

Óscar Pérez de la Fuente
Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
oscar.perez@uc3m.es

Ius migrandi, fronteras y ética de la alteridad¹

El objetivo de las siguientes líneas es intentar analizar la cuestión de la inmigración y las fronteras desde las perspectivas consecuencialista, deontológica y de la ética de las virtudes. En concreto, en el último punto, se estudiará la noción de virtud cosmopolita que se vincula con la *ética de la alteridad*.

1.- Perspectivas consecuencialistas sobre inmigración y fronteras

Adoptar la metaética consecuencialista para valorar la cuestión de la inmigración no es algo inusual, la metodología utilizada habitualmente no es la adecuada y los resultados suelen ser manipulados políticamente. De forma muy simplificada, se podrían exponer dos premisas: C1 *La inmigración supone consecuencias positivas y maximiza la utilidad*². C2 *La inmigración supone consecuencias negativas y disminuye la utilidad*. En los debates sobre el tema, ambas premisas son utilizadas, implícita o explícitamente, pero cualquiera de las dos ofrece un panorama parcial e incompleto sobre la situación de los inmigrantes.

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto Consolider-Ingenio 2010 “El tiempo de los derechos” (CSD2008-00007) y en el marco del proyecto de investigación “Historia de los Derechos Fundamentales”, S.XX (DER2008-03941).

² Dentro del consecuencialismo, se sitúa el utilitarismo que habitualmente se asocia con la maximización de una variable, que según la versión puede ser la utilidad, el bienestar, el placer o la felicidad.

La premisa C1 suele estar avalada por la lógica del mercado, en una visión instrumental de los inmigrantes. Estos se convierten en mercancía. Sin embargo, como propone Zapata-Barrero, la inmigración es más bien una cuestión estructural. (Zapata-Barrero, 2000, 176) Esto significa que son relevantes las perspectivas deontológicas sobre el tema, en especial, las de la lógica de los derechos. En este sentido, es relevante la afirmación que realiza De Lucas cuando sostiene “el inmigrante no puede aspirar al contrato de ciudadanía, sino a otro contrato, provisional, parcial, transitorio y evidentemente inferior, el de extranjería/inmigración.”(De Lucas, 2001, 65) Lo que conecta con la paradoja de que es precisamente el *status* inferior o, en ocasiones, no regularizado de los inmigrantes lo que les convierte en más rentables para el mercado, mientras que, simultáneamente, algunos sostienen la premisa C2, comparándolos con polizones sociales o *free-riders*. (Pérez de la Fuente, 2006a, 255-258).

La utilización de la premisa C2 responde a diversos factores, entre los que destacan los planteamientos xenófobos. También es una perspectiva incompleta sobre la inmigración, ya que no se tiene en cuenta la aproximación de la inmigración como cuestión estructural, abordada desde las perspectivas deontológicas. Como señala Velasco se estigmatiza a la inmigración en los debates políticos en un triple sentido: como traba para el bienestar económico de la sociedad receptora, como amenaza para las señas de identidad de la sociedad receptora y/o como riesgo para la seguridad ciudadana. (Velasco Arroyo, 2006, 330).

2.- Perspectivas deontológicas sobre inmigración y fronteras

Desde la metaética deontológica, una acción es correcta si está conforme con la regla o principio moral correcto. En este sentido, se podría partir de dos premisas sobre la cuestión: D1 *Los seres humanos tienen igual dignidad* ; D2 *Los ciudadanos deben tener iguales derechos*. Estas premisas son ampliamente compartidas por el liberalismo igualitario pero, como se puede advertir, esta posición adolece de ambigüedad, que se ha calificado de “conspiración silenciosa” (Kymlicka, 2006, 38), sobre la relevancia de las fronteras. Como apunta Kymlicka, lo que comienza como una teoría sobre la igualdad

moral de las *personas*, termina siendo una teoría de la igualdad moral de los *ciudadanos* (Kymlicka, 2006, 36). Esto se explica por la *paradoja de la universalidad*, donde los criterios de legitimidad de las democracias son de base universalista, mientras las políticas de nacionalidad e inmigración son de base particularista (Pérez de la Fuente, 2006a, 248-251).

