

SOCIEDAD MULTICULTURAL, PERSONA Y CONSTITUCIÓN: EL INMIGRANTE COMO PARIAH*

MULTICULTURAL SOCIETY, PERSON AND CONSTITUTION:
THE IMMIGRANT AS PARIAH

FRANCESCO BELVISI
Università di Modena e Reggio Emilia

Fecha de recepción: 4-5-2009
Fecha de aceptación: 10-07-09

Resumen: *Desde una perspectiva constitucional, la dignidad de la persona depende del reconocimiento por parte de la sociedad y del Estado de los derechos fundamentales que hacen posible el desarrollo de la personalidad y de la identidad del individuo. En nuestra sociedad pluralista y multicultural, de acuerdo al sistema político democrático-constitucional que rige, no podemos tratar “los inmigrantes” como “pariah”, humillando, pisoteando su dignidad y sus derechos. Se pueden extraer de la Constitución italiana (particularmente en los artículos 2 y 3) algunos principios, como: dignidad de la persona, tolerancia e “igual reconocimiento y respeto”. Los mismos constituyen el núcleo normativo de la “solidaridad entre extraños” y hacen de fundamento para la integración de la sociedad actual. Respecto a este problema la Constitución es entendida como “documento de identidad” normativo que ofrece, tanto a “nosotros”, nacionales, como a los “otros”, los inmigrantes, la posibilidad de integrarse, o mejor de sentirse incluidos en la sociedad, en el respeto de la identidad y de la dignidad subjetivas. En este sentido, lo que se define como “patriotismo constitucional”*

* Texto reelaborado de la ponencia impartida en el Seminario sobre *Identità, diritti e cittadinanza in una società in trasformazione. Per un'educazione alla cittadinanza attiva e alla cultura costituzionale*. La iniciativa ha sido organizada por el “Istituto storico della Resistenza e della società contemporanea” en el Novarese y en el Verbano Cusio Ossola “Piero Fornara” y por la Consulta Torinese per la Laicità delle Istituzioni, el 26 y 27 septiembre 2008 en Lesa (No) y Belgirate (Vb). El autor quiere agradecer a Encarnación Laspina (Universidad de Valencia) por la óptima traducción del texto.



puede ser entendido no como la esencia de una identidad colectiva estable, sino como un proceso pragmático de identificación con los "principios fundamentales" recogidos en el texto constitucional.

Abstract: *From a constitutional point of view personal dignity depends on the societal and State recognition of fundamental rights that makes the flourishing of the individual's personality and identity possible. In our pluralist and multicultural society, according to its political system, democratic and constitutional in nature, we cannot treat the immigrants as pariah, by humiliating them and trampling upon their dignity and rights. From the Italian Constitution (esp. arts 2 and 3) we may obtain some principles such as personal dignity, toleration, "equal concern and respect". They shape the normative nucleus of the so-called "solidarity among foreigners" and serve as the basis for integrating today's society. As far as the latter issue is concerned, the constitution is understood as the normative "identity card" which offers "us" the fellow citizens, as well as to the "others," the immigrants, the opportunity to integrate, or better to feel included in society, according to the personal identity and dignity of every person. It follows that the "constitutional patriotism" can be understood not as the essence of a fixed collective identity, but as a pragmatic process of identification in the constitutional fundamental principles.*

Palabras clave: sociedad multicultural, dignidad de la persona, identidad, inmigrantes, integración.

Keywords: multicultural society, personal dignity, identity, immigrants, integration.

1. DIGNIDAD E IDENTIDAD DE LA PERSONA

Los primeros cuatro artículos de la Constitución italiana expresan una filosofía y una antropología del sujeto de los derechos fundamentales, que no se concibe –según la tradición liberal– como una figura idealizada, entendida en la plena capacidad del individuo autónomo. Más bien, este sujeto es visto como una figura calada en las concretas situaciones de la vida, que a menudo pueden ser problemáticas. En particular, en los artículos 2 y 3 de la Constitución, el hombre es considerado como *persona*. Según una concepción mínima del personalismo, que puede ser compartida también por una postura laica como la mía, la persona no es el individuo simple, sino un sujeto incluido en una red de relaciones sociales significativas, de las cuales es responsable junto a los otros sujetos interesados. Por ello, la persona está implicada en una *solidaridad* existencial, *moralmente* debida al prójimo en



cuanto otro de los sujetos de la relación, y exigida por la Constitución como “deber inderogable” (art. 2).

A menudo, los juristas que comentan la Constitución únicamente identifican con el artículo 2, el principio personalístico¹, haciéndolo consistir en el reconocimiento (y en la garantía) de los derechos inviolables del hombre, de los que deriva también la prioridad del ser humano respecto a las mismas “formaciones sociales dónde se desarrolla su personalidad” (art. 2 Constitución). Centrando la atención sólo sobre este artículo, ahora bien, la noción de persona viene delimitada excesivamente, a menudo con el fin de probar, sobretodo, la naturaleza extra y preestatal de la persona y de los derechos humanos que lo constituyen.

A mi me interesa enfatizar, al contrario, el aspecto inmediatamente social y *relacional* del hombre. Desde este punto de vista, aquello que se deriva es la asunción de aquellas “responsabilidades especiales” (J. Raz) que determinan en nosotros el deber de *solidaridad* para el prójimo, que encontramos –en primer lugar– en las formaciones sociales dónde se desarrolla nuestra personalidad. En la perspectiva constitucional, tal solidaridad, puede ser entendida como empeño por “remover los obstáculos [que] impiden el pleno desarrollo de la persona humana” (art. 3, ap. 2 Constitución)². Como afirma Joseph Raz, “una vida llena de sentido se funda no en los derechos, sino en los deberes y en las responsabilidades especiales: rechazando nuestros deberes, negamos el sentido de nuestra vida”³ y –podíamos añadir– empo-breecemos nuestra identidad. De hecho, aún según Raz, “los deberes definen la identidad de modo más profundo que los derechos”⁴.

