

Liberalismo, comunitarismo e inmigración

Hesbert Benavente Chorres

El presente estudio analiza los pensamientos de liberales como John Rawls y Martha Nussbaum, así como de comunitaristas, como Michael Walzer y Amitai Etzioni, en relación con el tema de la inmigración. Llega a la conclusión de que los primeros, al no renunciar al uso de las fronteras, no son consecuentes con sus postulados de libertad e igualdad como bienes sociales primarios, y los segundos se oponen a toda integración cultural so pretexto de la defensa de la identidad comunitaria. Ni una ni otra corriente —propias de la filosofía política— brinda un entendimiento adecuado al fenómeno actual de los flujos migratorios, la comunidad de inmigrantes y la ciudadanía extraterritorial.

PALABRAS CLAVE: inmigración, John Rawls, Martha Nussbaum, Michael Walzer, Amitai Etzioni

► 105

Liberalism, Communitarianism and Immigration

This paper analyzes the political liberalism of John Rawls and Martha Nussbaum, as well as the comunitarianism of Michael Walzer and Amitai Etzioni, in relation with the immigration topic. One concludes that the political liberalism, by the use of the borders, are not consistent with its postulates of freedom and equality, and the comunitarianism put up any cultural integration, in the defense of the community identity. Both theories do not offer a suitable analysis of the migratory flows phenomenon, as well as of the immigrants' community and the "extraterritorial" citizenship.

KEYWORDS: immigration, John Rawls, Martha Nussbaum, Michael Walzer, Amitai Etzioni

INTRODUCCIÓN

Por una paradoja de la historia, los derechos de residencia y de circulación fueron proclamados como universales en el origen de la edad moderna por nuestra cultura occidental. En 1539, en sus *Relectiones e Indis recerter inventis*, expuestas en la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria formuló la primera doctrina orgánica de los derechos naturales al proclamar como derechos universales de todos los hombres y de todos los pueblos el *ius communicationis*, el *ius migrandi*, el *ius peregrinando in illas provincias et illic degendi*, así como *accipere domicilium in aliqua civitate illorum*. En ese sentido, la afirmación de aquellos derechos ofreció a Occidente la legitimación jurídica de la ocupación del Nuevo Mundo —cuando era concretamente desigual y asimétrica, por no decir impensable, la migración de los indios a Occidente— y luego, durante cinco siglos, la colonización y la explotación de todo el planeta primero en nombre de la misión evangelizadora y posteriormente de la misión civilizatoria. Hoy la situación se ha invertido —los pueblos del “tercer mundo” se ven empujados por el hambre hacia los países opulentos—: la reciprocidad y la universalidad de esos derechos se han negado. Transformados en derechos de ciudadanía, exclusivos y privilegiados —en la medida en que son reservados sólo a los ciudadanos—, apenas se ha tratado de tomarlos en serio y de pagar su costo (Ferrajoli, 2000: 186-187). Frente a ello, el tema de la inmigración ha sido abordado, por lo general, desde la antropología y la sociología, que han producido una literatura casi inabarcable. Sin embargo, también en el ámbito de la política podemos encontrar fructíferas lecturas en torno a los procesos migratorios. Cuando Balibar hace referencia a la mundialización y las fronteras, indica:

Sobre esta base sostendré que la mundialización, lejos de determinar “un fin de la política”, sea en un sentido tecnocrático o en un sentido apocalíptico, entraña la necesidad de una recreación de la política. Puede ser

asimismo que produzca las condiciones de ingreso a una nueva época de la política (Balibar, 2005: 93).

El objetivo del presente estudio es ingresar al análisis de la inmigración bajo el contexto de la política tomando postulados de los dos bloques de pensamiento más importantes de la filosofía política contemporánea occidental: el liberalismo —o universalista— y el comunitarismo —o antiuniversalista—.¹ En la actualidad éstos constituyen el discurso de la política interna y externa de los países económicamente más desarrollados en América del Norte y en Europa occidental —que son los principales puntos de llegada de los flujos migratorios provenientes básicamente del hemisferio sur del globo—. En ese orden de ideas, el lector podrá percatarse de que ambas corrientes han proclamado una serie de planteamientos que tienden a garantizar la libertad e igualdad de toda persona, o bien la identidad de una determinada comunidad. También se podrá inferir que tales proclamas son un mero discurso político que no logra aterrizar en uno de los temas sociales más acuciantes: la inmigración, en concreto, en la determinación de las condiciones para la entrada de inmigrantes a un país.²

Entre liberales y comunitaristas existe la necesidad de sostener figuras como las fronteras y la soberanía del Estado-nación, que como sabemos son instituciones fallidas frente a los fenómenos de la inmigración y del multiculturalismo. Es preciso crear una tercera línea de pensamiento, por lo menos en la filosofía política occidental, que trate de analizar, en primer lugar, al nivel del discurso, los fenómenos mencionados arriba y, en segundo lugar, que sea armoniosa con la realidad de un mundo polarizado, no sólo en clave oeste-este, sino también de norte-sur.

¹ El debate liberalismo-comunitarismo al que hacemos referencia se limita a la discusión entre teóricos y filósofos de lo político que se generó en Estados Unidos en la década de los setenta, sobre todo a partir de la publicación de *Teoría de la justicia*, de John Rawls.

² Otro tema de importancia crucial, que no es objeto de análisis en el presente estudio, es el relativo al trato jurídico que se debe brindar a aquellos inmigrantes que habitan en el país receptor.

Para demostrar lo anterior dividiremos el estudio en tres secciones. La primera analizará el pensamiento del liberalismo en torno a la inmigración a partir de dos de sus máximos representantes: John Rawls y Martha Nussbaum. La segunda se ocupará de la corriente del comunitarismo a través de pensamiento de Michael Walzer y de Amitai Etzioni. En la tercera sección brindaremos nuestras apreciaciones y reflexiones tendientes a establecer, a grandes rasgos, los lineamientos de una tercera opción denominada *filosofía política del transnacionalismo*.³

LIBERALISMO E INMIGRACIÓN

La inmigración como problema en el pensamiento liberal de John Rawls

El liberalismo moderno presenta a John Rawls como uno de sus máximos representantes. De su pensamiento se desprende un compromiso con la libertad individual, la importancia de la neutralidad estatal frente a las concepciones del bien y la creencia en la igualdad de oportunidades y en la distribución de los recursos por medio de la estructura básica de la sociedad (Mulhall y Swift, 1996: 19). En la teoría liberal de Rawls, los principios de justicia son determinados mediante un acuerdo que implica, entre otras cosas, no dar por sentada ninguna concepción específica del bien, cada quien es libre de proyectar su vida según le plazca, mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de justicia (Rawls, 1979: 405),⁴ que serán elegidos cuando las

partes en la posición original se sujeten a ciertas restricciones que impone el velo de ignorancia. Tras ese velo, las partes deberán ignorar: a) la posición social que ocuparán en la sociedad; b) sus talentos naturales; c) el modo en que operará el azar social sobre ellos, y d) su concepción de bien, es decir, sus creencias respecto del mejor modo de orientar sus vidas.

