

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 43, julio-diciembre, 2010, 435-458
ISSN: 1130-2097

Liberalismo, inmigración y justicia global: Obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos *

Liberalism, Immigration and Global Justice:
Special obligations towards our fellow citizens

DANIEL LOEWE

Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile)
daniel.loewe@vai.cl

RESUMEN. El artículo defiende la tesis de que el liberalismo igualitario nos lleva a una teoría de justicia global y, como parte de ésta, a un derecho de inmigración. Así, el peso de la prueba contra la justicia global y la inmigración se desplaza hacia aquellos que las desean limitar. Un argumento corriente es que las obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos tienen prioridad sobre las obligaciones generales de justicia. El artículo examina argumentos particularistas y reduccionistas a favor de estas obligaciones especiales, y sostiene que éstos no justifican la restricción de la justicia hacia nuestros conciudadanos y tampoco la discrecionalidad total de los estados en el control de sus fronteras.

Palabras clave: Liberalismo igualitario, justicia global, inmigración, particularismo, obligaciones especiales hacia conciudadanos, reduccionismo.

ABSTRACT. The article defends the thesis that an egalitarian liberalism leads to a theory of global justice and, as part of it, to the right of immigration. Thus, the burden of proof against global justice and immigration moves to the side of those who wish to limit it. A common argument is that special obligations towards our fellow citizens take priority over general obligations of justice. The article examines particularistic and reductionist arguments in favor of these special obligations, and argues that they can not justify the restriction of justice towards our fellow citizens, nor the absolute discretionary power of the states in controlling its borders.

Key words: Egalitarian liberalism, global justice, immigration, particularism, special obligations towards fellow citizens, reductionism.

* Artículo elaborado en el marco del proyecto chileno Fondecyt 1090007: «El fenómeno de la inmigración y teorías de justicia global: un examen acerca de la justicia de las fronteras de la justicia y la justicia de las fronteras», y del proyecto español «Integración, participación y justicia social. Ejes normativos de las políticas migratorias» (FFI2009-07056), del Plan Nacional I+D+i.

Un puzzle desconcertante en el pensamiento liberal contemporáneo —desde la perspectiva de una explicación teórica y no histórica— surge de la afirmación de una concepción normativa universal y la expresión de sus estándares mediante principios de justicia válidos dentro de sociedades singulares. Es desconcertante, porque si bien el liberalismo supone como premisa que el contexto primario de la justicia está delimitado por las fronteras, no dispone de ninguna teoría sobre su legitimidad normativa (O’Neill 2000, cap. 9). Todavía más: las fronteras políticas existentes se retrotraen a historias de arbitrariedad, y van acompañadas por expectativas en la calidad de vida y por oportunidades diametralmente distintas en las sociedades que circunscriben. Desde la perspectiva del liberalismo igualitario es incuestionable que las fronteras son moralmente arbitrarias al definir lo que a cada cual le corresponde en razón de la justicia: la contingencia de nacer dentro de una sociedad política particular no debe ser causa de una desventaja extrema. Por lo tanto (1) habría buenas razones para rechazar que el foco de la justicia sean las sociedades domésticas; (2) y aunque hubiese buenas razones para considerar que las fronteras políticas son —al menos parcialmente— relevantes al determinar el foco de la justicia, estas razones no bastarían para justificar expectativas tan diferentes en las sociedades. Desde una perspectiva liberal, las obligaciones universales de justicia global —independientemente de su contenido— pertenecen al núcleo de la doctrina.

Las consecuencias al rechazar el papel de las fronteras en la definición del foco de la justicia se extienden a la gama completa de discusiones relacionadas con la justicia global. Pero hay dos casos que ejemplarmente ponen en cuestión el papel de las fronteras en la argumentación liberal: el caso de la secesión y el de la *inmigración*. Debates relativos a estos casos son debates acerca del estatus normativo de las fronteras.¹ Con respecto al segundo caso, la óptica liberal usual es aceptar que las sociedades singulares gozan de una discrecionalidad casi absoluta al decidir si, y para quién, abren sus fronteras.² Por cierto este entendimiento corresponde a la práctica usual del derecho internacional que considera que la *emigración* es un derecho humano, pero no

¹ La óptica tradicional, que se corresponde *grosso modo* con el tratamiento dado del tema en el derecho internacional, es considerar a las fronteras como establecidas y sólo cuestionables en razón de graves violaciones de derechos humanos. Según Buchanan (1991), una condición necesaria para la justificación de la secesión es que se hayan dado tales violaciones. Sin embargo, si las fronteras son contingentes y moralmente irrelevantes, ¿en base a qué razones se puede limitar la libertad de los individuos para efectuar un divorcio político si son mayoría en un territorio determinado y la secesión no implica una violación de los derechos de otros? Autores liberales que han aceptado este punto, sostienen que a un nivel de principios nada se opone y mucho habla a favor de un derecho a secesión plebiscitario (Philpott 1995).

² La excepción a este entendimiento es el caso de los refugiados, regulado por la Convención de Refugiados de Ginebra. Sin embargo, si nos guiamos por la interpretación corriente de este derecho, es evidente que se le suele considerar de un modo extremadamente restrictivo, aunque hay buenas razones para entenderlo de un modo considerablemente más amplio (cf. Loewe 2010a).

la *inmigración* (art. 13.2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos). Pero si las fronteras son moralmente arbitrarias, ¿en base a qué razones se puede limitar la libertad de los individuos para cruzarlas y radicarse en otra sociedad? Siendo las bases normativas de la justicia liberal universales, ¿en base a qué criterios se podría justificar la competencia y discrecionalidad total o casi total de los estados singulares para decidir las condiciones de ingreso de los inmigrantes potenciales? Desde una perspectiva liberal igualitaria mucho parece hablar a favor de un derecho a movilidad sin fronteras o una política de *open borders* (cf. Ackerman 1993; Carens 1987; Loewe 2007).³ Aceptar la arbitrariedad moral de las fronteras desplaza el peso de la prueba relativa a la discrecionalidad estatal para responder a la presión migratoria: los que la sostienen están llamados a ofrecer razones a su favor.

En este artículo procedo en cinco pasos. (1) Por referencia a la teoría de Rawls examino someramente cómo el liberalismo igualitario implica una teoría de justicia global. (2) Luego me refiero a las obligaciones especiales hacia nuestros connacionales; (3) e investigo y critico la estrategia particularista para justificarlas.⁴ (4) En cuarto lugar examino estrategias reduccionistas: (4.1) la convencional (4.2) y la consensual. Estas estrategias son genuinamente liberales. (5) Por último realizo algunas consideraciones.

1. *Justicia social y justicia global*

De un modo ejemplar Rawls acepta el papel de las fronteras como determinantes del foco de la justicia: la suya es una teoría de *justicia social*, es decir, la justicia de las instituciones más importantes de una sociedad organizada estatalmente.⁵ En su teoría Rawls supone que sabemos dónde están las fron-

³ Pero aunque aceptemos que las fronteras no son determinantes del foco de la justicia, las consecuencias contradictorias que se dan en el caso de la inmigración son desconcertantes. Si aceptamos la irrelevancia moral de las fronteras y así un derecho de secesión plebiscitario, aceptamos el derecho de asociación política. Pero como cualquier derecho de asociación, éste incluye un derecho para no asociarse: nada vale un derecho de asociación que no incluye la discrecionalidad para decidir con quién nos asociamos. Pero si esto es así, entonces aceptamos simultáneamente el derecho de los individuos para rechazar a socios potenciales en la asociación política, es decir, inmigrantes. Inversamente, si aceptamos un derecho a movilidad sin fronteras irrestricto, no podemos sostener lo que le da su base a un derecho de secesión plebiscitario: la voluntad de las partes para asociarse o no. Aquí no me referiré a esta tensión.

⁴ Esta estrategia no es liberal, y por tanto su éxito no comprometería la tesis defendida en este artículo de que, desde una perspectiva liberal, las obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos no nos permiten restringir la justicia.

⁵ En otro lugar he discutido extensivamente las restricciones que se podrían articular en base a la teoría de Rawls en el caso de la inmigración. Como resultado de esta investigación sostengo que los límites a un derecho a movilidad sin fronteras son menos restrictivos de lo que Rawls sostiene (cf. Loewe 2007).

teras del Estado y que éstas son a perpetuidad. Además podemos suponer quién puede vivir dentro de esas fronteras y que los individuos desarrollarán una vida completa dentro de la sociedad. Rawls se opone a emplear las herramientas del pensamiento liberal para tratar el tema de las fronteras y su legitimidad. Esos temas deben ser resueltos con anticipación a la aplicación de los principios de justicia que su teoría trata de justificar (cf. Rawls 1993, conferencia VII, § 6, 7). Sin embargo, este foco de la justicia es insostenible por referencia a la argumentación en que descansa su teoría.

