

Texto recibido: 31 de octubre de 2019
Texto aprobado: 3 de diciembre de 2019

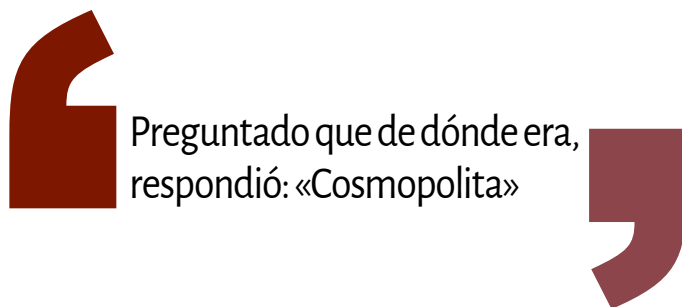
Cosmopolitismo, migración y dignidad humana

Damián Bravo Zamora
damianbravo@filos.unam.mx



Damián Bravo Zamora

Estudió una licenciatura en Filosofía y una maestría en Filosofía de la Ciencia en la UNAM. Obtuvo su doctorado en Filosofía en el Trinity College de Dublín, Irlanda. Ha realizado estancias de investigación en universidades de Alemania, y una estancia postdoctoral en la UAM-Cuajimalpa. Actualmente desempeña sus labores docentes en la UNAM y en la Universidad Anáhuac México.



Preguntado que de dónde era, respondió: «Cosmopolita»

Diógenes Laercio acerca de Diógenes de Sinope, alias *el Perro Diógenes Laercio*, 1987, p. 144.

Resumen:

En este texto presento algunos aspectos esenciales del debate contemporáneo en torno al derecho de los Estados-nación a controlar su flujo migratorio, y en particular, al derecho de los gobiernos a cerrar discretionalmente sus fronteras a migrantes pacíficos. Concentrándome en las propuestas del filósofo David Miller en su más reciente libro (*Strangers in our Midst*, 2016), presento su argumentación a favor de tal derecho dependiendo de la distinción que él traza entre “cosmopolitismo fuerte” y “cosmopolitismo débil”. Defiendo la idea de que, si lográsemos caracterizar incluso el cosmopolitismo débil a la Miller, como requiriendo que cualquier política migratoria, deba estar justificada ante los y las migrantes —un requerimiento a propósito del cual, sugiero, la propuesta de Miller es ambigua—, de ello se desprendería que tal política debe ser compatible con el respeto a la dignidad humana de los y las migrantes. Si bien este requerimiento no resuelve el debate contemporáneo a favor de la propuesta de fronteras abiertas, sí nos ayuda a comprender que los Estados-nación deben contar con una justificación tal antes de concebirse a sí mismos como reclamando el monopolio del uso legítimo de la violencia.

Palabras clave: Cosmopolitismo, Ética de la Migración, fronteras abiertas, David Miller.

Abstract:

This article presents some central aspects of the contemporary debate regarding the alleged right of nation-states to control human migration across their borders, and particularly regarding the alleged right of the governments of nation-states to close their borders to peaceful migrants at their discretion. Focusing on the proposals by philosopher David Miller in his most recent book (*Strangers in Our Midst*, 2016), I present his argument in favor of the right of nation-states to close their borders as depending on the distinction he traces between ‘strong cosmopolitanism’ and ‘weak cosmopolitanism’. Defending the view that, if we characterize even the ‘weak’ cosmopolitanism à la Miller as requiring that any migration policy must be justified facing the migrants themselves—a requirement regarding which Miller’s proposal is, I suggest, ambiguous—. Then that might be enough to argue that any migration policy must be compatible with respect for the migrants’ human dignity. Whereas this requirement does not conclusively decide the contemporary debate in favor of the open borders’ proposal, it does, however, help us understand that nation-states must have a justification if they want to conceive of themselves as claiming the monopoly of the legitimate use of violence.

Keywords: Cosmopolitanism, Ethics of Immigration, open borders, David Miller.



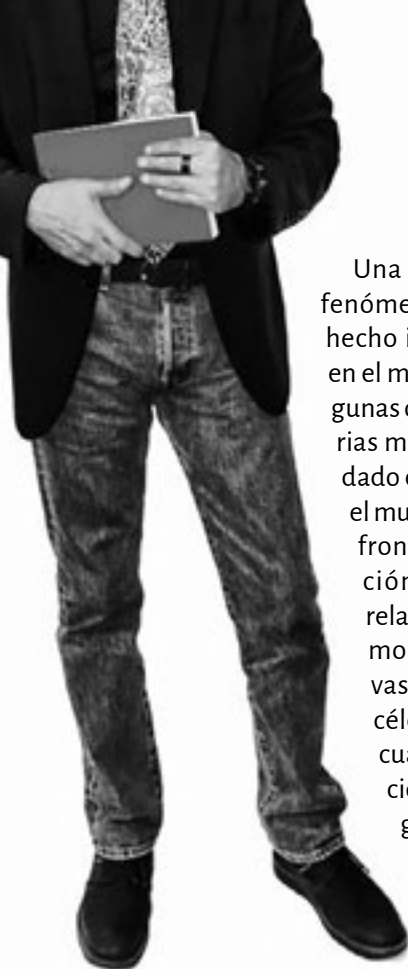
Introducción: La migración como problema filosófico de la Modernidad

Estamos acostumbrados a ver el fenómeno de la migración como un problema político y económico del mundo contemporáneo. Sabemos, por ejemplo, que en las naciones ricas, democráticas y occidentales, las distintas fuerzas políticas debaten el tema vehementemente y son forzadas a tomar posición al respecto. El actual resurgimiento de la extrema derecha en Europa y Estados Unidos es, en buena medida, una reacción al fenómeno de la migración: es lo que

pasa cuando la otredad de un grupo minoritario y vulnerable es redituable en términos políticos, pues siempre hay facciones de la sociedad dispuestas a explotar esa otredad de forma más bien impune, convirtiendo a esos grupos minoritarios en el chivo expiatorio de los problemas de la mayoría.

