

La ausencia de las migraciones en las teorías de la justicia y, algunos apuntes acerca del transnacionalismo político como enfoque analítico.

Alejandra León Rojas
Universidad de Antioquia - Colombia

Resumen:

En las teorías de la justicia, principalmente en la discusión John Rawls-Michael Walzer, es poca la discusión que se da alrededor del fenómeno migratorio. Esto ya sea por el desconocimiento de la naturaleza y alcance del fenómeno, en la teoría de la justicia rawlsiana, o por su omisión dada la necesidad de proteger las bases culturales que sustentan la comunidad política en la argumentación de Walzer; que hace evidente la filósofa y politóloga Seyla Benhabib al demostrar que ambas posturas son insuficientes para construir una visión justa de la sociedad. En este sentido, el transnacionalismo político, como enfoque analítico, aporta en la medida en que sugiere nuevas perspectivas de análisis para una mayor comprensión de este fenómeno, al tiempo que reconoce que todo individuo tiene derecho a tener un lugar donde habitar y un estatus político que le permita hacer su vida y expresar sus opiniones.

Palabras claves:

Teorías de la justicia- migraciones transnacionales- transnacionalismo político.

Introducción

La migración representa un fenómeno que, aunque no es nuevo, hoy es un tema ineludible en la agenda mundial y uno de los desafíos más urgentes para la política internacional del presente siglo. Alrededor de 216 millones de personas, el 3.15% de la población mundial, vive fuera de su país de origen y esto recobra mayor relevancia cuando se entran a analizar tanto las razones, la velocidad y la magnitud de dichos asentamientos como las transformaciones que los mismos producen.¹ Es evidente que “la mayoría tiende a quedarse donde está a menos de que su vida allí sea muy difícil” (Walzer, 2001: 50). No obstante, “el hecho de que las personas puedan abandonar su propio país no origina, sin embargo, el derecho de entrar a otro” (Walzer, 2001: 52). En ese sentido, como lo expresa Michael Walzer, existe una asimetría entre la migración y la emigración (Walzer, 2001: 52) que pone al descubierto una suerte de desconcierto normativo. Incluso la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos encara dicho desconcierto, al convertirse en la portadora de “una serie de contradicciones internas entre los derechos humanos universales y la soberanía territorial” (Benhabib, 2005: 19). Por una parte, dicha declaración reconoce que “toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (artículo 13). A pesar de esto, ésta “guarda silencio sobre la obligación de los estados de permitir el ingreso de inmigrantes, sostener el derecho de asilo y permitir la ciudadanía a residentes y a ciudadanos extranjeros” (Benhabib, 2005, p. 19). De modo que, la cuestión de los límites de la comunidad po-

¹ Cifras de people movin. Migration flows across the world- people-mov.in. Estados Unidos (42.788.089), Alemania (10.758.061), Arabia Saudita(7.288.900), Canadá(7.202.340), Reino Unido (6.955.738), España (6.900.547), Francia (6.684.842), Australia(5.522.408) e India(5.436.012), encabezan la lista de países de destino migratorio y México (11.859.236), India(11.360.823), China(8.344.726),Ucrania(6.525.145),Bangladesh(5.384.875), Pakistán(4.678.730), Filipinas(4.275.612) y Turquía(4.261.786) el top de países de mayor emigración..

lítica confina el papel de los derechos humanos a la de una noción restringida de soberanía estatal como marco de actuación fundamental. Provocando con esto, que quienes crucen las fronteras para instalarse en otro país experimenten con los nacionales, diferencias relevantes en el nivel de disfrute efectivo de los derechos (Velasco, 2010: 586). En este aspecto, la persistencia de esta tensión entre los derechos humanos y la soberanía territorial, ha provocado que la filosofía política actual sea deudora de contribuciones capaces de articular un orden justo en el ámbito internacional que logre mejores condiciones ante un fenómeno tan creciente e importante como lo es el fenómeno migratorio.

Para Seyla Benhabib², es un hecho que las pocas reflexiones sobre migraciones que han surgido en filosofía, han estado mediadas por hechos históricos muy significativos. Kant, por ejemplo, escribió sus reflexiones sobre el derecho cosmopolita y el derecho de hospitalidad bajo el contexto expansionista en el cual las aventuras imperialistas en las Américas “estaban en marcha desde hacía varios siglos, desde fines XIV, mientras en el mismo período, las marinas imperiales holandesa, portuguesa, española y británica se venían enfrentando por el dominio del Océano Indico, el sudeste asiático y el Lejano Oriente” (Benhabib, 2005: 61). Por su parte, Hannah Arendt orientó su reflexión a un “trasfondo histórico diferente: el colapso de los imperios multinacionales y multiétnicos de Europa en el periodo entre las dos guerras mundiales” (Benhabib, 2005: 61.). En el caso de Arendt, la desnaturalización, es decir, “la revocación de derechos ciudadanos-para manejar minorías y refugiados indeseados por parte de los estados naciones europeos aparece en este contexto” (Benhabib, 2005: 61). Sin embargo, para Benhabib, en las reflexiones tanto de Kant como de Arendt está:

² Seyla Benhabib es profesora de la cátedra Eugene Meyer de Ciencias Políticas y Filosofía de la Universidad de Yale, además, es una de las principales politólogas de la actualidad que se ha ocupado de la problemáticas profundas que se ocultan tras los movimientos migratorios.

Ausente un reconocimiento explícito de la interdependencia económica de los pueblos en una sociedad mundial. [...] no hay en sus formulaciones un análisis más robusto de la interdependencia de los pueblos, las naciones y los estados (Benhabib, 2005: 62).

Por ello, para esta pensadora, las reflexiones sobre migración deben verse en el contexto de las interdependencias económicas mundiales y, más allá de eso, cuestionar si las acciones que se emprenden en un mundo cada vez más interdependiente “constituyen factores que ‘halan’ tanto como ‘empujan’ en la migración” (Benhabib, 2005: 62).

Ahora bien, en las reflexiones contemporáneas es muy común encarar los cruces fronterizos, sean de refugiados, asilados o inmigrados, dentro del marco de justicia distributiva social (Benhabib, 2005: 62); es el caso de los cosmopolitas kantianos contemporáneos, que muy por el contrario de teóricos de corte liberal o comunitario, consideran que es necesario problematizar los ingentes flujos migratorios. En este punto donde se pretende encontrar los mejores tratamientos para el tema migratorio, existe una variedad de teorías que van desde la contemplación de fronteras más abiertas donde la gente puede ser libre de abandonar su país de origen y establecerse en otro, sujetos, únicamente, a las restricciones que adquieren como ciudadanos en su nuevo país.³ Pasando por quienes no contemplan el tema de la migración por un desconocimiento de la naturaleza y alcance del fenómeno (Rawls, 1999), llegando a posturas tan rotundas donde las fronteras deberían cerrarse para evitar que se socaven las bases que sustentan la comunidad política (Walzer, 2001). Justificando, como sintetiza el profesor Daniel Loewe la postura de Michael Walzer:

³ “[...] that borders be open and that people should normally be free to leave their country of origin and settle in another, subject only to the sorts of constraints that bind current citizens in their new country” (Carens, 1995: 251).

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 (Loewe, 2009: 497).

Teniendo en cuenta este panorama, la filósofa Seyla Benhabib se encargará de analizar a la luz de John Rawls y Michael Walzer, las contribuciones de estos para encarar o no los movimientos masivos de personas alrededor del mundo.