De esta forma, como explica Carens, la ciudadanía en las democracias liberales occidentales es el equivalente moderno del “privilegio feudal” ya que se presenta como un estatus heredado que mejora, de forma importante, las oportunidades de la propia vida (Carens, 1995, 332). Desde el otro punto de vista, los últimos excluidos del *derecho a tener derechos* –Arendt-, los inmigrantes, se presentan como los representantes de la *Ley del más débil* –Ferrajoli-. Desde la óptica del refugiado, del marrano, del deportado, del autodeportado y del autosegregado (Vitale, 2006) se presenta un panorama que pone en cuestión los criterios de legitimidad, la misma noción de política y comunidad y la polémica cuestión de la relevancia moral de las fronteras (que no son sólo de inclusión, sino también de redistribución y reconocimiento –Fraser, Young, Benhabib-).

Cabe plantear, entonces, ¿qué principios o valores justifican una frontera? Las estrategias para responder van desde la política de *fronteras abiertas* –Carens-, la consideración como un dato previo a la teoría política –Rawls- o la apelación a la importancia de la identidad común de los nacionales, argumento que, con matices, defienden las versiones del nacionalismo liberal.

2.-a) Desde la visión universalista

El artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos³ afirma que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Y en el artículo 2 prohíbe expresamente las distinciones en función de raza, origen nacional

³ Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

o social, nacimiento o cualquier otra condición.⁴ Este es el principio universalista de igual dignidad de los seres humanos. En este contexto, ¿qué justificación tienen las fronteras?

Parecería que lo más coherente con el universalismo es una política de *fronteras abiertas*. En un original esfuerzo, Carens considera que la teoría de los *property rights* de Nozick, la personas situadas en la posición original de Rawls y el cálculo utilitarista justificarían no establecer ninguna restricción sobre migración (ya sea emigración o inmigración) (Carens, 1995, 332-341). En una línea coherente con el universalismo, Ferrajoli sostiene que “en el largo plazo, debido a su insostenible y explosiva naturaleza, la antinomia entre la universalidad de los derechos y la ciudadanía sólo se resolverá mediante la *superación de la ciudadanía* y la *desnacionalización de los derechos humanos*.” (Ferrajoli, 1998, 181)

En la actualidad, las fronteras y las políticas de ciudadanía y nacionalidad cumplen un papel. De esta forma, el *ius migrandi*, según Vitale, se basa, por ahora, tan sólo en la “titularidad moral”, pero cuyo ejercicio de hecho probablemente lo precede, manifestándose (de forma paradójica) en las formas degradadas de la clandestinidad. (Vitale, 2006, 258-259)

Esta tensión entre universalidad de los derechos y ciudadanía ha dado lugar a la defensa, por parte de Bauböck, De Lucas y Velasco, de una concepción *transnacional* de ciudadanía que, de forma sintética, incluye: a) *Igualdad de derechos*: Establecería una igualdad presuntiva de derechos para ciudadanos y nacionales extranjeros residentes permanentes; b) *Ciudadanía transnacional, múltiple o multilateral*: La naturalización debería verse como un derecho individual que no requiere renuncia de una nacionalidad ostentada anteriormente. La múltiple nacionalidad es una expresión legal formal de ciudadanía transnacional; c) *Multiculturalismo*: Va más allá del nacionalismo cívico y proporciona argumentos para una versión más robusta del multiculturalismo. (Bauböck,

⁴ El art. 2 establece “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.”.

2004, 197-198) Esta visión supone una propuesta que busca hacer coherente las premisas D1 y D2, desde valores universalistas, pero va en contra de asunciones habituales sobre la noción de ciudadanía y nacionalidad, especialmente las que sostiene el nacionalismo liberal.

