

ARTÍCULO

## CUANDO LA LIBERTAD IMPORTA: INMIGRANTES Y MOVILIDAD LIBRE\*

Daniel Loewe

Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**RESUMEN:** Asumiendo como punto de partida el valor de la libertad individual, el artículo argumenta a favor de la movilidad libre. De acuerdo al argumento, la potestad exclusionaria estatal frente a los inmigrantes potenciales sería un tipo de coacción injustificada y, por lo tanto, habría una presunción a favor de la movilidad libre. El artículo examina críticamente tres argumentos articulados por referencia a valores liberales para justificar la potestad exclusionaria (el derecho de propiedad, la libertad de asociación y la justicia social) y sostiene que ninguno es plausible. Sostener el valor de la libertad individual debe llevar a la defensa de un mundo de fronteras abiertas frente a los inmigrantes, una utopía realista en cuya realización los que sostienen el valor de la libertad, debiesen avanzar.

**PALABRAS CLAVE:** libertad, movilidad libre, inmigrantes, derecho de propiedad, libertad de asociación, justicia social

**RECIBIDO:** octubre 2019 / **ACEPTADO:** enero 2020

---

DANIEL LOEWE es Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen, Alemania (2002), y Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de especialización son filosofía política, filosofía moral y ética. Se desempeña como Profesor Titular de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. En la actualidad es investigador responsable del proyecto Fondecyt: “Movilidad humana, libertad y autonomía: hacia una propuesta normativa de la inmigración” (1200370), y coinvestigador del proyecto Fondecyt: “Los motivos convencionalistas en la escuela salmantina: el eclipse de Aristóteles en la escolástica española como antesala del derecho natural moderno” (1200532). Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales ([https://www.researchgate.net/profile/Daniel\\_Loewe](https://www.researchgate.net/profile/Daniel_Loewe)). Email: [daniel.loewe@uai.cl](mailto:daniel.loewe@uai.cl).

\* Ensayo finalista en el XIV Concurso de Ensayos Caminos de la Libertad, de Grupo Salinas, México, 2019.

## WHEN FREEDOM MATTERS: IMMIGRANTS AND FREE MOBILITY

**ABSTRACT:** Assuming the value of individual freedom as a starting point, the article advocates for free mobility. According to the central argument, the exclusionary power of the State towards potential immigrants would be a form of unjustified coercion, and accordingly, there should be a presumption in favor of free mobility. The article critically examines three arguments, articulated by reference to liberal values in order to justify this power (the right to property, freedom of association, and social justice) and argues that none of them are plausible. Upholding the value of individual freedom should lead to the defense of a world of open borders for immigrants, a realistic utopia that those who advocate for the value of freedom should advance forward.

**KEYWORDS:** freedom, free mobility, immigrants, property rights, freedom of association, social justice

**RECEIVED:** October 2019 / **ACCEPTED:** January 2020

*¿Por qué hay gente que se cambia de país? ¿Qué la empuja a desarraigarse y dejar todo lo que ha conocido por un desconocido más allá del horizonte? ¿Qué le hace estar dispuesta a escalar semejante Everest de formalidades que le hace sentirse como un mendigo? ¿Por qué de repente se atreve a entrar en una jungla foránea donde todo es nuevo, extraño y complicado? La respuesta es la misma en todo el mundo: la gente se cambia de país con la esperanza de encontrar una vida mejor.*

Yann Martel, LA VIDA DE PI

*Los pasaportes solo sirven para molestar a la gente decente.*

Julio Verne, LA VUELTA AL MUNDO EN OCHENTA DÍAS

### 1. INTRODUCCIÓN

Imagine un mundo en el cual las fronteras políticas no excluyen a los advenedizos. En este mundo, cuando una persona desea cambiar su país de residencia, solo tiene que transportarse a su destino. Ningún guardia fronterizo lo rechazará. Al ingresar, adquirirá una serie de derechos usualmente reservados para los ciudadanos y los extranjeros asentados con permiso de residencia. Entre estos, al menos se encuentra

la protección de derechos humanos básicos, tales como garantías de seguridad, salud y educacionales, pero también, y lo central, un derecho de permanencia y de trabajo, con sus garantías asociadas. En este mundo las fronteras políticas continuarían existiendo. Pero así como en la actualidad su función en el control del flujo de bienes, servicios y de capital ha sido constreñida por las presiones sistémicas de un mercado global, su función controladora de los flujos de personas también se vería constreñida por razones normativas. En diferentes variantes y cualificado de modos diversos, esto es lo que en la literatura de los últimos 30 años se ha venido discutiendo crecientemente bajo rótulos conceptuales tales como ‘movilidad libre’, ‘fronteras abiertas’ o ‘derecho a la inmigración’.

En este ensayo argumentaré a favor de esta visión.

Predominantemente, los debates actuales en torno a la movilidad libre se han estructurado por referencia a dos tipos de discusiones. El primero recurre a modos consecuencialistas de argumentación y se pregunta si la movilidad libre crea beneficios o costos netos para las sociedades (Legrain 2007; Riley 2008). La respuesta que se dé a esta pregunta determina si los individuos deben poder hacer uso de un derecho a movilidad libre o si, por el contrario, los Estados mantienen una potestad exclusionaria frente a los inmigrantes potenciales. Si bien hay argumentos convincentes que apuntan a los beneficios que traería consigo un mundo de fronteras abiertas (Hamilton y Whalley 1984; Bhatnagar 2004; Clemens 2011), no es ese el tipo de argumentos que me ocupará en este ensayo. La pregunta acerca de la justicia de la movilidad libre se debe jugar a un nivel más fundamental: en el plano de los derechos individuales, considerados independientemente de las consecuencias que se sigan de ella.

El segundo tipo de discusiones no recurre a reflexiones consecuencialistas, sino que a razonamientos deontológicos: son los derechos de los individuos los que priman en la argumentación. Una línea en esta discusión —la más popular en la actualidad— apunta a la justicia distributiva y se pregunta acerca del espacio en que debe ser efectiva: ¿se determina este espacio por relación a las sociedades políticamente organizadas y por tanto la justicia es siempre justicia doméstica? ¿o hay buenas razones a favor de la justicia distributiva global? Y si hay buenas razones a favor de esta última, ¿incluye ella —constitutiva o

instrumentalmente— un derecho a movilidad libre? (entre muchos otros: Carens 2013; Caney 2006; Cassee 2016; Cavallero 2006; Hayter 2000; Jordan y Düvell 2005; Kirloskar-Steinbach 2007; Shachar 2009; Velasco 2016; Risse 2012; Wellman y Cole 2011). Si bien este tipo de discusiones se plantea en términos de derechos, tampoco es el tipo de argumentos que me ocupará. Por una parte, los argumentos a favor de la justicia distributiva global son controvertidos y no es razonable aspirar a lograr algún tipo de consenso o incluso un acuerdo parcial. Por otra parte, aunque estos argumentos fuesen efectivos, de ellos solo se desprende un derecho a cruzar fronteras políticas en ciertos casos y para ciertos individuos: cuando en razón de sus malas condiciones de vida los individuos tienen una demanda justificada en términos de justicia distributiva para ingresar a otras sociedades.

Mi argumento será diferente. Sin recurrir a supuestos controvertidos, argumentaré que a la base de la movilidad libre se encuentra la libertad individual.<sup>1</sup> Es esta libertad la que nos faculta para movernos a través del globo, residir y trabajar donde deseemos, y es esta libertad la que restringe la potestad exclusionaria de los Estados. Se trata de un argumento de corte deontológico. Pero, a diferencia de otros argumentos que se han articulado en el debate, evitaré basar la movilidad y las restricciones a la potestad exclusionaria estatal en teorías morales y

---

<sup>1</sup> Para otros argumentos en esta línea de razonamiento, compare Block (1998), Huemer (2010), Hudson (1986) y Carens (1992); en combinación con un argumento de humanidad, ver Kukathas (2005). Para referencias a la libertad y su valor, pero para justificar la potestad exclusionaria estatal, compare sobre todo Hoppe (2001, 2014). Hoppe insiste en que, en caso de aceptarse la existencia del Estado, debiésemos considerar que su función consiste en maximizar el valor común, y por tanto debiese tener la potestad para excluir a los inmigrantes en razón de estas consideraciones. Es difícil entender cómo Hoppe, que se inscribe en un universo libertario, puede pretender que este sea un argumento legítimo para justificar la potestad exclusionaria estatal: el argumento implica una intervención injustificada en la libertad individual. Si desde una perspectiva libertaria consideramos que el Estado debe existir, entonces su labor debe consistir en proteger la libertad individual de sus miembros; también, para entrar en relaciones contractuales con terceros, que pueden ser o no miembros de la comunidad política. Y si consideramos que la labor estatal debe ir más allá de la protección del ejercicio de derechos, incluyendo un aspecto de acción positiva, entonces lo que se sigue es que el Estado debe posibilitar que los miembros de la sociedad puedan maximizar el valor de su propia propiedad individual, y no coaccionarlos mediante la maximización del valor común. Por el contrario, desde una perspectiva libertaria que toma en serio la libertad individual, hay buenos argumentos a favor de la movilidad libre. Para una discusión (y consideración de las posiciones que se seguirían de las teorías de Nozick y Steiner), compare Todea (2010).

políticas controvertidas. No estoy afirmando que teorías tales como el utilitarismo, el liberalismo igualitario, teorías libertarias, contractuales, etcétera, sean incorrectas.<sup>2</sup> Pero tampoco supondré que sean correctas. Mi estrategia es partir desde ciertos posicionamientos normativos que reclaman una cierta plausibilidad intuitiva general, y desde estos obtener las conclusiones debidas en el caso de la inmigración (una estrategia similar se encuentra en Huemer 2010). Es así como argumentaré que un verdadero compromiso con la libertad nos debiese llevar a favorecer un mundo sin fronteras para la movilidad humana.

Por cierto, no cuestionaré la potestad exclusionaria estatal en el caso de inmigrantes potenciales con aspiraciones terroristas o criminales. Ese no es el caso interesante. En estos casos hay argumentos independientes a favor de su exclusión. Los casos relevantes son los que constituyen el grueso de las migraciones: individuos pacíficos que huyen de injusticia, persecución, miseria, falta de protección legal efectiva, pero también aquellos que parten en busca de una vida mejor o de oportunidades de la más diversa índole; individuos que toman su vida en sus manos para tratar de desarrollar sus planes de vida y mejorar las expectativas de los suyos. Todos aquellos a los que refiere la cita de *La vida de Pi* en el epígrafe al comienzo de este ensayo. Los que cambian de país “con la esperanza de encontrar una vida mejor”. Son ellos los que tienen un derecho a movilidad que debe ser respetado y que por tanto no deben poder ser excluidos por los Estados.

Esta idea se relaciona estrechamente con el núcleo del pensamiento liberal, pero rara vez se la considera seriamente entre liberales. Esto es un error normativo y práctico mayor. Ciertamente, vivimos en un mundo de Estados nacionales que reclaman para sí y se reconocen mutuamente una potestad exclusionaria. Y los Estados nacionales son el lugar en el cual la promesa de los derechos liberales se ha realizado históricamente. En nuestras prácticas políticas y argumentativas hemos llegado casi a naturalizar esta realidad histórica y social. Pero el respeto a los individuos y su libertad nos debe llevar a obtener las consecuencias normativas correctas y a actuar de acuerdo a ellas, aunque se opongan al *statu quo*.

---

<sup>2</sup> Para consideraciones libertarias considere las referencias de la nota al pie anterior. Para consideraciones utilitaristas con respecto a la inmigración, compare Singer (1979, 1997). Para consideraciones liberales igualitarias y contractuales considere, en vez de muchos, los análisis y bibliografía en Loewe (2007, 2009, 2012, 2018).

