

¿POR QUÉ NO TIENEN LOS INMIGRANTES LOS MISMOS DERECHOS QUE LOS NACIONALES?

Juan Antonio García Amado
Universidad de León (España)

I. Planteamiento de las hipótesis.

En este trabajo defenderé una tesis que puede sonar provocativa: quien justifique que los nacionales de un Estado tengan frente a los extranjeros, y especialmente frente a los inmigrantes, derechos distintos y superiores, necesariamente será una de estas dos cosas (o ambas), o un nacionalista sustancializador de entidades colectivas o un egoísta insolidario. Tanto lo uno como lo otro se puede defender con la cabeza bastante alta y con razones que, como mínimo, tienen sentido y merecen ser tomadas en consideración. Lo que en mi opinión no cabe es proclamar la validez no puramente coyuntural y provisoria de las razones que sostienen esa discriminación y, al mismo tiempo, decirse universalista, partidario de la igualdad o defensor de una ética de principios no sesgada por razones grupales e intereses particulares.

Aclaremos lo que queremos expresar con esas dos etiquetas de nacionalista sustancializador de entidades colectivas o egoísta insolidario.

El primero es aquél que estima que no son los seres humanos individuales los únicos seres o entes personales o cuasipersonales que pueden y/o deben ser titulares de intereses, consideración moral o derechos, incluidos derechos humanos fundamentales. Pero esto no es todo. Qué duda cabe de que un determinado grupo humano, una asociación benéfica por ejemplo, puede considerarse titular de derechos, merecedora de alabanza y buen trato y plasmación de un interés conjunto de sus miembros en la consecución de algún noble y benemérito objetivo. Por eso hay que añadir un elemento más al tipo de grupo a que nos estamos refiriendo, y ese elemento es su condición de grupo no puramente contingente, esto es, dependiente de aleatorias circunstancias o de la voluble voluntad de sus miembros; o, formulado en positivo, que la existencia del grupo es en alguna forma independiente de sus miembros y debida a datos o factores que trascienden en mayor o menor medida a éstos¹.

Aplicado a nuestro tema, lo anterior significa que ese aparato jurídico-institucional que llamamos Estado tendría un sustrato o fundamento material, ya sea cultural, étnico, religioso, ideosincrásico, lingüístico, de psicología colectiva, etc., o una combinación de varios de ellos, razón por la que precisamente ese Estado, con su extensión, su población, etc., es Estado porque merece o debe ser Estado, a fin de que lo jurídico-institucional esté en armonía con lo material de fondo que le da sentido y lo justifica. De la misma manera que un ser humano individual es persona y merece el trato y los derechos de persona por el hecho de poseer ciertos caracteres o notas (alma, pensamiento, conciencia libre, conciencia de sí..., según las doctrinas) que lo especifican y lo diferencian de un ser inanimado o de un animal,

¹ O, en los términos de Pérez Luño: “A partir de la Ilustración, la cultura y la política europeas se hallan abocadas a optar entre dos alternativas contrapuestas: la *humanista cosmopolita*, de estirpe kantiana, que parte de la dignidad, la autonomía y la no instrumentalización de los hombres libres; y la *tradicón nacionalista*, de signo herderiano, que concibe la nación o el pueblo como entidades colectivas naturales, dotados de espíritu propio, cifrado en esencias irracionales que trascienden los derechos de sus componentes” (A-E. Pérez Luño, “Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos”, en F.J. Ansuátegui Roig (ed.), *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 260).

así también los verdaderos Estados lo son y/o deben serlo en función de la posesión de determinados caracteres que los hacen acreedores, con fundamento, de semejante naturaleza estatal. Y si esto es así, la condición de nacional (y los correspondientes derechos) ya no podrá verse como cuestión puramente aleatoria, casual o dependiente de azares múltiples, sino como debida o necesaria (o vedada) en razón de la participación en esas características, ya sea esa participación real o analógicamente considerada. Y el reverso del asunto es que quien no esté en esa relación con el sustrato material que otorga el ser y la vida al Estado en cuestión no podrá gozar de idénticos derechos a los de los nacionales, si no es a costa de ir contra el ser verdadero y natural de las cosas.

Así pues, la primera y más fácil justificación que podemos toparnos para explicar los distintos y menores derechos de los inmigrantes es ésta que hemos llamado de nacionalismo sustancializador y que podemos resumir así: los inmigrantes no pueden tener los mismos derechos que nosotros, los nacionales, porque no forman parte (al menos de entrada y mientras no adquieran algunas de esas notas dirimientes) de la nación, y dado que la nación es el sustrato que da sentido al Estado y aglutina a sus nacionales. Por tanto, la nación no es el conjunto (coyuntural, dependiente sólo del aleatorio contenido de las normas jurídicas de nacionalidad) de los nacionales, sino que el asunto es al revés: los nacionales lo son y merecen serlo por obra de la presencia en ellos de la nota o las notas que definen a la nación.

Decíamos que la otra posibilidad de justificar el distinto trato es apelando al egoísmo, al puro autointerés, que prevalece sobre cualquier expresión de solidaridad con el otro. El modo de razonar en este caso, y cuando no aparece ningún elemento del nacionalismo sustancializador que acabamos de presentar, se puede esquematizar así: posiblemente no hay ninguna razón de fondo o sustancial, sino la pura casualidad y el azar histórico, por la que yo y mis compatriotas seamos precisamente nacionales de este Estado X y no lo sean, en cambio, el señor Y o el señor Z. Ahora bien, una vez que las cosas son así, ante la cuestión de que el señor Y y el señor Z también quieren vivir en este nuestro Estado X e, incluso, ser sus nacionales, calculamos si esa pretensión nos interesa y, en función del resultado de ese cálculo, decidimos si les permitimos venir aquí y bajo qué condiciones, y establecemos también cuáles serán sus derechos, dado que estamos en situación de y tenemos el poder para dirimir al respecto. Y lo normal y más frecuente es que o bien nos beneficie que Y y Z no vengan (para que no gasten de nuestros bienes o no compitan con nuestros intereses; para que no tengamos que repartir con ellos el pastel, en suma), o bien que vengan pero con unos derechos limitados que aseguren su subordinación a nosotros, con lo que en lugar de competir con nuestros intereses sirven a los mismos, y sin tomar del pastel ni un ápice más de lo que nos convenga darles². Para este razonador egoísta el Estado nacional es el mejor instrumento de protección de los intereses de quienes, como él, son sus ciudadanos, y por eso también su lealtad al Estado es el resultado de un cálculo interesado.

Sostenemos que la discriminación jurídica del inmigrante sólo se puede explicar desde el nacionalismo sustancializador o desde el egoísmo insolidario. Pero muchos responderán a esto que las razones de más peso no necesitan ser tan de fondo, que son razones puramente pragmáticas, derivadas de los malos efectos prácticos, incluso para los propios inmigrantes a los que se pretendía favorecer, que se podrían seguir de una igualación

² Como explica Héctor Silveira, interpretando los móviles de partidos como la Liga del Norte, en Italia, o el Partido Liberal, en Austria, partidos que presentan a los inmigrantes como “los nuevos enemigos simbólicos de la patria”, “sus discursos no hacen más que remarcar las diferencias, haciendo aun más grande la brecha entre los autóctonos y los foráneos y favoreciendo con ello las políticas de discriminación y de segregación. Pero sus verdaderas pretensiones, en el fondo, no son tanto impedir un posible mestizaje entre culturas sino sobre todo evitar que las personas que vienen de fuera logren acceder a los bienes y riquezas del grupo” (H. C. Silveira Gorski, “La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate”. En: H.C. Silveira Gorski (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, 2000, p. 19).

en derechos y de la ausencia total de restricciones. Estos motivos pragmáticos tienen mucho de coyunturalmente válidos, pero sólo pueden funcionar como una especie de atenuantes de que aquí y ahora no igualemos a los inmigrantes, no como razones para negar la justicia y conveniencia, en abstracto, de su equiparación. Es decir, quien invoca un motivo pragmático (como pueda ser que con la igualdad y la no restricción aumentarían el malestar social, el racismo, la xenofobia etc.) o bien pretende simplemente camuflar la índole puramente egoísta de sus razones, o bien tendrá que admitir, en primer lugar, que ese atenuante vale ocasionalmente y sólo mientras la situación social de prejuicio y malentendido se mantenga, y, en segundo lugar, que hay que poner todos los medios (educativos, presupuestarios, jurídicos, etc.) para acabar con esos efectos sociales negativos y propiciar una plena integración sin aquellos riesgos; porque, si no se piensa y se hace así, se está haciendo virtud de unprejuicio, se está reconociendo que cuando la presencia en igualdad de los inmigrantes provoca, por ejemplo, aumento de la xenofobia, ese xenófobo tiene buenas razones, o razones válidas y comprensibles para serlo.