Los principios de justicia definen un modo diferenciado de distribuir los bienes sociales primarios,⁵ a saber: a) derechos y libertades básicos; b) libertad de movimiento y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; c) los poderes y las prerrogativas que acompañan cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; d) ingresos y riquezas, y e) las bases sociales del autorrespeto (Rawls, 1979: 91-92). Rawls extiende estos planteamientos, trazados inicialmente para la conformación de una sociedad liberal, a las relaciones políticas entre los pueblos en su libro *El derecho de gentes* (2001). Tales relaciones no descansan en la noción de las leyes que todos los pueblos tienen en común, sino en la presencia de principios políticos que regulen las relaciones políticas entre los pueblos, es decir, la política exterior (Rawls, 2001: 13). Estos principios se basan en una noción política de la justicia —justicia con equidad— y están presentes tanto en el derecho internacional público como en la propia historia del derecho.

► 107

³ Sobre este aspecto quisiera agradecer a los dictaminadores de *Desacatos* por sus valiosos aportes y comentarios para el enriquecimiento del texto.

⁴ Para Rawls pensar en una sociedad justa es suponer, por medio de un contrato hipotético que define un *statu quo* inicial que es justo —la posición original—, los principios que serían elegidos por personas racionales entendidas como agentes que ignoran cierta información moralmente arbitraria para efectos de la justicia. El primer principio elegido por las partes se asocia con la idea de libertad: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un

esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 1979: 27). El segundo principio está dividido en dos partes analíticamente diferenciables: en primer lugar, el principio de equitativa igualdad de oportunidades y, en segundo lugar, el principio de diferencia: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligados con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (Rawls, 1979: 88).

⁵ Para Rawls, los bienes primarios son todos aquellos recursos que los individuos como agentes racionales en la posición original desean más por exceso que por defecto, como consecuencia de su instrumentalidad para la consecución de los planes de vida de cada individuo. Los bienes primarios son condiciones y medios universalmente necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente, ejercer plenamente sus facultades morales y promover sus concepciones específicas del bien (Rawls, 2002: 90).



Rodrigo Rojo

Epidemia de pánico, 2009.

Rawls pretende demostrar que tales principios propios del derecho de gentes pueden ser pactados, acordados —un contrato social— por determinados pueblos —los que Rawls denomina “liberales” y “no liberales pero decentes”—, que coadyuven al establecimiento de un sistema de cooperación entre los mismos, basado en la justicia, la equidad, la tolerancia, la razonabilidad y la racionalidad. De esta forma, pueden satisfacer sus intereses o expectativas sin recurrir a vías violentas, como la guerra. A través de la idea del contrato social en la concepción política liberal de la democracia constitucional, los representantes de pueblos liberales celebran un acuerdo con otros pueblos liberales y con pueblos no liberales pero decentes, formándose la denominada: *sociedad de los pueblos razonablemente justa*.

Según Rawls, para el logro de tal ideal se requiere que los pueblos integrantes posean las siguientes características (2001: 24-30): 1) Una justicia realista.

2) Presentar los siguientes principios políticos-morales: reconocimiento de derechos y libertades fundamentales, establecimiento de la prioridad de los mismos y presencia de medios que garanticen su ejercicio sobre la base del criterio de reciprocidad —existencia de ciudadanos libres e iguales—. 3) Una concepción política de la justicia basada en la libertad e igualdad de los ciudadanos que la conforman. 4) Que sus ciudadanos entiendan el sentido apropiado de *justicia* —equidad, tolerancia, apertura hacia los demás, según el carácter del pueblo en su historia—. 5) Consenso entrecruzado de las doctrinas generales. 6) Tolerancia. Supongamos que se hace realidad el ideal de Rawls, que los pueblos paulatinamente se tornen liberales —o por lo menos decentes— y lleguen a configurar una sociedad mundial de los pueblos razonablemente justos. ¿Qué ocurriría con la inmigración? Al respecto, Rawls parte de que todo pueblo tiene la responsabilidad de proteger su territorio:

Una importante función del gobierno, no importa cuán arbitrarias pueden parecer las fronteras de una sociedad desde el punto de vista histórico, consiste en actuar como el agente efectivo del pueblo al asumir su responsabilidad por el territorio, el tamaño de la población y la conservación del ambiente. Cuando no existe un agente responsable de su conservación, el patrimonio tiende a deteriorarse. A mi juicio, la función de la institución de la propiedad es evitar ese deterioro. En el presente caso, el patrimonio es el territorio del pueblo y su capacidad potencial para sostenerlo a perpetuidad, y el agente es el pueblo mismo, políticamente organizado (Rawls, 2001: 18).

Frente a ello, se colige que la libertad de circulación extraterritorial o transfronteriza no es un bien social primario que los pueblos liberales deben reconocer entre sus miembros. Esto es contradictorio con la base filosófica del liberalismo: el goce de la autonomía moral de cada individuo, que traducido en el plano externo es el derecho a la acción libre en lo que no dañe al igual derecho de la libertad de otros (García, 2003: 19), es decir, si se reconoce que todo individuo es un ser libre en plano de igualdad, entonces debería también reconocérsele una libertad de circulación transfronteriza. Pero Rawls no llega a esta conclusión. Para el filósofo estadounidense la conformación de pueblos liberales o decentes no implica la eliminación de las fronteras, por el contrario: postula que es deber del gobierno asumir el cuidado de las mismas. Y si hay gobierno, hay Estado; y si hay Estado, se eleva una organización política que originará una configuración particular de la nacionalidad y la extranjería. Pese a todo su empeño en demostrar que su teoría se orientaba al trabajo entre “pueblos” y no entre “Estados” (Rawls, 2001: 75), al final, cuando analiza el fenómeno de la inmigración, su pensamiento arriba a estructuras políticamente organizadas que van más allá de los pueblos.

Entendemos que esta falta de reconocimiento a la libertad de circulación transfronteriza como bien social primario se debe a que, para Rawls, la inmigración es un fenómeno social —no el ejercicio de un derecho— originado por las carencias y penurias que sufren los miembros de los pueblos no liberales

ni decentes. Rawls señala algunas causas por las cuales las personas emigran (Rawls, 2001: 18): la persecución de las minorías religiosas y étnicas —con la violación de sus derechos humanos—, la opresión política en sus diversas formas, la inanición —hambruna—, la presión de la población en el territorio patrio —como la desigualdad y la subordinación de las mujeres—. Por tal razón, según el pensamiento rawlsiano, si eliminamos tales penurias mediante la constitución de pueblos liberales o por lo menos decentes, entonces la inmigración se elimina (Rawls, 2001: 18).

Para este filósofo la inmigración es un “problema” (Rawls, 2001: 18) de las condiciones en que viven los miembros de pueblos no liberales ni decentes. Si el liberalismo rawlsiano apunta a procesos de igualación y de reconocimiento de las libertades básicas de las personas, entre ellas la de circulación, lo lógico sería una apertura radical y definitiva de las fronteras y las comunidades. No obstante, esta consecuencia es una exigencia de lo que Rawls no está dispuesto a asumir. Aunque todos los pueblos fuesen liberales o decentes y compartiesen la doctrina de la justicia en equidad, Rawls no está dispuesto a reconocer como bien social primario la libertad de circulación transfronteriza, ni la eliminación de las fronteras, porque estas últimas son expresiones de la responsabilidad del gobierno de proteger el territorio, la población y el ambiente.