Teniendo en cuenta lo anterior, este escrito se divide en tres apartados, los primeros dos, siguiendo el tratamiento que da Seyla Benhabib a las diferentes teorías que o bien obvian el tema migratorio o que bien lo toman en cuenta para un posible cierre fronterizo. Así, el primero de estos se encargará de responder al porqué el argumento rawlsiano desarrollado *The Law of peoples* imposibilita cualquier contribución filosófica a las migraciones masivas de personas. El segundo, se encargará de las contribuciones de los teóricos de la escuela de la declinación de la ciudadanía, especialmente, Michael Walzer, quienes se oponen a la alternativa cosmopolita. El tercero, pretende mostrar el transnacionalismo como la alternativa analítica que busca suplir los vacíos de las teorías de la justicia frente al contexto migratorio.

Las migraciones y *The Law of peoples* de John Rawls

La membresía política-las condiciones de ingreso en las sociedades y salida de ellas-raramente ha sido considerado un aspecto importante de las teorías de justicia doméstica e internacional. La filosofía política de John Rawls no es ninguna excepción (Benhabib, 2005: 63).

En lo propuesto tanto en *A Theory of Justice* como en *The Law of peoples*, no se contempla el tema de la migración.

En la primera, Rawls formula la concepción de justicia aplicable a una sociedad doméstica justa; en la segunda, la extensión de la teoría de la justicia al ámbito internacional. Si bien en esta última el filósofo norteamericano hace especial énfasis al problema de la justicia entre las naciones, lo hace ocupándose, únicamente, de la estructura básica de los diferentes Estados-nación (Arcos, 2009: 123);⁴ en ningún momento su objetivo han sido las relaciones internacionales entre las distintas sociedades y, mucho menos, el fenómeno migratorio. La ausencia de una contribución filosófica en este punto se le atribuye a lo que el mismo Rawls denominó «utopía realista». En ésta, el filósofo estadounidense determina que la migración no representaría un problema porque, al establecer una sociedad liberal, se evitarían las causas de la misma: i.e. la persecución de minorías étnicas y religiosas, la opresión política en sus diversas formas, y la pobreza extrema (Rawls, 1999: 18). Esto significa que, para Rawls, el fenómeno migratorio es un problema relacionado con la política al interior de cada Estado y, como tal, quedaría excluido de la reflexión en el campo de la justicia internacional. Seyla Benhabib es consciente de esto. No obstante, su interés por las contribuciones de John Rawls, especialmente, en *The Law of peoples*, está orientado en determinar que el argumento dado por el norteamericano es Estadocéntrico y “no puede hacer justicia sociológica ni normativa a las cuestiones planteadas por los cruces de fronteras” (Benhabib, 2005: 62). Además de exponer la política que adopta, frente al contexto migratorio, un gobierno liberal.

De modo que existen varios factores en los que Benhabib hace especial énfasis de la teoría rawlsiana y que ayudarían a comprender la ausencia de una reflexión ante el fenómeno migratorio. En primer lugar, la filósofa destaca la concepción de la estructura básica que tiene Rawls

⁴ Para Martha Nussbaum, «that Rawls’s project never was to think about global justice in general; instead, his aim is only describe the correct foreign policy for decent liberal societies» (Nussbaum, 2006: 228). Más exactamente, Rawls pretende determinar cómo deberían relacionarse los Estados democráticos liberales con otros que no tuvieran sus características.

de la sociedad, una visión compartida y articulada en *A Theory of Justice* y en *political Liberalism*, en esta última, por ejemplo, el pensador estadounidense lo expresa así:

[...] *Supongo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, la consideramos contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades. Sus integrantes ingresan a ella sólo por nacimiento, y salen de ella solo al morir. Esto nos permite hablar de ellos como nacidos en una sociedad en la que pasarán toda su vida* (Rawls, 1995: 36).

Rawls enmarca con esta definición los confines en los que su teoría de la justicia cumpliría con su objetivo, ilustrando las condiciones que harían posible razonar acerca de ésta: una *sociedad como un sistema cerrado*, aislada de otras sociedades y; una *sociedad bien ordenada*, entendida como aquella en la que: “cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia” (Rawls, 2003: 4). Si bien dicho ejercicio hace parte de una ficción contrafáctica, es un hecho que con ésta ilustró una visión del mundo donde “el modelo Estadocéntrico de naciones delimitadas territorialmente, con fronteras relativamente cerradas y bien custodiadas” (Benhabib, 2005: 64) gobernaría el pensamiento de la sociedad en general. Para Benhabib, este procedimiento metodológico devela no sólo las razones de Rawls para adoptar una perspectiva estadocéntrica, sino las consecuencias de enaltecer una visión del mundo tan restringida que ve en su condición cerrada una fortaleza y no una debilidad; de allí, que las condiciones de ingreso y salida de la comunidad política no desempeñan un papel central en la teoría liberal democrática (Benhabib, 2005: 64).

Sin embargo, en la medida que la sociedad rawlsiana es constreñida en los límites de un sistema cerrado, aquellos que se sitúan por fuera de tal sistema, “serán la muestra más lacerante de los problemas desiguales de su teoría” (Benente, 2011: 466). Según este pensador:

Un papel importante del gobierno del pueblo [...] es ser agente representativo y efectivo del pueblo al asumir su responsabilidad por el territorio y su integridad ambiental, así como del tamaño de su población (Benente, 2011).

De donde Rawls concluye que “un pueblo tiene al menos un derecho calificado de delimitar la inmigración” (Rawls, 1999: 38-39). En este punto, obviar las condiciones reales de un estado de cosas, como lo ha hecho Rawls, impide ver que los Estados son interdependientes de muchas maneras y que las repercusiones de los sucesos que ocurren fuera de sus fronteras inciden en la forma de vida de las personas. Si bien se puede coincidir con Rawls en que los Estados han detentado la potestad para ejercer control sobre su territorio, el ascenso a una economía global:

La creciente internacionalización del armamento, la comunicación y las tecnologías informativas; el surgimiento de redes y esferas electrónicas culturales internacionales y transnacionales y el desarrollo de actores políticos sub y transnacionales (Benhabib, 2005:15).

Se han transformado en factores de “pull-and-push” que sobrepasan por mucho la capacidad de cualquier Estado individual de influir en decisiones y resultados. Por ejemplo, las mayores repercusiones de dichos cambios las sufren los Estados más pobres, para quienes siendo víctimas de un sistema que está lejos de ser “self-sufficient”, se encuentran presos de políticas económicas impulsadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, de acuerdos comerciales internacionales, en general, del orden económico mundial, que tiene una implicación directa sobre el bienestar de sus ciudadanos (Nussbaum, 2006: 234). Esto afecta la decisión de migrar de estos individuos que, muchas veces, obedece a las desventajosas condiciones que producen tales cambios y políticas al interior de sus países de origen como a los incentivos que pueden llegar a ofrecer en los países de recepción.

Para un pensador como Bruce Ackerman, si ha de contemplarse lo que expresa Rawls como “un derecho calificado de delimitar la inmigración”, éste debe estar acompañado de un masivo aumento de asistencia para el inmigrante. Además, apunta que con dicha asistencia existirá mayor claridad frente a lo que significa realmente limitar la inmigración rechazando...

...la ridícula afirmación de que los Estados Liberales pueden resolver el problema de la justicia social levantando cercos o excluyendo a la gente que por casualidad ha nacido en cualquier otra parte (Ackerman, 1994: 379).

