

# LA TOLERANCIA EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Javier de Lucas

## 1. INTRODUCCIÓN. CUATRO PRECAUCIONES A MODO DE INSTRUCCIONES DEL PUZZLE.

El título de esta ponencia es deliberadamente equívoco, por la neutralidad de su enunciado. No dice nada acerca de la necesidad de recurrir a la tolerancia en las sociedades multiculturales. Y no lo dice aunque, en mi opinión, es un error ese recurso a la tolerancia, pues, a mi juicio, lo que necesitan las sociedades multiculturales es profundizar en el pluralismo. En efecto, tanto en las sociedades donde la multiculturalidad se ha convertido en un rasgo decisivo, como en aquellas en que aún se encuentra larvado, lo necesario, a mi juicio, no es la tolerancia, sino el reconocimiento y la garantía efectiva del pluralismo, sobre todo del pluralismo en serio, algo que nunca ha comprendido (no ha tomado en serio) la lógica jurídica y política liberal.

Lo que sucede es que vivimos en un mundo que se caracteriza precisamente porque ha crecido la conciencia del carácter multicultural de nuestras sociedades, es decir, del fenómeno de la multiculturalidad como hecho social, algo muy distinto de los modelos ideológicos que tratan de justificarlo o excluirlo, y de las respuestas políticas, de los modelos de gestión de ese fenómeno. Con ese incremento, crece también el desconcierto ante la incapacidad probada de nuestras respuestas a las preguntas clave en el orden social y político (las preguntas sobre quién y cómo debe formar parte de nuestras sociedades y sobre todo quién y cómo tiene derecho a decidir en la comunidad política), cuando esas preguntas se han de afrontar ahora no en sociedades teóricamente homogéneas, sino en aquellas otras en las que la mayoría de nosotros vivimos, es decir, en sociedades manifiestamente plurales. Y eso sucede tanto en aquellas sociedades en las que esa toma de conciencia se debe al incremento de la presencia de factores alógenos de diversidad cultural (flujos migratorios), como en las que se produce como consecuencia de la emergencia de factores endógenos

(minorías de todo tipo, naciones sin Estado, pueblos, etc) que ascienden a la superficie con ocasión de la crisis del Estado nacional y también del proceso de desmantelación del Estado del Bienestar.

Por eso quiero recordar cuatro advertencias elementales, cuatro instrucciones para armar el *puzzle* con el que tantas veces se trata de ejemplificar las sociedades multiculturales.

1) La primera, que la multiculturalidad no es un fenómeno nuevo: ninguna sociedad es monocultural, aunque sí es cierto que históricamente se han gestionado como si debieran serlo, y eso ha sido así a partir del complejo de Procusto (de la elección Parménides, al decir de Cassirer) que caracteriza nuestra opción cultural occidental desde Grecia, una opción monista (en ontología, en gnoseología, pero también en la razón práctica, en moral, Derecho, política). Y es así sobre todo, desde que optamos por el modelo de Estado nacional (que reproduce los rasgos de la democracia ateniense, tal y como quiso Rousseau), que se edifica sobre la presunción de homogeneidad social (que, a su vez, en realidad esconde la hegemonía social de un grupo, como ejemplifican por antonomasia la falsedad del *melting pot* en USA, y el mito de la convivencia plural en la España medieval), impuesta sobre la condición de una lengua, una raza, una religión.

2) Además, en segundo lugar, la multiculturalidad no es un fenómeno único. No existe la sociedad multicultural, sino las sociedades multiculturales y ni se pueden asimilar sus características ni, menos aún, las soluciones. Estas "gafas americanas" que ahora nos ponemos los europeos para proponer soluciones a la gestión de nuestra recién descubierta multiculturalidad constituyen un error. No hay una solución universalmente válida para situaciones de multiculturalidad tan diferentes como las que se viven en USA, Canadá, Guatemala, México, Colombia, Brasil, Sudáfrica, Nigeria, Malasia, China, India, Australia... Francia o España.

3) La tercera advertencia es la necesidad de desdramatizar los riesgos y conflictos de la multiculturalidad, de las sociedades multiculturales, que son en gran medida ilusiones (pesadillas, fantasmas) y prejuicios. Tanto prejuicio hay detrás del mito de una arcadia feliz del mestizaje (un término usado con tanto desparpajo como desconoci-

miento) en la que todos convivimos en armonía y lirismo, como en el mucho más frecuente y apocalíptico horizonte de los guetos, las guerras civiles, la destrucción de la democracia y los derechos humanos, la omnipresencia de conflictos irresolubles: desde sacrificios humanos (la práctica del *shuttee*), a ablaciones del clítoris, esclavitudes de toda laya, velos, poligamias, infanticidios, eutanasias, etc.

Quienes, como Sartori, Hungtinton y algunos epígonos peninsulares (los Azurmendi de guardia) nos predicán todo ese *Armageddon*, debieran comenzar por repasar nociones elementales de antropología cultural, por ejemplo, de la mano de Luis Villoro, acerca de la noción de cultura e identidad cultural, y reconocer que la suya es una posición inspirada en las concepciones esencialistas, excluyentes, primarias, globales y estáticas propias de quienes sostienen una visión más teológica que metafísica de las culturas (como explicara Bourdieu). Sólo desde esa mirada ombliguista, que busca siempre su propio reflejo, los conflictos de la diversidad cultural aparecen como irresolubles. Sólo así puede sostenerse que hay una única y verdadera cultura, y que las demás civilizaciones lo son en la medida en la que se aproximan a la nuestra.

Las consecuencias, los argumentos o tesis juridicopolíticas que se desprenden de esa visión prejudicial son, a su vez, prejuicios lamentables. Quiero aludir telegráficamente a dos:

El primero es la tesis de la connaturalidad entre determinada cultura –la nuestra, la "occidental"–, sin parar en mientes que no existe tal cosa: cultura occidental, como ha explicado Morin, y menos aún como un monopolio europeo, según pregonaba orgullosa y estúpidamente el preámbulo del actual proyecto de Constitución europea y algunos "universales" que, contradictoriamente, son presentados como productos históricos (ignorando la diferencia entre génesis histórica y determinación cultural), como la democracia, los derechos humanos y el mercado. La tesis es que sólo quienes comparten nuestra cultura pueden compartir la democracia, los derechos humanos y el mercado. El segundo, *sensu contrario*, la incompatibilidad de las demás culturas con semejantes *monumentos culturales*. Una última instrucción para el puzzle, que en realidad forma parte de la tercera: no

debemos dramatizar los conflictos de la multiculturalidad por dos razones. Primero, porque no son tan frecuentes ni tan graves, salvo que creamos en fantasmas. Pero además, porque no son nuevos ni ajenos.

Pues bien, lo que trato de mostrar en cuanto sigue es que erramos en la receta para gestionar los conflictos de la multiculturalidad. Erramos porque utilizamos indebidamente el recurso a la tolerancia. Erramos porque los otros ingredientes básicos de la receta liberal (el individualismo y el principio de autonomía considerado desde el doble rasero que desmiente el universalismo, como ejemplifica el complejo Shylock, la identificación de los derechos individuales como triunfos, la reducción de estos a los derechos personales y libertades negativas, la negación de los derechos colectivos, la reducción de los derechos económicos, sociales y culturales a mercancías, la exclusión del extranjero de la igualdad de derechos y en particular de los derechos políticos) son insuficientes y por ello inadecuados. Erramos porque todo ello es la coartada para mantener un status de exclusión política, es decir, de no integración política, pese a que nos llenamos la boca con la integración social y con mil y un planes de integración de mil y un sujetos y colectivos de la "diferencia".