En esta concatenación conceptual del sentido de la vida, los derechos, los deberes y la identidad hay un eslabón ausente, representado por la dignidad humana. “Dignidad” e “identidad” son dos conceptos, cuyo significado es reconstruible a partir de los principios fundamentales de la Constitución.

¹ Uno de los más recientes vid. E. ROSSI, “Art. 2”, en AA.VV., *Commentario alla Costituzione*, vol. I, a cura di R. Bifulco; A. Celotto; M. Olivetti, UTET, Torino, 2006, pp. 38-64, pp. 42-44.

² El tema constitucional relativo a la “remoción de los obstáculos” es tratado, desde un punto de vista ético centrado en las capacidades humanas, por M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna, 2002, esp. pp. 34-48, 56-67 e 71-92.

³ J. RAZ, *I valori fra attaccamento e rispetto*, Diabasis, Reggio Emilia, 2003, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 20. En sentido análogo, y enfatizando el aspecto de la socialidad humana, vid. T. GRECO, “Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti”, in AA.VV., *Doveri*, a cura di S. Mattarelli, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 15-30.

En relación a la dignidad humana⁵, el art. 3, ap. 1 de la Constitución italiana nombra la dignidad *social*⁶ del ciudadano; el ap. 2 del mismo artículo se refiere implícitamente a la noción de la dignidad humana, dado que menciona “el pleno desarrollo de la persona humana”⁷ y, por tanto, se refiere a una condición en la que la dignidad *florece*. Explícitamente, en cambio, el art. 41, ap. 2 de la Constitución italiana, tutela la “dignidad *humana*” en relación a la iniciativa económica, que debe desarrollarse, para no causarle ningún daño.

La Constitución, además de considerar la dignidad como un principio fundamental, en sus artículos 2 y 3 nos ayuda también a llenar de significado esta noción huidiza⁸. Según una lectura laica y no iusnaturalista de los mismos⁹, la dignidad humana no designa un valor ontológico, o un status

⁵ Por todos, sobre el debate jurídico vid. J. LUTHER, *Ragionevolezza e dignità umana*, disponible en <http://www.sp.unipmn.it/fileRepository/pubblicazioni/Menschenwuerdeultimissima.pdf> (2007) una versión en castellano disponible en <http://www.ugr.es/~redce/REDCE7/articulos/14jorgluther.htm>. Más en general, vid: R. P. HORSTMANN, “Menschenwürde”, en AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER, Bd. 5, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1980, coll. 1124-1127; A. GROSSMANN, “Würde”, in AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER, et. al., Bd. 12, Schwabe, Basel-Stuttgart, 2004, coll. 1088-1093; F. VIOLA, “Dignità umana”, en AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, dirigido por V. MELCHIORRE, vol. III, Bompiani, Milano, 2006, pp. 2863-2865; P. BECCHI, “Dignità umana”, in *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, a cura di POMARICI, U. Giappichelli, Torino, 2007, pp. 153-181.

⁶ S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale scientifica, Napoli, 2007, p. 28, evidencia que con esta especificación de la dignidad, se pone de relieve “una modalidad esencial de colocación de la persona dentro del sistema global de relaciones dónde se encuentra a trabajar”, que permite aportar un significado concreto al concepto de persona (v. pp. 23-25), dentro de una hermenéutica constitucional que “establece una relación necesaria entre existencia, libertad y dignidad [social], desarrollo de la personalidad” (p. 31).

⁷ El art. 32, ap. 2 de la Constitución italiana, en cambio, requiere a la ley (en materia sanitaria) observar “los límites impuestos por el respeto de la persona humana”.

⁸ R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 67, define la dignidad como el término “más oscuro” entre aquellos de status, prestigio, reconocimiento, honor, respeto de uno mismo y amor propio.

⁹ La perspectiva adoptada es diferente, de la religiosa y iusnaturalista de la dignidad humana, que emerge de la interpretación prevalente, que la doctrina constitucional alemana deriva del 1. Abs. 1 GG: “La dignidad del hombre es intangible. Cada poder del Estado tiene el deber de respetarla y protegerla”. En cualquier caso, no se debe olvidar las buenas razones de tal interpretación, que residen en el holocausto perpetrado por el régimen nazi a los judíos, a los discapacitados, a los disidentes políticos, a los gitanos. Sobre ello y sobre la crisis doctrinal de esta concepción vid. E. -W. BÖCKENFÖRDE, “Bleibt die Menschenwürde

privilegiado que hace derivar al hombre en cuanto criatura de Dios, o bien –en la versión recientemente más secularizada– en cuanto agente racional que –inmediatamente o al menos según una “potencialidad radical”– da forma a la propia vida¹⁰. Y tampoco de la misma se deriva el hombre en cuanto perteneciente al kantiano reino de los fines, ni es concebida como una “prestación” de la subjetividad, es decir, como resultado de un consciente proceso de construcción y “autorepresentación” de una coherente personalidad, mediante la cual el individuo se presenta como *partner* fiable de la comunicación social¹¹.

Más bien, ésta resulta del conjunto de los derechos que la persona goza y de los deberes de los que obedecer: derechos y deberes, por tanto, constituyen la esencia de la dignidad¹². En este sentido, análogamente a cuanto sostiene Hasso Hofmann, la dignidad humana depende del reconocimiento [público y] social¹³, siendo la misma un “concepto de relación”, de conformidad a la constitución intersubjetiva del ser humano: éste deviene persona, no en una abstracta situación de independencia capsular del individuo privado de vínculos (*unencumbered*, según la terminología de M. Sandel), sino sólo en una concreta situación de presencia, de proximidad con otros. Esto es, él deviene hombre, adquiere el propio carácter de humanidad¹⁴ (pero

unantastbar?”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, n. 10, 2004, pp. 1216-1227, disponible en <http://www.wissenschaftsgesellschaft.org/themen/biopolitik/menschenwuerde.pdf>. La posición heterodoxa que ha suscitado alarma en la doctrina dominante ha sido aquella de M. HERDEGEN, Comentario al “Art. 1, Abs. 1 GG”, en TH. MAUNZ; G. DÜRIG, et al., *Grundgesetz. Kommentar*, München, Beck, 2003, Rn. 41-47.