Rawls no toma en cuenta que la inmigración no es sólo la consecuencia de los sufrimientos que el inmigrante padece en su país de origen y que es motivada por el instinto de mejora en la calidad de vida de las personas. La única manera para que no haya inmigración, siguiendo el pensamiento de Rawls, es que todos los pueblos sean liberales, o por lo menos decentes, y que presenten una misma calidad de vida para que sus ciudadanos no busquen emigrar, es decir, o se elimina el instinto natural de mejoría o se obtiene un estándar de vida igualitaria entre los países —dudamos que se presente si comparamos los pueblos liberales con los decentes—. En ese orden de ideas, para uno de los filósofos liberales más importantes del siglo xx, la

inmigración es un problema que debe eliminarse por medio de la desaparición de las causas que la generan, que son la expresión de las penurias y sufrimientos que las personas viven en pueblos no liberales. Y como los inmigrantes representan un problema, debemos mantener las fronteras y preferir la indemnidad de las comunidades cuyo territorio, población y ambiente corren peligro por la inmigración. Y si todos los pueblos fuesen liberales, es decir, razonablemente justos, ello no impide, en el pensamiento de Rawls, mantener las fronteras, porque es una obligación inexcusable del gobierno para con los gobernados.

El verdadero problema, al menos de corte epistemológico, es cómo conciliar un pensamiento liberal con el mantenimiento de fronteras y la protección del territorio. ¿Por qué un liberal como Rawls entiende la inmigración como un problema en vez de considerar al inmigrante como titular, por el goce de una autonomía moral, de una serie de libertades en un plano de igualdad con otros? Consideramos que hay una falta de correlación lógica entre los postulados liberales de Rawls respecto del tema de la inmigración, en concreto, en lo referente a la limitación de lo que comprende las libertades básicas, como la circulación transfronteriza, y del recurso al gobierno en aras de la protección del territorio, la población y el ambiente —que parece más comprensible en una lógica comunitarista que liberal—.

Inmigración y cosmopolitismo ético en el pensamiento de Martha Nussbaum

Desde 1986, Martha Nussbaum colabora e impulsa el denominado *enfoque de las capacidades* con Amartya Sen. Específicamente, ha aportado la conexión entre el enfoque de las capacidades y los conceptos aristotélicos sobre el ser humano, la actividad y el bien.⁶ Su objetivo es sentar las bases filosóficas de un proyecto

⁶ Nussbaum explica que su punto de vista aristotélico tiene un origen independiente de las propias reflexiones y aportaciones que Sen realizaba a principios de los años ochenta sobre el enfoque de

de justicia social y una ética global de desarrollo humano sobre la base del enfoque de las capacidades de Sen. Para ello recurre a Aristóteles como vía esencialista que le permite superar el relativismo y el subjetivismo desde los cuales resulta imposible cumplir este propósito con fines transculturales (Conill, 2004: 183). Efectivamente, Sen estableció el término *capacidades* en 1979⁷ para expresar la relación de los bienes con las personas y viceversa, como fundamento de la justicia. No reparó en este primer momento en una posible *conexión aristotélica*. A raíz de las aportaciones de Nussbaum se percata de que la palabra griega *dynamis* utilizada por Aristóteles puede ser traducida como “aquello que una persona puede ser capaz de hacer y ser”, es decir, la capacidad, base de su enfoque (Conill, 2004: 182).

Las versiones de Sen y Nussbaum divergen en relación con la posibilidad de profundizar en un proyecto de justicia global de desarrollo humano con

las capacidades. Colaboraron desde 1986 en el World Institute for Development Economics Research (WIDER). Nussbaum relata cómo reconocieron que las ideas de ambos sobre lo que las personas pueden *hacer y ser* eran similares (Nussbaum, 2002: 40). La relación que establece Nussbaum con Aristóteles se basa en el concepto aristotélico de *dynamis* como expresión de las funciones del ser humano, la misma idea que Nussbaum identifica en los escritos de Sen (Conill, 2004: 180).

⁷ A raíz de la pregunta *Equality, of what?* en las Conferencias Tamer en 1979, Sen presenta el *enfoque de las capacidades* como elemento vertebrador de una nueva teoría de la justicia social y del desarrollo y propone el inicio de una nueva *economía ética*: una economía social que recupere el espíritu y la visión global de la economía clásica, que además —y es la novedad de un economista de finales del siglo XX— profundice en los fundamentos filosóficos y la perspectiva ética del nuevo enfoque como teoría de la justicia (Conill, 2004: 141). Sin entrar en grandes fundamentaciones y sin la intención de proponer una teoría ética de primer orden, Sen se muestra sobre todo muy crítico con el utilitarismo y con los enfoques basados en *medios* para el desarrollo, como la satisfacción de las necesidades básicas, el ingreso o los bienes primarios de Rawls. Su opción será una igualdad de capacidades con un primer objetivo de bienestar del desarrollo, dentro de una filosofía y la denominada *nueva economía del bienestar* (Sen, 1995: 85). Desde el enfoque de las capacidades, Sen abre una perspectiva de desarrollo que responde al nuevo criterio de calidad de vida, que incluye no sólo el bienestar, sino también la autonomía, la satisfacción de las necesidades humanas básicas y la capacidad de elegir: las posibilidades reales de hacer con la vida lo que cada uno tiene razones para valorar.

base en una lista de capacidades completamente definida, es decir, la posibilidad de realizar una ordenación completa. Para ello Nussbaum toma como punto de partida la concepción del bien humano de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles reflexiona sobre las actividades humanas, de manera que podrá establecerse una vinculación teórica y práctica de las esferas de actividad identificadas por Aristóteles —a partir de las que establece las virtudes— y los funcionamientos de Sen/Nussbaum.⁸ De este planteamiento surge una especificación de la lista de capacidades —clausura que Sen no comparte—, que en este primer momento Nussbaum defiende argumentando que se trata de una lista surgida de las virtudes aristotélicas, objetiva, universal y, sobre todo, no relativa, una lista que no está influenciada por la cultura ni por la sociedad de la época (Nussbaum y Sen, 1996: 321). Nussbaum profundizará y tratará de perfeccionar las líneas filosóficas de su perspectiva sentando las bases de un modelo constitucional que garantice el respeto a la dignidad humana como finalidad del desarrollo humano construido desde un enfoque de las capacidades básicas, que se constituye a la vez en el medio para lograrlo. Un desarrollo que sigue proponiéndose como un objetivo transcultural. En ese sentido, destacaremos tres factores: dignidad, capacidades y empatía.

I. Dignidad humana. El fundamento de este sistema de desarrollo será el principio de dignidad humana, que formula como principio la capacidad de cada persona: las capacidades en cuestión deben procurarse para todas y cada una de las personas,

⁸ Lo que hace Aristóteles para establecer las virtudes, dice Nussbaum, es aislar una esfera de la experiencia que figura más o menos en la vida de cualquier ser humano, y en la que más o menos todo individuo tendrá que hacer algunas elecciones en vez de otras, y actuar de alguna manera en vez de otra. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece las virtudes y vicios dentro de cada esfera de actividad, esferas de experiencia universal, características de nuestra humanidad común. Siguiendo este razonamiento, los comportamientos y virtudes humanas deberían atenerse a una lista aristotélica realizada por Nussbaum (Nussbaum y Sen, 1996: 323).

tratando a cada persona como fin y no como una mera herramienta para los fines de otras (Nussbaum, 2002: 33). Nussbaum mantiene la necesidad de fijar una lista de capacidades que permita el consenso y la transculturalidad. Para ello conserva la fundamentación en la *dynamis* y en las esferas de actividad de la *Ética a Nicómaco*. Un aristotelismo reinterpretado desde una visión marxista, que le permite moverse en un esencialismo internalista y, según ella, hacerlo compatible con la nueva apertura al liberalismo (Nussbaum, 1998: 50).