## **2. ALGUNOS EQUÍVOCOS EN TORNO AL USO DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA.**

Comencemos, pues, con el examen sumario del error del recurso a la tolerancia para gestionar las sociedades multiculturales. Quede claro, pues, que me refiero a la tolerancia como un instrumento de ética pública (lo que Camps, siguiendo una larga tradición, denomina virtudes públicas, propiciando el error), o, si se prefiere, a la tolerancia como principio político y jurídico. No me refiero a la tolerancia como virtud privada, siempre loable. Quede claro también que, a mi juicio, distinciones como las de mi maestro Garzón Valdés a propósito de la tolerancia horizontal y vertical, tolerancia positiva y negativa (algo a lo que se apuntan nada menos que Apel y nada más que Thiebaut) carecen de viabilidad hoy. Porque lo que voy a sostener, insisto, es que hoy, y en ello coincido con Habermas, la ética pública exigible ha emigrado a la Constitución y al Código Penal, y que fuera

de esos órdenes cualquier principio de ética pública debe probar su acuerdo con ellos. Si no, por muy loable que sea la autoridad moral que lo emita (y a veces son charlatanes ignorantes de principios elementales del derecho aunque emborronen volúmenes que hablan de derechos, como J. A. Marina), no puede aspirar a imponerse a todos, *erga omnes*. Debo añadir también que algunos ejemplos habituales de la tolerancia en el ámbito privado constituyen graves errores (así, por ejemplo, el caso del fumador) y, desde luego, todos los que se apoyan en una distinción entre lo público y lo privado que es sólo un prejuicio ideológico. Pienso sobre todo en las consecuencias que derivan de una concepción patriarcal/machista, a propósito de la mujer y de los niños.

Volvamos al núcleo de la discusión. Desde hace tiempo, algunos profesores de filosofía jurídica y política –pocos, pero en excelente compañía– venimos sosteniendo lo mismo que mi amigo y compañero José Martínez de Pisón ha explicado muy bien en diferentes trabajos (por ejemplo, Martínez de Pisón 2001): en un ordenamiento jurídico en el que se reconocen y garantizan los derechos fundamentales, no tiene sentido apelar a la tolerancia cuando hablamos de conductas, prácticas, instituciones que se encuentran bajo la cobertura de esos derechos. Es más, reivindicar ese recurso supone no sólo un error, sino un perjuicio, una discriminación injustificada. Ni a propósito del racismo, ni la xenofobia, ni del estatus de los inmigrantes, por citar tres casos en los que se suele acudir a la tolerancia, tiene sentido esta reivindicación. Al contrario, reclamarla, por mucho que les guste a los políticos profesionales y a algunos colegas (distinguidos filósofos morales incluidos) es el mismo tipo de prejuicio bienpensante, idea recibida y repetida acríticamente, que esa estupidez de seguir calificando a la Constitución como Carta Magna.

Recordémoslo brevemente: la tolerancia (como la Carta Magna, como la Constitución) es un concepto histórico que desempeña una loable función en un contexto determinado: permitir que reivindicaciones de reconocimiento y protección que son consideradas por la opinión pública dominante (por el Derecho) como un mal, no sufran castigo, e incluso sean permitidas, hasta tanto que se produzca

un cambio en la percepción colectiva y puedan dar el paso a ser reconocidas como un derecho.

Al ocuparme de este asunto en trabajos anteriores (de Lucas 1996, 1998, 2002), he utilizado en ocasiones la metáfora de un tren que parte de la estación de la prohibición, para llegar a la estación término del reconocimiento como derecho. La tolerancia es ese tren, o, si lo prefieren, el maquinista, pero ese tren no debe servir para hacer el viaje de regreso, ni aun para que los viajeros permanezcan encerrados en él, por mucha satisfacción que ello produzca al susodicho maquinista.

Por tanto, cuando las sociedades evolucionan (unas respecto a otras, o una misma, a lo largo del tiempo) o cuando se produce un cambio revolucionario y se instala el Derecho, la tolerancia desaparece. Mientras eso no sucede, puede ser útil y en todo caso su manto es mejor que la intolerancia sin razones, meramente arbitraria. Baste pensar en el ejemplo de la prohibición de las relaciones homosexuales entre adultos o incluso, más concretamente, de las prácticas de sodomía entre adultos del mismo sexo. Si hablamos de Egipto, Malasia o algunos estados de los EEUU, tiene sentido reclamar tolerancia para esas conductas, porque es mejor la tolerancia que la prohibición a la que, además, acompañan sanciones penales. Pero ¿tiene sentido reclamar tolerancia para los homosexuales, para esas prácticas, hoy, en España? A mi juicio no: decir eso hoy en España es ignorar el derecho y mostrar además un prejuicio. Al decir eso, hoy, aquí, se verifica aquello que sostenía Goethe: "tolerar es ofender". Lo que hay que reclamar es más bien que se respeten —como en cualquier otro caso— los derechos fundamentales, en condiciones de igualdad, y que se sancione a quien no respete esos derechos. Pedir tolerancia en esos casos es una suerte de *excusatio non petita* que nos acusa a nosotros mismos. Significa, en definitiva, que no queremos reconocer la igualdad, el mismo grado de reconocimiento, y que al mismo tiempo, para aquietar la *malheur de conscience*, pretendemos la cobertura de buena conciencia que podemos autoatribuirnos al manifestarnos como tolerantes.

Para terminar con esto: lo que pretendo explicar es que el lenguaje de la tolerancia y el de los derechos fundamentales son incompatibles. En un caso hablamos de un mal tolerado, y la garantía

de la permisión es la sola voluntad –inexigible, porque es una gracia– del tolerante. En el otro, hablamos de conductas exigibles *erga omnes*, es decir, incluso frente a la voluntad de quien está en el poder, del tipo que sea, y puede por tanto interferir esas conductas. Por eso, en los casos de conflictos de derechos no tiene sentido a mi juicio reclamar la tolerancia, sino los criterios que se aplican jurídicamente para resolver ese tipo de conflictos.

La tolerancia no es, por tanto, un aceite mágico, un bálsamo que engrasa los roces propios de las diferencias que comportan las sociedades multiculturales. Al contrario, la tolerancia deja huella de ese roce, acrecienta el paternalismo de un lado y el victimismo y la visión de la propia identidad como perjuicio (como algo negativo) del otro. Por eso la vía de la tolerancia remite inexorablemente a la culpa, al complejo de discriminación. Tolerancia no es respeto ni igualdad. No tiene sentido hablar de tolerancia positiva, pues, como sostiene Zolo, eso es tanto como un oxímoron. La tolerancia es negativa o no es. Para lo positivo está el respeto, la igualdad.

Frente a los tópicos establecidos a propósito de la gestión del pluralismo (y de sus conflictos, como si eso no fuera lo normal, y no una patología), frente a las contradicciones y las aporías de las democracias occidentales al enfrentar la gestión de la diferencia cultural, es necesario ante todo un trabajo de deconstrucción, antes de formular alguna propuesta.

Este trabajo tendría una primera parte, de higiene semántica, orientado a precisar el significado de expresiones de uso obligado. Además, comportaría una segunda tarea de clarificación "pragmática", destinada a analizar y criticar el uso de tales expresiones, comenzando por la proverbial finalidad de conformar ideológicamente la realidad. Esto exige realizar varias tareas:

- 1) esclarecer conceptos.
- 2) denunciar algunas identificaciones simplistas.
- 3) problematizar algunas contraposiciones irreflexivamente asumidas.
- 4) registrar la obsolescencia de ciertas presunciones, como la que da pie al vínculo entre comunidad cultural y comunidad política.