¹⁰ Por último, vid. P. LEE, R. P. GEORGE, “The Nature and Basis of Human Dignity”, *Ratio Juris*, núm. 2, 2008, pp. 173-193, en part. pp. 187-190.

¹¹ Véase N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965 (trad. it. *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari, 2002), cap. 4, esp. pp. 61-63 e 68-69. En realidad, aquí Luhmann parece confundir dignidad e identidad vid., de hecho, *ibid.*, p. 63: “La autorepresentación ... reproduce una personalidad en cuanto la misma representa una ... identidad”. Sobre la reflexión de Luhmann toma parte K. SEELMANN, “Repräsentation als Element der Menschenwürde”, *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, núm. 2, 2004, 127-133.

¹² Por tanto, en esta concepción la dignidad no configura tampoco el antecedente lógico de los derechos humanos, como ocurre, en cambio, en el Art. 1, Abs. 2 GG: “Por tanto [ya que “la dignidad del hombre es intangible”: Art. 1, Abs. 1 GG] el pueblo alemán reconoce los derechos inviolables e inalienables del hombre ...”.

¹³ H. HOFMANN, “Die versprochene Menschenwürde”, in AA.VV., *Humboldt Forum Recht*, n. 8, 1996 (trad. it. “La promessa della dignità umana”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, núm. 4, 1999, pp. 620-650), pp. 5-8.

¹⁴ Sobre una reflexión del concepto vid. C. GALLI, *L’umanità multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2008, esp. pp. 9-29.

también los rasgos peculiares e identitarios propios) junto al otro, en conexión con los otros: sociológicamente, a través de un proceso de socialización. Mediante este proceso, la persona aprende derechos y deberes, asume sus propias responsabilidades hacia los otros y se le confiere dignidad. Tal reconocimiento hace posible que, de un lado, las personas –respetando recíprocamente la otra identidad– y, de otro, el Estado –“reconociendo y garantizando” sus derechos– contribuyan al florecer de la persona humana.

Además, la dignidad simboliza el principio de la “invisibilidad” de los derechos¹⁵ aplicado a la persona¹⁶. Con tal principio se pretende afirmar que los derechos civiles, políticos y sociales están estrechamente coligados, por lo que el venir a menos de unos impide la realización de los otros. En relación a la persona, el principio implica que la misma es siempre asignataria de los derechos “inviolables” en su conjunto, incluso –para empezar de las “pequeñas cosas” y dando un ejemplo no del todo obvio– cuando se es parte débil y vulnerable respecto al titular de un derecho subjetivo que lo ejercita legítimamente. Como sostiene Massimo La Torre¹⁷, tal ejercicio debe ser tolerante, es decir “razonable”, y respetar la dignidad de la contraparte, sin “humillarla”¹⁸, intentando contener el daño que se derivaría del goce del derecho.

¹⁵ “Es propio la indivisibilidad de los derechos la que hace improponible el juego separado entre derechos y deberes. La solidaridad, que recibe el título de la cuarta parte de la Carta europea [de los derechos fundamentales], ejercita justo la función de englobar en el derecho el deber, allí dónde la dimensión individual es impensable sin aquella social”: S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 39.

¹⁶ Concepto, éste, expresado, ya por LA PIRA, G. en los siguientes términos “visión integral de los derechos imprescriptibles del hombre”, formulado en el art. 2 de su proyecto: “Los derechos originarios e imprescriptibles de la persona humana constituyen un sistema integral y sólido de los derechos que conciernen todos los ámbitos de la actividad humana ...”: en *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, a cura della Segreteria generale della Camera dei Deputati, Stabilimento tipografico C. Colombo, Roma, 1971, pp. 317 e 319.

¹⁷ M. LA TORRE, “Tolleranza”, en M. LA TORRE; G. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000, pp. 151-176.

¹⁸ Sobre el concepto, vid. A. MARGALIT, *La società decente*, Guerini e associati, Milano, 1998, capp. I-III. A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una prospettiva pluralista*, Liguori, Napoli, 1994, conecta la tolerancia con una forma particular de reconocimiento, el de la identidad. Pero, dado que el respeto es una modalidad mínima del reconocimiento (vid. J. RAZ, *I valori*, cit., nota 3, pp. 138-139 e 143-144), una ulterior noción de esta cadena conceptual es la dignidad. De hecho, lo que reconoce es el *derecho* del otro a su específica, diversa, identidad, en la medida en que él asuma el *deber* de hacer lo mismo.

El reconocimiento de los derechos y de la dignidad de la persona puede ser también definido por el notorio binomio de la “igual consideración y respeto”¹⁹, entendido como principio contrario a la discriminación. La misma consiste –según cuanto recita el art. 3 Const. – en hacer “*distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali*”²⁰: todas ellas características, que son atinentes a la *identidad* personal y confluyen dentro de una noción más comprensiva de “cultura”. Cuando ofendo la identidad de una persona, discriminándola, vulnero inmediatamente también su dignidad. Al contrario, reconozco dignidad a una persona, tratándola “*as equal*”, esto es, con igual consideración y respecto a su identidad. La “igual consideración” y el “respeto” constituyen la modalidad correcta para tratar las personas. Parafraseando a Raz, respetar una persona “es el modo de proteger la posibilidad de que se realice como tal”²¹, desarrollando la propia identidad.

Es importante hacer notar que, si en el ámbito público y social el reconocimiento de los derechos –y la exigencia de los deberes– configuran la dignidad, en el ámbito subjetivo, retomando una afirmación de Luigi Ferrajoli recientemente recordada por Tecla Mazzarese: “[la] igualdad en los derechos fundamentales [es] *el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad*, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diferente de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las otras”²².