II. Capacidades. Avanzamos hacia la elaboración de una lista de capacidades mínimas representativas de este principio de la dignidad humana. Lo primero sería establecer las funciones particularmente centrales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se entiende como una marca de la presencia/ausencia de la vida humana, en una reinterpretación marxista de la naturaleza humana. Estas funciones centrales definen el mínimo de dignidad humana para todas las culturas y gozan de gran poder intuitivo. Sin entrar de lleno en el tema de la dignidad humana, Nussbaum se interesa en la elaboración de ese mínimo que nos define lo *verdaderamente humano*. Elabora una lista de capacidades básicas que deben reconocerse a toda persona para que tenga la libertad y las posibilidades de ser y hacer, y de esta forma llevar una vida digna (Nussbaum, 2007: 88-89):

- 1) Vida. Ser capaz de vivir hasta el final una vida humana de extensión normal.
- 2) Salud corporal. Ser capaz de tener buena salud, incluyendo la reproductiva.
- 3) Integridad corporal. Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro y que los límites del cuerpo sean tratados como soberanos.
- 4) Sentidos, imaginación y pensamiento. Ser capaz de utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar, y de hacer todo esto de una forma *verdaderamente humana*, forma plasmada y cultivada

por una educación adecuada. Ser capaz de utilizar la imaginación y el pensamiento en conexión con la experiencia. Ser capaz de utilizar la propia mente con las garantías de libertad de expresión y libertad de práctica religiosa. Ser capaz de buscar el sentido último de la vida a la propia manera.

- 5) Emociones. Ser capaz de tener vinculaciones con cosas y personas, fuera de uno mismo, de amar a quienes nos aman y cuidan de nosotros, de penar por su ausencia y, en general, de amar, de pensar, de experimentar nostalgia, gratitud y temor justificado.
- 6) Razón práctica. Ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planteamiento de la propia vida.
- 7) Afiliación. Ser capaz de vivir con y hacia otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos. Poseer las bases sociales del respeto de sí mismo y de la no humillación. Ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás.
- 8) Otras especies. Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.
- 9) Juego. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
- 10) Control del propio entorno. En el nivel político, ser capaz de participar efectivamente en elecciones políticas que gobiernen la propia vida. En el nivel material, ser capaz de tener propiedad.

III. Empatía. Para Nussbaum el ser humano es sociable y construye sus relaciones mediante la empatía con los demás (Gasper, 2007: 306). Es decir, un factor en la sociabilidad humana son las emociones —la afectividad, por ejemplo—, que generan el respeto mutuo, el compañerismo y la asunción de compromisos y obligaciones. Por tanto, si los seres humanos nos respetamos como tales —el valor de la dignidad—, se facilita el ejercicio de capacidades

básicas y se construye la sociabilidad por medio de la empatía. Entonces podemos arribar a una concepción del propósito de la cooperación social focalizada en el compañerismo y el interés social, que permite afirmar un *cosmopolitismo ético*⁹ en el pensamiento de Nussbaum,¹⁰ que consiste en un trato igualitario a las personas de todo el mundo, así como obligaciones éticas sustantivas más allá de las fronteras nacionales —solidaridad—, pero no de un gobierno mundial (Gasper, 2007: 298; Boltvinik, 2007: 47).

Ahora bien, si lo extrapolamos a la inmigración se podrá colegir que toda persona podrá emigrar a cualquier país del mundo, por las razones que fuesen y con la expectativa de las fronteras abiertas, por el solo hecho del respeto a su dignidad humana, así como al ejercicio de sus capacidades de ser y hacer, como la emocional y de afiliación, más aun por los lazos de empatía y compromiso que puedan estructurar los seres humanos. Si tomamos en cuenta que las personas no son regateadoras asociales, sino criaturas sociales morales, donde la sociabilidad escapa de cualquier lastre político, geográfico y aun económico y, por el contrario, requiere la empatía y el mutuo respeto, entonces en la práctica la tesis de Nussbaum permitiría un mayor flujo de migración. Así, si nos respetamos como personas, como un fin en sí mismo, deberían desaparecer las prácticas discriminatorias y violatorias a la dignidad humana, como restricciones al acceso a países ricos de aquellos individuos provenientes de países pobres, mayores derechos para los inmigrantes que hayan

⁹ De acuerdo con la taxonomía de Brennan, hay cuatro clases de “cosmopolitismo”: a) ético, que reúne las visiones de que uno podría relacionarse éticamente con las personas alrededor del mundo como compañeros humanos iguales; b) político, el cual compete a los sistemas de poder y autoridad, a una teoría del gobierno del mundo y la ciudadanía correspondiente; c) cultural, que involucra un entusiasmo por las diferencias de costumbres, pero como material ético o estético para una cultura policroma unificada, y d) sociológico, referente a altos niveles de movilidad, exposición y adopción interculturales (Brennan, 2001: 155).

¹⁰ Una apreciación más correcta que aquellas afirmaciones de un comuliberalismo (¿?) que se pretende atribuir a Nussbaum (Gasper, 2007: 295) o, como veremos más adelante, a Walzer.

Rodrigo Rojo



Presencia del ejército durante la epidemia de influenza, 2009.

► 113

entrado a un país por la vía aérea, calificativos como “mojados”, “balseros”, etcétera.

Igualmente, si la materialización de una vida digna está dada por la existencia de condiciones que permitan a toda persona ser y hacer lo que decida libremente, entonces las entidades gubernamentales tanto del país emisor como del receptor deberían tomar en consideración las decisiones de migrar de las personas, motivadas por mejorar la calidad de vida, las emociones que están involucradas cuando optan por desarraigarse de su entorno familiar, amical, sentimental, etc., y las afiliaciones que tales individuos pueden establecer en el país receptor, así como las redes sociales que involucren a personas del país de origen de los inmigrantes. Si por el ejercicio de dichas capacidades básicas las personas pueden construir una sociabilidad con otras sobre la base de la empatía, el inmigrante podrá establecer lazos de simpatía, lealtad y compromiso con la gente

del país receptor, desterrándose el mito del inmigrante como un mal elemento y que ha generado la *nacionalización de los delitos*.¹¹

Claro está que las dificultades parecen construir la empatía y convertirla en el fundamento de las relaciones interpersonales y transfronterizas, máxime si factores como lo económico o de utilidad personal de otra índole —por ejemplo, mejorar el nivel educativo— son el basamento para la construcción de tales relaciones. Extender el liberalismo de Nussbaum a una escala global puede ser un ejercicio más tendencioso y tenso de lo que la propia filósofa imagina, es decir, debemos universalizar los círculos concéntricos de empatía —dado que uno construye estos lazos con las personas más cercanas—.

¹¹ Como indica García Amado, existe una reiterada obsesión por poner apellido de nacionalidad a los delitos cometidos por extranjeros: la mafia rusa, colombiana, rumana, etc. (García, 2003: 9).