Nuestra pregunta es, recordémoslo de nuevo, qué razones hay para creer o admitir que un inmigrante extranjero no tenga derecho a instalarse libremente en nuestro Estado y, una vez aquí, no posea nuestros mismos derechos (y nuestras mismas obligaciones, claro) en todos los ámbitos, si es que los quiere. Concretando hasta la caricatura, podíamos expresar el mismo interrogante también así: puesto que quien suscribe es natural de una pequeña aldea de Gijón (Asturias, España), la pregunta que se me ocurre es por qué hay restricciones para que en mi aldea se instale y goce de mis mismos derechos alguien de Burundi o de Irán o de Bolivia y no las hay para que lo haga alguien de Madrid, de Málaga, de Bilbao, de Oviedo, o de otra aldea que no sea la mía. ¿Qué cosa no puramente casual y secundaria tengo en común con todos éstos que no tenga en común con los primeros³? Seguramente las mejores fuentes de respuestas a esta pregunta están en la historia y en la filosofía política. Asomémonos brevemente a lo que cada una puede darnos.

II. Las razones de la historia, razones de ayer.

Es de sobra sabido y está hasta la saciedad demostrado que el modelo político del Estado-nación es un invento relativamente reciente. No sólo la palabra “Estado” en este su sentido moderno se inventa allá por el siglo XVI, parece que por obra de Maquiavelo, sino que también el otro elemento de la relación, la idea de “nación”, experimenta una muy relevante mutación semántica para poder emparejarse con aquel concepto. En efecto, tal como bellamente ha mostrado hace poco entre nosotros⁴ José María Ridaó, antes del nacimiento del Estado-nación moderno la semántica de “nación” tenía que ver con linaje, credo o lengua, pero no con la conjunción de espacio geográfico y población abarcada por un

³ El nacionalista español tendrá distintas ocurrencias para fundamentar lo que tengo en común con los de Málaga y no tengo con los de Irán o Bolivia. De acuerdo, concedamos eso. Pero, entonces, ¿cómo justificar que si pueda instalarse y trabajar en mi aldea con derechos muy parejos ya a los míos un nacional alemán o danés, tan distintos de nosotros, los aborígenes asturianos? El nacionalista que, otra vez, se quiera coherente no podrá responder que estos últimos pueden hacerlo en virtud de normas y acuerdos internacionales que así lo permiten en la actual UE, porque de inmediato el no nacionalista responderá que de eso se trata: de simplemente cambiar las normas para que ninguna cuestión racial, histórica, idiomática, etc., impida a cada uno vivir, competir y disfrutar donde quiera, sea cuál sea su tierra de origen, su color o su idioma. De ahí que el nacionalista más coherente sea el defensor férreo de la soberanía estatal a la (ya) antigua.

⁴ Desde otros ámbitos, véase por ejemplo H. Schulze, *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 88ss.

Estado⁵. Se podría interpretar que es el Estado el que crea la moderna noción de nación que le sirve de soporte⁶.

Si el moderno Estado-nación surge en tiempo tan cercano y se eleva a centro de la organización política, con él nacerá también, necesariamente, una particular configuración de la nacionalidad y la extranjería, bajo forma juridificada, como corresponde a una de las características definitorias de dicho Estado. Pero esto no puede ocultarnos el hecho de que a tantas formas políticas, de hoy y del pasado, les es común la necesidad funcional del extranjero, del otro, del que no es de los nuestros.

En efecto, hasta hoy al menos, hablar de vida social organizada es hablar de un grupo que se rige por normas comunes, normas que también establecen quién y cómo puede mandar dentro del grupo. Por lo mismo, hablar de grupo político es hablar también de lealtad a esas normas y a quienes las proclaman. Pues bien, esa lealtad que vertebra el grupo funciona porque es el resultado de un movimiento doble, hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro, lo que mueve a los miembros del grupo a quererse unidos y acatar las normas comunes es la conciencia de la coincidente identidad en lo que se tenga por más importante. Es una fe compartida la que edifica el nosotros, la creencia de que lo que nos identifica precisamente con este determinado grupo está muy por encima de lo que nos separa en tanto que individuos diversos en multitud de cosas. Esa conciencia del nosotros se puede apoyar en que seamos precisamente “nosotros” los que hablemos una lengua, tengamos ciertos rasgos,

⁵ Vid. J.M. Ridao, *Contra la historia*, Barcelona, Seix Barral, 2000, pp. 21ss. No me resisto a recoger una larga cita de esta obra: “*Nosotros*, a quién representa o encarna ese *nosotros*: ésa es la cuestión, ésa ha sido siempre la cuestión. Antes de la Reforma, y visto desde la perspectiva de la Europa posterior a 1492 -privada ya de la Granada nazarí-, *nosotros* éramos cristianos y *ellos* musulmanes o judíos. Después de la Reforma, y visto ahora desde la perspectiva de los Habsburgo peninsulares, *nosotros* éramos católicos y *ellos* -además de musulmanes o judíos- calvinistas, anabaptistas o luteranos. Desde principios del siglo XIX, y tal como pone de manifiesto el agudo genio de Blanco, *nosotros* éramos católicos y *ellos* -además de judíos, musulmanes, calvinistas, anabaptistas o luteranos- ingleses, franceses, alemanes o polacos. En definitiva, la respuesta a la cuestión de a quién representa o encarna ese *nosotros* va adoptando un sentido diferente en virtud de los valores consagrados en cada época, de modo que introduce fracturas en comunidades humanas que permanecían unidas o restaña las que separaban a otras. Lo que Blanco White observa al señalar al patriotismo como causante de «los mayores males» es que, en los años turbulentos en que le ha tocado vivir, lo que traza la divisoria fundamental en el interior de la comunidades humanas no es ya sólo el credo o la lengua, sino también el origen geográfico. La patria determinaría ahora la nación de los individuos, y por eso no es extraño que el Romanticismo desarrolle hasta el extremo la idea de que la geografía y el clima influyen decisivamente en la configuración de los caracteres nacionales, ni que el patriotismo en que acaba disolviéndose la Ilustración sea la antesala del nacionalismo” (ibid., pp. 55-56).

Podríamos a partir de ahí preguntarnos cuál es ahora el límite simbólico entre el nosotros y el ellos en sociedades como las que integran la Unión Europea. Y estoy tentado de decir que ese límite simbólico lo marcan los derechos humanos: nosotros somos el grupo que tiene como su característica suprema y unificadora el respeto de tales derechos; ellos son los que grupalmente los vulneran. Pero la sorpresa viene acto seguido: por eso no podemos reconocerles a ellos tales derechos cuando están *entre nosotros* o no podemos permitirles que vengan aquí. Volveré sobre este asunto.

⁶ En palabras recientes de Gerd Baumann, hay que dejar de lado “la ingenua creencia de que el Estado no es más que un negocio secular que sirve para proporcionar las necesidades materiales. El Estado-nación tiende a ser secularista, pero no es de ninguna manera secular. Es decir, sitúa a las Iglesias y al culto en una esfera privada, pero el vacío de retórica mística y de ritual resultante se rellena rápidamente con una cuasireligión creada por el Estado. La nación de cada Estado se construye como una comunidad imaginaria, como si fuera una enorme *superetnia* supremamente moral, y el Estado-nación depende de una red de valores, lugares y épocas simbólicas que no son más que una especie de religión” (G. Baumann, *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós, 2001, trad. De C.Ossés Torrón, p. 63).

profesemos una religión, practiquemos ciertos usos, etc., etc⁷. Una de las grandes tensiones de la época moderna proviene precisamente de que el Estado-nación y el racionalismo individualista se van afirmando coetáneamente y cada uno, llevado a sus últimas consecuencias, constituye la negación del otro: el individuo plenamente integrado en su nación es el que hace dejación de su autonomía individual y se pliega (o se inmola) a las determinaciones y los designios colectivos, en aras de lo que en el colectivo ve de superior encarnación del bien; mientras que el sujeto que quiera vivir del modo más concreto esa autonomía ética individual, que se eleva a supremo valor de este tiempo, se verá abocado a la frecuente desobediencia, al descreimiento de cuanto impele a las masas y al escepticismo frente a las ciegas lealtades que el Estado se gestiona por medios generalmente poco acordes con la conciencia individual reflexiva, crítica y kantianamente ecuánime. Sólo el genio de Rousseau y compañía, con ese prodigio de feliz metafísica que es la teoría democrática, permitió ocasionales salidas para aquella insoportable tensión.