Identidad y dignidad son elementos de la personalidad, junto a la autoestima, el respeto de uno mismo y del propio carácter. Pero la dignidad es un elemento inherente a la personalidad, es decir, no la posee, sino es reco-

¹⁹ R. DWORKIN, “Perché l’eguaglianza dovrebbe essere importante per i liberali”, en *Id.*, *Questioni di principio* (1985), il Saggiatore, Milano, 1990, pp. 250-260; *Id.*, “Constitutionalism and Democracy”, *European Journal of Philosophy*, núm. 3, 1995, pp. 2-11, p. 5.

²⁰ El elenco no debe ser considerado exhaustivo, pero si ilustrativo.

²¹ Cfr. J. RAZ, *I valori*, *cit.*, nota 3, p. 143.

²² L. FERRAJOLI, “La differenza sessuale e le garanzie dell’eguaglianza” (1993), citado por T. MAZZARESE, “Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali”, en AA.VV., *Lessico delle discriminazioni*, a cura di TH. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia, 2008, pp. 207-231, p. 208; véase también p. 216, siempre haciendo referencia a L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 58-59. Sobre ello, en sentido análogo, F. VIOLA, “L’universalità dei diritti umani. Un’analisi concettuale”, *Annuario di etica*, núm. 3, 2006 (*Universalismo ed etica pubblica*), a cura di F. Botturi, e F. Totaro, pp. 155-187, pp. 176-178.

nocida²³, mientras la identidad, en cuanto síntesis de una autobiografía, es un elemento auto-adscrito²⁴. Salvo en los casos patológicos, nadie mejor que el sujeto interesado es capaz de decir quién es el mismo, incluso cuando sostiene de no saber cual es su identidad. En este caso, lejos de no saber quién es, él rechaza de definirse asimismo mediante una concesión monolítica, fotográfica de la identidad entendida en sentido sustancial, presumiendo que esta última corresponda a la naturaleza misma de la noción. Al contrario, en nuestra sociedad, pluralista y diferenciada, las personas pueden poseer una identidad dinámica, múltiple, *multicultural*²⁵, derivada de los diversas pertenencias y de los diversos roles sociales asumidos.

2. CULTURA E IDENTIDAD COLECTIVA

Un signo evidente de que la nuestra es una sociedad en transformación, es el hecho de que la misma pueda ser definida adecuadamente como “sociedad multicultural”: algo, impensable sólo una veintena de años atrás. En esta sede, se debe dejar a la comprensión intuitiva del lector gran parte del significado de la noción²⁶, evidenciando, en cualquier caso, dos aspectos esenciales.

²³ En sentido análogo, vid. M. C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., nota 2, p. 74. En un sentido impropio, la dignidad puede ser considerada también como “el aspecto externo del respeto de sí mismo”: A. MARGALIT, *La società decente*, cit., nota 18, p. 93; pero vid. *ibid.*, p. 86 dónde la dignidad es considerada como el reflejo sobre el sujeto del respeto conferido.

²⁴ Ello no obsta, naturalmente, para que ni sobre la formación influyan diversos factores, entre otros el contexto social y relacional, y tampoco que nadie pretenda atribuirlos a otros. Por ello, se puede también sostener que la identidad personal es un elemento de la realidad “socialmente construida”: P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *La costruzione sociale della realtà*, il Mulino, Bologna, 1969, cap. III e, esp., pp. 182-185. En sentido análogo, vid. M. SBISÀ, “Dall’ideale della perfetta delimitazione alla realtà delle somiglianze di famiglia”, en AA.VV., *Cittadinanza*, a cura di G. Manganaro Favaretto, Ed. Università di Trieste, Trieste, 2001, pp. 219-240, pp. 222-223.

²⁵ Véase GUTMANN, A.: “La sfida del multiculturalismo all’etica politica”, *Teoria politica*, núm. 3, 1993, pp. 3-40, p. 15: “no una, sino más culturas contribuyen a la formación de una única identidad... las idénticas de muchos de nosotros... son ya definidas por más de una cultura. No sólo las sociedades son multiculturales, sino también las personas”. Para una ejemplificación vid. S. SCHEFFLER, “Immigration and the Significance of Culture”, *Philosophy & Public Affairs*, núm. 2, 2007, pp. 93-125, pp. 95-102.

²⁶ Sobre ello, de modo más detallado, vid. F. BELVISI, *Società multiculturale, diritti, costituzione*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 136-141; *Id.*, “Una riflessione normativa per la società multiculturale. L’esempio del matrimonio islamico”, *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, núm. 4, 2003, pp. 28-47, esp. pp. 34-36.



En primer lugar, este tipo de sociedad debe regirse por un sistema político y jurídico democrático-constitucional. De hecho, tiene sentido, hablar de sociedad multicultural sólo respecto a una situación social en que las personas, pertenecientes a diferentes minorías culturales, pueden legítimamente pretender ver reconocida y respetada su diferente identidad, sin por ello, correr el riesgo de ser perseguidos por los órganos del Estado. En segundo lugar, si se define la sociedad como multicultural, se “reconoce” a la *cultura*, antes, y a la *pluralidad de las culturas*, después, un rol decisivo para la vida social. Todo ello parece banal, pero puede tener unas consecuencias bastante relevantes.

Piénsese, sólo en el hecho de que, según Arnold Gehlen, la cultura constituye la verdadera naturaleza del hombre, dado que ella ya le ha permitido dominar todos los otros animales, pese a sus carencias físicas e instintivos²⁷. Sin embargo, simultáneamente, es oportuno considerar que –siempre según el filósofo alemán– “cada cultura asume las normas y las conformaciones culturales elaboradas por ella, por ejemplo su pensamiento jurídico, sus formas de matrimonio, su escala de intereses, pasiones y sentimientos, como las únicas naturales y conforme natura. La misma como regla general asume las normas de otra cultura o sociedad como curiosas, cómicas, particulares, es más, pero como innaturales, anormales, contra natura, o incluso, yendo más allá, como pecaminosas y reprobables”²⁸. De ahí resulta comprensible, como “nosotros” atribuimos a *nuestra* cultura un significado existencial, mientras, muy a menudo, no estamos dispuestos a atribuir el mismo significado a la cultura de los otros.