5) subrayar confusiones, por ejemplo, la creencia en que la traducción política de las demandas de reconocimiento de la identidad de las minorías nacionales haya de vehicularse necesariamente reeditando el Estado-nación, anclado en la noción de soberanía, y cuestionar reduccionismos (la tesis individualista de los derechos, que ignora sistemáticamente la dimensión colectiva de determinados reclamos).

6) Para ello, hay que distinguir los diversos sentidos de las palabras (la no siempre reconocida pluriculturalidad fáctica y los muy diversos multiculturalismos normativos; el cosmopolitismo asumible y los cosmopolitismos que encubren meros procesos de imposición hegemónica).

El resultado de un programa semejante, que no está a nuestro alcance en una intervención como ésta, nos ofrecería algunas ironías, como el hecho de que ciertas argumentaciones liberales contra el llamado multiculturalismo se revelen antiliberales, esencialistas y antipluralistas, precisamente en defensa del pluralismo. Y no pocas contradicciones en el discurso liberal, comenzando por la noción misma de autonomía y dignidad, siguiendo por el recurso a falacias de generalización (de corte holista, una blasfemia para los liberales) y acabando en la anomalía de que los liberales sean precisamente quienes menos en serio toman el derecho a la cultura y los derechos culturales.

Pero, además, hay que trabajar en positivo, es decir, formular un proyecto normativo (jurídico, político) que suponga tomar en serio la idea del pluralismo en el complejo (y ambiguo) marco de la mundialización, con el fin de aclimatar las estructuras jurídico-políticas a las demandas de reconocimiento de la identidad cultural internas (minorías asentadas, preferentemente minorías nacionales) y alógenas (es decir, las que provienen de los flujos migratorios).

Frente a los pluralismos "defensivos" de difusa ascendencia filosófico-política liberal, que perciben tales demandas en clave de riesgo y amenaza, hay que evitar ante todo un error que, a mi juicio, lastra el diagnóstico de tales posturas: el desconocimiento de que la edificación del Estado moderno ha sido un proceso de aculturación asentado sobre la presunción (ya insostenible) de homogeneidad y de



que, en tal sentido, las actuales democracias no pueden autopercebirse como un modelo universal puro caído del cielo y asediado por reclamaciones de corte premoderno (sean éstas étnicas o nacionalistas). Las democracias actuales, son, desde luego, pluralistas, pero su pluralismo es una construcción *también* particular, destinada a evidenciar sus limitaciones cuando enfrenta la interpelación de identidades que ponen en crisis la ontología monista que ha abastecido de fundamento a la política y el Estado modernos, un monismo inercialmente operante que muestra todavía —siempre según el autor— estrechos márgenes para la acogida de la diferencia.

La realización de una democracia pluralista realmente inclusiva, capaz de reconstruir un vínculo social erosionado por décadas de neoindividualismo y de eludir al mismo tiempo las inconsistencias lógicas del relativismo identitario más banal, exigiría más bien abrir el horizonte del discurso a ideas como policentrismo identitario, igualdad compleja, soberanía consociativa, ciudadanía multilateral o diferenciada y derechos de grupo, así como replantear lo que, en palabras del autor, constituye la "jaula de hierro de la ciudadanía en la modernidad": el ligamen entre ciudadanía, nacionalidad y derechos en el seno del Estado nacional.

Una tarea particularmente importante en ese contexto es abordar sobre todo la proyección del reconocimiento de la identidad cultural en los sistemas jurídicos. A mi juicio, habría que partir del análisis de los textos positivos de derecho internacional público que reconocen derechos a las minorías —cuya aplicación extensiva a las "nuevas identidades" surgidas de los flujos migratorios no se descarta—, y de un planteamiento teórico que exige revisar el peso de la cultura como "bien primario" para el derecho. La elaboración dogmática de un derecho a la identidad cultural diverso del derecho individual de acceso a la cultura, la teoría que limita al individuo la adscripción de derechos humanos, la interpretación de determinados principios constitucionales, la intersección entre diferencia cultural y el disfrute de derechos y el tratamiento punitivo de los conflictos jurídicos derivados de la diferencia cultural son, entre otras, las cuestiones (nada pacíficas) polémicamente tratadas sobre el fondo de los límites constitucionales del pluralismo.

Y, por supuesto, habría que discutir las tesis del republica-  
nismo cívico y el patriotismo constitucional (el patriotismo constitu-  
cional, es claro, de Sternberger y Habermas), junto a la noción de con-  
senso por superposición y la pretension de neutralidad del espacio  
público "razonable" (tesis de Rawls) en cuanto se presentan como el  
ideal más acabado de gestión del pluralismo.

Mi propuesta se acerca más bien a lo que se entiende como  
pluralismo complejo, cuyo núcleo es la idea de ciudadanía inclusiva,  
enraizada en un *soft communitarianism* en el que se reconoce el eco de  
Charles Taylor. Y mi preocupación es la necesidad de no cancelar  
debates abiertos en los que lo dirimido es, ni más ni menos, los pro-  
blemas de acceso y participación política, económica y cultural de los  
diferentes grupos sociales, especialmente aquéllos que no consiguen  
una participación integrada en la distribución de poder y recursos a  
causa de su diferencia cultural, y aportar claves para avanzar hacia un  
contrato de ciudadanía todavía por fundar.

### 3. UN TEST: LA CONSTRUCCIÓN DEL ININTEGRABLE CULTURAL PARA JUSTIFICAR LA DISCRIMINACIÓN Y SUBORDINACIÓN/EXCLUSIÓN DE LOS INMIGRANTES. LA TESIS DE LOS *GEMEINSCHAFTSFRENDE* Y SU RECU- PERACIÓN EN LA DOTRINA DEL "DERECHO PENAL DEL ENEMIGO".

Para concluir, me propongo realizar una suerte de test sobre  
el fenómeno a mi juicio más preocupante: la actual construcción de la  
diferencia cultural como argumento de incompatibilidad jurídica y  
política que incluso sirve para tratar de justificar no solo un status de  
discriminación y justificación, sino un auténtico infraderecho que  
prescinde de principios y exigencias elementales del Estado de  
Derecho. Un discurso que, en el colmo del cinismo, es perfectamente  
compatible con las habituales gotas de recurso a la tolerancia.

Tomo, efectivamente, como punto de partida una "nueva"  
manifestación de los procesos de creación jurídica de la incompatibi-  
lidad social y política, que se está difundiendo cada vez más, a propó-  
sito de la justificación de nuestras políticas de inmigración. El objeti-  
vo de esa manifestación es crear un estereotipo del inmigrante (sería  
más justo decir un fobotipo, en la línea estigmatizante descrita por el

*labelling approach*) que, reducido a la categoría de trabajador extranjero adecuado a las necesidades del mercado de trabajo (el modelo omnipresente de *Gastarbeiter*) e identificado en función de la diferencia cultural, es presentado como infrasujeto, si no incluso como sujeto de riesgo (por emplear la terminología que ha reactualizado U. Beck) o, más abiertamente, enemigo.

