir *de novo* al decidir como guiar nuestras vidas, como es también evidente que todo conjunto de opciones es limitado. Pero esto de ningún modo implica – como requiere afirmar Kymlicka en su argumentación – que las únicas opciones disponibles y los únicos criterios de valoración relevantes al decidir sobre nuestros planes de vida sean las opciones y los criterios vinculados con nuestra pertenencia cultural – en el sentido étnicamente connotado utilizado por Kymlicka. El problema con esta argumentación, es que de la tesis que cada opción tiene un significado cultural no se sigue que deba haber un contexto cultural definido mediante lenguaje e historia que le de un sentido a todas las opciones disponibles. Esto

<sup>3</sup> En otro sitio he analizado tanto algunos de los argumentos más importantes articulados por estas teorías y he argumentado en su contra (Loewe, 2007b)

es lo que Waldron ha criticado como la falacia de composición en el argumento de Kymlicka (Waldron, 1995, p. 106). Opciones valiosas pueden provenir de fuentes culturales diversas: “los materiales están simplemente disponibles desde todos los rincones del mundo, en cuanto fragmentos, imágenes y trozos de relatos con mayor o menor significado” (Waldron, 1995, p. 108). Su significado consiste parcialmente en las incontables interpretaciones que se han realizado de estas opciones en contextos superpuestos. La construcción del mundo social realizada por Kymlicka, como un espacio claramente dividido entre culturas nacionales particulares, no parece ser por tanto apropiada. Lo único que el argumento de Kymlicka puede establecer, es que nosotros requerimos de materiales culturales para tomar nuestras decisiones y formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Pero este argumento no puede establecer que tenga que haber *una* estructura cultural nacional (definida por lenguaje e historia) que abarque todas las opciones disponibles y les otorgue un valor. Y la posibilidad alternativa de definir esta estructura cultural en relación a todo aquello que está disponible, vacía este concepto de cualquier significado. Si nuestro conjunto de opciones y criterios de valoración no están “determinados por nuestra herencia cultural”, entonces la posibilidad de actuar autónomamente no depende de la pertenencia a un contexto cultural en el sentido definido por Kymlicka. Y si esto es así, entonces el que los inmigrantes con sus tradiciones hagan peligrar la seguridad del contexto de elección (innovación implica siempre un riesgo) como es entendido tradicionalmente, o la riqueza de éste (definida por referencia exclusiva al repertorio de opciones que ofrece la cultura nacional) mediante nuevas importaciones culturales, no sería un argumento válido para negar un derecho a inmigración.

Por lo demás, aunque fuese el caso, evidentemente falso como ha quedado demostrado, que se requiere de un contexto cultural rico y seguro para asegurar la autonomía de los individuos, no hay ninguna traducción simultánea entre esta tesis y la tesis que limita la inmigración. Al menos no, sin cualificaciones importantes: si algún argumento relativo a la protección de la cultura (en tanto contexto de elección o por alguna otra razón que se pueda encontrar como relevante) de una sociedad es legítimo para imponer restricciones a la inmigración, este argumento debe considerar la otra cara de la medalla: la disposición de los inmigrantes potenciales para respetar la cultura e instituciones de las sociedades de acogida. Y si el argumento para limitar la inmigración en razón de la cultura refiere a la dificultad para integrar a la gran cantidad de inmigrantes, esto es, que se requiere de tiempo para que los inmigrantes familiaricen las instituciones y prácticas de la sociedad receptora, entonces este argumento podría justificar limitar el número de inmigrantes que



gradualmente entran a la sociedad receptora de modo tal que, considerando el tiempo necesario para que los nuevos inmigrantes se familiaricen con las instituciones (por cierto con medidas positivas del Estado), la masa crítica necesaria se mantenga estable. Pero no más allá de este punto.