En la sociedad pluralista y multicultural viven un cierto número de minorías y muchas de éstas están constituidas por extranjeros, o por ciudadanos de origen extranjero, que a menudo viven dentro de la comunidad, que se agregan también en virtud de una común identidad cultural.

Por lo tanto, como he afirmado anteriormente, la identidad se constituye principalmente a partir de una auto-adscripción, se puede hablar de la identidad *legítimamente* sólo de la propia y, por tanto en primera persona²⁹.

²⁷ Vid. A. GEHLEN, *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (5ª ed., 1950), Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 64-65; *Id.*, *Prospettive antropologiche* (1961), il Mulino, Bologna 1987, pp. 107-115.

²⁸ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, *cit.*, nota 27, p. 109.

²⁹ Sobre la construcción de la “identidad del otro (“individualidad”), vid. G. SIMMEL, *Sociologia* (1908), Edizioni di Comunità, Milano, 1989, pp. 30-32. La naturaleza imprescindible de esta construcción – que resulta ser una *imputación* de la identidad del otro– se deduce del hecho de que Simmel la considera – kantianamente – la primera de las “condiciones *a priori* en



Por consiguiente, nutro una fuerte sospecha con respecto al uso en sentido colectivo de la noción de “identidad”³⁰, pues se asume que ella es propia de una comunidad nacional, o de una minoría cultural, étnica o racial y que es indudablemente compartida por sus respectivos miembros. En casos similares, de hecho, el concepto de “identidad” está a menudo sometido a una lógica ambigua. Ello no se dirige a un potencial cognoscitivo del propio objeto, es decir, no entiende, propiamente, *describir* las características del grupo, de las minorías, etc., de las cuales pretende ser un fiel reflejo. Más bien, la noción de identidad, usada en sentido colectivo, adquiere el propio significado y exhibe la propia valía, no teórica, sino performativa y normativa, creando una identidad al tiempo que la nombra. El resultado es aquel de prescribir a alguno, a un grupo, a una población, las características que deben poseer³¹.

En otras palabras, quién utiliza el concepto de identidad en sentido dicotómico y comunitario (si tienes y compartes *estas* características y *no otros* eres miembro, pertenecen al grupo, etc..) muy a menudo no expresa un ser (así y no de otro modo), pero prescribe un *deber ser* (así y no de otro modo), que debe ser obedecido, bajo pena de la pérdida de “autenticidad” de la propia identidad y de la pertenencia a un tipo de formación social.

Esta operación es característica del uso dicotómico del término hecho por cierta política diferencialista o incluso multiculturalista³², que persigue, por una parte, condenar y, por otra, tener separado el no idéntico, aquel que no se corresponde con las características de la identidad pretendida, a ser percibido como un extraño, si no incluso como un enemigo. Además, tal

base a las cuales es posible la sociedad”. Y, además esta operación, adscrita, en cuanto necesaria, no es legítima, propio por su consustancial imperfección, que representa el prójimo sin respetar –o a prescindir de– la imagen, de la identidad, que ellos tienen y por ellos mismos. De hecho, propio esta “auto-representación constituye aquel proceso que transforma el hombre... en persona y le confiere, así su humanidad”, N. LUHMANN, *Grundreche als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965, p. 69 (trad. it. *I diritti fondamentali come istituzione*, a cura di G. Palombella e L. Pannarale, Dedalo, Bari, 2002).

³⁰ A. SEN, *Reason before Identity: the Romanes lecture for 1998*, Oxford UP, Oxford, 1999, usa el término “identidad social” (*social identity*): respecto a ésta, con él comparto indudablemente el orden de la prioridad anunciado en el título.

³¹ De acuerdo a las palabras de A. SEN, *Reason*, *cit.*, nota 30, p. 7: “*These theories are amazingly assertive*”.

³² Sobre esta última postura política vid. Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. La política del riconoscimento*, Anabasi, Milano, 1993.

modo de plantear la cuestión identitaria se encuentra viciado en un doble sentido. En primer lugar, utiliza una concepción sustancialista de la identidad, que concibe la cultura comunitaria y la misma identidad social como establecida una vez por todas, y por tanto, inmutables, portadores de un carácter insular, y por tanto impermeables a la comunicación y contaminación con otras formas culturales. Para ello, la identidad comunitaria es considerada pura *ab origine* y debe quedar como tal. En realidad, pero la cultura y la identidad social son todo menos entidades cerradas por las influencias externas y aún menos insensibles a las mutaciones.

En segundo lugar, la forma de construir la identidad colectiva es a menudo también tan altamente selectiva que llega a resultar reticente. De hecho, públicamente se indican como elementos constitutivos (las costumbres, las creencias, las experiencias colectivas, las preferencias, los símbolos, las tradiciones, los valores, etc.). por lo demás, sólo aquellas para las cuales se puede esperar que sean aprobadas como caracteres positivos, eventualmente acompañados por la representación de, verdaderos o presuntos, ataques sufridos. Aquello que viene celado e, incluso negado, son aquellas características públicamente inconfesables, pero que son implícitas respecto al catálogo oficial de los elementos identitarios y tal vez evidentes en el exterior. Un ejemplo de un uso no verdadero y victimista del concepto de identidad colectiva, se refiere a la presunta "*identità padana*", según la cual los "*leghisti*" se representan como honestos trabajadores, cargados de impuestos, personas pías, indefensas respecto de la inmigración y de la desbordante criminalidad, etc.. pero ninguno de ellos, sin embargo, se representa por una característica que transpira incluso en su discurso político y manifiestamente negativa: aquella de ser inegablemente xenófobos, si no incluso racistas.

Prescindiendo de estos "defectos de construcción", a menudo la identidad colectiva es considerada como un vínculo de homogeneidad e integración social respecto a una "comunidad imaginada" (B. Anderson) y, desde este punto de vista, las razones de aquellos defectos son inmediatamente comprensibles: en el plano simbólico, la identidad colectiva funciona como un malvado mensaje publicitario que debe llamar la atención del público, sugestionándolo.