Se trata, insisto, de una manifestación concreta de cierto discurso más amplio, incluso de cierta lógica jurídica —a mi juicio, perversa— que, al extenderse, pone en peligro la posibilidad de encontrar un modelo de Derecho apto para la gestión de las sociedades multiculturales. Me refiero, obviamente, a la aplicación de una tesis, el "Derecho penal del enemigo", que se abre camino desde su formulación inicial en los años 80 por un sector de la dogmática penal alemana (Jakobs, Lesch, Schneider) no sólo en los ámbitos del Derecho penal y la criminología, sino en otros campos del Derecho y en particular en el de la inmigración.

Aunque algunos colegas españoles, en particular G. Portilla, a quien debo buena parte de este análisis, han presentado en diversos trabajos esta conexión fundamental aunque no exclusivamente (pienso en los artículos de J. A. García Amado) desde el punto de vista de la dogmática penal y por tanto no se trata de una novedad en nuestro país, quizá sea necesario explicar por qué, por mi parte, he escogido atender a esta creación doctrinal y qué puedo aportar para profundizar en esos análisis. Se trata, en mi caso, de contextualizar esa discusión en el marco de un debate más general, el que afecta al modo en que el Derecho y la Política afrontan la realidad de la pluriculturalidad y al modo en que eso incide en la comprensión de otras dimensiones de un valor básico en democracia, el pluralismo. Por tanto, creo que es un argumento oportuno si se trata de discutir acerca del modelo de Derecho más apto para gestionar las sociedades multiculturales.

Permítaseme que retorne a algunas cuestiones elementales. Cada vez es más frecuente que cuando se habla de problemas actuales del pluralismo, se recurra a la noción de "Derecho intercultural" como el modelo más adecuado para gestionar los conflictos propios de las sociedades multiculturales, habida cuenta de que los intentos para res-

ponder a esas exigencias, desde el seno de la tradición filosófico-jurídica y política liberal, resultan manifiestamente insuficientes: basta ver las críticas que levanta la propuesta quizá más acabada, la de J. Rawls. En todo caso, se insiste en la prioridad de los derechos humanos como clave de la interculturalidad misma, o, al menos, de la transversalidad cultural, precisamente en su condición de derechos universales. Esto podría predicarse también para aquel sector de los derechos humanos que se encuentra positivizado —como derechos humanos fundamentales— en los instrumentos jurídicos internacionales de alcance universal o regional y, desde luego, en las Constituciones.

Estoy de acuerdo con esa tesis. La clave es tomar en serio la universalidad —sería más justo decir la universabilidad— de esos derechos. Pero, en tantas ocasiones, éste de la universalidad sería más bien un argumento ambiguo, ya que, como ha sido denunciado insistentemente (por ejemplo, en los trabajos de Ferrari 2003 y Pitch 2003), esta apelación a los derechos humanos universales sería a menudo una coartada para introducir una retórica de los derechos que sirve para sostener una concepción del Derecho y de los derechos de carácter dogmático, monista y, en el fondo, como trataré de mostrar, antiliberal, al menos si se piensa en el mejor liberalismo, el de J. S. Mill, por ejemplo.

Que esa concepción traiciona en realidad la proclamada universalidad de los derechos queda manifiesto hoy, a mi juicio, cuando se erige en la coartada para una "santa cruzada" que justifica la guerra y la prioridad de la lógica de la guerra sobre la del Derecho y la de la política. Las relaciones internacionales, pero también las políticas internas, después del 11 de septiembre de 2001, están dominadas por una estrategia contaminante que hace de la guerra la palabra de orden en el mundo de la política y del Derecho. Una guerra contra lo que se ha definido como el enemigo universal, el terrorismo internacional, encarnado en el fundamentalismo religioso islámico, al que se ha atribuido la raíz del mal al que se enfrenta la civilización universal (la que comparte la democracia, los derechos humanos y, sobre todo, aunque no se explicita, una concepción a su vez fundamentalista del mercado, como han denunciado Stiglitz y Beck). En esa guerra contra el terrorismo, se ha vuelto no sólo a una concepción hobbesiana, más que

schmittiana, de la política, sino a un modelo de Derecho que parece inspirado en el síndrome del Leviathán y que en aras de la seguridad sacrifica el respeto a las exigencias del pluralismo. Aún más, esa concepción amenaza las exigencias básicas del Estado de Derecho y de la legitimidad democrática, en el orden interno y también en el orden internacional, en el que éstas son más débiles.

Pues bien, lo que pretendo, como decía, es recordar algunos argumentos acerca de una creación dogmática penal alemana, el "Derecho penal del enemigo", que no es nueva, aunque algunos así lo pretenden, y que constituye un ejemplo de cómo se utiliza el Derecho para estigmatizar, criminalizar, incorporando el lenguaje de la guerra desde una concepción típicamente schmittiana, y de ese modo ejemplificar una lógica jurídica y política estrecha, incapaz de afrontar con garantías (es decir, con legitimidad y eficazmente) la coherencia del alcance universal de los derechos a la hora de afrontar los retos de la multiculturalidad. Una lógica que casi siempre se pronuncia por soluciones que hacen cada vez más difícil la igualdad.

El "Derecho penal del enemigo" que, como recordaré, tiene su origen en las tesis nazis acerca de los "extraños a la comunidad" (*Gemeinschaftsfremde*), es un instrumento que sirve para justificar la creación de un ámbito de infra-Derecho –incluso de no-Derecho– para determinados sujetos jurídicos incapaces de entender las reglas de la comunidad o incompatibles con ella. Estos sujetos son configurados como no-personas y por ello se les atribuyen derechos diferentes de los reconocidos a los ciudadanos. Aún más, para ellos no rigen los principios del Estado de Derecho, la igualdad ante la Ley, la seguridad –como certeza y como seguridad jurídica–, la presunción de inocencia, el derecho a la tutela judicial efectiva.

Hoy incluso, como veremos, se ha pasado a proponer la categoría de un "Derecho penal de Guerra" (Schneider 2001), en una evolución que se encamina hacia la *defensa preventiva* contra el *precriminal*. Es una evolución que, según he intentado mostrar en trabajos anteriores (de Lucas 2002, de Lucas 2003a), puede ilustrarse con las parábolas de ciencia-ficción de Ph. K. Dick. En efecto, en uno de sus cuentos (*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*), llevado al cine por

Ridley Scott, con el título de *Blade Runner*, Dick nos habla de un cuerpo especial de policía, los *Blade Runner* que luchan contra unos enemigos llegados del exterior, clandestinamente infiltrados y muy parecidos a los humanos, los *replicantes*, algo que puede explicarse como una parábola de nuestra política de inmigración respecto a los *sin papeles*. De esa reacción defensiva, parece que pasamos hacia una defensa preventiva, que también tiene su metáfora en otro de los relatos de Ph.K. Dick, llevado en este caso al cine por S. Spielberg –*Minority Report*– y que tiene su correlato en el ámbito internacional en las tesis de la legítima defensa preventiva y las intervenciones –incluso se habla abiertamente de guerras- preventivas. Esa estrategia, trazada el 12-S, ha propiciado un paso más en el proyecto del "Derecho penal del enemigo", para pasar al *Derecho penal de guerra*, tal y como ilustra el título de uno de los trabajos que exponen con mayor claridad esa tesis (Schneider 2001: 449), donde se sostiene que la seguridad de la sociedad exige hoy la defensa no sólo frente a la amenaza externa sino también respecto del enemigo interno. Sinónimo de esta amenaza es, desde mitad de los años ochenta, el concepto de criminalidad organizada. Bajo este punto de vista, tal criminalidad es el nuevo enemigo de la sociedad, identificado con frecuencia con los antiguos adversarios en la guerra fría, las naciones del este, sin ser ahora considerados soldados o integrantes de sistemas políticos sino como "mafia rusa, polaca o húngara". Creo que puede decirse lo mismo en relación con la inmigración, con un tipo de inmigración.