Estábamos en que la lealtad que todo modelo político requiere se nutre de un doble movimiento, hacia adentro y hacia afuera. Este último se refiere a la necesaria existencia de un otro exterior frente al que afirmarse, de un otro distinto por referencia al cual nuestra identidad pese más que nuestra interna diferencia. Posiblemente esto es lo que el contractualismo no supo describir con precisión, es el elemento que falta a su fundamentación de la nueva legitimidad del moderno Estado. En efecto, los individuos salen del hipotético estado de naturaleza para beneficiarse de la colaboración mutua y/o evadir el miedo resultante de que en aquel estado natural cada uno es para los demás un otro impenetrable e imprevisible. Parece, pues, que es un cálculo perfectamente racional el que lleva a los sujetos a agruparse bajo un poder que vele por su seguridad y sus propiedades.

⁷ Lo que de esa forma se construya puede ser también una región y un “patriotismo regional”, desemboque o no en nacionalismo independentista. Un análisis sumamente ilustrativo de un caso ejemplar, el de la región Noroeste de Brasil, lo realiza Durval Muñiz de Albuquerque Junior en su trabajo “Enredos de la tradición. La invención histórica de la región Nordeste de Brasil”, en *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Barcelona, Alertes, 2000, pp. 213ss. Su lectura es absolutamente recomendable y nos muestra los mecanismos mediante los que la identidad regional se va afirmando a partir de la invención de una historia común (“... el primer trabajo hecho por el movimiento cultural iniciado en el Congreso Regionalista de 1926 fue instituir un origen para la región. Esa historia regional retrospectiva intenta dar a la región un estatuto al mismo tiempo universal e histórico. Sería la restitución de la verdad de un desarrollo histórico continuo, en el que las únicas discontinuidades serían de orden negativa: olvido, ilusión, ocultación. La región se inscribe en el pasado como una promesa no realizada, o no percibida, como un conjunto de indicios que ya denunciaban o preanunciaban su existencia. Se mira para el pasado y se alinean una serie de hechos para demostrar que la identidad regional ya estaba presente. Se empieza a hablar de la historia del Nordeste, desde el siglo XVI, proyectando hacia atrás una problemática regional y un recorte espacial que sólo se da al saber a los incios del siglo XX” – *ibid.*, p. 227-), unos elementos que constituían, aún cuando nadie antes lo supiera aún, una tradición compartida (como siempre, el folclore es el recurso más fácil. “Una verdadera idealización de lo popular, de la experiencia folclórica, de la producción artesanal, consideradas siempre como más próximas a la verdad de la tierra” – *ibid.* p. 230- “El folclore sería el depósito de un inconsciente regional subrayado, de una estructura ancestral, y permitiría el conocimiento espectral de nuestra cultura regional. El folclore sería la expresión de la mentalidad popular y ésta, a su vez, de la mentalidad regional” – *ibid.* p. 231-). El comentario siguiente del autor no tiene desperdicio: “Aunque se presenten como defensores del material folclórico, estos folcloristas son paradójicamente sus mayores enemigos y detractores al marginalizarlo, al impedir la creatividad en su interior, al celebrar su permanencia a lo largo del tiempo, lo que significa celebrar su obsolescencia” – *ibid.* p. 231-), una psicología común (“un espacio de saudades” – *ibid.*, p. 237. “La región Nordeste (...) fue fundada en la saudade y en la tradición” – *ibid.* p. 214-) y un rival “natural” (“El Sur es el espacio-obstáculo, el espacio-otro contra el que se piensa la identidad del Nordeste. El Nordeste nace del reconocimiento de una derrota, es fruto del cerramiento imaginario-discursivo de un espacio subalterno en la red de los poderes por parte de aquellos que ya no pueden aspirar al dominio del espacio nacional” – *ibid.* p. 219-) y un modo de ser, todo al servicio de hacer de lo múltiple de todo grupo una realidad unitaria (“En lo que hoy llamamos Nordeste hay una realidad múltiple de vidas, historias, prácticas y costumbres. Y es el borrado de esa multiplicidad el que permitió pensar esa unidad imaginario-discursiva” – *ibid.* p. 215-).

Más así fundada, sin más, la legitimidad de los modernos Estados, con su amable faz de síntesis consensual de intereses antes rivales, oculta un dato decisivo: que el modelo de poder que de tal guisa se erige sigue necesitando del miedo, y en concreto del miedo al otro, como base de la lealtad y la obediencia, y que cuando el otro que se teme deja de ser el vecino próximo, sigue haciendo falta el peligro de un otro lejano al que se toma por incapaz de compartir esa razón y ese cálculo que nos lleva a vivir pacíficamente en Estado y frente al que, por consiguiente, se impone una política de recelo y defensa, cuando no de preventiva agresión y dominio. Es crucial para el mantenimiento de la lealtad al Estado el equilibrio de los miedos: cuanto menos se teme al conciudadano más se debe temer al extranjero. Porque si ambos temores descienden por igual y en grado muy significativo, va desapareciendo la razón para acatar a ese aparato estatal que monopoliza la fuerza legítima, se supone que por nuestro bien. Y por eso el triunfo hacia adentro del Estado, usando con sumo arte de todos los elementos aglutinadores con los que se va construyendo la idea de nación, fomentando el sentimiento de “integración” entre los conciudadanos y acrecentando la lealtad política de los mismos, tiene que traducirse en una simultánea persuasión del peligro que proviene de la diferencia de los otros, con base precisamente en su condición de radicalmente diversos. De ahí, tal vez, que el máximo ejemplo de integración en el Estado-nación y la apoteosis de la lealtad estatal, la más perfecta simbiosis del ciudadano con su Estado, se diera en la Alemania nazi, y eso a lo mejor disuelve lo que siempre se presenta como la incomprensible paradoja histórica de que en el Estado de Kant y todo el idealismo alemán se produjera semejante explosión de la más terrible irracionalidad política: porque, precisamente en un Estado con tan elevada presencia de una razón universal, o se realizaba definitivamente el hegeliano paso al mundo de la pura idea (o a su versión marxiana de la disolución del Estado en la sociedad comunista) y se eliminaban los elementos coactivos que identifican y dan sentido al Estado; o se introducía a tiempo un enemigo para seguir justificando la necesidad de la fuerza estatal y la lealtad de los ciudadanos propiciada por el miedo a los otros, llenos de peligro. Y el logro consistió en que ese enemigo se desdobló prodigiosamente en enemigo interno (los judíos⁸) y externo, con lo que la expansión del Leviatán en ambas direcciones fue perfectamente querida por los alemanes⁹.

Tenemos, pues, que la base de la existencia y pervivencia de un Estado es la fe de los ciudadanos en su legitimidad y que esa fe se alimenta de un doble movimiento, de afirmación hacia adentro de la identidad común, y con ello de la solidaridad entre los conciudadanos, y, hacia fuera, de la diferencia y los peligros del otro, frente al que la insolidaridad no significará entonces egoísmo o falta de amor al prójimo, sino legítima defensa o, más aún, defensa de la verdadera civilización y de los más elevados valores que el ser humano (en su versión buena, claro) atesora. Y ese gran éxito del Estado moderno en su acopio de legitimidad en nombre de valores cada vez más abstractos explica lo que a todos nos parecería inverosímil si pudiéramos disfrutar de suficiente distanciamiento intelectual: que

⁸ Uno de los más extensos y rotundos testimonios del proceso y los efectos de la demonización de los judíos que desembocó en el holocausto se contiene en el polémico libro de Daniel J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler* (Madrid, Taurus, 1997, trad. de J. Fibla).