Procederé en seis pasos. En primer lugar, me referiré a la criminalización de la inmigración que tiene lugar hoy en día y en segundo lugar argumentaré a favor de la movilidad libre. El argumento recurre a la libertad individual, entendida como un derecho a entrar en relaciones voluntarias de intercambio y comunicación con los otros. Luego consideraré críticamente tres argumentos contrarios a favor de la potestad exclusionaria estatal, que se articulan por referencia a valores liberales. De acuerdo al primero, es el derecho colectivo de propiedad de los ciudadanos sobre el Estado el que justifica esta potestad y así legítimamente limita la libertad individual de movilidad. De acuerdo al segundo, es la libertad de asociación la que cumple esta labor justificativa. De acuerdo al tercero, son los derechos especiales de los connacionales. En mi opinión, ninguno de estos argumentos justifica restringir la libertad individual para traspasar fronteras políticas y residir donde se desee. El argumento basado en la libertad individual es más fuerte que lo que estas posiciones suponen. Por lo tanto, concluiré que aquellos que aprecian la libertad individual, como los liberales, debiesen estar a favor de la movilidad libre.

## 2. MIGRACIÓN Y FRONTERAS

Según el relato de sus familiares, Óscar Martínez y Tania Ávalos partieron con su hija Valeria desde El Salvador con la esperanza del sueño americano. El puente internacional estaba cerrado, así es que decidieron cruzar el río a nado. El sueño fue esquivo. El 24 de junio, la periodista Julia Le Duc tomó la imagen tan conocida: Óscar y Valeria ahogados en una de las orillas de Río Bravo. El brazo de la pequeña de 23 meses todavía abrazando el cuello de su padre.

En ocasiones, una imagen puede sintetizar el espíritu de una época. Esta es una de ellas: con las ya clásicas palabras de Castles y Miller (2003), la llamada época de la migración. Por cierto, la migración es parte de la historia, también reciente, de la humanidad (Oltmer 2012). Pero lo que la diferencia en el día de hoy es la existencia de Estados que reclaman para sí y se reconocen mutuamente la potestad para excluir a los inmigrantes. No siempre fue así. Hasta comienzos del siglo XX, muchos países no tenían la capacidad y la disposición para controlar tan férreamente el tránsito de personas (Dummett 2001). En tiempos

de fronteras cerradas a la migración humana, es bueno recordarlo.<sup>3</sup> Como indica en *La vuelta al mundo en 80 días* (1874) el detective al cónsul británico en Suez: “Los pasaportes solo sirven para molestar a gente decente”. Y Phileas Fogg tenía que esforzarse para que le timbraran el suyo como prueba de su travesía. De manera fáctica, se trataba de un mundo si no de fronteras abiertas, de uno en el que su porosidad era muy superior a la actual, uno en el que los individuos tenían una mayor posibilidad de no ser excluidos por los Estados al tratar de buscar una vida mejor para sí y los suyos.

¿Pero el que sufrieron Óscar, Tania y su hija se trata únicamente de accidentes desafortunados, de casos tan aislados como lamentables? En realidad, no. Al cerrar las fronteras a los inmigrantes, la historia de esa familia se repite una y otra vez. Las geografías, las circunstancias y los nombres cambian. Pero son siempre personas que buscan una vida mejor para ellos y los suyos, y que están dispuestos a asumir grandes costos para conseguirlo.

En su intento para impedir su ingreso, mediante la denominada ‘securitización de las fronteras’, los países tienden a criminalizar la migración, a militarizar las fronteras y a exteriorizar su control a países terceros de tránsito (compare Delgado 2013, cap. 3; Loewe 2019a). En una época en que los bienes, servicios y el capital se mueven libres como nunca antes en la historia de la humanidad, se construyen muros y vallas para evitar el tránsito de personas. Los muros no son solo de concreto, sino militares, legales y burocráticos.

Según cifras de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) para el año 2018, 4.503 personas murieron o desaparecieron al intentar cambiar su país de residencia. Las cifras son aproximativas. Las estimaciones no oficiales son mayores. Como Óscar y Valeria, la

---

<sup>3</sup> Ciertamente, el Estado-nacional es central para la limitación de la libertad de movimiento al establecer fronteras más rígidas, así como al distinguir entre nacionales y no-nacionales. Sin embargo, aunque desde su creación establece fronteras y reclama potestad jurídica sobre el territorio y sus habitantes, no va a la par de la regulación de la migración internacional, que en general permanece bastante desregulada y sin imponer restricciones a la libre movilidad hasta el siglo XX. Discusiones al respecto se encuentran en Nafziger (1983) y Delgado (2013). Compare también Nyers (1999) y Johnson (2003). A modo de ejemplo, el primer reglamento de la Constitución de 1812 chilena sostiene que “A nadie se impedirá venir al país, ni retirarse cuando guste con sus propiedades” (Reglamento Constitucional Provisional, 1812).

mitad de ellos murió ahogada en la cuenca mediterránea al tratar de alcanzar las costas de Europa desde el Magreb y el Oriente Medio. Más de mil personas murieron en África del Norte y la región subsahariana al intentar alcanzar las costas del Mediterráneo. Muchos de ellos perecieron a causa de deshidratación, pero muchos otros debido a abusos físicos y hambre sufridos en campos de detención mediante los cuales Europa exterioriza sus fronteras. Así lo ha hecho en negociaciones con las milicias libias, un país destruido por la guerra. Según un informe de la misión de la ONU de apoyo a Libia, en estos campos se somete a los inmigrantes a inimaginables horrores, entre los que se registran casos de tráfico ilegal, tortura, trabajo forzado y violaciones. También Australia ha logrado acuerdos con Nauro y Nueva Guinea para mantener campos de internación administrados por firmas privadas, por tiempo indefinido y condiciones de vida que han sido catalogadas como ‘inhumanas’. Estados Unidos sigue una lógica similar al amenazar con sanciones a México para que controle su frontera sur y con su proyecto de construir un muro que los separe. A la Immigration and Customs Enforcement Agency (ICE) se la suele acusar de prácticas de tortura. Utilizando una retórica agresiva, el presidente Trump ha estigmatizado a los inmigrantes mexicanos como ‘violadores’ y ‘criminales’. Y su administración ha intentado limitar el ingreso de refugiados e inmigrantes de países musulmanes, algunos de los cuales se encuentran en conflicto. También el éxodo venezolano de la dictadura chavista de Maduro ha puesto presión en los supuestos humanitarios a la base de la promesa del “asilo contra la opresión” que anuncia el himno nacional de Chile. Así lo atestiguan los inmigrantes venezolanos que en malas condiciones aguardan en la frontera norte de Chacalluta la posibilidad de ingresar al territorio nacional y enfrenar una burocracia estatal que recurre a trabas y cortapisas reglamentarias para dificultar su ingreso.

Los ejemplos enunciados muestran cómo los intentos estatales para excluir a los inmigrantes suelen ir a la par de su criminalización. ¿Es esto razonable? En mi opinión, no lo es. Por el contrario, todo esto implica cuestionamientos éticos importantes. Después de todo se trata de personas que pacíficamente van en busca de una mejor vida para sí y los suyos, y que no dañan a terceros. En lo que sigue sostendré que hay una presunción a favor de la libertad de movilidad de las personas para cruzar fronteras y residir donde ellas estimen, que debe ser respetada por los Estados y que constriñe su potestad exclusionaria.



### 3. COACCIÓN, LIBERTAD E INMIGRACIÓN

En este ensayo parto asumiendo el valor de la libertad. ¿Pero por qué asumirlo? Esta es una pregunta última. Y como en muchas preguntas últimas, las mejores respuestas no se articulan de modo positivo, es decir, refiriendo a las bondades y ventajas de la asunción, sino que de modo negativo: explicitando las consecuencias contraintuitivas que se siguen en caso de rechazarla.

Una respuesta en mi opinión plausible la encontramos en Kant, para quien la libertad es el único derecho que le pertenece a cada hombre en razón de su humanidad. Siendo un derecho original, le corresponde a cada cual con independencia de un acto legal. La libertad es, así, un presupuesto de su *Doctrina del derecho*. En su introducción, Kant refiere al ‘Mío’ y ‘Tuyo’ original interno (VI 238/49). Este ‘Mío’ y ‘Tuyo’ interno consiste en el derecho original a la libertad, esto es, la independencia con respecto al arbitrio restrictivo del otro, en tanto puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal (VI 237/48). Y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* queda en evidencia la importancia de la libertad y la propiedad (que para Kant corresponde a un uso de la libertad). Aquí Kant presenta la fórmula de la humanidad como fin en sí del Imperativo Categórico. De acuerdo a esta conocida fórmula, no hay que tratar a los otros exclusivamente como medios, sino que siempre simultáneamente como fines en sí. Kant ejemplifica esta fórmula con casos de ataques a la libertad y la propiedad. Estos casos ejemplifican cómo el violador de los derechos de los hombres está dispuesto a servirse de las personas exclusivamente como medios sin apreciarlas simultáneamente como fines en sí (IV 430/117). Así, al violar la libertad y propiedad de las personas las lesiona como fines en sí, es decir, viola su dignidad. Sin libertad, no podría haber dignidad.

Desde la perspectiva kantiana, la libertad es *conditio sine qua non* de la acción humana. Esto quiere decir que sin libertad la acción humana como agencia sería imposible. Y ella es también *ratio essendi* de la ley moral. Por tanto, sin ella la ley moral sería imposible. De este modo, sin libertad, el disfrute de la existencia humana no tendría sentido. Después de todo, la libertad nos eleva por sobre el orden natural del mundo gobernado por la necesidad y nos libra así de una existencia meramente animal.

Pero no es necesario compartir los presupuestos kantianos acerca de la importancia de la libertad para asumir su valor, de modo que no ahondaré en ello. Supondré, en cambio, que hay al menos una razón a favor de esta asunción que puede ser aceptable para cada cual. Cualquiera sea la razón por la que se la sostenga (por ejemplo, afirmar un derecho natural de propiedad sobre uno mismo), lo importante es lo que se sigue de ella. Y, en mi opinión, lo que se sigue es que los cursos de acción para las personas no deben ser injustamente restringidos. ¿Pero qué es una restricción injusta?

En este ensayo sostendré que una restricción es injusta cuando implica coacción no justificada. Entenderé coacción como la aplicación tanto de la fuerza como de la violencia psíquica para hacer que alguien haga algo contra su voluntad o no pueda hacer algo según su voluntad. No estoy sosteniendo que toda coacción sea injustificada. Hay modos de coacción que se justifican (de modo evidente, aquellos que implican la protección de los derechos de un tercero). Todo mi punto es que la coacción que ejercen los Estados al excluir a los inmigrantes no es uno de ellos. En estos casos, la coacción es ilegítima. Y si es ilegítima, la libertad ha sido injustamente restringida. Si esto es correcto, asumir el valor de la libertad implicaría que los Estados no pueden excluir a los inmigrantes potenciales sin simultáneamente actuar de modo injusto frente a ellos.

Nótese que se trata de una concepción de libertad negativa. Lo que sostengo es que los Estados no pueden excluir a los inmigrantes potenciales, no que estén obligados a acciones positivas especiales frente a ellos, que vayan más allá de la garantía de derechos humanos básicos. Esto no implica que esté sosteniendo que las concepciones de libertad positiva, o alguna de ellas, sean implausibles. Simplemente, como anuncié en la introducción, no quiero que el argumento descansa en premisas controvertidas. Y una concepción de libertad positiva, sea correcta o no, es más controvertida que una de libertad negativa. Por lo demás, si alguna concepción de libertad positiva fuese plausible, lo que se seguiría de ella es que la injusticia que los Estados cometen al excluir a los inmigrantes potenciales sería aún mayor.