En la línea de Baudöck, la perspectiva de De Lucas propone que “no hay política de inmigración sin tres piezas: a) una gestión legal de los flujos (gestión, que no dominio o control unilateral), respetuosa con los principios del Estado de Derecho, que parece exigir el reconocimiento de la equiparación de derechos, más allá, incluso, de los derechos humanos básicos, b) un ambicioso programa de codesarrollo que asocie a los países de recepción con los países de origen y transforme la inmigración en un factor beneficioso para esas dos partes y para los propios inmigrantes, que son los principales agentes de este proceso, aunque lo olvidemos y, finalmente, c) mecanismos –políticas públicas- de integración de los inmigrantes o de acomodación, como prefieren decir Richard Zapata y Jeff Harper.”(De Lucas, 2003, 48) La cuestión es, por tanto, aplicar los principios correctos, justificados moralmente como exigencia deontológica universalista, en la gestión de flujos, el codesarrollo y la acomodación de los inmigrantes. Sin embargo, en estos temas, la práctica de la diversas sociedades suele seguir el enfoque de perspectivas consecuencialistas o particularistas, cuando no un mero pragmatismo político⁵.

En esta línea entre el papel de la teoría y la práctica, Kymlicka considera que “obviamente, una política de fronteras abiertas supondría un distanciamiento muy radical de la práctica actual de las democracias liberales. En efecto, esta propuesta es tan radical que, a excepción de algunos filósofos académicos, nadie la toma en serio. El mero hecho de mencionarla significa autotildarse de ingenuo sin remedio.”(Kymlicka, 2006, 38) En este sentido, las fronteras juegan un determinado papel en las sociedades actuales. Se

⁵ Vitale señala que “reivindicar que el derecho a la migración debe ser un derecho de las personas no significa negar que los flujos migratorios deban ser regulados: significa que los flujos deben regularse con la finalidad de favorecerlos, eligiendo y no impidiendo (sobre la base del culturalismo que ha reemplazado al racismo) las migraciones de las personas, mucho menos, permitiendo su gestión como si se tratara de mercancías o de recursos a disposición de los procesos económicos (como una fuerza de trabajo que carece de derechos fundamentales). (Vitale, 2005, 474)

podría plantear: ¿cuáles son los criterios que se consideran justificados y cuáles no para regular los flujos migratorios?

Según Carens, no es adecuado basarse en criterios relativos a la raza, la religión, la etnicidad o la orientación sexual (Carens, 2002,8). De Asís afirma que los criterios que pueden plantear dudas son al menos los siguientes: los referidos al potencial económico, a los lazos históricos y la condición de delincuente del sujeto. Por último, los criterios que se presentan fuertemente justificados (que justifican la recepción) son aquellos que tienen que ver con relaciones familiares, con las persecuciones por motivos políticos o con situaciones en las que existe peligro para la vida o la integridad física de las personas (criterios que se relacionan, por tanto, con situaciones de insatisfacción de necesidades básicas) (De Asís, 2004, 67).

En este contexto, Chueca Sancho incluye los criterios de sanidad y seguridad pública (Chueca Sancho, 2007,195). Me parece algo desafortunada la restricción de la inmigración por cuestiones sanitarias, como es el caso de enfermos de SIDA o las personas con discapacidad. Estaría más justificada en el caso de enfermedades altamente contagiosas y plantea dudas en casos que supongan la necesidad de tratamientos que impliquen costes muy elevados al sistema sanitario (Carens, 2002, 19). No considero justificada la visión de Carens cuando afirma que “no veo razón alguna para objetar el uso de la competencia lingüística como un factor a la hora de seleccionar inmigrantes”(Carens, 2002, 14). Las lenguas se pueden aprender y éste no puede ser un criterio decisivo.