En cualquier caso, si bien la identidad colectiva no existe en las formas en que es abiertamente evocada, no por ello consideramos que la misma puede ser practicada³³, y a menudo existen personas y grupos dispuestos -u

³³ Cfr. M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004, p. 102.



obligados- a pagar un precio por afirmar -o simplemente, vivir- su identidad cultural³⁴. Una sociedad multicultural, regida por un sistema democrático-constitucional, que persigue instituir una “sociedad decente”³⁵, no puede permitirse hacer pagar demasiado caro el precio de la diversidad, so pena de la negación de los principios del pluralismo -libertad, igualdad, tolerancia y respeto- sobre los cuales las dos formas sociales se basan³⁶.

3. “PATRIOTISMO COSTITUCIONAL” COMO “SOLIDARIDAD ENTRE EXTRAÑOS”

Si aceptamos describir la nuestra como una sociedad multicultural, que por definición no es homogénea, debemos plantearnos la cuestión de cómo es posible la integración social, o -mejor- si es posible una sociedad pluralista no integrada. En relación a los temas tratados, la pregunta puede ser reformulada, en modo casi paradójico, en estos términos: a partir de la Constitución, ¿es posible una sociedad multicultural no integrada? Resulta paradójica como cuestión, dado que estamos acostumbrados a considerar propio la Constitución como un factor significativo de la integración nacional.

La Constitución puede bien ser “constitución del pluralismo” (P. Häberle), pero se debe tomar en serio la noción de “pluralismo”, como es oportuno hacer con el tema de la sociedad multicultural. Entonces, es necesario dejar caer la concepción tradicional de la integración social, que la concibe como una cuestión de homogeneidad social. Esto es, el modo en que el problema ha sido considerado, por ejemplo, por los filósofos a partir de la concepción de la *polis* de Platón o de Aristóteles, por los sociólogos a partir de la solución organicista de Auguste Comte o por aquella solidaria de Emile Durkheim, o más bien por los constitucionalistas a partir de la doctrina de la integración de Rudolf Smend. Todos ellos, han encontrado la solución al

³⁴ A tal propósito vid. S. BENHABIB, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Fischer, Frankfurt a.M., 1999, pp. 13-32.

³⁵ A. MARGALIT, *La società decente*, cit., nota 18.

³⁶ Son éstos los principios que la sociedad democrática debe garantizar y no aquellos “presupuestos” de orden espiritual y religioso de los que habla E.W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2006, p. 112. Análogamente, vid. H. BRUNKHORST, “Demokratie als Solidarität unter Fremden”, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, núm. 36, 1996, pp. 21-28, p. 28.

problema, individuando factores –como el sentimiento fraterno de justicia, la amistad, la religión positiva, la solidaridad, un conjunto de símbolos y valores, etc.– capaces de ser generalmente compartidos y, por tanto, de mantener cohesionada e integrada la sociedad.

Además sobre la identidad colectiva configurada en los términos que he tratado anteriormente, existe otro uso normativo, más “feliz”, del concepto de identidad que procede en sentido polar y no dicotómico³⁷, y distingue una serie de posiciones intermedias que se sitúan entre la pertenencia y la ajenidad.

Ha sido sostenido varias veces que la Constitución es el “documento de identidad” de los ciudadanos de un Estado. Ello puede ser correcto, con la condición de que la imagen que ella no representa no sea –por así decirlo– una figura inmóvil fijada por un resorte, como una fotografía en efecto, pero si una imagen cambiante, como aquella de ciertas imágenes olográficas. La fotografía reproduce unos caracteres por los que la persona, *para ser reconocida* como idéntica, debe corresponderse, mientras respecto al olograma, la persona, se puede reconocer precisamente gracias a la modificación de la imagen.

Más allá de toda metáfora, la Constitución es el documento de identidad, no porque representa un *orden* de identificación y de conformidad a valores compartidos y no negociables porque son verdaderos, sino porque puede configurar una *oferta* de integración, por medio de la posibilidad de identificarse y reconocerse en sus principios, que son realizados por una interpretación y aplicación respetuosa con las especificidades del caso³⁸, y, –en este sentido– se podría decir “tolerables”, o en verdad “razonables”³⁹.

³⁷ Utilizo los términos “dicotómico” y “polar” en el sentido dado por G. ZANETTI, *Individui situati e trasformazioni del diritto*, Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia del diritto, Torino, 16 settembre 2008.

³⁸ K. GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, esp. pt. IV. Análogamente, pero respecto a un ámbito más general de la legislación sobre “cuestiones éticamente sensibles” que interesan minorías culturales, J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, pp. 172-173, evidencia como los “ordinamientos jurídicos... interpretan cada vez el contenido universalizador de los principios constitucionales de modo diferentes, es decir... a la luz de una tradición, una cultura y una forma de vida dominantes”. El problema es, pero, que aquellas orientaciones de valor dominante son expresadas por mayorías cuya composición puede variar según las cuestiones a afrontar. Por este motivo, la discriminación de las minorías “puede ser abolida sólo por medio de una inclusión, que sea suficientemente sensible respecto al sustrato de las diferencias ya sea individuales, ya sea de los grupos al singular”: *ibid.*, p. 174.

³⁹ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 180-187 y 203-205.



En este modo se predisponen posibilidad de inclusión social por un más amplio ámbito de comportamientos. Esta operación inclusiva se puede realizar como baluarte de la “solidaridad entre extraños⁴⁰, es decir según un principio integrativo de tipo cognitivo y pragmático: según un principio, que se hace eco directamente de la tolerancia⁴¹ concebida como un *mutuo* reconocimiento y respecto de la diversidad⁴². Todo ello representa el presupuesto para el nacimiento y la afirmación del “patriotismo constitucional” (J. Habermas), entendido, pero como proceso de identificación en los “principios fundamentales” de la Constitución por parte de los ciudadanos de la, y de los residentes en la, sociedad multicultural.