En otras palabras, la tesis de Nussbaum cae en el discurso y no en la realidad, debido a que las decisiones políticas se toman en función de variables lejanas a la empatía, el amor o la solidaridad. La inclusión de un tema en la agenda de gobierno de un país y su forma de ejecutarlo obedecen a la presencia de factores ideológicos y racionales, como la cristalización del proyecto histórico del partido político en el gobierno, el aumento de la popularidad del gobernante o el combate a la inseguridad ciudadana y el incremento de las organizaciones criminales, que no reconocen fronteras ni nacionalidades. Es lo que nos permite hablar de un *derecho penal de culturas*, donde ser latino en un país europeo, ya sea con estancia legal, lo califica como una persona de tercera clase, a quien se debe observar y aplicar medidas de seguridad preventivas, no por lo que ha hecho, sino por lo que puede hacer en su condición de extranjero-latino.

El baremo ético en la actualidad es más humilde que la empatía, es simplemente la tolerancia, aunque ello tampoco sea el medio *mysticum* para la solución de los problemas sociopolíticos que origina la inmigración. Más si *tolerancia* no implica comulgar con algo o con alguien, tolerancia no implica mantener un canal de comunicación abierto con los demás, es simplemente el menor de los medios disponibles para enfrenar la inmigración, la multiculturalidad, la transnacionalidad, y aun así nos cuesta tolerarnos los unos a los otros.

En suma, la tesis de Nussbaum del enfoque de capacidades y el arribo a un cosmopolitismo ético sobre la base de la empatía, si bien difiere con la de Rawls en relación con las fronteras como expresión de la soberanía de un pueblo, tampoco nos ofrece un marco filosófico adecuado para la construcción de las políticas públicas en torno a la inmigración. Empatía, amor, solidaridad y comunicación son factores que predominarían en una sociedad ideal, distinta a la que actualmente vivimos y que continuaremos viendo, por lo menos en un futuro próximo. Es ideal para un sector de la sociedad estadounidense, donde se puede ocupar el tiempo y los esfuerzos, por

ejemplo, en el logro del reconocimiento de derechos a los animales y postular la convivencia entre todos los seres humanos en forma pacífica, armoniosa y amorosa. Es un mero discurso alejado de la realidad que nos señala la existencia de elevados niveles de racismo, violencia e intolerancia, donde la toma de las decisiones públicas obedece a los intereses de los grupos de poder transnacionales, más que a valores éticos individuales.

COMUNITARISMO E INMIGRACIÓN

Walzer: el inmigrante es como nosotros pero no es uno de nosotros

Michael Walzer es uno de los pensadores más originales en el debate entre liberales y comunitaristas.¹² Su teoría de los bienes sociales es de sus aportes más importantes. Para explicar y delimitar los límites del pluralismo de las posibilidades de distribución, Walzer considera imprescindible una teoría sobre los bienes: “la justicia requiere defender la diferencia —bienes diferentes distribuidos por razones diferentes a grupos de gentes diferentes—” (Walzer, 1996: 65). Para Walzer los bienes no tienen una naturaleza esencial y en consecuencia la justicia distributiva debe tener una relación con el lugar que ocupan en la vida mental y material de la gente entre la que se distribuyen: “la justicia distributiva es relativa a los significados sociales” (Walzer, 1996: 58).

Los bienes no son entes abstractos que han de ser asignados de acuerdo con ciertos principios generales. Queda descartada la idea de que exista un conjunto de bienes universales abstractos, objeto de la distribución. Los bienes son indisociables de

¹² Aunque Walzer no se identifica con el conjunto de autores caracterizados como *comunitarians* —como Taylor, Sandel o McIntyre—, tiene puntos en común con ellos, en particular su insistencia en los vínculos histórico-culturales de las personas con sus respectivas comunidades y en su decidida opción por una izquierda liberal (Aguilar, 1999: 134).

los significados que la gente les atribuye y que constituye el medio por excelencia de las relaciones sociales (Aguilar, 1999: 135). Si insistimos en la diferenciación y en la especificidad en el ámbito de las pretensiones, la suma de nuestros rechazos, reconocimientos y cualificaciones, arribaremos a lo que Walzer denomina la *igualdad compleja*, es decir: “la condición social en la que ningún grupo particular domina los diferentes procesos distributivos” (Walzer, 1996: 65). Para Walzer es más importante el tipo de bienes por distribuir que su cantidad. La desigualdad es ilegítima cuando es opresora o tiránica, cuando un tipo de bien, como el dinero, domina o influye sobre los otros bienes. La distribución desigual de un bien es legítima dentro de su propia esfera de influencia, pero un tipo de bien no debería influir sobre otras esferas. Un bien social es la pertenencia a una determinada comunidad:

el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia a alguna comunidad humana. Y lo que hagamos respecto a la pertenencia estructurará otra opción distributiva: determina con quién haremos aquellas opciones, de quién requeriremos obediencia y cobraremos impuestos, a quién asignaremos bienes y servicios (Walzer, 1996: 44).

De aquí se desprende la política que una comunidad puede adoptar en torno al tema de la inmigración. Walzer parte de la diferenciación entre personas *pertenecientes* a una comunidad y los extraños. Éstos son como nosotros, pero no son uno de nosotros (Walzer, 1996: 45). Es *justo* que quienes pertenecen a una comunidad establezcan los requisitos y condiciones para aceptar a los extraños como miembros de su comunidad. La justicia distributiva de Walzer legitima los tratos diferenciados entre los de adentro con los de afuera de una comunidad, tanto en el tema de ingreso a la misma como respecto del acceso a los derechos. Para dar mayor claridad, Walzer recurre a los ejemplos de una asociación o una vecindad para demostrar que sus miembros están facultados para establecer criterios de admisión, por más diferentes que sean los parámetros de medición.

Más allá de nuestro desacuerdo en equiparar las políticas públicas que se aplican en el tema de los inmigrantes con lo que ocurre en una asociación o una vecindad, resaltamos que la consecuencia de aplicar la teoría de los bienes sociales de Walzer es la parcelación de lo que se entiende por *justicia*, es decir, que los criterios de justicia —distributiva— se desprenden de los significados sociales que les atribuye una comunidad. Las políticas de inmigración no se valorarían en torno a criterios de justicia generales ni a valores abstractos o universales, ni siquiera por el sentido común, basta que una comunidad determinada las dote de un sentido o valor social —protección de la identidad comunitaria— para que sean justas sin importar la condena mundial.

