

REVISANDO TÓPICOS. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTA DE TRATAMIENTO DE LAS DIFERENCIAS EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Raúl Susín Betrán

"Luego el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases".

Voltaire, *Tratado de la tolerancia*

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN.

Aunque, como sostiene Bauman, "es posible distinguir una sociedad democrática por abrigar una sospecha, que nunca va a calmarse totalmente, de que su trabajo no está acabado: que todavía no es suficientemente democrática", y este talante, sin duda, contribuye a la construcción de una sociedad abierta; sin embargo, también es cierto que reflexionar sobre cuestiones ligadas al pluralismo y la tolerancia doscientos años después del periodo de la Ilustración que abría ventanas a la libertad y suponía un punto de inflexión¹, delata que algo no funciona del todo correctamente. Más si cabe si esto ocurre una vez que, tras un largo viaje, parecíamos lanzados hacia una dinámica de progreso que adivinaba ya una cierta distancia con los viejos planteamientos liberales, valedores de la tolerancia como principio de regulación social; y si, además, y por contra, ahora acudimos a reivindicar la

¹ En "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", comienza Kant reivindicando la mayoría de edad que supone la libertad de conocimiento en dicho periodo: "*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración" (Kant 1999a: 36).

tolerancia como una especie de fórmula mágica con la que gestionar gran parte de nuestras miserias individuales y colectivas, obviando, al tiempo, la búsqueda de soluciones en el plano de los derechos.

Como bien comienza José Martínez de Pisón su trabajo *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*: "La tolerancia es mencionada ahora como un talismán para la convivencia en las complejas sociedades del bienestar, capaz de concitar ilusiones y esperanzas en la cohesión social. Resulta así un discurso atractivo y sugerente al que se recurre como una fórmula salvífica en las más variadas situaciones sociales. Ahora bien, cuando una sociedad y sus gobernantes recurren con tanta insistencia a la tolerancia quiere decir que algo no funciona correctamente. Cuando se recuerda constantemente la necesidad de respetar las opiniones y creencias de los demás, de admitir y tolerar la diferencia, indica que hay, al menos, síntomas preocupantes para la convivencia e, incluso, para la cohesión social" (Martínez de Pisón 2001: 11).

Esta reivindicación de la tolerancia, como continúa el autor anterior, guarda relación con el momento de ansiedad que atraviesan nuestras sociedades. Éstas no sólo han dejado a un lado su pasado de uniformes, homogéneas, ilustradas y armónicas, sino que de poder ser unas sociedades plurales en las que la interculturalidad tuviera un valor normativo y a través de ella se proporcionasen espacios comunes donde desarrollar una convivencia propia de un ideal democrático, hemos acabado en sociedades que hablan retóricamente de tolerancia y en las que las tensiones y los conflictos no dejan de guardar relación con la diversidad y multiculturalidad que acogen. Es más, como expone Javier de Lucas en diversos trabajos, debemos estar atentos a la trampa que supone el abuso de la tolerancia como estrategia con la que se pretende ocultar la sustracción de un nivel de derechos a aquéllos que se muestran diferentes, especialmente en lo que nos ocupa por su origen, a los que dictan las normas. Así, podemos leer: "Por esas mismas razones, creo que se produce un enorme equívoco —si es que no se trata de una muestra de cinismo— cuando se insiste como clave de la respuesta jurídico-política, en lugar de la equiparación en derechos, en la idea de tolerancia [...]. Pues bien, reclamar tolerancia para aquel que es dife-

rente en razón de esa diversidad visible —la raza— es emprender un camino hacia atrás en la garantía de sus derechos, y constituye por tanto una profunda equivocación, si no una muestra de cinismo". Concluyendo un poco más adelante: "Es cierto, desde luego, que no se cambia la sociedad por decreto, y que el arraigo de actitudes de respeto y reconocimiento de las creencias, opiniones y diferencias de los otros [...] no es producto automático del Boletín Oficial del Estado, pero no es menos cierto que parece más aconsejable colocar el listón de las exigencias en el plano de la garantía del cumplimiento de derechos y no en el de la concesión más o menos graciosa de respeto y reconocimiento de la diversidad" (de Lucas 1994: 166-7).

En línea con lo anterior, este recurso a la tolerancia en los discursos políticos, como Martínez de Pisón, siguiendo al citado Javier de Lucas, se ha encargado de matizar en las páginas referidas más arriba, descubre un problema más profundo que afecta a la cohesión de las mismas sociedades, poniendo en cuestión su propia capacidad para existir como tales y con ello la existencia de los individuos que la conforman. Es por esto que tanto el diagnóstico de la situación que atraviesan nuestras sociedades como las posibilidades de actuación pasan por superar el origen histórico del uso del concepto "tolerancia", el cual aparece ligado a la idea de tolerancia religiosa tal y como se pensó por el liberalismo².

² "Liberalismo y tolerancia están íntimamente relacionados, tanto desde un punto de vista histórico como conceptual. El desarrollo de la tolerancia religiosa fue una de las raíces históricas del liberalismo. En Occidente, la tolerancia religiosa se originó a consecuencia de las interminables guerras de religión, y de que tanto católicos como protestantes reconocieron que la estabilidad del orden constitucional no podía depender de la existencia de una confesionalidad religiosa compartida" (Kymlicka 1996: 215). Por su parte, y entre otros, también en Bobbio leemos cómo el campo de actuación de la tolerancia se amplía con el tiempo: "Cuando se habla de tolerancia con ese significado histórico predominante, se hace referencia al problema de la convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después también políticas. Hoy, el concepto de tolerancia se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general de los que se llaman 'diferentes', como, por ejemplo, los homosexuales, los dementes o los incapacitados" (Bobbio 1991: 243). Finalmente, véase Martínez de Pisón (2001: 21 y ss.), donde encontramos útiles elementos para la comprensión histórica y conceptual de la tolerancia.

En este sentido, me preocupa más dejar de lado las reivindicaciones liberales hacia una tolerancia que tienen un cierto eco retórico y perfilar unas vías de encuentro y de reconocimiento del otro tal y como pienso requieren las sociedades multiculturales y democráticas en estos inicios del siglo XXI. En otras palabras, sería cuestión de superar la idea de una tolerancia que ligada al liberalismo surge y se desarrolla en un significado negativo que remite a una ausencia de intervención en contra; y, frente a esto, orientar nuestras actuaciones de acuerdo al criterio exigido en una tolerancia positiva, que habla más de reconocer al otro y comprender su derecho a la diferencia como paso para alcanzar una existencia compartida³.

Así, a lo largo de las páginas que siguen me propongo tanto dejar apuntado un breve diagnóstico de lo que se da en leer como "la sociedad liberal en la encrucijada", a través del comentario de la necesidad de "retocar" o "revisar" algunos de los tópicos sobre los que ésta se ha levantado y que hoy se revelan insuficientes para regular nuestras sociedades multiculturales y receptoras de inmigración; como perfilar algunas posibles recetas con las que pensar un tratamiento que permita abrir vías para sustanciar, pero también superar, una tolerancia liberal que hoy amenaza con convertirse en mera retórica. En definitiva, y aun a riesgo de morir en el intento por lo trascendente del

³ "Pues bien, resulta así que es posible distinguir entre una tolerancia negativa y una tolerancia positiva en un análisis que trasciende los límites etimológicos vivos. La noción de tolerancia negativa se identificaría más con su origen etimológico e histórico, pues efectivamente conlleva la idea de soportar y de permitir un sistema de creencias que, en principio, no es compatible con el nuestro. [...] Por ello, parece adecuarse más a las necesidades derivadas de la ruptura y del conflicto religioso y a buena parte de las disgresiones que, tanto en el pasado como en la actualidad, componen una teoría sobre la tolerancia. Algo bien distinto sucede con la tolerancia positiva. No se insiste en las restricciones que afectan al tolerante, sino en la actitud positiva, en el esfuerzo que se realiza para reconocer las diferencias y comprender al otro. En un mundo en el que las diferencias saltan a la vista la tolerancia positiva cobraría una especial referencia no sólo porque ya no se trata sólo de soportar al diferente, sino que, además, se reconoce su derecho a ser distinto" (Martínez de Pisón 2001: 60). Vid. también, entre otros, sobre esta diferenciación entre tolerancia negativa y positiva e incidiendo en las ventajas de esta última de cara al "desarrollo del conocimiento y para una vida y cultura más libre", Fernández (1995: 97-100).

tema, en lo que sigue late un fin último de contribuir a lo que Crespi llama "aprender a existir", algo que se muestra más necesario en una actualidad en la que, paradójicamente, la globalización ha acabado por acentuar las diferencias y reforzar los particularismos, además, en un marco de creciente segmentación social⁴.