⁴⁰ El concepto es retomado por J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, p. 374: pero no comparto ni la implicación apriorística, ni la concepción consensualista, pues ambas derivan de los presupuestos racionalistas de la teoría del hacer comunicativo vid. *ibid.*, pp. 22-45. Muy oportunamente, pero, J. HABERMAS, “Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, núm. 4, 1999, pp. 425-436, p. 435, sostiene que este tipo de solidaridad puede ser “producida” por medios de comunicación y de formación como ha ocurrido en el curso del siglo XVIII “solidaridad entre ciudadanos”, que define como una “forma artificial de ‘solidaridad entre extraños’”. Vid también H. BRUNKHORST, “Demokratie als Solidarität”, *cit.*, nota 36. Vid. también F. BELVISI, “Una riflessione normativa”, *cit.*, nota 26, pp. 38-42. Sobre una análoga concepción de la “solidaridad entre diversos”, vid. F. CRESPI, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 101-112.

⁴¹ “La voluntad de conciencia... constituye una fuente de tolerancia”: M. CRUZ, *Farsi carico* (ed. or. *Hacerse cargo*, 1999), Meltemi, Roma, 2005, p. 120; vid. también pp. 118-121 e 133-134. En general, sobre el tema y la riqueza semántica del término vid. M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998: entre los cinco comportamientos individuados por A., aquí interesa el tercero y el cuarto, relativos al respeto y al conocimiento (vid. *ibid.*, pp. 16-17).

⁴² Normalmente, la tolerancia es entendida como un concepto unilateral: el sujeto (siempre un yo, nunca el otro) tolera, es decir soporta un *mal* menor realizado por el otro o por otros. Por lo menos, en la sociedad pluralista, la tolerancia debería ser concebida, en cambio, como noción bilateral, que implica el reconocimiento del otro como sujeto (como otro yo, como otro nosotros). El aspecto de la reciprocidad, en cuanto “mutuo reconocimiento”, está incluido en el concepto árabe de tolerancia (*tasamuh*): vid. M.H. FANTAR, “Tolleranza o riconoscimento dell’altro”, *Prometeo*, núm. 85, 2004, pp. 78-83, p. 80. En sentido análogo vid. J. HABERMAS, *Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien*, Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Junio 2002, disponible en <http://www.bbaw.de/schein/habermas.html#13b>.

4. EL INMIGRANTE COMO PARIAH

El derecho es la actividad judicial de un sistema jurídico pluralista –como es el nuestro– pueden ser considerados tolerantes⁴³, cuando ellos son capaces de reconocer y respetar la identidad (cultural)⁴⁴, pero sobretodo la dignidad de las personas que están sujetas al ordenamiento, proporcionando una interpretación *comprensiva* de los principios constitucionales fundamentales.

Para “comprender”, Max Weber concebía la explicación del hacer social del individuo en base al sentido intencionado de éste. En referencia a los principios fundamentales, una interpretación y aplicación “comprensiva” significa que la misma debe ser confrontada con otras culturas y *adoptadas* por aquellos que pertenecen a la misma. Como sostiene Alessandra Facchi, el contenido de los derechos fundamentales “debe en algunos casos separarse de las formulaciones tradicionales, pasando por un trabajo de reinterpretación y reformulación de principios y normas que tengan en cuenta del sistema de relaciones donde el individuo se coloca y que no se refiera a un hombre abstracto”⁴⁵.

Aquí el otro, el no idéntico a mí/nosotros, el extranjero, el inmigrante, por una parte es “simplemente” otro titular de los derechos y deberes, con una dignidad igual a la mía, dado que –prescindiendo de los derechos y deberes políticos– está sujeto a los mismos deberes que yo y goza de los mismos derechos, pero tales derechos y deberes pueden ser declinados en su caso de forma diversa a los míos. Ello proporciona al extranjero la posibilidad de actuar de conformidad a las reglas de comportamiento dictadas por la propia cultura⁴⁶ y el ordenamiento jurídico-constitucional de conferirles una dignidad que corresponda al respecto de su identidad. Sin embargo, la apli-

⁴³ A. MARGALIT, *La società decente*, cit., nota 18, hablaría de instituciones jurídicas “decentes”, en la medida que no humillan, es decir no dañan el “respeto de sí mismas de las personas”: vid. p. 279. Sobre este punto de vista su “informe” sobre la sociedad decente encuentra el propio complemento sociológico en R. SENNETT, *Rispetto*, cit., nota 8.

⁴⁴ Análogamente, A.E. GALEOTTI, *Tolleranza*, cit., nota 18, p. 23, considera la tolerancia como “público reconocimiento de las identidades colectivas”.

⁴⁵ A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 34.

⁴⁶ Cfr. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale* (1995), il Mulino, Bologna, 1999, pp. 306-309 e 327-328, pero vid. también pp. 330-331; análogamente: J. RAZ, “Multiculturalism”, *Ratio Juris*, núm. 3, 1998, pp. 193-205, pp. 203-204; y G. ZANETTI, *Amicizia, felicità, diritto*, Carocci, Roma, 1998, pp. 71-76.



cación comprensiva de los principios, debe realizarse a través de un doble y recíproco proceso de “conciliación” que se debe producir respecto de los comportamientos que son “corregidos” en referencia a los principios, tanto respecto de los principios mismos, que adaptan su propia valía pragmática a las situaciones institucionales extranjeras⁴⁷.