Recientemente, además, hemos visto cómo el fenómeno de la migración se convierte en un problema político apremiante en naciones no tan ricas, ni tan democráticas, ni tan occidentales, como México. Desde luego, México, al igual que otras naciones de la periferia global, lleva largo tiempo concibiéndose a sí mismo como un país emisor de migrantes, a través de su extensa frontera Norte, y por lo tanto como involucrado en el tema de la migración (las remesas de migrantes mexicanos en Estados Unidos son parte fundamental de la economía mexicana). No obstante, desde hace unos años, México recibe miles de migrantes, caravanas de ellos, a

través de su estrecha frontera Sur, y esto lo ha obligado a concebirse a sí mismo también como un país *receptor* de migrantes. Ciertamente, estos migrantes no quieren quedarse en México —un país que conciben, con razón, como tan peligroso o más que sus países de origen—, sino transitar por éste en busca de una vida digna en Estados Unidos. Las dimensiones políticas y económicas de este fenómeno transnacional se tornan evidentes al constatar que, recientemente, el gobierno de México ha sido prácticamente obligado a adoptar estrictas medidas de control de flujo migratorio en su frontera Sur en respuesta a la amenaza, por parte del gobierno de Estados Unidos, de imponer aranceles a productos mexicanos si el flujo migratorio no decrecía drásticamente e inmediatamente.



Una faceta extrema del fenómeno migratorio se ha hecho igualmente presente en el mundo globalizado. Algunas de las crisis humanitarias más atroces que se han dado en los últimos años en el mundo están situadas en fronteras de Estados-nación y estrechamente relacionadas con ellas, como lo han mostrado devastadoras y tristemente célebres fotografías, las cuales han sido reproducidas millones de veces gracias a las condiciones tecnológicas propias de nuestro tiempo. Tengo en mente fotografías como

Alan Kurdi, en las costas de Turquía en 2015 (Nilüfer Demir/Reuters), y la de la niña salvadoreña Valeria Martínez Ávalos y su padre Óscar Alberto Martínez Ramírez en el Río Bravo en 2019 (Julia Le Duc/AP).

En este ensayo me propongo argumentar que el fenómeno de la migración no sólo plantea problemas políticos, económicos y humanitarios circunstanciales del mundo globalizado, sino que, además, representa un problema filosófico-conceptual de la Modernidad, entendida en sentido amplio. En una de sus formulaciones clásicas, el

problema de la autoridad política en la Modernidad se ha planteado como el problema de encontrar una justificación, si es que la hay, para el uso de la fuerza y de los mecanismos coercitivos del Estado que sean compatibles con el mayor respeto y protección posibles de las libertades de los individuos que conforman la comunidad política. En ocasiones, esta pregunta para la justificación de la autoridad política se ha respondido diciendo que el Estado no puede cumplir con su función fundamental, la de otorgar seguridad a sus ciudadanos, si no se le otorga un poder absoluto en su margen de acción (Hobbes, 1994).

La tradición liberal en filosofía política argumenta, por el contrario, que el margen de acción del Estado puede y debe ser acotado en diversos ámbitos. En qué ámbitos y en qué grado ha de ser acotado este margen de acción, es algo acerca de lo cual la tradición democrático-liberal presenta un amplio espectro de propuestas. Pero en todos los casos, estas propuestas pretenden delimitar el alcance del poder del Estado de manera tal que sean garantizadas y respetadas el mayor número de libertades, y en mayor grado para los miembros de la comunidad política, considerados todos ellos como iguales ante la ley (Kymlicka, 2002, pp.3-5). Tomando prestadas las célebres palabras de Max Weber (Weber, 1946, pp.4), diríamos que si el Estado ha de tener el monopolio del uso de la violencia o del poder (*Gewalt*, concepto alemán que quiere decir ambas cosas), entonces tal uso ha de ser *legítimo*. Y tal uso ha de ser legítimo, según la tradición democráti-

El Estado no puede cumplir con su función fundamental, la de otorgar seguridad a sus ciudadanos, si no se le otorga un poder absoluto en su margen de acción.

co-liberal, siempre y cuando las libertades individuales sean respetadas y garantizadas para todos los miembros de la comunidad política. Sinteticemos, pues, el pensamiento democrático-liberal con el lema “¡No a la coerción sin justificación!”

¿Por qué el fenómeno migratorio representaría un problema para esta tradición de pensamiento político? A nuestro juicio por dos razones fundamentales y estrechamente relacionadas. Quizá sería más apropiado decir que se trata de dos facetas del mismo problema. La primera de ellas es que las restricciones a la migración —policías fronterizas, muros fronterizos, denegación o costos excesivos de visados, etc.— son un tipo de restricciones a la libertad de los individuos; a saber, son restricciones a la libertad de movimiento. Al ser un tipo de restricciones a la libertad, necesitan, de acuerdo con el lema del liberalismo democrático, una *justificación*. Pero inmediatamente surge la segunda faceta del problema, una faceta que demuestra que este problema es propio de nuestro tiempo y que difícilmente será respondido dentro de los límites conceptuales de la filosofía política de la Modernidad clásica.