2. DIAGNÓSTICO: LA CIUDADANÍA LIBERAL Y SU SIGNIFICADO DE EXCLUSIÓN.

En los últimos tiempos, la convergencia de distintos elementos ha puesto sobre la mesa la necesidad de revisar los tópicos sobre los que se han ido construyendo los sistemas democráticos liberales. En este sentido, pienso que puede resultar interesante fijarnos en algunas cuestiones que han acabado por afectar al núcleo de las democracias liberales y a su capacidad de servir como espacios cohesionados y habitables, en tanto que la respuesta que se ha ofrecido desde éstos ha demostrado una cierta incapacidad para asumir las nuevas situaciones. De esta forma, y en primer lugar, la intensificación de los procesos de inmigración y su redimensionalización a "gran escala"⁵, junto a un marco de creciente globalización, en el que además se ha tendido a responder en numerosas ocasiones por medio de una estrategia defensiva de "glocalización" que se traduce en un "despertar" de cier-

⁴ Así, de Crespi podemos leer: "El fenómeno de la creciente globalización de las formas de vida, que deriva de las nuevas formas de producción y de la incidencia de la tecnología, la complejidad ligada a los procesos de diferenciación de los ámbitos de significado y las contradicciones que surgen de la separación entre el nivel de la sociedad en su conjunto y el de las relaciones concretas entre los individuos en la vida cotidiana, explican los problemas que las sociedades actuales encuentran para garantizar una base de solidaridad social compartida de forma general y proporcionar formas de identificación suficientemente fuertes para los actores sociales". O como este autor expone en la página siguiente, la dificultad creciente que encontramos en nuestras sociedades para representarnos de forma unitaria nos arrastra a intentar superar la sensación de fragmentación en la adhesión a las formas de identidad y pertenencia ligadas a dimensiones emotivas inmediatas, favoreciendo, de este modo, las tendencias de tipo particularista. Cfr. Crespi (1996: 18-9).

⁵ A modo de ejemplo, podemos recoger para valorar la importancia creciente de la inmigración hoy los datos que recientemente ha hecho públicos el secretario de Estado para la Extranjería, Gonzalo Robles, en la presentación del balance de su departamento en

tas demandas de identidad, ha puesto en duda la validez del modelo excesivamente uniforme de Estado-nación que, desbordado por arriba y por abajo, se manifiesta incapaz de cumplir con la función hegemónica y de mediación que había desempeñado (Peña 2000: 60).

En este sentido, asoman dudas sobre el reconocimiento del Estado-nación como, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, "el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos" (Santos 1999: 5). Así pues, las nuevas realidades de unas sociedades plurales plantean unas exigencias más complejas que aquéllas que estaba acostumbrado a satisfacer un modelo de Estado que surge del orden jurídico-político impuesto a mediados del XVII con los Tratados de Westfalia y que se sustenta en una idea tal de la soberanía y la independencia estatal que conlleva, a la vez que una progresiva inclusión de sus ciudadanos como iguales, un cierre de fronteras y una exclusión de los ciudadanos de otros Estados⁶.

Ciertamente que el modelo de Estado-nación sirve a plantea-

2003 y a los que se hace referencia en artículo aparecido en *El País* de 13 de enero de 2004. Así, y citando como fuente la Delegación del Gobierno para la Extranjería y la Inmigración, en dicho artículo se recoge que el número de extranjeros regularizados ha pasado de 538.984 en 1996 a 1.647.011 en 2003, advirtiéndose que éstos son sólo aquéllos que poseen tarjeta o permiso de residencia en vigor. Además, y a la hora de hablar del plano de los derechos, también parece relevante tener en cuenta que en 2003 sólo el 34,7% de los extranjeros eran comunitarios, mientras que el 65,3 % eran no comunitarios.

⁶ Por ejemplo, Gurutz Jáuregui nos recuerda las claves del sistema que quedó tras Westfalia en un trabajo en el que se ocupa de las consecuencias que está teniendo el proceso de globalización y, más concretamente, del tránsito del modelo *westfaliano* hacia otro orden mundial con las afecciones que esto provoca, especialmente, en el concepto de soberanía. Así, escribe: "Este orden internacional adquirió plena carta de naturaleza a partir de los Tratados de Westfalia de 1648 dando así pie a la configuración de una teoría 'realista' de las relaciones internacionales basada en tres principios: 1. la configuración del orden político mundial como una sociedad de estados; 2. el establecimiento de un principio de coexistencia entre esos estados en virtud del cual se especificaban una

mientos que contienen un diferente origen ideológico y llevan a un diverso desarrollo práctico. Las ideas republicanas, las democráticas, las liberales..., y también otras de signo autoritario, se sirven de este modelo de Estado a la hora de hacer normativos sus ideales y principios de regulación social. Sin embargo, también parece sensato compartir con Will Kymlicka que, aunque no se ha escrito excesivamente sobre la relación entre Estado-nación y democracia liberal, "el sentido común sugiere que debe haber alguna importante afinidad entre los Estados-nación y la democracia liberal". Es más, como el mismo autor comenta a continuación, existe una corriente de pensamiento que se ha desarrollado especialmente en los últimos años y que, bajo la denominación de "nacionalismo liberal", intenta explicar el vínculo entre democracia liberal y Estado-nación hasta el punto de considerar que aquélla encuentra su único espacio de realización en éste (Kymlicka 2003: 245 y ss.).

Por otra parte, y probablemente esto es lo que más nos puede interesar ahora, en el modelo de Estado-nación que se ha desarrollado en las democracias liberales occidentales durante la segunda década del XX ha existido un modelo de ciudadanía considerado como canónico que ha recibido el nombre de ciudadanía liberal y que ha mantenido una estrecha relación de necesidad tanto con el modelo de Estado-nación como con la existencia de una sociedad homogénea, pensada de forma uniforme. En este sentido, es de sobra conocido el estudio que a mediados del XX presenta T. H. Marshall, donde se aporta una definición de ciudadanía en tanto que "estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad"; esto es, el reconocimiento de la condición de ciudadano conlleva que "sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica" (Marshall 1998: 37). En su estudio, Marshall, que realiza una revisión

serie de condiciones mínimas que permitirían a los mismos convivir y organizar sus asuntos propios en el orden internacional y 3. la instauración de un sistema de regulación mutuo en el que no fuera necesaria una autoridad supranacional" (Jáuregui 2002: 133). Por otro lado, en el discurso de fin del Estado-nación un contrapunto interesante en cuanto a lo que de vindicación de lo político significa lo encontramos en Gamble (2003: 57-76).

del concepto de ciudadanía desde una perspectiva socio-histórica, ligando el proceso de aparición y desarrollo de la concepción moderna de ciudadanía con el proceso evolutivo de las sociedades capitalistas, distingue tres elementos, dimensiones o partes de la ciudadanía, la civil, la política y la social. A cada una de ellas le asigna una serie de derechos, de tal forma que con ellos se construye un ciudadano que en tanto titular de los mismos es reconocido como miembro de pleno derecho de su comunidad, de una comunidad nacional de iguales⁷. En otras palabras, se trataba de ligar la ciudadanía formal entendida como la pertenencia a un Estado-nación, con una nacionalidad sustantiva que supusiera revertir la dinámica según la cual la ciudadanía no había sido sino, como viene a expresar el citado sociólogo británico, un "arquitecto de desigualdades" (Marshall 1998)⁸.

Como se ha señalado por diversos autores, esta visión un tanto optimista que reflejan los planteamientos de Marshall está pensada para sociedades homogéneas, uniformes, ajenas al pluralismo cultural actual (Coutu 1999: 12-3)⁹; o como también dicen Fraser y Gordon, "su periodización de las tres fases de la ciudadanía, por ejemplo, se adecua sólo a la experiencia de los hombres, trabajadores y blancos. Una minoría de la población" (Fraser y Gordon 1992: 69). Dicho de otra forma, y siguiendo con la perspectiva crítica que apuntan estas dos autoras, resulta que al igual que en su día este reconocimiento de unos individuos como ciudadanos, es decir, como portadores de derechos, supuso dejar fuera del disfrute de los mismos a buena parte de la población que quedaba en una situación de subor-

⁷ En contraposición al vínculo que crean los sentimientos o el parentesco en las sociedades prefeudales, dice Marshall: "La ciudadanía requiere otro vínculo de unión distinto, un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como patrimonio común" (Marshall 1998: 46-7).

⁸ Por otra parte, en un trabajo sobre la "semántica política" del término "ciudadanía" encontramos cómo se afirma sobre ésta que "ha sido históricamente una noción excluyente" (Zapata 2001a: 23).

⁹ En el texto donde encontramos este trabajo también pueden verse las reflexiones que, tomando como referente el modelo de Marshall, se realizan a la complejidad que suponen las ciudadanía minoritarias de nuestras sociedades y sus relaciones con las mayoritarias. Vid. Rocher (1999: 23-41).

dinación con respecto a los ciudadanos; hoy nos encontramos con que en nuestras sociedades el hecho de seguir asignando derechos en virtud de la pertenencia a una nacionalidad crea una fractura entre lo que es la población real y la sociedad políticamente reconocida; entre los que viven en una sociedad y los que disfrutan de la condición de ciudadanos y de la titularidad de derechos que significa esta condición.