Imagine el siguiente caso. Debido a que Juan está en una situación de necesidad —por ejemplo, porque sus plantaciones fueron destruidas por las inclemencias del tiempo—, decide acudir al mercado para inter-

cambiar algo que tiene de valor (por ejemplo, su fuerza de trabajo) por alimentos. Ahora bien, imagine que Carlos, por alguna razón, decide impedir el ingreso de Juan al mercado, impidiendo así que este pueda realizar el intercambio. ¿Sería moralmente aceptable el proceder de Carlos o estaría cometiendo una injusticia al restringir los cursos de acción de Juan?

Michael Huemer (2010), quien ha planteado este caso, ha sostenido que se trata de un tipo de coacción, porque Carlos limita las oportunidades de acción de Juan mediante la fuerza, y que esta coacción es inaceptable, porque ella sería ‘dañina’: al impedir su acceso al mercado, Carlos dañaría a Juan, ya que lo pondría en una posición peor que la que tendría si no le hubiese impedido el paso. Al final, Juan podría verse forzado a volver a sus tierras y morir de inanición.

Sin duda, Huemer tiene razón al sostener que se trata de coacción. Pero no es necesario sostener que ella es ‘dañina’ para afirmar que es injusta. Todavía más: no es evidente que pueda considerarse como ‘dañina’ en un sentido relevante.

Considere el concepto de ‘daño’ (*harm*). Este se puede entender de modos diferentes. Claramente se pueden distinguir cuatro entendimientos, con múltiples variaciones y modos de relacionarlos (en vez de muchos, para una síntesis crítica compare Boonin 2014, cap. 3). Por una parte, está el entendimiento como daño histórico. Formalmente, esto quiere decir que C con su acción (o inacción) pone a J en T2, en una posición peor que la que J tenía en T1. Pero, en sentido estricto, el ‘daño’ que Carlos pudo haber cometido contra Juan no es de este tipo. Después de todo, la posición de Juan luego de que Carlos rechazara su ingreso al mercado, no es peor que la que tenía antes de ser rechazado: en ambos casos, la muerte por inanición. El caso es similar al de un tercero que impide que un cirujano realice una operación en un paciente ciego que con la operación habría recuperado parcialmente la visión. Ya que al impedir la operación el paciente no queda en una posición peor que la que ya tenía, no se lo habría dañado. Este es un concepto implausible de daño. Ciertamente, Carlos no ha favorecido a Juan al impedir su ingreso, pero al rechazarlo no lo ha dañado en sentido histórico. Si el ‘daño’ es siempre daño histórico, entonces el accionar de Carlos sobre Juan no lo daña. Y si la injusticia de la coacción refiere a su carácter dañino, en este caso no habría injusticia.

Es un segundo sentido de ‘daño’ el que implícitamente está a la base del argumento de Huemer. Este es un entendimiento contrafáctico de daño. Formalmente, de acuerdo a este entendimiento, cuando C con su acción (o inacción) pone a J en T2, en una posición peor que la que J tendría en T2 si C no hubiese actuado (o hubiese actuado), entonces C daña a J. Este concepto puede dar cuenta del daño realizado al paciente cuando un tercero impide que el cirujano realice la operación: de este modo, se pone al paciente en una posición peor que la que habría tenido si se lo hubiese operado y hubiese así recuperado parcialmente la visión. De igual modo, si Carlos no hubiese impedido el acceso de Juan al mercado, este habría ingresado a aquel y habría tenido la opción de realizar intercambios voluntarios beneficiosos que a su vez habrían facilitado que no hubiese muerto de inanición. Al impedir con su acción la realización de este escenario, Carlos daña a Juan, porque lo pone en una posición peor que la que podría haber tenido si se hubiese abstenido de actuar. Si se entiende ‘daño’ de este modo, y se considera que coacción injusta es coacción dañina, entonces la acción de Carlos sería coacción injusta.

Sin embargo, el entendimiento contrafactual de daño no carece de dificultades (compare Perry 2003; Carlson 2018). Las complicaciones refieren usualmente (ya sea en sentido secuencial o sincrónico) a la pluralidad de mundos posibles que se relacionan con los contrafácticos. Imagine que un tercero impide que el cirujano opere al paciente ciego, de modo que este no recupera parcialmente la visión. Lo habría dañado en el sentido contrafáctico explicitado. Inversamente, si no impide que el cirujano realice la operación, contrafácticamente no lo habría dañado. Ahora bien, imagine que hay un procedimiento operativo alternativo que, si es realizado por el cirujano, tendría como resultado la recuperación total de la visión por parte del paciente. En este caso, cuando un tercero impide que el cirujano realice la operación mediante el procedimiento alternativo, pero no según el procedimiento tradicional, ¿daña o no al paciente? Si comparamos la posición del paciente operado mediante el procedimiento tradicional con la posición que habría tenido sin la operación, no se lo ha dañado, ya que vista parcial es preferible a ceguera. Pero si comparamos la posición del paciente operado según el procedimiento tradicional con la posición que podría haber tenido en un mundo alternativo en que hubiese sido operado mediante el proce-

dimiento alternativo, resulta que se lo ha dañado, porque visión parcial es peor que visión completa. De modo similar, si Carlos no impide el acceso de Juan al mercado, la posición de Juan sería mejor que la que habría tenido si Carlos hubiese impedido su ingreso. Pero imagine que Carlos no solo tiene la opción de impedir o no el acceso de Juan, sino también de contactar a Juan con comerciantes dispuestos a negociar con él, de modo que si Carlos lo hubiese hecho, Juan no solo habría evitado morir de inanición, sino que se habría enriquecido. En ese caso, ¿ha dañado Carlos a Juan al no impedirle el ingreso al mercado? De acuerdo al concepto de daño contrafáctico relacionado con los mundos posibles, el mundo alcanzado para Juan es peor que el mundo que podría haber alcanzado si Carlos lo hubiese contactado con los comerciantes.

El resultado de este tipo de reflexiones es que el único mundo en el cual C no daña a J, es aquel en el que se alcanza una cierta optimalidad. Este es un tercer entendimiento de daño.<sup>4</sup> El problema es que, si esto es así, entonces cualquier curso de acción, en tanto tenga consecuencias suboptimales, es siempre dañino. Y, si esto es así, entonces incluso cuando Carlos no impide el ingreso de Juan al mercado lo estaría dañando, porque podría haber un mundo alternativo con mejores resultados para Juan (a menos, claro, que el óptimo se obtuviese al no impedirle el ingreso).

El concepto de daño es problemático, como muestran estas dificultades. Pero mi argumento no requiere de este concepto: yo no sostengo la idea de que la coacción injustificada debe incluir daño. Desde mi perspectiva, basta que se trate de una restricción no justificada de la libertad mediante el uso o la amenaza del uso de la fuerza o la violencia psíquica. Así, cuando Carlos impide que Juan ingrese al mercado para realizar sus intercambios, lo está coaccionando, porque está limitando de modo injustificado los cursos de acción de Juan. No es necesario afirmar que hay un mundo posible en que la posición de Juan sería mejor, para afirmar que es moralmente incorrecto que Carlos le impida a

---

<sup>4</sup> El cuarto entendimiento de daño al que aludí es una concepción moralizada que define el daño en relación a un umbral objetivo (de bienestar, bienes o derechos). En lo que sigue no me referiré a esta concepción. Si bien ella puede solucionar varios problemas relacionados con las concepciones mencionadas, adolece de una no pequeña dificultad: la determinación de los criterios para realizar estipulaciones objetivas de daño con independencia de las preferencias de los sujetos. Algunas discusiones en Loewe (2017) y Truccone (2017).

Juan ingresar al mercado. Evidentemente, es posible afirmar que esta coacción es un tipo de daño. Pero si bien este es un recurso idiomático legítimo, ya que corresponde al modo como utilizamos las palabras en el lenguaje cotidiano, conceptualmente se trata de un modo diferente de referir a ‘daño’. En este caso, ‘daño’ significaría simplemente ‘restricción injustificada de los cursos de acción’. Para evitar malentendidos, en lo que sigue evitaré la referencia a la palabra ‘daño’, y sostendré exclusivamente que cuando Carlos impide el ingreso de Juan al mercado lo está coaccionando de modo injustificado.

De lo dicho se siguen consecuencias radicales en el caso de la inmigración, al contrastarlas con el *statu quo*. Para notar por qué esto es así, considere que la posición de Juan intentando ingresar al mercado para realizar intercambios es aquella en que se encuentran los inmigrantes que desean ingresar al ámbito jurisdiccional de un Estado para realizar intercambios voluntarios. Esto es aquello a lo que la gran mayoría de los inmigrantes aspira cuando intenta cruzar las fronteras de un país con el fin de residir y trabajar allí. Es aquello a lo que aspiran los inmigrantes potenciales tratando desesperadamente de alcanzar las costas europeas sin morir en el intento. Es aquello a lo que aspiraba Óscar Martínez y Tania Ávalos al tratar de cruzar a nado el Río Bravo con su hija Valeria. Y la posición de Carlos es la que juegan los gobiernos de los países, al negarles el ingreso y así impedir que los inmigrantes puedan entrar en relaciones voluntarias de intercambio con los ciudadanos y habitantes del país, e impedir, no menos importante pero pocas veces notado con el ímpetu requerido, que los ciudadanos y habitantes del país entren en relaciones voluntarias de intercambio con los inmigrantes.

Si la acción de Carlos corresponde a una coacción no justificada, entonces las acciones de los Estados para tratar de impedir el ingreso de los inmigrantes es igualmente coacción injustificada. Coacción tanto de los inmigrantes potenciales como de los habitantes y ciudadanos. En ambos casos se trata de una restricción no justificada de la libertad de los individuos para entrar en relaciones con otros y, por tanto, de una injusticia frente a la cual todos aquellos que aprecian la libertad debiesen manifestar la mayor sensibilidad.

A diferencia del argumento que relaciona la coacción con el daño, este argumento no requiere que la exclusión de los inmigrantes tenga

consecuencias dañinas para considerarlo injusto. Así, este argumento no encuentra su campo de aplicación productivo solo en aquellos casos en que los inmigrantes potenciales no aceptados sufren un daño, como Juan que muere de inanición. O en la versión alternativa, en que Carlos no impide el acceso de Juan, pero al no contactarlo con comerciantes deseosos de realizar intercambios voluntarios lo daña en comparación a un mundo posible. Se aplica, en realidad, a todos los inmigrantes, con independencia de cuáles sean las consecuencias en su bienestar que se sigan de negarles el ingreso o de no realizar acciones positivas que favorezcan su integración comercial. No es, por tanto, un argumento a favor de la libertad de movilidad exclusivamente de los más pobres y desposeídos de la tierra. Pero tampoco es un argumento a favor de que los Estados se hagan cargo positivamente de mejorar la situación de los inmigrantes mediante acciones positivas como subvenciones. Es un argumento a favor de la libertad de movilidad de todos los individuos, independientemente de sus condiciones materiales de existencia. Se trata de una libertad de movilidad que se basa en el derecho original a la libertad que todos tenemos (según Kant, como vimos, en razón de nuestra humanidad) para intentar entrar en relaciones con todos los demás. Al restringir la libertad de movilidad de los inmigrantes, los Estados violan el derecho original de libertad a intentar entrar en relaciones de intercambio con todos los habitantes de la tierra. Y esta es una violación de un derecho que detentamos todos. Así, se trata de una violación no solo de la libertad de movilidad de los inmigrantes potenciales, sino también de la libertad de los ciudadanos y habitantes de un país que desean entrar en relaciones de diversa índole con ellos. Joseph Carens (1987, 253) ha ilustrado aproximativamente esta idea:

Supongamos que un agricultor de los Estados Unidos quisiera contratar trabajadores de México. El gobierno no tendría derecho a prohibírselo. Impedir que los mexicanos vengan violaría los derechos tanto del agricultor estadounidense como de los trabajadores mexicanos para realizar transacciones voluntarias.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> “Suppose a farmer from the United States wanted to hire workers from Mexico. The government would have no right to prohibit him from doing this. To prevent the Mexicans from coming would violate the rights of both the American farmer and the Mexican workers to engage in voluntary transactions.”