## **Las fronteras del mercado**

De acuerdo a una teoría de corte libertario (como la articulada por Nozick (1974), uno de los máximos representantes de esta corriente), si los derechos libertarios (o si se prefiere, liberales clásicos – es decir, derechos y libertades que posibilitan únicamente la legitimación de un Estado mínimo que no dispone de la autoridad para reglar la redistribución de los frutos obtenidos por las personas de acuerdo a sus capacidades productivas) son válidos, entonces los Estados no pueden impedir la movilidad de las personas a través de las fronteras políticas de nuestro mundo. Las reglas libertarias de un mercado libre, esto es, un mercado sujeto a tan pocas restricciones como sea posible, serían también válidas en el caso de la movilidad de personas. Es el derecho fundamental de las personas a vender su fuerza productiva (y de otros a comprarla) lo que da una base normativa que hace posible la inmigración, o mejor dicho: torna ilegítimos los esfuerzos de un ente centralizado (esto es: el Estado) por impedirlos.

La focalización de las teorías libertarias en la libertad negativa impide la intervención estatal. Esto parecería fortalecer la posibilidad de argumentar a favor de la movilidad sin fronteras en el marco contextual de este tipo de teorías. Sin embargo, esta misma focalización torna imposible defender un derecho a inmigrar: la posibilidad de inmigrar depende exclusivamente de los intereses que los diferentes actores persigan en el mercado. Si no hay interés en nuevas fuerzas productivas, no hay razones para no negar el ingreso a todos aquellos que deseen vender su fuerza de trabajo. Llevado a un extremo – coherente con la teoría – podemos llegar desde esta perspectiva a políticas referentes a la inmigración similares o incluso más restrictivas a las defendidas por el comunitarismo arriba discutido (compare, por ejemplo, Kukathas, 2003, quien desde una coherente perspectiva libertaria propone “islas de tiranía en un mar de indiferencia”), políticas que, por cierto, no son amigables con respecto a la inmigración. Si tomamos los derechos de los inmigrantes en serio, entonces no es posible asentar su validez en los mecanismos del mercado. Y si consideramos como vinculantes para el Estado únicamente los derechos de sus ciudadanos a su vida, libertad y propiedad, como se suele entender la función del Estado mínimo, entonces los derechos de los inmigrantes están más allá de lo que esta teoría puede considerar.

Ciertamente, en el funcionamiento de las instituciones políticas en Europa (el caso es diferente en EEUU) encontramos pocos individuos que defiendan las tesis libertarias de un modo abierto y sin compromisos. Sin embargo, podemos ciertamente reconocer premisas libertarias en ciertas argumentaciones que se esgrimen en el contexto europeo a favor de políticas inmigratorias en razón de las ventajas económicas que produciría un mercado sin fronteras. (En algunos casos, ciertamente cuando las ventajas no se evalúan en un contexto global, sino que en referencia a un estado particular, las premisas esgrimidas no son necesariamente libertarias, sino que más bien las del liberalismo nacional recién esbozado – como usualmente sucede con los temas complejos, en ocasiones las fronteras teóricas son difusas). Este tipo de argumentaciones es sobre todo articulado en el contexto de ciertos grupos de economistas liberales.

Sin embargo, a pesar de su popularidad, las posiciones libertarias son difícilmente defendibles: ¿Cómo podemos argumentar a favor de que el Estado tiene obligaciones exclusivamente frente a nosotros (y nosotros significa todos aquellos que casualmente están bajo la autoridad del Estado mínimo) y no frente a todos aquellos que no están bajo su autoridad? La respuesta usual liberal estado-céntrica, es que los otros viven bajo otras instituciones (estatales) y por tanto es aquel Estado el que tiene obligaciones frente a estos individuos. Esta sería una respuesta exclusivamente institucional. En el caso del libertarismo la razón parece remitirse al carácter asociativo de este tipo de Estado mínimo. Expresado de otro modo: un Estado libertario no parece distinguirse de un club. Y una característica de los clubs parece ser un amplio nivel discrecional acerca de las condiciones de ingreso. Si bien hay múltiples discusiones acerca del tipo de razones (moralmente) aceptables para excluir o discriminar (por ejemplo: ¿es legítima una discriminación en base a religión, raza, género, creencias políticas?), y estas razones refieren de un modo u otro al fin que la institución persigue (por ejemplo, parece ser razonable que una iglesia que afirma una posición diferente de los hombres y las mujeres frente a su dios, sostenga una discriminación de género para acceder a los diversos cargos religiosos – como es el caso de la Iglesia Católica), estas razones sólo son vinculantes a partir del momento que las consideramos como *moralmente relevantes*. Pero esta consideración no tiene sentido si consideramos el momento asociativo de la teoría como fundamental y sólo restringido por la protección de la vida, la libertad y la propiedad de todos aquellos que ya son parte de la asociación. Los individuos en una sociedad libertaria son libres no sólo para contratar y así permitir el ingreso de inmigrantes potenciales, sino también para excluirlos, ya sea por razones económicas, raciales, de