2.-b) Desde la visión particularista. El nacionalismo liberal

Existe una justificación particularista de las fronteras respecto de la inmigración que actualmente sostienen autores del denominado nacionalismo liberal, como Yael Tamir (1993), Charles Taylor (1999) Jeff Spinner (1994) David Miller (2000) y Will Kymlicka (2003). De forma simplificada se podría sintetizar esta visión en dos premisas: D3 *El principio moral de preferencia nacional está justificado.* D4 *Las fronteras protegen la identidad nacional que se concibe como cívica e inclusiva.* Determinadas

interpretaciones de D3 basadas exclusivamente en la etnia y el origen común no serían compatibles con D1 *Todos los seres humanos tienen igual dignidad*. De ahí se deduce D4 donde la identidad nacional se concibe como cívica e inclusiva.

La inmigración como cuestión estructural supone que replantea la noción de comunidad, la relación entre el *demos* y el *ethnos* y el grado de homogeneidad necesario como requisito de la democracia. La defensa particularista de las fronteras se asienta en afirmar de la preservación de una identidad común relevante para los nacionales. Como sostiene Velasco, cuanto mayor y más exigente sea el componente identitario de la ciudadanía menor será su capacidad de inclusión (Velasco Arroyo, 2005,200). De esta forma, las propuestas del nacionalismo liberal defienden una idea de nación inclusiva y democrática, cívica o postétnica que, para cumplir sus objetivos, se basaría en políticas lingüísticas y educativas incompatibles, sin embargo, con los valores liberales. (Kymlicka, 2003, 322)

El primer nivel de debate es la coordinada universalismo/particularismo, que en este caso, se trasladaría a la relevancia moral de la identidad nacional. Lo que gráficamente se plantearía, frente a enfoques universalistas, como: ¿Qué hay de especial en nuestros compatriotas? (Goodin, 1988) ¿Hay algo mágico en el calificativo “mi”? (Wellman, 2000) El segundo nivel del debate sería el debate de la estrategia, ya que en el objetivo de un nación cívica, inclusiva y postétnica se establecen medidas, en función de grupo, en políticas educativas y lingüísticas, que vulneran determinados derechos individuales. La crítica a este nacionalismo liberal es que considera que se debe proteger el contexto de las minorías nacionales, pero no el de los inmigrantes que también pueden tener reivindicaciones legítimas en el ámbito educativo y cultural. (Pérez de la Fuente, 2005, 340-341)

3.- Perspectivas desde la virtud cosmopolita sobre inmigración y fronteras

Si la globalización se caracteriza por *hibridación*, *desterritorización* e *interdependencia*, resulta que la apelación a las virtudes cívicas debería redimensionarse e ir más allá del patriotismo. El escenario global implica redefinir la virtud en un sentido

cosmopolita (Pérez de la Fuente, 2006b). La virtud cosmopolita tiene dos dimensiones: a) la *ética de la alteridad*; b) la redefinición de los vínculos de solidaridad humana.

La *ética de la alteridad* se corresponde con el desarrollo de algunos hábitos y disposiciones morales frente al Otro, que necesariamente se alejan del etnocentrismo, del racismo, del fundamentalismo y, a la vez, niegan el escepticismo ético del *todo vale* o la incomensurabilidad radical entre culturas propia del relativismo metaético. De esta forma, se sitúa al Otro en el momento genuinamente ético mediando el elemento de la reciprocidad. Este enfoque dista de ser un espacio inexplorado, Küng en su proyecto para una ética mundial ha encontrado principios similares en las religiones confuciana, judía, cristiana, islámica, jainita, budista e hinduista en lo que denomina Regla de Oro de la Humanidad⁶.