Un antecedente de esta idea lo encontramos en el derecho cosmopolita kantiano.<sup>6</sup> En *Hacia la paz perpetua* (1795), Kant remite al menos a tres fundamentos de este derecho. Uno de ellos lo relaciona con el derecho original de los hombres a la libertad. (Los otros lo relacionan con una esfera pública mundial y con la posesión original común de la tierra.) El derecho cosmopolita kantiano se expresa, de un modo restringido, como un derecho de hospitalidad que refiere al derecho de cada ser humano a intentar contacto con los otros sin ser tratado con enemistad. Se lo puede entender, en un sentido amplio pero apropiado, como un derecho de comunicación (Eberl y Niesen 2011). Este derecho de libertad a intentar entrar en relaciones de comunicación con todos los habitantes de la tierra, sin ser por ello tratado con enemistad, sería un modo de expresión del derecho a la libertad original de los seres humanos. Y este derecho de comunicación sería un derecho de defensa, es decir, uno que tiene como contraparte una obligación negativa: una obligación de no interceder en el ejercicio que se haga de este derecho.

Ciertamente, debido a la extrema importancia que otorga al derecho de los Estados, Kant sostiene que este derecho de comunicación solo implica una obligación de hospitalidad, pero no de residencia. Para tener este último derecho se requeriría un contrato especial con el Estado. Es decir, a aquel que haciendo uso de este derecho intenta entrar en relaciones de comunicación con habitantes de otras sociedades, no se lo puede tratar con enemistad y tampoco se lo puede excluir si esto va a la par de su destrucción (como los naufragos en las costas). Pero no tiene un derecho a permanecer en el territorio (a menos que su expulsión esté mediada por su destrucción). Sin embargo, es razonable pensar, contra Kant, que este derecho original a la libertad debe poder constreñir el derecho de los Estados: en tanto se trata de un derecho de comunicación que pertenece a todos los seres humanos en razón de su libertad original, los Estados no debiesen poder restringir el uso de este derecho interfiriendo en las relaciones de comunicación que los individuos deseen establecer entre ellos. Desde esta perspectiva, los Estados tendrían una obligación negativa para no interferir en el uso que los individuos hagan de este derecho de comunicación. Con otras palabras, los Estados

---

<sup>6</sup> Las relaciones entre el derecho cosmopolita kantiano y las migraciones han sido bastante estudiadas. Compare, por ejemplo, Benhabib (2004), Loewe (2010), Reinhardt (2019).



no tendrían una potestad exclusionaria sobre los inmigrantes que les permitiese interferir en las relaciones comunicativas de los ciudadanos del mundo. Esta es justamente la idea que he defendido en este ensayo.

Evidentemente, puede discutirse que el argumento desarrollado se basa en un supuesto: que el hecho de negar el acceso a los inmigrantes es coacción *injustificada*. Pero este supuesto no habría sido probado. Sin embargo, lo que la asunción sobre el valor de la libertad establece es que se trata *prima facie* de coacción injustificada. Es decir, es injustificada a menos que se la pueda justificar. Dicho de otro modo: el peso de la prueba recae ahora en todos aquellos que sostienen que esta coacción es justificable. Son ellos los llamados a articular razones a favor de esta restricción de la libertad. En lo que sigue, indagaré críticamente tres de estos argumentos (hay otros). El mínimo común de todos ellos es que, en algún sentido que se cualifica de maneras diferentes, la relación estatal o nacional es relevante de modo tal que no es lo mismo criticar como coacción ilegítima los intentos de Carlos para evitar el ingreso de Juan al mercado, que los intentos de los Estados para evitar el ingreso de los inmigrantes al país. A diferencia del primero, en este último caso la restricción a la movilidad sería legítima.

Mi intuición tiende a ser contraria a estos posicionamientos. El acento en la libertad individual invita a considerar que las fronteras nacionales no son más que líneas en el mapa que demarcan los contornos entre los países (por lo que, siguiendo a Rothbard [1993], no existe el problema de comercio internacional y, extendiendo esta idea, la migración tampoco sería un problema). Sin embargo, hay que enfrentarse a estos argumentos que encuentran una amplia aceptación a nivel académico, político y ciertamente en la cultura pública.

#### 4. EL ESTADO COMO PROPIEDAD COLECTIVA

Una razón para sostener la facultad exclusionaria estatal frente a los inmigrantes apunta a que, a diferencia de la exclusión que Carlos realiza de Juan al impedirle el acceso al mercado, en este caso la ciudadanía estaría excluyéndolos del ingreso a su propiedad. Esto se expresa parcialmente con frases del tipo ‘es mi país’. La idea es que, tal como un propietario legítimamente puede decidir a quién deja entrar a su propiedad y a quién no, los ciudadanos debiesen poder decidir si dejan ingresar o

no a los inmigrantes porque se trata de *su* país. Es el derecho de propiedad colectivo de los ciudadanos sobre el Estado y sus instituciones el que justifica la potestad exclusionaria. En la discusión filosófica, esta posición ha sido vigorosamente defendida por Ryan Pevnick (2011) con su principio de la ‘perspectiva de la propiedad asociativa’.

Pevnick se inscribe en la tradición teórica que funda la propiedad en el trabajo (aunque se niega, injustificadamente en mi opinión, a afirmar la teoría de derecho natural lockiana). De acuerdo a su interpretación, el trabajo genera propiedad cuando crea algo que no existía con anterioridad sin violar lo que moralmente se debe a los otros. Es por eso que los ciudadanos son propietarios colectivos del Estado y sus instituciones: en un proceso intergeneracional, mediante el esfuerzo físico, el pago de impuestos y la obediencia a las leyes, ellos se han visto conminados a participar en la generación y mantenimiento de sus instituciones. Y así, tal como los miembros de una asociación que han invertido su tiempo, esfuerzo y dinero en generar ciertos bienes, pueden libremente decidir con quién los comparten y a quién excluyen; porque son propietarios de estos bienes, los ciudadanos pueden decidir a quién dejan ingresar y a quién excluyen de su país.

Examinada desde esta perspectiva, la presunción a favor de la libertad de movimiento defendida en la sección anterior, se vería legítimamente limitada toda vez que la libertad no se puede extender al punto en que su uso viole los derechos de propiedad de los otros. Tal como afirmé, la coacción está justificada cuando se trata de proteger los derechos de los otros. Si bien tengo la libertad para pasear por espacios públicos, no la tengo para hacerlo por el jardín de mi vecino. En este último caso se justificaría la coacción que me impediría hacerlo. Con esta lógica, un derecho a ingresar a otro país sin la anuencia de sus ciudadanos violaría su derecho de propiedad sobre el Estado y sus instituciones. A diferencia de Carlos cuando impide que Juan ingrese al mercado, el gobierno estaría ejerciendo una exclusión legítima al impedir el acceso de los inmigrantes al territorio estatal.

Es un argumento simple e intuitivamente plausible —al menos para todos aquellos que sostienen alguna teoría de la apropiación mediante el trabajo. Y, dada la importancia del derecho de propiedad en la tradición liberal clásica, si este argumento fuese concluyente los defensores de este tipo de liberalismo dispondrían de una buena razón para

sostener la potestad exclusionaria estatal. Sin embargo, este argumento es difícilmente sostenible.

Una primera dificultad del argumento es que recurre a un derecho de propiedad colectivo de los ciudadanos sobre el Estado y sus instituciones. Es este derecho el que está a la base de la idea de que los Estados pueden excluir a los inmigrantes. ¿Pero por qué este derecho de propiedad colectivo debe prevalecer por sobre el derecho de propiedad individual? Esto no es trivial. Si esto fuera así, entonces el derecho de propiedad generado mediante el trabajo debiese ser lo suficientemente fuerte como para evitar que los inmigrantes puedan ingresar, pero simultáneamente debiese ser lo suficientemente débil como para que el Estado pueda limitar el derecho de propiedad individual de sus ciudadanos (Cassee 2016). Después de todo, son los ciudadanos quienes, mediante acciones individuales y concertadas, invirtiendo su tiempo, esfuerzo y energía, generan propiedad y son, por tanto, los legítimos propietarios de lo generado. ¿Por qué el Estado de pronto podría limitar este derecho individual de propiedad en razón de un supuesto derecho colectivo de propiedad de la ciudadanía?

Ciertamente, el Estado crea un espacio de derecho público en el cual los individuos persiguen sus fines. Pero para Pevnick (2011) la legitimidad de la propiedad no es institucional, es decir, no depende de que en su generación se hayan cumplido ciertas exigencias normativas institucionales (a diferencia, por ejemplo, de la justificación rawlsiana de la propiedad, según la cual su legitimidad es derivativa de la institucionalización social de sus principios de justicia). Más bien, la legitimidad se retrotrae directamente al trabajo de los individuos. Si los individuos mediante su trabajo generan propiedad, y luego quieren, por la razón que sea, entrar en relaciones de intercambio con extranjeros, ¿en base a qué argumento el Estado puede limitar su libertad para hacerlo en tanto aquellos no estén violando los derechos de algún tercero? Puede haber argumentos a favor de aquello (y en las próximas secciones examinaré algunos de ellos). Pero, ciertamente, el argumento no se puede basar en la supuesta primacía del derecho de propiedad colectivo de la ciudadanía sobre la propiedad individual. Tal como el conjunto de los propietarios que participan en el mercado no tiene el derecho de propiedad colectivo requerido para limitar el uso que cada uno de los participantes en el mercado haga de su derecho de propiedad

individual y, por tanto, la exclusión de Juan sería coacción injustificada, la ciudadanía no puede, en razón de un supuesto derecho de propiedad colectiva, limitar la libertad de los ciudadanos y de los extranjeros para hacer uso de su propiedad y así, si lo estiman, entrar en relaciones de intercambio entre ellos.

Una segunda dificultad del argumento es que la propiedad sobre el Estado y sus instituciones no implica necesariamente propiedad sobre el territorio. Para considerar este punto podemos suponer que mi crítica en la sección anterior es errada y que efectivamente Pevnick tiene razón al afirmar que la ciudadanía tiene un derecho de propiedad colectiva sobre el Estado y sus instituciones, porque los ciudadanos han invertido trabajo en generarlas. Sin embargo, aunque este sea el caso, no es evidente por qué ser propietario de una institución debe implicar ser propietario sobre el espacio territorial en que esta institución es efectiva.