preferencias religiosas, o cualquier criterio que consideren como apropiado (de un modo similar a como los empleadores dentro de la sociedad pueden decidir a quién emplean en base a las razones que consideren como apropiadas. Después de todo, el mercado determina los únicos resultados aceptables).

## Las fronteras de las comunidades liberales estado-céntricas

La mayor dificultad del pensamiento liberal igualitario al considerar el fenómeno de la migración – y como la parte de éste en la que se concentra este artículo: el fenómeno de la inmigración – se retrotrae a una tensión fundamental entre dos de las premisas fundamentales que están a la base de las teorías liberales igualitarias en la actualidad más ampliamente aceptadas.

Por una parte, el fenómeno de la migración tiene lugar en un mundo organizado de acuerdo al modelo del Estado-nacional, y las premisas a la base de este modelo son hoy en día ampliamente compartidas al institucionalizar las teorías más difundidas y aceptadas de filosofía política liberal igualitaria. Por lo tanto, estas premisas se encuentran íntimamente ligadas con las estructuras teóricas argumentativas comúnmente utilizadas. Desde esta perspectiva, la porosidad de las fronteras por razones de justicia – esto es, razones vinculantes que están fuera del alcance de las jurisdicciones nacionales – se contrapone a estas premisas. No es casual que en la teoría de justicia liberal igualitaria que en la actualidad goza de mayor aceptación, la teoría de Rawls, por una parte se desconoce completamente la relevancia del fenómeno migratorio considerándolo una “anomalía”, y por otra parte se acepta la ya discutida “tesis de la asimetría” (Walzer, 1983, p. 40).

Por otra parte, las base normativas del liberalismo igualitario se dejan retrotraer al individualismo, al universalismo y al igualitarismo. De acuerdo al individualismo normativo, la última instancia de justificación es el individuo – o en una variante algo diferente: la última instancia con valor moral es el individuo.<sup>4</sup> Los *individuos* cuentan, *todos* los individuos cuentan – de ahí la posición central del universalismo – y todos los individuos cuentan *igual*. Tomadas en serio, estas premisas normativas a la base del liberalismo de corte igualitario tienen un carácter cosmopolita. Y consideradas sin cualificaciones, en un plano de teoría ideal estas premisas tornan difícil considerar a las

<sup>4</sup> Esto no debe ser malentendido. Afirmar el individualismo normativo no implica hacerse objeto de las críticas articuladas desde las trincheras comunitarias. No es ni el individuo atomizado (Taylor, 1985), ni el Sí-mismo desconectado (Sandel, 1982), lo que queda cuando aceptamos esta tesis. Ciertamente el liberalismo afirma o puede afirmar el carácter social de los seres humanos.

fronteras políticas, hechos contingentes y accidentes de la historia, como moralmente relevantes. La movilidad libre a través de las fronteras políticas parece estar enquistada así en el núcleo moral del liberalismo igualitario.

Sin embargo, a pesar de esta tendencia cosmopolita, las teorías liberales igualitarias usualmente son articuladas como teorías estado-céntricas. Esto quiere decir, que la justicia encuentra su campo de acción válido dentro de sociedades organizadas en forma estatal. La relación entre diferentes sociedades organizadas en forma estatal y entre estas sociedades e individuos que no son ciudadanos de estas sociedades, o bien se obvia o bien se considera como un problema derivativo, que ha de ser tratado en una etapa posterior al establecimiento de los principios de la justicia. Este es también el caso en la teoría de justicia de Rawls, de acuerdo a la cual la inmigración es una anomalía que debe ser tratada en cuanto tal.