Por una parte, Rawls construye su teoría en base a una intuición igualitaria de validez universal. Nuestro punto de partida económico y social, así como los talentos que poseemos, son elementos contingentes y por lo tanto moralmente arbitrarios. Estos últimos son el resultado de la lotería natural. La arbitrariedad se extiende incluso a la posesión de un carácter superior que pudiese favorecer el desarrollo de capacidades productivas (Rawls 2002, 106). Ya que «mérito» presupone la existencia de un esquema de cooperación, nadie puede afirmar que *merece* su dotación de talentos naturales o su posición económica y social inicial. Pero estos factores tienen consecuencias profundas en las oportunidades sobre las que los individuos pueden disponer. En general, tanto un punto de partida social o económicamente desaventajado como dotes naturales bajo el promedio dificultan la realización de nuestros planes de vida. De acuerdo a la intuición fundamental liberal igualitaria, esto es injusto: ya que las oportunidades disponibles no deben depender de factores arbitrarios, la fortuna debe ser regulada de acuerdo a principios de justicia.

Por otra parte, Rawls restringe el alcance de esta intuición a sociedades políticamente organizadas. Cuando las instituciones más importantes de la sociedad se organizan de acuerdo a principios de justicia que neutralizan, regulan o corrigen las desventajas debidas a los factores arbitrarios mencionados, es posible tener «expectativas legítimas» sobre los frutos de nuestro obrar —es decir, merecerlos.

Estos dos elementos, centrales en la estructura argumentativa, están en tensión. Rawls considera la contingencia y arbitrariedad en el contexto de una sociedad políticamente organizada. Así, los principios de justicia que neutralizan estos factores encuentran su foco de aplicación en las instituciones más importantes de la sociedad. Pero a la luz de la intuición igualitaria esta tesis es poco plausible: como señala la crítica e interpretación cosmopolita de la teoría de Rawls (entre muchos otros: Barry 1974; Beitz 1979; Pogge 1989), los factores contingentes y por lo tanto moralmente arbitrarios que deberían ser considerados por una teoría de justicia se extienden más allá de las fronteras de una sociedad política singular. Se deberían extender a contingencias como la nacionalidad o ciudadanía, que tienen consecuencias profundas en la vida. Nadie puede ser considerado como responsable por haber nacido en Sierra Leona, con una expectativa estadística de vida que no alcanza los 40 años, y

no en Japón, con una que la dobla. En esta línea argumentativa afirma Carens que el estatus de la ciudadanía en las democracias liberales occidentales es el equivalente moderno del privilegio feudal: un estatus heredado que amplía nuestras oportunidades en la vida (Carens 1987; 1992).

Primero: en forma coherente con el aspecto contractualista de su teoría, la focalización de la justicia a las sociedades políticamente organizadas se retrotrae a su idea de que la sociedad es la *empresa cooperativa* en la cual surgen las expectativas legítimas. Las sociedades son entendidas como contextos cerrados y autosuficientes en los cuales los ciudadanos nacen y desarrollan una vida completa. Pero en nuestro mundo globalizado el esquema cooperativo se extiende más allá de las fronteras políticas de una sociedad singular. La condición de autarquía, bajo la cual Rawls elabora su concepción de justicia social, no se dejaría aplicar a nuestro mundo (Beitz 1979; Benhabib 2005; Nussbaum 2007).

Segundo: la tensión entre la intuición fundamental del liberalismo igualitario y el foco doméstico de la teoría es todavía más profunda. Según Rawls, una condición suficiente para tener personalidad moral y correspondientemente para ser considerado como sujeto de justicia, es disponer de las «dos capacidades morales» (Rawls 2002, § 77). Éstas son: la capacidad para desarrollar una concepción acerca del propio bien y la capacidad de un sentido de justicia. Pero si esta es una condición suficiente para tener personalidad moral y así ser sujeto de justicia, no es sostenible que las obligaciones de justicia sean vinculantes exclusivamente dentro del contexto de una sociedad política singular. Si las capacidades morales son condición suficiente para ser sujeto de justicia, las obligaciones de justicia se deberían extender más allá de las fronteras políticas de la sociedad y abarcar a todos los individuos que disponen de ellas.⁶

Como es conocido, con su *Derecho de Gentes* (2001), Rawls extiende su concepción de justicia liberal doméstica al contexto de las relaciones entre pueblos. Pero Rawls rechaza no sólo la interpretación cosmopolita de su teoría, sino también la alternativa cosmopolita. Su teoría no sería una teoría de justicia global en la que, como en la interpretación cosmopolita, los individuos están a la base de la justificación de los principios de justicia global, sino una teoría normativa sobre las relaciones entre pueblos. Según Rawls, sus principios de justicia concebidos para el caso doméstico no encontrarían ningún campo de aplicación en el plano internacional. Pero su *Derecho de Gentes* no se condice con las premisas normativas que yacen a la base de su teoría: así como en el caso doméstico Rawls aspira a limitar mediante princi-

⁶ Kerstin (1996) ha argumentado que por razones de consistencia argumentativa, el argumento contractual se orienta al mundo: el contractualismo es necesariamente cosmopolita. Así, es entonces difícil entender la opción por un contractualismo escalonado, que defiende el mismo Kerstin, también Höffe (1999), ejemplarmente Rawls (2001) y ciertamente Kant (2002).

pios de justicia las consecuencias de los factores arbitrarios en las oportunidades sobre las que disponen los individuos, en el plano global habría que limitar las consecuencias de otros factores contingentes en la vida de los individuos mediante principios de justicia global. Desde la perspectiva de una interpretación cosmopolita, su teoría tendría que tomar la forma de una teoría de justicia global en la que primeramente los individuos (y no los estados, las naciones o los pueblos) deben ser considerados como sujetos de justicia. En una posición original con un carácter global, los individuos escogerían mecanismos institucionales para asegurar que los principios de justicia encuentren un campo de acción legítimo que vaya más allá de las fronteras políticas de una sociedad singular (Loewe 2009). Por cierto, esto no implica ni que haya que optar por un estado global, ni que las particularidades de los estados singulares no encuentren ninguna expresión en el contexto internacional. Contra estas dos posibilidades hay buenos argumentos, a los que no me referiré.⁷ En lugar de esto, los individuos tratarían de garantizar que los principios de la justicia, o alguna interpretación de éstos, encontrasen su campo de acción legítimo no sólo dentro de las fronteras políticas de las sociedades organizadas en forma estatal, sino *entre individuos* a través de las diferentes sociedades.

Entre otros, las instituciones globales deben garantizar una libertad individual fundamental a movilidad no sólo efectiva dentro de una sociedad singular —como usualmente se asume—, sino entre sociedades organizadas políticamente. Al garantizar esta libertad, un derecho a movilidad sin fronteras amplía el conjunto de oportunidades disponibles para todos y así avanza el ideal de la igualdad de oportunidades de dos modos. Primero: un derecho a movilidad sin fronteras, iguala las desigualdades en oportunidades que surgen en razón de cuán privilegiada es nuestra ciudadanía al momento de inmigrar. Segundo: en tanto la posibilidad de inmigrar está garantizada, los migrantes potenciales disponen de otras oportunidades para desarrollar sus planes de vida: aquéllas que son efectivas en otras sociedades a las de origen. Si bien no es posible contrarrestar en forma completa la desigualdad de oportunidades, en tanto desaparecen los impedimentos legales para acceder a las oportunidades disponibles en otras sociedades, se avanza hacia la igualdad de oportunidades.

⁷ Las dificultades pragmáticas asociadas con un estado mundial (o una república mundial de repúblicas) son bien conocidas y han sido articuladas expresivamente ya por Kant: el amalgamamiento de los Estados conduciría a una monarquía universal que crece desde un poder hegemónico, de la cual sólo cabe esperar un despotismo sin alma que cae finalmente en anarquía (Kant 2002). Si bien hay buenos argumentos para rechazar este argumento (el establecimiento de estructuras de división de poderes horizontales y verticales pueden efectivamente contener el mal uso del poder), este temor no es infundado. Con respecto al mantenimiento de la singularidad de las comunidades políticas, cf. el *derecho a la diferencia* (de los Estados) defendido por Höffe (1999).