En este punto, resulta de interés acudir al ensayo que Tom Bottomore escribe cuarenta años después que el de Marshall y en el que propone una revisión del concepto de ciudadanía de éste, situando entre "los nuevos interrogantes a propósito de la ciudadanía" el tema de la inmigración y sus consecuencias. Bottomore pretende añadir al análisis de Marshall la complejidad y dinamismo que requieren unas sociedades que ya no son tan homogéneas como la Gran Bretaña que sirve a Marshall para su estudio. Siguiendo a Brubaker, plantea la disociación existente entre la ciudadanía formal, la significada en la pertenencia al Estado-nación, y la sustantiva, que consistiría en el disfrute de derechos civiles, políticos y sociales; y tras ocuparse de la cuestión del género, señala la diversidad étnica o étnico-cultural, que ha crecido como consecuencia de la inmigración, como un elemento a tener en cuenta a la hora de analizar la ciudadanía y que Marshall dejó de lado. Bottomore denuncia las desigualdades existentes en el acceso a los derechos en virtud de la pertenencia a grupos definidos por características étnicas o étnico-culturales y, en lo que nos interesa, se ocupa de centrar el tema en torno a cómo cuestiones del tipo de la "internacionalización" del empleo han provocado una fractura entre la residencia y la nacionalidad y esto, a su vez, ha originado una serie de efectos en el plano de los derechos, indicando: "Llegados a este punto, lo importante sería establecer si los derechos de los ciudadanos son derechos humanos que conciernen a los individuos en tanto que miembros de una comunidad, al margen de su pertenencia formal a un Estado-nación". Y concluyendo más adelante: "Así, pues, debemos preguntarnos si la ciudadanía continúa proporcionando el marco conceptual más adecuado para examinar el desarrollo de los derechos individuales. La alternativa estaría en concebir un cuerpo de derechos humanos para cada individuo en la comunidad donde vive o trabaja,

con independencia de sus orígenes nacionales y su ciudadanía formal" (Bottomore 1998: 100-28).

En este sentido, Rubio Marín, tras recoger que el orden sustentado en el modelo Estado-nación presumía que los que habitaban estos Estados eran los nacionales de cada uno de ellos, y que, en relación con esto, existía un vínculo entre la idea de ciudadanía y la de pertenencia al Estado-nación como único criterio de inclusión en dicho orden, afirma: "Resumiendo, pues, el problema de las limitaciones democráticas que la articulación de la ciudadanía nacional presenta en la actualidad tiene que ver con la realidad de que, cada vez con más frecuencia, conviven en los Estados personas que carecen de la nacionalidad estatal, personas que carecen de un permiso de residencia permanente o incluso de la autorización de residencia, y con el hecho de que cada uno de estos factores conlleva una merma en el estatuto jurídico del sujeto y por lo tanto supone un alejamiento de la aspiración democrática de convivencia dentro de un espacio político de igualdad. Al final, acabamos con una sociedad de castas, las de nacionales y no nacionales, y dentro de esta última, a su vez, con distintos eslabones. Los que residen con un permiso de residencia permanente son los que más se acercan a los nacionales y los que residen de forma desautorizada los que menos" (Rubio Marín 2002: 181).

En otras palabras, nos encontramos en una sociedad que está construida sobre unos criterios de pertenencia que suponen un motor de segregación y fractura social, cuando, paradójicamente, y como viene a sostener Balibar, la realidad social exige una ciudadanía que se defina "por principio como una pertenencia no exclusiva" (Balibar 1994: 28). O como bien dice Ferrajoli: "En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal

en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales" (Ferrajoli 1999: 116-7).

3. UNA PROPUESTA DE TRATAMIENTO. LA NECESIDAD DE GARANTIZAR EL IGUAL DISFRUTE DE DERECHOS.

De esta forma, y como acabamos de apuntar en el "diagnóstico" anterior, la complejidad de nuestras sociedades vuelve a revertir la energía integradora del concepto de ciudadanía, haciendo de él un ariete de las dinámicas de exclusión. Más en concreto, y dejando a un lado otros factores de complejidad como las minorías nacionales, las dinámicas de "glocalización", o a la existencia de otros grupos que aun con el acceso a los derechos comunes se sienten excluidos de acuerdo a su diferencia¹⁰, el caso es que procesos como el indicado de la inmigración vienen a significar en la práctica que los residentes no nacionales no son reconocidos como titulares de derechos, conformando, así, una especie de "subsuelo" societal en el que la diferencia es causa de segregación. En cierta medida, podemos pensar que se ha impuesto una dinámica de regresión que ha llevado a la división de la sociedad en ciudadanos, aquéllos que tienen derechos y obligaciones; y súbditos, los que obligados a cumplir las leyes son privados de la posibilidad de disfrutar los derechos en igualdad de condiciones con aquéllos y, por supuesto, son desplazados de cualquier espacio que suponga capacidad de decisión político-legislativa¹¹.

¹⁰ En relación a estos grupos, dicen Kymlicka y Norman: "Con el tiempo ha resultado claro, sin embargo, que muchos grupos —negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas— todavía se sienten excluidos de la 'cultura compartida', pese a poseer los derechos comunes propios de la ciudadanía. Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su 'diferencia'" (Kymlicka y Norman 1997: 25). En un sentido similar, I. M. Young, sobre quien volveremos más adelante, sostiene que si en una época anterior tenían sentido las demandas de iguales derechos ciegos a las diferencias, hoy, alcanzado un cierto reconocimiento de igual dignidad moral y ciudadanía y de acuerdo al "dilema de la diferencia", "los derechos y reglas universalmente formulados y por ende ciegos a las diferencias de raza, género, cultura, edad y demás, perpetúan la opresión en lugar de socavarla" (Young 1996: 118).

¹¹ En este sentido, las reflexiones de Ricard Zapata, en su intento por aportar elemen-

Ante esta situación se nos presenta un dilema: o bien seguir considerando a la sociedad como un espacio cerrado, eso sí, introduciendo alguna matización en forma de reconocimiento de ciertos derechos del hombre a todas las personas, aunque sin acabar por superar la idea de que la ciudadanía remite a una comunidad particular y limitada; o bien pensar en que esa concepción societal cerrada se encuentra ya fuera de tiempo y ante el horizonte de que continuando con ella se segrega a una buena parte de la población del disfrute de derechos, aceptemos que se debe reformular la ciudadanía hacia una "pertenencia" cosmopolita, hacia una base universal (Peña 2000: 111).

En este sentido, la realidad de las políticas sobre extranjería e inmigración de los países del Norte nos muestra cómo éstas llevan dentro de sí el germen del fracaso pues, como dice de Lucas, no sólo son "aproximaciones sectoriales al fenómeno migratorio, incapaces de comprender su dimensión global"; sino también manifestaciones de un intento partidista y electoralista de "hacer política *con* la inmigración" (de Lucas 2001: 38-9). Como consecuencia de esta "ceguera institucional", la universalidad de los derechos, y con ellos de la ciudadanía, queda reducida a un plano meramente retórico, mientras que la extranjería y la inmigración se construyen como espacios de exclusión, incompatibles con la ciudadanía que se presenta casi a modo de antagonista. "Frente al diálogo intercultural y el reconocimiento de las diferencias, de las identidades culturales y de los derechos de los inmigrantes y extranjeros se impone una política de dureza que, por mera definición legal, condena a la exclusión a numerosos inmigrantes. [...]"

tos para un debate sobre la construcción de una política europea de inmigración, nos sirven para precisar lo arriba escrito: "En términos democráticos, el extranjero se define como la persona que carece de autoridad para participar en el ejercicio del poder político. El problema que esta categoría ocasiona se produce cuando esta persona tiene una posición de residente legal en un Estado miembro: en este caso se vulnera la definición democrática de ciudadanía en el sentido de que esta persona se convierte en *súbdito* de un Estado, en tanto que debe obedecer a sus leyes pero sin poder participar en su elaboración. Siguiendo la apreciación rawlsiana hacia la esclavitud como 'socialmente muertos' [...] puede afirmarse que hoy día los extranjeros están 'políticamente muertos', puesto que tienen unos canales públicos muy limitados para participar en las sociedades donde viven legalmente" (Zapata 1998: 31).

No es raro, pues, que se consolide por medios legales el carácter fronterizo del concepto de extranjero, su posición respecto al ciudadano. En esta tesitura, no es raro que quede a la vista la incompatibilidad entre ciudadanía, por un lado, y, por otro, inmigración y extranjería" (Martínez de Pisón 2003: 86)¹².

Más en concreto, en el ámbito de la Unión Europea las políticas sobre migración que atienden a ésta desde la perspectiva de entenderla ante todo como un problema, se traducen en una serie de instrumentos que consideran al extranjero y a su reconocimiento jurídico-político en virtud del vínculo nacionalidad-trabajo-ciudadanía. Este vínculo, "auténtica jaula de hierro de la democracia" en nuestro tiempo (de Lucas 2001: 39), levanta una frontera impermeable entre los ciudadanos de la Unión Europea y los extracomunitarios en busca de trabajo, los extranjeros pobres, trascendiendo los efectos de esta división el plano laboral y alcanzando un ámbito que se califica más bien por su referencia a cuestiones de seguridad y orden público. Mientras de una parte se escuchan discursos de universalidad y de creación de ordenes políticos supraestatales, como es el caso de la Unión Europea, de otra existe un interés manifiesto de segregar del estatuto de ciudadanía europea a todos aquellos que emigran buscando trabajo, precisamente, en no pocas ocasiones, los trabajos que no quieren lo miembros de los países de acogida.

¹² De este mismo autor, puede ser interesante acudir a sus reflexiones sobre la Ley Orgánica 4/2000, hoy ya varias veces reformada en una línea cada vez más restrictiva de derechos, como ha puesto de manifiesto la última reforma efectuada a través de la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, la cual ha recibido, por ejemplo y entre muchas otras, la contestación del propio Consejo de la Abogacía, cuya Comisión Permanente ha acordado solicitar del Defensor del Pueblo la interposición de un recurso de inconstitucionalidad contra determinados artículos de la misma. Volviendo con Martínez de Pisón, en sus reflexiones sobre la Ley 4/2000 podemos destacar cómo supone esta legislación no sólo un rechazo de la idea de universalización, sino del mismo Derecho vigente: "La negativa a reconocer los derechos fundamentales más básicos a los inmigrantes que no hayan podido regularizar su situación por el endurecimiento de los requisitos [...] implica un serio rechazo de la idea de la universalización de los derechos, pero también del Derecho vigente en nuestro país: desde el texto constitucional hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Convenio Europeo de Derechos Humanos, que no hacen distinciones sobre las personas que son titulares de derechos" (Martínez de Pisón 2001: 229-30).

