

El dret de gentes, la justícia distributiva i les migracions*

Seyla Benhabib

University of Yale

Eugen Meyer Professor of Political Science and Philosophy

seyla.benhabib@yale.edu

Resum

En aquest article Seyla Benhabib critica el plantejament de la justícia internacional que John Rawls va exposar a *El dret de gentes*. Segons Benhabib, la teoria rawlsiana es basa inadequadament en el concepte de «gentes» o «pobles» (*peoples*) i no té en compte la rellevància dels fenòmens migratoris. Així mateix, es mostra crítica amb els intents dels cosmopolites que volen aprofitar Rawls per anar més enllà de Rawls. Segons l'autora, el dret de pertinença hauria de ser considerat un dret humà.

Paraules clau: Rawls, pobles, migració, justícia global, drets humans.

Abstract. The Law of Peoples, *Distributive Justice and Migrations*

In this article Seyla Benhabib criticizes Rawls's theory of international justice in *The Law of Peoples*. According to Benhabib, Rawls's theory is based inadequately on the notion of «peoples» and doesn't take into account the relevance of migratory phenomena for the issue. A part from that, she is critical concerning the attempts carried out by cosmopolitan theorists who want to use Rawls in order to go beyond Rawls himself. According to the author, the right to membership ought to be considered a human right.

Key words: Rawls, peoples, migration, global justice, human rights.

Sumari

- | | |
|--|---|
| 1. Els pobles rawlsians | 4. Desenvolupaments postwestfalian i justícia transfronterera |
| 2. Les migracions a <i>El dret de gentes</i> | Bibliografia |
| 3. Cap a un rawlsianisme radicalitzat | |

* Vull agrair a Melvin Rogers la seva ajuda.

El propòsit d'aquest article és humil. Examino l'absència d'un enfocament sostingut en relació amb els moviments transfronterers al llarg de l'obra *El dret de gentes* de John Rawls, entenent per aquests moviments tant els de tipus migratori com els de cerca de refugi o asil. Utilitzo expressament l'expressió «enfocament sostingut» perquè podem trobar alguns comentaris sobre aquestes qüestions dispersos al llarg del text de Rawls, però es tracta d'idees secundàries marginals i, en molts casos, de simples notes a peu de pàgina.

M'agradaria argumentar que Rawls ignora els moviments transfronterers dels pobles i la problemàtica de justícia transnacional que aquests mateixos moviments generen, degut a la seva anàlisi defectuosa del concepte «gents» [o «pobles»]. El concepte de gentes en Rawls no pot ser salvat ni empíricament ni normativament. És empíricament inadequat perquè es basa en una ciència social pobre; és normativament inacceptable perquè contradiu altres assumpcions fonamentals del liberalisme polític rawlsià, com ara el valor de l'autonomia individual. Ras i curt, *El dret de gentes* de Rawls traïx l'herència kantiana del cosmopolitisme liberal i festeja amb el nacionalisme liberal.

Després d'una lectura atenta d'*El dret de gentes* en les parts I i II, em dedico als teòrics de la justícia global. Aquests teòrics, en especial Thomas Pogge i Charles Beitz, han anat molt més enllà de Rawls en la defensa de la justícia transfronterera, però subsumeixen els moviments migratoris a l'àmbit de la justícia distributiva global. Sostinc que el principi de diferència no és adequat per ajudar-nos a pensar sobre qüestions de justícia transnacional i que els principis de «pertinença justa» (*just membership*) són igualment centrals en la qüestió de la justícia cosmopolita.

Quins serien els límits del dret cosmopolita en la tradició kantiana, em pregunto, si partim de la comprensió que al llarg de la història de la humanitat hi ha hagut, sempre i arreu, moviments migratoris, i que les accions dels estats sobirans en un món interdependent constitueixen alhora factors «estira» (*pull*) i «empeny» (*push*) de les migracions? La meua resposta és que el dret de pertinença hauria de ser considerat un dret humà, en el sentit moral del terme, i que hauria de ser respectat com a dret positiu alhora que hauria de ser incorporat en les constitucions dels estats mitjançant disposicions jurídiques de ciutadania justa i naturalització.

1. Els pobles rawlsians

La pertinença política rares vegades ha estat considerada un aspecte important en les teories de la justícia domèstica i internacional. La filosofia política de John Rawls no n'és pas una excepció. Amb pertinença política vull referir-me als principis i a les pràctiques per incorporar estrangers i forasters, immigrants i nòvinguts, refugiats i demandants d'asil a les unitats polítiques existents. Les fronteres polítiques defineixen algunes persones com a membres, altres com a estrangers. En canvi, la pertinença només té significat si s'acompanya de rituals d'entrada, accés, propietats i privilegis. El sistema modern d'estat-nació ha regu-

lat la ciutadania en termes d'una categoria principal, el que s'anomena la ciutadania nacional. Però Rawls no només pren la institució de la ciutadania nacional com a base analítica, ja donada, sense qüestionar-la per res, sinó que, encara més significativament, treballa des d'un punt de vista metodològic que simplement invisibilitza el problema de la pertinença política.

A *Liberalisme polític*, Rawls escriu:

Una societat democràtica, com qualsevol altra societat política, ha de ser considerada un *sistema social complet i tancat*. És complet en tant que és autosuficient i en tant que està present en totes les fites clau de la vida humana. És alhora tancat... perquè l'entrada a ell es produeix només amb el naixement i la sortida només amb la mort.... Per tant, no ens veiem adherint-nos a una societat en l'edat adulta, com podríem adherir-nos a una associació, sinó com a nascuts dins una societat en la qual podem portar una vida plena¹.

Segurament Rawls pretenia usar el model d'una societat tancada com a ficció contrafàctica, com un experiment mental convenient a l'hora d'argumentar sobre la justícia; però en fer-ho sense atorgar a les condicions d'entrada i sortida a la comunitat política un rol central en la teoria de la justícia democràticoliberal, va assumir que el model estatocèntric de nacions territorialment delimitades, amb fronteres força tancades i ben protegides, continuaria governant la nostra reflexió sobre aquestes qüestions. Les raons de Rawls per escollir una perspectiva estatocèntrica a l'hora de tractar de la justícia internacional s'exposen clarament a *El dret de gentes*:

Per molt arbitràries que puguin semblar les fronteres d'una societat des d'un punt de vista històric, un aspecte important del govern d'un poble és el de ser el representant i agent efectiu del poble, en tant que aquest pren responsabilitat pel seu territori i per la seva integritat ambiental, així com pel volum de la seva població².

Rawls afegeix en una nota a peu de pàgina a aquest passatge que «un poble té com a mínim un dret qualificat a limitar la immigració. Deixo de banda aquí el que aquestes qualificacions puguin ser»³.

En escollir les comunitats polítiques amb límits fronterers i, en particular, la moderna nació-estat, com a unitat rellevant per desenvolupar un concepte de justícia domèstica i internacional, Rawls es va separar significativament d'Immanuel Kant i dels seus ensenyaments sobre dret cosmopolita. Si la contribució més important de Kant va ser la d'articular relacions de justícia vàlides per a tots els individus considerats com a persones morals en l'àmbit internacional, amb independència de la seva pertinença política, a *El dret de gentes* de Rawls els individus no són els agents principals de la justícia sinó que estan subsumits en unitats que Rawls anomena «pobles». Per a Kant, l'essència del *ius*

1. Rawls (1996), p. 40-41 (èmfasi afegit).

2. Rawls (1999), p. 38-39.

3. Ibídem, nota 48, p. 39.

cosmopoliticum s'expressava en la tesi que tota persona moral és membre d'una societat mundial en la qual potencialment pot interactuar amb els altres. Rawls, en canvi, considera els individus com a membres de pobles i no com a ciutadans cosmopolites.

En la literatura hi ha hagut un debat considerable sobre per què Rawls ha escollit desenvolupar una visió de la justícia internacional des del punt de vista de la gent⁴. Aquest punt de partida metodològic el porta a articular principis de justícia internacional no pas per als individus, considerats com unitats d'igual respecte i consideració moral en una societat mundial, sinó per als pobles i els seus representants. Però la força de la definició rawlsiana de «pobles» és dubtosa. Una anàlisi de les assumpcions rawlsianes en referència al concepte de pobles ajudarà també a clarificar per què, segons ell, les comunitats definides amb fronteres són les unitats privilegiades d'una teoria ideal de la justícia global, mentre que els moviments migratoris, que amenacen aquesta visió fronterera, esdevenen aspectes d'una teoria no-ideal.

Rawls introdueix el concepte de gentes com un mitjà de representació, tal com ho era el concepte d'individus morals a *Teoria de la justícia*⁵, i el concepte de ciutadà a *Liberalisme polític*⁶. Un mitjà de representació accentua algunes característiques de l'objecte que ha de ser representat, alhora que posa entre parèntesi o en minimitza d'altres. Això mateix passa amb el concepte de pobles. Els pobles rawlsians es defineixen idealment com a «pobles liberals» i tenen tres característiques bàsiques: «un govern democràticoconstitucional raonablement just que serveix als seus interessos fonamentals; ciutadans units en allò que Mill anomenava «simpaties comunes»; i, finalment, una naturalesa moral»⁷. Una preocupació principal de la visió rawlsiana de justícia és com i per què un *dret de gentes* escollit pels representants dels pobles liberals seria acceptable també per als pobles no liberals. Per això el *dret de gentes* es desenvolupa en dos passos, primer des de la perspectiva de les societats liberals, i després des del punt de vista dels «pobles no liberals decents»⁸.

Però més significativa és la barreja entre propietats ètiques i propietats sociològiques que Rawls atribueix als pobles. La categoria rawlsiana enllaça aspectes empírics i aspectes normatius. Mentre que la majoria de científics i d'historiadors estarien d'acord que una quantitat mòdica de «simpaties comunes»⁹ permetria distingir un poble o nació d'un altre, és inadequat estipular que els pobles no són tals pobles si no estan governats per un «govern democràticoconstitucional just»¹⁰. La dificultat sorgeix quan Rawls vincula

4. Beitz (2000); Pogge (2002); Buchanan (2000).

5. Rawls (1971).

6. Rawls (1996).

7. Rawls (1999), p. 23.

8. Ibídem, p. 5; cf. Beitz (2000), p. 675.

9. Rawls (1999), p. 23.

10. Ibídem; cf. Wiebe, R.H. «Who We Are: A History of Popular Nationalism», p. 5 (2002): *El nacionalisme és el desig entre la gent que creu que comparteix un llinatge comú, i un destí comú, de viure sota el seu propi govern en la terra que, segons la seva història, és*

estipulacions normatives amb característiques sociològiques. Aquest mètode d'idealització fa difícil comprendre si el que busca és que el seu concepte de gentes sigui històricament o sociològicament convincent, o simplement acceptable normativament des del punt de vista dels seus principis de justícia. Clarament, intenta que siguin possibles ambdues opcions, però intentar anivellar les dues perspectives ja de bon principi crea problemes que reapareixen al llarg de l'argumentació.

En tant que desitja evitar els esculls de la teoria realista internacional que considera els estats i els seus interessos com els principals actors en l'esfera internacional, Rawls busca distingir els estats dels pobles. Argumenta que els pobles, i no els estats, són els actors moralment i sociològicament rellevants a l'hora de raonar sobre la justícia a escala global. Però no aconsegueix convèncer que sigui analíticament possible oferir una distinció viable entre estats i pobles en els seus propis termes. Perquè, quina altra forma política, a banda de l'estat modern sobirà, podria tenir un «govern just democráticoconstitucional»?¹¹ Podria ser un imperi? O una ciutat-estat? Rawls no ens ofereix una diferenciació clara entre *formes d'estat* i *formes de govern*. Fins i tot si simpatitzem amb la crítica de Rawls a la teoria realista internacional i als models estàndard de sobirania, com és el meu cas, una teoria de dret de gentes ha d'introduir des de l'inici distincions analíticament més acurades entre estats, pobles i formes de govern.

Rawls insisteix en la idea que els pobles no són estats, en primer lloc, perquè no vol adscriure'ls sobirania. Dues de les característiques que més comunament s'associen amb la sobirania, a saber, la sobirania interna sobre una població i la sobirania externa per declarar la guerra a d'altres unitats sobiranes, es deriven del dret de gentes en l'esquema rawlsià i per tant no poden ser considerades com a prerrogatives amb què ja compten les parts contractants del dret de gentes. Tant la sobirania interna com l'externa dependran, pel que fa a legitimitat, del dret de gentes. Aquest és un aspecte lloable de l'argument de Rawls: fa que la legitimitat de la sobirania estigui condicionada pel reconeixement per part de l'estat de determinats principis de justícia, entre els quals el respecte pels drets humans i la determinació de no instigar a la guerra per altres raons que l'autodefensa¹². Mentre podem seguir el desig de Rawls d'imposar condicions morals a les concepcions tradicionals de la sobirania estatal, resulta incoherent concebre que un poble disposi d'un govern constitucional sense

sagrada. El nacionalisme expressa una aspiració amb un objectiu polític (èmfasi afegit per Seyla Benhabib). Cal notar com la definició de Wiebe discrimina bé la qüestió de si els pobles comparteixen veritablement uns avantpassats o un destí comuns; si creuen que allò que fan és el que és important per als moviments nacionalistes. Però els científics socials no necessiten compartir aquesta creença, tot i que Wiebe la reconeix com un factor crucial en la comprensió del nacionalisme. Aquesta dualitat de perspectives, entre actors socials i observadors socials i científics, no la trobem en la definició rawlsiana de comunitat popular.

11. Rawls (1999), p. 23.

12. Ibídem, p. 37-38.

disposar, al mateix temps, d'alguna forma de sobirania territorial¹³. Això crea un dilema per a la teoria de Rawls: o bé assumim que els pobles que estan units per «simpaties comunes» i que estan «conduïts per un govern constitucional just»¹⁴ estan organitzats territorialment en unitats semisobiranes, les quals posseeixen trets molt similars als dels estats, o bé en canvi hem de deixar de banda l'estipulació que els pobles ja estan organitzats en certes formes de govern. Si acceptés aquesta darrera opció, Rawls hauria de considerar que les unitats privilegiades en la reflexió sobre la justícia internacional són els individus més que no pas les col·lectivitats organitzades.

Els pobles no poden tenir els trets normatius següents que Rawls pretén adscriure'ls, sense ser considerats al mateix temps territorialment circumscrits i estats moderns autogovernats. Entre les vuit condicions normatives que Rawls enumera per tal de caracteritzar un poble, les obligacions de «respectar tractats i compromisos», no «instigar a la guerra per raons altres que l'autodefensa» i «respectar els drets humans», si bé són inobjectables des d'un punt de vista moral, són difícils de concebre sense l'aparell de l'estat modern amb els seus exèrcits en peu, una burocràcia completament desenvolupada jurídicament i administrativament, i d'altres institucions representatives¹⁵. Una vegada més, la distinció entre pobles amb governs representatius i estats moderns desapareix.

En la seva defensa de Rawls, Stephen Macedo ha argumentat el següent:

El significat moral d'estats o pobles no és pas tan misteriós, però recordem el que un poble ha fet en assumir els poders d'autogovern. Els pobles formen una unió generalment entesa com a perpètua, i afirmen un control permanent sobre un territori donat, potser com a resultat d'una lluita violenta per la independència¹⁶.

Macedo utilitza clarament els termes *pobles* i *estats* de forma intercanviable. En fer-ho, s'allunya de la manera segons la qual Rawls desitja construir els passos de la seva teoria. Per a Rawls, la comunitat estatal sobirana és *posterior*, i no pas anterior, a la comunitat popular (*peoplehood*) d'un territori, i també posterior a l'elecció del *dret de gents*. Però analíticament l'elecció del «govern constitucional just»¹⁷ i la seva forma de comunitat estatal haurien de donar-se en el mateix pas. D'aquesta manera, Rawls podria desenvolupar un concepte de poble com a col·lectivitat humana distintiva que persisteix al llarg del temps; però si vol proposar que una col·lectivitat d'aquest tipus ha de ser pen-

13. Cf. Kuper (2000), p. 640, p. 644. La diferència és que en la teoria realista, la carcassa de la sobirania estatal no es pot passar per alt ni eliminar si i quan un règim actua de forma injusta o no raonable —això exemplifica el que anomeno «estatisme fort»— mentre que en la teoria de Rawls, el dret de gents constreny raonablement allò que un estat pot efectivament fer a la seva gent i als altres estats; això exemplifica el que anomeno «estatisme suau».

14. Rawls (1999), p. 23.

15. *Ibidem*, p. 37.

16. Macedo (2004), p. 1721, p. 1730 (èmfasi afegit).

17. Rawls (1999), p. 23.

sada també en tant que governada per un poder constitucional just, llavors efectivament les unitats de la seva anàlisi no han de ser merament els pobles, sinó els pobles en tant que organitzats en estats sobirans.

A més d'estar unit per simpaties comunes i governat per un govern constitucional just, tot poble ha de posseir, segons Rawls, una «naturalesa moral»¹⁸. Rawls parteix aquí d'una comprensió holística dels pobles, cadascun dels quals es defineix per fronteres clarament delineables i per un conjunt de valors i costums que també s'identifiquen clarament. En aquesta visió holística, els pobles són considerats com a portadors d'una visió del món coherent des del punt de vista moral, els contorns de la qual poden ser identificats pel teòric social, a més d'identificar-se amb els agents socials en si mateixos. Aquesta concepció holística de la comunitat popular pertany a la infantesa de les ciències socials.

En aquesta visió manca una apreciació de la divisió interna de les societats humanes en termes de classe, gènere, etnicitat, religió, llenguatge, etc. En lloc d'això, les aspiracions dels moviments liberals nacionalistes en el seu període d'ascens en la segona part del segle XIX i primera part del segle XX es prenen com a paradigmes i es presenten, no com a ideals, sinó com a fets socials. Els pobles no es descobreixen; es desenvolupen al llarg de la història. Una manera crucial com els pobles que estan separats per classe, gènere, etnicitat i religió es desenvolupen és precisament mitjançant la discussió al voltant dels termes i el significat de la seva «naturalesa moral» comuna. Els grups exclosos i marginats, com ara els obrers i les dones en les primeres repúbliques burgeses, van intentar transformar el codi moral de la nació per fer-lo més inclusiu, menys focalitzat en les jerarquies de propietat i en les distincions, i més ajustat a les fites assolides per la ciutadania femenina. Lluites similars van ser repetides per grups religiosos, ètnics i racials que patien marginació i exclusió. Veure els pobles com entitats homogènies caracteritzades per una «naturalesa moral» clarament identificable i una font de «simpaties comunes»¹⁹ no és només sociològicament incorrecte: és hostil als interessos d'aquells que han estat exclosos perquè han refusat d'acceptar o respectar el codi moral hegemònic del seu poble. La visió que té Rawls de la comunitat popular rossola cap al nacionalisme. En l'anàlisi final, la seva visió liberal nacionalista és més nacionalista que liberal, precisament perquè, en lloc de tractar com a lluites ideològiques les aspiracions hegemòniques dels moviments nacionalistes per forjar un poble unit per simpaties comunes i una naturalesa moral compartida, els confereix l'estatus de fets sociològics.

Suposant que hom defensi la definició de Rawls en les línies suggerides per Charles Beitz:

La idea de poble és part d'una concepció ideal del món. Rawls no necessita mantenir que molts estats actuals (fins i tot cap) satisfan plenament els crite-

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

ris per ser considerats un poble, per tal de mantenir que seria desitjable moure's en la direcció de l'ideal. La qüestió apropiada sobre la idea de poble és si aquesta representa una forma suficientment desitjable d'organització social humana per tal de servir com l'element bàsic constitutiu d'una societat mundial, i no pas si serveix com a representació realista per a algun dels estats actualment existents²⁰.

La defensa de Beitz suggereix que hauríem de jutjar la concepció rawlsiana de poble normativament, a la llum de la teoria ideal, i no en termes de la seva adequació sociològica. Jo diria que també des del punt de vista de la teoria ideal és indesitjable considerar la «Societat de Pobles»²¹ com una comunitat mundial composta de col·lectivitats tan altament integrades, homogènies i homogeneïtzants. Qui hi perdrà en aquest idil·li nacionalista seran precisament aquelles normes i valors democràticoliberal que Rawls també vol per caracteritzar els pobles. Per què? Doncs perquè sempre, i necessàriament, hi ha una disputa, una desunió, una disjuntiva saludable entre, d'una banda, els valors, normes i principis *universalitzants* d'un govern constitucional just i, d'altra banda, les «simpaties comunes» particulars i la «naturalesa moral» d'un poble *específic*, amb una memòria i història úniques. Rawls minimitza l'aspecte contextual-transcendental dels valors i de les normes democràticoliberal que són, d'altra banda, tan centrals en la seva pròpia visió de la justícia i del liberalisme polític. «Nosaltres, el poble» és una formulació marcada per una tensió, que pretén incloure les pretensions universalitzants de les exigències de drets i les lluites democràtiques al si d'una comunitat històricament situada. Una col·lectivitat d'aquest tipus té els seus «altres», dins i fora. La comunitat popular és una aspiració, no pas un fet.

No estic pas intentant de fer una aposta postmoderna escèptica sobre la inestabilitat de les categories indentitàries. Més aviat, estic emfasitzant que, en particular per als pobles que estan governats per institucions democràticoliberal, no pot haver-hi, o no és desitjable que hi hagi, una narrativa col·lectiva incontestable de simpaties comunes i una naturalesa moral comuna. Les identitats col·lectives estan formades per fils de narratives en competència i disputa, a través de les quals les aspiracions d'universalitat i les memòries particulars competeixen les unes amb les altres per tal de crear síntesis narratives temporals, que són llavors qüestionades i trencades per noves divisions i debats. Les narratives de comunitat popular i, en particular, de poble liberal democràtic, evolucionen històricament mitjançant aquests conflictes i discussions²².

20. Beitz (2000), p. 680.

21. Rawls (1999), p. 3.

22. Smith, R. M. (2003). He presentat més detalladament la meua concepció de la constitució narrativa de les identitats a Seyla Benhabib (2002). Assumeixo que la demarcació de les diverses identitats es produeix mitjançant narratives en disputa, i això per dues raons: les accions humanes i les relacions estan formades per una doble hermenèutica. *Identifiquem* el que fem *passant revista* d'allò que fem; les paraules i els fets són igual de primordials, en el sentit que gairebé totes les accions humanes socialment significatives

La visió que Rawls té dels pobles no és ni èticament ni sociològicament defensable. Fins i tot en cas que concedíssim a Rawls la legitimitat de les idealitzacions, aquestes idealitzacions no són passos neutrals envers un argument normatiu, sinó que tenen conseqüències normatives en si mateixes. Allan Buchanan esmenta una conseqüència més de la perspectiva rawlsiana:

Rawls assumeix que, per als propòsits d'una teoria moral de les relacions internacionals, el cas estàndard és aquell d'un estat la població del qual està unificada per una cultura política compartida, una concepció comuna de l'ordre públic —en altres paraules, un estat dins el qual no hi ha conflictes sobre les qüestions fonamentals de la justícia o del bé i no hi ha divisions per les quals els grups tenen dret als seus propis estats o a drets especials de grup²³.

Una visió com aquesta, d'«unitat política profunda» ignora el conflicte *intraestatal*; es negligeixen les reivindicacions i les injustícies dels grups que no troben ni vot ni representació per a les seves cultures i formes de vida dins els confins d'una política cultural d'aquest tipus. En conseqüència, els drets de grups minoritaris, o els drets de ciutadania cultural dels pobles que no s'organitzen ells mateixos com a estats, però que són membres d'estats sobirans més grans —com ara els aborígens a Austràlia, les *First Nations* al Canadà, els nadius americans als EUA i els indis a l'Amèrica Llatina— desapareixen del mapa dels pobles de Rawls²⁴.

Deixeu-me tornar a la reivindicació de Rawls:

Una societat democràtica, com qualsevol altra societat política, ha de ser considerada com un *sistema social complet i tancat*. És complet en tant que és auto-suficient i en tant que està present en totes les fites clau de la vida humana. És alhora tancat... perquè l'entrada en ell es produeix només amb el naixement i la sortida només amb la mort.... Per tant, no ens veiem adherint-nos

podem identificar-se com un cert *tipus* de fer a partir de les explicacions que els agents i altres donen d'aquest fer. En segon lloc, les accions humanes i les interaccions no es constitueixen només per mitjà d'una «xarxa de narratives», sinó que es constitueixen a partir de les instàncies avaluadores dels actors envers les seves accions. Ibídem, p. 7. Aquestes són narratives de segon ordre que comporten una actitud normativa envers les de primer ordre. Rawls podria plantejar objeccions tot reivindicant que l'ús de premisses filosòfiques complicades i de teories sociològiques és il·lícit en l'argumentació sobre la justícia, ja que ens hem de restringir a aquelles premisses que poden ser compartides per la «cultura pública». Sempre he pensat que això és un aspecte particularment rígid de la teoria rawlsiana, que és contrari a la funció de la Il·lustració de gran part de la teoria i la filosofia. Fins i tot deixant al marge aquest aspecte, voldria argumentar que, al llarg del seu treball, Rawls confia en la ciència social, i que també ho fa a *El dret de gentes*, de manera que la qüestió no és si s'utilitzen assumpcions i fets de la sociologia, la història i l'economia, sinó quin *tipus de fets i teories* s'utilitzen. Rawls deixa de banda els debats sobre el «constructivisme» i l'«essencialisme» en estudis del nacionalisme i presenta l'essencialisme com si fos una posició incontestable. Vegeu ibídem, p. 5-22, 187-189.

23. Buchanan (2000), p. 717.

24. Vegeu Benhabib (2002), p. 122-146 (discussió sobre els drets dels grups culturals).

a una societat en l'edat adulta, com podríem adherir-nos a una associació, sinó que ens veiem nascuts dins una societat en la qual podem portar una vida plena²⁵.

D'acord amb la discussió precedent, el punt de vista de Rawls és més intel·ligible, tot i que molt menys defensable. Precisament perquè considera els pobles com si constituïssin entitats discretes unificades per una naturalesa moral comuna, un poble democràtic per a Rawls arriba a semblar un cosmos moral; de fet, és un cosmos moral. L'assumpció que entrem en societat en néixer i que hem de ser vistos com «portadors d'una vida plena»²⁶ dins d'aquesta societat, de la qual només en sortim en morir, està tan desfasada des d'un punt de vista històric, que el seu ús per part de Rawls ha de ser entès a la llum de pressuposicions més àmplies en relació amb la comunitat de pobles i nacions.

La tensió entre les premisses universalistes del liberalisme polític de Rawls i les orientacions més particularistes del seu *dret de gentes* es posen a la llum clarament al voltant d'aquesta qüestió. Considerar la societat política com un «sistema social²⁷ complet i tancat»²⁸ no és compatible amb altres premisses del liberalisme rawlsià. Rawls entén que les persones estan dotades de dos poders morals: la capacitat de formular i perseguir una concepció independent del bé, i la capacitat de tenir un sentit de justícia i d'implicar-se en empreses cooperatives amb altres. Cadascuna d'aquestes capacitats podria potencialment portar els individus a un conflicte amb la visió d'una societat democràtica entesa com un «sistema complet i tancat». Els individus podrien sentir que la seva comprensió del bé, ja sigui per raons morals, polítiques, religioses, artístiques o científiques, els obliga a deixar la societat en la qual han nascut i a adherir-se a una altra societat. La qual cosa implica que els individus, en la recerca del seu sentit del bé, han de tenir el dret de deixar les seves societats. L'emigració ha de ser una llibertat fonamental en un esquema rawlsià, sinó la seva concepció de persona esdevé incoherent. El llenguatge d'una «societat tancada i completa» és incompatible amb la visió liberal de les persones i de les seves llibertats.

Si és el cas, doncs, que algunes concepcions individuals del bé poden induir els individus a deixar els països dels quals són ciutadans, hem d'assumir també que hi poden haver «simpaties comunes» i «comunitats de sentit moral compartit» que poden no coincidir amb les fronteres de les comunitats populars. Parlem de «república de lletres»; de «treballadors del món»; de «grups de dones internacionals i transnacionals». Una de les institucions internacionals més

25. Rawls (1996), p. 40-41 (èmfasi afegit).

26. *Ibidem*.

27. No queda clar com pretén Rawls que entenguem el terme «tancat». Es refereix al fet que aquestes societats no permeten l'emigració o la immigració? Si és així, no es tractaria de societats liberals sinó de règims autoritaris. Els països del Teló d'Acer eren «tancats» en el sentit que prohibien l'emigració i regulaven fortament la migració interna. Però cf. Rawls (1999), p. 74, n. 15.

28. Rawls (1996), p. 41.

antigues en les societats occidentals és la mateixa església catòlica. El sentit que s'atorga al bé moral pot coincidir, o no, amb el sentit que li atorga la seva gent. És més probable que els individus en cultures democràticoliberalis siguin éssers amb múltiples concepcions del bé, sovint en conflicte; tenen vincles superposats a comunitats parcials; dit breument, estan enganxats a cercles de simpaties i identificacions que se superposen i que interseccionen.

Una conseqüència crucial d'aquestes reflexions és que el mateix compromís de Rawls de legitimar el pluralisme moral i polític perilla per culpa de la seva visió de les societats tancades. Així com està disposat a reconèixer el pluralisme *intragrupal* més enllà de les fronteres dels pobles i a acceptar que hi ha «pobles jeràrquics decents», les vides i valors dels quals seran diferents dels d'aquells que viuen en les democràcies occidentals, seculars i liberals, és estrany que Rawls no reconegui el pluralisme *intergrupal*. Al si de les societats democràtiques occidentals també hi ha molts grups i individus que tenen afinitats i que comparteixen sistemes de valors amb pobles jeràrquics decents. Per dir-ho clar, els practicants musulmans i jueus no són «en un altre lloc»; són els nostres veïns, ciutadans, i són nosaltres mateixos en les societats democràticoliberalis. El pluralisme de valors al nivell *intragrupal* corre paral·lel al pluralisme al nivell *intergrupal*. «L'altre» no és en un altre lloc.

El concepte d'una societat democràtica tancada i completa no és pas més plausible que la concepció que Rawls té de la comunitat popular, i per la mateixa raó. En tots dos casos, Rawls subordina la seva comprensió de la personalitat moral a la ficció de la comunitat popular. En les seves formulacions hi ha una tensió irresoluble entre els ideals de l'autonomia personal, fins i tot si prenem les seves dèbils i igualides versions kantianes, i l'ideal d'una societat tancada i completa. La seva pròpia concepció de la persona hauria d'haver-lo conduït a visualitzar les societats com a molt més interactives, superposades i com a entitats fluides, les fronteres de les quals són permeables i poroses; les visions morals de les quals són intercanviables, transportades més enllà de les fronteres, assimilades a d'altres contextos i reexportades al país d'origen.

2. Les migracions a *El dret de gentes*

No hauria de sorprendre'ns que les migracions no siguin considerades un aspecte del *dret de gentes* i que la seva regulació no hagi estat tematitzada en la teoria ideal. Per a Rawls, els moviments migratoris són episòdics i no essencials en la vida dels pobles; les condicions d'entrada i de sortida en les societats democràticoliberalis són perifèriques de cara a avaluar la naturalesa d'aquestes societats. De tota manera, Rawls no relega completament les migracions a la teoria no-ideal, és a dir, a la discrecionalitat de les pràctiques que serien neutrals des d'un punt de vista moral; per això cita diverses condicions que considera moralment legítimes per a la limitació de la immigració.

El primer argument és una versió de la «tragèdia dels béns comuns». El territori d'un poble no pot ser perpètuament preservat per als altres, argumenta Rawls, si no atorguem a un agent concret la responsabilitat de mantenir els

béns de la propietat i entenem que incorre en pèrdues si no ho fa²⁹. Aquest argument porta a la conclusió que hi *ha d'haver* algun tipus de fronteres. Fixeu-vos que aquí Rawls està criticant les fronteres radicalment obertes. Però en la mesura que no contraposa la línia de raonament de la «tragèdia dels comuns» a l'evidència dels beneficis —econòmics o altres— que es deriven de les fronteres obertes, el lector ha d'acceptar en base al sentit comú que, efectivament, calen fronteres d'algun tipus. Hi ha suficient evidència empírica, no obstant això, que les fronteres obertes i força poroses, que permeten el moviment lliure de persones, béns i serveis a través de les fronteres estatals són molt més beneficioses per al funcionament de les economies de lliure mercat. L'evidència empírica rellevant que aporta l'economia de la migració podria contrarestar la confiança exclusiva de Rawls en la perspectiva de la «tragèdia dels béns comuns»³⁰.

La segona raó de Rawls per limitar la immigració «és protegir la cultura política d'un poble i els seus principis constitucionals»³¹. Per què suposa Rawls que la immigració pot amenaçar la cultura política i els principis constitucionals, si no és perquè dona per fet que els immigrants són d'alguna manera elements aliens i ingovernables, que difícilment poden ser integrats o educats en les formes del país d'acollida? Per què concep Rawls els immigrants com una amenaça? Quina base històrica o sociocientífica hi ha per defensar que els immigrants han destruït la cultura política d'un país, més que no pas que l'han transformada, i que no han defensat, enriquit, els principis constitucionals?

Considerem alguns casos contemporanis: certament, el tràngol dels refugiats palestins després de 1948 i en les dècades següents al Líban s'afegí a la desestabilització d'aquest país i va conduir a la guerra civil dels anys vuitanta. A l'Afganistan, els musulmans «mujahadeen» (guerrers lliures) de l'Aliança del Nord i la majoria dels islamistes talibans, que s'havien organitzat principalment a partir dels refugiats afganesos a Pakistan, van lluitar junts per acabar amb la invasió soviètica. El retorn d'aquests refugiats afganesos als seus països va decantar la balança a favor del règim talibà que llavors va oferir a Al-Qaeda una base operativa lliure. Però aquests casos difícilment poden ser considerats

29. Rawls (1999), p. 39.

30. *The Economist*, «A Modest Contribution», a Special Supplement, «A Survey of Immigration», p. 12-13 (Novembre 2, 2002). Hi ha un moment en el qual els migrants són generalment contribuïdors nets a la cistella pública: quan es tracta, en la seva gran majoria, de persones en edat de treballar, i el país d'acollida no ha hagut de pagar per la seva educació. Un estudi de la Britain's Home Office va estimar que la població nascuda a l'estranger va pagar al voltant del 10% més al govern del que va rebre'n com a despesa. Tanmateix, un estudi de 1997 sobre els impactes econòmics de la immigració, fet per l'America's National Research Council, va concloure que la fotografia canvia si hom mira al llarg del temps en lloc de mirar només la instantània. En aquest cas, la NRC va concloure que la primera generació d'immigrants va suposar un cost fiscal net mitjà de 3.000 \$ a valor actual net; però la segona generació va produir un guany fiscal de 80.000 \$. *Ibidem*.

31. Rawls (1999), p. 39, n. 48.

exemples de regulació dels fluxos migratoris o fins i tot de típics reassentaments de refugiats i d'asilats. Aquests desenvolupaments estan vinculats a profundes dinàmiques locals, com ara el conflicte ja existent al Líban entre musulmans i àrabs cristians, i la divergència radical a l'Afganistan entre els lluitadors contrasoviètics seculars i els religiosos. En aquests exemples, els moviments migratoris van actuar efectivament com a catalitzadors de tensions locals ja existents.

Comunament es pensa que més que malmetre la cultura política d'un poble i la seva constitució, els migrants* la revitalitzen i l'enriqueixen. Aquesta va ser la contribució dels liberals exiliats i dels socialistes a les cultures polítiques parisenca i londinenca del segle XIX; certament la cultura política americana de finals del segle XIX i principis del XX és impensable sense les contribucions dels immigrants irlandesos, italians, jueus, polonesos i d'altres comunitats. Tampoc no es pot concebre la universitat americana en el període posterior a la Segona Guerra Mundial, sense tenir en compte les contribucions de molts investigadors europeus exiliats. Els moviments migratoris no poden per si sols amenaçar la cultura política i els principis constitucionals, sense tenir en compte els desajustaments i les tensions ja existents en les societats d'acollida.

Finalment, Rawls reconeix un «*deure d'assistència a les societats llastades (burdened)*»³² i suggereix que els pobles liberals poden complir bé les obligacions morals que deuen a les societats menys afortunades mitjançant ajuda econòmica i assistència³³. Tractaré més àmpliament la qüestió de per què aquest deure natural d'assistència ha de ser acuradament distingit del principi redistributiu global. El deure natural d'assistència té implicacions pel que fa als drets de migració, en tant que amb aquesta assistència als econòmicament necessitats i a les societats desavantatjades s'espera que es redueixi la pressió dels moviments migratoris cap a les societats riques. En un món de grans disparitats econòmiques, en el qual l'atracció pels elevats estàndards de vida en els països més rics és una causa innegable de les migracions, aquesta assistència podria certament ajudar a reduir la pressió en algunes regions del món per determinats períodes de temps³⁴. La perspectiva rawlsiana podria, per tant, justificar que les nacions que es comprometessin en l'ajuda externa a aquells països o regions del món que són exportadors de migració, poguessin imposar un règim de migració més estricte, com ara minimitzar l'entrada a les seves societats. Els actes d'equilibri moral entre els deures d'assistèn-

* Hem considerat oportú utilitzar aquesta paraula malgrat que no figurei al diccionari català, on només hi trobem «emigrant» o «immigrant». En català tenim, tanmateix, «migració», i el terme emprat per Seyla Benhabib és «migrants» que, segons la *Concise Edition del Collins English Dictionary* de Harper Collins Publisher, Glasgow, 2006, vol dir: n. 1. persona o animal que es trasllada d'una regió, lloc o país a un altre. 2. Un treballador agrícola itinerant. 3. Adj. Moure's d'una regió, lloc o país a un altre; migració. (N. de les T.).

32. Ibídem, p. 106.

33. Ibídem, p. 106-107.

34. Vegeu *The Economist* (2002).

cia als altres i el legítim interès propi dels estats són endèmics als debats i les polítiques de migració; són efectivament part de l'arsenal de polítiques realistes en aquest terreny. Però cal formular algun criteri més clar sobre què seria acceptable o inacceptable en les polítiques de migració per part dels estats democràticoliberal. Per molt de sentit comú que aquests actes d'equilibri puguin semblar, necessiten ser distingits i redefinits mitjançant distincions acurades, com ara entre les reivindicacions morals dels migrants, per una banda, i les dels refugiats i demandants d'asil per una altra. Pel que fa a això últim, sobre els estats signataris de diverses convencions internacionals recauen no només obligacions morals sinó també legals. Aquestes distincions, que van ser tan crucials en les consideracions cosmopolites de Kant, no tenen cabuda en l'esquema de Rawls. No crec que aquesta omissió sigui només una equivocació, sinó que és més aviat una conseqüència de la teoria ideal dels pobles en la comunitat mundial.

En darrer terme, la utopia realista de Rawls té per objectiu una solució radical als moviments migratoris mundials. En una societat de pobles liberals i decents no hi hauria d'haver persecució de religions o de minories ètniques, ni opressió política, ni pressió demogràfica, ni desigualtat entre homes i dones, i les desigualtats econòmiques disminuirien. Per tant, «el problema de la immigració no queda, doncs, simplement arraconat, sinó que és eliminat com a problema seriós en una utopia realista»³⁵. En la utopia ideal de Rawls, els pobles esdevenen monades sense finestres, que no tenen interès a barrejar-se ni a interactuar amb els altres. Aquesta és certament la perspectiva d'un món ordenat, però és també la d'un món estàtic i somort de pobles satisfets en si mateixos, indiferents no només a les problemàtiques dels altres sinó també als seus encants.

En conclusió: el *dret de gentes* rawlsià no trepitja el mateix terreny que va dibuixar la doctrina kantiana del dret cosmopolita en tant que Rawls no considera els individus com a agents morals i polítics de la societat mundial, sinó que més aviat tria els pobles com a actors principals d'aquest camp. Malgrat que hi ha qui defensa el contrari, Rawls no pot distingir analíticament entre pobles i estat, amb la conseqüència que el dret cosmopolita es veu sacrificat en l'altar de la seguretat estatal i de l'interès propi.

Rawls és admirablement clar a l'hora d'apartar-se de la perspectiva de la justícia cosmopolita. Escriu:

Alguns pensen que qualsevol *dret de gentes* liberal... hauria de començar per considerar en primer lloc la qüestió liberal cosmopolita o de la justícia global per a tothom. Argumenten que des d'aquesta perspectiva totes les persones són considerades com a raonables i racionals i com a posseïdores d'allò que he anomenat «els dos poders morals»... Seguint un tipus de raonament familiar a la posició original per al cas de la justícia domèstica, les parts adoptarien com a primer principi que totes les persones tenen iguals drets i llibertats. Proce-

dir d'aquesta manera ens portaria directament a fonamentar els drets humans en una concepció política (moral) de la justícia cosmopolita liberal³⁶.

Rawls creu que no és plausible procedir d'aquesta manera, ja que aquest procediment imposaria sobre tots els pobles una visió metafísica o comprensiva del liberalisme. Rebutja filosòficament això, però també sembla preocupat pel fet que aquest punt de vista condueixi necessàriament a una política exterior expansionista, intolerant, i possiblement bel·ligerant per part dels pobles liberals³⁷.

He argumentat que el compromís de Rawls per legitimar el pluralisme moral i polític es veu amenaçat per la idea que els pobles democràtics viuen en societats tancades. Un pluralisme més radical portaria al reconeixement de lligams múltiples i dinàmics, d'interaccions i d'encreuaments entre els pobles. En oposició a la perspectiva d'una societat «tancada» dins la qual els individus neixen i que només abandonen en morir, parteixo de l'assumpció que els pobles liberals haurien de tenir fronteres força obertes. Unes societats d'aquest tipus no només permeten el dret fonamental a *emigrar*, sinó que coexisteixen dins un sistema d'obligacions i privilegis mutus, un component essencial dels quals és el privilegi d'*immigrar*, és a dir, d'entrar en territori d'altres pobles i esdevenir membres de la seva societat de manera pacífica. Els pobles són radicalment interdependents, no pas interdependents de manera episòdica. Les nacions-estat es van desenvolupar en la història com a unitats d'un sistema d'estats. Emergeixen de les ruïnes dels vells imperis multinacionals. Així, moltes nacions-estat van sorgir a Europa i a l'Orient Mitjà després del col·lapse dels imperis austrohongarès, rus i otomà al final de la Primera Guerra Mundial. Les lluites de descolonització contra els imperis britànic, francès, portuguès i holandès en les seqüeles de la Segona Guerra Mundial van tenir per resultat el naixement d'estats a l'Àsia, a l'Àfrica i a d'altres llocs. Ja al segle XIX, les nacions llatinoamericanes van lluitar contra l'imperi espanyol. Per tant, considero els pobles i les nacions com a actors que es desenvolupen en el context d'una societat mundial. L'estat-nació, que combina sobirania territorial amb aspiracions a l'homogeneïtat cultural i a un govern democràticoconstitucional, és un producte singular de la societat mundial quan aquesta viu un procés de modernització política.

3. Cap a un rawlsianisme radicalitzat

A. Cosmopolitisme moral

No hauria de sorprendre que per a molts estudiants de Rawls, la seva visió de la justícia cosmopolita hagi resultat ser una font de desacord. Tot radicalitzant les intencions de Rawls contra Rawls mateix, Joseph Carens ha extret conclu-

36. Ibídem, p. 82.

37. Ibídem, p. 82-83.

sions completament diferents de les premisses rawlsianes. En un article primerenc, Joseph Carens va utilitzar el mecanisme del «vel d'ignorància» rawlsià —i contra les intuïcions del mateix Rawls— per pensar principis de justícia des del punt de vista del refugiat, de l'immigrant i del buscador d'asil³⁸. Les fronteres dins les quals naixem i els documents als quals tenim dret, són menys arbitraris des d'un punt de vista moral que altres característiques com ara el color de la pell, el gènere o la constitució genètica de la que estem dotats? La resposta de Carens és «no». Des d'un punt de vista moral, les fronteres que circumscriuen el nostre naixement i els papers als quals tenim dret són arbitraris ja que la seva distribució entre els individus no segueix cap criteri clar d'assoliment o de compensació moral. Els estatus de ciutadania i de privilegis, que simplement es basen en drets de naixement territorialment definits, no són menys arbitraris que el color de la pell d'algu o altres dotacions genètiques. Per això, afirma Carens, les democràcies liberals haurien de posar en pràctica polítiques el més compatibles possible amb una visió del món sense fronteres.

B. Cosmopolitisme legal

En reconeixement de les dificultats per traslladar aquestes obligacions morals universals a formes polítiques viables a escala global, Thomas Pogge ha distingit entre el «cosmopolitisme moral», que afirma que «cada ésser humà té una vàlua global com a unitat última de preocupació moral»³⁹ i el «cosmopolitisme legal», que «es compromet» en paraules de Pogge «a un ideal polític concret de l'ordre global sota el qual a totes les persones se'ls reconeixen drets i deures equivalents, és a dir, que són conciutadanes d'una república universal»⁴⁰. Pogge vol defensar un conjunt de regles globals institucionals que, si bé són molt properes a les d'un estat mundial, faran moure l'*statu quo* global cap a un ordre mundial més cosmopolita en sentit legal.

Les formulacions de Pogge ens recorden la dificultat que Kant també va afrontar, a saber, si del cosmopolitisme moral inevitablement en resultaria una «monarquia universal», o sigui, un govern mundial. Kant va argumentar que aquest govern mundial seria un «despotisme sense ànima»⁴¹. Tot rebutjant la idea d'un estat mundial, Kant va adherir-se a la idea d'una societat de pobles, cadascun dels quals seria governat per un conjunt de principis republicans similars però que, no obstant això, permetrien alguna variació. És el cosmopolitisme legal compatible amb la llibertat republicana o democràtica? Quina variació en les institucions legals i en l'inventari dels drets humans és acceptable dins del marc del cosmopolitisme legal?

Una implicació clara de qualsevol posició cosmopolita moral i legal és que les desigualtats existents en els estàndards i les expectatives de vida dels pobles

38. Carens (1995), p. 229.

39. Pogge (1992), p. 48-49.

40. Ibídem, p. 49.

41. Kant (1957), p. 85, 113.

del món haurien de poder estar subjectes a crítica i reforma. Igual que per a Kant, també per a Pogge i Beitz, les unitats de drets morals i positius en una societat mundial són els *individus* i no pas els *pobles*. Les interaccions entre pobles són contínues i no episòdiques; les seves vides i ocupacions són radicalment i no només intermitentment interdependents, com ho eren en el model rawlsià. Si bé ni Pogge ni Beitz encaren directament qüestions de migració, les seves posicions tenen clares implicacions pel que fa a la pertinença justa i als drets de migració.

C. El deure d'assistència versus la justícia global distributiva

Per a Rawls «els pobles benestants tenen el deure d'assistir les societats necessitades»⁴². Tanmateix, d'acord amb Rawls, no és pas el cas «que l'única o la millor manera de complir el deure d'assistència sigui aplicant un principi de justícia distributiva per regular les desigualtats econòmiques i socials entre les societats»⁴³. Per a molts simpatitzants de Rawls, aquesta declaració ha semblat, en el millor dels casos, inconsistent i, en el pitjor, hipòcrita. Thomas Pogge observa sarcàsticament:

Tal com es planteja, el debat moral està molt centralitzat en la qüestió de fins a quin punt les societats riques i les persones tenen l'obligació d'ajudar els que estan pitjor que ells. Alguns neguen aquestes obligacions, d'altres afirmen que són força exigents. Ambdues parts donen fàcilment per suposat que és en tant que ajudants potencials que estem moralment vinculats amb els que es moren de gana més enllà de les nostres fronteres. Això és cert, evidentment. Però el debat ignora que nosaltres també estem relacionats amb ells, i fins i tot encara més significativament, en tant que sustentadors i beneficiaris de l'ordre global institucional que contribueix substancialment a la seva indigència⁴⁴.

A *A Political Theory and International Relations*, Charles Beitz expressa una crítica similar:

La interdependència internacional implica un patró d'interacció social complex i substancial que produeix costos i beneficis que no existirien si les eco-

42. Rawls (1999), p. 106. Rawls deixa poc clars els orígens d'aquest deure. Mentre el deure d'assistir els necessitats s'inclou en la majoria de sistemes de moralitat individual, ja siguin kantians, utilitaristes de la regla o intuicionismes, no és clar quins serien els orígens d'aquestes obligacions entre col·lectius. Una possible resposta és que la «Societat de gentes» ha de ser vista com un sistema de cooperació en el qual cada poble té el deure de millorar les condicions dels altres com si algun tipus d'equitat entre ells hagués de ser assolida. Si aquest és el raonament de Rawls, cf. *Ibidem*, 18-19, llavors els cosmopolites liberals com Beitz i Pogge estan justificats a preguntar per què un sistema de cooperació no podria estar subjecte a criteris d'igualtat fins i tot més exigents entre les parts cooperants.

43. *Ibidem*, p. 106.

44. Pogge (2002), p. 50.

nomies nacionals fossin autàrquiques. En vista d'aquestes consideracions, la preocupació passatgera de Rawls per la llei de nacions sembla perdre de vista l'aspecte de la justícia internacional en conjunt. En un món interdependent, limitar els principis de justícia social a les societats domèstiques té l'efecte de gravar les nacions pobres de manera que els altres poden beneficiar-se de viure en règims «justos»⁴⁵.

Aquest desacord sobre l'abast i el contingut dels principis de justícia distributiva a escala global comporta divergències metodològiques i empíriques entre Rawls i els seus seguidors més radicals. Rawls, tot i que no nega que el sistema internacional és interdependent, veu clarament aquest fet com a secundari per determinar la riquesa o la pobresa d'un país. Les causes de «la riquesa de les nacions» són endògenes i no exògenes. La riquesa d'un país ve determinada per la «seva cultura política», per les tradicions religioses, filosòfiques i morals que suporten la seva estructura bàsica i també per les qualitats morals de la seva gent, com ara la laboriositat i el tarannà cooperatiu⁴⁶. És extraordinàriament poca l'evidència científicosocial que Rawls addueix per donar suport a aquesta afirmació⁴⁷. Aquestes afirmacions rauen menys en l'evidència empírica i més en el punt de partida metodològic de Rawls, que veu els liberals com gent que viu en societats ben ordenades, la bona fortuna de les quals és conseqüència de les seves institucions i de la seva naturalesa moral. En aquesta explicació notablement victoriana de la riquesa de les nacions, el saqueig d'Àfrica per part de totes les societats occidentals no es menciona ni una sola vegada; el caràcter global del comerç d'esclaus africans i la seva contribució a l'acumulació de la riquesa capitalista als Estats Units i a la conca del Carib amb prou feines es recorda; la colonització de les Amèriques es perd de vista i és com si els britànics mai no haguessin dominat l'Índia ni explotat les seves riqueses. Aquestes omissions històriques són de tal magnitud en una obra sobre el dret de gentes que hem de preguntar-nos per què Rawls fa la vista grossa fins al punt d'afectar tan dràsticament la seva visió de la justícia.

El meu propòsit no és refondre el debat ben conegut sobre els orígens del capitalisme a Occident —l'anomenada «bona fortuna» dels pobles liberals— ni sobre l'interdependència del capitalisme i l'imperialisme. Crec que seria històricament molt inadequat considerar el desenvolupament del capitalisme sense tenir en compte la història de l'imperialisme occidental⁴⁸. Tampoc és

45. Beitz (1979), p. 149-150.

46. Rawls (1999), p. 109.

47. Rawls cita David Landes, *The Wealth and Poverty Nations* (1998); Amartya Sen, *Poverty and Famines* (1981); Amartya Sen and Jean Dreze, *Hunger and Public Action* (1989). Però la perspectiva de Sen en aquestes qüestions és molt més globalista i estructural, i menys culturalista i centrada en l'estat-nació que no pas la de Landes. Rawls encobreix aquestes diferències.

48. Hobsbawm, E. J. *The Age of Capital, 1848-1875* (1975); Hobsbawm, E. J. *The Age of Empire, 1875-1914* (1987); Eugene D. Genovese, *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South* (1989).

necessari jutjar precipitadament aquests processos històrics mundials: és dubtós si la primera acumulació capitalista a Occident hagués estat possible sense l'expansió colonial, però està clar també, tal com Max Weber ens ha ensenyat, que les transformacions morals i dels valors culturals que van conduir a la formació de «l'ètica protestant» a Occident, tingueren orígens indígenes⁴⁹. Aquests orígens rauen en la dinàmica intel·lectual i moral de la revolució científica i protestant les quals, tot i que eventualment van assolir significació mundial, primer van originar-se *només* a Occident. La «riquesa de les nacions» ha de ser examinada a la llum de la història de l'economia mundial; les distorsions metodològiques causades per l'autarquia cultural han de ser descartades. M'afegeixo a Beitz quan escriu:

És més fàcil demostrar que existeix un patró d'interdependència global i que genera beneficis agregats substancials, que no pas dir amb certesa com estan distribuïts aquests beneficis sota les institucions i les pràctiques existents o quins costos imposen aquestes institucions i pràctiques als participants de l'economia mundial⁵⁰.

Així doncs, suggereix la interdependència global que el sistema econòmic mundial és un «sistema de cooperació»? Un sistema de cooperació significa que les regles de distribució d'obligacions i els beneficis serien clarament identificables i coneguts o, en principi, almenys susceptibles de ser coneguts pels participants⁵¹. Rawls manté que els principis de justícia distributiva no poden aplicar-se a aquest camp, des del moment en què nega que l'economia mundial pot ser entesa en aquests termes. Mentre que en un sistema de cooperació hi hauria regles clares i pautes per a la distribució de beneficis i obligacions, l'economia mundial difícilment pot ser objecte d'uns judicis tan clars i transparents. Així, aquests principis de justícia distributiva, malgrat el seu atractiu, no tenen «una fita definida, un objectiu, un punt de partida»⁵². Rawls només té part de raó en aquesta objecció. L'economia mundial, si bé no és un sistema de cooperació pur, també inclou organitzacions com el FMI o l'OMC, que tenen unes regles de cooperació clares. A més, inclou una mirada de pautes i de tendències generades per les conseqüències no intencionades dels actors individuals.

49. Vegeu en general Max Weber (1992).

50. Beitz (1979), p. 145.

51. Introdueixo aquesta advertència per la raó següent: encara que puc no saber com funcionen l'assegurança del cotxe o el sistema de seguretat social, o com es regulen els complements de l'assegurança i com es distribueixen els beneficis de la seguretat social, en principi ho puc esbrinar, *si* decideixo fer-ho. Un sistema de cooperació, per contraposició a un sistema de «conseqüències no intencionades», es basa en regles i estipulacions que poden ser conegudes. La vida social i econòmica, no obstant això, està governada per aquests dos tipus d'esquemes: sistemes de cooperació i lògica de les conseqüències no intencionades. El mercat econòmic és una esfera social que combina les dues tipologies. Alguns dirien fins i tot que funciona com un sistema de cooperació precisament perquè es basa en la lògica de les conseqüències no intencionades.

52. Rawls (1999), p. 106.

L'economia mundial, o per aquesta qüestió, qualsevol sistema econòmic, posseeix trets cooperatius i també una lògica de conseqüències no intencionades. Penseu, per exemple, en la borsa: tot i que hi ha regles de cooperació clarament definides —almenys en principi— pel que fa a com les accions es poden comprar i vendre, i en com es fixen els seus valors, al final el que fa que la borsa funcioni és precisament «la lògica de les conseqüències no intencionades». Un cop aquestes regles de cooperació s'han establert ningú no pot predir i, en principi, no hauria de ser capaç de predir els resultats que el mercat produeix. El comerç intern està regulat perquè esquivi la lògica de les conseqüències no intencionades tot destruint la justícia de les regles de cooperació. Però, a diferència dels partidaris del lliure mercat, jo no tinc fe que la lògica de les conseqüències no intencionades sigui sempre racional o justa. Òbviament, els governs i altres agències regulatòries interfereixen precisament per rectificar les disfuncionalitats resultants del joc de forces del mercat. Així que, si concedim a Rawls que l'economia mundial no és un sistema de cooperació pur, sinó un camp mixt que mostra característiques de cooperació i de competició, d'organització i de lògica de les conseqüències no intencionades, què se segueix d'això per a la posició redistributiva global?

L'economia mundial, si bé és gairebé un sistema de cooperació perfecte, és un sistema d'interdependència significativa amb conseqüències distributives no negligibles per als participants implicats. Dins d'aquest sistema, hi ha cossos internacionals públics i semipúblics i organitzacions amb funcions reguladores com ara l'Organització Mundial del Comerç, el Fons Monetari Internacional, l'Agència de Desenvolupament Internacional i associacions que funcionen en base a tractats, com ara el GATT i el NAFTA. Aquestes organitzacions es mouen cada vegada més cap a un model de cooperació global que intenta controlar i millorar el caos que la lògica de les conseqüències no intencionades pot causar. Els teòrics de la justícia global fan bé d'exigir, contra Rawls, que aquests cossos siguin cada vegada més responsables de les seves accions i que siguin més transparents en la presa de decisions dels seus integrants. Fins i tot si l'economia mundial no és un sistema de cooperació, precisament perquè revela pautes d'interdependència significatives i està influenciat per cossos pseudogovernamentals, hi ha un marge prou ampli per a reformes en aquest camp que anirien molt més enllà del deure natural d'assistència als necessitats.

La comunitat mundial, vull suggerir, s'hauria de veure com una *societat civil global* de la qual els pobles organitzats en estats en serien els actors principals, però de cap manera *els únics* actors. Una perspectiva cosmopolita pren com a punt de partida la visió kantiana segons la qual si l'acció d'un pot afectar les accions d'un altre⁵³, llavors tenim l'obligació de regular les nostres accions sota una llei comuna de llibertat que respecti la nostra igualtat en tant que agents morals. Les conseqüències de les nostres accions generen obligacions

morals; una vegada som conscients de com les nostres accions influencien el benestar i la llibertat dels altres, hem d'assumir la responsabilitat de les conseqüències no intencionades i invisibles del nostre fer individual i col·lectiu. Estem constantment descobrint aquestes interdependències i som conscients que el que mengem, bevem, fumem, consumim com energia a les nostres llars i conduïm té un impacte substancial per a les vides d'altres amb els quals fins i tot no estem ni remotament relacionats. Aquí hi ha una dialèctica entre el creixement del coneixement social i l'extensió de la responsabilitat moral. En termes kantians, si la voluntat d'un pot limitar la voluntat d'un altre en el camp extern de les accions, llavors estem lligats a la xarxa moral de responsabilitats i d'obligacions. Aquesta és la situació de l'economia mundial: mentre no disposem de judicis molt clars sobre els efectes específics d'aquesta o una altra política sobre la vida i el benestar dels altres, estem permanentment reptats a descobrir les conseqüències no intencionades de les nostres accions i les mesures regulatòries i intervencionistes de les institucions que governen el món. Aquest coneixement crea una responsabilitat moral. Ja no és permès que els cotxes i les indústries de Chicago, per exemple, ignorin que les seves accions causen pluja àcida al Canadà; tampoc no hauria de ser possible per a aquells que viuen als EUA ignorar que l'abundància agrícola de Califòrnia es deu, en gran mesura, i fins i tot completament, a la suor, la sang i el treball dels treballadors mexicans il·legals, el treball estacional i barat dels quals possibilita una collita abundant.

Beitz i Pogge conclouen, per tant, que un principi redistributiu global ha de ser aplicable al sistema econòmic mundial. Tal com escriu Beitz: «En particular, si el principi de diferència ("les desigualtats socials i econòmiques han de disposar-se de tal manera que siguin... per al major benefici del menys avantatjat") fos escollit en la posició original domèstica, també seria escollit en la posició original global⁵⁴».

Aquí no continuaré el debat sobre si el principi redistributiu global es pot pensar més aviat com una versió del principi de diferència rawlsià o bé com una forma del principi igualitari global de Pogge. Fins i tot si donem suport a alguna forma de redistribució global i esperem dissenyar institucions que evitin les trampes del govern mundial tot aconseguint més justícia global distributiva, no serem capaços de tractar les dimensions normatives dels moviments migratoris únicament per via de mesures redistributives⁵⁵. En molts

54. Beitz (1979), p. 151; també vegeu Pogge (2002).

55. Malgrat que els liberals cosmopolites no s'ocupen centralment de la migració, es pot assumir que veuen els fluxos migratoris com aspectes de la redistribució global a través dels quals els pobres de la Terra reclamen compartir la riquesa dels països rics tot buscant accés a aquests països. Comentant la petició de Henry Sidgwick de restringir la immigració per mantenir la cohesió interna de la societat, Beitz assenyala: «En les condicions actuals sembla improbable que el valor que se'n derivi, per als ciutadans, de la cohesió i de l'ordre en les seves societats relativament ben dotades, sigui major que el valor que altres podrien guanyar de la redistribució del treball (o de la riquesa) que comportaria l'adherència a polítiques cosmopolites.» Beitz (1979), p. 209.

casos, la millora de les condicions de vida en les regions més pobres del món encoratja més que no pas desanima les migracions.

En referència a les causes econòmiques de la migració, Hania Zlotnik escriu:

Atès que les consideracions econòmiques estan a l'arrel de la majoria de migracions internacionals, aquestes es veuen afectades significativament pels desenvolupaments en economia mundial... La promoció del lliure comerç ja sigui dins de blocs comercials o bé a un nivell més general es considera que té conseqüències importants per a la migració internacional... No obstant això, des que el mateix procés de desenvolupament reconeix que posa en moviment forces que promouen la migració, no és evident si l'exitosa participació dels països en vies de desenvolupament en l'economia mundial i en el sistema de comerç *realçarà* o *reduirà* el potencial de la migració internacional⁵⁶.

Una concepció de sobirania postwestfaliana necessitarà dirigir-se a la migració i als moviments transfronterers en els seus propis termes i sense subsumir-los sota la qüestió de la justícia distributiva. Els drets als moviments transfronterers pertanyen a les llibertats humanes fonamentals i no poden dependre del resultat de les mesures redistributives.

4. Desenvolupaments postwestfalianos i justícia transfronterera

Per apreciar per què Rawls i els teòrics de la justícia global divergeixen significativament de la manera com Kant entén el dret cosmopolita en l'avaluació dels moviments transfronterers, em remetré breument al mateix Kant. Aquest breu apunt mostrarà que Kant considera els drets dels pobles a participar en moviments transfronterers com un dret moral individual. Les seves formulacions prediuen anticipadament les distincions en dret internacional entre migrant, d'una banda, i refugiats i demandants d'asil de l'altra.

Escrit al 1795, coincidint amb la firma del Tractat de Basilea entre Prússia i la França revolucionària, l'assaig de Kant «La pau perpètua» ha gaudit en els darrers anys, d'una considerable atenció renovada⁵⁷. El que fa aquest assaig particularment interessant sota les condicions actuals de la globalització política és la profunditat visionària del projecte de Kant per a la pau perpètua entre les nacions. Kant formula tres tesis definitives per a la pau perpètua entre estats. Aquestes són: «La constitució civil de cada estat hauria de ser republicana»; «La llei de les nacions ha de fonamentar-se en una federació d'estats lliures»;

L'argument de Beitz és utilitarista; suma el valor que produeixen els ciutadans de les societats tancades i el compara amb el dels immigrants que volen entrar en tals societats. Malgrat que els beneficis de la llibertat de moviment de gent a través de les fronteres nacionals són considerables, i no negligibles des del punt de vista dels països receptors, els moviments migratoris no obeeixen només a interessos econòmics. Tracto el repte que tenen plantejat els teòrics de la ciutadania davant dels redistribucionistes globals a Benhabib (2004).

56. Hania Zlotnik (2001), p. 227.

57. Bohman (1997).

i «La llei de la ciutadania mundial ha de restringir-se a les condicions d'hospitalitat universal»⁵⁸. Molts dels treballs acadèmics sobre aquest assaig s'han centrat en la forma política i legal concreta que aquestes tesis podrien implicar, i en la qüestió de si Kant pretenia proposar l'establiment d'una federació mundial de repúbliques o una lliga de nacions-estat sobiranes.

El que no es comenta gaire és la tercera tesi de *La pau perpètua*, l'única, de fet, que el mateix Kant designa explícitament amb el terme *Weltbürgerrecht*. La versió alemanya diu: «*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*»⁵⁹. El mateix Kant s'adona de la raresa de la locució «hospitalitat» en aquest context, i per això remarca que «no és una qüestió de filantropia sinó de dret»⁶⁰. En altres paraules, l'hospitalitat no ha de ser entesa com una virtut de sociabilitat, com l'amabilitat i la generositat que es pot mostrar envers els estrangers que vénen al país o que esdevenen dependents dels nostres actes d'amabilitat degut a circumstàncies naturals o històriques; l'hospitalitat és un dret que pertany a tots els éssers humans en tant que els veiem com a participants potencials d'una república mundial. El dret a l'hospitalitat és rar en la mesura que no regula relacions entre individus que són membres d'una entitat civil particular i que estan sota la seva jurisdicció; aquest dret regula les interaccions d'individus que pertanyen a diferents entitats cíviques, i que es troben les unes amb les altres al marge de les comunitats limitades per fronteres. El dret a l'hospitalitat està situat a les fronteres de les unitats polítiques; delimita l'espai cívic que regula les relacions entre els membres i els estrangers. Per això el dret a l'hospitalitat ocupa aquest espai entre drets humans i drets civils, entre el dret a la humanitat en la nostra persona i el ventall de drets que acumulem en tant que membres de repúbliques específiques.

Kant escriu:

Hospitalitat (*Wirtbarkeit*) significa el dret d'un estranger a no ser tractat com un enemic quan arriba a terra d'altri. Hom pot refusar rebre'l quan això no causi la seva perdició; però mentre ell ocupi el seu lloc pacíficament, hom no pot tractar-lo amb hostilitat. No és el dret a ser un visitant (*Gastrecht*) permanent el que hom pot reclamar. Un acord de beneficència especial (*ein ... wohlthätiger Vertrag*) seria necessari per donar a un foraster el dret a ser membre habitant (*Hausgenossen*) per un cert període de temps. Només és un dret per a visites temporals (*ein Besuchsrecht*), un dret per associar-se que tots els homes tenen. El tenen en virtut de la seva possessió comuna (*das Recht des gemeinschaftlichen Besitzes*) de la superfície de la Terra, on, com a globus, no poden dispersar-se infinitament i per això, finalment han de tolerar la presència de l'altre⁶¹.

58. Kant (1923), p. 434-46 [d'ara endavant Kant, *Zum Ewigen Frieden*]; Kant (1957), p. 92-105.

59. Kant (1923), p. 443.

60. Kant (1957), p. 102.

61. Kant (1923), p. 443; Kant (1957), p. 102.

Kant distingeix «el dret a ser un visitant permanent», que anomena *Gastrecht*, del «dret de visita temporal»⁶². El dret de visita permanent s'atorga a través d'un acord especial escollit lliurement que va més enllà del que es deu moralment a l'altre, i d'allò al qual té dret per llei; per això Kant l'anomena «*wohlthätiger Vertrag*», un contracte de beneficència⁶³. Es tracta d'un privilegi especial que la sobirania republicana pot concedir a certs estrangers que habiten en els seus territoris, que desenvolupen certes funcions, que representen les seves entitats polítiques respectives, que es comprometen en intercanvis a llarg termini i coses similars. El «*droit d'aubaine*» de la França prerevolucionària que garantia als estrangers certs drets de residència, d'adquisició de propietats i de practicar una professió, serien exemples històrics pertinents. Les concessions especials de comerç que l'imperi Otomà, la Xina, el Japó i l'Índia garantien als occidentals des del segle XVIII en endavant en serien d'altres. Els jueus en l'Europa premoderna, que després de la seva persecució al segle XV, a través de la Inquisició d'Espanya, es van desplegar cap al nord, cap a Holanda, la Gran Bretanya, Alemanya i d'altres territoris, serien un altre gran grup a l'estatus del qual s'aplicaria tant el dret a l'hospitalitat com el dret de visita permanent.

El dret a l'hospitalitat suposa una reclamació de la residència temporal que no pot ser rebutjada, si aquest rebuig implica la destrucció —la paraula de Kant aquí és «*Untergang*»— de l'altre. Refusar la visita de víctimes de guerres religioses, de víctimes de pirateria o de naufragis, quan aquest rebuig podria causar-los la mort, és insostenible, diu Kant. El que no és clar en el debat sobre Kant és si aquestes relacions entre els pobles i les nacions impliquen actes de supererogació, que van més enllà de la crida de l'obligació moral, o si impliquen un cert tipus d'exigència moral pel que fa al reconeixement de «drets d'humanitat en la persona de l'altre»⁶⁴.

Aquí trobem l'ambivalència jurídica i moral que afecta fins al dia d'avui el debat sobre el dret d'asil i de refugi. Els drets d'asil i refugi, són drets en el sentit de ser obligacions morals recíproques que, en un sentit o altre, es fonamenten en la humanitat d'ambdues parts? O bé es tracta d'exigències en el sentit de ser normes de conducta imposables jurídicament i que els individus i els grups poden concedir-se mútuament i, en particular, forçar les nacions-estat sobiranes a obeir-los? La construcció de Kant no hi dona una resposta clara. El dret d'hospitalitat implica una exigència moral amb conseqüències jurídiques potencials en tant que l'obligació dels estats rebedors de garantir la residència temporal dels estrangers s'arrela en una república cosmopolita. Un ordre d'aquest tipus no està governat per una llei executiva suprema. En aquest sentit, l'obligació de mostrar hospitalitat als forasters i als estrangers no pot ser obligada; constitueix una obligació en la qual la sobirania política incorre voluntàriament. El dret d'hospitalitat expressa amb poques paraules tots els dilemes d'un ordre republicà cosmopolita: com crear obligacions morals amb

62. Kant (1957), p. 102-103.

63. Kant (1923), p. 443. Kant (1957), p. 103.

64. Kant (1965), p. 46 (traducció modificada).

vincles gairebé legals a través de compromisos voluntaris i en l'absència d'un poder sobirà omnipresent que té el dret últim de fer complir la llei?

Per molt insatisfactòries que hagin pogut ser algunes de les seves formulacions, l'exigència de Kant sobre el fet que la primera entrada no pot ser negada a aquells que ho busquin si això ha de comportar la seva «perdició» (*Untergang*) ha estat incorporada a la Convenció de Ginebra de 1951, en l'Estatut dels Refugiats, al seu protocol de 1967, com a principi de «no repressió». Aquest principi obliga els estats signants a no retornar forçosament els refugiats i demandants d'asil als seus països d'origen, si fer això comporta un perill clar per a les seves vides i per a la seva llibertat. Evidentment, així com els estats sobirans poden manipular el significat dels termes d'aquesta tesi per definir vida i llibertat de manera més o menys àmplia, en benefici dels seus propòsits, també és possible esquivar la clàusula de «no repressió» tot dipositant els refugiats i els demandants d'asil en els anomenats «tercers països segurs».

Kant preveia i justificava clarament aquests actes d'equilibri entre les obligacions morals dels estats cap a aquells que hi busquen refugi i la recerca del benestar i els interessos propis. L'ordenació lèxica de les dues exigències —la necessitat moral dels altres *versus* la legitimitat de l'interès propi— és vague, excepte en els casos més obvis en què la vida i la integritat física dels refugiats estaria amenaçada en negar-los el dret d'entrada; tanmateix, a part d'aquests casos, l'obligació de respectar la llibertat i el benestar dels nousvinguts pot permetre una interpretació estreta per part del sobirà al qual s'adreça, i no necessita ser considerada un deure incondicional.

El dret universal a l'hospitalitat, que es deu a cada persona humana, ens imposa una obligació moral imperfecta d'ajudar i oferir refugi a aquells la vida, la integritat física i el benestar dels quals està en perill. Aquest deure és «imperfecte», és a dir, condicional, en tant que pot permetre excepcions, i pot ser invalidat per fonaments legítims d'autopreservació. No hi ha l'obligació de refugiar els altres si fent això posem en perill la nostra pròpia vida i la nostra integritat. En filosofia moral es discuteix l'abast d'aquesta obligació⁶⁵, i és igualment discutible com hauríem d'entendre els fonaments legítims d'autopreservació: és moralment permisible fer fora els necessitats perquè afebleixen els nostres costums? Constitueix la preservació de la cultura una base legítima per a l'autopreservació?

65. Comparem-ho amb Henry Sidgwick: «Però aquells que estan en situació de pobresa o d'ajuda urgent reclamen una benevolència especial. Es tracta en general d'exigències que reconeixem: però trobem dificultats i divergim considerablement quan tractem de determinar-ne més concretament l'abast i l'obligació relativa que aquestes exigències suposen per a nosaltres: i la divergència esdevé infinitament major quan comparem els hàbits i les opinions comunament acceptades entre nosaltres en relació amb aquestes exigències amb les opinions d'altres d'edats i països diferents dels nostres.» Sidgwick (1962), p. 246. Per a tractaments més recents d'aquesta qüestió vegeu Onora O'Neill. *Towards justice and Virtue: A Constructive Account of Practical reasoning* (1996); Samuel Sheffler. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibilities in Liberal Thought* (2001).

L'assaig de la *Pau perpètua* de Kant assenyala el desviament que es produeix entre dues concepcions de la sobirania i prepara el camí per a la transició de la primera a la segona. Podem anomenar-les «sobirania westfaliana» i «sobirania liberal internacional»⁶⁶. En el règim clàssic westfalià de sobirania, els estats són lliures i iguals; gaudeixen d'una autoritat última sobre tots els objectes i subjectes dins d'un territori circumscrit; les relacions amb altres sobirans són voluntàries i contingents i limitades en la forma i en el fons als exèrcits transitoris i a les aliances econòmiques, així com també a les afinitats culturals i religioses; per damunt de tot, els estats «consideren els processos transfronterers com una 'qüestió privada' que només concerneix a aquells directament afectats»⁶⁷.

Per contra, en les concepcions de sobirania liberal internacional, la igualtat formal dels estats augmenta en funció de la seva subscripció als valors comuns i als principis com ara l'observança dels drets humans, l'imperi de la llei i el respecte per l'autodeterminació democràtica. La sobirania ja no significa una autoritat última i arbitrària. Els estats que tracten els seus ciutadans violant certes normes; que tanquen fronteres; que eviten la llibertat de mercat, de paraula, d'associació i similars no són pas considerats membres d'una societat específica d'estats o aliances; l'arrelament dels principis domèstics i les institucions en principis compartits amb altres com nosaltres esdevé crucial.

Certament, a *El dret de gentes*, Rawls també va seguir el llegat de Kant fins al punt de condicionar el reconeixement de la sobirania dels pobles a la subscripció i el respecte dels drets humans i a la no-bel·ligerància. La visió kantiana més robusta de la justícia cosmopolita que veu els individus com a agents morals en l'escena internacional, a la qual els estats deuen obligacions de justícia, i en primer lloc l'obligació de respectar els moviments transfronterers, és absent en la perspectiva de Rawls. Fins i tot en el marc de les limitacions històriques del seu moment, Kant imaginava ja una societat mundial interdependent, dinàmica, en expansió i necessària. La perspectiva de Rawls de la «Societat de gentes», per contra, no s'inspira en el dinamisme del comerç i la curiositat, per l'exploració i la recerca de llibertat; més aviat, està motivada per la recerca d'ordre i d'estabilitat.

El liberalisme kantianista se situa en el llindar d'un món modern expandint-se globalment, mentre que la perspectiva de Rawls, per raons ben comprensibles, es regeix per la memòria de les dues guerres mundials, l'Holocaust i la Guerra Freda, que amb prou feines havien acabat quan *El dret de gentes* va ser escrit. Per tal d'imaginar nous principis per a un ordre postwestfalià, dels quals el dret de gentes rawlsianista n'és segurament un dels primers testimonis, necessitem recuperar una mica del radicalisme de la justícia cosmopolita kantiana.

El fenomen de la migració, juntament amb el tràngol dels demandants d'asil i els refugiats en el món contemporani, toca alguns dels orígens més profunds dels interessos i les passions de les societats democràticoliberal. Mentre

66. Vegeu Krasner (1999) p. 20; David Held (2002), p. 8.

67. Held (2002), p. 4.

universalistes i cosmopolites jutgen la política de porta tancada de les nacions riques d'Europa i d'Amèrica del Nord com una forma d'hipocresia organitzada que no superarà un escrutini filosòfic, els teòrics del rebuig de la ciutadania senyalen que valors com l'imperi de la llei, una cultura cívica i vibrant i la ciutadania activa són igual d'importants per a aquestes societats i que ells consideren amenaçats per les migracions a escala mundial. Entrar en aquests debats contemporanis va més enllà dels objectius d'aquest assaig.

En conclusió, deixeu-me només assenyalar els elements constitutius d'una teoria de la *pertinença justa*: reconèixer l'exigència moral de *primera admissió* dels refugiats i dels asilats; un règim de fronteres *poroses* per a immigrants; un avís contra la desnacionalització i la pèrdua de drets de ciutadania i la reivindicació del dret de cada ésser humà «a tenir drets», és a dir, a pertànyer a alguna comunitat humana. El dret a tenir drets suposa una defensa de l'estatus universal de *personalitat* —és a dir, de ser un portador de drets— per a cada ésser humà. L'estatus d'estranger no hauria de despollar-nos dels drets fonamentals. A més a més, la pertinença justa també defensa la reclamació d'una ciutadania per part dels estrangers quan i si ha satisfet certes condicions. L'estrangeria permanent no només és incompatible amb una comprensió democràticoliberal de la comunitat humana; també és una violació dels drets humans. Aquesta exigència de pertinença ha de ser acomodada en pràctiques no discriminatòries en el seu plantejament, transparents en la formulació i l'execució i sotmeses a justícia en cas de violació per part dels estats. La doctrina de la sobirania estatal, que fins ara ha protegit del judici de les corts constitucionals i internacionals la naturalització, les decisions de ciutadania i la desnacionalització, s'ha de continuar posant a prova sobre aquestes base i altres⁶⁸.

Traducció de *Marta Olivé i Manté*
(Universitat de Barcelona)
i *Rosa Canal i Parals*
(Universitat de Girona)

Bibliografia

- BEITZ, Charles (2000). «Rawls's Law of Peoples». *Ethics*, 110.
— (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
BENHABIB, Seyla (2002). *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press. [N'hi ha una traducció al castellà a càrrec d'Alejandra Vassallo: Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores].
— (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press. [N'hi ha una traducció al castellà a càrrec de Gabriel Zadunaisky: Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa].

68. Vegeu Benhabib (2004).

- BOHMAN, James & LUTZ-BACHMAN (eds.) (1997). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Idea*. Cambridge Ma.: The MIT Press.
- BUCHANAN, Allan (2000). «Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World». *Ethics*, 110.
- CARENS, Joseph (1995). «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders». A: Ronald BEINER, *Theorizing Citizenship*. Albany: State University Press.
- HELD, David (2002). «Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty». *Legal Theory*, 1, 5.
- KANT, Immanuel (1957). «Perpetual Peace». A: KANT (1957). *On History*. Lewis White Beck, ed. i trad.
- (1923). «Zum Ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf». A: KANT, *Werke*.
- (1965). *The Metaphysical Elements of Justice*. John Ladd traductor.
- KRASNER, Stephen D. (1999). *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
- KUPER, A. (2000). «Rawlsian Global Justice: Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons». *Political Theory*, 28.
- MACEDO, Stephen (2004). «What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples». *Fordham Law Review*, 72: 5.
- POGGE, Thomas (1992). «Cosmopolitanism and Sovereignty». *Ethics*, 103.
- (2002). «Moral Universalism and Global Economic Justice». *Pol. Phil. & Econ.*, 1.
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge Ma.: Harvard University Press. [N'hi ha una traducció al castellà de María Dolores González: Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica].
- (1996). *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press. [N'hi ha una traducció al castellà d'Antoni Domènech: Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica].
- (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge Ma.: Harvard University Press. [N'hi ha una traducció al castellà d'Hernando Valencia Villa: Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós].
- SIDGWICK, Henry (1962). *The Methods of Ethics*. MacMillan.
- SMITH, R. M. (2003). *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*. Cambridge: Cambridge University Press.
- The Economist* (2002). «A Modest Contribution», Special Supplement «A Survey of Immigration» 12-13 (Novembre 2).
- Weber, Max (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Oxford: Routledge, 2a ed.
- ZLOTNIK, Hania (2001). «Past Trends in international Migration and Their Implications for Future Prospects». A: *International Migration into the 21st Century: Essays in honor of Reginald Appleyard*. M.A.B. Siddique ed.