2. *Obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos*

En tanto exigencia de una moral política universal, la justicia liberal establece *obligaciones generales* (en adelante: OOGG). Éstas son recíprocas y tienen una base igualitaria.⁸ A primera vista, este entendimiento se contrapone a nuestra moral de sentido común. En ésta las *obligaciones especiales* (en adelante: OOOE) juegan un papel central. Pocos dudan que tengamos OOOE hacia ciertos individuos, quizás también hacia ciertas comunidades. La moralidad de sentido común incluye la *permisión* y en ocasiones la *obligatoriedad* de la parcialidad. Estas son obligaciones relativas al agente: obligaciones que un agente tiene en relación a un individuo particular pero no a otro (aunque bajo cualquier punto de vista relevante la situación de los individuos sea idéntica, diferenciándose sólo por la relación en que están hacia nosotros) y que no dependen de consideraciones de imparcialidad universal⁹: ¿no debemos acaso más a *los nuestros*, a nuestros amores, hijos, padres, familiares, amigos, etc., que a los amores, hijos, padres, etc. de otros? ¿No censuraríamos a aquél que, estando en peligro la vida de su propio hijo y la del vecino, y pudiendo salvar solamente a uno, arrojase una moneda al aire para dirimir el asunto?

A nivel de prácticas, la mayoría de las personas acepta la existencia de OOOE a favor de sus conciudadanos. Este es el caso, por ejemplo, de la práctica usual de restringir nuestras obligaciones de justicia económica a los más necesitados entre nuestros conciudadanos, obligaciones que no son sobrepasadas por la obligación universal de ayudar a los más necesitados donde quiera que se encuentren. Las restricciones usualmente aceptadas a la inmigración siguen el mismo patrón: las obligaciones con respecto al bienestar de nuestros conciudadanos justificarían las restricciones al ingreso de los inmigrantes. Desde el punto de vista de las OOGG de ayudar a los más desaventajados argumenta Sandel que se podría justificar la inmigración abierta. Pero si bien hay razones morales para oponerse a esta conclusión, estas razones sólo se pueden basar en la aceptación de «obligaciones especiales hacia el bienestar de nuestros ciudadanos en razón de la vida en común y la historia compartida» (Sandel 2009, 232). Del vínculo de la nacionalidad se desprendería la parcialidad y así la lealtad hacia nuestros compatriotas. Si no reconocemos la

⁸ En pos de la simplicidad estoy dejando fuera de atención las obligaciones universales no recíprocas. El caso más evidente surge en la relación moral entre animales humanos y no-humanos. Un modo de dar cuenta de este tipo de obligaciones recurre a la distinción entre agentes morales y pacientes morales (Regan 2004). Este tipo de distinciones son discutibles y discutidas desde la perspectiva de todos los que suponen que la base de la moral se retrotrae a la reciprocidad. En otro lugar he argumentado a favor de este tipo de obligaciones dentro de un marco teórico contractual (Loewe 2008). Otro caso de este tipo de obligaciones refiere a nuestras obligaciones hacia las generaciones futuras (Loewe 2010b).

⁹ Scheffler (1994; 2001, 78) refiere a «agent-relative principles», Nagel (1991, 40) a «agent-relative reasons».

legitimidad de la parcialidad en el trato a nuestros conciudadanos, no podríamos justificar el cierre o control de las fronteras. A continuación examinaré estrategias justificativas de estas obligaciones.

3. *La estrategia particularista: la magia del pronombre mío*

Es usual asociar la doctrina liberal con la universalidad y la imparcialidad. Hay buenas razones para ello. La doctrina política liberal articula versiones de una moral imparcial. Siguiendo la terminología de Rawls, el liberalismo sostiene la prioridad de lo justo sobre lo bueno (cf. Rawls 2002; Dworkin, 1986; Ackerman 1993). Esto quiere decir que la justicia no es el resultado de entendimientos compartidos acerca de la vida buena o del fin (*telos*) o propósito intrínseco de una práctica o institución particular, que sean vinculantes dentro de una comunidad cultural, histórica y/o política. La determinación de lo justo es resultado, entre otros, del uso de la razón práctica (Kant 2003), de un contrato hipotético entre seres racionales en una situación de igualdad original (Rawls 2002), de procesos deliberativos regulados mediante condiciones neutralizadoras del poder de negociación de las partes (Habermas 1987), o se desprende de derechos naturales (Locke 2006; Nozick 1996; Dworkin 1997). En todos estos casos se trata de garantizar la universalidad y la imparcialidad mediante la representación apropiada de los intereses de todos los afectados.

Desde una perspectiva particularista las teorías liberales imparciales no son aceptables. Si bien pueden dar cuenta de OOGG y de obligaciones consensuales (véase sección 4.2), no podrían dar cuenta de OOEE en las que no incurrimos voluntariamente. Uno de los capítulos más interesantes en la crítica a la imparcialidad y la defensa del particularismo como base de OOEE ha sido escrito por referencia a una nueva versión, realizada y discutida por Williams (1981, 14), del famoso caso del incendio de William Godwin y su consecuente crítica a la supuesta magia del pronombre «mío». En una primera versión del caso que causó gran controversia, Godwin argumentó que si estando en peligro la vida de dos personas sólo se pudiera salvar una, debería favorecer la vida del arzobispo Fenelón sobre la de su propia madre. En la siguiente edición de *Political Justice*, Godwin cambió a su madre por el sirviente de Fenelón, que ahora podría ser su propio hermano, padre o benefactor. Pero el argumento es el mismo. Godwin era un utilitarista convencido. En su discusión sobre la justicia sostiene que deberíamos amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Pero «en realidad, es probable que uno de nosotros sea un ser de mayor valor e importancia que otro». Una persona puede ser más capaz que otra de «una felicidad más refinada y genuina», o la vida de una persona puede contribuir más al bienestar de otros y ser por lo tanto más contributiva «al bien general». Así llegamos al caso del incendio. En éste

debe ser evidente que Fenelón es una persona de este tipo. Es decir, una persona cuya vida o muerte produciría una gran diferencia en la felicidad general (según Godwin, esto se basa en que Fenelón escribiría un tratado de filosofía moral que tendría gran influencia en la juventud):

El ilustre arzobispo de Cambray era más valioso que su sirviente, y hay pocos de nosotros que, en caso que su palacio estuviese en llamas, y sólo la vida de uno de ellos pudiese ser preservada, dudaría en afirmar cuál de los dos debiese ser preferido. [...] Suponga que el sirviente haya sido mi hermano, mi padre o mi benefactor. Esto no alteraría la verdad de la proposición. La vida de Fenelón seguiría siendo más valiosa que la de su sirviente; y justicia pura, sin adular, habría preferido la que era más valiosa. Justicia me habría enseñado a salvar la vida de Fenelón a costa de la otra. ¿Qué magia hay en el pronombre «mío» que justificaría dejar sin efecto las decisiones de la verdad imparcial? (Godwin 1985, 169-70, trad. DL).

En este caso se sitúan las exigencias de imparcialidad frente al pronombre «mío». La justicia «pura, sin adular», exige la realización de la imparcialidad sin tomar en cuenta nuestros vínculos. Esta crítica es común contra el consecuencialismo y, por extensión, contra el utilitarismo: si tenemos que hacer siempre lo que es mejor para todos los interesados, no podemos realizar nuestros proyectos particulares que incluyen ideas substanciales sobre la vida buena, a menos que, como en el caso de los santos, ése sea nuestro proyecto (Larmore 1987, 141 y siguientes).¹⁰ Sin considerar si ésta es una buena descripción de la imparcialidad utilitarista, es evidente que estas exigencias son intuitivamente implausibles. Pero, según Williams, este problema no es específico del utilitarismo, sino también del kantianismo en tanto teoría imparcial.¹¹ Williams reproduce el caso del incendio, pero ahora en relación a obras de «inspiración kantiana».¹² En su versión del caso hay que decidir si salvamos a nuestra mujer o a un extraño. De acuerdo a la interpretación kantiana que discute, la moralidad imparcial exigiría salvar a la propia mujer y no arrojar una moneda al aire para dirimir la situación. Pero la razón de esta exigencia sería que estar en la situación de necesidad ya sería resultado del azar (tal como arrojar una moneda) y por tanto se cumpliría con las exigencias de la imparcialidad: todos pueden caer en una situación de necesidad y en esta situación algunos tienen un conocido entre los salvadores y otros no. En este caso, el salvador tiene una razón especial para favorecer a uno de los dos (a su mujer), mientras que en otras situa-

¹⁰ Críticas similares en Williams (1981, 14), Rawls (2002, § 86).

¹¹ Similar en MacIntyre (1983, 123).

¹² El libro que Williams discute es *An Anatomy of Values*, de Fried (1970). Este libro tiene una serie de equívocos en su interpretación de la imparcialidad kantiana que no pretendo discutir en este lugar. En este artículo me enfocaré en la crítica realizada por Williams a la imparcialidad y no en la crítica de Williams —que ciertamente es correcta— a la interpretación de la imparcialidad que realiza Fried.

ciones otros salvadores tendrán razones especiales para favorecer a otras víctimas.