Frente a este interés rawlsiano por defender el derecho soberano de los pueblos, controlando el derecho de delimitar la inmigración, Benhabib introduce un segundo punto al análisis que respondería porqué este derecho primaría sobre la vida de cualquier individuo que intentase cruzar las fronteras y, sobre todo, un punto en el que si bien Rawls se hace heredero de la impronta kantiana para basar su teoría de la justicia, se aleja, a juicio de Benhabib, “de Immanuel Kant y su enseñanza del derecho cosmopolita” (Benhabib, 2005: 64). Las razones que acuña la filósofa se dirigen, especialmente, a quiénes considera el filósofo alemán y el filósofo norteamericano sus principales “agentes de justicia”. Kant hace hincapié en la centralidad de los individuos como personas morales en la arena internacional, fundamentalmente, a lo que concierne al “derecho de ciudadanía” y a la “universal hospitalidad”. Para el pensador alemán, “la esencia del *Jus cosmopolitanum* era la tesis de que todas las personas morales eran miembros de una sociedad mundial en la que podrían interactuar potencialmente entre sí” (64.). Rawls se aleja de ello, al establecer, en *The Law of people*, que no son los individuos los principales “agentes de justicia”, sino lo que denomina “pueblo”, esto es, la unidad donde el individuo será subsumido. Así, difícilmente las fronteras espaciales y políticas serán irrelevantes.

Ahora bien, que Rawls haya antepuesto a los pueblos por encima de los individuos ha llevado a cuestionar por

qué elige éste a las comunidades delimitadas como las unidades de una teoría de la justicia. Como lo ve Benhabib:

El concepto de pueblos es introducido por Rawls como un dispositivo de representación, en gran medida como la concepción de persona moral en «Teoría de la justicia» y la de ciudadano en «El liberalismo político» (Benhabib, 2005: 64-65).

Así pues, como unidades representativas, los pueblos hacen parte de un...

... conjunto de conceptos políticos acompañado de principios de derecho, justicia y bien común, que determinan el contenido liberal del concepto de justicia establecido para ser aplicados de derecho internacional (Rawls, 2003: 95).

Para Rawls, *The Law of peoples* desarrolla el horizonte normativo de las relaciones que deben establecer 1) las sociedades democráticas liberales entre sí y 2) las sociedades liberales y no liberales; destacando que dichas relaciones no dependen de aspectos característicos de la tradición occidental (Rawls, 1999, p. 92). Sin embargo, "los pueblos rawlsianos son definidos idealmente como 'pueblos liberales'" (Benhabib, 2005: 65). Estos detentan tres características básicas: en primer lugar, un gobierno democrático constitucional razonablemente justo bajo el control político y electoral de las personas, y que sirva a sus principales intereses. En segundo lugar, los ciudadanos de una sociedad liberal están unidos por "simpatías comunes" basadas en un lenguaje común, la conciencia histórica y la cultura política. Finalmente, en tercer lugar, los pueblos liberales tienen cierto carácter moral, es decir, los ciudadanos liberales cooperan en términos justos y razonables con otras sociedades.⁵ A juicio de Benhabib, la dificultad de esta caracterización es que Rawls une estipulaciones normativas con características sociológicas. Cues-

⁵ Ver. Rawls, *The Law of Peoples* 1999: 23-25.

ción que dificulta entender si el pensador estadounidense busca que su concepto de pueblos sea válido histórica y sociológicamente o tan solo aceptable normativamente desde el punto de vista de sus principios de justicia. A juicio de la pensadora turca, “evidentemente, ambas cosas” (Benhabib, 2005: 65). De modo que ha sido cuestión de estudio esta extensión y sus problemas (Pogge, 1994; Buchanan, 2000; Beitz, 2000; Moellendorf, 2002; Benhabib, 2005; 2005) y de estos últimos me ocupo a continuación.

Pueblos, no Estados.

Desde un principio, Rawls establece que está hablando de pueblos o sociedades nacionales como “agentes de justicia” en la sociedad internacional y no de Estados. Según éste:

Con el término ‘pueblo’ se quiere subrayar los rasgos singulares que los distinguen de los Estados, tal como estos son concebidos tradicionalmente, y destacar su carácter moral y la naturaleza razonablemente justa o decente de sus regímenes (Rawls, 1999: 27).

Cuestiones que le atribuyen a los pueblos un contenido no sólo institucional, sino también cultural y moral. Asimismo, dicho contenido “substituye en supremacía y prioridad al de soberanía, que es el modo clásico con que se define al Estado desde Bodin hasta nuestros días” (Godoy, 2000: 461) evitando con ello, caer en “los peligros de la teoría realista internacional, que toma a los estados y a sus intereses como los actores principales en la arena internacional” (Benhabib, 2005: 65). En este sentido, la principal pretensión de Rawls es concebir una sociedad de pueblos que implique la aceptación de una doble restricción de la concepción clásica de la soberanía, reformulando los poderes de ésta a la luz de un derecho de gentes y negándole a los Estados los derechos tradicionales a la

guerra y a una autonomía interna irrestricta (Rawls, 1993: 95). Así, Rawls puede resguardar su “derecho de los pueblos” de los aspectos menos atractivos moralmente de la soberanía estatal (de Vita, 2003: 223): que un pueblo tenga derecho a hacer lo que quiera dentro o fuera de sus fronteras en relación con otros estados. De manera que, la soberanía en términos rawlsianos no sería absoluta ni existe a razón del Estado, sino que sus poderes son limitados por la existencia de los pueblos que articula la sociedad internacional liberal.

Ahora bien, es necesario no descuidar que Rawls “emplea el término ‘pueblos’ siguiendo un uso estipulativo; y que, obedeciendo a los propósitos de una ‘teoría ideal’, ofrece una descripción idealizada” (Rodilla, 2006: 329). Sin embargo, esta aclaración resulta indefendible frente a lo que propone el filósofo norteamericano en *The Law of peoples*, pues aquí no se ocupa solo de la teoría ideal como tal, sino que incluye reflexiones sobre lo que llamará la teoría no ideal. La parte ideal se ocupa de los principios que regularían las relaciones entre pueblos liberales y decentes; la parte no ideal se ocupa de los principios que deben regular a) las relaciones entre los pueblos liberales y decentes y las “burdened societies” (el tema fundamental en este caso es el deber de asistencia) y b) las relaciones entre los pueblos liberales y decentes y los “outlaw states” (en este caso, el tema fundamental es el de la guerra justa). De tal forma que, de los principios del Derecho de gentes, los cuatro primeros y el sexto forman parte de la parte ideal, mientras que el quinto, el séptimo y el octavo forman parte de la teoría no ideal. Para Rawls, *The Law of peoples* ha de encargarse de las relaciones que surgen entre las sociedades ordenadas con las que no están debidamente ordenadas y las que no han logrado dicho orden por haber sufrido cierto tipo de acontecimientos históricos, sociales y económicos que les imposibilitan lograr este cometido, mostrando con esto, que el término “pueblos” no corresponde del todo a una descripción idealizada. Así que, pese al intento que hace Rawls por explicar por qué en lugar de emplear “Estado” para referirse a las

sociedades bien ordenadas, prefiere el término “pueblo”, resulta siendo difusa.