Las diversas identidades están limitadas necesariamente y la clave de la *ética de la alteridad* es que la afirmación de una identidad se legitima en las condiciones de inclusión de la alteridad. Para poder considerar que el “momento ético” se produce con el contraste con el *otro*, existen unos límites claros en el uso de la violencia y en el concepto más general del daño a terceros. La *ética de la alteridad* no supone renunciar a las propias creencias, sino supone una actitud abierta y crítica frente a los valores. En lo que Carlos Thiebaut y Eusebio Fernández han denominado *tolerancia positiva*, aprender del diferente. (Thiebaut, 1999, 59) (Fernández García, 1995, 98)

⁶ Küng explicita la Regla de Oro en diferentes religiones:

“Confucio “Lo que tu mismo no quieres, no lo hagas a los otros hombres”(Diálogos, 15,23)

Rabbi Hillel (60 aC-10 n.e.) “No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti”(Sabbat 31a)

Jesús de Nazaret “Todo cuanto quieras que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros” (Mt 7,12; Lc 6,31)

Islam “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (40 Hadithe de an-Nawawi 13)

Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado”(Sutrakritanga I, 11.33)

Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él ¿Cómo se lo voy a exigir a otro?” (Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2)

Hinduismo: “No debería uno de comportarse con los otros de un modo que es desagradable para uno mismo; esa es la esencia de la moral”(Mahabharata XIII, 114.8)” en (Küng, 1999, p. 111)

En este sentido Aranguren afirma que “invocar el amor o la caridad está muy bien, pero como culminación de una ética de la alteridad que, haciendo justicia, comience a dar al otro todo aquello a que tiene derecho, desde el respeto a su dignidad personal, hasta la garantía exterior, material, económica de esa dignidad, pasando por la capacitación para el ejercicio de la libertad. Establezcamos primero al otro en su alteridad, démosle su *suum* personal y material y levantémosle luego, si podemos, a un *nostrum* de efusión y caridad.” (Aranguren, 1959, 13)

Otra dimensión de la virtud cosmopolita, es la redefinición de los vínculos de la solidaridad humana. Desde esta visión, cobra importancia la propuesta de De Asís de una teoría de los derechos basada en una *solidaridad razonable*, donde solidaridad, en este ámbito, significa asumir como propio el interés de los demás. (De Asís, 2004, 61) Esto tendría dos criterios guía, como son, las necesidades básicas y la dignidad humana, desde los que se justifica la existencia de dos obligaciones morales de solidaridad: con aquellos que se encuentran en una situación de daño a su integridad física y moral y con los sujetos morales que no participan en igualdad de condiciones en todos los ámbitos sociales (principalmente en el ámbito político). (De Asís, 2004, 63)

Desde su visión del pragmatismo filosófico, Rorty ha planteado una relación intrínseca entre etnocentrismo y solidaridad, donde el comportamiento solidario se asocia a los límites de la comunidad, a ser “uno de nosotros”⁷. Esta visión tiene cierta tradición en la Historia de las Ideas, pero lo que plantea la virtud cosmopolita es la redefinición de los lazos de solidaridad, donde el comportamiento virtuoso, en este contexto, se manifieste en ciertos deberes positivos respecto de la/s alteridad/es, más allá del círculo del *nosotros*.

⁷ Rorty afirma que “aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir “debido a que es un ser humano” constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa” R. RORTY, *Contigencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, p. 209

Esta redefinición de la solidaridad humana, en el contexto de las cuestiones sobre inmigración, plantea la necesidad de precisión de determinadas dimensiones. En concreto, la relevancia de la distinción entre *buenos samaritanos* y *humanitarios*, donde el *buen samaritano* ayuda a aquellos que se encuentra que tienen necesidad y los *humanitarios* ayudan a aquellos que tienen necesidad, cualesquiera que sean y donde sea que se encuentren. (James, 2007, 238) A partir de esta clasificación, Singer realiza la siguiente apelación: “nosotros tenemos la obligación de ayudar aquellos en absoluta pobreza que *no es menos fuerte* que nuestra obligación de rescatar a un niño que se está ahogando en una laguna” (Singer, 1993, p. 230)