Por otra parte, en cambio si el no idéntico goza por ley de los derechos en una medida inferior a los nuestros y es sujeto a unos deberes más onerosos de los nuestros, estamos en presencia de un grave problema de discriminación⁴⁸ que debe ser sanado, reformando las disposiciones de ley, o también a través de la jurisdicción constitucional. En el primer caso, la polaridad identitaria, la gradualidad del pasaje entre pertenencia y ajenidad, permite la diferente concreción de los derechos, en modo diverso a como la aplicación particularista de los principios y de los derechos realiza su carácter universal⁴⁹; en el segundo caso, tal polaridad exige que el individuo, que es legalmente relegado al rango de no-persona⁵⁰, le sea reconocida *igual dignidad social* predicada en la Constitución y por tanto se le garantice la propia *diversa* identidad. De otro modo, como sucede últimamente aquí en nuestro país, a causa de una insensata obra de desinformación mediática y de manipulación política, los ciudadanos de origen extranjera y los inmigrantes son tratados *como pariah*⁵¹, a los que le son negados la dignidad y la posibilidad del pleno desarrollo de su personalidad. Como ejemplos, pueden ser aportados las disposiciones sobre: la agravante de pena por delito cometido por un inmigrante en situación irregular (art. 1, lett. f, dl. 92/2008, convertido en ley por la l. 125/2008); y los severos criterios para la reagrupación

⁴⁷ A partir de esta concepción, he tomado como ejemplo el matrimonio islámico en F. BELVISI, “Una riflessione normativa”, *cit.*, nota 26, pp. 41-47. La lógica aplicada al caso es la misma que permite apuntar a S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 117, 127 e 158-161, la ley como “reglas de compatibilidad entre culturas”; y a G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, *cit.*, nota 39, p. 10, la constitución pluralista como “una propuesta de solución y coexistencia posibles, es decir, como un *compromiso* de las posibilidades”.

⁴⁸ Sobre el tema, en general, vid. AA.VV., *Lessico delle discriminazioni*, *cit.*, nota 22.

⁴⁹ Análogamente, F. VIOLA, “Dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo ai Patti internazionali. Riflessioni sulla pratica giuridica dei diritti”, *Ragion Pratica*, núm. 11, 1998, pp. 41-57, pp. 48 e 54; vid. también *Id.*: “L’universalità dei diritti umani”, *cit.*, núm. 18, pp. 167, 168-169 e 178-180.

⁵⁰ Véase A. DAL LAGO, *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 1999, cap. VI.

⁵¹ O. FISS, “The Immigrant as Pariah”, *Boston Review*, núm. 5, 1998, disponible en <http://bostonreview.net/BR23.5/Fiss.html>. En sentido análogo vid. A. MARGALIT, *La società decente*, *cit.*, nota 18, pp. 279-280.

familiar (art. 23, l. 189/2002 “Bossi Fini”), en una sociedad en la que la familia es considerada como valor fundamental y pilar institucional de la sociedad. Cabe mencionar también las recientes propuestas “*leghiste*” de prohibir a los inmigrantes no regulares de mandar los hijos a la escuela y gozar de la asistencia sanitaria, aquella relativa a la posibilidad de gozar de los servicios sociales después de 15 años de residencia (la l. 91/1992 exige ¡10 para la concesión de la ciudadanía al extranjero!), todo ello se incluye en una legislación sobre la inmigración (l. 189/2002) que produce la clandestinidad. El fenómeno ha sido bien sintetizado por Ilvo Diamanti: “la ley concibe la inmigración como una cuestión de orden público.. no está interesada en integrar las personas... En cambio, se preocupa, de aclarar y mantener las distancias y las distinciones. Desde el momento de la entrada. Que es desaconsejado: hecho difícil y complicado. Depende de la existencia de un contrato de trabajo con nuestras empresas, estipulado a través de nuestras embajadas, siguiendo los vínculos y las cuotas dispuestos sobre una base anual de nuestro Gobierno. Así que son pocos aquellos que los observan. Dado que este método parece impracticable y penalizante (como contraste entre los tiempos del mercado y de la burocracia) para las mismas empresas italianas. Por ello, la mayoría de los extranjeros para entrar, continúan a intentar la aventura del pasaje clandestino”⁵².

⁵² I. DIAMANTI, “Quegli stranieri clandestini per legge”, *la Repubblica*, 15 agosto 2004. El análisis es confirmado por G. PIGHI, *Le migrazioni negate*, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 104-114. Pighi sostiene que muchos inmigrantes económicos se encuentran en la condición de ser “clandestino a su pesar”, dado que se encuentran en la imposibilidad de regularizar su posición de trabajo y de residencia en Italia. De hecho, el art. 6, ap. 2 l. 189/2002 hace depender la concesión de la autorización de residencia del “*contratto di soggiorno per lavoro subordinato*”. Habida cuenta del periodo de tiempo bastante restringido en que el extranjero extracomunitario debe reclamar el “*permesso di soggiorno*” (dentro de ocho días laborales desde la entrada en el territorio del Estado: art. 5, ap. 2), so pena de expulsión, las cláusulas y las condiciones del contrato deben ser conocidas por el inmigrante ya en el momento de la solicitud del visado de entrada en las embajadas italianas en el extranjero. Esto significa que en Italia pueden entrar legalmente por motivos de trabajo subordinado sólo las personas que han ya contactado con su futuro empleador. Además el contrato, debe contener: a) la garantía por parte del empleador de la disponibilidad de un alojamiento para el trabajador que reúna los parámetros mínimos previstos por la *legge per gli alloggi di edilizia residenziale pubblica*; b) el compromiso de pagar por parte del empleador los gastos del viaje para el regreso del trabajador en el país de origen (art. 6, ap. 1). Como se ve, se trata de requisitos bastante onerosos, que sólo pocos empresarios pueden satisfacer. El resultado de estas leyes vejatorias ha sido aquel de robustecer la presencia de inmigrantes irregulares en Italia, que residen a la espera de que el Gobierno emane uno de los recurrentes procedimientos de regularización o “sanatoria”. El texto de la *legge “Bossi Fini”* está disponible en <http://www.parlamento.it/leggi/02189l.htm>.

Entristece y preocupa que tales disposiciones y propuestas normativas vean la luz en una sociedad, como la italiana, cuya Constitución demuestra clara consciencia sobre el hecho de que los derechos deben ser reconocidos a todos y, en primer lugar, al ciudadano, pero en particular, a los sujetos débiles y vulnerables, personificados –en el contexto constitucional de la mitad del *Novecento*– por el trabajador (art. 3, ap. 2 Const.).

FRANCESCO BELVISI

Dipartimento di Scienze giuridiche
Università di Modena e Reggio Emilia
Via San Geminiano, 3
41121 Modena (Italia)
e-mail: francesco.belvisi@unimore.it