⁹ En el constitucionalismo alemán de la época hay dos autores que representan perfectamente la preocupación por el mantenimiento de la legitimación estatal como empatía de los ciudadanos con ese ente colectivo que es el Estado. El uno, Rudolf Smend, hizo la versión positiva, mostrando cómo la verdadera constitución del Estado radica en el sentimiento que hace a sus nacionales sentirse unidos ante sus símbolos (la bandera, el himno) y embarcados en su común destino; el otro, Carl Schmitt, vio mejor que nadie cuán difícilmente se mantiene la lealtad a una bandera cuando no hay un enemigo ante el que enarbolarla en la batalla.

tantos hayan estado dispuestos a morir por él¹⁰. La explicación es que, en realidad, esos soldados movilizados no iban gratuitamente a morir por el Estado, sino por cosas con una connotación emotiva mucho más fuerte: la patria, la fe, la nación, lo ideales de un pueblo, etc. ¿Quién arriesgaría su vida por el Estado si en éste no se viera nada más que un entramado de normas jurídicas que configuran instituciones y órganos?¹¹

Pero estábamos en las razones de la historia y lo que tenemos que preguntarnos ahora es cuánto se mantiene en pie de esto que ha sido historia del Estado-nación moderno. Y me atrevería a decir que uno de los grandes problemas con que los actuales Estados occidentales se topan es la dificultad para conservar en funcionamiento el espantajo del enemigo interior y exterior como base de su autoinducida legitimación. Y para salvar la dificultad tienen que presentar versiones cada vez más sofisticadas y aterradoras del otro, del enemigo que no es como nosotros y no forma parte de nuestra verdadera nación. Ilustrémoslo brevemente.

A dichos efectos de propiciar lealtad interna entre los nacionales, nada es más útil a una nación que otra nación rival. Y la situación es, para esos fines, perfecta cuando, como supo hacer el nazismo, el enemigo nacional se bifurca en enemigo interno y enemigo externo. Tal es lo que, en mi opinión, se está induciendo entre nosotros, en España. Hay un enemigo “nacional” interno, constituido por el terrorismo nacionalista y las mafias “extranjeras”, y hay un enemigo externo, que es el inmigrante que quiere entrar y amenaza nuestra seguridad y/o nuestra cultura.

Comencemos con el enemigo interno. No voy a negar aquí, en modo alguno, que en un país como España el terrorismo y la delincuencia ejercida por mafias internacionales tengan la talla de un verdadero y serio problema. No verlo así sería ceguera imperdonable, sin duda. Lo que llama la atención no es la entidad absoluta del problema, sino su entidad en términos relativos: la proporción en que ese problema preocupa (o se hace que preocupe) a los ciudadanos. No se tome como frivolidad o insensibilidad lo siguiente, en lo que ruego que se medite lo más desapasionadamente que sea posible: ¿por qué socialmente inquietan más los terroristas que los conductores borrachos, por ejemplo, cuando éstos causan muchos más muertos? Creo que la respuesta es fácil: porque de los primeros los políticos y los medios de comunicación hablan mucho más y mucho más dramáticamente que de los segundos. Los dos nacionalismos en pugna se hacen recíproco favor con sus acciones y reacciones, en su lucha por la legitimación, que es lucha por el dominio de las conciencias. Lo que más beneficia a los intereses del terrorista nacionalista es que se hable mucho de su acción, y lo que mayor cohesión social logra por el otro lado es el sentimiento de unidad e integración con el Estado legítimo, en la conciencia de que quien “nos” ataca es el que se quiere distinto y quiere hacernos extranjeros allí donde ahora somos nación. Y entretanto puede haber una curva asesina o una raya discontinua mal pintada en una carretera que no se reparan porque los

¹⁰ Como recientemente ha resaltado Fabrizio Battistelli, hay más que abundante evidencia histórica “del decisivo papel desempeñado por la guerra (y su instrumento, la organización militar) en la afirmación, la consolidación y la crisis de las naciones”. Esa tendencia, ya totalmente presente en la edad clásica con las *poleis* y los grandes imperios, resurge con renovado vigor en la edad moderna con la afirmación en Europa del Estado-nación. Así se explica que socialmente se represente “el espíritu militar como quintaesencia del patriotismo y el valor militar como banco de prueba del «carácter» de un pueblo” (F. Battistelli, “Ethnos e polemós. Perché gli italiani non hanno spirito militare?”, *Teoria politica*, XVI, 2000, p. 79).

¹¹ La teoría del Estado se encuentra en esa encrucijada entre lo racional y lo emotivo, y por eso la teoría del Estado que sea más racional resultará menos funcional, y la mejor, más desapasionada, más distanciada, más científica descripción de la política, el Estado y sus mecanismos será la más inconveniente para la persistencia de la fe en esos mecanismos mismos. De ahí que Kelsen haya sido tan poco amado por los creyentes en las naciones o los interesados en defenderlas.

muestrados que causan no tienen etiqueta política, y hay que esperar a la acción privada, en forma de demanda de responsabilidad civil contra el Estado.

¿Y qué decir de la reiterada obsesión por poner apellido de nacionalidad a los delitos cometidos por extranjeros? Cuando la mafia es de compatriotas no se dice “la mafia española del delito x”, pero vivimos ya todos medio sobrecogidos por la presencia en nuestro suelo de mafias rusas, rumanas, colombianas, etc. Y cuando el violador es de Segovia, pongamos por caso, apenas se menciona el dato o se lo dice de pasada, pero cuando es marroquí la procedencia aparece en el titular. Y la pregunta es por qué nos asustan más los delitos de los extranjeros. Pues, aun a riesgo de resultar monótono y repetitivo, aventuro la misma respuesta: porque en términos de construcción de legitimidad estatal es más conveniente así.

Ya tenemos el enemigo interno. Localizar al enemigo exterior es sencillo, pues lo compartimos con los demás países amigos: el Islam y el narcotráfico internacional. Sobran los comentarios.

Con todo y con esto que llevamos mostrado, es de justicia reconocer que el Estado-nación actual tiene muy difícil esa empresa de procurarse legitimación por la vía de incitar el miedo al otro, al desconocido, al extranjero. La tan cacareada globalización ha traído consigo la crisis del espíritu de aldea que alimentaba las lealtades nacionales. La proporción entre lo que a nivel cultural y simbólico une o separa a los sujetos individuales en el mundo actual y al margen de su nación, se va invirtiendo de modo imparable. Lo que los puede diferenciar (el idioma materno, la fe en que se educaron, los rasgos raciales...) va dejando su protagonismo a lo que hay en común: no nos conocemos los unos los dioses de los otros ni hablamos el lenguaje de la aldea del otro, pero podemos entendernos en inglés, vestimos *jeans* y todos sabemos quiénes son Bruce Springsteen, Julia Roberts y Michael Jordan. Pierde sustento la vinculación a la tierra (al terruño, al paisaje...) en un tiempo de tan gran movilidad viajera, en el que hasta el agricultor del pueblo más apartado de nuestro país es probable que haya viajado a la República Checa o a Noruega. También se disuelve buena parte de la función identitaria de la lengua cuando ésta deja de tener correspondencia con un particular modo de vida, ya que los modos de vida se están uniformando y homogeneizando al margen de la diversidad lingüística. Y otro tanto sucede con otros elementos de lo que a veces se considera la cultura propia de un grupo, como el folklore, la gastronomía, etc., en esta época en que o bien el cultivo del folklore pasa a ser arqueología cultural (y subvencionada, como opuesto a vivida), o bien en cada pueblo hay varias pizzerías, unos cuantos restaurantes chinos, etc.

Quizá el mejor indicio de la imparable disolución de los anteriores cimientos del Estado-nación se ve en lo que toca a los ejércitos. El aflojamiento de las lealtades grupales obedientes a la conciencia de la propia diferencia frente al exterior, unido a la creciente sensación de que no puede ser enemigo externo alguien que comparte los mismos gustos musicales, los mismos anhelos, con el que cabe el entendimiento en inglés y con el que se “chatea” y se puede entrar en relación personal en numerosas ocasiones y circunstancias, hacen que el joven de nuestros países no encuentre razón de peso para arriesgar la vida por su nación en lucha a muerte con ese otro que ya no se ve como extraño. No puede, así, sorprender que nuestros Estados estén teniendo que retornar al viejo modelo del ejército mercenario, en el que el servicio a las armas ya es oficio y no solidaria donación de uno mismo. Más aún, tampoco extrañará que concurren tantas dificultades para hallar suficientes candidatos para soldados profesionales. Y la paradoja se radicaliza cuando el Estado tiene que ir a buscar sus soldados entre los extranjeros¹², momento en que ya difícilmente se nos

¹² Es tradición, sin embargo, en numerosos países la existencia de cuerpos de su ejército integrados por o abiertos a los extranjeros. Piénsese en la Legión Extranjera de los franceses o los gurkas británicos. Pero no hay que perder de vista que tales cuerpos eran presentados como los más brutales y temibles, con lo que se reforzaba

puede hacer creíble que la función esencial del ejército es defendernos frente al enemigo que amenaza al otro lado de nuestras fronteras, salvo que ese enemigo ya no se contemple como enemigo nacional, sino cultural, como está sucediendo ahora mismo.