Un paso más allá en la prioridad del *humanitarianismo* en el contexto del debate sobre inmigración, Pogge sostiene que “deberíamos dejar de intentar conseguir admitir a más extranjeros necesitados en nuestros países ricos y, en lugar de ello, concentrarnos en mejorar las condiciones de vida locales de los pobres globales mediante reformas institucionales internacionales, como la tasa Tobin o el DRG o mediante organizaciones de ayuda internacional, como UNICEF o Oxfam.” (Pogge, 2010, 580)

La solidaridad, si no quiere quedar en una retórica bienintencionada, debe comprometer determinados deberes positivos. La cuestión que subyace es cuál es el contenido de la *solidaridad razonable*, que propone De Asís, sin caer en determinadas formas de comportamientos supererogatorios o heroicos. Precisamente esta cuestión es la que plantea el *dilema de Fiskin* que es una forma de la *paradoja de sorites* donde la reiteración de sacrificios insignificantes acaba por acercarse a alguna forma de heroísmo. Para resolver este dilema, Garzón Valdés propone la noción de “sacrificio trivial” asociado a un altruismo mínimo.⁸ En una réplica a esta visión, Bayón propone la noción

⁸ La reglas de “sacrificio trivial” son: “a) Todo individuo esta moralmente obligado a realizar un sacrificio trivial para evitar un daño o contribuir a superarlo, sin que para ello sea relevante la existencia de una relación contractual previa o la identidad de los destinatarios de la obligación. b) El sacrificio trivial está temporalmente delimitado, es decir, su reiteración es exigible después de haber pasado un cierto tiempo de recuperación que restituya al obligado a la situación en la que se encontraba antes de realizar el sacrificio trivial. c) Nadie está moralmente obligado a compensar la no realización de sacrificios triviales por parte de otros miembros de su clase o comunidad, cuando se trate de deberes positivos divisibles. d) Nadie está moralmente obligado a realizar un sacrificio trivial cuando quien lo solicita está en condiciones de superar

de altruismo “más que mínimo” asociado al principio de la diferencia rawlsiano (Bayón, 1986, 52). Por tanto, se justifican los sacrificios que realicen los individuos hasta que lleguen al punto en que “las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para promocionar la mayor expectativa del beneficio de los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades” (Rawls, 1993, 105). De nuevo aquí aparece, en cierta forma, una especie de dilema entre *buenos samaritanos* y *humanitarios*. La cuestión es que Rawls limita el principio de la diferencia a una sociedad, pero no a la comunidad internacional. Estarían justificados los sacrificios que promocionaran la situación de los menos aventajados dentro de una sociedad, pero no entre países. Sin embargo, esto ha sido criticado por Pogge y Beitz que consideran que el principio de la diferencia tiene un gran potencial en las relaciones internacionales y las políticas de codesarrollo. (Pogge, 1994) (Beitz, 1999)

La noción de *solidaridad razonable* estaría vinculada con la visión de la virtud como término medio, de la que ya habló Aristóteles. De ahí que no es adecuado concebir como dilema las visiones de los *buenos samaritanos* o los *humanitarios*, ni tampoco priorizar una visión sobre otra. La solidaridad, traducida en deberes positivos, debe ir hacia los que lo necesitan que conocemos, los menos aventajados en una sociedad determinada -los inmigrantes- y, también, debe ir, mediante políticas de codesarrollo, hacia los que lo necesitan que no conocemos, los menos aventajados en la comunidad internacional -los países del Tercer mundo-. Algunos podrán sostener que la práctica cotidiana de las sociedades occidentales está alejada de estas visiones, pero un mundo moral que quiera hablar, con propiedad, de justicia, igual dignidad, solidaridad o virtud cívica debe comprometerse con la situación de los inmigrantes y las grandes desigualdades entre países. El enfoque de la *ética de la alteridad*, vinculada a la virtud cosmopolita, busca considerar como virtuosa la inclusión de la alteridad, frente al fundamentalismo y al relativismo, y redefinir la solidaridad humana más allá del círculo del *nosotros*. En palabras de Aranguren, “la actitud ética es siempre personal e

por sí mismo su situación de penuria .e) Los sacrificios triviales deberán ser coordinados sobre la base de la división del trabajo y la especialización.” (Garzón Valdés, 1986, 24)

interpersonal: ve en cada hombre no un *alius*, otro cualquiera, sino un *alter ego*, otro yo, el otro, otro hombre igual que yo.” (Aranguren, 1959, 10)