Williams comparte la idea de que hay que salvar a la propia mujer. Pero la razón de esta preferencia no refiere a que sea una exigencia de la imparcialidad, como afirma la concepción por él discutida. En la situación de decisión «habría sido esperado por algunos (por ejemplo por su mujer) que su pensamiento motivador, completamente enunciado, sería el pensamiento que era su mujer, no que era su mujer y que en situaciones de este tipo es permisible salvar a nuestra mujer» (1981, 18). Y cualquier otra historia que podamos contar acerca de la fuentes de nuestro vínculo normativo, ya sea de tipo kantiano o de tipo utilitarista (por ejemplo, que la división del trabajo más efectiva exige que cada cual salve a su mujer), no tiene que ser necesariamente falsa, pero implica «un pensamiento de más» (*one thought too many*). Por lo tanto, contra la tesis de Godwin, sí habría algo mágico en el pronombre «mío»: tengo que salvar a mi mujer, porque es *mi* mujer.

Esta es una argumentación particularista: la relevancia moral se encuentra en el vínculo mismo. O como indica Miller en su defensa del *Principio de la Nacionalidad*, los *hechos relacionales* son moralmente relevantes (Miller 1995). Es usual recurrir a esta argumentación para justificar OOOE hacia nuestros conciudadanos (entre muchos otros: Tamir 1993; Fletcher 1993; Miller 1995; Calsamiglia 2000).¹³ Defensores del particularismo tienden a representar el mundo moral como una serie de círculos concéntricos de radio creciente: los círculos de la lealtad. Siguiendo la descripción de Fletcher: «lealtades circunscriben círculos comunitarios, y todos los miembros de éstos consideran a los otros dentro del círculo como objetos de su preocupación». Dentro de cada una de estas comunidades esperamos «cuidado recíproco y benevolencia» (Fletcher 1993, 20). Fletcher da cuenta de esta estructura argu-

¹³ De acuerdo al particularismo en su forma *más radical*, las creencias que dan valor al vínculo en que se basaría la parcialidad y lealtad (familia, amigos, connacionales, etc.) no serían extensivas a los otros. De este modo, que yo tenga la obligación de salvar a mi hijo y no al extraño de las llamas, no implica que otros tengan la obligación de salvar a su hijo. Este particularismo radical se manifiesta, sobre todo, en los debates nacionalistas. Para el nacionalista radical, lo que torna a mi nación en algo especial que funda obligaciones hacia mis connacionales o hacia la nación misma, no es válido en el caso de las otras naciones. En muchos sentidos, éstas serían defectuosas. Desde esta perspectiva es posible afirmar que yo tengo OOOE hacia mis connacionales y mi nación, y todos los otros las tienen hacia mis connacionales y mi nación. En este artículo no me ocuparé de este tipo de particularismo radical (que en muchos sentidos es indefendible). El particularismo del que me ocuparé sostiene que las razones que aplican para mí en la generación de mis obligaciones también aplican para los otros en la generación de las suyas. En los debates nacionalistas esto corresponde al entendimiento del nacionalismo como doctrina política que sostiene que cada nación debe tener un estado y cada estado debe corresponder a una nación (Gellner 2008) o en versiones menos extremas, que cada nación debe gozar de algún tipo de autonomía dentro de un estado (Kymlicka 1995). En este sentido, el nacionalismo como doctrina política sostiene una cierta universalidad: los vínculos de cada agente implican la lealtad hacia los suyos. Es un tipo de universalización del egoísmo.

mentativa de un modo ejemplar. El argumento comienza con una concepción de la persona: el «sí mismo histórico» (*historical self*). Este sí mismo generaría *obligaciones* de lealtad y no sólo costumbre o inclinación para favorecer a algunos. El vínculo entre el sí mismo histórico y las obligaciones de lealtad yace en la identidad: para amarme, debo respetar y apreciar todos aquellos aspectos de mí que están vinculados con otros. Así, por el simple hecho de mi biografía, incurro en obligaciones hacia otros. El sí mismo genera obligaciones de lealtad hacia familias, grupos y naciones, ya que éstas entran en nuestra autodefinición. Y esto es válido, aunque yo no lo escojo y tengo un control muy limitado sobre éste:

Nosotros nacemos en culturas particulares, adquirimos una lengua materna, estamos expuestos a ciertas ideas políticas y religiosas. Aprendemos una historia nacional; todo esto sin elecciones significativas de nuestra parte. [...] En tanto el sí mismo histórico inculca un sentido de lealtad, las lealtades, especialmente hacia naciones, derivan exclusivamente del sí mismo histórico (Fletcher 16-7, trad. DL).

¿Es esta una defensa exitosa de las OOEE hacia nuestros conciudadanos? En mi opinión no lo es. El particularismo moral es contradictorio e insuficiente:

Primero: si el particularismo es todo en moral, no sería posible establecer límites a las demandas y obligaciones que caracterizan a cada uno de los círculos de lealtad. Para establecer límites se requieren principios universales de justicia. Ciertamente tendemos a pensar que en el ámbito de los vínculos íntimos, las consideraciones de imparcialidad están fuera de lugar. Hay buenas razones para esta prioridad (aunque para un particularista no es necesario recurrir a estas razones, pues serían un pensamiento de más). Es así que los marcos legales tienden a no obligarnos a ir contra lazos de lealtad íntimos. Es el caso ejemplar del vínculo entre cónyuges. En EE.UU., la *Quinta Enmienda* protege el derecho de cada individuo a permanecer en silencio, y así a librarse de tener que decidir entre dañarse a sí mismo como testigo y jurar en falso para protegerse. Este privilegio se extiende al matrimonio: exigir de uno de los cónyuges que dañe al otro mediante acusaciones sería lo mismo que exigirle que se dañe y acuse a sí mismo. Siguiendo a Fletcher, el principio de la lealtad liberaría a los testigos de la obligación de testificar «siempre que la persona afectada sea *parte de uno mismo*» (Fletcher 1993, 82). Fletcher sostiene que este privilegio debería extenderse a la amistad: no se debería poder exigir de una persona que acuse a un amigo criminal. La argumentación es la misma que en el caso de los cónyuges (Fletcher 1993, 82). Independientemente de lo que pensemos con respecto a esta extensión, se hace insostenible cuando vamos a los círculos de radio mayor. Considere el siguiente párrafo:

Todos estaríamos de acuerdo en que cada uno de nosotros está obligado a mostrar amabilidad a sus padres y cónyuge e hijos, y en menor grado a

otros parientes, y a aquéllos que le hayan prestado servicios, y cualquier otro a quien ha admitido en su intimidad y llamado amigo; y a vecinos y a compatriotas más que a otros; y quizás diríamos a todos los de nuestra raza más que a los hombres de color negro o amarillo, y en general a los seres humanos en proporción a su afinidad con nosotros mismos (Sidwick 1907, 246, trad. DL).

Sin duda, la fuerza de la intuición particularista se desvanece con la referencia de Sidwick a nuestras OOEE hacia los de nuestra raza. ¿Y la referencia a nuestros compatriotas? ¿Les debemos a ellos más que a otros porque son *nuestros* compatriotas y cualquier otro pensamiento estaría de más? La referencia a nuestros connacionales se ubica en algún lugar del camino que va del círculo de nuestros amados o familiares y amigos al de la propia raza. La pregunta es en dónde. Pero la lealtad hacia mis conciudadanos o mi nación no puede dejar de estar sujeta a cualificaciones importantes. Desde una perspectiva moral lemas nacionalistas del tipo «mi nación *right or wrong*» no son aceptables. Desde una perspectiva de moralidad universal exigimos de un miembro del Ku-Klux-Klan que ponga las exigencias de la justicia por encima de las obligaciones de lealtad, y porque no lo hace, lo criticamos. Si pensamos que las lealtades y OOEE —a partir de algún punto— encuentran límites, requerimos de algo más que particularismo.

Segundo: el particularismo no puede ser toda la historia acerca de nuestras obligaciones, ni siquiera en los casos que intuitivamente parecen más plausibles. Según Williams, que sea *mi* mujer es condición suficiente para preferirla y cualquier otro pensamiento estaría de más. Pero siguiendo la crítica de Barry (1995, 132): «¿Qué pasa con «este es su caballo» o «este es su manuscrito»?». Si hemos invertido mucho tiempo en el entrenamiento del caballo o no tenemos copia del manuscrito, el que sea mío podría ser quizás un argumento para preferirlos. Pero a partir de algún punto quizás deberíamos salvar al extraño en lugar de salvar a nuestro caballo o manuscrito (quizás no es un caballo valioso, o el manuscrito puede ser redactado nuevamente con facilidad). Pero si aceptamos esto, entonces tenemos un problema con la perspectiva particularista: sin referencia a una teoría general (porque esta referencia sería un pensamiento de más) hay que poder explicar cómo es esto posible. Pero para explicarlo, se requiere una justificación en un nivel superior. No basta con decir: «es mi mujer». Hay que decir: «es mi mujer, y en un caso como éste, este pensamiento es suficiente», o «es mi caballo, y en un caso como éste, este pensamiento es insuficiente». Sin embargo, en los dos casos tenemos «un pensamiento de más». El particularismo no puede dar cuenta de nuestro mundo moral.