Benhabib se encarga de muchas de las confusiones que surgen de la distinción rawlsiana, empezando por cuestionar “¿Qué forma política fuera de un Estado moderno podría tener un pueblo que es gobernado por un ‘gobierno democrático constitucional justo’?” (Benhabib, 2005: 65). Como se ha venido presentado, Rawls insiste en que son los pueblos y no los Estados los principales actores de su teoría, pues no desea adscribirles soberanía, condicionando la legitimidad de ésta al reconocimiento de ciertos principios de justicia, entre ellos el respeto por los derechos humanos y el compromiso por no instigar la guerra por motivos distintos a la autodefensa (Rawls, 1999: 37). Sin embargo, expresa Benhabib:

Si bien podemos seguir el deseo de Rawls de imponer límites morales sobre concepciones de soberanía estatal, es incoherente pensar en el gobierno constitucional de un pueblo sin alguna forma de soberanía territorial (Benhabib, 2005: 66).

En este aspecto, o bien el filósofo norteamericano debe renunciar a una organización territorial concebida a través de unidades semisoberanas, que poseen rasgos similares a los de los estados, o bien debe renunciar a la condición de que los pueblos ya deben poseer cierta forma de gobierno y simplemente aceptar una concepción más empírica y menos normativa de la condición de pueblo (Benhabib, 2005: 66).

Así pues, Rawls describe ocho principios normativos “extraídos de la historia y los usos del derecho y la práctica internacionales” (Rawls, 1999: 41) para caracterizar a los pueblos:

- 1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia ha de ser respetada por otros pueblos.*
- 2. Los pueblos han de observar sus tratados y compromisos.*
- 3. Los pueblos son iguales y son parte de los acuerdos que los vinculan.*

4. Los pueblos han de observar un deber de no-intervención.
5. Los pueblos tienen derecho a la autodefensa, pero no a instigar la guerra por otras razones que la autodefensa.
6. Los pueblos han de respetar los derechos humanos.
7. En la conducción de la guerra los pueblos han de observar ciertas restricciones especificadas.
8. Los pueblos tienen el deber de ayudar a otros pueblos que viven en condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social decente. (Rawls, 1999: 37).

Los pueblos no pueden tener dichos principios normativos sin ser al mismo tiempo considerados como estados modernos, según Benhabib, pues (2,5 y 6)...

... si bien son inobjetable desde un punto de vista moral, son difícilmente concebibles sin un aparato estatal moderno con ejércitos disponibles, una burocracia judicial y administrativa plenamente desarrollada y otras instituciones representativas (Benhabib, 2005: 66).

“Simpatías comunes” y “naturaleza moral”

Ciudadanos unidos por “simpatías comunes” y una “naturaleza moral” son dos de las condiciones más controvertidas que detentan los pueblos liberales en la teoría rawlsiana. La primera es un concepto tomado de *Considerations on Representative Government* donde J. S. Mill define la idea de nacionalidad como una conjunción de simpatías entre individuos que los lleva a constituirse y cooperar entre sí con mayor decisión que con otros pueblos, impulsados por el deseo de un gobierno común y exclusivo (Rawls, 1999: 23-24). Según Rawls, dicha definición resume el por qué tener simpatías comunes estimula la formación de pueblos y establece obligaciones entre sus miembros, mientras su inexistencia explica que las obligaciones con los demás desaparezcan. En la segunda condición, Rawls recurre a la naturaleza moral de las

personas que se manifiesta en el ejercicio de un sentido de justicia. Para este pensador, existen normas de igualdad y reciprocidad formal en las interacciones humanas que, acompañadas de obligación, derecho y sentimientos morales, son el constructo del marco de justicia que se habrá de seguir. En este terreno...

...al tratarle a usted de acuerdo con estas normas, confirmo en su persona los derechos de humanidad y tengo legítimo derecho a esperar que usted haga lo mismo conmigo (Benhabib, 2006: 183).

Análogamente:

[...] los ciudadanos razonables en la sociedad doméstica ofrecen cooperar en términos equitativos con otros ciudadanos, los razonables pueblos liberales o decentes ofrecen en términos equitativos de cooperación con otros pueblos. Un pueblo respeta estos términos cuando está seguro que los otros pueblos harán lo propio (Rawls, 1999: 25).

Para el filósofo norteamericano, la existencia de “simpatías comunes” y una “naturaleza moral” permite reconocer un conjunto de valores y virtudes identificables y fronteras claramente delimitadas, que se traduce en pueblos homogéneos portadores de una visión del mundo moral coherente. Sin embargo, ambas consideraciones resultan débiles y exponen, a la luz de Benhabib, una visión holística de los pueblos que refleja, por parte de la teoría rawlsiana, desconocimiento del avance de las ciencias sociales. Asimismo, resulta miope frente a la pluralidad, característica de las sociedades contemporáneas, donde convergen diversas concepciones morales, religiosas y existen disputas por clase, género, etnicidad que buscan que tales sociedades sean más inclusivas. Es el caso de los grupos excluidos y marginados, como los trabajadores y las mujeres en las repúblicas burguesas tempranas, y cómo estos buscaron transformar el código moral de la nación para hacerla más inclusiva, menos concentrada

en jerarquías y distinciones de propiedad, más receptivas a los logros de la ciudadanía femenina (Benhabib, 2005: 67). Según Benhabib, ver a los pueblos como entes homogéneos caracterizados por una “naturaleza moral” claramente y una fuente de “simpatías comunes”...

...no es solo equivocado sociológicamente; es una visión hostil a los intereses de quienes han sido excluidos del pueblo porque se negaron a aceptar o respetar su código moral hegemónico (Benhabib, 2005: 67).

Para la filósofa es un hecho que los pueblos se desarrollan a través de contiendas en busca de ensanchar los términos y el significado de esa naturaleza moral que es tan característica para Rawls y que, gracias a la restricción de su teoría, terminó aceptando, como lo expresa Ermano Vitale:

Precisamente ese enfrentamiento moral, propiamente ético, que se encuentra en el origen de los nacionalismos más encendidos, de los fanatismos y de toda clase de fundamentalismos (Vitale, 2006: 128).

De modo que, quienes terminan vencidos en “este romance nacionalista son precisamente las normas y los valores liberales y democráticos que Rawls también quiere atribuir a los pueblos” (Benhabib, 2005: 68). La razón de esto se le atribuye al choque entre los valores, normas y principios universalistas del gobierno constitucional y las “simpatías comunes” y la “naturaleza moral” particularista de un pueblo. Si...

... los pueblos son gobernados por instituciones liberal-democráticas, no puede haber ni es deseable que haya una narración colectiva incuestionada de simpatías comunes y una naturaleza moral única (Benhabib, 2005: 68);...

... se extinguiría la pluralidad, la contestación y la saludable disyunción entre los valores universales y particulares de los pueblos. En lugar de ello, las instituciones li-

beral-democráticas deben dar cuenta del gran entretejido en el que compiten tanto las aspiraciones universalistas como las memorias particularistas, creándose así “narrativas temporarias, que son a su vez cuestionadas y se ven atravesadas por nuevas divisiones y debates” (Benhabib, 2005: 69). La visión de Rawls no es defendible ética ni sociológicamente por ignorar el conflicto intra-Estado y desconocer las reivindicaciones de los grupos que no tienen voz ni representación para sus culturas y modos de vida dentro de los límites de la cultura política (Benhabib, 2005: 69).

Restricción migratoria.

Sobre la visión cerrada de la sociedad democrática rawlsiana, donde quienes ingresan lo hacen por nacimiento, desarrollan allí su vida completamente y salen de la misma sólo al morir (Rawls, 1995: 36), se hacen presentes ciertas tensiones que enfrentan las premisas universalistas del liberalismo político de Rawls con las orientaciones más particularistas expresadas en su obra *The Law of peoples*. Para Rawls:

Las personas tienen dos poderes morales: la capacidad de formular y perseguir una concepción independiente del bien y la capacidad de un sentido de justicia y de abordar emprendimientos cooperativos mutuos con otros (Rawls, 1999: 82).