En efecto, una de las presuposiciones básicas de la filosofía y de la praxis políticas de la Modernidad es que, una vez que la comunidad política y su forma de gobierno están ya constituidas, las acciones que lleve a cabo dicho gobierno deben justificarse ante los miembros de la comunidad política. Es decir, toda acción (y por ende toda coerción) llevada a cabo por la entidad dotada de poder político debe estar justificada ante los ciudadanos que constituyen la *polis*. Las acciones del gobierno mexicano, por ejemplo, deben justificarse ante los ciudadanos mexicanos; las del gobierno estadounidense, ante los ciudadanos estadounidenses. Pero la naturaleza misma del fenómeno migratorio parece sugerir que,

precisamente, esta presuposición debe desecharse, o por lo menos ser puesta en cuestión. Pues, en efecto, los migrantes son precisamente aquellos que *no son (todavía) miembros* de la comunidad política.

Hay, pues, al menos dos preguntas específicamente filosóficas que surgen a partir del fenómeno migratorio: 1) ¿qué justificación puede darse, si es que la hay, para el derecho de los Estados-nación contemporáneos a ejercer coacción sobre migrantes transnacionales, habida cuenta de que prohibirles el paso a través de sus fronteras implica una restricción a su movimiento, y de que los Estados-nación contemporáneos, al ser democráticos y liberales, presumen tener una justificación para todo uso de la fuerza?; 2) ¿a quiénes se les debe dicha justificación —es decir, ante quienes debe ser presentada esta justificación: sólo ante los ciudadanos que ya conforman la comunidad política en cuestión, o también se les debe una justificación a los migrantes mismos?

Por un lado, parecería que sólo desde posiciones políticas en extremo excluyentes (xenofobia, nacionalismos fuertes, racismos de estado explícitos, etc.) podría afirmarse que tal práctica —el cierre de las fronteras, o en todo caso el control discrecional de los flujos





migratorios por parte de los gobiernos— no necesita de justificación alguna o, si la necesita, sólo debe darse ante quienes ya son miembros de la comunidad política en cuestión. Sin embargo, en un mundo en el que se valora el discurso de los derechos humanos universales e inalienables, en el que existen marcos jurídicos e instituciones internacionales de todo tipo, y en el que las economías de los países y las regiones están cada vez más interconectadas, de forma que las comunidades políticas de distintas partes del planeta tienen cada vez más responsabilidad por sus situaciones respectivas—cambio climático, producción de bienes bajo distintas condiciones laborales según el país en que se trabaje, entre otros—; en un mundo así, sostenemos, es difícil recurrir a posiciones tan extremas como las que acabamos de men-

“
Del año 2000 al 2017, más de 7000 personas murieron cerca de la frontera entre México y Estados Unidos.
”

cionar y calificar de excluyentistas.

Por otro lado, algunos filósofos contemporáneos consideran que sí es posible argumentar a favor del derecho de los Estados-nación contemporáneos de cerrar sus fronteras y, notablemente, argumentan que tales razones no necesariamente emergen de posiciones excluyentes extremas.

¿Se puede justificar el derecho de los Estados a cerrar sus fronteras?

Tomemos como punto de partida la constatación empírica de que, en el mundo actual, millones de seres humanos viven en situaciones de pobreza y violencia tales que sienten la necesidad de emigrar de sus lugares de origen y tienen, por lo tanto, un interés fundamental en ser aceptados en territorios y comunidades políticas en donde las oportunidades económicas y sociales les permitan vivir una vida digna. Como hemos señalado en la Introducción, en los últimos años, la gravedad de los problemas asociados al fenómeno migratorio, ocasionados en buena medida por los impedimentos para cruzar las fronteras de los Estados-nación que los y las migrantes encuentran a su paso, se ha vuelto prácticamente imposible de ignorar, pues ha sido retratada y reproducida millones de veces, gracias a las condiciones tecnológicas propias de la globalización. El fenómeno migratorio transnacional, no obstante, dista de ser nuevo, y lo mismo puede decirse de la gravedad de los problemas asociados a él. Por dar sólo un ejemplo, de acuerdo con datos de la Patrulla Fronteriza de los Estados Unidos, del año 2000 al 2017, más de 7000 personas murieron cerca de la frontera entre México y Estados Unidos (U.S. Customs and Border Protection, U.S. Border Patrol Southwest Sectors, 2018).