Esto no es casual: el foco de su teoría de justicia, como es articulada en *A Theory of Justice* (1971) y en *Political Liberalism* (1993), son las sociedades organizadas estatalmente (y no las relaciones entre sociedades). Como es conocido, Rawls ha propuesto con posterioridad a estas articulaciones de su teoría, una extensión de su concepción contractual de justicia liberal al contexto de las relaciones internacionales (1993b; 1999), que se basa en una analogía con el caso doméstico (1971; 1993a). Curiosamente, aunque Rawls en su teoría original no acepta las tesis comunitarias (de hecho, muchas de estas tesis han sido defendidas como críticas a la teoría de Rawls) y bien se puede afirmar, que su teoría tampoco es compatible con las tesis del liberalismo nacionalista, él defiende una posición extremadamente restrictiva con respecto a la inmigración, que no se deja diferenciar de algunas de las tesis comunitarias o liberales nacionalistas discutidas.

La tensión en esta teoría, entre una defensa sin compromisos de una justificación universal de valores liberales, y la restricción de la legitimidad de los principios correspondientes al contexto de sociedades domésticas singulares, no sólo repercute en la consideración de la inmigración, sino que está en el centro de las críticas cosmopolitas a ésta teoría. Por ejemplo: de modo similar a como la suposición en la posición original acerca de la “rough equality” entre las personas en el caso doméstico excluye a las personas con discapacidades físicas y mentales, así como a animales no humanos del marco primario de la justicia (para esta crítica, compare Nussbaum, 2006), la suposición analógica de la igualdad bruta entre “peoples” excluye del dominio de la justicia a todas aquellas sociedades de las cuales no podemos esperar obtener ventajas. De este modo, la justicia al nivel internacional excluye cualquier tipo de

transferencia económica *debido a razones de justicia* (compare Nussbaum, 2006; Moellendorf, 2002; Tasioulas, 2002; Loewe, 2009).

Esto se expresa también en la respuesta al fenómeno de la inmigración, por el que la teoría rawlsiana muestra una particular desatención. De acuerdo a su estructura argumentativa de justificación, la inmigración no es un fenómeno que requiera la aplicación de criterios o principios de justicia. Rawls refiere al fenómeno migratorio sólo para asegurarnos que la necesidad de emigrar desaparecería si su “utopía realista” fuese realizada (Rawls, 1999, p. 9). Rawls menciona como causas de la emigración, la persecución étnica y religiosa, la opresión política, las hambrunas (que él piensa, se pueden prevenir mediante políticas públicas), y la presión del crecimiento demográfico (que él considera también prevenible mediante políticas públicas). En la sociedad internacional formada por “sociedades bien ordenadas”, esto es, “sociedades decentes” y “sociedades liberales”, estas causas no existirían. Sin embargo, en esta lista falta la mayor causa de la inmigración en nuestro mundo: las desigualdades económicas, que tan a menudo van acompañadas por la mala salud, y la falta de educación y nutrición características de la pobreza (Nussbaum, 2006). La teoría de las relaciones internacionales de Rawls no tiene nada que ofrecer para contrarrestar esa desigualdad económica. Por lo tanto, y en contra de sus pronósticos, la inmigración continuaría existiendo y siendo un elemento de presión en su sociedad internacional.<sup>5</sup>