Considere, a modo de ejemplo, el disfrute de ciertos bienes públicos o la institucionalización de derechos sociales. En ambos casos se trata de instituciones que, de acuerdo al argumento, han sido generadas por los ciudadanos con su trabajo, incluyendo, por cierto, el pago de impuestos. Y, por lo tanto, la ciudadanía tendría un derecho de propiedad que los faculta para excluir a todos aquellos que sin ser copropietarios quisieran hacer uso de estas instituciones. Así, los inmigrantes no podrían beneficiarse de los bienes públicos o de los derechos sociales, garantizados exclusivamente para los ciudadanos. El punto es que, aunque el derecho colectivo de propiedad de la ciudadanía los excluya de estas instituciones, esto no implica que los excluya del ingreso al territorio. Para justificar esto último se requeriría una teoría de derechos territoriales, es decir, una que explicita y justifique cómo individuos, grupos y asociaciones de diferente índole, y en último término quizás el Estado, adquieren un derecho justificado sobre el territorio. Candidatos usuales son la primera ocupación y la apropiación mediante el trabajo basada en un derecho natural sobre el propio cuerpo. Hay otros. Pero ninguno de ellos está a la base de esta teoría. Por tanto, aunque fuese correcto que la ciudadanía tiene un derecho colectivo de propiedad sobre las instituciones y el Estado, y puede legítimamente excluir a los inmigrantes, la única exclusión que esta teoría justifica es la exclusión institucional, pero no la territorial. Los inmigrantes no pueden por tanto ser territorialmente excluidos, sino solo institucionalmente. Así, mientras los inmigrantes no hagan uso de estas instituciones, nada justificaría su exclusión territorial.

Para argumentar a favor de la exclusión territorial, en este caso habría que poder establecer que la exclusión institucional requiere de la exclusión territorial como *condición necesaria* para ser efectiva. Esto, evidentemente, no zanjaría aún la discusión. Después de todo, el que algo sea una condición necesaria para la realización de otra cosa que se considera justificada, no implica que ese algo esté también justificado. Los fines, incluso los legítimos, no justifican todos los medios, incluso cuando estos sean condición necesaria de aquellos. Pero le otorgaría al menos mayor plausibilidad a la exclusión de los inmigrantes en razón del derecho de propiedad de los ciudadanos. ¿Pero es la exclusión territorial condición necesaria de la exclusión institucional?

Esto nos lleva a una tercera dificultad del argumento. Considere el tipo de bienes públicos en base a los cuales se podría justificar de mejor modo la exclusión territorial de los inmigrantes: bienes no excluyentes pero competitivos, es decir, bienes de cuyo beneficio no se puede excluir a nadie, pero en que el beneficio de algunos limita el beneficio de los demás. Estos son bienes públicos tales como el orden interno, la defensa, el sistema penal, las leyes de propiedad, transporte, la infraestructura comunicacional y la salud pública —en este caso, por ejemplo, la vacunación (los ejemplos son de Pevnick [2011, 55]). Sin el derecho a la exclusión territorial, en la medida en que los inmigrantes ingresen a un cierto territorio, accederían a estos bienes. Si suponemos un flujo creciente de población que se beneficia, es razonable suponer que a partir de algún punto los bienes en cuestión y su valor se verán menoscabados. En estos casos es razonable suponer que un flujo creciente de inmigrantes usuarios implicaría una disminución de la calidad en la provisión del bien. La policía no podría garantizar el orden público si aumenta dramáticamente la población; el sistema de defensa tendría que proteger más territorios habitados; el sistema penal, así como la protección de propiedad, perdería eficiencia; el transporte, calidad; y lo mismo sucedería con la salud pública. ¿Pero podemos desde acá concluir un argumento a favor de la exclusión territorial? Es decir: ¿podemos concluir del menoscabo de los bienes públicos un argumento para excluir territorialmente a los inmigrantes?

No podemos. Y la razón es que la exclusión territorial no es condición necesaria para resguardar este tipo de bienes públicos. En la medida en que en una sociedad haya provisión de este tipo de bienes, lo

que se concluye es que se debe poder exigir la participación de los inmigrantes en aquella. En la práctica, esto supondría que, mediante mecanismos impositivos o de otro tipo, dependiendo de la implementación local del bien público en cuestión (por ejemplo, en el caso de la defensa, quizás la conscripción obligatoria), los inmigrantes, tal como los ciudadanos, debiesen estar conminados a participar en su generación. El único límite a la inmigración, y así la única justificación para la exclusión territorial, se daría cuando la cantidad de inmigrantes superara las posibilidades territoriales y técnicas, de modo que su acceso hiciera imposible la provisión de estos bienes. Pero esta situación implica el acceso de una gran cantidad de inmigrantes que supera, con mucho, los flujos actuales.

## 5. EL ESTADO COMO ASOCIACIÓN

Una segunda razón para justificar la facultad estatal exclusionaria frente a los inmigrantes es sostener que, a diferencia de la exclusión que Carlos realiza de Juan al impedirle el acceso al mercado, la exclusión realizada por el Estado estaría plenamente justificada porque se trataría de un tipo de asociación que hace uso de su libertad asociativa. Tal como la libertad asociativa permite a un club asociarse con terceros que así lo deseen o rechazar la asociación con terceros indeseados, los Estados tendrían una potestad para aceptar o rechazar inmigrantes, cuyo fundamento normativo se encontraría en la libertad de asociación. Para ilustrar este caso la analogía correcta no sería la de Carlos impidiendo el acceso de Juan al mercado (un lugar donde confluyen voluntades individuales), sino que el de un guardia de un club que impide el acceso a alguien sin membresía. Y así como bajo condiciones normales no hay nada moralmente incorrecto en esto, tampoco puede haber nada moralmente incorrecto en que los Estados tengan la potestad para excluir a todos los inmigrantes con los que no deseen asociarse. En la discusión filosófica, este argumento ha sido sostenido por Christopher Heath Wellman (2008, 2011):

En otras palabras, así como es permisible que un individuo pueda elegir con quien (si así lo estima) casarse, y un club de golf puede elegir a quienes (si así lo estima) admite como nuevos miembros, un

grupo de conciudadanos tiene derecho a determinar a quien (si así lo estima) admite en su país.<sup>7</sup>

Wellman insiste una y otra vez en el valor de la libertad de asociación, que él entiende de un modo amplio. Imagine una sociedad en que el Estado decide quién se casa con quién, quién procrea con quién, quién se hace cargo de los hijos de quién, etcétera. En esta sociedad, las personas no estarían escribiendo el guion de sus vidas, sino que este estaría siendo escrito por el Estado. En un cierto sentido, se estaría faltando el respeto a los individuos en tanto capaces de llevar a cabo una vida propia (Wellman y Cole 2011, 30-31). Lo mismo valdría si no hubiese libertad para asociarnos con aquellos con quienes compartimos nuestras creencias religiosas o incluso nuestros intereses. Y una parte central del valor de la libertad de asociación es la libertad de exclusión que ella incluye. Si no podemos excluir a aquellos con quienes no deseamos asociarnos, entonces el derecho de asociación pierde buena parte de su valor: no podríamos asociarnos con quienes deseamos hacerlo. Así, el derecho a contraer matrimonio es un derecho que debe permitir excluir a todos los candidatos no deseados. Y el derecho de asociación religiosa debe incluir el derecho a excluir a todos aquellos miembros potenciales con quienes no deseamos asociarnos.

Lo mismo valdría en el caso de los Estados. Estos deben tener la potestad para rechazar la integración en órdenes supranacionales, pero también de rechazar el ingreso de inmigrantes. De igual modo a como los miembros de un club tienen un interés en controlar la membresía para así controlar la forma que este adquiere (por ejemplo, más o menos exclusivo, más o menos caro) y que pueda adquirir en el futuro, los ciudadanos tienen un interés en controlar el acceso de los inmigrantes para proteger su interés en las características de la sociedad y en la forma que la sociedad pueda adquirir en el futuro.

El argumento tiene una cierta plausibilidad. Por una parte, corresponde al modo como ingenua e intuitivamente consideramos al conjunto de los ciudadanos y al Estado. Por otra parte, es efectivo que la liber-

---

<sup>7</sup> “In other words, just as an individual may permissibly choose whom (if anyone) to marry, and a golf club may choose whom (if anyone) to admit as new members, a group of fellow citizens is entitled to determine whom (if anyone) to admit into their country” (Wellman y Cole 2011, 37).

tad de asociación corresponde a un derecho fundamental que cualquier liberal debiese defender a ultranza. Sin embargo, adolece de una serie de dificultades que lo tornan implausible.

La primera dificultad refiere al concepto de libertad de asociación. La característica de una asociación que se organiza según esta, es la voluntariedad. Son los individuos, en tanto se asocian con otros o al menos no hacen uso de un derecho de salida desde la asociación, los que legitiman los términos en que esta se organiza. Así, la legitimidad de la asociación se retrotrae a la voluntariedad de sus miembros. Pero el Estado, en caso de que sea una asociación, no es una asociación voluntaria. Son pocos los individuos que escogen su pertenencia a un Estado (según datos de las Naciones Unidas, hoy solo el 3,3% de la población vive en un país distinto al de su nacimiento —y esto no implica que tengan la ciudadanía). Más bien se nace y se es socializado en sociedades cuya organización política está bajo el dominio de un Estado. Insistir en que el hecho de no hacer uso de un derecho de salida y correspondientemente abandonar el Estado mediante la emigración implica declarar la voluntariedad de la membresía, significa, por una parte, no considerar con suficiente seriedad los elevados costos que el ejercicio de este derecho trae consigo en este caso (compare Vitale 2006). Pero, sobre todo, ello implica una contradicción performativa: en nuestro mundo los Estados cuentan con la potestad (que ciertamente utilizan) para impedir el ingreso de inmigrantes. En sentido estricto, la inmigración (a diferencia de la emigración) no es un derecho, y así muchos emigrantes no pueden hacer valer su derecho de emigración porque no pueden ingresar a ningún Estado diferente al propio. Además, en este mundo dividido entre Estados ya no hay espacios *res nullius*. ¡Pero el argumento está recurriendo al hecho de que no se emigra en un mundo en que los Estados están facultados para excluir a los inmigrantes como prueba de que la membresía es voluntaria! Mientras el nuestro no sea un mundo de movilidad libre, o al menos mientras no haya la posibilidad de emigrar a otros planetas, carece de sentido recurrir al hecho de que no se emigre como prueba de la voluntariedad de la membresía a un Estado particular.

Sostener que los Estados son como asociaciones no considera seriamente la diferencia entre la voluntariedad de las asociaciones que se organizan según el derecho de asociación y la membresía estatal que es



eminentemente no-voluntaria. Ni la obligación política, esto es, la obligación de los ciudadanos y habitantes de respetar las leyes de un Estado, ni la obligación estatal para hacerlas cumplir, se pueden retrotraer a la voluntariedad de la membrecía. De modo similar, la potestad exclusionaria no se puede justificar por referencia a la libertad de asociación y la voluntariedad asociativa. Asociaciones son una cosa. Estados son otra.

En la misma línea argumentativa, la segunda dificultad refiere a la analogía entre asociaciones y Estados. Si bien ella puede parecer a primera vista plausible, se construye sobre un error categorial: Estados no son clubes (y clubes no son Estados) y tampoco son equivalentes de un modo funcionalmente relevante. Esto queda en claro al comparar la analogía más cuidadosamente. Por una parte, está la relación entre miembros de la asociación y la asociación. Por otra, entre ciudadanos y Estados. Si la analogía fuese correcta, el tipo de relación en que se encuentran los primeros con su asociación sería analógicamente similar a la relación en que se encuentran los segundos con el Estado.