"En resumen, —como sostiene de Lucas—, el extranjero sólo puede alcanzar un *status* 'demediado' respecto a la ciudadanía: frente a la condición plena de ciudadanía, la del extranjero es parcial (el extranjero es sujeto del contrato sólo si es trabajador, y ni siquiera trabajador de verdad, porque no tiene —o solo después de muchas dificultades— trabajo estable), temporal (el *status* del extranjero es un *status* de tránsito en relación con el del ciudadano: el extranjero no se queda aquí, pues se supone que su presencia se subordina a la contribución a la coyuntura del mercado) y, sobre todo, incierta (lo contrario a la ciudadanía, que si es algo es condición de seguridad: pero ¿cómo lo va a ser si su fundamento es un contrato inestable, precario?)" (de Lucas 2001: 40). O como en un línea similar también ha sintetizado Martínez de Pisón, las claves para comprender la ligazón entre ciudadanía e inmigración en la Unión Europea son: la vinculación entre ciudadanía europea y nacionalidad; la fijación de un código de derechos del que es titular el ciudadano europeo; la homologación y uniformización jurídica entre los países miembros en materia de inmigración con la base del cierre de fronteras; la vinculación de la inmigración con el mercado laboral manifestada en la política de cupos; la estigmatización del inmigrante sin permiso de trabajo como "ilegal"; y el uso y abuso de medidas policiales contra el inmigrante, unido a campañas que como la del "efecto llamada" presentan la inmigración como una amenaza (Martínez de Pisón 2003: 88-9).

De esta forma, en un tema tan complejo como la inmigración y la extranjería, ha primado la "razón de Estado" frente a la "razón jurídica", esto es: "Ha primado una visión deformada de los derechos de la ciudadanía, en un afán de exacerbar los sentimientos identitarios de los españoles en un momento de fragilidad del Estado nación y del principio de soberanía, frente a la concepción universalista e internacionalista de los derechos de la personalidad" (Martínez de Pisón 2001: 224). Por contra, y como sostiene Ferrajoli, al que sigue Martínez de Pisón en lo anterior, la legitimidad de los sistemas políticos de Occidente, "la credibilidad de los 'valores de Occidente': la igualdad, los derechos de la persona, la propia ciudadanía", dependen de la efectiva universalización que se consiga de los derechos (Ferrajoli 1999: 118).

Por otra parte, ante esta necesidad de efectiva universalización de los derechos tenemos que estar advertidos de que la globalización dominante no significa, en absoluto, un avance hacia dicho universalismo. De un lado, se trata de señalar que la globalización no está exenta de provocar, en relación al más arriba citado fenómeno de la "glocalización", una lógica reacción defensiva de reivindicación de la particularidad cultural sobre la que se construyen los discursos de exaltación de nacionalismos internos y localismos¹³. Pero además, y sobre todo para lo que ahora nos interesa, resulta oportuno recurrir al comentario realizado por Javier de Lucas en la dirección de que existe una confusión entre globalización y universalismo, esto es, entre lo que supone la imposición del modelo de modernización capitalista y la idea regulativa heredada de los estoicos a través del humanismo y la Ilustración. Para de Lucas conviene tener presente que con la auto-presentación que realiza la ideología de la globalización asistimos a "una usurpación del ideal universalista propio de la Ilustración. Y la globalización no implica universalización, al menos en el sentido en que se puede hablar de universalismo como un progreso moral, es

¹³ Por ejemplo, para el ámbito de la cultura del trabajo, L. E. Alonso señala: "Las culturas tradicionales del trabajo [...] se repliegan, en la mayoría de los casos, sobre referentes de identidad particulares, referentes que pueden ir desde los grupos expresivos de edad, hasta las culturas locales ancestrales o étnicas, [...] es una *lógica de la supervivencia en la diferencia*" (Alonso 1999a: 17). El mismo autor, en otro trabajo, dice en referencia a los efectos de esta "mezcla de globalidad económica y localismo social y político": "Las políticas más significativas muy pocas veces se llevan ya a cabo desde los Estados/naciones y sí desde los estados autonómicos, desde las regiones, desde las municipalidades, etc.; y si bien ello genera posibilidades de recoger desde espacios más cercanos las demandas sociales, también es fuente de peligros, desigualdades y antisolidaridades –que podríamos resumir como un proceso de cristalización del egoísmo local" (Alonso 1999b: 125). Por otra parte, de forma más general y a cierta distancia de cuestiones de "reacción defensiva", con el neologismo "glocalización" encontramos referencias a una redimensionalización del espacio provocada por la globalización. A esta redimensionalización se refiere, por ejemplo, Ulrich Beck, quien siguiendo a Robertson habla de una relación dialéctica entre lo global y lo local. El lugar, lo local, estaría ganando importancia en lo económico, lo cultural, lo político y lo personal: sin embargo, se trataría de un redescubrimiento ajeno a los moldes tradicionales que aíslan y más cercano a una idea del lugar "translocalizada", como un "punto nodal de redes globales". Vid. Beck (1998: 75 y ss.; y 2002: 179 y ss.).

decir, como ideal de emancipación humana". Incluso, y como continúa el mismo autor, también se puede sostener que asistimos a una incompatibilidad de modelos y proyectos, lo cual se pone de manifiesto en que "la lógica del mercado, cuya extensión global es el emblema del proyecto globalizador, es incompatible con la lógica de los derechos universales de los seres humanos" (de Lucas 2003: 34-5).

Así pues, parece que en un mundo globalizado como el actual queda lejos, paradójicamente, la idea de una ciudadanía cosmopolita que ya encontró referencias en los estoicos o, más cerca, en Kant con su defensa de una federación de Estados libres o de un "derecho cosmopolita" que sirva a una "hospitalidad universal" (Kant 1999b). Por contra, la existencia en nuestras sociedades de una parte de la población que carece de derechos y libertades, o por lo menos no los tiene reconocidos o no puede disfrutarlos en las mismas condiciones que los nacionales, pone en entredicho el principio básico del edificio político-jurídico liberal de que nos encontramos en una sociedad de iguales, tal y como también recogió en su día el ya citado Kant, y sobre lo cual se ha desarrollado la idea de la ciudadanía liberal entendida, de acuerdo con Marshall y como hemos visto, como conjunto de derechos que cada miembro de la sociedad disfruta por igual¹⁴.

Visto quizás lo anterior desde una perspectiva más amplia, la realidad multicultural, plural y compleja de nuestras sociedades exige una respuesta que vaya más allá de la gestión que tradicionalmente ha

¹⁴ En la base del Estado de Derecho, y de su igualdad formal, tenemos que recoger las reflexiones que realizaba Kant en varias de sus obras en torno a la idea de Estado y de ciudadano. "Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. [...] Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio del otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembros de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos" (Kant 1989: 142-4). Similares pasajes encontramos en Kant (1993: 27; y 1999b: 83).

propuesto la ideología liberal y que ha estado sostenida en elementos como la neutralidad del Estado; la confianza en el mercado como eje de la regulación social; la vinculación de la titularidad y el disfrute de los derechos con la nacionalidad; y la fundamentación de toda política sobre inmigración en una retórica de tolerancia frente al reconocimiento de derechos y, en todo caso, junto a la desconfianza, cuando no el rechazo, de un sujeto colectivo como titular de los mismos¹⁹. De cualquier manera, el resultado de toda esta forma de pensar y actuar en el ámbito de la inmigración es que se ha intensificado exponencialmente la tendencia de alejar a las personas del poder, de convertirlas en sujetos invisibles a la hora de poder decidir autónomamente; lo cual, por su parte, y si queremos una sociedad que presuma de democrática, conlleva la exigencia de revisar la condición de ser ciudadanos, obliga a comprender que reconocer la pluralidad y la diversidad, y las necesidades y deseos que éstas determinan, no tiene que conllevar un riesgo directo para la estabilidad de nuestras sociedades, sino más bien lo contrario.

En este sentido, se propone un nuevo contrato de ciudadanía que sirva a la construcción de una comunidad política en el marco de una democracia inclusiva, plural, consociativa e igualitaria; "basada, a su vez, en una noción de ciudadanía abierta, diferenciada, integradora", y que exige "plantear como reivindicaciones irrenunciables de toda política de inmigración que pretenda ser acorde con los principios de legitimidad democrática y de respeto a los derechos humanos, al menos, las tres siguientes": la democratización en el acceso a la condición de miembro de la comunidad política a través de la reforma de las condiciones de entrada y permanencia; el desarrollo de medidas que, por ejemplo, en el ámbito de la vivienda, la educación o el trabajo, contribuyan a facilitar que quien llega a nuestras sociedades disfrute de medios suficientes para su integración social; y, finalmente, la superación del discurso de la tolerancia por un reconocimiento de los derechos en condiciones de igualdad, extendiéndose este reconocimiento al plano económico, social, cultural, político, y

¹⁹ En relación a esto último, unos útiles "materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos" los podemos encontrar en García Inda (2001).

traspasando las fronteras del Estado-nación para alcanzar "un estatuto jurídico de igualdad de derechos de los inmigrantes no comunitarios en la Unión Europea" en la forma de un estatuto europeo de residente permanente tras varios años de residencia (de Lucas 2001: 57-9)¹⁶.