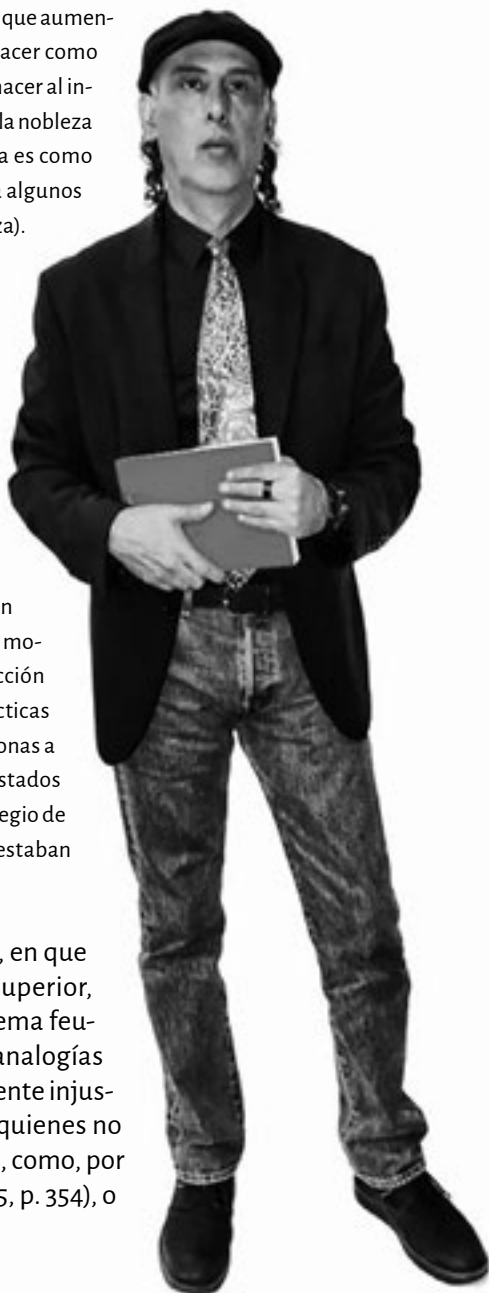
La posición crítica ante el sistema actual—un sistema que, para efectos del presente ensayo, estará caracterizado por el hecho de que el control del flujo migratorio es un problema cuya solución es dejada enteramente a la discreción de los gobiernos de los Estados-nación— ha sido expuesta de forma quizá inigualablemente clara por el filósofo estadounidense, radicado en Canadá, Joseph H. Carens. El argumento

de Carens es particularmente convincente, por sus dos premisas fundamentales: el liberalismo político y la adopción del *ideal* de igualdad global de oportunidades (políticas, económicas, sociales). A partir de estas dos premisas, Carens traza la siguiente analogía entre el sistema actual y el sistema feudal:

En muchos sentidos, la ciudadanía en las democracias occidentales es el equivalente moderno del privilegio de clase feudal—un estatus heredado que aumenta enormemente las oportunidades en la vida de una persona. Nacer como ciudadano de un Estado rico en Europa o Norte América es como nacer al interior de la nobleza (aunque algunos de nosotros pertenezcamos a la nobleza menor). Nacer como ciudadano en un país pobre de Asia o África es como nacer al interior del campesinado en la Edad Media (aunque haya algunos campesinos ricos, y algunos campesinos logren entrar en la nobleza). Al igual que los privilegios feudales adquiridos al nacer, las disposiciones sociales contemporáneas no sólo conceden grandes ventajas basándose en el nacimiento, sino que también afianzan estas ventajas al restringir legalmente la movilidad, dificultando que aquellos que han nacido en una posición social desventajosa superen esa desventaja de alguna manera, sin importar qué tan talentosos sean, ni qué tan arduamente trabajen. Al igual que sucede con las prácticas feudales, es difícil justificar estas disposiciones sociales contemporáneas cuando se las examina detenidamente.

Los reformadores en la Edad Media tardía criticaron la manera en que el feudalismo restringía la libertad, incluyendo la libertad de moverse de un lugar a otro en busca de una vida mejor—una restricción que era crucial para el mantenimiento del sistema feudal. Las prácticas modernas de control estatal sobre las fronteras sujetan a las personas a la tierra natal casi con la misma eficacia. Limitar la entrada a los estados ricos democráticos es un mecanismo crucial para proteger el privilegio de nacimiento. Si las prácticas feudales que protegían los privilegios estaban mal, ¿qué justifica las prácticas modernas?” (Carens, 2013, p. 226).

La fuerza del argumento de Carens radica, por supuesto, en que los defensores del sistema actual tienden a considerarlo superior, tanto más respetuoso de las libertades individuales, al sistema feudal. Esta estrategia argumentativa, consistente en trazar analogías entre el sistema actual y sistemas que consideramos claramente injustos, ha encontrado eco en otros autores contemporáneos, quienes no han dudado en sugerir analogías igualmente perturbadoras, como, por ejemplo, entre el sistema actual y el esclavismo (Bader, 2005, p. 354), o



entre el sistema actual y el apartheid de Sudáfrica (Pritchett, 2006, p. 79).

No obstante, hay pensadores que consideran que, a pesar de lo anterior, es posible encontrar una justificación moral al derecho de los Estados a cerrar sus fronteras. Vale la pena destacar dos líneas argumentativas. De acuerdo con una de ellas, el derecho de los Estados-nación contemporáneos a cerrar sus fronteras emana de la libertad de asociación (Wellmann, 2008, pp. 109-141). Como punto de partida, se asume que valoramos la libertad de asociación tanto en nuestras vidas privadas como en la vida pública. Por lo menos aquellas personas que creen que una persona debe poder casarse con la persona que ha elegido para compartir el resto de su vida, por ejemplo, asumen que la libertad de asociación es un valor fundamental. Lo mismo quienes creen que todo individuo debe gozar del derecho de reunirse y asociarse con cualquier otro individuo. Así, pues —se argumenta—, podemos dar por sentado que valoramos la libertad de asociación.

Pero la libertad de asociarse con quien uno quiere asociarse trae consigo la libertad de *no* asociarse con quien uno *no* quiere asociarse. Nadie puede obligarme a casarme con quien yo no quiero, y nadie puede obligar a un grupo de lectura de novelas de García Márquez a aceptar a un entusiasta lector de Vargas Llosa. Por lo tanto —concluye el argumento— nadie ni nada puede obligar a una comunidad política (en este caso un Estado-nación contemporáneo) a aceptar como miembro

a ningún individuo: por drástico que suene, la libertad de asociación trae consigo el derecho a excluir. La segunda línea argumentativa a favor del derecho de los Estados a cerrar sus fronteras (Miller, 2016: *passim*) se basa en una idea relacionada: el concepto de *autodeterminación*. Se asume que valoramos el derecho de las comunidades políticas a determinarse a sí mismas y que las invasiones, las intervenciones, las anexiones entre países autónomos son, en principio, injustificadas, y que sólo pueden llevarse a cabo en casos extremos, bajo consensos, y en ninguna circunstancia sin una justificación moral poderosa.