Concluimos este apartado, así pues, con la impresión de que la historia nos muestra con suma nitidez que el Estado-nación se constituyó en la modernidad explotando y fomentando la diferencia del grupo frente al otro, frente al foráneo que era por definición diferente, y al enemigo interno, retratado como la cara sombría de nuestro propio ser que hay que mantener a raya. Pero que en los momentos actuales es sumamente difícil mantener ese dualismo del nosotros y el ellos¹³, pese a los ingentes esfuerzos por construir fantasmagóricos enemigos que aún nos atemorizan y nos incitan a una gregaria actitud defensiva y de demanda de Estado protector.

Todo ello cobra caracteres aún más novedosos allí donde los países se agrupan en procesos de cesión de soberanía y construcción de nuevas formas de relación política y económica que vienen a ser macroestados. Es el caso en particular de la UE. Si, por ejemplo, los españoles formamos unidad política, económica, militar, etc. con países como Francia, Portugal, Alemania o Finlandia será porque ya no hay ninguna correspondencia entre la unidad política y cosas tales como la lengua, la fe religiosa, las costumbres, etc. Por tanto, el nosotros que aglutine en unidad política y genere lealtad ya tiene que ser algo bastante más abstracto que cualquiera de esos datos diferenciadores. ¿Pero qué puede ser lo que tengamos en común y nos una en medio de tan radical diversidad, y más cuando también países eslavos o la islámica Turquía se hayan incorporado a la UE? ¿Y qué puede ser que no sólo nos una, sino que, además, nos permita diferenciarnos frente a los otros que no son parte de dicha unidad política?

Curiosamente, esa función la está ejerciendo una vaga noción de la cultura occidental y una más concreta concepción de los derechos humanos como emanación central de dicha cultura. Y el otro ante el que se enarbola ese dato identificatorio del nosotros es ante todo el Islam¹⁴. Y ahí sí llegamos ya a la definitiva paradoja que nos paraliza en estos momentos: el enemigo es la cultura islámica, que supuestamente amenaza nuestra cultura y nuestros derechos humanos con prácticas tan brutales como la ablación femenina de que tanto se habla (con justicia) en estos días entre nosotros, después de tantísimo tiempo de (injusta e incomprensible) indiferencia. Pero resulta que, al mismo tiempo que vemos al enemigo al otro lado del Estrecho de Gibraltar, necesitamos importar de allí mano de obra y hemos de

la idea de que era el extranjero precisamente quien poseía esos caracteres. El mismo rol jugaron los “moros” en el ejército golpista de Franco.

¹³ Como dice Bonanate, “la de la identidad no es una crisis ontológica, sino histórica” (L. Bonanate, “Bersaglio mobile. Cittadinanza e identità nazionale”, *Teoria Politica*, XVI, 2000, p. 44).

¹⁴ Explica bien Javier de Lucas cómo ese proceso reviste en la Europa actual una doble dimensión, tanto a escala nacional como de conjunto de la Unión Europea: la identidad europea “no puede edificarse sobre la base de identidades primarias (raza, religión, tradición, cultura, lengua), sobre la identificación entre *ethnos* y *demos*, sin que ello suponga automáticamente la exclusión de una parte de la población que se quiere europea. Esto es especialmente importante en un contexto en el que las estrategias de relegitimación en buena parte de los países de la UE (RFA, Francia, España, Italia) parecen optar por la creación del «problema de la inmigración» como coartada política del viejo mensaje de la seguridad y el orden frente a la amenaza exterior (la amenaza laboral, demográfica, cultural, de orden público). Es una estrategia que exige subrayar la incompatibilidad de ese *agresor externo*, destacando sus rasgos ajenos: otra religión, otra cultura. Por eso la demonización del Islam -la amenaza más verosímil para los europeos- o la identificación reductiva y unilateral del «peligro fundamentalista» con el Islam, o con el mundo árabe, exigida por quienes esgrimen el argumento del conflicto de civilizaciones, una estrategia que es utilizada por las dos partes (piénsese en el Gobierno argelino, o el turco)” (J. de Lucas, “Ciudadanía y Unión Europea intercultural”, *Anthropos*, 191, 2001, p. 103).

abrir la puerta a la inmigración. Y nosotros, que presumimos de unos derechos humanos que nos identifican y cuyo sistema tiene en la cúspide la idea de igual dignidad de cada ser humano y la prohibición de discriminación por cualquier razón de raza, religión, opinión, etc., nosotros que nos identificamos como cultura precisamente por la filosofía de esos derechos humanos de la libertad, igualdad y solidaridad... negamos a los inmigrantes esos derechos, con algo similar al viejísimo argumento de que no los entenderían, o no los desean, o no sabrían aplicarlos. Renace por enésima vez de sus cenizas el mito del bárbaro, del esclavo, del indio, de todos los cuales se dijo en su tiempo que no podían ser tratados como nosotros porque no eran como nosotros, porque algún defecto congénito les llevaría a padecer como condena lo que para nosotros es suprema ventaja: la libertad.

III. Las razones de la filosofía política: teorías que no asumen sus propios efectos.

Con el habitual riesgo de simplificación y de excesiva caricatura, me atrevo a dividir la actual filosofía política, en lo que afecta al tema que aquí nos importa, en dos corrientes principales, la universalista y la antiuniversalista. Como fácilmente se intuye, la corriente universalista sostiene que existen preceptos de una moral racional de validez universal, de modo que titulares del correspondiente derecho moral son todos los seres humanos, sea cual sea su raza, su cultura o el sistema jurídico-político en que vivan. Esas éticas universalistas se diferenciarán según el tipo de fundamento que aporten para la universal racionalidad y validez de sus preceptos, pero desde los albores de la modernidad coinciden en lo básico en cuanto al contenido de tales preceptos: dignidad de cada individuo como base del derecho moral de cada uno al goce de su autonomía moral, la cual en el plano externo se traduce en el derecho a la acción libre en lo que no dañe al igual derecho de la libertad de otros, y todo lo cual, a su vez, fundamenta, como secuela inevitable, el derecho a la igualdad de trato de todos en tanto que consecuencia del idéntico valor de la libertad de cada uno. Obvio, pues, que el gozne del universalismo moral es Kant, más allá de que luego este universalismo se diferencie según que sus reglas se sustenten, por unos, en teorías materiales de la justicia o, por otros, en teorías formales o procedimentales.

Por su parte, las teorías antiuniversalistas niegan la validez global de cualquier sistema de reglas morales, como consecuencia de que rechazan que pueda existir una razón o racionalidad de alcance universal y común a las diversidades culturales y las comunidades. Es más, el universalismo es visto como el mero intento de elevar a patrón universal lo que no es sino emanación de una cultura o grupo determinados, simple afán de imperialismo cultural. Los antiuniversalistas que aquí más nos interesan son los relativistas culturales y los comunitaristas, especialmente estos últimos. Puestos a establecer entre ellos una diferencia simple, diremos que los primeros se limitan a la formulación negativa de que ningún sistema de reglas morales puede pretenderse como de validez rebasadora del marco cultural del que surge, con sus determinaciones y dependencias contextuales. No habría, por tanto, ninguna razón imparcial e independiente capaz de dirimir entre los parámetros morales de las diversas culturas y de arbitrar el derecho de alguna de ellas a extender sus puntos de vista sobre o frente a los de las otras.