Se confirmaría así la contaminación del Derecho internacional por lo que se ha denunciado (Portilla 2003) como dos de los riesgos más graves en el actual Derecho penal y procesal, "el abuso de la técnica de anticipación de lo punible, del recurso a los delitos de peligro en la nueva criminalización", y junto a ello la irrupción de una tentación recurrente, que consiste en sacrificar las libertades y sus garantías en aras de la eficacia. Tal y como se ha recordado, parece que Bobbio tenía razón también al señalar como uno de los rasgos del incierto porvenir la desaparición o al menos el deslizamiento de los límites entre lo externo y lo interno, entre la política internacional y la interna, una porosidad potenciada por el proceso de globalización imperante.

En lo que sigue, me limito a ilustrar cómo esa construcción teórica va extendiéndose desde su propósito inicial, en el que el enemigo es "enemigo interno", es decir, el *traidor*, aquel que ha abandonado las reglas de la comunidad, hacia el "enemigo exterior", el "enemigo a las puertas", para llegar de nuevo a otro tipo de "enemigo interno", el que viniendo de fuera consigue *infiltrarse*, consigue pasar la frontera. El ejemplo de esa evolución en la aplicación de la categoría penal en cuestión lo ofrecen, a mi juicio, buena parte de las modificaciones jurídicas introducidas por algunos Estados miembros de la UE en materia de derecho de la inmigración (España, el Reino Unido, Austria, Holanda, Italia) e incluso algunas de las iniciativas adoptadas desde la UE como tal. En efecto, a mi juicio, es posible detectar en no pocas de esas actuaciones un mensaje común, dirigido a los propios ciudadanos más que a los inmigrantes (un ejemplo de *funciones latentes* del Derecho) y que favorece la creación del estereotipo del inmigrante deseable, o, para ser más exactos, la creación del fobotipo del inmigrante no preferido. Por otra parte, es una tesis bien conocida que el Derecho de extranjería —de inmigración— es el sector del Derecho que constituye cada vez más a las claras un instrumento de creación de género y de discriminación y subordinación. Un no-Derecho, por decirlo con una vieja fórmula cada vez más actual. Ese no-Derecho no puede dejar de contaminar al Derecho, y ese riesgo que, egoístamente, debiéramos contemplar se está haciendo cada día más patente.

Ante todo, parece conveniente recordar o resumir algunos de los elementos centrales de esa creación jurídica, el "Derecho penal del enemigo" y de su evolución. Como he dicho, es una tarea en la que me serviré ampliamente del análisis ofrecido por el profesor Portilla (Portilla 2003). Es él quien, en coincidencia con un sector crítico de la dogmática penal (Albrecht, Hassemer, Muñoz Conde), advierte que se trata de un instrumento encaminado a posibilitar un nuevo Derecho penal y procesal, aplicado a determinados grupos (e individuos), y que se formula como distinto y más restringido del que sirve para los ciudadanos, que tienen tal condición precisamente en tanto en cuanto se integran en la comunidad de forma general. En realidad, como he señalado, es una nueva manifestación de un propósito muy

antiguo, el discurso reaccionario que toma la seguridad como pretexto (el orden, o, mejor, la supervivencia de la comunidad, de su estilo de vida) para justificar la suspensión de los principios y las reglas garantistas válidas para los ciudadanos, cuando se trata de combatir determinados peligros o amenazas frente a esa supervivencia. El rasgo decisivo de esta propuesta consiste, de acuerdo con Portilla, en "suprimir las garantías del procedimiento en función de las características del autor, y subordinar los derechos individuales a exigencias de la irracionalidad funcional del Estado".

Esta construcción penal arranca de dos fuentes: los supuestos funcionalistas de la teoría de sistemas de N. Luhmann, y la teoría política y constitucional de K. Schmitt. La primera posibilita una noción del Derecho penal material y del Derecho procesal según la cual el objetivo prioritario es conservar, como recuerda el profesor de Jaén, "los intereses del sistema, la capacidad funcional de sus órganos y la defensa del Estado a través de las garantías del propio Estado". De la segunda se toma no sólo lo que se refiere al carácter central de las nociones de amigo/enemigo (trasladadas mecánicamente al par ciudadano/extranjero), sino a su concepción del Derecho, comenzando por la idea misma de "nomos de la tierra", que sacraliza las identidades primarias y la funcionalidad del Derecho (natural) respecto a ellas, y también a las ideas de Constitución y Estado.

La noción del "Derecho penal del enemigo" es la categoría del Derecho que considera enemigo a todo aquél que ha huido de modo duradero del Derecho, frente a quien la sociedad reacciona, hasta el extremo de contraponer un *Derecho para ciudadanos* y un *Derecho para enemigos*. Como recuerda de nuevo Portilla, la tesis se resume en las siguientes directrices: de un lado, un adelantamiento de la punición equivalente al status de un hecho consumado, sin que suponga, por tanto, una reducción de la pena; de otro, la transición de un Derecho penal a una legislación de lucha que implica la reducción de las garantías procesales.

Parte importante de la construcción son dos elementos que se encuentran también en la obra de Luhman: de un lado, como recuerda asimismo García Amado, la diferenciación entre las nociones de



individuo y la de persona, a la que se llega mediante una argumentación que, si no holista, tiene todos los rasgos del funcionalismo más conservador (aunque paradójicamente pueda invocar raíces marxianas), característico hoy también de posiciones comunitaristas extremas, pues supone la adopción de una tesis antiliberal, la que se encarna en la falacia de la generalización y supedita la caracterización del sujeto a su identidad comunitaria o, para ser más exactos, a su función en la comunidad. De otro, el argumento del déficit cognitivo de quien no es persona de acuerdo con esa definición, es decir, del extraño a la comunidad. Este segundo elemento es quizá el que el Derecho contribuye a fijar más decisivamente hasta extremar las consecuencias. En efecto, el que es ajeno a la comunidad representa un riesgo por ese déficit cognitivo que se le supone, precisamente en la medida en que se parte de un a priori acerca de las identidades comunitarias (y de las culturas), presentadas como identidades primarias, es decir, puras, esenciales, excluyentes, estáticas. Ese déficit se formula en un doble sentido.

En primer lugar, obviamente, su extrañeza constituye al ajeno (*alien*) en un sujeto poco fiable, poco *seguro* (y ahí la primera dimensión de riesgo) en términos del cumplimiento de los deberes. Esta es una consecuencia que se reitera una y otra vez a propósito de la "dificultad de integración" de esos extraños que son los inmigrantes y por ello la machacona insistencia en que quienes llegan a nosotros deben cumplir los deberes, lo que acaba derivando en la inversión del principio de presunción de inocencia.

En segundo lugar, esa extrañeza se concreta de forma más cruda: quien resulta hasta tal punto ajeno a la comunidad, quien tiene un déficit cognitivo presentado como insalvable precisamente por ese carácter esencialista es *incompatible* y, como tal, un enemigo. Es éste el salto de la diferencia —cultural— a la incompatibilidad social, es decir, jurídica y política. El extraño no sólo es ajeno, es una amenaza para nuestra identidad y para lo mejor que tenemos en ella que, paradójicamente, no es *nuestra*, sino universal (?): los derechos humanos, la democracia, el mercado.