Podemos volver a políticas como la *Australia blanca* por el hecho de que los integrantes de una comunidad consideran que las personas de raza caucásica son las únicas que pueden preservar sus valores comunitarios más importantes o simplemente porque son más útiles que los de otras razas. Si la determinación del significado social está definida por los designios del grupo de poder político —que representa los intereses comunitarios—, imagínese el impacto para los inmigrantes de aquellos países donde el poder político ha sido tomado por partidos como la Liga del Norte de Italia o el Partido Liberal de Austria, que presentan a los inmigrantes como los nuevos enemigos simbólicos de la patria —cuando lo que pretenden en realidad es evitar que las personas que vienen de fuera accedan a los bienes y riquezas del grupo (Silveira, 2000: 19)—. En otras palabras, la *justicia distributiva* y la *igualdad compleja* de Walzer pueden desencadenar políticas de inmigración basadas en el egoísmo y en el puro interés particular —Walzer no postula estas justificaciones, sino las consecuencias que podrían generarse al aplicar sus ideas— que prevalece sobre cualquier expresión de solidaridad con el otro. Al respecto citamos a García Amado:

El modo de razonar en este caso —egoístamente— y cuando no aparece ningún elemento del nacionalismo sustancializador se puede esquematizar así:

posiblemente no hay ninguna razón de fondo o sustancial, sino la pura casualidad o azar histórico, por la que yo y mis compatriotas seamos precisamente nacionales de este Estado X y no lo sean, en cambio, el señor Y o el señor Z. Ahora bien, una vez que las cosas sean así, ante la cuestión de que el señor Y y el señor Z también quieran vivir en nuestro Estado X e, incluso, ser sus nacionales, calculamos si esa pretensión nos interesa y, en función del resultado de ese cálculo, decidimos si les permitimos venir aquí y bajo qué condiciones, y establecemos también cuáles son sus derechos, dado que estamos en situación de y tenemos el poder para dirimir al respecto. Y lo normal y más frecuente es que o bien nos beneficie que Y y Z no vengan (para que no gasten de nuestros bienes o no compitan con nuestros intereses; para que no tengamos que repartir con ellos el pastel, en suma), o bien que vengan pero con unos derechos limitados que aseguren su subordinación a nosotros, con lo que en lugar de competir con nuestros intereses sirvan a los mismos, y sin tomar del pastel ni un ápice más de lo que nos convenga darles (García, 2003: 11).

Pero no solamente está el germen del egoísmo en el trato diferenciado a los pertenecientes a una comu-

nidad y a los extraños a la misma, sino que hay una contradicción entre los postulados antiuniversales de esta corriente de pensamiento. Como todo comunitarista, Walzer niega la validez global de cualquier sistema de reglas morales. Por el contrario, plantea que cada individuo recibe de su comunidad la identidad que lo constituye en persona, las claves de una autopercepción que le permite la autoconciencia y la socialización con base en la inserción en un entramado de significados y relaciones, cultural y comunitariamente establecido. Por eso la primera obligación moral de cada uno es la lealtad y fidelidad a ese tejido cultural que le da su ser y su personalidad, a una comunidad que forma su propio sistema de reglas morales. El problema es que si la obligación moral y política primera de cada uno es la defensa, incluso con las armas como postula MacIntyre, de sus señas de identidad comunitaria y del interés, así como de la pervivencia de la cultura comunitaria, estamos igualando la situación del otro con la nuestra en lo que a ese único principio universal toca: la misma obligación que tengo respecto de mi



Misa celebrada en la Catedral Metropolitana para pedir por el fin de la epidemia de influenza que azotó a la ciudad de México, 2009.

comunidad, la tiene el otro, el *extranjero*, respecto de la suya. A falta de una razón universal con atributos independientes suficientes para hacer posible un entendimiento de mínimos, razón cuya asunción negaría los mensajes mismos del ideal comunitarista —incluyendo a Walzer—, habrá que asumir que la única dinámica intercomunitaria que cabe es el enfrentamiento, la lucha entre comunidades y culturas. Como indica García Amado:

a fin de cuentas, el ideal del comunitarista sería la plena garantía de subsistencia de su comunidad y su cultura, lo que sólo quedaría asegurado cuando hubiera vencido definitivamente sobre cualesquiera otras que pudieran hacerle competencia. En suma, el mismo imperialismo cultural que se dice que los universalistas quieren conseguir por la vía pacífica del universalismo ético etnocentrista (García, 2003: 16).

Finalmente, debemos hacer mención de que la separación —afirma Walzer— de las esferas de los bienes sociales es hasta cierto punto artificial. En realidad, la pertenencia a una comunidad determinada tiene un efecto directo en el acceso a la educación, al poder político, a la atención médica, a la cultura, al dinero, etc. Es poco realista sostener, por ejemplo, la legitimidad de acceso a un país —llámese comunidad— según el grado de acumulación de riqueza del inmigrante y prohibir al mismo tiempo el influjo entre las distintas esferas de bienes de aquella persona.

Amitai Etzioni y el inmigrante de utilidad

En el campo de la sociología, Etzioni es de las figuras contemporáneas más destacadas.¹³ En lo económico,

¹³ “Amitai Etzioni es uno de los más conocidos sociólogos contemporáneos de Alemania. Estudió en Jerusalén (en contacto con Martin Buber) y en el campus de Berkeley de la Universidad de California. Ha trabajado en el Departamento de Sociología de la Universidad de Columbia (Nueva York) en la Harvard Business School y en las administraciones demócratas de los presidentes Jimmy Carter y Bill Clinton. Ha sido presidente de la Asociación Americana de Sociología. Y ha escrito libros de notable

propone un nuevo paradigma: *la socioeconomía*. Entre las bases de su pensamiento están los siguientes supuestos: 1) Que la economía está inmersa en la realidad social y cultural y que no es un sistema cerrado y autocontenido. 2) Que los intereses que generan comportamientos competitivos no son necesariamente complementarios y armónicos. 3) Que los mecanismos de decisión de los individuos están influenciados por valores, emociones, juicios y prejuicios, así como por afinidades culturales y otros condicionamientos, y no simplemente por un preciso cálculo de interés propio. En lo comunitario, Etzioni señala que la buena sociedad es una sociedad equilibrada con tres puntos de apoyo: el Estado, la comunidad y el sector privado —el mercado—. Es necesario que los tres se coordinen —en el mundo occidental, el déficit más grande es el comunitario— mediante un acuerdo que Etzioni llama el *bagaje moral de la sociedad*. El estamento político tiene reservado un papel importante, pues el Estado debe permitir más protagonismo comunitario —retirarse de un terreno conquistado— y a su vez velar para que el mercado se respete a sí mismo —conquistar un terreno nuevo— (*Wikipedia*).

En cuanto al tema de la inmigración, Etzioni propone que el punto de partida para alcanzar una nueva mentalidad sobre la misma es aceptar que nadie tiene el derecho a estar en el país de otras personas, de la misma manera que nadie tiene el derecho de mudarse a la casa de otra persona. Para Etzioni, la gente florece cuando es parte de una comunidad. Para fomentar estas comunidades deben mantenerse los lazos que trae la afinidad, ha de promoverse un limitado pero importante conjunto de valores comunes y cultivarse un sentido de historia y futuro

influencia, como *Modern Organizations* (1964), *The Active Society* (1968), *The New Golden Rule* (1996). En sus memorias (*My Brothers Keeper. A Memoir and a Message*) aparecen un buen número de personajes clave en la sociología y la ciencia política del siglo xx: M. Buber, S. M. Lipset, P. Lazarsfeld, R. Merton, D. Bell, etc. Es el fundador de la Sociedad Mundial de Socioeconomía SASE y de la Red Comunitaria” (http://es.wikipedia.org/wiki/Amitai_Etzioni, consultado el 21 de marzo de 2009).

compartido. Según Etzioni, quien busque ingresar a una nación en particular para mejorar su vida personal o privada debe estar dispuesto a adoptar los lazos comunitarios y la cultura moral de la comunidad nacional en la que se integra, así como asumir las cargas de su pasado y las obligaciones de su futuro. Sin embargo, este requisito no implica que los inmigrantes se integren tanto que desaparezcan dentro de la sociedad predominante, asimilados hasta el punto de ya no ser distintos, o que se les prohíba intentar mejorar su nuevo país. Deben empeñarse en convertirse en buenos ciudadanos o su petición de ser admitidos como nuevos miembros del país puede denegarse justamente. Etzioni distingue entre *inmigración humanitaria*, cuyo principal propósito es ayudar a los individuos involucrados, y la *inmigración de utilidad*, cuyo objetivo primordial es ayudar a la economía de la nación. Mientras que la inmigración humanitaria busca ayudar a las personas que tienen más necesidades, con antecedentes de opresión y vulnerabilidades, la inmigración de utilidad busca gente joven, saludable, con un capital grande o a aquellos cuyas habilidades estén en gran demanda. Por supuesto que hay algunos inmigrantes que califican en ambos campos, pero muchos no lo hacen.