Por su parte, los comunitaristas dan un paso más y llegan a la formulación de contenidos morales positivos. Para ellos no es sólo que cada individuo esté arraigado en una cultura que forja su concepción de la razón y su percepción del bien y el mal, sin posibilidad de suficiente distanciamiento reflexivo desde una razón no culturalmente determinada; es que, además, lo que cada individuo así está recibiendo es la identidad que lo constituye precisamente en persona, las claves de una autopercepción que le permite la autoconciencia y la socialización a base de insertarse en un entramado de significados y relaciones así cultural y comunitariamente establecido. Por eso la primera obligación moral de cada uno es la de lealtad y fidelidad a ese tejido cultural que le da su ser y su personalidad, que pone sus señas

identificadorias en lo que, si no, sería el puro libro en blanco del sujeto humano genérico, que no es más que el sujeto vacío de significados y símbolos, carente de orientación, deshumanizado, en suma, por incapaz de relación con los demás, por carente de referencias compartidas. Cada comunidad tiene, en consecuencia, su propio espíritu, del que forma parte el sistema de las reglas morales, y el único deber universal que podemos sustentar es el metadeber de que cada sujeto sea fiel a la moral de esa su comunidad que le da su ser; sin mediación posible, sin traducción posible, inconmensurablemente.

El problema de ambas orientaciones, la universalista y la antiuniversalista, es que, llevadas a sus últimas consecuencias, acaban en exigencias más fuertes de lo que sus propios defensores están dispuestos a asumir, por lo que a menudo tienen éstos que dar una cierta marcha atrás e introducir un matiz desactivador de sus mismos postulados, un “sí pero no”. Comprobemos por qué digo esto. Y trataré de mostrar, aun con el peligro de ir demasiado lejos, que ni una ni otra son capaces, sino a un precio altísimo que no quieren, de fundamentar la negación de los iguales derechos del extranjero.

Los problemas prácticos del universalismo comenzaron muy pronto y son de sobra conocidos. El universalismo presente en el iusnaturalismo cristiano tradicional tuvo su cruz en la esclavitud y en la reedición de la figura del bárbaro representada por el indio americano. No es necesario apenas recordar aquí cómo se dividió esa doctrina vocacionalmente universalista entre quienes querían su coherente y completa aplicación y los que justificaban la excepcional discriminación en aras de la constitutiva inferioridad, incapacidad o hasta la congénita maldad de ese otro cuyos derechos se limitaban. El universalismo gana en profundidad cuando, con el racionalismo, el pensamiento iusnaturalista busca el fundamento de la moral universal en lo que es común a todos los seres humanos, la razón, al margen de cualquier diversidad religiosa y de creencias. Y, sin embargo, la contradicción le explotará en sus mismas manos a ese racionalismo universalista cuando, al mismo tiempo que sirve de cimiento al Estado moderno, constitucional y democrático, tiene que convivir con esas mismas constituciones en él basadas pero que discriminan en sus derechos a esclavos, a mujeres y a pobres. El contrato social, como sabemos, es la gran expresión moderna de una filosofía política y moral igualitaria y consensualista, que parte de la igualdad de todos los seres humanos en cuanto titulares de la razón y buscadores de la seguridad, pero que acaba diferenciándonos en función del grado de razón que se supone que cada uno posee o del distinto peligro que cada cual supuestamente signifique para la seguridad de los otros y hasta de sí mismo. Por eso, porque algunos, por causa de lo constitutiva y naturalmente débil de su razón, son un peligro mayor no sólo para la integridad o los bienes de los demás, sino para sí mismos en cuanto incapaces de administrarse, necesitan un especial control y límites particulares a su autonomía; control y límites que ya no serán discriminaciones porque buscan su bien. Son discriminaciones positivas, digamos.

El universalismo, sin embargo, ha ido apuntándose indudables éxitos y ganando en coherencia a lo largo de los últimos dos siglos. El proceso de igualación y de lucha contra la discriminación ha sido imparable. En los actuales Estados occidentales de cultura universalista es cada vez más difícil encontrar discriminación formal entre sus ciudadanos, y hasta hay que admitir que se ha avanzado enormemente en la amortiguación de las consecuencias más sangrantes de la desigualdad material, por obra de un Estado social que se ocupa de la igualación en la satisfacción de las necesidades más básicas de todos. Ahora bien, el gran reto del universalista en estos momentos es decidir dónde se detiene ese proceso. En concreto, una vez que entre conciudadanos la igualación formal en derechos se puede tener por lograda en altísima medida, la pregunta es: ¿cómo justifico yo, universalista, que se siga diferenciando en cuanto a derechos entre mis compatriotas y los inmigrantes? ¿Qué hay en el Estado-nación que merezca una consideración más elevada que esos derechos morales que universalmente reconozco por igual a cada individuo y entre los que se encuentran el de

forjarse autónomamente su vida allí donde quiera hacerlo y como quiera hacerlo, con tal de que no dañe la libertad del otro? ¿Y cómo reconocer al ente grupal nación o a cualquiera de sus ciudadanos un superior derecho frente al individuo extranjero sin caer palmariamente en contradicción con los postulados más básicos de nuestro universalismo de partida?

Bien significativos de esa encrucijada a que ha llegado el mejor pensamiento universalista actual son los titubeos de representantes suyos de la gran talla de Habermas o Rawls, atrapados en el dilema de abrazar abiertamente un cosmopolitismo que otorgue a todos iguales derechos, al margen de toda otra consideración y aun a riesgo de acabar con las patrias en nombre del imperialismo uniformador de una ética universal de los derechos humanos; o de seguir admitiendo la pervivencia de un Estado con anclaje cultural comunitario y defensor de unos intereses que dejan de ser universales al precio de ser descaradamente grupales.

En fin, que creo que la única salida consecuente para el universalista es la defensa, al menos como ideal que deba ser alcanzado lo antes que las circunstancias prácticas permitan, de la apertura radical y definitiva de las fronteras y las comunidades y de todos y cada uno de los códigos básicos y en lo que importen para los derechos más relevantes de cada persona, sin discriminación, pues, entre nacionales y extranjeros en ningún derecho de esos que la ética universalista tiene precisamente por universales. Es una salida un tanto farisaica e indigna para un universalismo serio la de pensar que la necesidad de que cada ser humano pueda disfrutar de sus derechos humanos se traduce en la conveniencia de que el Estado de cada uno respete tales derechos, sin obligación del Estado nuestro de tratar en igualdad al extranjero, y más al extranjero que venga de un Estado que no cumpla con aquellos derechos.

Pero tampoco el comunitarista se libra de los dilemas indeseados a que llevaría la más radical y consecuente aplicación de sus propios postulados. En efecto, si la obligación moral y política primera de cada uno es la de la defensa, incluso con las armas (como algunos comunitaristas han llegado a decir) de sus señas de identidad comunitaria y del interés y la pervivencia de su cultura comunitaria¹⁵, estamos igualando la situación del otro con la nuestra precisamente en lo que a ese único principio universal toca: la misma obligación que tengo respecto de mi comunidad la tiene el otro, el “extranjero”, respecto de la suya; y a falta de una razón universal con atributos independientes suficientes como para hacer posible un entendimiento de mínimos, razón cuya asunción negaría los fundamentos mismos del mensaje comunitarista, habrá que asumir que la única dinámica intercomunitaria que cabe es la del enfrentamiento, la guerra entre las comunidades y las culturas. Por consiguiente, negarle al otro nuestros mismos derechos por el hecho de que sea diferente y no pueda, por razón de esa diferencia, participar de lo que a nosotros nos identifica y del gobierno de lo que nos une, equivale a reconocerle nuestro mismo derecho a afirmarse en lo suyo, a rechazarnos en lo que le inquietemos y a tratar de prescindir de lo que en nuestra comunidad pueda haber de peligroso para la suya.

A fin de cuentas, el ideal del comunitarista sería la plena garantía de subsistencia de su comunidad y su cultura, lo que sólo quedaría asegurado cuando hubiera vencido definitivamente sobre cualesquiera otras que pudieran hacerle competencia. En suma, el mismo imperialismo cultural que se dice que los universalistas quieren conseguir por la vía pacífica del universalismo ético etnocentrista.

Concluimos este apartado con una nueva perplejidad: hemos ido a la filosofía política para ver si nos justificaba la diferencia de trato de los extranjeros y nos encontramos nada menos que lo siguiente: cuando justifica la diferencia de trato del extranjero se contradice

¹⁵ Véase especialmente A. MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?”, en *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984.

porque o niega su postulado de partida de la igualdad (universalistas) o porque acaba negando el valor de lo que inicialmente afirmó, la diferencia (comunitaristas)¹⁶.