La arquitectura de la justificación parece estar mal planteada desde un principio. No es evidente que un liberal igualitario pueda justificar un tratamiento tan diferente de todos aquellos que están adentro y de todos aquellos que están afuera de la comunidad política geográficamente delimitada, sino también que pueda justificar el cierre de las fronteras frente a los inmigrantes potenciales. Si como afirma, el liberalismo igualitario tiene una base cosmopolita, entonces las oportunidades de los individuos (o ciudadanos del mundo) no deberían ser tan drásticamente limitadas por contingencias relativas al lugar de nacimiento (ejemplarmente: Beitz, 1979; Pogge, 1989; Barry, 1972; 1989; Caney, 2001a; 2001b). A diferencia de una teoría liberal estado-céntrica, como la articulada por Rawls, y la correspondiente teoría secundaria de las relaciones internacionales, una teoría liberal igualitaria cosmopolita debe hacerse cargo del problema de la desigualdad económica mundial, pero ciertamente también de la pretensión de universalidad de determinados valores (usualmente catalogados bajo la rubrica

<sup>5</sup> Por encima de esto: tal como he defendido en otro lugar (Loewe, 2007), Rawls apenas podría articular argumentos convincentes contra una interpretación cosmopolita de su teoría de justicia, de acuerdo a la cual se debería optar por un derecho a movilidad sin fronteras.

de “derechos humanos”, y denominados en los círculos internacionales como de “primera”, “segunda”, e incluso, pero con limitaciones importantes a las interpretaciones usuales, de “tercera generación”).

Se ha criticado que teorías cosmopolitas son demasiado especulativas y que correspondientemente las respuestas ofrecidas por éstas permanecerían indeterminadas (Nussbaum, 2006). En mi opinión, si aplicamos este tipo de estructuras argumentativas a temas específicos podemos, en muchos casos, obtener respuestas claras y distintas. Sin embargo, en el caso de la inmigración parecen haber consideraciones que respaldarían la crítica señalada: las diferentes teorías de justicia global no consideran que la inmigración en cuanto tal sea un tema relevante desde la perspectiva de la justicia global. Por sobre esto, ellas permiten articular respuestas variadas y contrarias al fenómeno de la inmigración. Esto es así, porque las demandas articuladas por las teorías de justicia global pueden ser definidas de un modo más o menos exigente. En algunos casos basta con la estipulación y garantía de un mínimo relativo a las condiciones de vida de todos los individuos. En otros casos, si bien se recurre al ideal de la igualdad de oportunidades, se sostiene que las *oportunidades ofrecidas por las diferentes sociedades* deben ser igualadas (lo que por cierto puede presentar complicados problemas de indexabilidad relativos al supuesto carácter inconmensurable de las posiciones sociales consideradas como valiosas en diversas sociedades). De todos modos, en los dos casos no parece haber necesidad de articular argumentos que consideren el fenómeno de la inmigración desde la perspectiva de una teoría de justicia.

Teóricos cosmopolitas a favor de un derecho a la libre movilidad a través de las fronteras políticas o a favor de una política de *open borders*, como en ocasiones se la denomina, siguen usualmente el siguiente modelo argumentativo (cualificado de modos diferentes): si el liberalismo igualitario aspira a garantizar la igualdad de algún bien que se considere como moralmente relevante, es decir, que una métrica igualitaria de distribución del bien preferido se considera como una respuesta apropiada a la pregunta acerca de qué es lo que nos debemos los unos a los otros desde una perspectiva moral (o, expresado de otro modo, si esta distribución es considerada como la respuesta correcta para corregir o neutralizar los resultados de todo aquello que se retrotrae a elementos considerados como moralmente arbitrarios – como el grupo económico y social en el que nacemos, o incluso nuestros dotes y talentos naturales), entonces no parece haber razones de principio (aunque sí razones pragmáticas) para rechazar un derecho a la libre movilidad a través de fronteras políticas.