Según la profesora Benhabib:

Cada una de estas capacidades potencialmente pondría al individuo en conflicto con la visión de una sociedad democrática como un ‘sistema completo y cerrado (Benhabib, 2005: 70).

La razón está relacionada con las diferentes consideraciones que tiene los individuos sobre el bien y cómo, muchas veces, dichas consideraciones se ven influenciadas por razones morales, políticas, religiosas, artísticas o científicas, que los conduce al abandono de la sociedad en que nacieron y los lleva a sumarse en otra sociedad. Implicando, consecuentemente, que los individuos, buscando promover su propio sentido del bien, busquen tener derecho a dejar sus sociedades. De aquí que emigrar...

...deba ser una libertad fundamental en un esquema rawlsiano, porque de otro modo su concepto de persona se vuelve incoherente. El lenguaje de una 'sociedad completa y cerrada' es incompatible con la visión liberal de las personas y sus libertades (Benhabib, 2005: 70).

Si bien parece contradictorio hablar de cómo la concepción del bien que tiene cada individuo lo puede llevar al abandono de sus comunidades y a su amoldamiento en otras sociedades a través de "simpatías comunes" y una "naturaleza moral compartida" (cuestión criticada en líneas anteriores), es un hecho que "el sentido del bien moral de una persona puede o no ser colindante con las fronteras de la comunidad política" (Benhabib, 2005: 70.) Y, en esto, las reflexiones de Rawls contraponen el compromiso con el pluralismo moral y político legítimo a las barreras que imponen la sociedad cerrada y la condición democrática de pueblo, al no reconocer que no siempre los pueblos representan los ideales de los individuos que contiene o que estos pueden compartir afinidad y sistemas de valores con otros pueblos. Rawls...

... "subordina su comprensión de la condición de persona moral a la ficción de la condición de pueblo. Se trata de una tensión sin solución entre los ideales de personalidad autónoma [...] y la de una sociedad cerrada y completa" (Benhabib, 2005: 71).

Para este punto, Benhabib considera que la visión de persona en la propuesta rawlsiana debería ilustrar sociedades más interactivas...

...con superposiciones y como entes fluidos, cuyas fronteras son permeables y porosas, cuyas visiones morales atraviesan las fronteras, se asimilan en otros contextos, son reexportadas a su vez de regreso al país de origen, y así siguiendo (Benhabib, 2005: 71.)

Así pues, que las personas puedan abandonar sus comunidades de origen para instalarse en otras no sólo ilustra la demanda de unas fronteras más porosas por parte de Benhabib, sino que dicho intercambio se transforma en un fenómeno que contribuye a la creciente interdependencia económica entre naciones. Lo problemático es que si bien Rawls en *Political Liberalism* admite que su visión de la sociedad cerrada responde a una "abstracción, sólo justificada porque permite enfocar la atención en ciertos temas primordiales, sin entrar en muchos detalles que distraigan" (Rawls, 1995: 36), le sirvió para desentender, parcialmente, su obra *The Law of peoples* de una reflexión como tal sobre la migración y de las repercusión que tiene en la interdependencia entre Estados. Sin embargo, Rawls en lugar de...

... abandonar completamente la inmigración a la teoría no ideal, es decir a las prácticas políticas y sociales que serían 'neutrales' desde un punto de vista moral, nombra varias condiciones que contarían como motivos legítimos para limitar la inmigración (Benhabib, 2005: 71).

De las razones que brinda el filósofo norteamericano nos ocuparemos inmediatamente.

En general, Rawls estipula dos razones para limitar la inmigración. En la primera de éstas, y basada en una versión del argumento de "la tragedia de los comunes", Rawls considera que el territorio de un pueblo no puede ser preservado a perpetuidad para otros. De esto se desprende que daban existir fronteras de algún tipo (Benhabib, 2005: 71).

El hecho de que Rawls esté en contra de fronteras radicalmente abiertas a través de un argumento como el “la tragedia de los comunes”, hace que el lector deba aceptar, sobre la base de sentido común, la existencia de fronteras de algún tipo.⁶ Sin embargo, pasa de largo los beneficios que traen consigo las fronteras más abiertas o porosas: la libre circulación de personas, mercancías y capitales a través de los Estados que son benéficas para el funcionamiento de economías de libre mercado. La segunda razón para limitar la migración, según Rawls, tiene que ver con la necesidad de “proteger la cultura política de un pueblo y sus principios constitucionales” (Rawls, 1999: 39). A lo que Benhabib cuestiona:

[...] ¿Por qué debería suponer Rawls que la inmigración amenazaría una cultura política y sus principios constitucionales, a menos que dé por sentado que los inmigrantes son “elementos extraños e indóciles”, que resulta improbable que puedan ser asimilados, socializados o educados en las formas de actuar del país anfitrión? ¿Por qué Rawls ve al inmigrante como una amenaza? ¿Qué base histórica o sociocientífica hay para la afirmación de que los inmigrantes han destruido el futuro político de un país en vez de transformarlo, que no han defendido y enriquecido, así como cuestionado y rearticulado, principios constitucionales? (Benhabib, 2005: 72).

Frente a tales interrogantes, la profesora Benhabib apela a algunos casos contemporáneos: el caso de los refugiados palestinos después de 1948 y décadas siguientes en el Líbano que desencadenó la desestabilización del país y, posteriormente, la guerra civil de los años ochenta. Otro caso es el de los mujáidines musulmanes “(luchadores por

⁶ Este argumento se extrae y reformula del dilema descrito por el ecologista estadounidense Garrett Hardin «Tragedy of the commons» de 1968. Aquí, Hardin describe cómo los intereses de unos pocos, en una actuación individual pero racional, terminan por destruir un recurso compartido, como lo es el bien común. En este caso, Rawls procura que este argumento sea acogido en aras de la protección de las fronteras y en la preservación de quienes están dentro de éstas.

la libertad) de la Alianza del Norte”, quienes junto a los talibanes más islamistas, se organizaron principalmente entre los refugiados afganos en Pakistán, y lucharon para terminar con la invasión soviética. Inclusive, el caso en el que los refugiados afganos retornaron a su país de origen “inclinó la balanza a favor del régimen talibán que entonces ofreció a Al-Qaeda un territorio libre para sus operaciones”. Estos casos son asentamientos de refugiados y asilados no típicos y, por tanto, no son prueba suficiente para determinar que el fenómeno migratorio es contraproducente. Las cuestiones que desarrollaron los asentamientos antes mencionados sólo han actuado como catalizadores para el desarrollo de tensiones locales ya existentes (Benhabib, 2005: 72). Por el contrario, lejos de ocasionar daños a la cultura política de un pueblo y su constitución, la migración ha dado grandes contribuciones para el enriquecimiento de la cultura política y la constitución de los países receptores⁷ a través de la transformación del proyecto democrático, haciendo a éste más inclusivo, dinámico y deliberativo (Benhabib, 2005: 73).