Pero la analogía no se sostiene. Esto se puede explicitar recurriendo al valor de la libertad de asociación en el caso de asociaciones voluntarias, tales como matrimonios o clubes. En estos casos, su valor reside en que entrega a los individuos un instrumento jurídico para perseguir sus fines privados sustantivos en conjunto con otros. Esta consecución puede incluir un aspecto expresivo: la participación en alguna asociación puede ser un modo de expresión de nuestro sí mismo. Incluso más: asociaciones pueden entregar insumos importantes para mantener y fomentar el autorrespeto. En ellas, sus miembros encuentran apoyo frente a dudas existenciales y otras. Probablemente, es por eso que la libertad de asociación es tan importante: es una forma de autonomía colectiva que es una extensión de la autonomía individual y que encuentra su valor en esta última. Este argumento se puede utilizar para dar cuenta del valor de las asociaciones íntimas, de las expresivas, pero también de otros tipos de asociaciones. Pero los Estados no están ahí para servir el desarrollo y consecución de fines privados sustantivos. Ellos están ahí para hacer posible y garantizar el mantenimiento de un orden justo (que se puede especificar de modos diferentes). Son los individuos los que deben perseguir esos fines, y la libertad de asociación permite que lo puedan hacer en conjunto con otros. El Estado, al menos el liberal, solo

puede establecer un marco neutral en el cual los individuos, en forma singular o colectiva, pueden tratar de perseguir sus fines sustantivos.<sup>8</sup>

El tipo de relación de los ciudadanos hacia el Estado es dramáticamente distinto del tipo de relación en que se encuentran los miembros de una asociación con su asociación. Los segundos buscan la consecución de fines privados más o menos sustantivos. Los primeros, el establecimiento de un marco público de justicia. Y un Estado liberal no puede organizarse en base a una concepción del bien que corresponda a los fines privados sustantivos de sus ciudadanos. Desde una perspectiva liberal, no es labor del Estado el constituirse como base o expresión de fines privados particulares.

Esta diferencia entre asociaciones y Estados es relevante. Asociaciones no son Estados. Ellos sirven a fines diferentes. Y tienen un estatus normativo diferente. A modo de ejemplo, considere la (i)legitimidad de una inclusión forzada. El derecho exclusionario de la libertad de asociación no solo permite excluir a otros que unilateralmente desean asociarse con nosotros, sino que permite también evitar que nos incluyan unilateralmente en otras asociaciones sin nuestro consentimiento. Este último aspecto es fundamental, porque evita que tengamos que vivir de acuerdo a preceptos que no sostenemos y así nos permite mantener nuestra integridad.<sup>9</sup> Ahora bien, dado que los Estados buscan el

---

<sup>8</sup> Las referencias a la neutralidad liberal no permanecen indisputadas (compare Klosko y Wall 2003). Sin embargo, hay ciertos elementos bien establecidos. A diferencia de lo que asume una crítica común (Taylor 1994), la neutralidad liberal no es de resultados. Es absurdo criticar la doctrina liberal porque no podría ofrecer un punto igualmente equidistante de todos los demás. El liberalismo propone una concepción normativa y por tanto produce resultados dispares. El sentido de la neutralidad puede referir a los modos de justificación: no podemos favorecer —o desfavorecer— a ciertos individuos o formas de vida porque estos individuos o formas de vida son más —o menos— valiosos (Ackerman 1980), o a los objetivos que se desea alcanzar (Rawls 1993, refiere a ‘neutrality of aim’). En todos los casos, ella expresa lo que Rawls (1971) denomina la prioridad de lo justo por sobre lo bueno. Para una discusión sobre neutralidad liberal y religión, ver Loewe (2011).

<sup>9</sup> El entendimiento corriente de la integridad es identitario: las acciones y decisiones de un agente tienen que ser consideradas como acciones y decisiones que se siguen de aquello con lo que el agente se identifica de un modo cercano: sus proyectos, sus actitudes, sus convicciones, sus relaciones, etc. De acuerdo a Dworkin (2000, 270-271), quien recurre a la integridad para argumentar a favor del ‘endorsement constraint’ (esto es, que el bienestar ético exige que la vida debe ser vivida desde adentro, es decir, en base a las propias convicciones), la integridad falla si las personas viven de un modo mecánico y sin convicción, cuando dejan sus convicciones de lado y sienten que no están viviendo como deberían, y cuando son hechos vivir por terceros de un modo que ellos rechazan.

establecimiento de un marco público justo en el cual los individuos persigan sus fines privados, incluir a un individuo forzosamente al dominio del Estado no es criticable —o, con mayor exactitud, no es criticable del mismo modo— como sí lo es la inclusión forzosa de un individuo en una asociación. Incluso más: forzar a un individuo a abandonar el estado de naturaleza y a entrar en una relación jurídica con los otros que regle la libertad exterior de cada cual, puede ser condición para el establecimiento de un orden de derecho, requerido para garantizar las libertades y derechos de cada cual. Ya sea el interés racional en erigir o mantener ese orden, como en las teorías contractuales clásicas, o se trate de un deber *a priori* de la razón práctica, como en la *Doctrina del derecho* de Kant, en ambos casos la inclusión de independientes se puede justificar en razón del objetivo estatal de reglar la libertad externa de cada cual, y así de garantizar las libertades y derechos de todos. Incluso en una teoría estatal evolutiva, como la defendida por Nozick (1974), en la que en base a decisiones individuales mediante una explicación de mano invisible se avanza hasta una asociación de protección dominante que ejerce *de facto* el monopolio de la fuerza, el paso de un Estado ultramínimo al Estado mínimo, se da con la integración forzosa de los independientes. Ciertamente, un principio regla que su pérdida de poder para administrar la justicia sea compensada mediante la protección así obtenida, aun sin tener que solventar sus costos. Pero se trata, de todos modos, de una integración forzosa. En todos estos casos, la integración forzosa se diferencia de la que se daría en un club, porque no violenta la integridad de las personas al no obligarlas a perseguir fines particulares sustantivos que no comparten, sino solo al cumplimiento de las obligaciones que se siguen de un orden de derecho público.

La tercera dificultad refiere a que, aunque los Estados fuesen como clubs, aquello no los inmunizaría por sí mismos contra una intervención en sus términos de exclusión. Los ejemplos de Wellman son siempre de asociaciones íntimas y expresivas, es decir, aquellas que se constituyen por referencia a objetivos sustantivos. Pero él va más allá e insiste, correctamente en mi opinión, en que el valor de la libertad de asociación refiere también a otras asociaciones, más allá de las íntimas y expresivas, porque no puede ser tarea del Estado ranquear la importancia de las asociaciones para sus miembros al determinar el grado de protección que merecen. Así, su protección no solo se relacionaría con la libertad

de conciencia y con la libertad de expresión, como se estila en la jurisprudencia estadounidense, sino que la libertad de asociación tendría un valor en sí mismo que debería ser respetado en cuanto tal por las agencias estatales. Pero una cosa es sostener que la libertad de asociación es valiosa y que las asociaciones merecen por tanto protección contra la intervención estatal, y otra cosa muy diferente es suponer que gozan de algún tipo de inmunidad.

Es razonable sostener que en determinados casos hay buenos argumentos para intervenir en las asociaciones voluntarias. Esto se debe a que en ocasiones hay que ponderar entre el interés en poder discriminar en los términos de la asociación con el interés en no ser discriminado. Y este último puede ser un interés sumamente importante en ciertos tipos de asociaciones; por ejemplo, cuando la exclusión va acompañada de una pérdida relevante de oportunidades considerables.

Ciertamente, hay un amplio espacio de discrepancia razonable acerca de cuáles son estos casos, ya que este tipo de preguntas usualmente no se pueden responder unívocamente por referencia a principios. Pero hay uno que se puede presentar de modo convincente: en muchos casos, el interés a la base de la exclusión que los Estados realizan de los inmigrantes potenciales es menos importante que el interés a la base de las relaciones asociativas que el Estado hace imposible al excluirlos. Esto es relevante, porque en muchos casos la asociatividad estatal interfiere con, e incluso impide la asociatividad individual y grupal, cuando esta asociatividad se da en relaciones a través de las fronteras estatales e incluye cercanía espacial. Y los intereses a la base de este tipo de asociatividad en muchos casos tienen un estatus muy superior al interés que anima la asociatividad estatal. Considere el caso del matrimonio que, junto a la libertad asociativa religiosa, son ambos ejemplos recurrentes para hacer patente el valor de la libertad asociativa: el poder exclusionario estatal permitiría excluir a los *partner* voluntarios si se trata de una asociación con inmigrantes. Lo mismo vale en el caso de la asociatividad religiosa, cuando, por ejemplo, creyentes quieren reunirse asociativamente con aquellos que comparten su credo pero que son ciudadanos de otros Estados. Si la libertad de asociación es importante, entonces es implausible sostener que este tipo de asociatividad debe estar de algún modo supeditada a la asociatividad estatal. Después de todo, se trata de tipos de asociatividad vitales y más relevantes que la

estatal, que refiere, en la mayoría de los casos, a un vínculo impersonal y abstracto entre desconocidos.

Si tomamos en serio la libertad asociativa, lo debemos hacer en relación a las muchas oportunidades asociativas, y no solo, o incluso predominantemente, en relación a la asociatividad estatal. Por el contrario, si efectivamente la asociatividad estatal tiene precedencia por sobre la asociatividad individual, el mundo resultante sería uno constituido por Estados soberanos cuya autodeterminación incluye la potestad para limitar y restringir la libertad de asociación de los individuos, cada vez que ella implique el establecimiento de vínculos asociativos que supongan cercanía espacial con extranjeros. Algo muy diferente a sostener el valor superior de la libertad de asociación.

## 6. EL ESTADO COMO COMUNIDAD NACIONAL

Pero quizás los Estados no son asociaciones de copropietarios o clubes constituidos y organizados de acuerdo a la libertad de asociación. Quizás los Estados son comunidades, esto es, grupos de hombres y mujeres unidos de modo no voluntario, pero constitutivo de su propia identidad. A la base de estas comunidades habría ciertos entendimientos compartidos y lealtades que implican obligaciones especiales hacia los connacionales (compare Walzer 1984). Desde esta perspectiva, referir a la exclusión que Carlos realiza al impedirle el ingreso al mercado a Juan, para cuestionar la potestad exclusionaria de los Estados, sería irrelevante, porque no daría cuenta del lazo especial entre los connacionales. Una exclusión analógica a la que realiza el Estado frente a los inmigrantes, sería la que realiza una familia al excluir a individuos que unilateralmente quieren ser incluidos como miembros de la familia. Excluir a estos individuos no puede ser considerado un tipo de coacción, porque esta exclusión no restringe los cursos de acción de un individuo: ser reconocido como miembro de la familia particular sin ser miembro original de aquella, y sin haber seguido los procesos de reconocimiento mutuo que esta membresía implica, es un curso de acción que simplemente no está disponible. Pensar que sí lo está, es no entender el significado profundo de ciertos tipos de relaciones.

Estos posicionamientos son legión en la discusión. A nivel de la discusión pública y política es común sostener que las obligaciones de

justicia distributiva o social son hacia los connacionales y no hacia los extranjeros, o al menos que son más fuertes y urgentes hacia los primeros; que los inmigrantes hacen peligrar las prestaciones sociales o las instituciones del Estado de bienestar; que la inmigración afecta negativamente el mercado de trabajo de algunos connacionales, usualmente los menos calificados; que la inmigración modifica de modo negativo el sustrato cultural de la sociedad, y un largo etcétera de posicionamientos que refieren a cómo los inmigrantes socaban los fundamentos comunitarios de la sociedad.