4. HACIA UNA CIUDADANÍA COSMOPOLITA Y, A LA VEZ, DIFERENCIADA. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO ENTRE LA IGUALDAD Y LA DIFERENCIA.

La necesidad de superar los indudables problemas de legitimidad que lo anterior conlleva, nos conduce a la necesidad de recuperar unos niveles de igualdad acordes con la complejidad, la pluralidad y la diferencia que contienen nuestras sociedades. Para ello —y como acabamos de apuntar— conviene comenzar pensando, aunque sea con el valor de un ideal regulativo, en una ciudadanía cosmopolita heredera de los estoicos y de Kant y que encuentra en los autores contemporáneos un creciente interés puesto de manifiesto en diferentes propuestas. Entre otras, es el caso de la defensa de una ética global que realiza Apel (Apel 1999); o del modelo de cosmopolitismo de Martha C. Nussbaum que se construye en un compromiso que "abarca toda la comunidad de los seres humanos" (Nussbaum 1999: 14). Más específicamente, y en nuestro ámbito, por ejemplo, Amelia Valcárcel en su *Ética para un mundo global* escribe sobre la considera-

¹⁶ Como también recoge Martínez de Pisón, se trata de una nueva versión de la ciudadanía que permita recuperar su calidad de integración y pertenencia que ha ido perdiendo en los últimos tiempos: "Debemos tomarnos en serio una relectura del concepto de ciudadanía que no se construya en oposición y contradicción con la extranjería y con la realidad de la inmigración. [...] Se trata por tanto de pergeñar una ciudadanía en diálogo y no sorda a estas llamadas angustiosas. [...] Así pues, una ciudadanía integradora que no dé la espalda al fenómeno creciente de la inmigración, que no construya muros infranqueables, que no dé carta de naturaleza a un sistema de grados y privilegios en el estatus jurídico de las personas que habitan en un territorio. Una ciudadanía que no margine y excluya por tanto y que tenga en cuenta las necesidades de la gente. Una ciudadanía abierta que evite, de una vez por todas, los vergonzantes y ominosos procesos de regularización, con sus colas y forcejeos, con lo que intermitente se demuestra la ineficacia y la inutilidad de nuestra política de inmigración. Una ciudadanía dinámica que permita su adaptación a las cambiantes circunstancias que viven nuestras sociedades y a las transformaciones derivadas de los procesos de mundialización" (Martínez de Pisón 2003: 91-3).

ción de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948 como una "tabla de mínimos" que, de un lado, evite los riesgos relativistas y disgregadores de una cierta lectura del multiculturalismo de nuestras sociedades centrada en exceso en la diferencia; y, de otro lado, sirva como instrumento para la garantía y realización de la dignidad humana (Valcárcel 2002: 23-72).

También hacia esta comunidad de iguales se podría avanzar siguiendo el camino trazado por Ferrajoli y su propuesta de "constitucionalismo mundial". De forma más concreta, se trataría de romper con la frontera creada entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, de tal manera que, como ha sostenido Ferrajoli al hilo de su crítica de las "simplificaciones" que supone el concepto *marshalliano* de ciudadanía, se accediese a un constitucionalismo mundial sobre la base del cual desestatalizar y desnacionalizar la ciudadanía y los derechos. Es decir, lo que Ferrajoli viene a plantear es que la dicotomía entre derechos del hombre y derechos del ciudadano convierte a la ciudadanía en un *status* privilegiado, por lo que considera que "tomar en serio" a estos derechos exige desvincularlos de la ciudadanía como pertenencia a un Estado y, por el contrario, reconocerles un carácter supra-estatal y unas garantías acorde con ello dentro, pero también fuera y frente a los Estados.

En definitiva, lo que propone el jurista italiano es trasladar el sujeto titular de los derechos del ciudadano a la persona, "reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales" (Ferrajoli 1999: 116-9). Así, derechos como el de residencia o el de libre circulación no serían vetados a los inmigrantes por el hecho de no ser nacionales, con lo que en el plano concreto de las políticas de inmigración ocurriría que deberían abandonarse criterios como el de negar la entrada por un intento de preservar la identidad del Estado receptor o como el que establece cuotas con el fin de la protección del mercado laboral, puesto que con ambos se producen efectos discriminatorios¹⁷.

¹⁷ Vid. Zapata (2001b: 62-6), donde se hace referencia a la posibilidad de estudiar la relación entre la justicia y la inmigración de acuerdo a dos criterios legitimadores: la nacionalidad y el mercado. Por su parte, Bauman nos deja la siguiente reflexión sobre

Probablemente, y como el mismo Ferrajoli admite, se trata de una posición no exenta de un tono utópico, pero sin duda merece que se le reconozca el valor de afrontar el desafío político que plantean procesos como el de una inmigración que ya no es temporal sino permanente, y que como tal obliga a repensar las categorías y conceptos sobre los que se ha construido nuestro sistema democrático-liberal. Y esto más si cabe si queremos evitar el riesgo real de que nuestras sociedades se deslicen hacia claves racistas. Pues, como apunta Javier de Lucas, el ser racista hoy significa mostrar de algún modo, aunque sea con la pasividad, apoyo a una política institucional sostenida en el endurecimiento de las políticas de inmigración, refugio y asilo y en el recorte de los derechos de los inmigrantes; y amparada en un mensaje que aunque no abandona, paradójicamente, las referencias a la solidaridad, se concreta en asociar la inmigración y sus identidades tanto con "alarmas" y "patologías" sociales, con peligros, como con el argumento de la necesidad de gestionar la inmigración a través de una política de cupos que evite la saturación¹⁸.

Por otra parte, la igualdad que puede aportar la defensa de una ciudadanía cosmopolita debe guardarse de los peligros homogeneizadores y de dominación oportunamente señalados por Iris M. Young: "El intento de realizar un ideal de ciudadanía universal [...] tenderá a excluir o a poner en desventaja a algunos grupos", advierte esta autora, y continúa: "En una sociedad donde algunos gru-

cómo los sistemas de cuotas alimentan el "tráfico de seres humanos": "La gente que carece de ingresos y a la que le quedan escasas esperanzas tras la devastación de las economías locales tradicionales es presa fácil para organizaciones semioficiales o semicriminales especializadas en el 'tráfico de seres humanos'. (En los años noventa, se calcula que las organizaciones criminales ganaron 3,5 millardos de dólares anuales con la inmigración ilegal, aunque no sin que los gobiernos les ofrecieran su apoyo tácito o miraran a otro lado. Si, por ejemplo, Filipinas intentaba cuadrar sus libros y pagar parte de la deuda gubernamental mediante la exportación oficial de su población excedentaria, las autoridades estadounidenses y japonesas aprobaban leyes que permitían la importación de trabajadores extranjeros en ramas que sufrían una escasez aguda de mano de obra)"; (Bauman 2003b: 121-2).

¹⁸ Así, escribía en 1996, pero resulta igual de válido hoy: "La postura oficial, en nuestro país, se apoya en dos argumentos: las exigencias de homologación jurídica europea y la necesidad de evitar la permanencia en nuestro país de inmigrantes 'indeseables' que, según se nos explica, es lo que favorece el incremento de respuestas racistas. [...] En mi

pos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que las personas, en tanto que ciudadanos/as, deberían omitir sus experiencias y afiliaciones particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar ese privilegio, puesto que las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar ese sector público unificado, marginando o silenciando a todos los grupos restantes" (Young 1996: 106). O como ha escrito la misma I. M. Young en su defensa de la justicia de las políticas de conciencia de grupo: "Las políticas que están formuladas universalmente y son así ciegas a las diferencias de raza, cultura, género, edad o discapacidad a menudo lo que hacen es perpetuar más que socavar la opresión. [...] Algunas de las desventajas que padecen los grupos oprimidos pueden remediarse políticamente sólo a través de un reconocimiento afirmativo de la especificidad de grupo. Las opresiones del imperialismo cultural, que crean estereotipos respecto de los grupos y simultáneamente hacen que su propia experiencia se vuelva invisible, pueden remediarse sólo a través de la atención explícita y la expresión de la especificidad de grupo. [...] Los grupos no pueden ser socialmente iguales a menos que su experiencia, su cultura y sus contribuciones sociales específicas sean afirmadas y reconocidas públicamente" (Young 2000: 291-3).