De igual forma podemos no estar de acuerdo con movimientos secesionistas, como el de los catalanes en España, el de los quebequeses en Canadá, o el de los escoceses en Reino Unido; no obstante, somos intelectualmente capaces de comprender que quienes enarbolan estas causas ven a estas comunidades políticas como constituyendo (id)entidades socio-político-culturales particulares y que consideran que están moralmente justificadas en la pretensión de determinar por sí mismas su forma de gobierno.

Ahora bien, se argumenta que a partir de la idea de autodeterminación se puede justificar el derecho de los Estados a cerrar sus fronteras. Los Estados deben poder disponer de esta herramienta —el control del flujo de personas en las fronteras— para poder proporcionar bienes y servicios a sus ciudadanos. Por ejemplo, si el Estado decide ser un Estado de bienestar, y sólo puede



lograr esto controlando el flujo migratorio, *debe poder* hacerlo. Además, la comunidad política *debe poder* controlar su forma y tamaño, así como su futuro: controlar la pertenencia al grupo es importante, porque los nuevos miembros decidirán el futuro (político, cultural) de la comunidad.

No obstante, con respecto al primer punto, puede decirse que la mera libertad de asociación no genera un derecho territorial a los grupos, como bien ha argumentado la filósofa Sarah Fine. Tú y yo tenemos el derecho de reunirnos todos los días, si así lo queremos, en un parque para leer y comentar las novelas de García Márquez; también tenemos el derecho de invitar a nuestro grupo y a nuestras reuniones a otros entusiastas lectores de *Gabbo*, así como de no admitir, si no queremos, a los entusiastas lectores de Vargas Llosa. Pero esto no nos da absolutamente ningún derecho territorial sobre el parque en el que nos gusta reunirnos. No tenemos derecho a prohibirle la entrada al parque a nadie. (Cf. Fine, 2010, pp. 338-356). Esta crítica de Fine es sumamente importante, en especial si tomamos en cuenta que la relación de las comunidades políticas actuales con sus territorios surgió de un proceso que puede ser calificado de todo *excepto* de moralmente justificado (pues incluye conquistas, colonizaciones, desplazamientos violentos de comunidades originarias, guerras, anexiones, entre otros).

El segundo argumento para defender el derecho de los Estados a cerrar sus fronteras plantea conflictos importantes entre valores. Por un lado, al menos para quienes no son anarquistas, la existencia del Estado está justificada por la necesidad de tener una entidad

que brinde seguridad a la comunidad política; además, para todos aquellos que creen que la existencia de un Estado de bienestar está justificada, el control de la forma y el tamaño de la comunidad política puede presentárseles como una herramienta fundamental para lograr el bienestar social deseado. Estas objeciones a la propuesta de *fronteras abiertas* no pueden desecharse tan fácilmente.

Para quienes no son anarquistas, la existencia del Estado está justificada por la necesidad de tener una entidad que brinde seguridad a la comunidad política.

Por otro lado, podría argumentarse que la situación de necesidad y pobreza, de destitución y de terror ante la violencia, en que se encuentran las personas que de hecho emigran, es tal que debe ser considerada *más importante*, o al menos *más apremiante*, que el valor que le otorguemos a la autodeterminación. Sarah Fine ha argumentado en este sentido, aduciendo que en ocasiones hay intereses que compiten, y que, en casos como el de la migración en un mundo tan desigual y violento como el mundo actual, habría que darles prioridad a los intereses de las personas en situación de destitución y peligro: ¿Acaso no es claro que los intereses de quienes emigran por necesidad deben ser considerados como prioritarios? Ante tal pregunta, el filósofo David Miller, defensor del derecho de los Estados-nación a cerrar sus fronteras, ha respondido de la siguiente manera:

Nótese, no obstante, la perspectiva desde la cual se hace esta pregunta. Se asume implícitamente un compromiso cosmopolita fuerte en el cual se les da un mismo peso a los intereses cuando



entran en conflicto, independientemente de a quién pertenecen tales intereses. En contraste, si asumimos que tenemos obligaciones especiales hacia nuestros compatriotas, entonces lo único que se necesita hacer en tales casos es darles una consideración adecuada a las exigencias del posible inmigrante, de acuerdo con el principio cosmopolita débil que defendimos [anteriormente]. No tenemos que darle a la exigencia de la inmigrante el mismo peso que le damos a la exigencia de nuestros compatriotas (ella, claro está, tendrá exigencias especiales para sus compatriotas). [...] Lo que la justicia requiere es que el interés que una inmigrante en particular (o un grupo de inmigrantes) tiene en entrar sea evaluado y sopesado con relación a los intereses en la autodeterminación que tienen los ciudadanos, pero en este proceso de ponderación es permisible un cierto grado de parcialidad hacia los compatriotas. (Miller, 2016: 71).