En la discusión filosófica, estos posicionamientos se suelen inscribir dentro de lo que a menudo se denomina ‘nacionalismo liberal’. Si bien hay múltiples variantes, son siempre variaciones de una misma melodía (ver, entre muchos otros: Tamir 1993; Kymlicka 1995; Miller 1995; Fletcher 1993; Calsamiglia 2000). Lo que los une es la idea de que —por diferentes razones— la realización de los principios liberales exige una comunidad nacional entendida no solo en términos políticos sino también identitarios y culturales. Desde esta perspectiva, como afirma Tamir (1993), los liberales serían liberales nacionalistas.<sup>10</sup> De este modo, la realización de valores liberales en el mundo exigiría fomentar los fundamentos identitarios y culturales de la nacionalidad compartida.

David Miller (1995, 2016) ha defendido este tipo de posicionamientos por referencia a un entendimiento de la sociedad como comunidad nacional, articulando dos argumentos entrelazados en su discusión, pero distinguibles analíticamente: que la nacionalidad compartida es un principio ético y que la posibilidad de la justicia social exige una nacionalidad compartida. De este modo, habría buenas razones para otorgarles a los Estados la potestad para excluir inmigrantes: las obligaciones especiales hacia nuestros connacionales y la posibilidad de realizar las exigencias de la justicia social en la sociedad de connacionales. A continuación, examinaré estos argumentos.

---

<sup>10</sup> Evidentemente, se trata de una tesis errada. Si bien históricamente el liberalismo articuló sus demandas en contextos nacionales y empleando una retórica nacionalista universalista, y a pesar de que las naciones, de acuerdo a esta retórica, eran el lugar para promover la universalidad y fueron históricamente el motor para avanzar los valores liberales, el liberalismo, entendido correctamente, implica una doctrina sobre instituciones y no sobre naciones entendidas de un modo identitario y culturalista.

El primer argumento refiere al principio de la nacionalidad. Se trataría de un principio ético según el cual la relación de la nacionalidad en cuanto tal implica exigencias normativas entre los connacionales. Se trata de un entendimiento ético particularista. En este entendimiento, nacionalidad no es ciudadanía. A diferencia de esta última, la nacionalidad refiere también a elementos culturales, a identidades compartidas, a una historia común e, incluso, a un sentido de destino. Y esta relación de nacionalidad compartida implica obligaciones especiales: le debemos más a aquellos con los que compartimos nuestra nacionalidad que a aquellos con los que no, como son los extranjeros. El carácter particularista se expresa en que el vínculo de la nacionalidad sería irreductiblemente valioso. Cualquier otra historia acerca del origen del vínculo normativo (por ejemplo, consenso, eficiencia, principios universales, etcétera) sobra. Como Miller (1995, 65) afirma, su defensa particularista de la nacionalidad parte del supuesto de que la membresía tiene significancia ética. De este modo, la primacía de las obligaciones hacia nuestros connacionales implica, por una parte, que los Estados no tienen razones de justicia para aceptar inmigrantes y, por otra, que los pueden excluir toda vez que su aceptación hiciera peligrar la justicia social entre los connacionales.

Pero este argumento es poco convincente. Un primer problema es que si los vínculos son irreductiblemente valiosos ¿cómo se diferencia entre el valor del vínculo familiar, el nacional y, por ejemplo, el racial? ¿Acaso es un argumento válido sostener que se debe reconocer el valor intrínseco de una raza compartida y obtener las exigencias normativas y legales que así se desprenden, como sostienen asociaciones racistas como el Ku-klux-klan? Y si este tipo de argumentos no se sostiene ¿qué los diferencia entonces de los argumentos que refieren al vínculo irreductiblemente valioso de la nacionalidad compartida?

Si bien el argumento particularista puede tener cierta plausibilidad en cierto tipo de relaciones, sobre todo de carácter íntimo, como por ejemplo las parentales, tiende a perder su fuerza de apelación al intelecto al extenderla a relaciones anónimas y abstractas. Puede ser que, como se ha sostenido, haya una cierta magia en el pronombre *mío*. Con las famosas palabras de Bernard Williams (1981), afirmar que es *mi* mujer puede ser una razón suficiente para salvarla a ella en vez de salvar a un extraño. Pero esta magia, si la hay, tiende a desvanecerse en

comunidades más amplias. Afirmar que no pertenece a *mi* comunidad racial no es una razón suficiente para no respetar los derechos de un individuo.

Un segundo problema de esta argumentación es que, si apelar al carácter valioso intrínseco del vínculo es todo lo que podemos hacer para dar cuenta de las exigencias normativas, es poco lo que podemos hacer en caso de obligaciones en conflicto, cada una de las cuales es reducible a un vínculo intrínsecamente valioso. Por ejemplo, ¿debe prevalecer la obligación de ayudar a mi vecino que acaba de resbalar frente a mi casa, porque es mi vecino, o debe prevalecer la obligación de alimentar a mi perro que ya tiene hambre porque es la hora de su comida? Este tipo de disyuntivas decisionales no se puede resolver sin referencia a algún tipo de principios generales. El particularismo ético en cuanto tal es una mala guía para la práctica moral. Por lo mismo, desde el particularismo ético no se puede ofrecer una razón conclusiva para preferir el cumplimiento de las exigencias normativas que se siguen del supuesto valor intrínseco de la nacionalidad compartida, por sobre, por ejemplo, las exigencias normativas que se seguirían de proponer el valor intrínseco de una raza compartida. Optar por una u otro dependería exclusivamente de las preferencias subjetivas de los individuos —tal como en el caso en que debo decidir entre ayudar a mi vecino o alimentar a mi perro.

El segundo argumento es más interesante, ya que no descansa en supuestos metaéticos implausibles. De acuerdo a este argumento, mantener un sentimiento de nacionalidad compartida es central en sociedades amplias y anónimas para generar y mantener los recursos motivacionales que hacen posible un valor liberal: la justicia social. Se trata, por tanto, de un argumento prudencial con bases psicológicas. Estaríamos más dispuestos a aceptar sacrificios y a compartir nuestras riquezas con individuos que sentimos cercanos que con aquellos con los que no nos identificamos, y una nacionalidad común nos da la sensación de cercanía mediante la idea de un origen, una cultura, una historia, una identidad y un destino común. La nacionalidad compartida posibilitaría la generación de los recursos motivacionales requeridos para institucionalizar la justicia social en sociedades amplias en las que ya no hay relaciones *face to face* entre sus miembros (Miller 2000, 32). Desde esta perspectiva, los Estados debiesen disponer de la facultad



exclusionaria frente a los inmigrantes, porque su ingreso debilitaría el sentimiento de nacionalidad compartida y asimismo los recursos motivacionales requeridos por la justicia social. La posibilidad de la justicia social exigiría el poder discrecional estatal para controlar el ingreso de inmigrantes.

Todo este argumento supone ya la legitimidad de la justicia social o la idea de que esta corresponde a valores liberales. Ciertamente, se podrían debilitar estas asunciones y así criticarlo. Sin embargo, en lo que sigue supondré que estas suposiciones son correctas (como en ciertas interpretaciones ciertamente lo son). La pregunta es entonces la siguiente: ¿qué se sigue en el caso de la inmigración al considerar que las bases motivacionales para la institucionalización de la justicia social dependen de una nacionalidad compartida?

Una primera dificultad es que el argumento descansa en idealizaciones acerca de las ventajas de una nacionalidad compartida, entendida en términos de un pasado, una cultura, una identidad y un destino común. Una característica central de muchas sociedades contemporáneas es el pluralismo cultural, valórico y, ciertamente, el origen diverso de sus miembros. En estas sociedades, o la justicia social no es posible o, si lo es, ella descansa, contra el argumento, en motivaciones diferentes a la nacionalidad compartida —como, por ejemplo, la participación en un sistema institucional productivo que requiere la cooperación de sus miembros.

Una segunda dificultad es que, aunque el argumento fuese correcto y efectivamente la nacionalidad ofreciese y asegurase los recursos motivacionales requeridos por la justicia social, ello no invalidaría el argumento que he defendido en este ensayo. Esto se debe a que todo mi argumento apunta a la libertad de los individuos para entrar en relaciones voluntarias de intercambio y comunicación, sin que puedan ser restringidas mediante el poder estatal exclusionario. Es decir, implica una obligación negativa de no-interferencia por parte del Estado. Así, las exigencias de la justicia social hacia los connacionales no se verían comprometidas, dado que no se extenderían a los inmigrantes. Ahora bien, si se considera que hay buenas razones para que estas prestaciones o algunas de ellas se extiendan a los inmigrantes, como yo pienso que las hay, bastaría, como argumenté, con hacer exigible la participación de todos ellos en la financiación del sistema social.

Una tercera dificultad es que, aunque fuese correcto que una nacionalidad compartida sea condición para la justicia social, y que esta última se impone normativamente o al menos es deseable, de ello no se sigue que el Estado deba tener la potestad para fomentarla mediante, entre otros, la exclusión de los inmigrantes. Y la razón es simple: del hecho de que un fin sea valioso o normativamente exigible no se sigue que también lo sean los medios que conducen a aquel. Así, el fin de traspasar mis genes hacia el futuro puede ser deseable y quizás valioso. Pero la violación está descartada como un medio para conseguirlo. Puede haber otros medios para realizar ese fin, medios que no incluyen la violación de los derechos de un tercero. Pero, aunque no los haya, de ello tampoco se sigue que la violación sea aceptable. Algo similar ocurre cuando un Estado fomenta positivamente la nacionalidad compartida. Al hacerlo, pasa por encima de los derechos y libertades individuales. Este es el caso, por ejemplo, cuando se fomenta una cierta identidad, o se establece un relato histórico oficial que fomente el sentimiento de nacionalidad compartida, o cuando se fomentan ciertas expresiones culturales por su carácter nacional, etcétera.

Ya lo dije con anterioridad: la labor de un Estado, al menos de uno liberal, no puede consistir en la realización de fines privados sustantivos. Son los individuos los que deben perseguir estos fines, también mediante el derecho de asociación, y la labor del Estado es generar un entramado institucional justo que permita a los individuos intentar alcanzarlos.

Afortunadamente —tal como en este caso del traspaso de los genes propios hacia el futuro—, no es necesario recurrir a este tipo de medios para realizar la justicia social, ya que hay otros disponibles. Por ejemplo, se puede intentar convencer a los conciudadanos (mejor que connacionales) acerca de las ventajas de un sistema de seguridad mutua, o acerca del valor de la solidaridad, o acerca de la justicia de ciertos procedimientos y resultados. Pero no se puede imponer, con las herramientas coercitivas del Estado, una nacionalidad compartida, entendida en términos identitarios, históricos y culturales. Imponer o fomentar una nacionalidad como medio para realizar la justicia social y de este modo limitar la libertad de los individuos para inmigrar, incluso admitiendo que la justicia social sea un fin deseable, no es un mecanismo aceptable en un Estado liberal. La libertad de movilidad y residencia no puede ser restringida con argumentos nacionalistas, culturalistas o identitarios.

## 7. CONCLUSIONES

En este ensayo he argumentado a favor de la libertad de movilidad, residencia y trabajo de las personas a través de las fronteras políticas de los países. Esta libertad se funda en un derecho original a la libertad, y se expresa como una libertad a intentar entrar en relaciones de intercambio y comunicación con otros. De acuerdo a este argumento, la potestad exclusionaria de los Estados frente a los inmigrantes restringe ilegítimamente esta libertad y es, por tanto, un tipo de coacción injustificada. Se trata de coacción no solo hacia los inmigrantes potenciales, que así pierden cursos de acción relevantes para intentar entrar en relaciones de intercambio y comunicación. Sino que también es coacción hacia los ciudadanos y habitantes del país, que de este modo pierden la posibilidad de establecer relaciones de intercambio y comunicación con los inmigrantes. Si este argumento es correcto, entonces las estrategias utilizadas corrientemente por los Estados para impedir el ingreso de inmigrantes son moralmente insostenibles: la ‘securitización de las fronteras’, con la criminalización del inmigrante, la militarización de las fronteras y la exteriorización de su control, son mecanismos mediante los cuales los Estados violan esta libertad fundamental a la movilidad, coaccionando de modo ilegítimo a los individuos. Es un modo de coacción porque limita mediante la fuerza y su amenaza, los cursos de acción de los individuos. Y, al hacerlo, en muchos casos amenaza sus existencias, como lo demuestran los más 4.500 inmigrantes muertos en sus trayectos el año 2018 según las estimaciones más moderadas. En un mundo de movilidad libre, Óscar Martínez y su hija Valeria no habrían muerto ahogados al intentar ingresar a Estados Unidos.