Teniendo esto presente, una vía de realización de la ciudadanía acorde con la pluralidad de nuestras sociedades podría ser la que se nos presenta como "ciudadanía diferenciada". Esto es, un modelo de ciudadanía "según el cual cada uno cuenta y cada uno cuenta como

opinión, es hora de dejar a un lado los eufemismos: el problema prioritario, la razón del endurecimiento de la respuesta jurídica, es el control de los extranjeros pobres, y lo peor es que, para justificar ese control en un tiempo en que, paradójicamente, nadie se quita de la boca [...] las proclamas de solidaridad, se acude al falaz argumento de que sólo así se evitará el racismo, al tiempo que se difunde a los cuatro vientos un mensaje social que no hace más que alentar el racismo". Finalmente, frente a lo que considera un discurso plagado de simplificaciones nos ofrece unos elementos para otro tipo de actuación que básicamente son: la consideración de los movimientos migratorios como un elemento de riqueza; el reconocimiento del conflicto como algo consubstancial a lo social; y la necesidad de articular cualquier respuesta a la inmigración conforme Derecho y, "en primer lugar, a los derechos humanos". Vid. De Lucas (1996: 103-10).

tal, en la discusión, confrontación e impulso de proyectos colectivos", lo que exige superar, como continúa María José Añón, "la neutralización de las diferencias y la invisibilidad de todos aquellos con quienes no se ha contado a la hora de construir el pluralismo" (Añón 1998: 113). Como expone esta autora, se trata de articular la ciudadanía de tal forma que se superen las insuficiencias derivadas de la indiferencia y la neutralidad liberal, abriendo aquélla al reconocimiento y visibilización de las exigencias y necesidades de los diferentes individuos y grupos sociales que conviven dentro de las fronteras de un mismo Estado-nación¹⁹.

En este sentido, Javier de Lucas, tras afirmar que una de las restricciones que sufre la condición de ciudadano es que "la ciudadanía no se corresponde con la individualidad pura, sino que se especifica como nacionalidad", lo que lleva a reconocer la existencia de "fronteras interiores de la ciudadanía" que alejan del control del poder a aquéllos que no disfrutan de tal condición, propone una ciudadanía compatible con un proceso de integración del extranjero, siempre que por ésta, nos advierte, se entienda "un proceso guiado por el objetivo de la equiparación en el reconocimiento jurídico, en la ciudadanía, lo que no supone la clonación, sino el reconocimiento de la igualdad en la diferencia" (de Lucas 1994: 121-30)²⁰.

¹⁹ A través de la "ciudadanía diferenciada" se pretende dar respuesta a realidades complejas que no sólo tienen que ver con el tema de la inmigración. Por ejemplo, sólo en referencia a la diversidad étnico-cultural, recoge Kymlicka al inicio de su conocido *Ciudadanía Multicultural* "En la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional" (Kymlicka 1996: 13).

²⁰ En otro trabajo posterior, Javier de Lucas escribe sobre la necesidad de que las políticas migratorias "tomen en serio la integración", es decir, que abandonen presunciones del tipo de aquéllas que consideran a la sociedad de acogida como superior y homogénea, o que dejen de lado fobotipos y mecanismos que conciben al extranjero como un objeto de sospecha; mientras que, por el contrario, reclama que la integración no es posible sin el reconocimiento de la igualdad en derechos como condición previa de la misma y sin la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones de aquellas políticas que les afecten. Como concluye este autor su reflexión: "¿No habíamos proclamado el objetivo de integración como prioritario? ¿Acaso no se trata de dar las condiciones a los que ya están para que se integren, y eso significa en primer lugar garanti-

Así, a través de esta "ciudadanía diferenciada" se consigue un cierto equilibrio entre igualdad y diferencia, entre inclusión y tratamiento diferente. Es decir, esta "ciudadanía diferenciada", pero también compartida y comprensiva, pone de manifiesto que igual que es un error establecer una contraposición entre nacionalismo y cosmopolitismo, como si optar por una ciudadanía cosmopolita como estrategia en el reconocimiento y la garantía de los derechos supusiera la negación de nuestras identidades particulares²¹; también parece un error la posición tan característica de la ideología liberal de pensar que si la ciudadanía ha de servir como instrumento de cohesión social, el reconocimiento de la diferencia lleva consigo el peligro de acabar ignorando los objetivos compartidos²². La ciudadanía diferenciada ha de ser pensada como espacio para el reconocimiento del otro y como tal para facilitar la plena participación de todos aquéllos que integran una sociedad, lo cual, por otro lado y en ningún caso, debe suponer la limitación de los derechos individuales²³.

zar derechos, empezando por el derecho a tener derechos, el derecho a los papeles?"; cfr. de Lucas (2001: 49-51).

²¹ Martha Nussbaum en su ensayo de defensa del cosmopolitismo afirma: "No debemos abandonar nuestros afectos e identificaciones particulares, ya sean éstas de tipo étnico, religioso o basadas en el género. No es necesario que pensemos en ellas como algo superficial, puesto que, en parte, constituyen nuestra identidad" (Nussbaum 1999: 20).

²² Vid. en este sentido, Kymlicka (1996).

²³ "No es una contradicción reivindicar un derecho a la inclusión y un derecho a un tratamiento diferente, una noción de ciudadanía no excluyente sino comprensiva, capaz de hacerse cargo de las diferencias en el acceso a los derechos, esto es posible si se ponen los medios para que la participación no quede reducida sólo a aquellos sujetos que no se encuentran en condiciones de explotación, marginación, asimilación o segregación cultural y discriminación y que justamente esta condición es la que lo sitúa en condiciones que dificultan o imposibilitan el ejercicio de sus derechos. Sin embargo esta propuesta de ciudadanía no puede suponer ninguna disminución de derechos individuales [...] Junto a ello, ciudadanía diferenciada no significa sin más reconocimiento de derechos especiales o específicos, derechos de grupos, derechos colectivos, esto más bien sería el último escalón posible. Antes se encuentran una amplia gama de medidas diferenciadoras, garantistas, incentivadoras, facilitadoras, sensibilizadoras, promocionales, equiparadoras, etc., que deben ser integradas en esta perspectiva jurídico-política" (Añón 2001: 261-2)

5. ALGUNAS HERRAMIENTAS POSIBLES PARA FACILITAR LA REALIZACIÓN DE LA "CIUDADANÍA DIFERENCIADA".

Finalmente, también conviene señalar algunas herramientas que nos pueden resultar de utilidad en la realización de una "ciudadanía diferenciada" que nos permita reconocer al otro. Así, en primer lugar, como una forma de corregir que un discurso centrado en la universalización del reconocimiento y la efectividad de los derechos humanos acabe desliziándose hacia una visión excesivamente etnocéntrica y, en este sentido, manifestación del dominio de una cultura y de una identidad sobre las demás, Boaventura de Sousa Santos nos invita a estudiar las posibilidades que tienen éstos a través de una "hermenéutica diatópica". Santos destaca la capacidad de los derechos humanos de ponerse "al servicio de una política progresista y emancipatoria", contribuyendo, de esta forma, a la resolución de una serie de tensiones dialécticas que se producen en el marco de la modernidad occidental. El profesor portugués, consciente tanto del contexto de globalización como, de otra parte, de la fragmentación cultural y política de las identidades, propone una "hermenéutica diatópica" que convierta a los derechos humanos en "una política cosmopolita que conecte lenguas nativas de emancipación, haciéndolas mutuamente inteligibles y traducibles". Es decir, se propone transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos hacia un proyecto cosmopolita construido de abajo a arriba. Este autor, en su defensa de un diálogo intercultural sobre la dignidad humana, intenta superar falsos universalismos reivindicando una concepción mestiza de los derechos humanos, esto es, y como indica al inicio del trabajo, "una política progresista de derechos humanos de ámbito global y con legitimidad local"; para lo cual se exige partir del reconocimiento de la recíproca imperfectibilidad de los lugares comunes de cada cultura y, con ello, de la necesidad de establecer un diálogo "por decirlo de alguna forma, con un pie en una cultura y otro en una diferente" (Santos 2001: 163-89).

Por otra parte, en el acceso a esta "ciudadanía diferenciada" también se exige pensar otras formas de participación política distintas de las que se imponen a través del paradigma liberal. Así, Norbert

Bilbeny nos presenta dos modelos de democracia. De un lado el modelo representado en el paradigma liberal. Es un modelo caracterizado básicamente por cuestiones como la defensa de la libertad individual, la democracia parlamentaria, el imperio de la ley y el compromiso con los derechos humanos y las libertades. Se trata de un modelo que responde a una concepción de las personas como seres egoístas que se encuentran en situaciones de conflictos de intereses y pugnan por ellos. Es, así pues, un sistema que responde a la racionalidad de las oligarquías, de las élites, y sirve como instrumento de optimización de un mercado capitalista que nunca se pone en tela de juicio²⁴.

Sin embargo, hoy, cuando vivimos en una sociedad de la incertidumbre, o como diría Bauman en una "modernidad líquida" (Bauman 2003a), conviene pensar en cambiar este paradigma que sirve a situaciones homogéneas, seguras..., con identidades estables; y parece oportuno reivindicar una sustitución del paradigma liberal por un paradigma pluralista, más acorde con nuestra identidad plural, compuesta e híbrida, adaptativa en lugar de estable. Se trata de un paradigma que permite superar el escepticismo de los que sostienen que no tenemos identidad, pero a la vez también el dogmatismo de los que plantean que sólo tenemos una o que esta tiene tonos monolíticos, absolutamente homogéneos. Por otro lado, el paradigma pluralista no concibe la democracia como un instrumento para la satisfacción de intereses en conflicto. Es decir, para este paradigma la política no se corresponde con un lenguaje de vencedores, de triunfo, de imposición, sino más bien con una función coordinadora. No se trata tampoco únicamente, aunque también, de un tema de reconocimiento de derechos e intereses individuales. En este paradigma se exige más complejidad, se exige atender a las distintas culturas, a los distintos modos de pensar... Se exige recurrir al diálogo, al debate, al uso de argumentos, a la deliberación, con lo que, de esta forma, la deliberación se presenta no como un instrumento, sino como la clave en la ética intercultural, la clave en la aceptación y el respeto al otro (Bilbeny 1999: 123-31).

²⁴ En este sentido resulta muy recomendable acudir a Ovejero (2002), donde se exponen las claves sobre las que se construye el edificio liberal, es decir, el "mueblario intelectual del liberalismo".

Concretando algo más la realización del paradigma pluralista, una vía de búsqueda sobre dónde y cómo poner los cauces para el desarrollo de la voluntad y la habilidad que exige la deliberación (Bilbeny 2002: 143-52), esto es, para encontrar los lugares comunes donde se produzca el reconocimiento y el entendimiento mutuo podrían ser los encuentros de los Foros Sociales que están teniendo lugar con el referente del Foro Social Mundial de Porto Alegre²⁵; pero, especialmente, en este intento de concretar el paradigma pluralista merece la pena destacar a los presupuestos participativos como un instrumento de fuerte valor simbólico ligado a los citados encuentros. Así, a través de los presupuestos participativos se puede avanzar en la búsqueda de los citados lugares comunes, en tanto que estas "herramientas" socio-políticas facilitan la recuperación de la democracia como un "círculo de traducción" entre lo público y lo privado²⁶. Los presupuestos participativos deben ser comprendidos en el marco de la reivindicación de una democracia republicana de raíz igualitaria, relacionada con las ideas de participación y deliberación, y cuya fundamentación en la conciencia de que "la participación se justifica porque aumenta la calidad de la deliberación y, con ello, 'maximiza' las buenas decisiones", actuaría como elemento diferenciador de otros modelos de democracia como el liberal o el republicano elitista (Ovejero 2001: 18-30).

Volviendo con Bilbeny, los presupuestos participativos abren la puerta a exigir que en nuestras realidades multiculturales las socie-

²⁵ El primer Foro se celebró en enero de 2001, en enero de 2002 el segundo y en enero de 2003 el tercero, concretamente este último entre el 23 y el 27 de enero. Para acceder a información actualizada en relación al Foro es conveniente la consulta a través de internet: www.portoalegre2003.org. Por otro lado, una reciente publicación donde se vierten distintas opiniones sobre este Foro es Antentas, Egireun y Romero (coords.) (2003). Finalmente, cabe recoger que a partir de 2004 el Foro Social de Porto Alegre y se reunirá cada año en distintos continentes, siendo la India el lugar de encuentro del IV Foro Social Mundial en enero de 2004.

²⁶ Sobre esta idea de la democracia como "círculo de traducción" entre lo público y lo privado, Vid. Bauman (2001: 227-32). Por otra parte, para conocer en qué consisten y cómo se han puesto en marcha estos presupuestos participativos, puede verse, sobre el caso de Porto Alegre, Santos (2003); y recogiendo distintas experiencias suramericanas y españolas, Ganuza y Álvarez de Sotomayor (coords.) (2003).

dades sean conversación, que frente a la neutralidad propia de la indiferencia participen en un proceso de deliberación y diálogo en una dinámica de construcción permanente: "La sociedad es conversación, y cuanto más multicultural sea aquella mejor deberá habituarse a prestar oídos a la diferencia en su interior y a entablar diálogo con ésta. Ello exige tiempo, una gran apertura mental a todo lo que no parece nuestro, y virtudes: las virtudes de la deliberación [...]. El diálogo intercultural no puede darse desde la indiferencia o la neutralidad pura. [...] La interculturalidad nos hace ver de una vez que la 'ética del diálogo' es ética *en diálogo*, y que el discurso dialógico necesita el apoyo de las virtudes *dialogales*. El modelo del diálogo nunca está concluido, sino que se encuentra haciéndose permanentemente, y lo que lo mantiene así es la escucha real de las perspectivas que entran en diálogo" (Bilbeny 2002: 152).

En este mismo sentido, el republicanismo de los presupuestos participativos significa un republicanismo que relaciona, frente al liberalismo que fragmenta y al comunitarismo que aísla, un republicanismo que nos sirve para afrontar la complejidad de nuestras sociedades plurales, puesto que "sin rechazar la autonomía del individuo ni del fuero de cada comunidad hace hincapié sobre la naturaleza esencialmente interactiva de toda vida social (Giner 1998: 12). Se trata, dicho de otra forma, de un republicanismo que genera una "auténtica batería de emociones colectivas", en torno a las cuales, dice Béjar hablando del "corazón de la república", "la práctica de la ciudadanía se convierte en constitutivo de los humanos y *la comunidad política cobra una naturaleza asertiva*" (Béjar 1999: 37-42).

De la misma manera, en esta forma de compartir el republicanismo de los presupuestos participativos, éstos facilitan el desarrollo de una "democracia de la cotidianeidad" (Alcober i Solanas 2000). Es decir, una democracia en la que sin cuestionar los logros del paradigma liberal se avance hacia nuevos espacios de decisión, hacia *lugares comunes* en los que no sólo se realice una cogestión y un control de los recursos públicos a través de una dinámica deliberativa; sino que también nos sirvan para "empoderar" a las personas y, más en concreto, para superar las trampas de un multiculturalismo que se impone y que

nos lleva a considerar al extraño, al extranjero, al otro, como, en expresión de Bauman, "un proveedor de placer", un sujeto invisible a los espacios de poder. Como dice el citado autor, "los extraños son personas a las que uno paga por los servicios prestados y por el derecho a prescindir de sus servicios una vez que ya no aportan placer" (Bauman 2001: 107).

Se trata, pues, de un multiculturalismo, el dominante, que funciona sobre la base de la estratificación y la desigualdad, uno consume y otro provee, lo cual determina que la relación, el reconocimiento del otro, sólo tenga lugar cuando el consumidor lo desee. Como dice sobre este multiculturalismo Bauman en otro texto, se trata de un multiculturalismo que se ve afectado por la incertidumbre e inseguridad de nuestras sociedades, transformándose en un "multicomunitarismo" en el que "diferencias culturales profundas o triviales, conspicuas o apenas perceptibles se utilizan como materiales de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles. La 'cultura' se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten diariamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera" (Bauman 2003b: 166)²⁷.

Frente a este multiculturalismo que separa, estratifica y segrega, pero a la vez actúa con indiferencia frente a la diferencia²⁸, con

²⁷ En esta misma lectura, al final de un capítulo que lleva el significativo título de "De la igualdad al multiculturalismo", encontramos: "La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del 'pluralismo cultural': la política informada y apoyada por esa teoría es el 'multiculturalismo'. Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como 'diferencias culturales': algo a cultivar y a obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural". Diferenciando, unas líneas más adelante y siguiendo a Touraine, "multiculturalismo", que "exige respeto al derecho de los individuos a elegir sus modos de vida y sus lealtades"; de "multicomunitarismo", que asume que "la lealtad del individuo es un caso cerrado, decidido por el hecho de la pertenencia comunal y que por tanto es mejor dejarla fuera de la negociación"; (Bauman 2003b: 127-8).

²⁸ En otro trabajo escribe Bauman: "La proclamación de la era multicultural es sin embargo al mismo tiempo una declaración de intenciones: del rechazo a emitir un jui-

los espacios de encuentro que favorecen los presupuestos participativos se puede invertir este proceso hacia una igualdad y un reconocimiento mutuo. En ellos no hay una cultura dominante que imponga el momento, el lugar y el cómo del encuentro. Más bien ocurre una especie de socialización de la política y a través de ella una universalización del poder, algo que permite responder a las necesidades de nuestras sociedades plurales de forma más adecuada a como lo hacen los hoy insuficientes recursos del paradigma liberal. Como dice quien fuera alcalde de Porto Alegre, Tarso Genro: "El Presupuesto Participativo genera una nueva forma de conciencia ciudadana a través de la democratización de las decisiones y de la información sobre las cuestiones públicas. [...] Se constituye un espacio abierto y surgen las condiciones para la formación de un nuevo tipo de ciudadanía: una ciudadanía activa, participativa, crítica, que se diferencia de la ciudadanía tradicional, la de las demandas individuales, la de las sublevaciones aisladas e improductivas" (Genro 2000: 21). En otras palabras, se trata de una estrategia que busca la recuperación de la comunidad, como comunidad de iguales, como espacio político de "elección libre" en el que a través de la vindicación de la reciprocidad como criterio de reconstrucción de las relaciones entre los individuos, nos salvemos de convertirnos en "analfabetos sociales" (Barcellona 1996: 125).

6. RESUMIENDO.

Así pues, y visto todo lo anterior, se trata de reivindicar a la vez igualdad y diferencia. De estar atentos a trampas como la de la tolerancia que niega derechos, la del universalismo que impone en la homogeneidad una cultura sobre otras o la del multiculturalismo que aísla o se presenta como patrimonio de una "élite global". Se trata de superar el modelo de ciudadanía liberal y, a la vez, de pensar y de construir una "ciudadanía diferenciada" que nos permita reconocer que no estamos ya en una sociedad homogénea de hombres blancos, adultos y propietarios en la que únicamente se "tolera" que vivan los "extra-

cio y a pronunciarse; una declaración de indiferencia, de que nos lavemos las manos ante las nimias disputas sobre cuáles son los modos de vida o los valores que preferimos" (Bauman 2003: 13).