Frente a estos postulados, se puede afirmar que el defensor del comunitarismo no podrá ver con radical antipatía las reacciones de la población consistentes en temer que los extranjeros disuelvan o dañen la identidad comunitaria en cualquiera de sus manifestaciones. Es más, esa reacción de rechazo ante la irrestricta e igualitaria inserción como ciudadanos de quienes provienen de otros países, y especialmente de otras culturas, se verá incluso como un componente de virtud ciudadana de los nacionales de la comunidad receptora, quienes de ese modo acreditarán su compromiso con su comunidad y con el mantenimiento de sus datos colectivos y aglutinadores. Todo ello, sin perjuicio de que esta forma de proceder se convierta en un rasgo de todos los pueblos, universalismo que el comunitarismo rechaza, pero que demuestra la inconsecuencia de llevar hasta el límite los postulados de esta filosofía

política. Otro punto a resaltar en el pensamiento de Etzioni es que considera que la inmigración no es un derecho, sino un privilegio. También se le puede rebatir, al referirnos al estado de necesidad en numerosas situaciones desesperadas de estos inmigrantes, lo mismo que a la inmigración humanitaria a la que él alude (Colomer, 2006: 13).

REFLEXIONES FINALES: HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL TRANSNACIONALISMO

Cuando se justifica la diferencia de trato del extranjero se contradicen las dos corrientes más importantes de la filosofía política, bien porque niega el principio de la igualdad y las libertades como bienes sociales primarios —liberalismo rawlsiano— o bien porque acaba negando el valor de lo que inicialmente afirmó: la diferencia —comunitarismo—. Con ello no se pretende desconocer que la política migratoria es un campo de intervención pública sometida a múltiples tensiones, en cuyo origen se encuentra casi siempre un fuerte desajuste entre el número de candidatos a la emigración y las expectativas de las sociedades receptoras (Velasco, 2006: 9). Por el contrario, lo que pretendemos es demostrar las inconsistencias del liberalismo y del comunitarismo respecto de sus propios postulados al reducir el debate o bien en términos de humanidad o en la nacionalidad, cuando la realidad actual es otra. Ya no estamos anclados en doctrinas como la *angloconformidad*, sino en presencia de Estados poliétnicos (Kymlicka, 1996: 26), resultado de la inexistencia de comunidades intactas, arraigadas, exclusivas y excluyentes. El mundo nos revela que ha habido, hay y habrá flujos migratorios, y así como uno no puede combatir los designios de la naturaleza, tampoco se podrá oponer a los procesos de migración. Prueba de ello es que el autor de estas líneas es peruano, reside en México y alterna en su comida la pizza con la comida china.

Fenómenos como las comunidades de inmigrantes (Maya, 2004: 83-91) o la ciudadanía extraterritorial (Castro, 2007: 229-255) requieren de todo un discurso que aprehenda la base fáctica de los mismos, no con un afán de resistirlos, dado que sería un propósito tan vano como lo fue en su momento la resistencia del antiguo régimen frente a las revoluciones burguesas, sino a fin de estructurarlos dentro de una forma de pensamiento filosófico-político, que también tiene campo de aplicación en los ámbitos de lo antropológico, lo sociológico, lo económico, lo jurídico, etc. Nos referimos al transnacionalismo —comunidades transnacionales— y a lo fallido que resulta mantener las nociones de Estado-nación y soberanía como modelos de explicación teóricos. En efecto, en sus orígenes la antropología y sus principales corrientes habían establecido una definición de comunidades como un conjunto de atributos estáticos y no contradictorios, como espacios autocontenidos y más o menos de cierta coherencia. Hoy esta visión ha sido fuertemente cuestionada y las comunidades se han caracterizado de modo más dinámico y heterogéneo, además de que se han visto afectadas por su propia inserción en los procesos extralocales, a los que se les ha integrado en el fenómeno de la globalización o mundialización.¹⁴

Muchas de estas comunidades son parte de movimientos migratorios importantes, por lo cual han sido conceptualizadas como comunidades transnacionales, concebidas como una sustancia fluida, con capacidad de gran movilidad y una cultura cambiante (Mercado, 1999: 47). En su representación tendríamos que considerar trazos multidireccionales con toda una serie de elementos o factores que rodean la vida de las personas en el ámbito transnacional (Kearney, 1999). Castro y Mendieta señalan que

las migraciones contemporáneas se diferencian de las grandes migraciones de siglos pasados en que la mayoría de los inmigrantes se establecen en ciudades globales —como Londres, Berlín o Nueva York—, cuyas fronteras trascienden los límites del Estado-nación. Por otro lado, la vinculación a redes electrónicas de información y el uso de medios de transporte rápido permiten a los inmigrantes —o transmigrantes— mantener un intercambio continuo de mensajes, dinero e imaginarios *mass-mediáticos* con sus localidades de origen. Más que lugares de asentamiento, los espacios habitados por esos inmigrantes se definen como zonas de contacto, territorios globales atravesados por múltiples pertenencias culturales que funcionan, sin embargo, como lugares de asociación e identidad (Castro y Mendieta, 1998: 13).

De aquí se desprende que la figura de la comunidad transnacional es un claro ejemplo del debilitamiento del denominado Estado-nación (Kearney, 1999: 559), que consiste en un modelo teórico que postulaba que los integrantes de un determinado Estado estaban homogéneamente vinculados o enlazados con una misma cultura, lo que marcaba una nítida diferencia entre otros Estados, el planteamiento de fines comunes y la defensa de expectativas homogéneas, como la soberanía. Pero este modelo teórico no soporta el curso actual de la sociedad mundial. Países como Canadá o México, con economías tan diferentes, presentan un tema en común: en su interior conviven una serie de grupos étnicos con sus propios rasgos identitarios que permiten la construcción de su personalidad, tanto como grupo como individual. Un multiculturalismo a partir del cual es posible afirmar la falacia del Estado-nación y de su complemento, esto es, la soberanía.

Lo que la inmigración fomenta es la construcción de este multiculturalismo a través de las comunidades transnacionales, que al asentarse en una determinada zona diferente a la oriunda no sólo adoptan las costumbres del nuevo enclave geográfico sino que conservan sus propios rasgos culturales. En otras palabras, la globalización o mundialización cultural se da a partir de los flujos migratorios y de

¹⁴ Balibar (2005: 90) indica que la globalización o mundialización supone tres elementos fundamentales: un nuevo momento del desarrollo del capitalismo mundial, el fin del gran antagonismo mundial y la emergencia de un sistema de interdependencias en todo el planeta, virtual y real, que borra las fronteras entre naturaleza y técnica, y que asocia a toda localidad la imagen de su lugar en el todo.