Este argumento establece una presunción a favor de la movilidad libre. Por lo tanto, puede haber casos en que esta presunción debe ceder ante otro tipo de consideraciones relevantes. Un caso evidente es cuando los inmigrantes potenciales amenazan la paz civil o cuando rechazan los valores políticos fundamentales en base a los cuales se organiza la sociedad (entre otros, aquellos que hacen posible limitar la potestad exclusionaria estatal en razón de la libertad). Pero este no es el caso de la mayoría de los inmigrantes, que lo que persiguen es un destino que les ofrezca la posibilidad de lograr mediante su esfuerzo un mejor futuro para sí y los suyos.

En este ensayo discutí y rechacé tres argumentos a favor de la potestad exclusionaria que se han articulado en el debate y que, si fuesen correctos, limitarían la presunción a favor de la movilidad libre. Los tres se inscriben en una constelación argumentativa liberal. El primero considera que esta potestad se justifica en la propiedad colectiva de los ciudadanos sobre el Estado y sus instituciones. Excluir a los inmigrantes sería analógicamente lo mismo que impedir el ingreso de extraños a nuestra propiedad. El segundo considera que los Estados son asociaciones, y es por tanto el derecho de asociación el que justifica esta potestad: tal como un club puede decidir a quién rechaza como socio, los ciudadanos pueden mediante el Estado rechazar a los inmigrantes si así lo estiman. El tercer argumento afirma que los Estados son el envoltorio de comunidades nacionales, y es la nacionalidad compartida la que justifica la exclusión de los inmigrantes. Esto se debe a que es ella la que asegura los recursos motivacionales que hacen posible la justicia social.

Como ha quedado en claro en la discusión, ninguno de estos argumentos limita la presunción a favor de la movilidad. En primer lugar, la propiedad colectiva de los ciudadanos sobre el Estado y sus instituciones no restringe el uso que los ciudadanos puedan hacer de su propiedad privada, y este uso puede implicar entrar en relaciones de intercambio y comunicación con inmigrantes. En segundo lugar, los Estados no son clubs (y los clubs no son Estados), de modo que la libertad de asociación no justifica la potestad exclusionaria estatal, sino que más bien la restringe en razón de la libertad de los individuos para asociarse entre sí, independientemente de la ciudadanía. Finalmente, la realización de la justicia social no puede implicar la utilización de las herramientas coercitivas del Estado para imponer y fomentar una identidad o una cultura nacional común, al menos no desde una perspectiva liberal. Si mis críticas a estos tres argumentos son correctas, entonces ellos no limitan la presunción a favor de la libertad de movilidad que he defendido.

Es corriente afirmar que proponer la movilidad libre es una quimera, un sueño inalcanzable y que, por tanto, lo mejor que podemos aspirar a lograr en nuestro mundo imperfecto es una realización aproximativa. Esta sería una en la que, por ejemplo, distinguiremos entre los diferentes tipos de inmigrantes (refugiados, inmigrantes medioambientales, inmigrantes económicos, trabajadores invitados, reunificación familiar, etcétera), y privilegiemos el acceso de todos aquellos que

huyen de persecución o situaciones insostenibles. Ciertamente, hay buenos argumentos para atender especialmente estos casos. Pero estos son argumentos que no se relacionan con la movilidad libre aquí defendida. Mi punto no es desestimarlos,<sup>11</sup> sino argumentar a favor de la movilidad libre en tanto ideal político realizable. Ciertamente, esto no implica que ella vaya a ser realizada. Como tan bien sabemos, no hay necesidades históricas. Recurriendo a conceptos rawlsianos, que él utiliza en otro contexto y con otras pretensiones, se trataría de una utopía realista, es decir, de una que amplía lo que normalmente se percibe como las fronteras de las posibilidades prácticas políticas, y así nos reconcilia con nuestra condición de vida social y política (Rawls 1999, 11). Un mundo de movilidad libre es posible. Y es un mundo que, todos aquellos que abogan por la libertad, debiesen tratar de realizar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, B. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, London: Yale University Press.
- Benhabib, S. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. New York: Cambridge University Press.
- Bhatnagar, P. 2004. Liberalising the Movement of Natural Persons: A Lost Decade? *The World Economy* 27(3), 460-472.
- Block, W. 1998. A Libertarian Case for Free Immigration. *Journal of Libertarian Studies* 13(2), 167-186.
- Boonin, D. 2014. *The Non-Identity Problem & the Ethics of Future People*. Oxford: Oxford University Press.
- Calsamiglia, A. 2000. *Cuestiones de lealtad*. Barcelona: Paidós.
- Caney, S. 2006. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Carens, J. 1987. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *Review of Politics* 49, 251-273.
- Carens, J. 1992. Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective (25-47). En Barry, B. y Goodin, R. (eds.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Carens, J. 2013. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>11</sup> En otros sitios me he referido argumentativamente a algunos de los casos particulares mencionados. Compare Loewe (2010, 2014, 2019a, 2019b).

- Carlson, E.M. 2018. More Problems for the Counterfactual Comparative Account of Harm and Benefit. *Ethical Theory and Moral Practice* 22(4), 795-807.
- Cassee, A. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp/M.
- Castles, S. y Miller, M.J. 2003. *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cavallero, E. 2006. An Immigration-Pressure Model of Global Distributive Justice. *Politics, Philosophy & Economics* 5(1), 97-127.
- Clemens, M. 2011. Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk? *Journal of Economic Perspectives* 25, 83-106.
- Delgado, P.P. 2013. *Apátridas, refugiados y migrantes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Dummett, M. 2001. *On Immigration and Refugees*. London: Routledge.
- Dworkin, R. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eberl, O. y Niesen, P. 2011. *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Suhrkamp.
- Fletcher, G. 1993. *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, B. y Whalley, J. 1984. Efficiency and Distributional Implications of Global Restrictions on Labour Mobility. *Journal of Development Economics* 14, 61-75.
- Hayter, T. 2000. *Open Borders: The Case against Immigration Controls*. London: Pluto Press.
- Hoppe, H.-H. 2001. *Democracy. The God that Failed*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Hoppe, H.-H. 2014. A Realistic Libertarianism. Disponible en: <https://www.lewrockwell.com> [30 de septiembre 2014].
- Hudson, J. 1986. The Philosophy of Immigration. *The Journal of Libertarian Studies* 8(1), 51-62.
- Huemer, M. 2010. Is There a Right to Immigrate? *Social Theory and Practice* 36(3), 429-461.
- Johnson, K. 2003. Open Borders? *University of California Law Review* 51, 193-265.
- Jordan, B. y Düvell, F. 2005. *Migration. The Boundaries of Equality and Justice*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. 1968. *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI.
- Kant, I. 1968. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV.
- Kant, I. 1968. *Zum Ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf*, Akademie-Ausgabe VIII.
- Kirloskar-Steinbach, M. 2007. *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration?* Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

- Klosko, G. y Wall, S. (eds.). 2003. *Perfectionism and Neutrality*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Kukathas, C. 2005. The Case for Open Immigration (208-220). En Cohen, A.I. y Health Wellman, C. (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Legrain, P. 2007. *Immigrants: Your Country Needs Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Loewe, D. 2007. Immigration and John Rawls' Law of Peoples: Arguments for a Right to Mobility without Borders. *Revista de Ciencia Política* 27(2), 23-48.
- Loewe, D. 2009. La justicia de la inmigración: algunos modelos argumentativos. *Civitas* 9(3), 496-513.
- Loewe, D. 2010. Los naufragos de nuestro mundo: el caso de los refugiados. *Arbor* 186, 555-570.
- Loewe, D. 2011. Libertad de conciencia y liberalismo. *Anuario de Derechos Humanos* 7, 193-200.
- Loewe, D. 2012. Obligaciones de justicia: ¿open borders o justicia distributiva? *Arbor* 188(755), 475-488.
- Loewe, D. 2014. Refugiados climáticos: ¿quién debe cargar los costos? *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 22(43), 169-187.
- Loewe, D. 2017. La tesis de la asimetría, actualismo y el problema de la no identidad (251-286). En Truccone, S. (ed.), *Justicia intergeneracional. Ensayos desde el pensamiento de Lukas H. Meyer*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Loewe, D. 2018. Justicia distributiva, comunidades nacionales, inmigrantes y fronteras abiertas. *Anales del Instituto de Chile* 37, 35-73.
- Loewe, D. 2019a. Dignidad humana y movimientos migratorios (349-373). En Trueba, C. y Pérez, S. (eds.), *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*. Barcelona: Anthropos.
- Loewe, D. 2019b. Refugiados, desplazados e inmigrantes económicos: el caso de la dignidad. *Veritas* 64(1), 1-36.
- Miller, D. 1995. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. 2000. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. 2016. *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nafziger, J.A.R. 1983. The General Admission of Aliens under International Law. *American Journal of International Law* 77(4), 804-847.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nyers, P. 1999. Emergency or Emerging Identities? Refugees and Transformations in the World Order. *Millennium: Journal of International Studies* 28(1), 1-26.
- Oltmer, J. 2012. *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H.Beck.

- Perry, S. 2003. Harm, History, and Counterfactuals. *San Diego Law Review* 40, 1283.
- Pevnick, R. 2011. *Immigration and the Constraints of Justice. Between Open Borders and Absolute Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reglamento Constitucional Provisional, sancionado en 27 de octubre de 1812 (259-261). En Letelier, V., *Sesiones de los cuerpos legislativos de la República de Chile, 1811 a 1845*. Vol. 1. Santiago: Imprenta Cervantes, 1886-1908.
- Reinhardt, K. 2019. *Kant und Migration. Eine Untersuchung zur systematischen Aktualität des Weltbürgerrechts*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Riley, J.L. 2008. *The Case for Open Borders*. New York: Gotham Books.
- Risse, M. 2012. *On Global Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Rothbard, M.N. 1993 [1962]. *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.
- Shachar, A. 2009. *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Singer, P. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. 1997. The Drowning Child and the Expanding Circle. *New Internationalist* 289, 28-30.
- Tamir, Y. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. 1994. The Politics of Recognition (25-73). En Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Todea, D.V. 2010. Libertarianism and Immigration. *Libertarian Papers* 2, Art. N° 30.
- Truccone, S. 2017. Dañar a personas futuras. ¿Cómo interpretar la noción disyuntiva de daño? (167-208). En Truccone, S. (ed.), *Justicia Inter-generacional. Ensayos desde el pensamiento de Lukas H. Meyer*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Velasco, J.C. 2016. *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Vitale, E. 2006. *Ius Migrandi*. Barcelona: Melusina.
- Walzer, M. 1984. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Justice*. New York: Basic Books.
- Wellman, C. 2008. Immigration and Freedom of Association. *Ethics* 119, 109-141.
- Wellman, C. y Cole, P. 2011. *Debating the Ethics of Immigration. Is there a Right to Exclude?* New York: Oxford University Press.
- Williams, B. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press. *EP*