Esto se debería a que la contingencia de nacer dentro de una jurisdicción determinada tiene implicancias profundas en las oportunidades de vida de los individuos por las que no se les puede considerar como responsables. Nadie puede ser considerado como responsable por haber nacido, digamos, en Sierra Leona, con una probabilidad estadística de vida que no llega a los 40 años, y no en Japón, donde ésta se acerca a los 80. Esta contingencia sería, utilizando las palabras de Rawls (1971), moralmente irrelevante (*arbitrary from a moral point of view*). Principios igualitarios de moralidad política, o principios de justicia como corrientemente se los denomina, deberían, entonces, aspirar a neutralizar estos efectos. Junto a muchas medidas que se pueden retrotraer a estos principios (por ejemplo, políticas de distribución internacional), la libre movilidad nos acercaría al menos de dos modos a la realización del ideal de igualdad de oportunidades en el contexto global (Loewe, 2007):

Por una parte, un derecho a la movilidad sin fronteras reduciría las desigualdades en oportunidades para migrar que se dejan retrotraer a la valoración de la nacionalidad del inmigrante potencial por parte de las autoridades del país de destino (no todos los pasaportes son igualmente bienvenidos).

Por otra parte, este derecho pondría a disposición de los individuos nuevas oportunidades para perseguir aquello que quieran lograr en la vida – esto es, para desarrollar sus planes de vida. Las oportunidades disponibles mediante la libre circulación no son sólo las de tipo económico que puede conllevar el acceso a una nación con un Producto Interno Bruto mayor, sino también las relacionadas con la posibilidad de vivir de acuerdo a una concepción particular del bien cuya realización, por razones políticas, culturales o de otra índole, no está disponible o es objeto de penalizaciones sociales o estatales, directas o indirectas, en la nación de origen.

Desde esta perspectiva, el derecho humano a emigrar, reconocido en tratados internacionales, debería ser entendido de un modo extensivo como un derecho humano a inmigrar.

## **Consideraciones finales**

En este artículo he investigado someramente la relación entre algunas de los modelos más recurrentes en la actualidad para justificar los órdenes institucionales y las respuestas que articulan frente a la presión migratoria. De acuerdo a la tesis defendida, las teorías de corte comunitarista pueden defender con un alto grado de coherencia un cierre casi hermético de las fronteras. Sin embargo, de acuerdo al análisis desarrollado, tanto estas teorías

como sus respuestas a la presión migratoria no son moralmente aceptables. Teorías liberales nacionalistas parecen ofrecer mejores argumentos a favor del cierre de las fronteras (reconociendo simultáneamente otras obligaciones para todos aquellos que no pertenecen a la jurisdicción correspondiente). Sin embargo, aunque no desarrollé un análisis exhaustivo de este tipo de teorías, ha quedado en claro que uno de los argumentos más fuertes y populares que se esgrimen a favor de estas teorías no es conclusivo y correspondientemente no puede justificar el cierre de las fronteras. El caso de las teorías libertarias es diferente: si bien estas teorías, en principio, pueden permitir la apertura de las fronteras (o expresado de un modo negativo: no pueden prohibir el cierre de éstas), esta política se retrotrae exclusivamente al mercado. Pero el mercado es contingente y por tanto fluctuante. De este modo, si bien estas teorías, en principio, pueden permitir la inmigración, debido al carácter exclusivamente asociativo del Estado que sostienen, también la pueden prohibir, al otorgarles a los individuos la discrecionalidad total para decidir acerca del ingreso de otros socios potenciales. Por su parte, las teorías liberales igualitarias, si bien usualmente estructuradas y defendidas de un modo estado-céntrico y por tanto con una desatención sorprendente del caso de la inmigración, pueden, en base a una interpretación cosmopolita coherente con los principios igualitarios básicos de este tipo de teorías, justificar un derecho a inmigrar de los individuos que sea vinculante para los estados receptores (independientemente de cómo se distribuya esta obligación entre los Estados receptores).

Como corolario de esta discusión y por referencia a los modelos examinados, sostengo que el cierre de las fronteras encuentra su justificación o en teorías deficitarias, o no la encuentra en las teorías más defendibles. Por lo tanto, habrían muchas menos razones para oponerse a la inmigración de las que usualmente se esgrimen en nuestro mundo.<sup>6</sup>

## Referencias

- BARRY, B. *The liberal theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Theories of justice*. California: University of California Press, 1989.
- BARRY, B.; GOODING, R. (Eds.). *Free movement: ethical issues in the transnational migration of people and money*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1992.