Bibliografía

- ARANGUREN, José Luis L.(1959), “Ética de la alteridad”, *Cal y Canto*, pp. 9-13.
- ASIS ROIG, Rafael de (2004), “Derechos humanos, inmigración y solidaridad razonable”, en MIRAUT MARTIN, Laura, *Justicia, migración y Derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 55-78.
- ASIS, Rafael de (2006), “Hacia una nueva generalización de los derechos. Un intento de hacer coherente a la teoría de los derechos” en CAMPOY, Ignacio (ed), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos e inmigración*, Dykinson, Madrid, pp. 239-270, 35-57.
- ASIS, Rafael de (2009), “Sobre la participación política de los inmigrantes”, en LUCAS, Javier de; SOLANES, Angeles (eds.), *La igualdad en los derechos: claves en la integración*, Dykinson, pp. 301-319.
- BAUBOCK, Rainer (2004), “Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales” en AUBADELL, Gemma y ZAPATA, Ricard, (eds.), *Inmigración y procesos de cambio*, Icaria, Barcelona, pp. 177-214.
- BAYÓN, Juan Carlos (1986), “Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites. (Observaciones al artículo de Ernesto Garzón Valdés)”, *Doxa*, núm. 3, 1986, pp. 35-54.
- BEHANBIB, Seyla (2002), *The claims of culture*, Princeton University Press, 2002.
- BENHABIB, Seyla (2005), *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.
- BEITZ, Charles R.(1999), “International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought”, *World Politics*, vol. 51, núm. 2, pp. 269-296.
- CARENS, Joseph (1995), “Aliens and citizens: The case for open borders”, en KYMLICKA, Will (ed.), *The rights of minority cultures*, Oxford University Press, pp. 331-349.
- CARENS, Joseph (2002), “Inmigración y justicia: ¿A quién dejamos pasar?”, *Isegoría*, núm. 26, pp. 5-27.
- CHUECA SANCHO, Angel G. (2007), “*Ius migrandi* y derecho humano al desarrollo”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, núm. II, vol. 8, pp. 191-207.
- FERNÁNDEZ GARCIA, Eusebio (1995), *Filosofía política y derecho*, Marcial Pons, Madrid.
- FERRAJOLI, Luigi (1998), “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global”, *Isonomía*, núm. 9, pp. 173-184.
- FERRAJOLI, Luigi (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- FERRAJOLI, Luigi (2001), *Derecho y razón*, Trotta, Madrid.
- FRASER, Nancy, HONNETH (2006), Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? : un debate político-filosófico*, Morata, Madrid.
- GARZON VALDES, Ernesto (1986), “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *Doxa*, núm. 3, pp. 17-33
- GOODIN, Robert (1988), “What is so special about Fellow Countrymen”, *Ethics*, núm. 98, pp. 663-686.
- JAMES, Scott M. (2007), “Good Samaritarians, Good Humanitarians”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 24, núm. 3, pp. 238-254.
- KYMLICKA, Will (2003), *Política vernácula*, Paidós, Barcelona, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.
- KYMLICKA, Will (2006), *Fronteras territoriales*, Trotta, Madrid, traducción de Karla Pérez Portilla.
- KÜNG, Hans (1999), *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999, traducción de Gilberto Canal Marcos.
- LUCAS, Javier de (2001), “Hacia una ciudadanía europea inclusiva. Su extensión a los inmigrantes”, *CIDOB Afers Internacionals*, núm 53, pp. 63-75.
- LUCAS, Javier de (2003), “Inmigración y globalización. Acerca de los presupuestos de una política de inmigración”, *REDUR*, núm 1, pp. 43-70.