Como puede verse, esta respuesta de David Miller depende de la distinción que traza entre un cosmopolitismo “fuerte” y un cosmopolitismo “débil”. Ambos cosmopolitismos comparten el ideal general de que hay que tratar a todos los individuos humanos, no importando a qué

nación pertenezcan, con la misma dignidad moral. No obstante, el cosmopolita “fuerte” caracterizado por Miller, interpretaría este ideal implicando que en la práctica los gobiernos de los Estados-nación deben dar igual peso a los individuos que no pertenecen a la comunidad política que a aquellos que sí pertenecen: los intereses de los extranjeros cuentan tanto como los de los ciudadanos. Esto es lo que le parece demasiado fuerte a Miller. Según el cosmopolitismo “débil” que él defiende, el gobierno del Estado-nación sólo estaría obligado a sopesar y a evaluar los intereses de la persona *inmigrante-en-potencia*, y a darle una respuesta.

Es importante detenerse en este último punto. Ciertamente, Miller deja en claro que el Estado-nación le debe dar una respuesta a la persona que pretende entrar en su territorio, pero hay una cierta ambigüedad con respecto a *qué tipo de respuesta* el Estado estaría obligado a dar. A veces, Miller nos dice que esta respuesta es simplemente eso, una respuesta, decir *algo*: “no tengo exactamente que *justificarme* ante tal persona, pero necesito decirle algo” (Miller, 2016, p. 37). No obstante, en ocasiones el cosmopolitismo “débil” de Miller parece abrir levemente la puerta al ámbito de las justificaciones, pues, discutiendo el caso específico de los solicitantes de asilo político, enuncia su posición de la siguiente manera:

De acuerdo con la premisa cosmopolita débil, rechazar tal petición [de asilo] sin darle *razones relevantes* para el rechazo es ser irrespetuosos con la persona que hace la petición. Es tratarla como si fuese insignificante desde el punto de vista moral. Esto vale también para la selección de inmigrantes a partir de un grupo de solicitantes en espera. No es suficiente con aducir las razones generales a favor de los controles migratorios. Si se le va a dar permiso de entrada a John, pero se le va a negar a Jaime, hay que darle a este último las

razones relevantes de este trato desigual. (Miller, 2016, p. 105, énfasis mío).

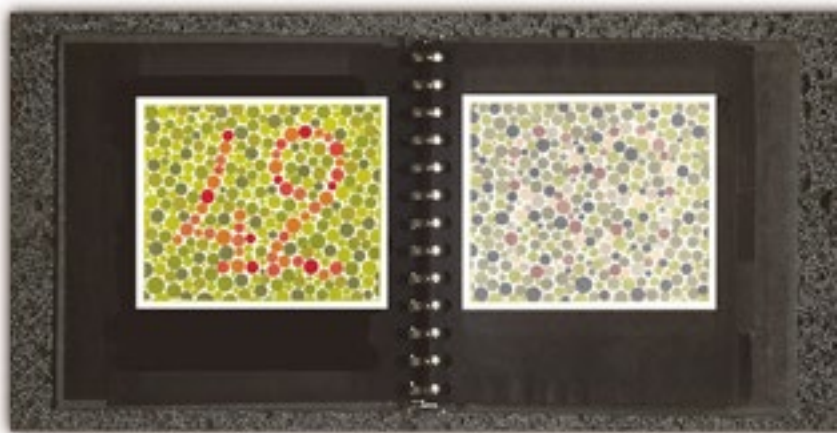
Desde luego, dado que el cosmopolitismo de Miller se autodefine como “débil”, no debe sorprendernos que estas *razones relevantes* que Miller tiene en mente “deban ser relativas a los legítimos intereses del Estado mismo” (Miller, 2016, p. 105). Es decir, parece que el gobierno en turno del Estado estaría obligado sólo a decir cuáles son *sus* legítimas razones para justificar la política migratoria que ha decidido adoptar. Aún así, cabría preguntar: ¿Cómo debemos entender este requerimiento del “cosmopolitismo débil” propuesto por Miller? ¿Cualquier cosa valdría como una razón legítima para adoptar una u otra política migratoria? Si bajo ese “algo” que requiere el cosmopolitismo “débil” pudiésemos entender *cualquier cosa*, el cosmopolitismo débil resultaría bastante difícil de identificar, pues, en efecto, cualquier cosa, incluso un insulto, cumple cabalmente con el requisito de ser un *decir algo*. Pero si ese algo que hay que decirle a la persona migrante no es cualquier cosa, sino una razón legítima —ciertamente, relativa a los intereses del Estado, pero *razón legítima* al fin— quizá se impondrían algunos límites a lo que cabe decir al justificar una política migratoria. Exploremos esta posibilidad.

Justificaciones y dignidad humana

Si el requerimiento es simplemente *decir algo*, *cualquier cosa*, a la persona migrante, ello es compatible con decirle algo que ella misma considere inaceptable, incluso insultante. Miller parece rechazar

abiertamente esta opción, pues en el último pasaje que hemos citado censura el “ser irrespetuosos” con la persona migrante, “tratarla como insignificante desde el punto de vista moral”. No obstante, Miller es consciente de que su propuesta es compatible con dar una respuesta que no sea favorable a los intereses de la persona migrante. Incluso en situaciones sumamente graves y apremiantes, como aquellas que generalmente provocan la petición de asilo político:

[Puede darse el caso] de que haya algunos refugiados de los cuales ningún Estado quiera hacerse cargo: que cada Estado receptor sincera y razonablemente crea que ha hecho lo suficiente para liberarse de su parte de la responsabilidad, tomando en cuenta el costo de aceptar refugiados. Aquí estamos ante un *trágico conflicto de valores*: por un lado, personas que podrían resultar seriamente dañadas por la persecución que sufren; por otro lado, comunidades políticas limitadas que son capaces de mantener una democracia y de alcanzar un nivel moderado de justicia social, pero que para ello necesitan cerrarse. [...] Por supuesto, podemos tener la esperanza de que [este conflicto de valores] no surja, porque el número de gente con derecho a pedir asilo fuese lo suficientemente



pequeño como para que un sistema justo de reparto de las responsabilidades [entre los estados] pueda darles cabida a todos. Pero supongamos que esta esperanza carece de fundamento: entonces es mejor decir honestamente que no cualquiera puede ser rescatada, tal como en los otros casos en los que los derechos humanos están en riesgo –conflictos que requieren intervención humanitaria, por ejemplo– quizá tendremos que admitir que hay una brecha entre los derechos de quienes son vulnerables y las obligaciones de aquellos que podrían protegerlos. (Miller, 2016, p. 93, énfasis mío).

La referencia al conflicto trágico es elocuente. La subjetividad trágica es la subjetividad desgarrada, la individualidad avasallada por la necesidad (*Aváγκη Ananké*). Como la de Agamenón, quien tiene que decidir entre sacrificar a su hija Ifigenia para poder zarpar hacia Troya, o bien salvar a su hija, desobedeciendo a la diosa Artemisa, deteniendo los ejércitos y echando por la borda el proyecto de participar en la guerra². O, más pertinente aún, la subjetividad desgarrada del rey Pelasgo, quien tiene que decidir entre dar refugio a las hijas de Dánao, perseguidas por sus primos –quienes pretenden obligarlas a casarse con ellos–, y por lo tanto entrar en guerra con Egipto, o desdeñar a las suplicantes, ignorando así todo principio de justicia y hospitalidad³. Pero quizás esta referencia al conflicto trágico, si bien elocuente, no sea del todo acertada. Miller se plantea una situación en la que los Estados “no quieran” hacerse cargo (“*no state is willing to take responsibility*”). Y *no querer* responsabilizarse por algo, desde luego, no es lo mismo que *no poder* hacerlo.

En cualquier caso, quizá la falta de claridad por parte de Miller con respecto a si lo que se le debe a la persona migrante es o no una *justificación* no sea del todo inexplicable. De que Miller es poco claro a este respecto, no debe quedarnos la menor duda: como hemos visto, él dice explícitamente que no se le debe una justificación a la persona migrante, pero también nos dice que hay que decirle *algo*, y que ese algo deben ser *razones legítimas*. Ahora bien, ¿qué son razones legítimas, sino una justificación? Esta reticencia por parte de Miller a hablar de que se le debe una *justificación* a la persona migrante quizá se deba a que no pocos filósofos han explorado la idea de que, una vez que se trata a una persona como alguien a quien se le debe una justificación –una vez que se trata a esa persona como teniendo un *derecho a la justificación*, diría el filósofo contemporáneo Rainer Forst (Forst, 2014: *passim*)–, damos por sentado que esa persona tiene la misma dignidad que nosotros, al menos en tanto seres racionales que entran al juego de dar y pedir razones.

No es que la simple lógica nos permita descartar propuestas (o políticas) insultantes, incompatibles con la dignidad del co-razonador o co-razonadora. Se trata más bien de un ejercicio de congruencia, de tratar de no caer en lo que Karl-Otto Apel habría llamado una *contradicción performativa*: la de tratar a alguien con la suficiente dignidad como para ofrecerle justificaciones de las políticas que adoptamos y que la o lo afectan, pero asumir que esas políticas pueden ser incompatibles con su dignidad. Esta es una idea con una larga tradición en la filosofía occidental, y pueden encontrarse defensas de ella en las obras de autores tan disímiles como Bartolomé de

el cierre de las fronteras, podrá caracterizarse como usos del poder y la violencia.

las Casas e Immanuel Kant. Quisiera concluir este ensayo citando a un autor contemporáneo, Kwame Anthony Appiah, quien en su texto *Cosmopolitismo* la formula de la siguiente manera:

Esto es lo que pasa cuando empiezas a dar razones. Al enfrentarte, en particular, a una audiencia que incluye a algunos de los que según tú no importan, tienes que explicarles, incluso a ellos, por qué les vas a hacer algo que no te gustaría que te hicieran a ti. Una vez que comienzas a defender a tu nación (o a tu raza, o a tu tribu) vas a tener que explicar por qué, en realidad, lo mejor para todos es que tu gente se imponga sobre las demás, incluso sobre aquellas personas de quienes abusas. [...] Una vez que comienzas a ofrecer razones, no obstante, el razonar mismo por lo general te conducirá a una especie de universalidad. Una razón es el ofrecimiento de un fundamento para pensar, sentir o hacer algo. Y no es una razón para mí, a menos de que también lo sea para ti. Si alguien piensa realmente que algún grupo de personas no importa en absoluto, supondrá que esas personas están fuera del círculo de aquellos a quienes se les debe dar justificaciones. (Appiah, 2007, pp. 152-3)

Es decir, una vez que nos involucramos en una práctica argumentativa con alguien, una vez que tratamos a esa persona como alguien a quien se le debe una justificación sobre algo (sea una creencia o una acción), no se le puede decir *cualquier cosa*, al menos mientras queramos ser congruentes con las presuposiciones de la práctica argumentativa misma: en especial, no se le puede decir algo insultante, algo incompatible con su dignidad humana. De esta forma, si pudiésemos orillar incluso a los defensores de un cosmopolitismo “débil” à la Miller a decir que lo que se les debe a los y las migrantes es una *justificación* (y no sólo “decirles algo”), quizá podríamos coincidir en que,

desde la filosofía, tenemos las herramientas para elucidar los principios regulatorios de políticas migratorias mucho más acordes con la dignidad humana que las que tenemos en nuestros días.

Conclusión

Hemos visto que la pregunta por la justificación del presunto derecho de los Estados-nación contemporáneos a cerrar sus fronteras a migrantes es un problema filosófico del mundo contemporáneo, no simplemente un problema político, económico o social-circunstancial. En este breve ensayo no he argumentado concluyentemente a favor ni en contra de este presunto derecho. Pero he argumentado que, si se presupone que tal derecho necesita una justificación y que el *ejercicio* de tal derecho debe venir acompañado, en cada caso, igualmente de una justificación que pueda ser presentada ante los y las migrantes, entonces tal derecho y ejercicio deben ser compatibles con el respeto a la dignidad de los y las migrantes.

Esto no excluye la posibilidad de que los Estados-nación tengan, en efecto, derecho a controlar los flujos migratorios (y por tanto que tengan derecho a cerrar sus fronteras). Pero espero haber contribuido a poner el peso de la prueba del lado de las instituciones que reclaman el monopolio del uso de la violencia (es decir, del lado de los Estados-nación): si van a controlar el flujo migratorio, y, en dado caso, si van a cerrar sus fronteras a migrantes pacíficos que sólo buscan mejorar sus condiciones de vida, deben contar con una justificación para ello; una justificación que, como toda otra, debe ser compatible con el respeto a la dignidad de los y las migrantes. Si no se cuenta con tal justificación, entonces el control del flujo migratorio, y en particular el cierre de las

fronteras, podrán ciertamente caracterizarse como usos del poder y la violencia, pero no como usos *legítimos*⁴.

Notas

1. Un filósofo contemporáneo, al discutir el tema de la coerción en las fronteras, resume correctamente este punto: “Dado que la coerción siempre invade la autonomía, [...] tanto el liberalismo como la teoría democrática comparten la idea de que las prácticas de coerción estatal —es decir, prácticas que convierten a las personas en sujetos de coerción— deben, o bien ser eliminadas, o bien recibir una justificación que sea consistente con el ideal de la autonomía.” (Abizadeh 2008: 40).
2. Esquilo nos representa a Agamenón ante su dilema lamentándose de la siguiente manera: “Grave destino lleva consigo el no obedecer, pero grave también si doy muerte a mi hija —la alegría de mi casa— y mancho mis manos de padre con el chorro de sangre al degollar a la doncella junto al altar” (Esquilo, Agamenón, vv. 205-211). Sófocles puntualiza que Agamenón no tenía opción: el sacrificio habría tenido lugar “porque no había otro medio de liberación para el ejército, ni para volver a casa ni hacia Ilión” (palabras de Electra en defensa de su padre Agamenón, en Electra, vv. 573-74).
3. Esquilo, Las Suplicantes: “Mas no puedo ayudaros sin perjuicio, pero tampoco es prudente lo contrario, es decir, despreciar vuestras súplicas. Estoy lleno de dudas, y el corazón, de miedo, me atenaza de si obrar o no obrar y hacer una elección de mi destino” (vv. 376-381).
4. Versiones previas de este ensayo fueron presentadas en el V. Congreso Iberoamericano de Filosofía y en el XXXI Coloquio Nacional del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, ambos celebrados en la Ciudad de México en 2019 y en instalaciones de la UNAM. Agradezco a los participantes de ambos eventos por sus valiosos comentarios, así como a los dos lectores anónimos de Murmullos Filosóficos por haber hecho sugerencias importantes que, espero, resultaron en una versión final mejorada del presente ensayo.

Bibliografía

- Abizadeh, A. (2008) “Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders”. En *Political Theory*, 36 (1): 37-75.
- Appiah, K. A. (2006) *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. London and New York: W.W. Norton & Company
- Bader, V. (2005). “The Ethics of Immigration”. En *Constellations*, 12 (3): 331-361.
- Carens, J. H. (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford: University Press.
- Esquilo (1982). *Agamenón y Las Suplicantes*. En *Tragedias*, traducción de B. Perea. Madrid: Gredos.
- Forst, R. (2014) *The Right to Justification*. Traducción del alemán al inglés por Jeffrey Flynn, New York: Columbia University Press.
- Fine, S. (2010). “Freedom of Association is not the Answer”. En *Ethics* 120: 330-356.
- García Gual, C. y Diógenes L. (2014). *La secta del perro/Vida de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1994) *Leviathan*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 2^{da} edición. Oxford: University Press.
- Miller, D. (2016). *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Pritchett, L. (2006). *Let their People Come. Breaking the Gridlock on Global Labor Mobility*, Washington, DC: Center for Global Development.
- Sófocles (1982). Electra. En *Tragedias*. Traducción de A. Alamillo, Madrid: Gredos.
- U.S. Customs and Border Protection, U.S. Border Patrol Southwest Sectors (2018), *Southwest Border Deaths by Fiscal Year, FY 1998-FY2018*. Recuperado de: <https://www.cbp.gov/sites/default/files/assets/documents/2019-Mar/bp-southwest-border-sector-deaths-fy1998-fy2018.pdf>.
- Weber, M. (1946) Politics as a Vocation. En *From Max Weber: Essays in Sociology*. Traducción del alemán al inglés de H. H. Gerth y C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Wellman, C. H. (2008). “Immigration and Freedom of Association”. En *Ethics*. 119 (1): 109-41.