Como he tratado de mostrar en otros lugares, creo que son la literatura y el cine quienes nos ofrecen los ejemplos más convin-

centes de esta labor del Derecho en pro de la construcción y justificación de un determinado imaginario social. Una función ésta del Derecho que, en el fondo, es una pieza más de lo que Bourdieu llamara "teodicea social", la creación de categorías sociales rígidas, incommunicables, a partir de distinciones de roles, de características (sexo, raza, clase, lengua, opción sexual, etc) que retoma el viejo modelo del Platón de la *República*. Es la lección del mito de Procasto, el primer intento de fijar el canon que la norma ofrece, proyectando así la propia pretensión como exigencia ineludible (natural primero, racional después, y a su vez de acuerdo a diferentes patrones de racionalidad que vienen a sustituir la pretensión de necesidad natural: hoy sería el económico). Es la misma lección de algunos textos de Shakespeare (*Otelo*, *El Mercader de Venecia*). Es la lección de algunos de los ensayos de Montaigne (*La costumbre*, *Los canibales*) y, sobre todo, la de Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*) y Jonathan Swift (*Los viajes de Gulliver*). Una construcción del otro que hemos visto descrita en películas como *Alien* o *Blade Runner*, pero también en tantas películas de ficción de la serie B de los años 50, viejas fábulas maccartystas que ejemplificaban al enemigo interno en la parábola del extraterrestre amenazador.

El Derecho contribuye decisivamente a fijar esas características y a establecer las consecuencias. Primero, estableciendo la excomunión de quien renuncia –disiente, abjura o traiciona– esa identidad. Frente al traidor, que tantas veces no es un criminal, ni aun siquiera un automarginado, sino un disidente o un marginado en el sentido de excluído, la respuesta es la muerte social: el destierro, tal y como era concebido en la Atenas clásica. Pero el Derecho no trabaja sólo frente a ese enemigo interno (*der feind im inneren*), sino que nos proporciona barreras, defensas también frente a los adversarios que llegan de fuera –*hoste*– y que amenazan con su sola existencia, con su presión (la migratoria es el ejemplo por antonomasia hoy, junto a la de los refugiados y desplazados), y sobre todo contra los que, peor aún, se infiltran: es lo que sucede con los inmigrantes clandestinos, los *ilegales*.

Estoy convencido de que no es difícil trasladar esas críticas, formuladas frente a concepciones inicialmente referidas a la respuesta jurídica en el ámbito de la lucha contra la criminalidad organizada, al

más preciso de la política de inmigración, y específicamente a propósito de los inmigrantes *no deseables*.

Al utilizar esa fórmula, es decir, la de la preferencia negativa, quiero poner de relieve que se trata no sólo de los irregulares, sino de todos los inmigrantes que han *nacido mal* y especialmente de aquéllos que encarnan el fobotipo, tal y como lo ha argumentado ejemplarmente Sartori (Sartori 2001), esto es, los magrebíes, los islámicos. El fobotipo por antonomasia son los irregulares magrebíes o islámicos. Esa traslación es aún más fácil de argumentar a raíz de la perversión que se produce en la agenda política después de la estrategia adoptada el 12-S por la administración Bush e impuesta a todos sus aliados o vasallos. El desarrollo de los acontecimientos, que ha sido observado con preocupación incluso desde instancias tradicionalmente lentas y morigeradas, como las instituciones de la UE (aunque me refiero aquí a los trabajos del EUMC sobre el impacto del 11-S en las comunidades islámicas en Europa), viene a dar la razón a una vieja tesis: la de las fronteras interiores de la democracia, propuesta por Balibar (Balibar 2000) a propósito del nuevo racismo y del funcionamiento del mecanismo de segmentación social y del juego inclusión/exclusión (la tarea de teogonía social de la que habla Bourdieu) a propósito de la inmigración.

Creo que no es difícil explicar el proceso que lleva de la diferencia cultural a la criminalidad en relación con la inmigración, ni la importancia de un lenguaje jurídico estigmatizante, cuyo emblema es la categoría de ilegales para referirse a los "sin papeles". Tampoco es necesario extenderse sobre los procedimientos a través de los que se trata de establecer el nexo causal entre criminalidad e inmigración, y que van desde la insistencia sesgada de las autoridades en establecer esa relación, a la presentación de estadísticas criminales que no tienen en cuenta la diferencia entre nacionales y extranjeros a la hora de la prisión preventiva; por no hablar de los sondeos de opinión en los que se induce a los entrevistados a establecer la tesis que se pretende demostrar.

Las legislaciones de inmigración son el ejemplo de un Derecho que crea vulnerabilidad, discriminación y prejuicio al *extranjerizar* a los inmigrantes, pues se persigue lo contrario de la integra-

ción: el objetivo es dificultar que haya un proyecto de estabilidad, pues no sólo se hace preciso recorrer un laberinto administrativo para conseguir los permisos de residencia y trabajo, sino que se dificulta la estabilidad en el status de residente legal. Si eso es así, no hay que añadir nada respecto a las condiciones de acceso a la ciudadanía. Pero todo eso es coherente, repito: lo que sucede es que no queremos inmigración, sino trabajadores que cumplan unas determinadas tareas con plazo fijo y retorno obligado. Por eso la prioridad no puede ser la integración de quienes nos negamos a admitir que puedan tener el proyecto de quedarse entre nosotros si no definitiva, al menos establemente. Eso es impensable. Lo único que nos importa es cuadrar la estadística entre puestos de trabajo necesarios y entradas y salidas de trabajadores. De ahí las prioridades de nuestra política de inmigración: control policial de flujos migratorios y de fronteras, con especial atención a la denominada inmigración *ilegal*.

Pero lo más grave de esa visión es la necesidad de justificar el trato de diferencia, la congelación de los inmigrantes que se encuentran entre nosotros legalmente, en un perfil de extranjeros. Aún más, la creación de una categoría específica de sujetos de Derecho, o, por decirlo mejor, la creación de dos categorías jurídicas de sujetos de Derecho y de dos lógicas jurídicas diferentes que supone la quiebra de los principios del Estado de Derecho o, al menos, el doble rasero: las leyes de inmigración muestran criterios diferentes en torno a cinco aspectos clave del Estado de Derecho: los principios de igualdad, seguridad jurídica (como seguridad en el status y como certeza o previsibilidad), legalidad, presunción de inocencia y tutela judicial efectiva. Por si fuera poco, el Derecho de inmigración se muestra como un Derecho que crea género, tal como lo acredita el status jurídico de las mujeres inmigrantes.

Se trata de una lógica jurídica perversa, como decía al principio. Una lógica jurídica que respecto a los derechos conjuga el principio del regateo, de segmentación: reconocer sólo los derechos estrictamente necesarios para trabajadores inmigrantes, ni uno más. Una lógica jurídica que instituye una especie de carrera de obstáculos en la que además cabe la marcha atrás, la caída en la ilegalidad debido al

círculo vicioso de permiso de residencia y trabajo y a la apuesta por esa ficción de que todos los flujos migratorios se produzcan por el cauce de la contratación desde los países de origen. Una lógica jurídica de la discrecionalidad de la administración, de los poderes públicos (si no la arbitrariedad), y no del control de esos poderes por parte de los administrados (los inmigrantes) y de la garantía jurisdiccional de los derechos. Una lógica de la discriminación, no de la igualdad, una lógica de la inestabilidad, de la vulnerabilidad, en suma, de la inseguridad, y no de la previsibilidad, de la estabilidad, de la certeza.