Utopía realista

La definición que brinda Rawls sobre *The law of people* es la de “una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho internacional y su práctica” (Rawls, 1999: 3). Esta concepción motivada por la erradicación de grandes males que golpean a la sociedad internacional:

⁷ Expresa Benhabib: *tal fue la contribución de liberales y socialistas exiliados a las culturas políticas del siglo XIX de París y Londres; la cultura política estadounidense a fines del siglo XIX y comienzos del XX es en efecto impensable sin las contribuciones de inmigrantes irlandeses, italianos, judíos, polacos y otras comunidades. Y tampoco es concebible pensar en la universidad estadounidense en el periodo de la segunda posguerra sin tomar en cuenta las contribuciones de los muchos académicos europeos exiliados* (Benhabib, 2005: 73).

La guerra, la historia humana injusta y la opresión, la persecución religiosa y la negación de la libertad de conciencia, el hambre y la pobreza extrema, por no hablar del genocidio y asesinato en masa (Rawls, 1999: 7)

Cuestiones que se derivan de la injusticia política. Este pensador considera que, "siguiendo simplemente las políticas sociales y el establecimiento de sociedades básicas, estos grandes males con el tiempo se desaparecen" (Rawls, 1999: 7). A esta propuesta la ha denominada como "utopía realista", pues "extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social" (Rawls, 2003: 23). Lo más característico de la denominada "utopía realista" es que con su establecimiento desaparecerían los grandes males de la historia humana a través de la obtención de sociedades internamente bien ordenadas, es decir, con iguales instituciones políticas o, al menos, decentes. Asimismo, en una "utopía realista" como ésta, al procurar por el establecimiento de pueblos liberales y decentes, no habría "persecución de minorías religiosas y étnicas, opresión política en sus diversas formas, la inanición-hambruna-, la presión de la población en el territorio patrio y la desigualdad y la subordinación de las mujeres (Rawls, 1999: 24). Por tal motivo, según la propuesta rawlsiana, si se eliminan dichas problemáticas mediante el establecimiento de una sociedad liberal o, mínimamente de pueblos decentes, "el problema de la inmigración no es simplemente dejado de lado, sino que es eliminado como problema serio en una utopía realista" (Rawls, 1999: 39). Dicho en pocas palabras, para el filósofo norteamericano la inmigración es un problema que está más relacionado con la política al interior de los países y, como tal, queda excluida de la reflexión de la justicia internacional.

Para Benhabib:

En la utopía ideal de Rawls, los pueblos se convierten en mónadas sin ventanas que no tienen interés en entremezclarse, tomar contacto e interactuar unos con otros (Benhabib, 2005: 74).

Puede que Rawls contemple en su visión la de una sociedad ordenada, pero no deja de ser estática y aburrida e indiferente no sólo a los problemas sino a los atractivos de los demás.

La declinación de la ciudadanía: Michael Walzer

Los teóricos de la “declinación de la ciudadanía”, representados por comunitarios, republicanos cívicos, nacionalistas liberales y socialdemócratas, consideran que la ciudadanía es una institución y una práctica que implica la membresía a comunidades circunscritas, fronteras bien definidas y una identidad establecida para la democracia. Defendiendo estos ítems, estos teóricos han planteado una serie de objeciones frente a los vertiginosos cambios que ha producido, especialmente, la globalización de corte económico y sus efectos, a saber, la migración masiva de personas y la porosidad fronteriza, además de la consolidación de los derechos humanos a escala global. Para ellos, estos sucesos amenazan la cohesión cultural de las sociedades, así como la integridad de sus instituciones políticas. Si bien los teóricos de la declinación de la ciudadanía no se resisten frente al fenómeno migratorio, sí se inclinan en favor de una política migratoria selectiva que favorezca la incorporación de inmigrantes fácilmente asimilables (Benhabib, 2005: 89). Esta incorporación parece llevar, implícitamente, la adopción de candidatos a llevar el título de ciudadanos modelo bajo la premisa “son como nosotros” y, esto supondría la imposición de trabas a quienes no entren en dicha categoría. Aunque esto representa un trato preferencial frente tipos de inmigrantes, no cabe duda que las reclamaciones de estos pensadores son muy pertinentes y que hacen visible las preocupaciones que surgen frente a la transformación de la ciudadanía en las democracias contemporáneas.

Para una pensadora como Benhabib, quien ha estudiado profundamente las demandas de los teóricos de la de-

clinación de ciudadanía, estos se equivocan “al rastrear las causas de estas transformaciones en las prácticas liberalizadas de la membresía y la acrecida movilidad mundial de los pueblos” (Benhabib, 2005: 89). Para ella, la inmigración y las fronteras porosas no son los causantes de la declinación de la ciudadanía sino las tormentas que socavan las instituciones políticas nacionales.⁸ Cuestiones que, difícilmente, se puede imputar a los inmigrantes, refugiados y asilados, quienes lejos de ser apolíticos y pasivos, como suelen ser definidos por los teóricos de la declinación, han transformado el significado de la ciudadanía y el activismo político. Los teóricos de la declinación de la ciudadanía, como expresa Benhabib, ignoran la aparición de estos nuevos actores y los nuevos modelos de activismo político que han surgido con estos (Benhabib, 2005: 89). Critica además, el modelo de ciudadanía del que parten estos teóricos que, por lo demás, es empobrecido pues asume su identidad de un argumento como el de la existencia de una comunidad etnocultural. Que estos pensadores limiten el carácter divisivo del debate migratorio en las democracias liberales y se centren en un modelo ideal de ciudadanía “el de la herencia común de lenguaje y cultura, deja de lado los espacios institucionales que despliega la dialéctica de los derechos políticos e identidades culturales” (Benhabib, 2005: 95). Las razones, acusa, se concentran en la omisión que hacen estos del fenómeno migratorio y que, al mismo tiempo, den por sentado que las comunidades culturales siempre se impondrán a las reivindicaciones de los derechos humanos. Por el contrario, la migración hace que las fracturas existentes al interior de las comunidades políticas, reproduzcan y cuestionen el debate sobre sus propias identidades colectivas en el marco de los debates sobre migración.

⁸ Para la Benhabib, la globalización de los mercados de capitales, financieros y laborales (aunque la gente no es tan móvil como el dinero y los activos); la falta de control sobre movimientos de acciones y bonos; la aparición de partidos de masas que incorporan todo y son no diferenciados ideológicamente; el ascenso de la política de los medios masivos de comunicación y el eclipse de las votaciones y campañas locales (Benhabib, 2005: 89) son los causantes de la declinación de la ciudadanía.

Michael Walzer, un distinguido filósofo comunitarista liberal, ha sido de los pocos filósofos políticos que ha brindado una reflexión acerca de la inmigración, “la significación de la membresía para las teorías sobre la justicia así como para las teorías sobre la democracia” (Benhabib, 2005: 89). Sin embargo, antes de acercarse a un planteamiento tan definitivo como el planteado por Walzer acerca de la membresía al interior de las teorías de la justicia, es necesario entender la concepción que tiene de justicia y, cómo siendo éste fuertemente influenciado por John Rawls, toma distancia al formular una contrapropuesta.⁹ En este orden de ideas, aparece por primera vez en 1983 la obra de Michael Walzer *The Spheres of Justice*, cuyos planteamientos no sólo difieren de los realizados por Rawls frente al contenido y alcance de la justicia, sino que adiciona los criterios de distribución que deben ser considerados de acuerdo a pautas históricas y culturales que cada comunidad construye a través de su respectivo proceso histórico. Según este pensador, para una idea de justicia distributiva ha de tenerse distintos criterios de distribución, pues una sociedad distribuye bienes tales como bienestar, seguridad, dinero, alimento, vivienda y pertenencia, entre muchos otros. Y, para una variedad de bienes como estos, existen entonces igual variedad de criterios, agentes y procedimientos para ser distribuidos y por los cuales harán

⁹ “Hoy en día este sistema (distributivo) es comúnmente descrito como aquel que elegirían hombres y mujeres idealmente racionales, de verse obligados a elegir con imparcialidad, no sabiendo nada de su respectiva situación, despojados de la posibilidad de formular exigencias particulares y confrontados con un conjunto abstracto de bienes. Si estas restricciones son convenientemente articuladas, y si los bienes son definidos de manera adecuada, es posible que una conclusión particular pueda producirse. Mujeres y hombres racionales, obligados de esta u otra manera, escogerán un sistema distributivo y nada más” (Walzer, 2001: 18-19). Según Walzer, Rawls pasa por alto las particularidades de la historia, la cultura y la pertenencia a un grupo.

de su distribución algo justo;¹⁰ un fenómeno como el migratorio no podría ser la excepción.