- LUCAS, Javier de (2004), “Cómo introducir el principio de justicia en las políticas de inmigración”, en MIRAUT MARTIN, Laura, *Justicia, migración y Derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 15-54.
- LUCAS, Javier de; SOLANES, Angeles(eds.) (2009), *La igualdad en los derechos: claves en la integración*, Dykinson, Madrid.
- MILLER, David (2000), *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge.
- PEREZ de la FUENTE, Oscar (2005), *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid.
- PEREZ de la FUENTE, Oscar (2006a), “Inclusión, redistribución y reconocimiento: Algunas paradojas sobre los inmigrantes.” en CAMPOY, Ignacio (ed), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos e inmigración*, Dykinson, Madrid, pp. 239-270.
- PEREZ de la FUENTE, Oscar (2006b), “Algunas estrategias para la virtud cosmopolita”, *Derechos y Libertades*, núm. 15, pp. 65-100.
- PEREZ de la FUENTE, Oscar (2010) “Sobre las virtudes cívicas. El lenguaje moral del republicanismo”, *Derechos y Libertades*, núm. 23, pp. 145-182.
- POGGE, Thomas W.(1994), “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, núm. 3, pp. 195-224.
- POGGE, Thomas W. (2010), “Migraciones y pobreza”, *Arbor*, núm. 744, pp. 571-583.
- RAWLS, John (1993), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, traducción Maria Dolores González.
- RAWLS, John (1996), *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, traducción de Antonio Domenech.
- RAWLS, John (2001), *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, traducción de Hernando Valencia Villa.
- SINGER, Peter (1993), *Practical Ethics*, Cambridge University Press.
- SINGER, Peter (2003), *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona.
- SPINNER, Jeff (1994), *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Libertal State*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- TAMIR, Yael (1993), *Liberal nationalism*, Pricetown University Press, Princetown.
- TAYLOR, Charles (1999), *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Tercera prensa-Hirugarren Prentsa, Donosti, traducción de María Jesús Marín, prólogo de Javier de Lucas.
- THIEBAUT, Carlos (1999), *De la tolerancia*, Visor, Madrid.
- VAZQUEZ, Rodolfo (2008), “Migración ciudadanía y fronteras. Comentarios a Ermanno Vitale”, *Isonomía*, núm. 29, pp. 195-203.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos (2005), “La noción de ciudadanía y la diversidad cultural,” *Isegoría*, núm. 33, pp. 191-206.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos (2009), “Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación”, *Claves de razón práctica*, núm. 197, pp. 32-41.
- VITALE, Ermanno, *Ius migrandi* (2006), Melusina, Barcelona, 2006, traducción de Piero Dal Bon e Isabel Fernández Giua.
- VITALE, Ermanno (2005), “Ciudadanía ¿último privilegio?” en CARBONELL, Miguel y SALAZAR, Pedro (eds.), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Trotta, Madrid, 2005.
- WALZER, Michael (1997), *Las esferas de la justicia; Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WELLMAN, Christopher(2000), “Relational Facts in liberal political theory: Is there magic in the pronoun “My””, *Ethics*, vol. 110, núm. 3, pp. 537-562.
- YOUNG, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, traducción de Silvina Alvarez.
- ZAPATA BARRERO, Ricard (2000), “Justicia para inmigrantes: mercado y política de extranjería”, *REIS*, núm. 99, pp. 159-183.
- ZAPATA BARRERO, Ricard WITTE, Nynke de (2007), “The Spanish governance of EU borders: Normative questions”, *Mediterranean politics*, vol. 12, núm. 1, pp. 85-90.
- ZAPATA BARRERO, Ricard (2008), “Utopía, fronteras y movilidad humana”, *Claves de razón práctica*, núm. 185, pp. 28-37.