La consecuencia es la construcción del inmigrante como infrasujeto (ergo como infraciudadano), un status jurídico que se basa, pues, en la negación de los principios jurídicos más elementales, pues para los inmigrantes, precisamente por su construcción como extranjeros, no valen las reglas del Estado de Derecho al contrario que para el ciudadano. La clave de la justificación de ese status de dominación/subordinación y desigualdad/discriminación, junto a esa visión instrumental (el inmigrante es sólo un trabajador), es el vínculo entre heterogeneidad social (cultural, nacional) del inmigrante y desigualdad ante el Derecho. Las diferencias culturales significan incompatibilidad social y por ello, incompatibilidad jurídica y política.

Necesitamos otra respuesta, la que a mi juicio se basa en la comprensión del significado radicalmente político de la inmigración, advierte sobre el carácter central del respeto de los derechos de los inmigrantes, lo que significa también que éstos entran en el centro de las políticas públicas, y no en su periferia, como una cuestión de asistencia a grupos marginados o vulnerables. Se advierte así el significado profundo de la cuestión de la integración. Porque no se trata de integrar a los inmigrantes en nuestra sociedad (en todo caso, la integración social es una cuestión recíproca, de ambas partes, no unidireccional), sino de la integración de todos, de la integración política, en el sentido de la terminología propuesta por Phillips y que otros podrían llamar simplemente participación en la vida pública, profundización en la democracia participativa de todos los que forman parte de la comunidad política y en la sociedad civil: todos, también los inmigrantes.

Por eso, las exigencias de semejante respuesta son sobre todo dos: la concreción de las exigencias del principio jurídico de igualdad compleja para los inmigrantes y, en segundo lugar, la construcción de una ciudadanía plural e inclusiva. Y a esos efectos es necesario, a mi juicio, redefinir los criterios de pertenencia, el acceso a la ciudadanía. Como he recordado antes, la cuestión es que no podemos seguir aceptando nuestra respuesta a esas dos exigencias, una respuesta parcial, de segmentación de derechos, de creación de infraciudadanos, en contradicción con las elementales garantías del estado de Derecho, con la universalidad de los derechos humanos y con las exigencias de la extensión de la democracia en sociedades cada vez más plurales. No podemos seguir ignorando el déficit de legitimidad, la erosión de los principios del Estado de Derecho, que subyacen al dramático contraste entre nuestro proclamado universalismo de nuestra cultura jurídica y política junto a nuestra decisión de exportar la democracia a todo el globo, y la institucionalización de la desigualdad jurídica y de la subordinación política de los inmigrantes que se traducen en manifestaciones casi aporéticas de institucionalización de la exclusión. Es un contraste, si cabe, más estridente cuanto más se insiste en las premisas del patriotismo constitucional como fórmula mágica que permitiría incluir a todos, desde la pluralidad real. Porque éste es el problema real: la exclusión institucionalizada de los inmigrantes del espacio público, justificada en términos axiomáticos (no son ciudadanos: ¿cómo podrían serlo si son extranjeros?) o, en todo caso, con argumentos paternalistas (pobres inmigrantes, víctimas, incapaces de los requisitos de la democracia). Esa exclusión representa un déficit constitutivo de legitimidad política, desde dos puntos de vista.

En primer lugar, porque no cabe integración política cuando la dimensión etnocultural es su condición y la única justificación de esa condición es a su vez la radical diferencia atribuida al extranjero, como extraño a la comunidad política a causa de su nacionalidad –nacimiento– o de su identidad cultural.

En segundo lugar, porque se bloquea el acceso del inmigrante a la esfera pública, condenándolo a una condición atomística, exacerbadamente individualista. De esta forma, se le niega el reconoci-

miento de los derechos que permiten el acceso a la esfera pública a través de la acción colectiva: reunión, asociación, huelga, etc.

Esta visión restrictiva del alcance político de la inmigración tiene el objetivo de monopolizar la libertad de acoger o expulsar la mano de obra extranjera a bajo coste, y eso siempre es más fácil si se dificulta a los inmigrantes entrar legalmente y, sobre todo, si se les dificulta durante su permanencia la adquisición de un status jurídico seguro, estable. Son esas "políticas de inmigración" las que generan ilegalidad, las que condenan a tantos inmigrantes a la marginalidad, a la exclusión, a la ilegalidad, las que les obligan a negociar con las mafias y a aceptar cualquier trabajo, en cualquier condición. Son esas políticas las que justifican su estigmatización.

Por tanto, la pregunta es cómo promover otra concepción del vínculo social y del contrato político, otra relación entre comunidad social y comunidad política, entre *etnos*, *populus* y *demos*, que evite esa aporía constitutiva. Y eso significa también una nueva Constitución, sobre todo si aceptamos, con Ferrajoli (2003: 234-235), que en la relación entre Constitución, *populus* y *demos*, es la Constitución la que construye al pueblo como *demos*, y no al revés. Así es como podremos construir otro *demos*, no ligado al *etnos* –nación, cultura– sino abierto e inclusivo de todos aquellos que nos han elegido como su pueblo, y quieren formar parte de ese *demos*. ¿Acaso hay mayor prueba de voluntad política que aquella de elegir formar parte de otra comunidad?

**NOTA BIBLIOGRÁFICA:**

- BECK, U. (2002 a): *La sociedad del riesgo global*, 2000, Madrid: Siglo XXI.
- BECK, U. (2002 b): *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms*, 2002, Barcelona: Paidós.
- BENHABIB (ed) (1996): *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton, P.U.P.
- BENHABIB/CORNELL (2002): (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia: Catedra.
- CARENS, J. (2000): *Culture, citizenship and Community*, N.York: Oxford University Press
- CASTLES, S. & DAVIDSON, A., (2000): *Citizenship and Immigration*, London: MacMillan
- COHN-BENDIT/SCHMID, (1992): *Heimat-Babylon. Das wagnis der multikulturelen Demokratie*, Hamburg: Hoffman&Campe, (hay trad. castellana: *Ciudadanos de Babel*, Talassa, 1996).
- FACCHI, A. (2001): *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza.
- FERRAJOLI, L. (2001): *El fundamento de los derechos fundamentales*, Madrid: Trotta
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid: Trotta.
- HALPER, J. (2002): Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective, *Paper en el International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barcelona.
- HELD, D. (1995): *Democracy and the global Order*, Oxford: Polity Press.
- HELD-MCGREW-GOLDBLATT-PERRATON, (1999): *Global transformation: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity.
- KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural Citizenship*, Oxford: O.U.P. (hay trad. cast. *La ciudadanía multicultural*, Paidós, 1998 )
- MACEDO. S. (2000): *Diversity and Distrust*, Harvard: University Press
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid: Tecnos.
- MARTINIELLO, M. (2001): *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l'immigration*, Bruxelles: Labor