Así pues, como elemento a distribuir, la pertenencia a una comunidad también será tratada por el pensador norteamericano. Walzer sostiene que la membresía, la pertenencia a alguna comunidad humana, es el primer bien social que es repartido. La membresía es fundamental porque es condición de posibilidad de la participación en las restantes esferas distributivas. La justicia distributiva presupone la existencia de un mundo limitado a distribuir y, ese mundo es esencialmente la comunidad política, cuyos límites están definidos por esta distribución básica. Según este filósofo norteamericano, el valor atribuido a las fronteras, a la pertenencia a la comunidad nacional y la independencia que la misma dice poseer, han sido relevantes para diagnosticar la condición de infinito peligro de aquellos que no tienen patria (Walzer, 2001: 44). Este pensador hace especial énfasis en su libro *The Spheres of Justice*, en la necesidad que tienen los integrantes de los países más prósperos de admitir, dado el caso que está admisión sea abierta, entre solicitantes y la escogencia de criterios para la distribución de la pertenencia de sus comunidades a quienes “son como nosotros, pero no son uno de nosotros” (Walzer, 2001: 45). El argumento de Walzer se limita a la defensa de los lazos de lenguaje, memoria y cultura que unen a los individuos a sus comunidades de origen y, que de ninguna manera, pueden ser socavados por la recepción de extraños. Así pues, “mientras los miembros y extraños sean dos grupos distintos, como de hecho lo son, tienen que tomarse decisiones

¹⁰ Michael Sandel tiene una formulación similar sobre lo que sería la justicia o bien una sociedad justa. Es de aclarar que la postura que toma este filósofo estadounidense en su libro *Justicia*, resultado de su cátedra sobre la misma en la universidad de Harvard, no es fácil de rastrear. Sin embargo, abre el debate sobre la justicia así: “Preguntarse si una sociedad es justa es preguntar por cómo distribuye las cosas que apreciamos: ingresos y patrimonio, deberes y derechos, poderes y oportunidades, oficios y honores. Una sociedad justa distribuye esos bienes como es debido; da a cada uno lo suyo. Lo difícil empieza cuando nos preguntamos qué es lo de cada uno y por qué lo es” (Sandel, 2011: 29).

sobre la admisión, y hombres y mujeres entonces serán aceptados o rechazados” (Walzer, 2001: 47). Contrario a Rawls, Michael Walzer no expresa una negativa vehemente al fenómeno migratorio. Sin embargo, como defensor de la cultura política de un pueblo, considera que para que dicha cultura permanezca, ésta depende de un ámbito cerrado (Walzer, 2001: 51), lo que justifica limitar el acceso de inmigrantes. En ese sentido, para este pensador, a quien le compete proteger la cultura política de un pueblo a través de restricción migratoria, sería algo semejante al Estado soberano. Lo que justifica, que éste último “deba adquirir forma y deba reclamar autoridad a fin de elaborar su propia política de admisión, y a fin de controlar y en ocasiones restringir el flujo de inmigrantes” (Walzer, 2001: 51) con la finalidad de responder a interrogantes tan válidos como: “¿qué clase de comunidad quieren crear los ciudadanos? ¿Con qué otros hombres y mujeres quieren compartir e intercambiar los bienes sociales?” (Ibid: 53).

Para Angelina K. Means (2009), la postura de Michael Walzer corresponde a una visión de 20 años atrás. Para entonces, las democracias más avanzadas eran mono-culturales (sociedades cerradas) y tal monismo cultural era tan compatible con la democracia como legítimo. Por ejemplo, en las democracias europeas, los inmigrantes parecían revitalizar la economía y la identidad cultural sin repercutir en el núcleo identitario de las personas nativas y, por tanto, la inmigración era un asunto “controlado”.¹¹ Las democracias más poderosas, apunta Means, actuaron como si la promoción de la cultura moral e intelectual y el funcionamiento eficiente de las instituciones políticas pudieran llegar a verse seriamente afectadas por la proliferación constante de poblaciones heterogéneas; es el caso de la inmigración que genera continuamente heterogeneidad. Así que, Walzer concluyó que la ansiedad acerca de la integración cultural era una “razón suficiente” para que

¹¹ “Political integration was only persuasive to Americans because America was an exception to the rule: a string democracy that was, in the deepest sense, a nation of immigrants (Benhabib y Resnik, 2009: 384).

los ciudadanos democráticos eligieran proteger sus raíces culturales mediante la exclusión de otros. Para Michael Walzer, la exclusión de la alteridad cultural, no sólo era posible sino que era una opción política legítima (Benhabib y Resnik, 2009: 384).¹²

No obstante, las críticas a la inamovilidad cultural y a procesos democráticos para mantenerla a salvo defendidas por Walzer, no se hacen esperar. Benhabib considera que el filósofo norteamericano no distingue entre la ficción metodológica de una "comunidad cultural" unitaria y el ente político institucional (Benhabib, 2005: 91). Una vez que una democracia ha madurado hasta el punto de reconocer que su identificación nacional es una constante de tensiones y aspiraciones, ha de reconocer que ésta siempre ha de estar dividida, por lo que para aclarar esto Benhabib hace una distinción entre *integración cultural* e *integración política*. La primera corresponde a la adhesión de miembros a través de valores, normas y tradiciones a una comunidad cultural. Apunta Benhabib que la invocación que hace Walzer de la existencia de un "nosotros", como si se tratara de una identidad sin conflicto, es conveniente para su argumentación, pero "sus consecuencias para el debate pueden ser odiosas" (Benhabib, 2005: 91-92). La segunda hace referencia, en palabras de la profesora, "a aquellas prácticas, tradiciones constitucionales y hábitos institucionales que hacen confluir a los individuos para formar una comunidad política que funciones" (Benhabib, 2005: 92). Para Walzer, la integración política no se refiere, como sí lo hace para Benhabib, a la resignificación interior en curso de la propia identidad democrática y por eso, la hace coincidir con la integración cultural.

Las consecuencias son visibles a la hora de aportar frente a políticas de inmigración y naturalización pues, la confluencia de la integración cultural y política, las limita y "las hacen descansar en la buena voluntad moral y la

¹² "For Walzer, democratic reiteration referred only to sovereign difference - the repetition of "constitutionally" closed societies, each of which was guaranteed the right to self-determination self-identification" (384).

generosidad política del pueblo democrático solamente, y no en principios” (Benhabib, 2005: 92). Esto significa, que la inmigración se transforma en una selección de solicitantes, por parte de cada ente soberano y de sus miembros a través de prácticas democráticas y estos eligen lo más “conveniente” para sus comunidades. Así, Walzer se aleja de la clásica tensión entre la autodeterminación soberana y los principios de derechos humanos mediante el derecho de autodeterminación colectiva engrosando las capas de cobertura cultural, mientras que a los derechos humanos se les trata como algo meramente contextual (Ibid: 93).