Tercero: si la fuerza vinculante de las OOEE se retrotrae a nuestras identidades no escogidas, que entran en la definición del sí mismo sin nuestro control (Fetcher 1993) o que son constitutivas del agente (Sandel 2000; McIntyre 1995), y cualquier otro pensamiento es un pensamiento de más, entonces no

hay modo de solucionar un problema endémico que surge con esta concepción: el choque de las lealtades. Lealtades que rivalizan entre sí son fuente de conflicto. Pueden surgir conflictos entre todos los círculos de la lealtad. Pero sin referencia a una perspectiva universal no hay modo de dirimir entre las exigencias de nuestras identidades. El particularismo moral es una mala guía para la acción y para el diseño de nuestras instituciones.

Cuarto: un problema del particularismo es que confunde el origen histórico de la lealtad con su justificación normativa. Pero el hecho de que aprendamos a reconocer y a apreciar los vínculos normativos en contextos sociales particulares, y de que ser parte de estos contextos nos motive a privilegiar a los nuestros, no significa que la justificación de esos vínculos yace en su naturaleza o en el contexto social. Este problema lo podemos ilustrar con la teoría nacionalista liberal de Miller. Según Miller, la nacionalidad compartida es condición de un tipo especial de vínculo moral: le debemos más a aquéllos con los que compartimos nuestra nacionalidad. Nacionalidad tiene un estatus moral: «Esta defensa particularista de la nacionalidad comienza con la suposición que membrecía y vinculación en general tienen significancia ética» (Miller 1995, 65). Cualquier otra historia sobre la fuerza vinculante de la obligación estaría de más. Miller refiere a *hechos relacionales* (*relational facts*). El particularismo sostiene que las relaciones entre las personas son parte básica de la ética, de modo que «principios fundamentales pueden ser vinculados directamente a esa relación» (Miller 1995, 50). Lo que está detrás de esta posición es una definición demandante (una «versión motivacional sensitiva», Wellman 2000, 555) del *dictum* «deber implica poder». En su lectura usual, este *dictum* significa que no se puede exigir hacer algo que no se puede hacer. Hay imposibilidades físicas y analíticas que restringen lo exigible (como exigir que los hombres vuelen o que todos ganen más que el promedio). En la lectura demandante se entiende «deber implica poder» como motivación: «A debe hacer X» implica que «A tiene una motivación suficiente para hacer X». Como afirma Williams (1991, 18) en el caso del incendio, el «pensamiento motivador, completamente enunciado», sería el pensamiento que era su mujer. Hablar de este modo tiene un cierto sentido.¹⁴ Pero si bien esto tiene cierto sentido, de ello no se desprende que haya una correspondencia directa entre nuestra motivación y nuestras obligaciones potenciales. Afirmar que la determinación de nuestras obligaciones yace en la motivación disponible, limita nuestras obligaciones de un modo no permisible. Piénsese, por ejemplo, en cuántas veces no estamos motivados para realizar lo que reconocemos como nuestra obligación.

Quinto: en la determinación del contenido de nuestras obligaciones, el particularismo rechaza la racionalidad. En la determinación de las obligacio-

¹⁴ Hay un sentido en el que no se puede hacer X si no se tiene la motivación: si una acción X puede ser reducida a una convicción y a un deseo, es discutible afirmar que realizo X sin tener el deseo correspondiente.

nes, el particularismo tiene dos opciones: o aceptar un punto de vista tradicional, por ejemplo mediante la aceptación de una interpretación autoritativa acerca de qué hechos relacionales implican qué obligaciones, o apelar a entendimientos compartidos. Esta última es la opción de Miller. Pero entendimientos compartidos no son siempre una solución, sino que pueden ser el problema. Si sostenemos que las convicciones morales compartidas es lo único que da cuenta de los hechos relacionales y las obligaciones que se desprenden de éstos, ¿qué hacemos con aquellos que consideran que los hechos relacionales moralmente relevantes refieren a la raza, al género, a la orientación sexual, a la religión, a la pertenencia étnica, etc.? Entendimientos compartidos sobre las implicaciones de los hechos relacionales relevantes no pueden ser integrados en un sistema legal por el mero hecho de que son compartidos. Ellos tienen que ser examinados desde una perspectiva moral, es decir, desde una perspectiva universal e imparcial.

Sexto: si bien según Miller (así como Walzer 1993 y Sandel 2000) los entendimientos compartidos no son voluntaristas, sino que es posible alcanzar la *mejor* interpretación, apelar a éstos descansa en la fantasía (común en el mundo comunitario) de que dentro de las sociedades no hay discrepancias morales importantes. Pero todas las sociedades son campos de contención. Poner esto en duda es hacer un flaco favor a las corrientes renovadoras dentro de cada sociedad y aceptar las interpretaciones autoritativas vigentes según las élites de turno (y así, apoyar a los favorecidos del *statu quo*).

4. La estrategia reduccionista

Contrariamente a lo que sostienen los defensores del particularismo, es posible justificar parcialidad hacia los nuestros desde una perspectiva liberal imparcial. Tanto las demandas de parcialidad como de imparcialidad pertenecen a la moral.¹⁵ Siguiendo el análisis de Barry (1995), los defensores del par-

¹⁵ Nagel considera la teoría ética como un campo de tensión entre dos frentes: el punto de vista personal y el impersonal. Gran parte de nuestra experiencia acerca del mundo pertenece a nuestro punto de vista personal. En la teoría ética comenzamos con intereses, deseos, proyectos, vínculos, alianzas, planes de vida, cuidado de los otros, etc. Pero podemos abstraer de las «contingencias del sí mismo». Al hacerlo, pensamos que tal como nuestros intereses, etc. son importantes para nosotros, lo mismo vale en el caso de otros. Abstrayendo de este modo, alcanzamos el punto de vista impersonal: reconocemos que algunas de esas cosas importantes desde el punto de vista personal tienen valor impersonal (Nagel 1991, 11). Nagel diferencia entre razones neutrales y relativas al agente. Estos dos tipos de razones tienen un papel que cumplir en nuestra reflexión moral. Para integrar en la ética al punto de vista personal requerimos razones para la acción relativas al agente. Éstas son razones especificadas mediante principios universales pero que de todos modos refieren a características y circunstancias del agente para el que son razones (Nagel 1991, 40). A diferencia de éstas, las razones neutrales refieren a algo que cualquiera debiese valorar. De este modo, es posible establecer una organización de las instituciones sociales en la que quede suficiente espacio para la realización del punto de vista

ticularismo critican la imparcialidad de «primer orden», esto es, «imparcialidad como una máxima de comportamiento en la vida cotidiana». Pero desde una perspectiva liberal imparcial, lo que se sostiene es imparcialidad de «segundo orden», esto es, imparcialidad como un «test que debe ser aplicado a las reglas morales y legales de la sociedad». Dicho de otro modo: el universalismo y las teorías liberales no nos dicen que debemos tratar a todos los individuos de un modo idéntico y que por tanto no podemos favorecer a los nuestros. Lo único que nos dicen es que las reglas legales y/o morales de una sociedad deben ser imparciales por referencia a su «aceptabilidad entre individuos libres e iguales» (Barry 1995, 194). Desde una perspectiva imparcial, de lo que se trataría es de definir un marco de reglas legales y morales que limiten las acciones permitidas y así hagan posible la vida en común. Estas normas deben poder ser aceptadas por todos. Dentro de este marco de derechos y obligaciones recíprocas, algunas acciones son prohibidas, otras son ordenadas, y las demás se dejan a la discrecionalidad de cada cual. Lo que nosotros hagamos con nuestra vida dentro de este marco no se puede definir desde la perspectiva de la imparcialidad. Aquí decide cada cual. De este modo, dentro de este marco cada cual puede preferir a los suyos. Este marco puede ser definido de un modo más amplio o más estrecho. Pero los extremos no son aceptables. Por una parte, cada cual estaría en desacuerdo con un marco que no le permitiera favorecer a los suyos y, por ejemplo, salvar a su mujer en vez de a un extraño. Por otra parte, cada cual estaría de acuerdo con que los niveles de discrecionalidad deben tener límites (que sea mi amigo no puede ser una razón para otorgarle la licitación, y aunque sea mío, quizás el manuscrito no valga tanto como la vida de un extraño).¹⁶

Desde una perspectiva liberal imparcial, podemos dar cuenta de un espacio abierto a la discrecionalidad de los sujetos para favorecer a algunos. ¿Podemos dar cuenta de una *obligación* de los sujetos hacia los suyos? Éstas son cosas diferentes. A fin de cuentas, siguiendo las razones que le parezcan apropiadas, cada cual podría o no, preferir a los suyos. En mi opinión, la respuesta es sí. Desde una perspectiva liberal imparcial podemos dar cuenta del origen de la fuerza vinculante de las OOOE. Para hacerlo hay que recurrir

personal. De un modo ideal, en la «división moral del trabajo» los valores neutrales son realizados mediante instituciones fundamentales, mientras que los individuos quedan relativamente libres para perseguir valores relativos al agente en su vida personal (Nagel 1991, 85-6). Aquí encontramos espacio para el despliegue de nuestros proyectos, lealtades, etc.