<sup>6</sup> Ciertamente también hay razones pragmáticas muy atendibles para oponerse a la apertura total de las fronteras – sobre todo si no se realiza simultáneamente en todas las comunidades políticas. Sin embargo, sin haber examinado estos argumentos, es mi convencimiento que este tipo de razones no nos puede llevar hasta el punto de lo que hoy se considera como una restricción razonable y justificada de la inmigración, sino que implica una mayor porosidad de las fronteras que la de las actualmente vigentes.



BEITZ, Ch. *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

CANEY, S. Cosmopolitan justice and equalizing opportunities. *Metaphilosophy*, v. 32, 2001a.

\_\_\_\_\_. International distributive justice. *Political Studies*, v. 49, n. 5, p. 974-997, dic. 2001.

CARENS, J. Aliens and citizens. The case of open borders. *Review of Politics*, v. IL, n. 2, 1987.

\_\_\_\_\_. *Migration and morality: a liberal egalitarian perspective*. In: BARRY, B.; GOODING, R. (Eds.). *Free movement: ethical issues in the transnational migration of people and money*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1992. p. 25-47.

\_\_\_\_\_. *Who should get in? The ethics of immigration admissions*. Ethics and International Affairs, New York, v. 17.1, primavera, 2003.

\_\_\_\_\_. On belonging: what we owe to people who stay. *Boston Review*, Somerville, 2005.

GRAY, J. *Two faces of liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2000.

HOLMES, S. *The anatomy of antiliberalism*. Harvard: Harvard University Press, 1993.

HURRELL, A.; WOODS, N. *Inequality, globalization, and world politics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KIRLOSKAR-STEINBACH, M. *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration?* Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2007.

KUKATHAS, Ch. *The liberal archipelago*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KYMLICKA, W. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University press, 1995.

LOEWE, D. Un nouveau communautarisme culturel. In: MERLE, J-Ch.; NIQUILLE, J.; SCHUMACHER, B. *Figures du communautarisme*. Herzogenrath: Shaker Verlag, 2006.

\_\_\_\_\_. Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras. *Revista de Ciencia Política*, Santiago, v. 27, n. 2, p. 23-48, 2007.

\_\_\_\_\_. Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados. *Isegoría*, Madrid, n. 36, p. 275-302, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Los derechos humanos y el derecho de gentes de John Rawls*. Episteme NS, Caracas, 2009.

MERLE, J-Ch.; NIQUILLE, J.; SCHUMACHER, B. *Figures du communautarisme*. Herzogenrath: Shaker Verlag, 2006.

- MILLER, D. *On nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. Justice and inequality. In: HURRELL, A.; WOODS, N. *Inequality, globalization, and world politics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *National responsibility and global justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MOELLENDORF, D. *Cosmopolitan justice*. Westview: Westview Press, 2002.
- NOZICK, R. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, M. *Frontiers of justice*. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- ONU. Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948.
- POGGE, Th. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Harvard: Harvard University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993a.
- \_\_\_\_\_. The law of peoples. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. L. (Eds.). *On human rights: the Oxford amnesty lectures 1993*. New York: Basic Books, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *The law of peoples with "The idea of public reason revisited"*. Harvard: Harvard University Press, 1999.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- RORTY, R. *Achieving our country*. Harvard: Harvard University Press, 1998.
- SHUTE, S.; HURLEY, S.L. (Eds.). *On human rights*. New York: Basic Books, 1993b.
- TAYLOR, Ch. Atomism. In: TAYLOR. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Philosophical papers 2.
- TAMIR, Y. *Liberal nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- TASIOULAS, J. From utopia to Kazanistan. *Oxford Journal of Legal Studies*, Oxford, v. 22, n. 2, 2002.
- VITALE, E. *Ius migrandi*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2004.
- WALDRON. Minority cultures and the cosmopolitan alternative. In: KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- WALZER, M. *Spheres of justice: a defense of pluralism and justice*. New York: Basic Books, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Thick and thin*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

Recebido em: 02/09/2009

Aprovado em: 15/10/2009