Transnacionalismo político como enfoque analítico

La ausencia de una contribución al fenómeno migratorio o su desestimación por vulnerar las fronteras culturales de los Estados nacionales a manos de las teorías de la justicia, no impidieron que surgieran nuevas perspectivas de análisis para su mayor comprensión. Si bien, para las teorías de la justicia resultaba inconcebible pensar en nuevas realidades sociales transnacionales, es un hecho que la globalización ha propiciado la aparición de nuevos enfoques en los que se comprende que los Estados, en sus aspectos jurídicos y territoriales, no determinan en última instancia la actividad de los agentes (Jiménez, 2010: 17). Bajo esta perspectiva, y frente a la fluidez de capital que promueve la globalización, “los agentes tienden a adoptar también trayectorias móviles, en las que la migración juega un rol fundamental” (Ibid: 17).

De este modo, es apremiante el reconocimiento de la interdependencia económica y política que viven los Estados nacionales en la actualidad, que como se ha señalado a lo largo de este trabajo, ha sido poco estimado por las contribuciones de las teorías de la justicia. En este sentido, el transnacionalismo político, como enfoque analítico, pretende aportar, por una parte, dando cuenta de que di-

cha interdependencia constituye un factor importante a la hora de analizar los ingentes flujos migratorios transnacionales y, por la otra, respondiendo a las deficiencias de los patrones clásicos de asimilación y aculturación (Jiménez, 2010); estos patrones de comprensión no permiten entender las nuevas dinámicas emergentes en el contexto de la globalización (Luque, 2015; Jiménez, 2010).

Ahora bien, las definiciones de transnacionalismo tienden a variar (Pries, 1998; Levitt y Glick Shiller, 2004) pero, en términos generales, este hace referencia a los intercambios y conexiones transfronterizas en las que confluyen nuevos actores en el escenario internacional y en el que ideas, valores y prácticas, se intercambian a la luz de movilizaciones políticas y contribuciones económicas. De manera que esta perspectiva parte de considerar a los migrantes y al fenómeno migratorio como una realidad en la que estos nuevos agentes sociales y políticos, generan consecuencias tanto en los países emisores como en los receptores. Al respecto una de las hipótesis más difundidas este tipo de estudios considera que:

[...] las redes sociales de los inmigrantes alcanzan cierta densidad en la sociedad receptora, estas se cristalizan en enclaves territoriales, creándose un espacio en donde los inmigrantes despliegan sus capacidades políticas, culturales, sociales y económicas, con la finalidad de tener una mayor inclusión y autonomía en la sociedad receptora (Luque, 2004: 84).

Ha de resaltarse que desde esta perspectiva, los migrantes no son sujetos a-políticos, sino que luchan por trascender las fronteras nacionales y, de este modo, generar repercusiones en sus políticas. Lo que significa que se constituyen como:

Una cultura política de largo aliento que compromete y da sentido a la vida de miembros de una misma comunidad política que tiene como característica central el habitar y tener intereses en dos o más Estados nacionales (Luque, 2009: 69)

En este punto, discurren conflictos del país de origen y que son exportados a los países de inmigración, las problemáticas alrededor de la integración socio-económica y cultural de los inmigrantes en las comunidades receptoras, así como rechazos de las reformas migratorias que emprenden los Estados de mayor recepción que se debaten entre la lucha contra la inmigración ilegal, la lucha contra toda inmigración o, simplemente, la reducción de la inmigración. Todo ello, supone una lucha por obtener derechos políticos y un desafío a las teorías de la justicia contemporáneas. Así pues, el transnacionalismo político, como enfoque analítico, da cuenta de los desafíos que se le plantean a nuestras complejas y crecientes sociedades, mientras, al mismo tiempo, contribuye con nuevos instrumentos para no obviar las causas y efectos de fenómenos como la globalización en las masivas migraciones transnacionales que se reportan todos los años en el mundo. Ello supone un gran reto al reconocer que todo individuo tiene derecho a tener un lugar donde habitar y un estatus político que le permita hacer su vida y expresar sus opiniones en un escenario caracterizado por la comprensión del tiempo y el espacio y la reconfiguración de las relaciones humanas debido a la globalización y la expansión de las redes sociales incrustadas en las tecnologías de información.

Bibliografía

Ackerman, N., (1994) *A theory of family systems*. New York: Gardner Press.

Arcos Ramírez, F., (2009) *La justicia más allá de las fronteras. Fundamentos y límites del cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Benente, M., (2011) "Los problemas desigualitarios de la Teoría de la Justicia de John Rawls. Una mirada desde Hannah Arendt", *Lecciones y Ensayos*, (89): 455-474.

Benhabib, S., (2005) *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

_____, (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

Benhabib, S. y J. Resnik, (2009) *Migrations and mobilities: citizenship, borders, and gender*. New York: New York University Press.

Carens, J., (1995) *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Jiménez, C., (2010) "Transnacionalismo y migraciones: aportaciones desde la teoría de Pierre Bourdieu", *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 15-38. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297125195001>

Loewe, D., (2009) "La justicia de la inmigración: algunos modelos argumentativos", *Civitas*, 9 (3): 496-513.

Luque, J., (2004) "Transnacionalismo y enclave territorial étnico en la configuración de la ciudadanía de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile". *Revista Enfoques*, 3: 81-102. [En línea] Chile, disponible en: http://www.ucentral.cl/prontus_ucentral2012/site/artic/20131229/asocfile/20131229201209/articulo3r3.pdf [Consultado el día 20 de agosto de 2016]

Luque Brazán, J C., (2009) "La producción de la ciudadanía en la era de la migración: el caso de las asociaciones políticas de los peruanos en santiago de Chile (1996 - 2006)", *Ánfora*, 16: 63-85. [En línea] Chile, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834259003> [Consultado el día 20 de agosto de 2016]

Luque Brazán, J C., (2015) "Bibliografía sobre rediseñando las fronteras de lo político: procesos, actores e instituciones políticas del transnacionalismo migrante" *Andamios. Revista de Investigación Social*, 12: 199-211. [En línea] Chile, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62845741008> [Consultado el día 1 de septiembre de 2016]

Nussbaum, M., (2006) *Frontiers of justice*. Harvard: Harvard University Press.

Rawls, J. A., (1995) *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1999) *The law of peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____, (2003) *Theory of Justice*. United States of America: Harvard University Press.

Rodilla, M., (2006) *Leyendo a Rawls*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Sandel, M., (2011) *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Madrid: Debate.

Sassen, S., (2003) "Reubicar la ciudadanía. Posibilidades emergentes en la nueva geografía política" en *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de suelos: 87-115.

Velasco, J., (2010) "Dejando atrás las fronteras: las políticas migratorias ante las exigencias de justicia global" *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, (744): 585-601.

Vita, A., (2003) "La teoría de Rawls de la Justicia Internacional", en Borón, A. A. y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO (Ed.), *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. [En línea] Argentina, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/teoria3/vita.pdf> [Consultado el día 24 de agosto de 2016]

Vitale, E., (2006) "Rawls y el 'Derecho de Gentes': apuntes de lectura" en *Isonomía*, (24): 115-134.

Walzer, M., (2001) *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.