Rodrigo Rojo

120 ◀

Jóvenes soldados distribuyen cubrebocas a la salida del metro Bellas Artes, en la Alameda Central, durante la epidemia de influenza, 2009.

la constitución de comunidades transnacionales, no por el hecho de relaciones empáticas —como diría Nussbaum— o por la selección de inmigrantes útiles o no útiles —como explicaría Etzioni—, sino por la misma configuración dinámica de las relaciones interpersonales tanto virtuales como reales y la existencia de intereses o expectativas de grupos de poder, así como aquellos de corte geopolítico —idea que desarrollaremos en los párrafos siguientes—. Ello también nos permite comentar lo referido respecto del tema de las fronteras. Balibar precisa que las fronteras son instituciones históricas: su definición jurídica y su función política, que determinan las modalidades de su trazado, de su reconocimiento, de su franqueo, con sus ritos y formalidades prescritas en puntos de pasaje determinados, han sido ya transformadas muchas veces en el curso de la historia. Y la cuestión de su transformación en un sentido democrático, que confiera a los ciudadanos

a los que ellas sirven su control de derecho y de hecho, está hoy en todas partes a la orden del día (Balibar, 2005: 92).

Por esa razón, no puede hablarse de fronteras nacionales, sino de fronteras históricas, geopolíticas, étnicas o urbanísticas, según el contexto en que ocurran y las funciones que se les exige cumplir. Una filosofía política que enarbole el ideal de fronteras abiertas —como hace el liberalismo de Nussbaum— y que al mismo tiempo descuide la dinámica de los intereses y funciones señaladas líneas arriba está condenada al fracaso. Una filosofía política que justifique la necesidad de las fronteras y de la diferenciación entre nacionales y extranjeros, con base en la cual a estos últimos no se les conceden derechos sino privilegios o recompensas según su adecuado comportamiento a los fines colectivos del pueblo que los ha acogido —como indica el comunitarismo—, implicaría aceptar el lado menos democrático

de la democracia de aquellas sociedades que han decidido abrazarla. Por el contrario, generarán arenas de conflicto que en la actualidad derivan en la falta de gobernabilidad en un determinado país y en estallidos sociales. La tercera opción que proponemos implica que los gobiernos tanto de los países donde se observa el fenómeno de la emigración como de aquellos que reciben a los inmigrantes agreguen a su agenda de gobierno el tema de las comunidades transfronterizas o transnacionales, no desde el pensamiento arcaico del Estado-nación y la soberanía, sino ante la perspectiva del irreversible proceso de la globalización cultural o multiculturalismo, que incluso los propios países viven en relación con sus comunidades aborígenes e indígenas. Es decir, el problema no gira en torno al combate de la inmigración sino en función de la gestión de los conflictos multiculturales que pueden surgir en un determinado lugar y tiempo. La filosofía política del transnacionalismo apela a democratizar el tema de los inmigrantes, como un tema en la agenda de gobierno multilateral, y al reconocimiento —no de privilegios—, de derechos sociales transnacionales, como uno de los medios para hacer frente a los conflictos multiculturales.

La filosofía política del transnacionalismo no aspira a la empatía de los unos con los otros, porque reconoce que ni siquiera se ha logrado la tolerancia, pero tampoco apunta a culturas donde predomina la identidad comunitaria. El transnacionalismo postula que cada individuo es un ser dinámico que se desarrolla en una comunidad donde conviven valores individuales —yo autónomo— con los colectivos o comunitarios —yo interdependiente—, que es un ser que se adapta al entorno en que se encuentra, que se desenvuelve en nuevas realidades, como la virtual, y forma de esta manera lazos que van más allá de las fronteras históricas de un país. La filosofía política del transnacionalismo exige revisar las nociones de soberanía y ciudadanía, sin que ello signifique ignorar la existencia de grupos de poder transnacionales e intereses geopolíticos en el escenario mundial. Es decir, reconocer la importancia,

en clave socioeconómica, de determinadas comunidades transfronterizas e ingresarlas al sistema económico nos revela la figura del flujo mundial de capitales. En suma, inmigración, comunidad, derechos transfronterizos, grupos de poder e intereses y expectativas son los componentes de la filosofía política del siglo XXI, donde la soberanía o el Estado-nación son modelos teóricos fallidos que no permiten explicar las actuales relaciones multiculturales. Esperamos que la presentación de los rasgos de la filosofía política que hemos denominado *transnacionalismo* por su objeto de estudio sirva de punto de partida para la realización de estudios ulteriores en torno a la misma.

Referencias

- Aguilar Sahagún, Luis, 1999, "La teoría de la justicia de Michael Walzer frente a los retos del pluralismo y la igualdad educativa en México", en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, Centro de Estudios Educativos, vol. XXIX, núms. 3-4, México.
- Balibar, Étienne, 2005, "Fronteras del mundo, fronteras de la política", en *Alteridades*, núm. 30, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Boltvinik, Julio, 2007, "De la pobreza al florecimiento humano: ¿teoría crítica o utopía?", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 23, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Brennan, Timothy, 2001, "Cosmopolitismo e internacionalismo", en *New Left Review*, núm. 7, Akal, Madrid.
- Castro Domingo, Pablo, 2007, "Transnacionalismo y ciudadanía extraterritorial: una reflexión desde la metodología cualitativa", en Jorge Arzate y Nelson Arteaga (coords.), *Metodologías cualitativas y cuantitativas en las ciencias sociales. Perspectivas y experiencias*, Porrúa, México.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, 1998, "Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México.
- Colomer Viadel, Antonio, 2006, *Inmigrantes y emigrantes*, Universidad Politécnica de Valencia, España.

- Conill, Jesús, 2004, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid.
- De Vitoria, Francisco, 1539, *Relectiones e Indis recerter inventis*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Ferrajoli, Luigi, 2000, *El garantismo en la filosofía del derecho*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- García Amado, Juan Antonio, 2003, “¿Por qué no tienen los inmigrantes los mismos derechos que los nacionales?”, en *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, núm. 3, Lex Nova, Madrid.
- Gasper, Des, 2007, “La ética del desarrollo humano y las *Frontiers of Justice* de Martha Nussbaum”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 23, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 291-318.
- Kearney, Michael, 1999, “Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas”, en Gail Mummert, *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, México.
- Kymlicka, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- Maya Jariego, Isidro, 2004, “La formación de comunidades de inmigrantes: desplazamiento en cadena y contexto de recepción”, en *Revista Acauria*, vol. 5, núm. 12, Universidad de Sevilla.
- Mercado, Eric, 1999, “Prácticas políticas transnacionales. Hacia una ciudadanía transnacional: el caso de Santa Cruz Mixtepec”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Mulhall, Stephen y Adam Swift, 1996, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid.
- Nussbaum, Martha, 1998, “Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico”, en Jorge Reichmann (coord.), *Desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- , 2002, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona.
- , 2007, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- y Amartya Sen, 1996, *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, John, 1979, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2001, *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona.
- , 2002, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona.
- Sen, Amartya, 1995, *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Silveira, Héctor, 2000, “La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate”, en Héctor Silveira (coord.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid.
- Velasco, Juan Carlos, 2006, “El Estado y la ciudadanía ante el desafío de la inmigración”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 27, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Walzer, Michael, 1996, *Las esferas de la justicia, defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wikipedia, *la enciclopedia libre*, “Amitai Etzioni”, en línea: <http://es.wikipedia.org/wiki/Amitai_Etzioni>.