III. Razones pragmáticas, razones débiles.

Resumamos lo que llevamos sostenido hasta aquí. La historia da cuenta de cómo nace el Estado-nación moderno, de qué modo demanda y se procura legitimidad en forma de aceptación por sus ciudadanos y cómo esa demanda se satisface sobre todo al precio de hacer que esos ciudadanos se sientan parte viva e integrante de un proyecto común y de una realidad colectiva que los envuelve, los identifica y los compromete emocionalmente, lo que se consigue tanto mejor cuanto más se ve al otro, al extranjero, al diferente, como un ser ya inferior, ya temible o ya ambas cosas, por lo que apenas si puede concebirse la idea de que nos reclame iguales derechos a los nuestros. Pero la misma historia que nos cuenta todo eso nos hace ver, en su versión de historia de ahora mismo, que son múltiples las causas y razones que contribuyen al derrumbe de todas esas columnas del Estado-nación.

Y, segunda parte, pese a que los hechos parecen maduros para el cambio de coordenadas mentales, la filosofía política no hace sino reproducir las dudas y las tensiones que en toda sociedad estallan cuando se anuncia el parto de nuevos tiempos. Así, los universalistas no se atreven a desengancharse por completo de las emociones comunitarias y de las redes del Estado que aparenta defendernos, al par que nos alimenta; y los comunitaristas se levantan como penúltima torre defensiva de lo que se dice comunidad y cultura y sólo se organiza como agresiva y calculadora soberanía.

Pero no son las de la historia y la filosofía política las únicas razones que pueden comparecer, ni las que con mayor frecuencia oímos. Nos falta tomar en cuenta las que llamaremos razones pragmáticas y que vienen siempre a decirnos que por mucho que histórica o filosóficamente recolectemos argumentos para la equiparación del extranjero, tal medida tendría inmediatas consecuencias prácticas nada deseables. Es así como escuchamos de continuo que la apertura total a los inmigrantes y el trato equitativo que les asegurase buenas condiciones entre nosotros e iguales derechos, produciría una avalancha que haría crecer el paro, la delincuencia, la xenofobia, el racismo, etc., etc.

De semejantes apreciaciones lo primero que se puede decir es que son manifestación o de deficiente información o de mala formación; es decir, la base de tales aseveraciones es o una insuficiencia intelectual o una tara moral. Con lo primero quiero decir que muchas de esas alegaciones sencillamente se basan en errores o malos cálculos. Por ejemplo, sostener que la inmigración trae consigo el aumento del paro supone ignorar que hay una bolsa de trabajos que los desempleados nacionales rechazan. Igualmente no hay que desconocer que el mantenimiento de la seguridad social en las condiciones demográficas que se avecinan va a requerir de la mano de obra y de la tasa de natalidad de los inmigrantes. Y cuando digo que otra causa de tan comunes aseveraciones es la mala formación, me refiero a que la sociedad que teme para sí misma semejantes reacciones ante el inmigrante se está confesando como sociedad de escasos vuelos intelectuales y morales. ¿Por qué afirmo tal cosa? Me explicaré.

Cuando se alude a que la llegada abundante de inmigrantes que, además, recibieran un trato jurídico igualitario¹⁷ traería consecuencias sociales negativas, semejante juicio puede

¹⁶ En términos distintos expresa Phillip Cole semejantes dificultades o límites de una y otra doctrina: “mientras que el universalista no puede dotar de sentido al principio de nacionalidad, el particularista no puede dotar de sentido al principio de humanidad” (Ph. Cole, “Embracing the <<nation>>”, *Res publica*, 6, 2000, p. 242).

¹⁷ Estamos mezclando aquí dos cuestiones que son susceptibles de tratamiento diferenciado, las condiciones para la entrada de inmigrantes y el trato jurídico que se les da a los que ya están en el país. La restricción en la entrada de inmigrantes no tiene por qué ir acompañada de la discriminación de los derechos de los que entren, del mismo modo que de la discriminación de los llegados no se sigue necesariamente que tengan que existir restricciones para la entrada. Lo que ocurre es que la tesis que estoy defendiendo abarca ambas cosas: que no

referirse a dos tipos de fenómenos: consecuencias directas y mensurables en ámbitos como la tasa de paro, el balance de la seguridad social, la evolución de los salarios, el índice de delitos, etc., o consecuencias referidas a reacciones en la ideología o la psicología social de toda o parte de la población. Cuando los juicios son del primer tipo, la determinación de su acierto o error tiene los mismos cauces y riesgos que los que afectan a cualquier juicio prospectivo en esos ámbitos básicamente ligados a la economía y la sociología. Habrá que ver caso por caso y apreciar juicio por juicio, si bien ya hemos adelantado que lo que los hechos parece que nos dicen hasta hoy es que en términos económicos es falso que la inmigración produzca daños, o al menos que es falso que la proporción entre beneficios y daños esté del lado de estos últimos. Y en términos sociológicos es más que discutible que el crecimiento de la inmigración traiga mayor delincuencia. Lo que provoca el crecimiento de los delitos no es la condición de nacional de un país u otro o de miembro de una u otra cultura o credo, sino la pobreza, las míseras condiciones de existencia, la segregación social y hasta la condena anticipada a vivir en la ilegalidad.

Más interesante nos resulta aquí prestar atención a los juicios de la segunda clase, consistentes en profetizar males derivados de reacciones sociales perniciosas, como el aumento del racismo o la xenofobia. ¿Cómo juzgamos tales reacciones? Pues la opinión sobre las mismas habrá de variar en algún grado según que seamos partidarios de un planteamiento comunitarista o de uno universalista.

El defensor del comunitarismo, quien sustancializa la idea de comunidad o cultura como sostén del Estado que en ella se asienta y de ella recibe su último sentido, no tendrá, por supuesto, que ser racista, pero no podrá ver con radical antipatía las reacciones de la población consistentes en temer que los extranjeros disuelvan o dañen la identidad comunitaria en cualquiera de sus plasmaciones. Es más, esa reacción de rechazo frente a la irrestricta e igualitaria inserción como ciudadanos de quienes provienen de otros países, y especialmente de otras culturas, se verá incluso con un componente de virtud ciudadana de los nacionales de la comunidad receptora, quienes de ese modo acreditan su compromiso con su comunidad y con el mantenimiento de sus datos colectivos y aglutinadores. Por tanto, concluimos, cuando el nacionalista o comunitarista quiere limitar la llegada de inmigrantes o reducirle las posibilidades de ejercicio de ciertos derechos que a los nacionales se reconocen, no está haciendo más que ser consecuente con su filosofía política. Cuando el comunitarista mantiene que los inmigrantes pueden, en proporción a su origen cultural y comunitario, representar un peligro para la identidad nacional y comunitaria, no está siendo xenófobo sino, justamente, comunitarista consecuentes. En su caso la xenofobia, mientras se manifieste en los términos que estamos diciendo (otra cosa es, por supuesto, el racismo o el ejercicio de la violencia contra el extranjero) no es defecto moral sino hasta virtud, por ser interpretable en términos de cumplimiento del primer deber moral del comunitarismo, cual es la defensa de las propias señas de identidad comunitaria. Por tanto, las razones pragmáticas del segundo tipo para el comunitarista no son consecuencia de reacciones inválidas ni rechazables

hay justificación racional suficiente en nuestro tiempo ni para restringir la entrada ni para discriminar a los inmigrantes. No obstante, justo es reconocer también que las razones pragmáticas que ahora estamos tocando merecen ponderación en cuanto razones que pueden tener alguna validez, aunque sea provisional, como justificación de la limitación de entrada, pero en ningún caso como justificación de la limitación de derechos.

Un muy claro y sugerente tratamiento conjunto de ambos problemas puede verse en el trabajo de Thomas Groß, "Europäische Grundrechte als Vorgaben für das Einwanderungs- und Asylrecht" (*Kritische Justiz*, 34, 2001, pp. 100ss). Las preguntas que, según este autor, hay que hacerse para ver en qué medida el extranjero está o no jurídicamente discriminado por relación al nacional son las siguientes: 1) si el extranjero tiene derecho a entrar libremente en el Estado en cuestión; 2) si, una vez que ha entrado, tiene derecho a quedarse o puede ser expulsado; 3) si goza, cuando está en el Estado, de protección jurídica; y 4) si se le reconocen derechos sociales y políticos.

siempre, sino razones a las que puede dar un fundamento más profundo que ese puramente pragmático de que deriven de un defecto social. Repito, para el comunitarista la reacción xenófoba ante cierta presencia de extraños en determinadas condiciones no es un mal ocasional o un defecto que haya que asumir, sino una manifestación de virtud social de los miembros mejores de la comunidad.