ños". Se trata, también, de evitar comprender al multiculturalismo como la ideología de la "élite global", como un multiculturalismo que sirve de coartada para el rechazo de cualquier proyecto colectivo, pensando que el mundo debe leerse como si fuera unos grandes almacenes, un gran "bazar multicultural" al que acude una selecta élite a comprar y del que queda fuera una buena parte de la población mundial, que atrapada para siempre en sus fronteras, en su identidad y en sus condiciones de vida, se presenta a los ojos de la élite como responsable única de sus problemas (Bauman 2003c: 13).

Nos encontramos en sociedades mestizas, con identidades híbridas, con ciudadanías plurales, diferenciadas, donde no se sostiene seguir hablando ni de extranjeros ni de excluidos. Vivimos en una sociedad que si quiere recuperar su legitimidad debe considerarse abierta, modificar su léxico y su gramática político-social, y a partir de allí trascender el modelo cultural de la democracia que presenta el paradigma liberal y alcanzar el paradigma pluralista. Convivimos en una sociedad que debe ser de iguales y en la que no deben faltar intereses generales compartidos; pero al mismo tiempo se debe respetar la diferencia, comprenderla, tomar en serio al "otro", conocer sus necesidades, la interpretación que se hace de las mismas, tener y mostrar empatía, contacto humano...²⁹.

En definitiva, nuestra sociedad no puede tener vocación de permanencia si no es como una "sociedad decente", entendiendo por ésta aquella que "combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados" (Margalit 1997).

²⁹ En una justificación del republicanismo como gramática sobre la que "pueda crecer una comunidad de ciudadanos tolerantes" que tenga a la fraternidad como motivación, leemos: "Respetar la diferencia exige su comprensión, exige hablar con el otro y tomárselo en serio, conocer sus necesidades y la interpretación de la mismas, exige empatía y contacto humano: exige, pues, compartir un mismo espacio público abierto a la deliberación y al diálogo, orientado a los intereses generales compartidos por debajo de las diferencias" (Francisco de 1999: 46). Finalmente, y casi como un ejemplo de cómo se acercan posiciones, conviene recoger aquí la revisión que realiza John Gray desde dentro del liberalismo, reivindicando para las sociedades actuales un liberalismo que deje de lado la búsqueda de una serie de principios universales de convivencia como los mejores para todos; y se incline hacia la adopción de un *modus vivendi* que, aceptando la existencia de valores y modos de vida divergentes en nuestras sociedades, se preocupe por encontrar vías que faciliten la coexistencia pacífica a la vez que reconozcan los modos de vida diferentes. Vid. Gray (2001).

BIBLIOGRAFÍA:

- ALCOBER I SOLANAS, P. (2000): "Introducción", en T. Genro y U. de Souza, *El Presupuesto Participativo: la experiencia de Porto Alegre*, Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 9-10.
- ALONSO, L. E. (1999a): "Crisis de la sociedad del trabajo y ciudadanía: una reflexión entre lo global y lo glocal", *Política y Sociedad* 31, p. 7-35.
- ALONSO, L. E. (1999b): *Trabajo y ciudadanía*, Madrid: Trotta.
- ANTENTAS, J. M^a. EGIREUN, J. y ROMERO, M. (coords.) (2003): *Porto Alegre se mueve. Veinte opiniones sobre el futuro del Foro Social Mundial*, Madrid: Los libros de la catarata.
- AÑÓN, M^a. J. (1998): "Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías", *Cuadernos de Derecho Judicial*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial, p. 43-118.
- AÑÓN, M^a. J. (2001): "La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos", *Cuadernos de Derecho Judicial*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial, p. 219-70.
- APEL, K. O. (1999): "Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva)", *Debats* 66, p. 49-67.
- BALIBAR, É. (1994): "¿Es posible una ciudadanía europea?", *Revista Internacional de Filosofía Política* 4, p. 22-40.
- BARCELLONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, 2^a ed., trad. H. C. Silveira y Otros, Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, trad. M^a. Condor, Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2003a): *Modernidad líquida*, 2^a reimpr., trad. M. Rosenberg y J. Arrambide, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- BAUMAN, Z. (2003b): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2003c): "Exclusión social y multiculturalismo", *Claves de Razón Práctica* 137, p. 4-13.

- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. B. Moreno y R. M^a. Borràs, Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2002): *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, trad. B. Moreno, Barcelona; Paidós.
- BÉJAR, H. (1999): "El corazón de la república", *Claves de Razón Práctica* 91, p. 37-42.
- BILBENY, N. (1999): *Democracia para la diversidad*, Barcelona: Ariel.
- BILBENY, N. (2002): *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa.
- BOBBIO, N. (1991): *El tiempo de los derechos*, trad. R. de Asís, Madrid: Sistema.
- BOITOMORE, T. (1998): "Ciudadanía y clase social, cuarenta años después", en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, p. 83-142.
- COUTU, M. (1999): "Introduction: Droits fondamentaux et citoyenneté", en M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve, *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal: Éditions Thémis, p. 1-20.
- CRESPI, F. (1996): *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*, versión española C. A. Caranci, Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ, E. (1995): *Filosofía política y derecho*, Madrid: Marcial Pons.
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. P. Andrés Ibáñez y A. Greppi, Madrid: Trotta.
- FRANCISCO, A. de (1999): "Republicanismos y modernidad", *Claves de Razón Práctica* 9, p. 42-8.
- FRASER, N. y Gordon, L. (1992): "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", *Isegoría* 6, p. 65-82.
- GAMBLE, A. (2003): *Política y destino*, trad. A. Resines y H. Bevia, Madrid: Siglo XXI.

- GANUZA, E. y Álvarez de Sotomayor, C. (coords.) (2003): *Democracia y presupuestos participativos*, Barcelona: Icaria.
- GARCÍA INDA, A. (2001): *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas"-Dykinson.
- GENRO, T. (2000): "El Presupuesto Participativo y la democracia", en T. Genro y U. de Souza, *El Presupuesto Participativo: la experiencia de Porto Alegre*, trad. E. Roig, Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 15-35.
- GINER, S. (1998): "Las razones del republicanismo", *Claves de Razón Práctica* 81, p. 2-13.
- GRAY, J. (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. M. Salomón, Barcelona: Paidós.
- JÁUREGUI, G. (2002): "Del Estado nacional a la democracia cosmopolita: política y derecho en la era global", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, p.127-50.
- KANT, I. (1989): *La Metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1993): *Teoría y Práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, 2ª ed., trad. M. F. Pérez y otros, Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1999a): *"Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"*, *Íd.*, *En defensa de la Ilustración*, trad. J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona: Alba Editorial, p. 63-71.
- KANT, I. (1999b): *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, edición a cargo de J. Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. T. Fernández y B. Eguíbar, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1997): *"El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía"*, trad. P. da Silveira, *La Política* 3, p. 5-39.

- LUCAS, J. de (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid: Temas de hoy.
- LUCAS, J. de (1996): *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona: Icaria.
- LUCAS, J. de (2001): "Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración", N. Fernández Sola y M. Calvo García (coords.), *Inmigración y derechos*, Zaragoza: Mira Editores, pp. 33-59.
- LUCAS, J. de (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona: Icaria.
- MARGALIT, A. (1997): *La sociedad decente*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- MARSHALL, T. H. (1998): "Ciudadanía y clase social", en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, p. 15-82.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid: Tecnos.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2003): "Ciudadanía e inmigración", en M^a. J. Bernuz y R. Susín Betrán, *Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión*, Logroño: Universidad de La Rioja, p. 75-96.
- NUSSBAUM, M. C. y Otros (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F. (2001): "Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático", *Claves de Razón Práctica* 111, p. 18-30.
- OVEJERO, F. (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona: Paidós.
- PEÑA, J. (2000): *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ROCHER, G. (1999): "Droits fondamentaux, citoyens minoritaires, citoyens majoritaires", en M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve, *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal: Éditions Thémis, p. 23-41.

- RUBIO MARÍN, R. (2002): "El reto democrático de la inmigración ilegal (a la luz del debate actual en España)", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, p. 173-96.
- SANTOS, B. de Sousa (1999): *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, trad. J. Eraso, Madrid: Ediciones Sequitur.
- SANTOS, B. de Sousa (2001): "Las tensiones de la modernidad", trad. M^a. del Mar Portillo y M. Barberi, en M. Monereo y M. Riera (eds.), *Porto Alegre. Otro Mundo es posible*, Barcelona: El Viejo Topo.
- SANTOS, B. Sousa (2003): *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*, trad. de M^a. del Mar Portillo, Barcelona: El Viejo Topo.
- VALCÁRCEL, A. (2002): *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid: Temas de hoy.
- VOLTAIRE (1976): *Tratado de la tolerancia*, trad. C. Chies, Barcelona: Editorial Crítica.
- YOUNG, I.M. (1996): "Vida política y diferencia de grupo: Un crítica del ideal de ciudadanía universal", trad. C. Castells, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Madrid: Cátedra, p. 99-126.
- YOUNG, I. M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, trad. S. Álvarez, Madrid: Cátedra.
- ZAPATA, R. (1998): "Ciudadanía europea y extranjería", *Claves de Razón Práctica* 87, p. 29-35.
- ZAPATA, R. (2001a): "Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva", *Anthropos* 191, p. 23-40.
- ZAPATA, R. (2001b): "Dilemas de los Estados democrático-liberales para acomodar políticamente a la inmigración", *Anthropos* 191, p. 58-69.