

DEMOCRACIA, DERECHOS Y POLÍTICAS MIGRATORIAS EN TIEMPOS DE CRISIS

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Instituto de Derechos humanos. Universitat de València

Sumario: 1. El impacto de la crisis sobre las migraciones. 2. La constatación del relativo fracaso de las políticas migratorias nos descubre déficits radicales que afectan al vínculo social y político. 3. El problema no es la crisis, sino nuestras respuestas. 4. Sin abdicar de la exigencia de la igualdad, debemos comenzar por recuperar el pluralismo y comprender las dificultades y oportunidades de las sociedades de la *diversidad profunda*. 5. Para superar la sociedad del menosprecio: estado de derecho y democracia inclusiva. 6. Anexo. Un decálogo de prioridades para “otras” políticas migratorias

1. EL IMPACTO DE LA CRISIS SOBRE LAS MIGRACIONES

La experiencia de la crisis, desde 2008 hasta hoy, impone una primera llamada al realismo: la crisis no es un escenario pasajero sino que, al menos por lo que se refiere a los países de la UE y, obviamente, para España, está aquí para quedarse —como las migraciones, por cierto—. Desde luego, eso es así si entendemos por crisis algo más que el *casino* económico-financiero en el que nos hemos visto embarcados. Y la paradoja es que, en ese sentido, bien podemos añadir: *afortunadamente* que la crisis está para largo, porque, como advertiera Rahm Emmanuel (aún en su papel de jefe de gabinete de Obama), “no hay que desperdiciar una buena crisis”... En efecto, la propuesta que haré en estas páginas es precisamente ésta: aprovechemos esta crisis para preparar políticas que corrijan los errores de perspectiva, de método y de ejecución que

lastran nuestras políticas migratorias y aún más allá. Pero antes de todo ello, no me parece superfluo formular un par de observaciones sobre los malentendidos en la relación entre crisis y movimientos migratorios:

1) *La primera: no es razonable sostener que la inmigración dejará de constituir un factor importante como consecuencia de la crisis.* A pesar de la crisis económica mundial y de las crisis políticas, la emigración se mantiene como un factor estructural de nuestro mundo: los flujos migratorios no van a desaparecer. Los movimientos de personas que cruzan fronteras en busca de oportunidades alcanzan los 214 millones de seres humanos, según el informe de 2011 de la Organización Internacional de Migraciones (OIM), presentado en diciembre de 2011. Si a la cifra de desplazados que atraviesan las fronteras se añaden los ciudadanos que protagonizan desplazamientos en el interior de sus propios países¹, resulta que más de 1.000

millones de habitantes del planeta se hallan actualmente en movimiento².

Por lo que se refiere a España, el impacto de la crisis se deja notar, aunque no se ha producido el masivo retorno que algunos habían anunciado, si bien se ha reactivado el retorno de algunos inmigrantes a sus países de origen, especialmente Latinoamérica. Buena parte de la inmigración que ha llegado a España en los últimos veinte años, se ha establecido y difícilmente va a retornar³. El informe de la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración *Extranjeros residentes en España. Principales resultados*, revela que en 2011 se ha reducido la cifra de extranjeros de cinco de las principales nacionalidades que viven en España (Ecuador, Colombia, Perú, Cuba y Argentina). El número de ciudadanos de Ecuador, la segunda nacionalidad extracomunitaria con más residentes en España, ha disminuido en 3.234 personas. Mientras, en el caso de Colombia, la tercera nacionalidad, se ha reducido en 1.751 ciudadanos, y en el de Perú, en 1.511⁴. El informe también habla de la tendencia al equilibrio entre la cifra de ciudadanos procedentes de otros países de la Unión Europea que viven en España y los de terceros países. A finales de 2011, el 48,5% de los extranjeros pertenece al régimen comunitario y el 51,5% restante al régimen general. Con todo, a lo largo de los nueve primeros meses de 2012, se han observado algunas variaciones. Destacaré dos. Una primera matización es que, según se ha ido agudizando la crisis en este año y, al mismo tiempo, según ha ido creciendo el paro entre los inmigrantes (un 35%, frente al 22% de paro entre los españoles) y van sufriendo recortes en servicios sociales básicos, a la par que mejora la situación en algunos de los países de origen de los inmigrantes asentados en España, las expectativas de retorno se han ido consolidando⁵. Probablemente el caso más claro sea el de Ecuador⁶. La segunda matización es el nuevo fenómeno de emigración española, pues la situación de paro que afecta casi al 50% de la población española entre 25 y 35 años está actuando como motor de un nuevo fenómeno de emigración en el que, como de costumbre, los protagonistas son la parte más activa, dinámica

y adaptable de nuestra sociedad. Se produce así una fuga de cerebros y mano de obra cualificada de nuestro país⁷ a otros países de la UE y a potencias emergentes como los BRIC o países árabes (y no sólo para deportistas jubilados)...

2) *La segunda observación es que los inmigrantes no son tanto la causa desencadenante ni aun el acelerador de la crisis, cuanto víctimas de la misma*: son tiempos difíciles, tiempos duros para todos. Y lo son más para los inmigrantes. Lo recordaba hace algo menos de un año (en noviembre de 2011) una declaración del *Foro para la integración de los inmigrantes* sobre la crisis y la inmigración: la crisis ha generado una fuerte destrucción de empleo, tanto para la población trabajadora autóctona como para la de origen inmigrante, aunque la tasa de desempleo golpea más a los inmigrantes, cuya inserción en el mercado de trabajo ve cómo se multiplican los rasgos de vulnerabilidad y precariedad⁸. Por eso, como también insiste el Foro, son más necesarias que nunca las acciones y medidas que tienen por objeto la sensibilización de la población autóctona. En su toma de posición el Foro señala, entre otras, las ocho siguientes, que bien podrían formularse como *propuestas de prioridades en las políticas migratorias hoy*.

- Fomento de políticas activas de mercado de trabajo que faciliten la recolocación de quienes han perdido el puesto de trabajo
- Promoción de medidas que eviten que el desempleo prolongado conlleve la pérdida del estatuto legal;
- Refuerzo de los dispositivos sociales de prevención de situaciones de riesgo y emergencia social,
- Impulso de medidas que remuevan los obstáculos que dificultan el acceso a los servicios públicos y a los recursos sociales
- Para ello, y para proteger al tiempo la cohesión social y solidificar las bases sobre las que reposa la convivencia, es vital reforzar las políticas de integración, que tratan de hacer efectivo el principio básico de igualdad de condiciones en la participación social y política de todos los ciudadanos, independientemente de

su nacionalidad, origen o cualquier otra condición personal o social.

- Esas políticas deben extenderse a los refugiados y demandantes de asilo.
- El creciente carácter de la sociedad española como sociedad de diversidad profunda exige repensar los mecanismos de participación ciudadana existentes y avanzar hacia un modelo de sociedad que promueva y facilite la inclusión de todos.
- Y el fomento de la participación como instrumento para forjar vínculos entre los diferentes componentes de la sociedad, contribuyendo así a un mayor grado de cohesión social.

2. LA CONSTATAción DEL RELATIVO FRACASO DE LAS POLÍTICAS MIGRATORIAS NOS DESCUBRE DÉFICITS RADICALES QUE AFECTAN AL VÍNCULO SOCIAL Y POLÍTICO

En cualquier caso, me parece que hace falta estar ciego para no darse cuenta de que, pese a que se hayan producido avances positivos, el balance sobre nuestras políticas migratorias ofrece serias deficiencias. Buena parte de esos déficits, a mi juicio, provienen de su carácter coyuntural, derivado a su vez de unos presupuestos erróneos, de una incomprensión de los movimientos migratorios, de sus características y de sus causas. Pero a través de ellas es posible advertir los síntomas de otro déficit, que afecta a la noción misma de democracia, a la calidad del modelo democrático en el que esas políticas se insertan o, si se prefiere, del que esas políticas son un síntoma o incluso un símbolo. Porque como han explicado desde diferentes perspectivas B. de Sousa Santos⁹, J. Rancière¹⁰, o W. Brown¹¹, hoy, en la UE, en sus Estados miembros —por no decir, en todo el mundo—, el verdadero desafío es la *democratización* o, si lo prefieren, la *redemocratización* de la política.

Dicho de otro modo, creo que la reflexión sobre las políticas migratorias nos muestra la necesidad de lo que con Bovero, Honneth o el propio Santos podríamos llamar una nueva *gramática de la democracia*. Y es así porque considero que las políticas de inmigración constituyen un relevante test respecto al reto más importante que afronta hoy la democracia, un desafío a la idea misma de política que aparece como caduca ante las transformaciones espectaculares que derivan del desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación e información y del modelo de globalización que vivimos hoy. Porque es bien sabido que no disponemos ni de discurso ni de instituciones políticas a la altura de las condiciones y exigencias de un mundo como el nuestro, que vive una profunda transformación, hasta el punto de que hará época. Y la primera razón del desconcierto es que aún no sabemos en qué consiste ese cambio de época, e incluso no somos conscientes de que eso es lo que nos está pasando, por evocar el *motto* orteguiano.

Insisto. A mi juicio, lo que necesitamos hoy es precisamente esto, una *gramática social* (moral, jurídica y política) a la altura de los desafíos de esta etapa de la globalización, que llevan a su tensión máxima la relación entre cohesión social de un lado, justicia social (igualdad) y diversidad social (en todos los sentidos) de otro, sobre todo por el riesgo bien probado del incremento de la desigualdad. Una gramática en la que tiene un papel destacado la noción rescatada de dignidad, lejos de la retórica vacía y moralista que hace de ella una noción tautológica. Algo que ha apuntado Habermas, en el marco de su concepción de la emigración de la moral pública a la Constitución, núcleo de la idea de Estado constitucional que propone entre otros Ferrajoli. Escribe así Habermas: “la dignidad es así el portal a través del cual el contenido universal igualitario de la moral se importa al Derecho. La idea de la dignidad humana es la bisagra conceptual que ensambla la moral del respeto igualitario a cada sujeto, con el derecho positivo y la producción jurídica democrática”¹².

Para tratar de ofrecer pistas sobre esa gramática moral, jurídica y política, me apoyaré sobre todo en las aportaciones Axel Honneth¹³, precisamente porque, a diferencia de otros teóricos de la lucha por el reconocimiento, una seña de identidad del proyecto de Honneth es la *reivindicación de la igualdad*. Es verdad que Honneth ha subrayado reiteradamente la insuficiencia de la clave de interpretación utilitarista, pragmática, que busca el interés como razón explicativa del conflicto, pero esa toma de posición no significa sumarse a quienes enfatizan la importancia de los conflictos *identitarios*, los propios de los representantes de la *politics of identity*, que enfatizan la *diferencia cultural*. Lo que singulariza sus propuestas respecto a Taylor y Fraser, es que expresamente Honneth insiste en tratar de mantener como clave la igualdad, por encima de la diferencia, y de la identidad. Y lo hace, en primer lugar, por razones históricas (la misma experiencia de los movimientos sociales, desde el XIX), pero también por razones conceptuales: el reconocimiento según Honneth, es una cuestión de igualdad, de derechos y no de diferencia, tesis que considera un “error categorial”, sobre todo por lo que se refiere a las fuentes hegelianas de esa teoría del reconocimiento¹⁴. Lo único que el reconocimiento añade respecto a la teoría de la redistribución es la noción de dignidad, que no está asegurada simplemente con la igualdad de derechos, aunque sin ella no puede existir. Y por eso la relevancia, como test, de los derechos sociales: como he apuntado en algún otro trabajo, de acuerdo con Añón y Pisarello, resulta evidente que es imposible abstraerse de la relevancia de la confluencia histórica en esta crisis de dos fenómenos, la extranjerización de la fuerza de trabajo y el recurso a la política precisamente “ciudadanista” en el sentido más clásico (aquel de la preferencia nacional “que se sirve de un trabajo degradado de la población extranjera y pobre, y condena a los no ciudadanos —sobre todo a aquellos que se encuentran en situación de irregularidad— a un apartheid jurídico, político y social”)¹⁵. Todo ello en el contexto de una reformulación de la cuestión social, el escenario de la política de redistribución de recursos que exige laogra-

dación de los derechos sociales, una caída a la baja que admite escalas que terminan siempre en los inmigrantes como colectivo más vulnerable. Ahí es donde actúa el mensaje jurídico de la política de extranjerización que adquiere cada vez más una fuerte dimensión etnocultural que justifica a su vez la exclusión del reconocimiento y que, *quod erat demonstrandum*, afecta sobre todo a los que no pueden ser ciudadanos o, en todo caso, *denizens*, o ciudadanos de frontera (los dotados de una presencia ausente), los *inmigrantes*.

De otro lado, la línea de reflexión que propongo tiene mucho que ver con algunas de las aportaciones que, en la literatura y en el arte (en el cine), desarrollan esa filosofía del reconocimiento, cuyas raíces, al menos en sentido metafórico, pueden encontrarse en tópicos que encontramos en los grandes relatos. Me limito a recordar dos de los primeros de los que tenemos memoria: el relato del rey Nemrod y la Torre de Babel que se encuentra en el capítulo 11 del Libro del *Génesis* del *Viejo Testamento* (aunque la propia historia cuasi fundacional de Caín y Abel, en el capítulo 4 del mismo Libro del *Génesis*, también constituye una metáfora de la dialéctica del reconocimiento, al menos *in nuce*) y también esa extraordinaria piedra de toque de nuestra civilización que es la *Odisea*¹⁶. Como he glosado el primero en diferentes trabajos, quedémonos ahora con el segundo: me refiero a la argucia de la que una vez más da prueba Ulises, en el *Canto IX* de la *Odisea*, en el que se nos refiere el episodio del cíclope Polifemo. Como se recordará, Ulises se autopresenta ante Polifemo como οὐζις, “nadie”. Y lo interesante es que, en cierto modo, no se trata sólo de una astucia, sino que define al personaje: el nombre de ese arquetipo de viajero que es Odiseo, que no es *tout court* un migrante aunque sí un viajero a la fuerza —fruto de la maldición divina—, es “Nadie”. Muchos de nosotros, al estudiar las migraciones, hemos evocado esa metáfora¹⁷: pero lejos de una interpretación simplista, “ser nadie” no significa sólo un status negativo en términos de reconocimiento, sino que plantea un abanico de posibilidades enormemente complejo,

como corresponde a la dialéctica o, si se prefiere, dialógica del reconocimiento.

Todo lo anterior se puede aplicar a la situación de los inmigrantes: Es verdad que uno de los males que lastran nuestra representación y nuestras respuestas ante la presencia incluso estable de los inmigrantes entre nosotros, consiste precisamente en la casi instintiva reacción de “ningunear”, en la acepción más fuerte del término. *No son nada, no son nadie*. No lo son, en primer lugar, en el sentido de que no les ofrecemos reconocimiento o sólo un reconocimiento negativo (en el abanico que va desde la indiferencia al odio, pasando por el menosprecio): no nos importan porque pensamos que no son significativos porque están de paso, porque no nos van a cambiar. Pero no lo son, además, porque no queremos reconocerlos y por eso los mantenemos en invisibilidad, en el status que Sayad describió —con un magnífico oximoron— como *presencia ausente*. Ese es su status: no ser, o, al menos, no aparecer, lo que quiere decir no ser visibles en el espacio público, *quedar reclusos en lo privado*. Un status que les lleva a la derelicción en el sentido heideggeriano (que profundiza en el técnico-jurídico de *derelictio*), esto es, el abandono, el desamparo e incluso a la vergüenza sobre su propia condición, una forma perversa de humillación. Como no-personas, quedan al desnudo, expuestos, tal y como intuyó Foucault y explicara Castoriadis, a la violencia impune. Al no ser nadie, al quedar reducidos a la invisibilidad o al anonimato de la cifra destinada a engrosar la estadística o del N.N con el que se graban las tumbas de los que perecen en el paso del estrecho o naufragan en la travesía a Canarias, Malta, Lampedusa o Sicilia, se hace real además la terrible paradoja que encierra la condición abstracta de sujeto de Derecho, o, al menos, al riesgo de *universalismo abstracto* denunciado entre otros por S. Benhabib o W. Brown.

Ahora bien, como sabemos al menos desde Hegel y como ilustrara de forma soberbia Losey en su *The Servant*¹⁸, lo que sucede es que esa doble negación revierte sobre quienes la enuncian. Se plantea así una interacción compleja entre

nosotros, los ciudadanos (los indígenas), y ellos, los *new-comers*, los inmigrantes, *los nadie*. Y si no tenemos en cuenta ese proceso interactivo, nuestras políticas de *soi-dissant* integración están abocadas al fracaso. Y aún peor, se producirá un resultado de exclusión social que acaba poniendo en riesgo la cohesión y la supervivencia del grupo, y sus consecuencias políticas son desastrosas para la civilización: la exclusión social puede llevar al auge de movimientos antidemocráticos, xenófobos, y, sobre todo, a una batalla encarnizada que empieza por lo que antes era un derecho y se ha convertido en un privilegio, el empleo. Está sucediendo ahora mismo, como advierten entre otros Ignacio Ramonet, Sami Nair o Susan George: no es por casualidad, sino más bien porque los responsables de la crisis hacen todo para desviar la cólera de las víctimas dirigiéndola en contra de los “privilegiados”, funcionarios públicos, familias asistidas, trabajadores inmigrantes que, como apunté en consonancia con Pisarello y Añón, disfrutaban de privilegios como el trabajo y los antaño concebidos como derechos sociales.

3. EL PROBLEMA NO ES LA CRISIS, SINO NUESTRAS RESPUESTAS

Ese proceso de negación de los inmigrantes se refuerza, obviamente, en el contexto de la reacción ante la crisis. Pero no tanto debido a la crisis, sino sobre todo como consecuencia de las políticas con las que se trata de responder frente a ella. En esas respuestas domina un *ritornello* que se entona hoy por tierra, mar y aire: “*hard Times, bad Times*”, y que parece disuadirnos de cualquier empresa de mediano fuste y que se pretenda alternativa a las recetas que nos vienen imponiendo desde la Comisión de la UE, el Ecofin, el FMI y de forma más visible por esa bicefalia aparente que denominamos *Merkozy*, por más que eso sea un invento francés para tratar de disimular el secreto de polichinela (como dicen los franceses) de que sólo hay un caudilla-je, el de Alemania y su canciller.

Hace ya tiempo que algunos líderes europeos predicaron el mismo lema en una versión pretendidamente “científica”, que a duras penas consigue ocultar su dimensión ideológica: según esa tesis, habíamos alcanzado el fin de la historia con la caída del bloque del Este y la victoria total del capitalismo y, por consiguiente, *There is not alternative* (por eso se habla de la fórmula *TINA*)¹⁹. La receta consecuente para la ciudadanía es clara: el papel de los ciudadanos consiste en no estorbar; los expertos trabajan. Es el mandato que no nos deja a los ciudadanos otra perspectiva que no sea la de ver, oír y callar, sujetos pasivos de una democracia cuya calidad hace saltar las alarmas. Y la coartada (porque no es un argumento) en la que se basa ese mandato, es la crisis. La misma crisis que crearon ellos, quienes realmente deciden, los mercados. Una crisis que quienes la provocaron no supieron o no quisieron controlar y que, en el colmo del cinismo, se pretende que aceptemos que se debe a que *nosotros* hemos vivido por encima de nuestras posibilidades²⁰. Una crisis cuyas dimensiones no perdonan rincón ni grupo social alguno y que, para nuestra sorpresa, ha venido a golpear hoy al corazón del mundo rico y libre, a nosotros, los europeos. Una crisis que, sin embargo, si nos atrevemos a mirarla de frente, a tratar de analizarla más allá de la versión oficial, puede ser explicada también como una oportunidad para salir del destino forzoso que nos imponen, para saber obtener de esa crisis financiera una verdadera crisis social y política que nos permita *crecer de otra manera*. El riesgo es muy importante, sin duda, pero en mi opinión vale la pena atreverse a imaginar que sí es posible otra política y precisamente porque la política puede ser otra, vale la pena imaginar una estrategia alternativa que permita que la economía de mercado, regulada y corregida, sirva a otros fines.

En todo caso, no pretendo en estas páginas ofrecer otra más de las lamentaciones sobre lo que debió ser y no es. Estoy convencido de que es posible reconducir ese déficit, corregir las carencias, aunque vivamos un período de considerable dificultad. O, mejor, precisamente por ello. En efecto, en las páginas que siguen me

propongo ofrecer una reflexión que muestre que, como quisiera Hölderlin, allí donde está el peligro, espera la salvación. Es decir, precisamente porque vivimos ya en la inmediatez de esa amenaza, la de disolución del vínculo social y político, es posible imaginar una reconstrucción del mismo que vuelva a pensar de raíz, en el origen, que se formule desde otros criterios y persiga otros objetivos, aunque se base en principios no necesariamente novedosos, como los de igualdad y reconocimiento. En efecto, parto de la base de que, por mucho que necesitemos encontrar una nueva política, una manera nueva de entender la democracia, la condición para pensar esa nueva política, esa otra forma de democracia, es arrancar de unos cimientos firmes y nada novedosos: los principios, reglas e instituciones del Estado de Derecho, la lucha por la primacía del Derecho, que es la de los derechos humanos en primer lugar. Es esa una idea de profunda raigambre en la reflexión sobre la democracia, como lo muestra el fragmento de Heráclito en el que éste insiste en el argumento de que “el pueblo debe luchar por sus leyes como por sus murallas”. Es la noción de “lucha por el Derecho” como cometido primordial de los ciudadanos, una tesis ilustrada contundentemente por el gran jurista alemán del XIX Rudolf von Ihering.

Al comienzo de estas páginas evocaba la afirmación que atribuyen al que fue jefe del gabinete de Obama, Rahm Emmanuel; esto es, que no hay que desperdiciar una crisis como ésta. Así es. Estoy convencido de que, si separamos la nariz del muro, es evidente que hay pocos momentos más adecuados para plantearnos una reflexión ambiciosa como el contexto de crisis generalizada, en la que vuelve a surgir el argumento del temor, del miedo. *Primus in orbe deos facit timor*, aseguraba el clásico. Lo entendieron Maquiavelo y Hobbes, cada uno a su manera, al sentar las bases de una forma de entender la política a la que más o menos abiertamente podemos volver. Es el recurso al miedo, al primado de una noción simplista de seguridad como *outpout* político básico, como cemento social y político cuyo precio es siempre la sumisión, ese *amén* que

parece hoy la única palabra que se nos deja hoy a los ciudadanos, impotentes ante las cifras y dimensiones de lo que se nos viene encima. Por tanto, ansiosos de que un mesías, que ya no será un profeta, ni un pelotón de soldados, sino un grupo de eficaces economistas (aunque vengan también a imponernos una *dieta de hierro*), nos salve de esto.

Pero, como se ha denunciado, esa no es una lógica democrática, una lógica de ciudadanía activa. No es legítimo apelar a ella ni siquiera bajo la presión de que nos encontramos en una situación de estado de necesidad en la que estaría justificado recurrir a medidas excepcionales. Dicho de otro modo, precisamente si hemos tocado fondo, ¿por qué no plantearnos recuperar el principio? Y más concretamente en términos del origen mismo de la democracia, ¿por qué no plantearnos si es suficiente la respuesta todavía hoy dominante acerca de quiénes tienen derecho a construir y gestionar, a decidir sobre lo que es público, común a todos, sobre el vínculo social y político? ¿puede decirse que la respuesta dominante ofrece una *inclusión social igualitaria*, justa, verdaderamente democrática, o perpetúa la deficiencia que ya afectaba a la democracia ateniense que restringía fuertemente el reconocimiento como sujetos hasta el punto de excluir a más de la mitad de la población (mujeres, esclavos)?

4. SIN ABDICAR DE LA EXIGENCIA DE LA IGUALDAD, DEBEMOS COMENZAR POR RECUPERAR EL PLURALISMO Y COMPRENDER LAS DIFICULTADES Y OPORTUNIDADES DE LAS SOCIEDADES DE LA DIVERSIDAD PROFUNDA

La dificultad de la empresa se entiende mejor si tenemos en cuenta que se trata nada menos que de corregir el déficit fundamental de la tradición liberal democrática que es un

déficit de reconocimiento del pluralismo y de las consecuencias que ello supone en términos de criterios de justicia y de legitimidad. Y eso es particularmente relevante cuando hablamos de esos agentes específicos de la pluralidad social y cultural que son los inmigrantes.

El problema es que, de acuerdo con una opción por el monismo ontológico y deontológico que, al decir de Cassirer, lastra la tradición occidental y que precisamente es ilustrada en el *mito de Babel*, la diversidad social y cultural y sus agentes (endógenos o exógenos) son vistos como un mal o como la expresión de una grave insuficiencia para la cohesión social y para una cierta noción de progreso, en particular, frente al tipo de progreso jurídico que representaría el discurso lógico-formal y el monismo característico del Estado nacional. Esa concepción, junto a una actitud típicamente paternalista —cuyo objetivo no es la acción del reconocimiento sino más bien una cierta promoción de esos sujetos para que lleguen a un estatus de asimilación más o menos impuesta colectivamente—, incorpora también una visión que creo que está en la raíz de los problemas de los que yo voy a tratar brevemente, que es la ausencia del objetivo de igualdad bajo la coartada básica de que la diferencia cultural o simplemente la diferencia (que en el caso de los inmigrantes no es tanto cultural sino la diferencia de legitimidad de presencia, los inmigrantes solo son admisibles en la medida en que aportan más de lo que cuestan...), justifica un trato básicamente desigualitario del reconocimiento, lo que se une a la acción de ignorancia, prejuicio y desprecio (sino de menosprecio al menos) que es la base de la posición con la que se encara el derecho de los inmigrantes.

Dicho de otro modo, la dificultad que nos plantea de forma común la diversidad cultural es cómo hallar criterios de justicia distributiva e igualdad diferenciada que podamos compartir. Pero hay un problema añadido: constatamos que existen bienes que no son objeto de los principios de justicia distributiva, sino de lo que podríamos denominar justicia compensatoria (relativos en gran medida a la identidad).

Para comprenderlo, necesitamos una perspectiva metodológica ajena al monismo respecto a las fuentes de autoridad: eso nos remite a la concepción del *pluralismo jurídico*. Me refiero a la tesis que podemos encontrar en la obra de Ehrlich, que sostiene la existencia del *Lebendes Recht*, el Derecho vivo. Creo que Walzer, por ejemplo, apunta a esa idea cuando propone entender la justicia como un constructo social y cultural generado en el seno de una comunidad política en un contexto preciso que depende de significados socialmente compartidos, lo que es muy relevante en contextos de diversidad social y cultural.

En los contextos de diversidad, la posibilidad de conflictos que afectan a bienes jurídicos se expande. Eso no quiere decir necesariamente que los conflictos entre bienes jurídicos sean en sí novedosos ni significativos. Lo que parece significativo de los conflictos ligados a la presencia de agentes y grupos que incrementan la diversidad cultural, como lo son los inmigrantes, pero también las poblaciones indígenas (incluso mayoritarias, pero minorizadas, *qua* sometidas a la subdiscriminación) es que, en buena medida, no serían sólo cuestión de justicia distributiva ni de igualdad compleja, al menos no exclusivamente ni quizá incluso de forma prioritaria: parecen más bien, como veremos, próximos a lo que se da en llamar justicia *anamnética* o, en términos más clásicos, *restaurativa* o *compensatoria*. Son conflictos nacidos y heredados de prácticas que se han sucedido y asentado en el tiempo respecto a determinados grupos y a los individuos que pertenecen a ellos y precisamente en razón de esa pertenencia, prácticas que asientan dos *status discriminatorios* que les fragilizan²¹:

- a) Crean ad hoc para esos individuos (por su pertenencia a los grupos en cuestión) un status de excepción, que les separa —e incluso invierte respecto a ellos— de la vigencia de principios básicos del Estado de Derecho: igualdad y no discriminación, presunción de inocencia, *favor libertatis*, seguridad jurídica, garantía de los derechos por juez ordinario, interdicción de la arbitrariedad y

reducción de la discrecionalidad administrativa, etc. Un estado de excepción permanente, tal y como, según veremos, denuncia Lochak.

- b) Someten a esos individuos y grupos a un status de dominación: la diferencia cultural es la coartada que propicia una jerarquía de dominio y el modelo de asimilación impuesta, así como la aculturación como condición *sine qua non* de la admisión de la presencia aunque sea presencia ausente. Y ello sobre la base de que se deben medir, comparar las culturas, las civilizaciones... Es el caso paradigmático de conflictos ligados al *status de la mujer* que no dependen de la diferencia cultural: un cierto tipo de Islam y un cierto tipo de cristianismo coinciden en ello.

La cuestión que debemos plantearnos es si obedecen a esas características los conflictos derivados de la presencia de la inmigración —sobre todo de inmigración asentada— y si aparecen conflictos específicos. Mi respuesta, como verán, es afirmativa: Sí, pero con una importante matización. Y es que no son tanto conflictos ligados a la diversidad cultural, conflictos de confrontación de culturas, sino ante todo y en primer lugar conflictos nacidos de la institucionalización y desarrollo de la discriminación basada en la identificación de los otros (inmigrantes) como totalmente ajenos, lo que se incrementa en función de la visibilidad de los marcadores primarios de la identidad como diferentes: la diferencia cultural —nueva forma de racismo— es hoy utilizada como prueba de la incompatibilidad jurídica e incapacidad jurídica: y el resultado es la construcción social del inmigrante como individuo/grupo social inferior y, aún peor, como individuo/clase peligrosa.

Y es que la construcción social de los inmigrantes como sujeto diferente y peligroso no es el mismo proceso que afecta a los grupos o poblaciones indígenas. Conuerdo con quienes sostienen que la diferencia básica en cuanto al déficit de reconocimiento y tratamiento en el acceso a la justicia (e insisto: no hablo tanto

del tribunal de justicia, sino del acceso a la justicia) entre los indígenas y los inmigrantes, es que en el primer caso estaríamos frente a una noción de justicia para la que no basta —e incluso puede ser contraproducente— el modelo de justicia distributiva, un modelo en el que lo que importa es acceder de un modo igualitarios a los bienes y además, a la noción de bienes individuales de acuerdo con una concepción individualista e incluso atomista: una concepción que no ve más bienes jurídicos ni más sujetos que los individuos entendidos incluso como mónadas, ni siquiera como personas, que lo son también (recordemos a Fichte antes que a Marx) por su agregación social. En ese caso, la justicia a la que se aspiraría sería no tanto distributiva sino más bien una justicia también compensatoria o incluso “*anamnética*” como dicen otros (Reyes Mate, por ejemplo); es decir, una justicia que incorpore el reconocimiento de déficit de especificidad, una ausencia de reconocimiento prolongada en el tiempo, que los sujetos y los grupos que aspiran a la justicia quieren que les sea reconocida. Se trata de una cuestión de considerable complejidad, pues la justicia anamnética, como sus versiones más conocidas (justicia “transicional” o justicia “restaurativa”), parece más bien una exigencia extrajurídica, basada en una noción de justicia de carácter profético o, en todo caso, supererogatoria, que rompe con la condición básica de los límites propios del Derecho (incluso los de la de la *justicia jurídica*) y por ello resulta difícilmente trasladable a las instituciones jurídicas propias del Estado de Derecho, y con toda claridad a las del ejercicio de la jurisdicción mediante tribunales constituidos desde el primado de la legalidad²².

Por el contrario, sostendré que en el caso de los inmigrantes, al menos en términos generales, el tipo de justicia que se persigue es el de la justicia distributiva. Porque el problema del acceso a la justicia de las reivindicaciones de los inmigrantes en la UE no es tanto el reconocimiento del déficit heredado y de una justicia que compense, sino sobre todo el reconocimiento e igualdad en el acceso y titularidad de los mismos bienes de los demás. Por lo tanto,

creo que en el caso del acceso a justicia de los inmigrantes el objetivo es superar problemas de problemas distributiva sobre todo. Porque es preciso reconocer que los hay, hay conflictos específicos relacionados con la presencia de los inmigrantes, porque hay déficits a la hora de reconocer y proteger sus derechos y reconocer la autonomía, la libertad, la igualdad. Lo que pasa es que, frente a los lugares comunes que sostienen y alientan la existencia de “conflictos propios de la inmigración” con intencionalidad básicamente de consumo político interno, esos conflictos no son ni prioritaria ni exclusivamente *conflictos culturales*.

Dicho de otro modo, los déficits que sufren los inmigrantes no son déficits que atañen sobre todo al reconocimiento de bienes culturales. Existe algún ejemplo de ese tipo de conflicto, pero no son los más significativos. Por más que se proclamen como paradigmáticos conflictos como los del velo, los ligados a prácticas rituales de mutilación femenina; por más que se proclamen otros conflictos —como supuestas prácticas atentatorias de libertades básicas e incluso a la integridad básica de las personas—, la inmensa mayoría de los problemas reales relativos al reconocimiento de derechos de los inmigrantes, propios del asentamiento significativo de inmigrantes en los países de la UE, no son éstos. Los problemas nacen sobre todo de conflictos por déficit de reconocimiento de bienes jurídicos en términos de igualdad. O por decirlo más claro, en lo que se refiere al acceso a la justicia y a sus derechos, los inmigrantes son sobre todo víctimas de un trato discriminatorio y de dominación que les imposibilita el acceso, el disfrute y la garantía de los bienes jurídicos en condiciones de igualdad con los demás ciudadanos que se encuentran en el mismo espacio territorial de soberanía del que estamos hablando. Y por eso yo creo que los problemas son otros.

En esta materia, creo que el primer problema es la construcción de un estatuto de discriminación “justificada”, como propio de los inmigrantes. No hablo de discriminaciones, como se dice ahora, puntuales o circunstanciales, sino de un estatuto *tout court* de discrimi-

minación que define el lugar jurídico y por lo tanto, la capacidad de acceso a bienes, la garantía y el reconocimiento de los mismos. Sí: una discriminación que se basa no tanto en la diferencia cultural, como en el caso de otros grupos vulnerables, sino sobre todo en la visibilidad de marcadores de identidad primarios que hacen evidente esa diferencia, que no es tanto cultural o de prácticas culturales. Se trata de una nueva forma de racismo que sostiene que conforme a esa diferencia habría incompatibilidad jurídica e incapacidad política para ser tratados igual que los demás. Por lo tanto se crea un derecho especial, ad hoc. Es lo que han denunciado en varias ocasiones dos voces particularmente autorizadas, Ana Rubio y Mercedes Moya, que insisten²³ en que el indiscutible esfuerzo antidiscriminatorio de las políticas de la UE consagrado como un principio básico de la Unión (así, en el título del Tratado de Lisboa que tiene por título “No discriminación y ciudadanía de la Unión”) entra en contradicción con los instrumentos políticos más recientes, como el Plan de acción para la aplicación del programa de Estocolmo (Com. de la Comisión de 20 de abril de 2010) al crear un status de exclusión que responde a un principio concebido como justificación del trato discriminatorio: la condición de extranjería, o, para decirlo más claramente, la nacionalidad no comunitaria.

Se trata de lo que apunta la jurista francesa Danièle Lochak²⁴, cuando señala que las políticas migratorias en la UE (pero no sólo ellas) se enfrentan a una disyuntiva crucial. Esa disyuntiva es la opción entre seguir las reglas del Estado de Derecho para todos, o bien crear una suerte de estado de excepción permanente para un tipo de sujetos, en la medida en que se considera que son sujetos “naturalmente” diferentes (hablar de “natural” es siempre un barbaridad en materia de derechos)...es decir, que lo que es lógico y natural para los ciudadanos no lo es para los inmigrantes, porque ellos no están entre nosotros como sujetos iguales, sino que sólo existen —sólo están— como agentes para desempeñar una función, con el criterio de juicio de que esa función produzca

un beneficio. Y por lo tanto, la lógica de reconocimiento de derechos es una lógica basada en los recortes, porque se trata de asegurar el beneficio en el desempeño de la función. Por eso, se crea para ellos un estatus de discriminación. Un estatus que supone que no valen los principios básicos del Estado de Derecho. Así, frente a la presunción de inocencia y libertad, hay un principio de sospecha. Frente al principio de seguridad jurídica, de certidumbre en el conocimiento y de certeza en el estatus, hay una condición de permanente vulnerabilidad y desconocimiento incluso de las normas que les afectan, en la medida en que una buena parte de esas normas no siguen las condiciones de producción normativa de la ley, sino que son el fruto de actuaciones administrativas dictadas con la menor publicidad posible e interpretadas y aplicadas de modo no discrecional, sino arbitrario, por agentes administrativos sin garantía judicial.

Para ilustrar esto basta con evocar dos tipos de derechos que son básicos a la hora de proclamar la igualdad en el reconocimiento de derechos fundamentales. El primero es el reagrupamiento familiar: en su regulación en las políticas migratorias europeas se produce un conflicto muy serio y es que a los inmigrantes —por el hecho de serlo— no se les reconoce el derecho a la unidad familiar. Esto afecta pues a un bien jurídico clave y crea una discriminación injustificable. Y el segundo es el tratamiento que se le da a los menores inmigrantes por el hecho de ser inmigrantes, una respuesta jurídica dominada por el argumento de que lo importante no es que sean menores, sino que son inmigrantes. Y esto sirve de coartada para violar derechos básicos que están reconocidos en la convención de la ONU de derechos del niño, y, en el caso español por poner un ejemplo, en la ley orgánica de protección del menor. La ausencia de garantías, la discriminación y desigualdad que sufren los menores por el hecho de ser inmigrantes en este momento en la UE, es un problema de concepción de justicia y de los derechos que muestra un déficit grave de acceso a la justicia.

Y es que, en efecto, a la hora de hacer valer el derecho a tener derechos, el derecho a la justicia, se constata una diferencia básica en el acceso a la justicia entre inmigrantes y no inmigrantes (hablo por la generalidad y, naturalmente hay casos más extremos, como serían los inmigrantes llamados irregulares). Esa diferencia básica es que para los inmigrantes, al revés que para los ciudadanos, el lugar y el modo de protección de sus derechos no es en muchas ocasiones el ordinario, que exige la garantía del juez ordinario e independiente. Los inmigrantes juegan las más de las veces en el terreno de la discrecionalidad administrativa. Y se crean dispositivos para asegurar que su trato responda a la discrecionalidad administrativa que es el contrario de la garantía que ofrecen los jueces ordinarios e independientes. La existencia misma de un mecanismo que afecta al ejercicio de la seguridad y libertades básicas de los inmigrantes y por tanto pugna con exigencias básicas de legitimidad, como los “Centros de Internamientos de Extranjeros (CIE)”, atestiguan lo que acabo de decir, sobre todo en la medida en que en esos centros (pese a lo que se proclama desde luego con mucha claridad después de la denominada “directiva del retorno”), las decisiones que se toman y que afectan directamente a derechos, empezando por la libertad deambulatoria, son decisiones tomadas por funcionarios administrativos y sin control, o con un control extraordinariamente difícil por parte de los jueces. Es la razón por la que resulta inaplazable su eliminación y sustitución por otro tipo de instituciones.

El segundo elemento diferencial es la perspectiva de dominación respecto a los inmigrantes. La cuestión, desde mi perspectiva, es una cuestión de igualdad en el acceso al poder. Es la misma que la del resto de los ciudadanos. Lo que pasa es que para los nacionales esa cuestión era resuelta igualitariamente con el reconocimiento del título de soberanía y derechos que es la ciudadanía; y en cambio, para los inmigrantes no existe esa posibilidad, les es negada de raíz. Por lo tanto, en cuanto a los inmigrantes yo no creo que el problema sea tanto un debate sobre culturas, sino un deba-

te sobre el acceso al poder y la discriminación en ese acceso. La cultura sí, en todo caso (o el carácter pretendidamente no suficientemente civilizado adjudicado a algunos grupos de inmigrantes en medida en que su visibilidad muestra la diferencias enmarcadoras de identidad), es lo que actúa como argumento o razón justificativa de esa denegación de igualdad en el acceso al poder. Pero en el fondo se encuentra, insistamos en ello una vez más, como han explicado Balibar y Ferrajoli, la que ya hoy deberíamos calificar como atávica distinción entre ciudadano y extranjero, vinculada a la identificación entre ciudadanía y nacionalidad. Porque, a diferencia de lo que sucediera a finales del XVIII, cuando la ciudadanía ligada a la nacionalidad es un poderoso factor de emancipación de las clases sociales desfavorecidas, discriminadas, subordinadas, en fin, negadas como sujetos del espacio público, hoy la ciudadanía vinculada a la nacionalidad aparece a todas luces como un privilegio injustificable. No es sólo una consecuencia del proceso de desterritorialización de la política que acompaña al proceso de globalización; es que el fenómeno de la transnacionalidad y el asentamiento estable de poblaciones de otro origen en terceros Estados torna de imposible justificación el rígido nexo entre nacionalidad y ciudadanía, sobre todo por sus inaceptables consecuencias en punto a la discriminación en derechos fundamentales.

Por tanto, concluiré que los conflictos de los que hablamos son conflictos de igualdad, de igualdad y reconocimiento de los mismos derechos. Y por eso, con Honneth, habrá que reconocer que la clave está en la capacidad de asegurar la igualdad sin renunciar por ello a compatibilizar reconocimiento y redistribución (Fraser), lo que tiene bastante que ver con la capacidad de acción colectiva de grupos sociales: de los pueblos indígenas a las mujeres.

Y eso no excluye que dejemos de reconocer algún problema más específico, que no afecta a todos los inmigrantes sino de forma particular a algunos. En efecto, a la hora de presentar cuáles son las dificultades que afronta la gestión de la diversidad y más específicamente las

que nacen de la presencia de inmigración asentada, crece el tópico según el cual los conflictos más difíciles estarían ligados a la presencia de inmigración significada por el marcador religioso y más particularmente por el Islam.

Dejo de lado que, en mi opinión, no hay evidencia alguna sobre tal nexo de necesidad causal, insistentemente sostenido en buena parte de los países de la UE —Francia, Italia, España serían los ejemplos más claros— por los representantes de posiciones más reaccionarias (bajo la cobertura intelectual de Sartori). Cabe señalar, por el contrario, que a la hora de gestionar la pluralidad religiosa (que no necesariamente está vinculada a la presencia de inmigración), la condición normativa es muy clara, la adopción del principio de laicidad, concretado en leyes de libertad de conciencia y/o de laicidad según el modelo de la ley francesa de 1905²⁵.

Pero lo cierto es que uno de los fantasmas que recorre a Europa en este momento es la islamofobia, uno de cuyos corolarios es la presunción de que el islam es incompatible con la garantía de los derechos humanos, con la observancia y las vigencias de las reglas del Estado de Derecho y aun con los principios básicos de la democracia, y no ya de una democracia plural inclusiva, sino meramente representativa. Sentencias como la que ha absuelto a un líder de extrema derecha flamenco son expresivas de ese punto de vista y me parecen sumamente discutibles²⁶. La absolución se basa en entender esa afirmación como una manifestación de la libertad de expresión. Por supuesto que la libertad de expresión es un bien prioritario para la democracia, y que si uno, por ejemplo, quiere hacer caricaturas de Mahoma, las debe poder hacer hasta el límite del daño admisible, límite que sólo pueden fijar en todo caso los Tribunales de justicia. Pero no es eso de lo que se discute en realidad. En efecto, cuando se habla de esa incompatibilidad del islam en el contexto de políticas migratorias, manifestada por ejemplo en la dificultad de admitir prácticas culturales como el velo, o prácticas culturales (que, por cierto no están vinculadas al Islam) como la de los rituales de las mutila-

ciones femeninas, ni la práctica del velo ni la de esas mutilaciones son en realidad, desde el punto de vista sustantivo, los conflictos básicos. No quiero decir que no existan, pero no son los conflictos básicos relacionados con la presencia de la inmigración. Sí es un conflicto una concepción de la mujer que no la reconoce como sujeto. Pero, antes de desplegar los instrumentos de nuestra justicia (no digamos, nuestras fuerzas armadas) contra quienes sostienen esa posición, convendrá que revisemos nuestras propias filas, y advertir, por ejemplo, cuál es el lugar de la mujer en la iglesia católica, que sigue siendo hegemónica en países como España, por no hablar de otras confesiones religiosas de carácter fundamentalista entre el mundo que describiré en términos generales como protestante, que por supuesto parten de una concepción de la mujer como infrasujeto. Es decir, que vincular la existencia del fenómeno de la *subordiscriminación* (o el de la discriminación multisectorial) a la *contaminación heteróctona*, que nos habría llegado a caballo de una religión ajena (que, por cierto, en el caso europeo no es “ajena”, porque el islam es también una religión europea y forma parte de la tradición de Europa²⁷), es un disparate, solo fruto de la ignorancia y del prejuicio.

Claro que todo ello tiene que ver también con la confusión que impera en torno a la receta a la que se acude comúnmente, la *interculturalidad*. En mi opinión, el problema es que desgraciadamente la inmensa mayoría de las políticas migratorias y de las “políticas de la diversidad”, sólo hablan de “interculturalidad” en un sentido retórico, porque arrancan de una deficiente comprensión del concepto mismo de “interculturalidad”, como ha explicado en varias ocasiones Boaventura de Sousa Santos, a propósito, por ejemplo, del tópico del *concepto intercultural de derechos humanos*²⁸.

En primer lugar, porque habría que recordar que la “interculturalidad” no es un dato, ni un resultado, sino un proyecto, que significa además un proceso social complejo: si no una utopía, en todo caso una idea regulativa. Sería preferible hablar de *internormatividad* entre contextos sociales y culturales diversos, com-

plejos y plurales; es decir, en contextos de multiculturalidad en sentido amplio. La *interculturalidad* es, por decirlo así, una idea regulativa que sólo puede arrancar de una epistemología pluralista (y de la correspondiente ontología plural, vs la encarnada en el mito de Babel) y de los resultados que nos ofrece la antropología cultural sobre el reconocimiento de las fuentes de la autoridad moral y jurídica. Por eso, es un equívoco hablar de una situación o resultado de interculturalidad. Como *work in progress*, el proyecto intercultural requiere de la acción concertada de todos los agentes concernidos, lo que, a su vez, nos remite a las condiciones que permiten esa acción concertada para que sea efectiva y no sólo la habitual letanía de buenos propósitos que entonan periódicamente los bien pensantes.

En efecto, en segundo lugar, para hacer creíble y asequible ese proyecto de la *interculturalidad* es necesario que se den unas condiciones previas, relativas ante todo a la situación de reconocimiento mutuo e igualdad entre las partes que intervienen en el proceso intercultural (me refiero a los agentes, individualmente y como grupo, pero no a las culturas en sí). Hablamos por tanto de condiciones económicas, jurídicas y políticas, y no sólo culturales. Si esas condiciones no se cumplen, quizá podemos elaborar instrumentos magníficos de política intercultural de salud, educación, de acceso a la justicia, de lo que se quiera, pero no acabarán nunca de dar cuenta del problema real, de la igualdad en la satisfacción de necesidades básicas, del igual acceso a los derechos (por ejemplo, a la educación, a la cultura, a la creación de medios de comunicación, a la presencia en el espacio público, etc.) y del reconocimiento igual en la justiciabilidad de esos derechos²⁹. Por eso, bien puede decirse que por mucho que elaboremos políticas de interculturalidad en ámbitos sin duda relevantes —empezando por la escuela y por la acción en los barrios— seguimos muy lejos de ese objetivo, porque apenas se mueven las condiciones previas que garantizan un mínimo de simetría entre las partes.

5. PARA SUPERAR LA SOCIEDAD DEL MENOSPRECIO: ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA INCLUSIVA³⁰

En definitiva, con mi reflexión trato de subrayar la necesidad, la urgencia de *pensar desde el principio* el vínculo social y político, precisamente hoy, cuando la crisis nos sitúa ante las perspectivas verosímiles de una forma de entender uno y otro que se traduce en lo que hemos llamado *sociedad del menosprecio*, que no sólo es una amenaza para los *otros* que viven en nuestras ciudades, para los inmigrantes, sino para todos nosotros.

Es así que debemos preguntarnos si en este tiempo de crisis es posible seguir hablando de *inclusión igualitaria*; esto es, de una respuesta suficiente y justa acerca de los sujetos de ese vínculo social y político. ¿Es posible imaginar esa *inclusión igualitaria* como objetivo de las políticas migratorias, cuando éstas más bien tienen como resultado (si no incluso como presupuesto) dejar al margen a aquellos que hoy más que nunca representamos —construimos— como *otros*, los inmigrantes asentados de forma estable entre nosotros; un nosotros preciso, concreto, el de los ciudadanos de la Unión Europea, el de los ciudadanos de los Estados europeos?.

Parece que la crisis nos sitúa, insisto, ante el horizonte de la *sociedad del menosprecio*. Pues bien, para poder superar el peligro de la construcción de una *sociedad del menosprecio*, para ofrecer respuestas frente a esa amenaza, a mi juicio, debemos apuntar al objetivo prioritario de *igualdad de reconocimiento (igualdad moral, igualdad jurídica e igualdad política)*; lo que exige que sepamos evitar las patologías del reconocimiento. Así lo ha explicado Honneth: “Cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste, en la mayoría de los casos, en un análisis fenomenológico de daños morales” y añade: “En este enfoque negativista tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecua-

da para explicar al menos la conexión interna entre moral y reconocimiento³¹.

En efecto, creo que en buena medida la clave de comprensión de ese “mal”, ese “daño” presente en la ambivalente alteridad, reside en la voluntad, o incluso, podría decirse quizá con mayor propiedad, en el instinto de “no reconocimiento”, que se manifiesta en la indiferencia, el *menosprecio*, el desprecio. Es un proceso en el que, tras una etapa que suele caracterizarse por la indiferencia derivada de la ignorancia y de la construcción de la invisibilidad social del otro, que posibilita la ficción de que su presencia carece de relevancia pública, social, porque es meramente coyuntural, funcional o instrumental, al imponerse la evidencia de que el asentamiento de los inmigrantes es una realidad y que no se puede mantener sin conflicto su invisibilidad, se pasa a la fase de menosprecio, en la que se le retiran los atributos propios de aquel a quien se considera como igual (atributos que, desgraciadamente, son sólo los del ciudadano, no los del ser humano desnudo *tout court*), para poder justificar un trato discriminatorio y de dominación. De ahí el desprecio, que es sólo un escalón antes del odio. En la medida, en efecto, en que esa ausencia de reconocimiento genera la frustración, la indignación, se ensancha el conflicto social y se hace político y es cuando aparece la respuesta del odio que anuncia el recurso a la violencia y dificulta hasta el extremo la negociación.

Son, pues, tres manifestaciones sucesivas de la falta de reconocimiento del otro inmigrante, pero que pueden coexistir al mismo tiempo. Tres manifestaciones que pueden ser la antesala que conduce casi inevitablemente a una cuarta, la del odio³², la del enfrentamiento en términos de eliminación del otro, un proceso que se alimenta recíprocamente entre las dos comunidades o grupos sociales concernidos (autóctonos e inmigrantes, o, mejor, cierto tipo de inmigrantes) y que podría ser entendido también, como premonitoriamente lo hacía Enzenberger, en términos de *perspectivas de guerra civil*. A mi juicio, esa hipótesis nos permite entender las razones de un fracaso por el que nos preguntamos recurrentemente, esto

es, la *vexata quaestio* del déficit del objetivo de integración, entendido como elemento definitorio de las políticas de inmigración de la UE. Y también hará posible que apuntemos algunos antidotos morales, jurídicos y políticos, de esas manifestaciones de la sociedad del menosprecio, que se acentúan hoy en nuestras sociedades que son, cada vez más, sociedades de la *diversidad profunda*. Y en particular, en esa modalidad de sociedades de *diversidad profunda* que se produce como consecuencia de una fuerte o, al menos, significativa presencia de inmigración diferenciada; es decir, casos de llegada masiva y establecimiento estable de individuos y/o de grupos alógenos que, en muchas ocasiones, reclaman un reconocimiento de su especificidad o particularidad, de su *diferencia*.

Pues bien, al mismo tiempo que constatamos que buena parte de las sociedades europeas cumplen esa condición, es obligado reconocer que, pese a la existencia de políticas de integración que tratan de gestionar ese reto particular de diversidad, nadie negará que hoy, en nuestro contexto, tanto en España como en Europa, crece la preocupación ante la extensión de un mensaje xenófobo e incluso racista frente a esos agentes de la diversidad. Un mensaje que vuelve a tomar fuerza ante la inminencia de citas electorales; es decir, una vez más, un mensaje que cae en la tentación de utilizar las políticas de inmigración (y, obviamente, los modelos de integración) como herramienta electoral. Y es que, pese a que ya sabemos muy bien que se trata de un grueso error, su rentabilidad a la hora de la captación del voto parece difícil de rechazar.

La campaña de las elecciones generales en España en noviembre de 2011, junto a la experiencia de los últimos procesos electorales vividos en la escala municipal y autonómica (con la notable excepción de las recientes en Andalucía y Asturias), nos ofrece evidentes ejemplos y no sólo desde formaciones de extrema derecha (como Plataforma por Catalunya, PxC), sino de la derecha (Partido Popular, PP) e incluso en el centro derecha (Convergència i Unió, CiU; pero también el Partit dels Socialistes de Catalunya, PSC, en munici-

pios gobernados por él). De acuerdo con esos mensajes, habríamos alcanzado el límite de la pluralidad que se puede gestionar sin poner en peligro la cohesión e incluso la supervivencia. Y, como muestra de esa pluralidad incompatible, ese tipo de discurso elige como objetivo negativo, como verdadero *fobotipo*, la diferencia que derivaría de la presencia importante en España de inmigrantes que se identifican por su pertenencia a una religión diferente del cristianismo, es decir, la presencia creciente en España de inmigrantes vinculados al Islam. No volveré a insistir sobre ese fantasma de la islamofobia que en realidad constituye uno de los más serios riesgos para la cohesión social en Europa en el futuro inmediato. Sobre todo porque, por más que se pretenda, los peligros que amenazan a la cohesión social en países como Francia, Alemania, el Reino Unido, Italia o España (aún sin menospreciar el riesgo que representa el islamismo fundamentalista) no vienen tanto de la presencia creciente de población que es afecta al Islam, sino al contrario, del afán excluyente hacia ese sector de población europea de confesión islámica.

Pero hay también pistas para superar esos riesgos, buena parte de ellas basadas de nuevo en la tipología de manifestaciones de reconocimiento y de menosprecio que nos ofrece Honneth y que permite responder gracias a tres tipos de acción de reconocimiento frente a los tres tipos de menosprecio más comunes. Así, frente a las formas más elementales de menosprecio, surge esa manifestación del reconocimiento que son el respeto, la amistad, la fraternidad, el amor, manifestaciones que se pueden y deben educar a través de las primeras instancias de socialización, la familia y la escuela. Frente al menosprecio físico, frente a la privación de derechos y la exclusión social, debemos afirmar esa forma de garantía del reconocimiento que es el Derecho. Y, en tercer lugar, cuando sufrimos la degradación del valor social de las formas de autorrealización, recurrimos a la manifestación social básica de reconocimiento que es la solidaridad. Por mi parte, insistiré en que, aun siendo insuficiente, el papel del Derecho, del Estado de Derecho,

es condición necesaria, requisito imprescindible para combatir la negación de reconocimiento y de igualdad. Porque esa igualdad en los derechos, la *egalibertad* (por expresarlo en términos de Balibar³³) es la clave de la acción de reconocimiento que desarrolla, que garantiza el Derecho. Y es que debemos recordar lo que escribiera Lacordaire en 1848: “entre el fuerte y el débil, entre el rico y el poderoso, entre el amo y el siervo, la libertad es lo que oprime y la ley la que libera”.

Sé que ese objetivo es insuficiente para responder al desafío de fondo, pero estoy convencido de que es imprescindible para poder construir respuestas a ese desafío. Respuestas que se sitúan en la perspectiva de una lucha social, cívica, por la recuperación de la democracia y del Estado de Derecho, tal y como lo ha ilustrado sabiamente Sami Naïr en sus últimos trabajos³⁴, dedicados en principio a la primavera árabe, pero que la trascienden, porque apuntan a ese objetivo más amplio. Para Naïr, la clave diferencial de la primavera árabe y, en cierto sentido, de las revueltas por la democracia en esos países, respecto a las diferentes manifestaciones de indignación que han recorrido buena parte del Norte rico (Europa, EEUU), se la ofreció su amigo el arquitecto tunecino Wassim Ben Mahmoud: la importancia de la *karama*, la dignidad. Esa identificación del papel de la dignidad como *mecha revolucionaria* me parece, en efecto, decisiva. Y es que, si la “revolución de los jazmines” puede ser caracterizada por un factor que actúa como motor, es por éste, la lucha por la *karama*, la dignidad, frente al miedo y la *hogra*, la humillación.

El concepto de *hogra*, en realidad, es más complejo que el de humillación: equivale a menosprecio e injusticia a la par, y a mi juicio tiene mucho que ver con el de *Missachtung* de Honneth, el menosprecio. La *hogra* es un concepto que expresa ante todo un sentimiento de impotencia del dominado ante el desprecio y la arrogancia del dominador. Pero también es un sentimiento ancestral heredado del feudalismo y que el periodo colonial no hizo otra cosa que reforzar. Y, por último, un sentimiento que incluye asimismo la sed de justicia. Pero, como

ha destacado recientemente el propio Naïr en un artículo en *El País*³⁵, esta lucha por la dignidad, contra la humillación, lo es también contra el desamparo. Sus argumentos se inspiran en los trabajos del sociólogo Paul Hartzfeld y en sus tesis sobre los daños cualitativos que causa el paro sobre la identidad personal del parado³⁶. Entre otras, la autohumillación o victimización, el desprecio de uno mismo unido al autoaislamiento respecto a los demás, la devaluación del estatus en el seno de la familia, la pérdida de confianza y el debilitamiento en la competición social, la aceptación cada vez más resignada de la degradación de las condiciones de vida. Y, como subraya Naïr, lo más importante es el sentimiento de “derelicción”, de inutilidad social que invade al ser humano así humillado...despertar sin tener nada que hacer, vivir el fracaso social, el no ser “nadie”, subsistir primero con el subsidio de paro y luego verse obligado a acudir a la caridad.

Es así como se incuba el proceso de exclusión social, cuyas consecuencias políticas son devastadoras: xenofobia, riesgo de fascismo y autoritarismo, lucha social encarnizada. Esa relación dialéctica es algo fácil de entender gracias al análisis que hace el propio Naïr (en su libro sobre la revolución de los jazmines antes citado) de lo que llama “el incendio”, esto es, la inmolación del joven Mohamed Bouazizi, que se quemó a lo bonzo el 17 de diciembre de 2010 en su ciudad natal de Sidi Bouzid, después de lo que se puede calificar como “bofetada”. Porque la bofetada, la humillación que sufre Bouazizi a manos de la policía que le impide la venta ambulante (el único recurso para vivir que tiene ese universitario en paro y sin expectativas de futuro), es la espoleta que le hace reivindicar su dignidad hasta el extremo del sacrificio. La revolución tunecina apuntaría a ese objetivo de dignidad porque se presentó sobre todo como una lucha democrática contra una mafia, contra el poder corrupto, envilecedor y humillante, de un clan. Y por eso es una lucha por la dignidad en clave jurídico política. Una lucha por el Derecho y por el Estado de Derecho, pero también en la discusión

hoy viva sobre la necesidad de renovar a fondo el modelo de democracia.

A ese respecto, hoy es un lugar común la comparación entre los movimientos de los *indignados* y los protagonistas de las revueltas de la primavera árabe. A veces se invoca a ese propósito (equivocadamente, a mi juicio) la tesis de Rancière (*La haine de la démocratie*), para explicar la desafección que experimentan las generaciones más jóvenes (pero no sólo hay jóvenes entre los indignados) en países de tradición democrática, la desconfianza hacia el sistema, y la radical desafección de los representantes más activos de la sociedad civil en los países árabes respecto a su sistema. Precisamente Rancière plantea lo contrario: la dificultad, la renuencia que han experimentado siempre los centros de poder de la denominada democracia representativa (las más de las veces, un mixtum de aristocracia y oligarquía) para confiar en el pueblo como sujeto soberano auténtico. Y esa desconfianza es la que genera un alejamiento cada vez mayor de las elites políticas y de los cauces de representación respecto a los ciudadanos, de donde la denuncia “no nos representan” que reitera el movimiento 15 M.

Creo que son evidentes las diferencias entre los movimientos de indignados, incluido *Occupy Wall Street* y los protagonistas de la primavera árabe, por más que la desconfianza se encuentre en el núcleo mismo del mecanismo democrático moderno: desconfianza hacia el poder que impone su división, su control mediante la separación de poderes y la sumisión al Derecho, aunque estos mecanismos se revelan ya insuficientes. Pero, por supuesto, el proceso mismo de la revolución es eminentemente cívico por parte de sus protagonistas³⁷. Sin embargo, estoy de acuerdo con Naïr cuando subraya que las nuevas revoluciones sociales y políticas de la primavera árabe anuncian otro tiempo, que supone la entrada rápida de las sociedades árabes en la modernidad, la “autonomía de las clases medias que avanzan políticamente en el interior de un sistema social globalizado”, la aparición de un “sujeto individual libre”, ya no subsumido en los vínculos religioso-identitarios, porque hay un nuevo objetivo: la cons-

trucción del Estado de Derecho como primera tarea de los ciudadanos.

Globalizar la democracia y el Estado de Derecho, redefiniendo el vínculo social y político, desde la apuesta por la igualdad y el reconocimiento, para hacer posible una democracia inclusiva. Esa es la agenda política que merecería la pena desarrollar y en la que debiera insertarse como condición *sine qua, non*, cualquier política migratoria. Y esa es, a mi juicio, la base de la verdadera respuesta, no sólo a la crisis, sino a los desafíos que supone la inmigración. Un programa, pues, para los Estados, pero sobre todo para la comunidad internacional cuyos agentes, por fortuna, no son ya sólo ni prioritariamente los Estados y las empresas transnacionales. La constitución de una verdadera sociedad civil internacional, que cuenta a su favor —con todas las prevenciones y matices— con la posibilidad ahora palpable de un espacio público común, por más que sea virtual, será un paso decisivo en ese camino.

6. ANEXO: UN DECÁLOGO DE PRIORIDADES PARA “OTRAS” POLÍTICAS MIGRATORIAS

1. La primera condición de legitimidad de toda política migratoria es el igual reconocimiento y garantía de los derechos fundamentales de los inmigrantes. Eso exige como paso mínimo ratificar el estándar jurídico internacional básico; es decir, la Convención ONU 1990. Junto a ello, es condición de legitimidad que esas políticas garanticen la prioridad de la dimensión de género, que debe ser una condición transversal de las políticas migratorias. Ello se concreta en la necesidad de incluir planes de igualdad e instrumentos de derecho antidiscriminatorio en las políticas migratorias.
2. Esa igual libertad debe concretarse en derechos como el reconocimiento del derecho al reagrupamiento familiar como derecho fundamental en condi-

ciones de igualdad, sin límites de edad, sexo, ni modelo familiar, desde la libertad individual y la prohibición de la subdiscriminación de la mujer.

3. Reconocimiento de la primacía del interés del menor en particular por lo que se refiere a los “menas”. el menor, sujeto justiciable.
4. Derecho a la escolarización plena, al acceso a la sanidad como efectos automáticos del empadronamiento en condiciones de igualdad en todo el estado. acabar con modelos escolares que fomentan la desigualdad y la segregación a base del detrimento de la escuela pública. la universalización de la tarjeta sanitaria. el derecho a la seguridad social y el acceso a la justicia, claves de la justiciabilidad.
5. Derecho a residencia estable tras prueba de asentamiento de 3 años o medida de arraigo similar (hijos nacidos en territorio): desarrollo de los instrumentos probatorios de arraigo.
6. Estatuto de residente de larga duración post 5 años de residencia estable, con igualdad derechos políticos.
7. Restablecimiento de los fondos para la integración, acogida y refuerzo educativo de los inmigrantes, destinados a los Ayuntamientos y CCAA (61 millones de euros en 2011; suspendido en los presupuestos de 2012). Prioridad de las “políticas de ciudad”: del urbanismo y las políticas de vivienda, a la incentiva- ción de la participación vecinal
8. Establecimiento planes estratégicos de codesarrollo basados en libre circulación y acuerdos entre las partes. Una nueva política de visados. La libre movilidad regulada (no anulada por condiciones ultra-restrictivas, desde la obsesión securitaria) que garantice el derecho a la libertad de movimiento y con ello (en su triple dimensión) el derecho a migrar.

9. Abolición de los CIE: sustitución por los centros de acogida.
10. Abolición de los “contratos de integración” y sustitución por un pacto social

por la inmigración. La importancia de las políticas de laicidad y la educación en el pluralismo como valor, son previas a los proyectos de interculturalidad.

NOTAS

1. Cfr. *World Disasters Report 2012. Focus on Forced Migration and Displacements*, International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies, Ginebra, 2012. También, *Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries 2011. Statistical overview of asylum application lodged in Europe and selected non-European countries*, UNHCR, ONU, Ginebra, 2011.

2. Eso no significa que no se hayan producido fenómenos recientes que pueden marcar cambios de tendencias: por ejemplo, en todo el Magreb, en Egipto y Oriente Próximo, así como en el Golfo, los efectos de la primavera árabe; en el Sahel, en parte del continente africano y en Asia, los de las catástrofes naturales, lo que sigue afectando también a Haití; y sin duda crecen las consecuencias de la desigualdad a la hora de entender los flujos que se orientan a América del Norte y Europa y en particular, a Alemania, que resiste la crisis.

3. A comienzos de 2012, según el INE, vivían en España 5.7 millones de extranjeros (12% de la población). Si contabilizamos todos los residentes nacidos en el extranjero aunque cuenten con nacionalidad española, la cifra alcanza los 6.7 millones (14%).

4. Las estadísticas de las que se dispone a fecha de octubre de 2012, parecen mostrar una aceleración de los flujos de retorno, teniendo en cuenta que a lo largo de 2012 se han incrementado casi exponencialmente las consecuencias negativas de la crisis sobre el mercado de trabajo y, en particular, las medidas de recorte de derechos de los inmigrantes adoptadas por el Gobierno del Sr Rajoy, en un contexto en el que la tasa de paro, que llega al 25% de la población, afecta en primer lugar precisamente a los inmigrantes.

5. Siempre de acuerdo con las estadísticas del INE, en los nueve primeros meses de 2012 el saldo entre entradas y salidas de extranjeros habría producido una reducción de 12.000 inmigrantes en nuestro país.

6. Según el INE, en España viven 480.626 ecuatorianos, de los que 136.266 tienen la nacionalidad española. Desde 2009, han retornado más de 15.000 a Ecuador. Recientemente, con motivo del plan elaborado por la SENAMI (Secretaría Nacional del emigrante) para conseguir el retorno y en el marco de las visitas a Madrid de los ministros ecuatorianos de Salud e Industria en octubre de 2012, se ha realizado en España una encuesta según la cual el 72% de los inmigrantes ecuatorianos en España querían regresar, encuesta que ha sido contestada por la FENADE, la mayor asociación de inmigrantes ecuatorianos en España.

7. Desde 2011 han salido de nuestro país más de 117.000 nuevos emigrantes españoles, lo que —unido a la baja de los inmigrantes recibidos desde esa fecha— revierte el saldo migratorio. Así, en los 9 primeros meses de 2012 hemos perdido casi 80.000 habitantes, convirtiéndonos de nuevo en un país de emigración.

8. En la misma declaración, el Foro enumera hasta siete factores que explican esa mayor vulnerabilidad a la crisis: “la menor capacidad de sustituir las rentas del trabajo... la menor capacidad de ahorro —no sólo por el tipo de puestos de trabajo mayoritariamente desempeñados, sino también por el envío de remesas— ... la ausencia o menor densidad de las redes familiares y sociales... la menor duración de las trayectorias laborales, que se traduce en una menor protección social en caso de desempleo —nula en el caso del empleo doméstico— y las indemnizaciones más reducidas en los casos de extinción del contrato de trabajo... el incremento de la vulnerabilidad social, que ha potenciado los efectos excluyentes de factores de riesgo que afectan de manera especial a la población inmigrada... Una vulnerabilidad extrema en los casos en los que la pérdida del empleo acarrea la de la situación administrativa regular... Una dificultad generalizada para acceder al empleo (y negativas perspectivas de reabsorción en el corto plazo del alto desempleo generado), junto a crecientes situaciones de emergencia, insuficiencias en la cobertura de las necesidades sanitarias y obstáculos para el acceso a la vivienda digna o para su permanencia (baste pensar por ejemplo en las dificultades para pagar la hipoteca)”.

9. Cfr. por ejemplo entre sus libros, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: CLACSO Ediciones, Waldhuter Editores, 2009. También, *Para descolonizar el Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, B Aires: CLACSO, 2010 y *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

10. Cfr. *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard 1987 (hay trad castellana, *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*. Buenos Aires, 2007, Libros del Zorzal) y *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005. También *Momentos políticos*. Madrid, Clave Intelectual, 2011.

11. Cfr. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, 2006 y *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, 2010. Cfr. también su “Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy” *Theory & Event* 2003, 7:1 (hay una versión francesa reducida, “Neoliberalisme et fin de la démocratie”, *Vacarme* 29/2004).

12. Habermas, J., “La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez (ACFS)*, n.º 44/2010, p. 111. Como veremos después, son la noción de *autonomía* unida a la de *igual respeto*, ambas exigibles jurídicamente, las que dan fuerza a la noción de dignidad.

13. Cfr Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997 y, más recientemente, el penúltimo testimonio ofrecido por Honneth en respuesta a preguntas de D Gamper, en Honneth, A., (2010b), *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista a A Honneth por D Gamper), B Aires, Katz/CCCB, pp. 48-49 (inicialmente, en su entrevista en el n.º 78 de la revista *Metropolis*, 2010a). En el año 2011 Honneth publicó lo que constituye la sistematización de su respuesta en términos de una teoría de la justicia social enraizada en la praxis: *Das Recht der Freiheit-Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp 2011.

14. Honneth 2010b, 52-55.

15. Cfr. Por ejemplo M.J Añón, *La universalidad de los derechos sociales. El reto de la inmigración*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004 y “Derechos sociales: cuestiones de legalidad y de legitimidad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2010, pp. 15-41. G. Pisarello, *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Trotta Madrid, 2007 (la cita es de la p. 41).

16. Obviamente, podemos añadir muchos otros nombres, desde Montaigne y Shakespeare a Bartolomé de las Casas y Sepúlveda, de Swift a Lewis Carroll u Orwell y, por supuesto, como se viene evocando en este 2012, año de su segundo centenario, en las obras del genial Dickens, como *David Copperfield*, *Tiempos difíciles*, *Oliver Twist*, o también *Casa Desolada*, una obra en parte autobiográfica y particularmente interesante por desnudar el drama del imposible acceso a una justicia mercedora de ese nombre (no dilatoria, imparcial, no discriminatoria por razones económicas) por parte de las clases desfavorecidas. Algo sobre lo que merecería la pena reflexionar hoy cuando, al socaire de la ortodoxia neoliberal que dicta las respuestas a la crisis, se discute el copago en el acceso a la justicia e incluso la reducción o eliminación del beneficio de pobreza o acceso gratuito a defensor de oficio.

17. Que, por ejemplo, dio nombre a un estupendo audio libro de Carla Fibla y Nicolás Castellano: vid C Fibla, N Castellano, J Medina, *Mi nombre es nadie. El viaje más antiguo del mundo*, Barcelona, Icaria, 2009 (Audiolibro. Incluye 4 CD).

18. Acabo de evocar a Losey: ¿qué decir de lo que nos enseña el cine? ¿Acaso el séptimo arte no ha tratado casi desde su aparición la cuestión del reconocimiento o de su negación, el menosprecio, también en sus estadios de indiferencia y odio? Una rápida enumeración de algunos títulos (que deja aparte algunas referencias españolas) así lo prueba: *El inmigrante* de Chaplin, *América, América* de Kazan, *Las uvas de la ira* de Ford, *La nueva tierra*, de Troël o, más recientemente, *L'America*, de Amelio, *La Haine* El Odio de Kassowitz, *Trabajo clandestino* de Skolimowski, *Clandestins* y *L'ange de Goudron* de Schouinard, *Contra la pared* (2004) de Fatih Akin, *The Visitor* (2007), de Th McCarthy, *It's a Free World* (2008) de K Loach, *Grand Torino* (2008) de Clint Eastwood, *Welcome* (2009) de Lioret, *Biutiful*, (2010) de González Iñarritu, *Illégal* (2010), de O.Masser-Depasse, y las muy recientes *El Chino* (2011) de Sebastián Borensztein, *Le Havre* (2011) de Aki Kaurismaki o *La (dés)intégration*, de Philippe Faucon (2012). Aunque, como he apuntado alguna vez, buena parte de la reflexión sobre la inmigración y la dialéctica del reconocimiento encuentra su mejor alegoría en dos géneros de Hollywood, la ciencia ficción y el western. Es lo que ilustran, por ejemplo, de un lado *Blade Runner* o *Alien* y, de otro, *The Searchers* o *Unforgiven*.

19. Aunque la receta “TINA”, que afirma que no hay alternativa al liberalismo económico, al libre mercado y al libre comercio, se puede remontar al teórico liberal Herbert Spencer en su *Social Statics* (1851), se trata de un slogan que popularizó M Thatcher en los ochenta. El lema contrario, propio del altermundialismo, reza precisamente “otro mundo es posible” o, como sintetizó Susan George, “TATA” (*There Are Thousands of Alternatives*). Cfr. Hinkelammert & Duchrow, eds., (2004). *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, Progressio. La

propuesta “TINA” forma parte de lo que I. Ramonet denunció en un editorial de *Le Monde Diplomatique* de enero de 1995, titulado “La pensée unique”. Ramonet sostiene que el “pensamiento único” (cuyos antecedentes se remontarían a Schopenhauer y más claramente a Marcuse) arrancaría de 1944, de los acuerdos de Bretton Woods y lo define así: “La traduction en termes idéologiques à prétention universelle des intérêts d’un ensemble de forces économiques, celles, en particulier, du capital international”. Ramonet ha desarrollado su crítica en otros trabajos, como Chomsky-Ramonet, *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*, Barcelona, Icaria, 1995.

20. Una penúltima visión de ese cinismo argumentativo nos la ofrece un diálogo de la corrosiva *Margin Call*, la película de J C Chandor (2011), en la que los *brokers* protagonistas entonan el “no hay otra opción”, al mismo tiempo que arrojan toda la responsabilidad sobre los ignorantes e irresponsables ciudadanos que se han endeudado por encima de su capacidad.

21. Por eso, los estudiosos del derecho antidiscriminatorio que se apoyan en las aportaciones de la crítica feminista del Derecho (I.M. Young, K. Crenshaw o CE.Mackinnon) utilizan conceptos como los de “subdiscriminación” y “discriminación interseccional”: así, M. Barrère y D. Morondo, “Subordinación y discriminación interseccional. Elementos para una teoría de derecho antidiscriminatorio”, en *ACFS* nº 45, 2011, pp. 15-42. En ese número monográfico se recogen también trabajos interesantes de E.Beltrán, M.L. Femenías, M.Malik, R. Mestre, F. Rey y asimismo uno de A. Rubio y M. Moya que es particularmente relevante desde la perspectiva de la inmigración. En España, además del trabajo pionero de M. Barrère, *Discriminación, derecho antidiscriminatorio y acción positiva a favor de las mujeres*, Madrid, Civitas, 1997, pueden cfr. el análisis de A. Rubio sobre la complejidad del principio de igualdad en el ordenamiento español, “Art. 14. Igualdad y no discriminación”, en *Comentarios a la Constitución socio-económica de España*, Granada, Comares 2002 y el colectivo .AAVV (R. Mestre, coord.), *Mujeres, derechos, ciudadanía*, Valencia, Tirant lo Blanch 2008.

22. Por eso me parece objetable la existencia, strictu sensu, de los “tribunales para la aplicación de la justicia restaurativa”. A mi modo de ver, como pasa en otros casos que pudieran ser considerados antecedentes de justicia restaurativa (el *Tribunal Russell*, más propiamente *Tribunal Russell-Sartre*, que dio lugar después por iniciativa entre otros de L. Basso al *Tribunal Permanente de los Pueblos*, quizá sea el paradigmático), lo que resulta más discutible es la propia condición jurídica de Tribunal. Incluso diría que no es oportuna porque creo que en esos casos es mejor hablar de comisiones de verdad, o de programas de reparación.

23. Cfr. Por ejemplo su reciente y excelente estudio “La ciudadanía en Europa y el fenómeno migratorio”, *ACFS*, 45/2011, pp. 188 ss.

24. Cfr. Su *Face aux migrants: Etat de Droit ou état de siège?*, Paris, Textuel, 2007.

25. Sobre todo para evitar el efecto perverso que puede atisbarse en este momento en España, el de transformar el marco de “confesionalidad vergonzante”, que es el de la Constitución española de 1978, en un modelo de “multiconfesionalidad vergonzante”, que es la propuesta que ahora sostiene la Iglesia católica en coincidencia muy significativa con el Islam wahabista. Si el Gobierno socialista dejó caer en su segunda legislatura el proyecto de ley de libertad de conciencia que formaba parte de su programa electoral y con ello abandonó la corrección de esa “confesionalidad vergonzante” que privilegia a la Iglesia católica en el artículo 16 de la Constitución, ello se debe en no poca medida a la presión de la Iglesia católica (sus denuncias de un laicismo radical, incluso de “fundamentalismo laicista”) frente a la que se cedió, presuntamente por un cálculo electoral. No parece que en la legislatura que acaba de comenzar tras las elecciones generales de 2011 se pueda presumir otra cosa que el regreso al modelo en cuestión, en todo caso trufado de “multiconfesionalismo”.

26. Se trata de la sentencia del tribunal holandés, pronunciada el 23 de junio de 2011, que absolvió al líder islamófobo y populista holandés Gert Wilders, de los cargos de incitación al odio y discriminación que se le imputaban a raíz de su film *Fitna*, estrenado en 2008. Wilders había afirmado, por ejemplo, que el islam debe ser prohibido porque “es un cáncer para la democracia”, por su incompatibilidad con ésta. Según los jueces, “Wilders es grosero y denigrante cuando califica el islam de ideología peligrosa, pero sus opiniones se enmarcan en un debate público sobre la sociedad multicultural”. Nada más concluir la lectura del fallo, el político holandés mostró su satisfacción con ironía: “Tengo buenas noticias, criticar el islam es legal. A veces hay que ser ofensivo para demostrar que no hace falta tener miedo a ser perseguido por tus ideas” (cfr. *El País*, 24 de junio de 2011).

27. Sobre la dificultad para aceptar ese dato, que es un hecho, la existencia del *Islam europeo* (que no ya sólo el Islam en Europa o, aún peor, el Islam que *acecha a Europa*), basta evocar la capacidad de manipulación electoral que ofrece el recurso al “riesgo del fundamentalismo islamista”, como acabamos de comprobar en la campaña electoral francesa de

2012, con motivo de los asesinatos cometidos por el ciudadano francés Mohammed Merah (sí, un francés de obediencia islamista) en Montauban y Toulouse en marzo de 2012.

28. Cfr. El capítulo 3 de su ya citado *Para descolonizar el Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, B Aires: CLACSO, 2010, pp. 83 y ss.

29. Sobre esas condiciones previas me he extendido en otros trabajos. Por ejemplo, de Lucas, “Sobre el papel del Derecho y el contrato político en el proyecto intercultural”, *Isonomía*, 2/2003, pp. 47-81; “Migrazioni, diritti, cittadinanza nell’UE. Sulle condizioni di legittimità della politica d’inmigrazione”, *Ragion Pratica*, 22/2004, pp. 225-237; “La gestión de la presencia de la inmigración, catalizador del modelo de democracia intercultural”, *Tiempo de Paz*, n.º 76, 2005, pp. 48-59; “Managing multicultural Society Democratically: Identities, Rights, Citizenship” en R Dunbar/R Vieyetz ed., *Human Rights and Diversity: New Challenges for Plural Societies*, Humanitarian Net, Deusto, 2007; “Una democracia plural e inclusiva”, *Teoría Política* (nuova serie) Annali I, 2011. M.J. Añón, “Integración: una cuestión de derechos”, *Arbor*, 2010, n.º 744, pp. 625-638.

30. Obviamente, el título de este epígrafe obedece a la obra de Honneth, como he subrayado varias veces con anterioridad. De hecho, Honneth no ha publicado un libro con ese título. El que aparece así, fue editado por primera vez en Francia, *La société du mépris* y no es en realidad una obra de Honneth, sino una recopilación de sus trabajos realizada por Olivier Voirol con el acuerdo del propio Honneth: *La société de mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (edición de Olivier Voirol), Paris, La Découverte, 2008 (hay traducción española, *La sociedad del menosprecio*. Madrid, Trotta, 2012). He intentado una aproximación más extensa sobre el concepto de “sociedad de menosprecio” en J. de Lucas, *Sobre los fundamentos de la igualdad y el reconocimiento. Un análisis crítico de las políticas europeas de migración*, Bilbao, Eurobask, 2012.

31. Cfr. Honeth 2010b, p. 23.

32. Aun con todos los matices posibles, creo que los factores que conducen hoy a ese proceso estaban ya acertadamente descritos en el casi premonitorio film de Matthieu Kassovitz *La haine* (1995) que narra la vida de tres jóvenes desheredados de la sociedad (un judío, un árabe y un negro) en un suburbio de Paris, a mediados de la década de los noventa.

33. Cfr. E. Balibar, *La proposition de l'égalité*, Paris, Actuel, 2010.

34. Cfr. Naïr, *La lección tunecina*, Barcelona, Galaxia Guttemberg 2011. Más extensamente, *La revolución nómada. Los caminos de la democracia árabe*, Barcelona, Galaxia Guttemberg 2012 (en prensa; he podido consultar el manuscrito por gentileza del autor).

35. “Crisis y suicidios”, *El País*, 25 febrero 2012.

36. Cfr. Hartzfeld, P., *Du paupérisme à la Sécurité Sociale, 1850-1940*, Armand Colin, Paris, 1971; cfr. asimismo, Lazzarsfeld P., Jahoda, M., Zeisel, H., *Les chômeurs de Marienthal*, Paris, Ed. de Minuit, Paris, 1981.

37. Uno de los ejemplos más claros es el papel de las redes sociales (no sólo en Túnez), de los *blogueros*, como el responsable del website www.nawaat.org, Hamadi Kaloutcha, o los muy reconocidos Aziz Amamy o Silm Amamu.

Fecha recepción: 16/04/2012

Fecha aceptación: 05/11/2012