Quien no puede aceptar una acusación de xenofobia sin sentirse sospechoso de esquizofrenia teórico-práctica es el universalista. Pero no ha de chocarnos esto, cuando ya hemos dicho que para él resultará dificultoso hasta justificar con una mínima coherencia la persistencia del esquema nacional-extranjero. ¿Implica esto que para el universalista no pueden contar en absoluto las razones pragmáticas del segundo tipo que mencionábamos?

La respuesta a esta pregunta no puede ser tan ingenua como para que nos diga que los problemas e incidentes en la sociedad no le tengan que importar al universalista en modo alguno, como si fuera ajeno a todo percance y sólo se guiara por el viejo adagio de *fiat iustitia, pereat mundus*. El universalista, pues, tendrá que contar también con el efecto negativo y el perjuicio que procuran reacciones racistas o xenófobas, y podrá admitir que, en tanto tales reacciones se mantengan y no puedan corregirse o contrapesarse adecuadamente, puede sostenerse un argumento para restringir la llegada de inmigrantes o el ejercicio de derechos por los mismos. Sólo que para el universalista coherente una tal razón sólo puede apreciarse como provisional, coyuntural y expresiva de un defecto moral de las sociedades, defecto que deberá ser corregido en el menor tiempo posible y con los mejores medios de que a ese fin se pueda disponer, con el objetivo de que en la sociedad en cuestión puedan hacerse efectivos el cosmopolitismo, el igual respeto y la solidaridad demandada por la ética universalista. Por tanto, el sentimiento social que para el comunitarista puede llegar a ser virtud o expresión de salud comunitaria, para el universalista será síntoma de que quedan ciudadanos que no han alcanzado el grado de desarrollo y maduración moral suficiente para que quepa una organización social, política y jurídica verdaderamente justa, y semejantes ciudadanos no serían los inmigrantes, sino los mencionados que de aquella defectuosa forma sienten. Esas reacciones para él son la expresión de una sociedad enferma o escandalosamente inmadura, y el antídoto habrá de provenir de políticas educativas, prácticas integradoras, fomento de los intercambios y el diálogo entre naciones y culturas, etc.

Concretando más, las razones pragmáticas de segundo tipo no son para el universalista razones que merezcan respeto como tales, sino circunstancias que requieren atención estratégica a fin de eliminar el tipo de ideología, psicología o manipulación que las alimenta. Se trataría, en consecuencia, de argumentos que no valen como verdaderas razones, que sólo cuentan mientras duran con intensidad suficiente como para ser un problema y que exigen la puesta en práctica de todos los medios de que el Estado que se quiera justo pueda disponer legal y legítimamente para eliminarlos y contrapesarlos. Porque, superada la situación, quedará disuelta la presunta razón. Es decir, si contra la inmigración y sus derechos se alega el riesgo de xenofobia, en el momento en que tal alegación se demostrara sin sustento empírico digno de consideración se habría acabado su validez, incluso como elemental consideración pragmática. Porque cuando las razones pragmáticas son sólo razones pragmáticas y no tienen otra sujeción, se esfuman en cuanto se soluciona o se demuestra falso el problema empírico en que se quieren apoyar: si, por ejemplo, no es cierto que el crecimiento de la inmigración haga aumentar el paro o si los ciudadanos no se tornan contra los inmigrantes por el hecho de que haya más o puedan en igualdad ejercer los mismos derechos, se acabó el problema, la razón pragmática ya es simplemente una falsa razón. Con ello el universalista se hallará en la situación perfecta para plantear consistentemente su política de eliminación de toda discriminación por razón de sangre o de lugar de nacimiento. Y el comunitarista se topará con el serio problema de que el ser colectivo al que adoraba amenaza con convertirse en momia de museo.

Que cada cual se adscriba como guste a uno u otro sentir. Yo, modestamente, aplaudiré el día en que nadie impida a un extranjero, venga de donde venga, vivir como yo en mi país; y en que nadie me impida a mi tampoco hacer lo propio en su país o en un país tercero, y más si en éste hay mejores oportunidades de disfrute y triunfo que en el mío. Pero ya se sabe, es tentador creer en las fronteras cuando uno está del lado de dentro de los mojoneros que marcan el límite con la pobreza y el desamparo¹⁸. No nos engañemos, por mucho que digamos amar nuestra lengua, nuestra fe, en su caso, o nuestra gastronomía, lo que adoramos es nuestra opulencia, en la misma medida en que tememos la competencia de los que de fuera puedan venir con mayor motivación para competir con nosotros en la buena lid que la ley marque. Y la prueba de que cuenta esto y no lo otro es que a la hora de la verdad nos importa un bledo nuestra lengua y presumimos de nuestra pronunciación inglesa, nos declaramos creyentes pero no practicantes de nuestros credos y alternamos en nuestra dieta la pizza con la comida china y el succulento kuskús.

Pretender resistirse a eso que se llama la globalización o la mundialización, ya sea en lo económico, lo cultural, lo tecnológico o lo político, parece propósito tan vano como lo fue en su momento el antimquinismo o la resistencia del Antiguo Régimen frente a las revoluciones burguesas. Pero asumir lo que en la globalización haya de inevitable no tiene por qué implicar la pasividad política y moral. Y, en lo que a nuestro tema se refiere, finalizo con la tesis de que si en este tiempo los poderes más reales y efectivos rebasan y dejan atrás las viejas fronteras, los derechos han de superarlas también, pero en el sentido inverso, en dirección a su posible ejercicio por todos en esos países ahora dominantes. Quiero decir que si el poder de las instituciones públicas o de las empresas privadas de lo que llamamos el primer mundo es tal que puede de plurales modos determinar la situación interna y las decisiones de los Estados terceros (como los de América Latina, por ejemplo) los ciudadanos de estos Estados se convertirán en nuevos súbditos sin voz o siervos atados feudalmente a la tierra si no pueden extender sus derechos de todo tipo y ejercerlos también allí desde donde se les gobierna. Que el precio que haya que pagar por esa nueva y más efectiva ciudadanía sea la disolución de las viejas formas y las comunidades arcaicas será algo que dolerá tan sólo a los reaccionarios que hoy heredan a quienes en su día lamentaron progresos tales como la liberación del vasallaje o la igualdad femenina.

(dpbaga@unileon.es)

¹⁸ Merece la pena reflexionar seriamente sobre lo que Ferrajoli de modo magistral expone: “Por una paradoja de la historia, por lo demás, estos mismos derechos –de residencia y de circulación- fueron proclamados como universales, en el propio origen de la edad moderna, por nuestra misma cultura occidental. En 1539, en sus *Relectiones e Indis recerter inventis* expuestas en la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria formuló la primera doctrina orgánica de los derechos naturales, proclamando como derechos universales de todos los hombres y de todos los pueblos el *ius communicationis*, el *ius migrandi*, el *ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi*, así como *accipere domicilium in aliqua civitate illorum*. Entonces –continúa Ferrajoli-, cuando eran concretamente desiguales y asimétricos, por ser impensable la migración de los indios a Occidente, la afirmación de aquellos derechos ofreció a Occidente la legitimación jurídica de la ocupación del Nuevo Mundo y luego, durante cinco siglos, de la colonización y de la explotación de todo el planeta en nombre, primero de la <<misión evangelizadora>> y, luego, de la <<misión civilizatoria>>. Hoy, que la situación se ha invertido –que son los pueblos del tercer mundo los que se ven empujados por el hambre hacia nuestros países opulentos- la reciprocidad y la universalidad de esos derechos han sido negadas. Transformados en <<derechos de ciudadanía>> -exclusivos y privilegiados, en la medida en que son reservados sólo a los ciudadanos- apenas se ha tratado de tomarlos en serio y de pagar su costo. Por eso, en su efectividad internacional se juega la credibilidad, en el futuro próximo, de los <<valores de Occidente>>: de la igualdad, de los derechos de la persona, de la misma ciudadanía” (L.Ferrajoli, *El garantismo en la filosofía del derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000, pp. 186-187).