¹⁶ La teoría de Rawls es eminentemente una teoría de imparcialidad de segundo orden: no estamos obligados a tratar a todos de igual manera. Por el contrario, con los principios de la justicia escogidos en una situación de igualdad original, se garantiza la imparcialidad y se establece un marco institucional dentro del cual los individuos son libres de perseguir el plan de vida que les parezca y correspondientemente ser parciales dentro de los límites establecidos por el marco. En cierta medida, esto le da valor a los principios: nos permiten tratar de realizar nuestros planes de vida (en cuya realización tenemos un interés superior) en condiciones justas, sean éstos los que resulten ser. Así nos permiten favorecer a algunos.

a estrategias reduccionistas. Según éstas, la fuerza vinculante de nuestras OOOE se retrotrae a estrategias para el cumplimiento de OOGG. Dicho de otro modo, OOOE son instancias de OOGG en contextos específicos. Pero estas estrategias no pueden dar cuenta de OOOE que limiten las OOGG de justicia exclusivamente a nuestros compatriotas. De este modo, no pueden justificar la discrecionalidad de los estados con respecto al cierre de las fronteras en razón de las OOOE hacia los conciudadanos. A continuación argumentaré a favor de esta tesis.

4.1. La estrategia convencional

Basándose en consideraciones pragmáticas acerca de la división del trabajo moral y convenciones de eficiencia en la distribución de las obligaciones específicas, esta estrategia salva la brecha entre las OOGG y las OOOE. Según Goodin responsabilidades especiales son «asignadas simplemente como mecanismo administrativo para descargar nuestras obligaciones generales de un modo más eficiente» (Goodin 1988, 685). Las convenciones ofrecen soluciones a problemas de coordinación que surgen en la interacción social. Es así que la interacción social está regulada en buena medida por medio de convenciones. El ejemplo paradigmático, al que recurre Goodin, es el del socorrista: para evitar el caos establecemos la convención que el que está llamado al rescate es el socorrista. Esta convención asegura el modo más eficiente de descargar las OOGG. Por una parte, el socorrista sabe mejor que los otros cómo ser útil en la situación. Por otra parte, se evitan los problemas de coordinación que surgirían si cada cual hiciese todo lo posible por satisfacer sus OOGG de ayudar a los desconocidos.

Desde una perspectiva liberal imparcial tenemos obligaciones con respecto al bienestar (definido con una amplitud mayor o menor) de todos. Como examiné al comienzo de este artículo, las obligaciones universales de justicia global pertenecen al núcleo del liberalismo. De acuerdo a la estrategia convencional, el que en una situación de necesidad deba salvar a mi hijo por encima del hijo de un desconocido en vez de arrojar una moneda al aire para dirimir el asunto (esto sería un pensamiento de más), se retrotrae a que ésta es una convención útil: cada cual se debe preocupar prioritariamente por el bienestar de sus hijos antes de preocuparse por el bienestar de los hijos de otros. De este modo se logra la distribución de obligaciones que asegura su cumplimiento más eficiente.¹⁷ La eficiencia de la convención se relaciona con (a) la distribución del conocimiento, y (b) los problemas que surgen en la coordina-

¹⁷ La preferencia por nuestros hijos vale incluso en casos en que los costos se distribuyen de un modo desigual. Por ejemplo, por referencia a una convención útil, la obligación de privilegiar a mis hijos, facilitándoles acceso a estudios costosos, sigue siendo válida, aunque con esos recursos fuese posible suplir necesidades más fundamentales (alimentación, salud, vivienda, etc.) de otros.

ción de los diversos actores. Con respecto al primer punto: ya que en general los padres conocen a sus hijos mejor, conocen mejor el modo en que pueden favorecerlos. Con respecto al segundo punto: si el bienestar de todos fuese negocio de todos, surgirían problemas de coordinación y se elevarían los costos de transacción de información. La simplicidad parece hablar a favor de esta convención socialmente aceptada. Nussbaum sostiene que ésta es la única justificación universalista de las OOEE hacia nuestros hijos: si bien no pensamos que nuestros niños son moralmente más importantes que los niños de otra gente, aceptamos que cada cual privilegie a los suyos, porque su cuidado «se llevaría a cabo de modo miserable si cada cual piensa que es igualmente responsable de todos» (Nussbaum 1996, 13). De este modo, se puede dar cuenta desde una perspectiva universal de nuestras OOEE. Éstas no serían más que instancias de nuestras OOGG en razón de una reflexión pragmática acerca de la eficiencia.

En el caso de las OOEE hacia los conciudadanos valdría la misma argumentación reduccionista. Las OOEE se dejarían retrotraer al hecho de que, con esta distribución de responsabilidad, se pueden descargar las OOGG de un modo más eficiente. Si cada cual se preocupa primeramente por sus conacionales, disminuyen los costos de transacción de información acerca de dónde, cuándo y cómo ayudar, así como los costos de coordinación asociados con la pregunta acerca de quién debe ayudar. Esta idea la podemos hacer extensiva al estado como la entidad que puede coordinar las transferencias del modo más eficiente. Correspondientemente, los ciudadanos de un Estado tendrían OOEE hacia los otros ciudadanos del mismo estado, obligaciones que cumplirían por mediación de las instituciones sociales (impuestos, etc.), así como también en sus acciones particulares. Pero cualquiera sea la fuerza intuitiva de esta argumentación reduccionista en el caso de los vínculos familiares,¹⁸ en la medida que la utilizamos para favorecer a nuestros conciudadanos se debilita: si se trata de cumplir nuestras OOGG de modo más eficiente, «¿por qué tiene sentido asignar responsabilidad por los derechos y el bienestar de los suecos a otros suecos y por los derechos y bienestar de los somalíes a otros somalíes si consideramos la cuestión desde una perspectiva global?» (Miller 1995, 63). Una dificultad de esta estrategia reduccionista en el caso de

¹⁸ ¿Consideraría usted que las obligaciones que tiene hacia sus hijos se retrotraen a la reflexión de que ésta es la mejor asignación de responsabilidades considerando la eficiencia? ¿O tendería usted a considerar que esta obligación hacia sus hijos se basa en que son sus hijos, y no en que en la medida que beneficiamos a nuestros hijos por encima de los extraños aumentamos la eficiencia? Hay dos tipos de críticas, entrelazadas entre sí, a las teorías de imparcialidad universal. Primero: por referencia a estas teorías no se podrían justificar las OOEE. Segundo: estas teorías no podrían ofrecer una descripción fenomenológica apropiada de la naturaleza de estas obligaciones. Con respecto a esta segunda crítica el particularismo parece tener un punto de razón. La estrategia reduccionista no parece dar cuenta de un modo apropiado de la fenomenología de nuestra experiencia moral. Pero esta no es necesariamente una crítica a la capacidad de las teorías universales para dar cuenta de la fuerza vinculante de nuestras obligaciones.

las naciones es que su capacidad para hacerse cargo de sus ciudadanos se diferencia enormemente. Correspondientemente, si las OOGG dicen que hay que procurar por las necesidades humanas fundamentales hasta un cierto punto, es una muy mala estrategia aquélla que estipula que los ciudadanos de naciones ricas deben estar a cargo de otros ciudadanos de naciones ricas y los de naciones pobres de otros de naciones pobres.

Primero: ¿cómo sabemos que aquéllos que deben cumplir esta convención con respecto a una porción particular de la humanidad son los más competentes para esa tarea? Siguiendo el patrón de respuesta del caso de las relaciones entre padres e hijos, una cultura común o características culturales comunes implican un conocimiento mejor de los miembros de la nación que de los extraños. Por tanto, se está en una mejor posición para reconocer cuando están en necesidad o sus derechos no están siendo respetados y también para determinar el mejor modo en que se los puede ayudar. Pero este es un argumento insostenible: ciertamente un conocimiento profundo de un individuo (hijos, pareja, amigos, etc.) es fundamental para entender tanto el grado de necesidad como el mejor modo de intervenir. Pero en los casos relevantes respecto a las naciones es absurdo afirmar que sólo aquéllos que comparten elementos culturales comunes pueden reconocer tanto la necesidad de sus compatriotas como identificar el mejor modo de ayudarlos: reconocer si derechos fundamentales están siendo violados no depende de los conocimientos asociados con una cultura común. La valoración moral de la persecución política o del desplazamiento debido a hambrunas o guerras, etc. no depende de nuestra cultura (al menos, en tanto que no seamos particularistas radicales). Incluso más: no pertenecer a la cultura puede ser una ventaja a la hora de identificar si, por ejemplo, ciertas prácticas culturales violan derechos. Un conocimiento local a la hora de implementar las medidas políticas que dan cumplimiento a nuestras OOGG es ciertamente fundamental. Pero es posible cumplir nuestras OOGG indirectamente, en tanto que hacemos posible el accionar de todos aquellos que sí saben cómo intervenir del modo más eficiente, usualmente ONG locales o supranacionales.

Segundo: otra razón para determinar quiénes deben cumplir la convención con respecto a una porción particular de la humanidad refiere a la cercanía física. Una convención que estipula que los que están más cerca deben ayudar evita muchos problemas de coordinación entre los agentes a la hora de descargar sus OOGG. Pero este es un argumento insostenible en el caso de la nación y las supuestas OOEE que conlleva la pertenencia a la misma. Con los adelantos técnicos actuales es absurdo afirmar que la lejanía física implica una dificultad insuperable a la hora de descargar nuestras obligaciones y que, por lo tanto, los suecos deben estar a cargo del bienestar de los suecos y los somalíes de los somalíes. Por lo demás, si de lo que se trata es de cercanía física, no es claro por qué un habitante de, digamos, San Diego, debe preocuparse más por un habitante de Nueva York que por uno de Ciudad de Juárez

en México. Más que referir a la distancia física, el argumento debe referir a las ventajas para la acción asociadas con un sistema institucional que permite satisfacer de un modo más eficiente nuestras obligaciones con respecto a mis conciudadanos que con respecto a extraños. Pero, evidentemente, el punto que está en cuestión es por qué este sistema institucional debe estar organizado de un modo tan parcial. Si otros sistemas institucionales que beneficien a los que están en mayor necesidad con independencia de su nacionalidad son posibles, no parece haber nada que se oponga a la idea de que éstos deben ser implementados. Por lo tanto, no se puede partir de la premisa de la existencia de estas instituciones para justificar OOEE hacia nuestros conciudadanos.¹⁹

4.2. *La estrategia consensual*

De acuerdo a esta estrategia, las OOEE hacia nuestros conciudadanos se reducen a OOEE de tipo consensual. Como ya indiqué, el liberalismo no tiene problemas para dar cuenta de OOGG y para dar cuenta de obligaciones consensuales. Obligaciones consensuales son *un tipo* de OOEE: obligaciones que debemos a ciertos agentes y no a otros. Pero lo que yace a la base de la fuerza vinculante de la obligación es la aquiescencia y por tanto la voluntad de los individuos. Por tanto, si las demandas de este tipo de obligaciones están dentro de los límites establecidos por las OOGG, ellas no son problemáticas desde la perspectiva imparcial. Contratos (o promesas) dan surgimiento a obligaciones consensuales: si incurro en un contrato tengo una obligación hacia la parte contrayente, una obligación que no se extiende a otros.

Desde esta perspectiva, las obligaciones hacia nuestros conciudadanos se reducen a la voluntad de ser miembro de la comunidad política o nacional. La nación políticamente organizada se entiende como una asociación voluntaria. Y las obligaciones hacia nuestros connacionales son asimilables a las obligaciones que se derivan de la pertenencia a ésta. El problema con esta estrategia es evidente: en nuestro mundo pocos individuos escogen ser miembros de una nación. La posibilidad de dejar nuestro país de origen y de ser aceptado en otro, si bien existe, es limitada. Como hemos visto, los estados tienen la discrecionalidad casi total en el control de sus fronteras. Además los costos implícitos en abandonar nuestra nación son muy altos (cf. Kymlicka 1995,

¹⁹ Es interesante notar que ésta es una estrategia usualmente utilizada por autores con un horizonte argumentativo utilitarista. Es desde esta perspectiva que la eficiencia adquiere un estatus relevante en las consideraciones morales. Sin embargo, desde esta misma perspectiva moral, este argumento reduccionista muestra sus límites: si tomamos en serio el cálculo de utilidad hay pocas razones para que los miembros de naciones ricas privilegien a los miembros de naciones ricas y los miembros de naciones pobres a los miembros de naciones pobres. Por el contrario, el cálculo hace mandatorio grandes transferencias entre naciones y entre individuos ricos e individuos pobres, cualquiera que sea su membresía nacional. Véase el argumento clásico de Singer (Singer 1972), y su formulación menos exigente (Singer 2009).

cap. 5). De este modo no se puede interpretar el hecho de no abandonar nuestra nación como consentimiento.

Una estrategia corriente es ampliar el alcance de las obligaciones consensuales en tanto se considera que una acción o una inacción particular implican aceptar tácitamente la obligación. El consenso no se define de modo expreso, sino indirecto y tácito. En este sentido, es un vínculo *quasi*-consensual. De este modo, si bien los padres no escogen tener a éste en vez de otro hijo, y si bien en ocasiones no escogen ni siquiera tener hijos, el hecho de que incurran en prácticas sexuales que sí pueden tener como consecuencia su engendramiento, los obliga hacia su hijo más que hacia otros: es el hecho de haber puesto un nuevo ser en el mundo lo que estaría a la base de esa obligación (Höffe 1995, 182). Se suele afirmar algo similar con respecto a los vínculos de la amistad: amistad exige, aunque sólo sea ocasionalmente, parcialidad. Ésta se reduciría a reflexiones acerca del carácter de seguro mutuo de la amistad (tengo una preferencia por la satisfacción de las preferencias de mis amigos para que éstos tengan preferencias por la satisfacción de las mías) o a consideraciones de *fair play* (porque me beneficio de mis amigos estoy obligado a retribuirlos).²⁰

En el caso de las obligaciones hacia nuestros conciudadanos la estrategia reduccionista consensual de tipo tácito más defendible refiere al beneficio mutuo: la obligación de *fair play*. Ésta, que podemos retrotraer a los trabajos de Hart (1970), ha sido utilizada por Rawls. El principio de *fairness* se basa en la idea que debemos contribuir nuestra «parte *fair*» para así mantener las ventajas que disfrutamos en razón del «esfuerzo cooperativo de otros» (Rawls 2002, §52, también 113). Es evidente que en un contexto de argumentación hipotético, como la posición original, los individuos estarían de acuerdo con establecer algún tipo de obligación de *fair play*. Esto se debe a que nadie querría ser explotado por *free-riders*, ni tampoco querría que muchos servicios públicos simplemente no existan (una consecuencia del problema de acción colectiva que surge debido a los *free-riders*). De este modo, sí sería posible justificar obligaciones hacia nuestros conciudadanos de un modo compatible con la teoría liberal. En determinadas ocasiones estamos obligados a retribuir.

Desde la perspectiva del *fair play* podemos aclarar, por qué en un contexto particular en el que determinadas prácticas están en marcha, tenemos ciertas OOOE: al vivir bajo reglas y normas comunes se despiertan expectativas

²⁰ Nuevamente vale lo expresado en la nota 18: ésta es posiblemente una mala descripción fenomenológica de nuestro mundo moral. De acuerdo a nuestra experiencia, la parcialidad hacia nuestros amores, hijos o amigos es algo que les debemos: es parte del vínculo mismo del amor, la paternidad o la amistad. Una consideración exclusivamente instrumental de la amistad, de la paternidad o del amor deforma la institución y la práctica. Pero esto no implica necesariamente que el liberalismo en cuanto teoría imparcial no pueda dar cuenta de la fuerza normativa de las OOOE.

razonables que debemos cumplir. Porque me beneficio de los esfuerzos cooperativos de mis conciudadanos en la empresa cooperativa llamada sociedad, estoy más obligado hacia ellos que hacia otros. Por lo tanto, descargo mis OOGG de justicia económica en tanto cumpla mis obligaciones de justicia económica hacia mis conciudadanos. Pero ¿es la obligación de *fair play* prioritaria al punto de extinguir cualquier obligación general de justicia?

Lo que la obligación de *fair play* no puede aclarar es por qué la práctica particular de cooperación de la cual se desprende la obligación de retribuir tiene que continuar existiendo y tampoco por qué la práctica debería existir. Si bien hay buenos argumentos a favor de la existencia de estados singulares (véase nota 7), la obligación de *fair play* no nos dice que tengan que haber estados en el mundo. Si las fronteras son arbitrarias desde un punto de vista moral, el foco de la justicia no se puede restringir a sociedades singulares. De este modo, los principios de justicia y las instituciones que se organicen de acuerdo a éstos deben tener algún tipo de alcance global. Y si otros sistemas institucionales globales de cooperación —que ciertamente generen obligaciones de *fair play*— pueden realizar mejor nuestras OOGG de justicia, entonces mucho parece hablar a favor de su institucionalización.²¹ La justicia global pertenece al núcleo de la doctrina liberal.

5. Conclusión

El ideal de la igualdad de oportunidades que yace a la base de la intuición igualitaria del liberalismo igualitario requiere principios de justicia global efectivos mediante instituciones con un alcance global. La arbitrariedad de las fronteras y las diferencias en oportunidades que conllevan para los individuos, lleva a implementar obligaciones universales de justicia y, entre éstas, un derecho a movilidad sin fronteras. Tanto comunitaristas como nacionalistas liberales están de acuerdo con este análisis del pensamiento liberal, pero no con sus consecuencias. Desde una perspectiva particularista, sostienen que los vínculos nacionales tienen un valor moral en sí. De este modo ar-

²¹ En una posición original de carácter global (o por recurso a cualquier otro sistema de reflexión moral imparcial), ¿estarían los individuos de acuerdo con que nuestras obligaciones de justicia hacia nuestros conciudadanos que se retrotraen a la obligación de *fair play* agoten nuestras OOGG de justicia? La respuesta es no. En una posición original de carácter global debemos considerar la posibilidad de pertenecer a los más desaventajados globalmente. De hecho, si tomamos en serio la adversidad al riesgo propia de la decisión bajo incertidumbre en la posición original, tenemos que escoger *como si* fuésemos a pertenecer a los más desfavorecidos. En una posición original de carácter global escogeríamos alguna variante del principio de la diferencia, ahora de aplicación global, que asegure que mi posición desaventajada (independiente de mi membresía a una sociedad particular) mejore con el mejoramiento de los más favorecidos dondequiera que se encuentren, y escogeríamos como parte del principio de la igualdad libertad un derecho a movilidad sin fronteras (Loewe 2007).

gumentan a favor de obligaciones hacia nuestros conciudadanos. Como ha quedado de manifiesto, estos argumentos son insostenibles.

Desde una perspectiva liberal imparcial es posible justificar la parcialidad hacia nuestros connacionales. Para mostrar esto, recorro a dos argumentos reduccionistas. La estrategia convencional y la consensual. Mientras que la primera no justifica necesariamente OOEE hacia nuestros conciudadanos, la segunda estrategia sí lo hace. De este modo, desde una perspectiva liberal sí que podemos privilegiar a nuestros connacionales. Sin embargo, estas obligaciones no agotan nuestras obligaciones generales de justicia. La conclusión de esta investigación es que estas estrategias no pueden justificar la restricción de la justicia a nuestros conciudadanos y, por tanto, no pueden limitar un derecho a inmigrar.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Bruce (1993): *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BARRY, Brian (1974): *A Liberal Theory of Justice*, Oxford, Oxford U.P.
- BARRY, Brian (1995): *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.
- BEITZ, Charles (1979): *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey, Princeton U.P.
- BENHABIB, Seyla (2005): *Los derechos de los otros: Extranjeros, residentes y Ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.
- BUCHANAN, Allen (1991): *The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder September.
- CALSAMIGLIA, Albert (2000): *Cuestiones de lealtad*, Barcelona, Paidós.
- CARENS, Joseph (1987): «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», en *Review of Politics* 49:2, 251-273.
- CARENS, Joseph (1992): «Migration and Morality: A liberal Egalitarian Perspective», en B. BARRY y R. GOODIN (eds.): *Free Movement*, University Park: Pennsylvania State U.P.
- DWORKIN, Ronald (1986): *Law's Empire*, Harvard U.P.
- DWORKIN, Ronald (1997): *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel.
- FLETCHER, George (1993): *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*, Oxford U.P.
- FRIED, Charles (1970): *An Anatomy of Values*, Harvard U.P.
- GELLNER, Ernest (2008): *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza.
- GODWIN, William (1985): *Political Justice*, Harmondsworth, Middx, Penguin Books.
- GOODIN, Robert E. (1988): «What Is So Special About Our Fellow Countrymen», en *Ethics*, 98:4, 663- 686.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid, Taurus.
- HART, H. L. A. (1970): «Are there Any Natural Rights?», en A. I. MELDEN (ed): *Human Rights*, Belmont, CA, Wadsworth.
- HÖFFE, Otfried (1995): *Moral als Preis der Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp.

- HÖFFE, Otfried (1999): *Demokratie Im Zeitalter Der Globalisierung*, Múnich, C.H. Beck.
- KANT, Immanuel (2002): *Sobre la Paz Perpetua*, Madrid, Alianza.
- KANT, Immanuel (2003): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro.
- KERSTIN, Wolfgang (1996): «Philosophische Probleme der internationalen Beziehungen», en K. BAYERTZ (ed.): *Politik und Ethik*, Stuttgart, Reclam.
- KYMLICKA, William (1995): *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LARMORE, Charles (1987): *Patterns of moral complexity*, Columbia U.P.
- LOCKE, John (2006): *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos.
- LOEWE, Daniel (2007): «Inmigración y el Derecho de Gentes de John Rawls», en *Revista de Ciencia Política*, 27:2, 23-48.
- LOEWE, Daniel (2008): «Inclusión de animales no-humanos en un marco de argumentación teórico contractual», en *Veritas*, Porto Alegre, 53:1, 145-162.
- LOEWE, Daniel (2009): «Los derechos humanos y el derecho de gentes de John Rawls», en *Episteme*, 29:2, 19-40
- LOEWE, Daniel (2010a): «Los náufragos de nuestro tiempo. El caso de los refugiados», en *Arbor*, 186:744, 555-570.
- LOEWE, Daniel (2010b): «Obligaciones hacia generaciones futuras: el caso Contractual», en *Veritas*, Porto Alegre, 55:1, 21-66.
- MCINTYRE, Alasdair (1983): «The Magic in the Pronoun “my”», en R. BSINER (ed.): *Ethics*, 94, 113-125.
- MCINTYRE, Alasdair (1995): «Is Patriotism A Virtue?», en *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of Nueva York Press.
- MILLER, David (1995): *On Nationality*, Oxford U.P.
- NAGEL, Thomas (1991): *Equality and Partiality*, Oxford U.P.
- NOZICK, Robert (1996): *Anarquía, estado y utopía*, México, FCE.
- NUSSBAUM, Martha (2007): *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós.
- NUSSBAUM, Martha (1996): «Patriotism and Cosmopolitanism», en Joshua COHEN (ed.): *For love of country. Martha C. Nussbaum with respondents*, Boston, Beacon Press.
- O'NEILL, Onora (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge U.P.
- PHILPOTT, Daniel (1995): «In Defense of Self-Determination», en *Ethics* 105:2, 352-851.
- POGGE, Thomas (1989): *Realizing Rawls*, Ithaca y Londres, Cornell U.P.
- RAWLS, John (1996): *El Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica.
- RAWLS, John (2001): *El Derecho de Gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós
- RAWLS, John (2002): *Teoría de la Justicia*, México, FCE.
- REGAN, Thomas (2004): *The Case for Animals Rights*. Cambridge, University of California Press.
- SANDEL, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- SANDEL, Michael (2009): *Justice: what's the right thing to do?*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- SCHEFFLER, Samuel (1994): *The rejection of consequentialism*, ed. rev. Oxford Clarendon Press.

- SCHEFFLER, Samuel (2002): *Boundaries and allegiances*, Oxford U.P.
- SIDWICK, Henry (1907): *The Method of Ethics*, 7.^a ed., Londres, Macmillan.
- SINGER, Peter (1972): «Famine, Affluence, and Morality», en *Philosophy and Public Affairs*, 1:3, 229- 243.
- SINGER, Peter (2009): «The Life You Can Save», Nueva York, Random House.
- TAMIR, Yael (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton U.P.
- WALZER, Michael (1993): *Las esferas de la justicia*, México, FCE.
- WELLMAN, Christopher (2000): «Relational Facts in Liberal Political Theory: Is There Magic in the Pronoun “My”», en *Ethics*, 110, 537-562.
- WILLIAMS, Bernard (1981): *Moral Luck*, Cambridge U.P.