- NAÏR, S. (1999): *Le lien social et la globalisation*, Valencia: Cuadernos de la Cátedra Cañada Blanch.
- NAÏR, S y DE LUCAS, J. (1998): *Le Déplacement du monde. Migration et politiques identitaires*, Paris: Kimé, (hay traducción española, Madrid: *Imsero*, 1999)
- PHILLIPS, (1995): *The politics of Presence*, Oxford: University Press.
- RAMÓN CHORNET, (2002): "Desafíos de la lucha contra el terrorismo: la estrategia de la Unión Europea tras el 11 de septiembre de 2001", *BEUR*, nº 10.
- RAMONET, I. (1996): *Un mundo sin rumbo*, Madrid: Debate,
- RAMONET, I. (2002): *Guerras del siglo XXI. Nuevos miedos, nuevas amenazas*, Barcelona: Mondadori.
- REQUEJO, F. (ed), (1999): *Democracy and national pluralism*, London: Routledge.
- REMIRO BROTONS, A. (1996): *Civilizados, Bárbaros y Salvajes en el Nuevo Orden internacional*, Madrid: McGraw- Hill.
- RUBIO, R. (2000): *Inmigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica*, Madrid: Taurus, 2001
- SASSEN, S. (2003): *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid: Traficantes de sueños.
- SASSEN, S. (2001): *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.
- SOYSAL Y. (1996): Changing Citizenship in Europe: remarks on postnational Membership and the National State, en Cesarini/Fullbrok, *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, London: Routledge.
- STIGLITZ, J. (2002): *El malestar en la globalización*, Madrid: Taurus.
- TAYLOR, Ch. (1999): *Acercar las soledades. Escritos sobre el federalismo y el nacionalismo en Canadá*. (versión de I. Alvarez Dorronsoro. Estudio introductorio de J. de Lucas) Madrid: Gakoia Liburuak.
- VV. AA. (Jarauta, F., ed.), (2002 a): *Desafíos de la mundialización. Observatorio de análisis de tendencias* Madrid: Cuadernos de trabajo de la Fundación M. Botín.

- VV.AA. (Preuss/Requejo eds) (1998): *European Citizenship, multiculturalism and the State*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft
- VV.AA. (Roche/Van Berkel, eds.), (1995): *European Citizenship and social exclusion*, Aldershot, Ashgate.
- VV.AA. (Bauböck, R., ed), (1994): *From Aliens to Citizens. Redefining the status of immigrants in Europe*, Avebury, Aldershot.
- VV.AA. (Carens, ed.): *Justice and Immigration*,
- VITALE, E. (2000): *Liberalismo e multiculturalismo*, Laterza.
- WALZER, M. (1997): *Las esferas de la justicia*, México: FCE.
- YOUNG I. M. (1990): *Justice and the Politics of difference* Princeton: P.U.P (Hay trad. castellana, *Justicia y Políticas de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000)
- YOUNG, I. M. (2002): *Democracy and Inclusion*,
- ZAPATA, R. (2002): *L'hora dels immigrants. Esferes de justícia i polítiques d'acomodació*, Barcelona: Temes Contemporanis/Proa.

#### OBRAS DEL AUTOR INCLUIDAS EN ESTE TRABAJO:

- DE LUCAS, J. (2003a): "La tolerance comme principe juridique et politique, ¿un oxymoron?", en Ossipow-Clavien-Dermange, eds., *Racisme, Liberalisme et limites du tolerable*, Geneve: Geor.
- DE LUCAS, J. (2003 b): "Políticas de inmigración: modelo Blade Runner", *Le Monde Diplomatique*, 88, febrero de 2003.
- DE LUCAS, J. (2002 a): "Une réponse juridique virtuelle: le cadre legal de l'inmigration à l'Espagne", *Migrance*, 21/2002 (monogr. *Espagne, pays de migrations*).
- DE LUCAS, J. (2002 b): "Problemas teóricos y sociológicos de la inmigración en España", *Sociologia del Diritto* XXIX/2002/2.
- DE LUCAS, J. (2002 c): *Blade runner: el Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- DE LUCAS, J. (2002 d): "30 propuestas para una política de inmigración", *Claves de Razón Práctica*, 121/2002 .
- DE LUCAS, J. (2002 e): "La herida original de las políticas de inmigración", *Isegortá*, 26/2002.
- DE LUCAS, J. (2002 f): "Sobre las políticas de inmigración en la UE un año después del 11 de septiembre de 2001", *Tiempo de Paz*, 66, 2002.

- DE LUCAS, J. (2002 g): "Repensar la extranjería, repensar la ciudadanía", *Les noves ciutadanes. Educació i Immigració*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2002.
- DE LUCAS, J. (2002h): "El Libro Blanco sobre la inmigración en la Comunidad de Madrid", *Página Abierta*, septiembre 2002, nº 129.
- DE LUCAS, J. (2002 i): "Seis falacias sobre el multiculturalismo", *Temas para el Debate*, 89/2002.
- DE LUCAS, J. (2002 j): "Lliçons de l'immigració. A propòsit del debat a Espanya", en VV.AA. (Beltrán, Campillo, navarro, eds.), *Interculturalitat, educació I llengües*, Barcelona: CCOO.
- DE LUCAS, J. (2002 k): "La dimensión política de la inmigración. Una reflexión pendiente", en VV AA. (Centro Pignatelli, ed.), *La inmigración, una realidad en España*, Zaragoza: Centro Pignatelli/Gob Aragón.
- DE LUCAS, J. (2002 l): "Los derechos sociales de los inmigrantes", en VV.AA., *Informe SOS racismo*.
- DE LUCAS, J. (2002 m): "Inmigración e Integración", en VV AA (I. Moreno, ed.), *Convivir en paz. Vivir sin racismo*, Sevilla: APDH.
- DE LUCAS, J. (2002 n): "Cultura, inmigración, Estado", en VVAA. (C.Clavijo y M.Aguirre eds), *Políticas sociales y Estado del Bienestar en España: las migraciones. Informe 2002*, Madrid: FUEM.
- DE LUCAS, J. (2002 o): "Condiciones para una política de inmigración", en VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa, 2002
- DE LUCAS, Peña, Solanes (2002 p): *Trabajadores inmigrantes*, Valencia: Germanias.
- DE LUCAS, Coscubiela, (2002 q): *Drets de ciutadania i cohesió social a la nova Europa: immigrants o ciutadans?* (De Lucas, J./Coscubiela, J.), Barcelona: CONC.
- DE LUCAS, J, Torres, F., (2002 r), "Introducción: el debate sobre la inmigración en España", en VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa.
- DE LUCAS, J. (2001 a): "Sobre las condiciones de la ciudadanía inclusiva (el test del contrato de extranjería)" *Hermes*, 1/2001.

- DE LUCAS, J. (2001 b): "Ciudadanía y Unión Europea intercultural", *Anthropos*, 191/2001
- DE LUCAS, J. (2001 c): "La ciudadanía europea inclusiva: su extensión a los inmigrantes", en *Ciudadanía europea e inmigración*, Anuario CIDOB.
- DE LUCAS, J. (2001 d): "Las propuestas sobre política de inmigración en Europa y la nueva ley de extranjería 4/2000 en España", en VV.AA. (Colomer ed.) *Emigrantes y estabilidad en el mediterráneo*, Valencia: Nomos/P y Coma.
- DE LUCAS, J. (2000 a): "¿Hay que cambiar la ley de extranjería?", *Le Monde Diplomatique*.
- DE LUCAS, J. (2000 b): "El marco jurídico de la inmigración. Algunas proposiciones acerca de la necesidad de reformar la ley orgánica 4/2000", *Jueces para la democracia*, 38/2000.
- DE LUCAS, J., (1999): "¿Qué políticas de inmigración? (Reflexiones al hilo de la reforma de la ley de extranjería en España)", *Tiempo de Paz*, 55/1999.
- VV.AA., (De Lucas, J., ed) (2002 a): *El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia: Tirant lo Blanch
- VV.AA., (De Lucas, J., ed), (2002 b): *La sociedad multicultural*, San Sebastián: Cendoj.
- VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), (2002 c): *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa.