

plejo, léase, en última instancia, el establecimiento de la completa libertad de flujos económicos y humanos, en el marco de una cooperación entre el Norte y el Sur. El enfoque de aproximación —metodológico, empírico y teórico, unido por una línea ideológica— facilita un rápido acercamiento a la cuestión, a pesar de las carencias metodológicas de las que todo análisis empírico de fenómenos complejos adolece. Supone, por tanto, el trabajo un notable esfuerzo de síntesis, aunque tal vez se ha sacrificado una visión más panorámica del problema, en aras de la claridad expositiva.

Es cierto que las remesas enviadas por los inmigrantes a sus países de origen suponen un elevado porcentaje del PIB; también es cierto que el monto total de remesas supera la cantidad anual destinada a la ayuda al desarrollo. Ahora bien, el despegue económico de una nación no se logra sino tras una inversión continuada en el largo plazo; la reinversión inicial de las remesas en el desarrollo de un país puede, incluso, provocar un aumento inmediato de las migraciones. Por otra parte, la cooperación al desarrollo debe buscarse como un fin en sí mismo, que nivele los desequilibrios es-

tructurales Norte-Sur, no como un medio para frenar la presión migratoria.

El reto de la cooperación implica tanto a los países emisores como receptores de migrantes, que deberían tender a maximizar el impacto de las migraciones en sus políticas de desarrollo. En palabras de Bimal Gosh, fomentando los países emisores «las tres R», remesas, retorno y reclutamiento. Y modificando los países receptores sus políticas económicas relativas a comercio, inversiones, ayuda y pago de deudas.

Se trata de un complicado rompecabezas... Bueno es, entonces, haber alcanzado una parte.

Mercedes FERNÁNDEZ GARCÍA

CARENS, Joseph H.: *Culture, Citizenship and Community*, Oxford University Press, 2000.

Vivimos tiempos de cuestionamiento cultural y político. La masiva extensión mundial de los sistemas democráticos constitucionales tras la II Guerra Mundial fuera de las fronteras europeas y americanas a las que hasta entonces se ha-

bían visto reducidos, los acelerados procesos de globalización económica, política e informacional de las últimas décadas, los incrementos también acelerados de las tasas migratorias y la aparición de nuevas formas y estilos de vida en el seno de las metrópolis han supuesto, entre otros factores, un cuestionamiento de la homogeneidad cultural y social sobre la cual o junto a la cual se formularon los supuestos básicos e institucionales de la democracia constitucional. Los ideales de justicia, libertad e igualdad que se correlacionaron con la aparición de los regímenes políticos del tronco liberal y democrático se apoyaban también sobre entendimientos culturales compartidos y configuraban a su vez una cultura pública común de instituciones, valores, prácticas y lenguajes. Esta cultura pública común (con frecuencia más imaginada e impuesta que real, mucho más encubridora o arrasadora de diferencias de lo que estaría dispuesta a avalar nuestra conciencia contemporánea) pudo establecerse dentro de los márgenes de los estados nacionales y fue así una cultura nacional que, fraguándose de manera diferenciada durante los siglos XIII y XIX, se presentó ante otras naciones y ante sus propios

ciudadanos, con una solidez aparentemente inquebrantable.

Pero esa solidez era, en efecto, sólo aparente o estaba históricamente fechada. De ello dan cuenta los procesos a los que empezamos aludiendo y que ponen en cuestión, como indicamos, los supuestos de aquel entendimiento común, público y compartido, de nuestras instituciones políticas democráticas. No es, entonces, sorprendente que durante el último tercio del siglo XX asistiéramos, a la vez, a vigorosos intentos de re-comprender las bases del entendimiento público y a no menos agudas críticas de las formas anteriores de dicho entendimiento. Ese proceso de crítica y de reconstrucción abarca multitud de niveles: tiene lugar en los conflictos sociales, a veces brutalmente bélicos, en las instituciones, en las formas del imaginario colectivo, en las metodologías del análisis social y en sus objetivos, también en la teoría misma. En este último terreno —la Academia, cuando es buena, tiene a veces la virtuosa función social de reflejar y acotar las líneas de tensión del espíritu del tiempo— el debate ha sido particularmente visible e intenso: por una parte, conocimos en el último tercio del

siglo potentes reformulaciones teóricas de las ideas de justicia, libertad e igualdad (cuyo emblema podría ser el *turning point* que supuso la teoría de la justicia como equidad de John Rawls) y, por otra, asistimos también a fortísimas críticas a dichos intentos que acentuaban, por su parte, la relevancia política de ámbitos, prácticas y contextos culturales que aparecían, ya, como diversos y como no homogéneos y que cuestionaban, desde su punto de vista, aquellas reformulaciones. Si los primeros intentos —las teorías de la justicia de corte liberal— han sido reformulaciones de la herencia ilustrada que tenían que partir de que las sociedades a las que se dirigían no eran ya sociedades homogéneas (algo que suele olvidarse, como si las nuevas teorías de la justicia fueran ciegas a lo que las hizo nacer), las críticas segundas —que cabe aglutinar bajo el rótulo del comunitarismo— han tenido, por su parte, que subrayar que su afán de fijarse en los contextos y las particularidades de distintos nichos culturales no puede, no obstante, significar que «todo vale, dependiendo de dónde sea». Justicia y contexto han de entenderse. Ni aquellas teorías de la justicia pueden pensarse fuera de

los distintos contextos culturales y sociales si es que pretenden, como hacen, ser teorías normativas para ellos, ni estas sensibilidades contextuales pueden ser sólo descriptivas; si han de ser normativas deberán, también, establecer nociones normativas de qué es justo, y por qué, y cómo.

El libro de Joseph Carens que comentamos se ubica, precisamente, en este nodo de discusión y lo hace desde un trasfondo de pensamiento político especialmente relevante a los efectos señalados. La tradición reciente de la filosofía política canadiense (Carens es Profesor del Departamento de Ciencia Política en Toronto) ha estado especialmente atenta, práctica y teóricamente, a las maneras en las que modular un entendimiento político democrático atendiendo a particularidades culturales (como sucede con las poblaciones nativas o con la población francófona de Quebec). Un potente arsenal de teorías y reflexiones se han acumulado en el camino: las de Charles Taylor o Will Kymlicka por poner un ejemplo. Más cerca del primero que del segundo, pero sobre todo aún más dependiente de las propuestas que hiciera hace ya años Michael Walzer (cuya obra *Esferas de la justicia* está con fre-

cuencia explícitamente traída como aval en el libro que comentamos), Carens propone una teoría *contextual* de la *justicia*. Su propuesta se fija en ámbitos culturales y políticos sugerentemente diversos y trata también problemas diversos en cada uno de ellos: las políticas lingüísticas de Quebec, la polémica del *shadow* en Francia, los criterios para concesión de la ciudadanía en Alemania, las formas de representación política de las diversas comunidades étnicas de Fiji. El intento es ciertamente fascinante, bien informado y claro en la exposición de los diversos contextos y problemas (probablemente sea esa, lógicamente, la mayor virtud de un libro que pretende ser contextualista) y atinado en sus juicios y reflexiones. Por *atinado* se quiere indicar no sólo que se corresponde con un sentido común democrático y liberal, sino también que incluso las teorías liberales más estrictas (y menos contextualistas) podrían coincidir con muchos de los argumentos y de las conclusiones del autor. ¿Entonces, qué es una teoría *contextualista* de la justicia y en qué se diferencia de otras no contextualistas?

Carens emplea una palabra para definir ese contextualis-

mo y (tal vez de nuevo, lógicamente) la cosa tiene que ver con sutiles matices contextuales, en este caso lingüísticos: frente a la justicia como *fairness* (equidad, imparcialidad) de John Rawls, definiría su justicia contextual como *evenhandedness*. Lo curioso es que, puestos a verter el término al castellano, tendríamos que acudir, de nuevo, a *equidad*. Que diferencie conceptualmente y de manera estricta, la *fairness* de la *evenhandedness* es algo que se le escapa a este recensionador que, no obstante, intentará hacer algún esfuerzo de comprensión. Tal vez todo sea una disputa en el potencial metafórico de las palabras: como bien señaló José María González, si las teorías clásicas de la justicia han solido emplear (siguiendo en no pequeña medida la tradición clásica) metáforas visuales (la justicia es *ciega* a las particularidades y Rawls nos propone elegir los principios de justicia tras un *velo* de ignorancia, que nos ciega a dichas particularidades), la nueva metáfora parece atender más bien a una comprensión que tiene que ver con el tacto. *Evenhandedness* es ponderar (tal vez sopesar) de manera igual, tratar con la misma mano (no con el mismo rasero). Tal vez el ligero matiz diferen-

ciador estaría en que Carens quiere indicar que una teoría de la justicia contextual deberá ser más *sensible* (de nuevo, el tacto) a los contextos y a sus demandas, a las particularidades y matices y menos *ciega* a los mismos. O tal vez la cuestión sea de orden metodológico: describamos y percibamos los problemas (las discriminaciones no percibidas, las demandas no articuladas) *antes* de proponer el estricto rasero de una teoría de la justicia (por ejemplo, proponiendo que determinados derechos individuales nunca deben ser violados).

Pero, por razonable que parezca, esta apelación metodológica para discutir *in situ* los problemas ni elimina dichos problemas ni tampoco muchas reticencias que un ciudadano, lector convencido, por ejemplo, de *Una teoría de la justicia*, de Rawls, podría plantear. Es más, muchas de esas reticencias las compartiría con Carens mismo, como indicábamos. Un liberal rawlsiano tendrían buenos argumentos, que apoyarían los de Carens, para criticar las decisiones francesas sobre la prohibición del *shador*; o insistiría, tal vez con mayor vehemencia, en negar el *ius sanguinis* alemán. Podría discrepar, probablemente, de la validez de las medidas de

protección del francés en Quebec (pero no está claro que lo haga) y, evidentemente, coincidiría con las críticas a los procesos y acuerdos en Fiji. Curiosamente, no parece que las diferencias entre una teoría de la justicia a secas y una teoría contextual de la misma estriben, entonces, en muchas conclusiones normativas; más bien parecen estar en el plano metanormativo, de aclaración conceptual, en el que dilucidamos lo que sea o tenga que ser una teoría normativa política o moral. Tal cosa no es baladí, pues tras ello lo que quizá está en lidia es que un liberal rawlsiano estaría más atento, y sería más estricto, en la vigilancia para que determinados principios (como los que se encarnan en los sistemas de derechos y libertades clásicas) no sean violados por mucho que contextos en los que se apliquen tengan perfiles borrosos y nos requieran sensibilidad, tacto y flexibilidad. No es que ese liberal antepusiera una concepción *abstracta* de los derechos a la consideración descriptiva de los problemas en sus contextos. Es, más bien, que está bien pertrechado, por la experiencia y por la teoría, para saber que *postponer* la estricta atención a los derechos, la demanda de su estricto cumplimiento, suele olvidar que ta-

les derechos surgieron históricamente como barreras y en oposición contra las dominaciones, las barbaries y las discriminaciones. Ciertamente, y como tanta cosa humana, lo que era remedio se tornó con frecuencia en mal y determinada concepción y ejercicio de tales derechos, de la justicia, se ha trocado en su inversa. Pero la perversión de esa inversión no justificaría que tiráramos al niño con el agua de la bañera —y el mismo Carens es cuidadoso, cuando llega el caso del juicio concreto (pero no por ello menos escrito), de que tal no suceda.

El lector encontrará en el libro de Carens una excelente entrada y exposición de estas discusiones, tanto teóricas como prácticas. Encontrará magníficas exposiciones de los problemas y detallada información de sus contextos. Si es lector, por ejemplo español, podrá contrastar cómo otras sociedades democráticas atienden al problema de las diferencias lingüísticas y culturales... y podrá también reflexionar cómo cuando las cosas se tuercen, como en nuestro país, la sensibilidad cultural y contextual exige, antes que nada, la sensibilidad a lo que los derechos clásicos garantizan: la vida, la dignidad, la paz. Podrá, incluso,

pensar que la sensibilidad ante problemas emergentes (como los que suscita entre nosotros la inmigración, al igual que suscitó en otros lugares) requiere tanto capacidad de percibirlos y de verlos (de nuevo, la visualidad) como de tener la cabeza clara respecto a qué hay que defender al tratarlos: de nuevo, la dignidad de las personas, su igualdad, su posibilidad de ser ciudadanos. Permítase una última nota de contraste: el acento excesivo en la diferencialidad cultural (aunque venga de la mano bien pensante de la atención a la diversidad) puede llevar a proponer, como recientemente ha hecho Sartori, justificaciones y reticencias a lo que demos en percibir como diferente (por ejemplo, a los inmigrantes musulmanes, a su religión y a su cultura) y conducirá a la ceguera ante los que deberíamos percibir como semejantes porque son ciudadanos, o tienen, o deberían tener tal estatuto. Y si deben o no tener dicho estatuto es algo que sólo puede dirimirse en la esfera de la discusión política, ciudadana, y a la luz de lo que los ciudadanos conciban como *justo*. Y vuelta a empezar, ¿qué concebimos los ciudadanos que es *justo* y por qué lo hacemos?

Carlos THIEBAUT