





La collana “Diritti e inclusione” nasce dagli incontri organizzati dall’Università di Pavia nell’ambito del Progetto PRIN 2022, che vede coinvolti anche l’Università di Trento e la Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa. Il progetto intende avviare un dibattito di taglio giuridico sull’educazione interculturale, sia pur adottando un’ottica interdisciplinare. Di fronte alla complessità e all’incertezza del vivere di cui narra Edgar Morin adottare questo tipo di approccio diventa infatti un’esigenza prioritaria: la Costituzione traccia il percorso da intraprendere e la meta da raggiungere in termini di autorealizzazione personale, di equità e di giustizia sociale; gli altri saperi contribuiscono a mettere in discussione i dogmi su cui il legislatore ha costruito il modello d’istruzione inclusiva, spesso sacrificando, in nome della certezza giuridica, la varietà, la mutevolezza e la liquidità, direbbe Zygmunt Bauman, che caratterizzano l’essere umano e la realtà sociale. Non a caso gli studi di Kimberlé Crenshaw e dei movimenti femministi promuovono l’attivazione di percorsi improntati all’approccio intersezionale per rispondere ai molteplici bisogni della persona.

I volumi della collana propongono una riflessione critica sulle parole che si inseriscono nell’orizzonte di senso dell’educazione interculturale, ripercorrendo quell’itinerario pedagogico e di ricerca originariamente introdotto per favorire l’integrazione degli studenti con background migratorio ma che oggi si ritiene debba estendersi anche ad altre forme di vulnerabilità. L’obiettivo è riportare l’attenzione sulle coordinate giuridiche e valoriali entro cui (ri)costruire i processi di educazione inclusiva, stimolando una coscienza civica che sappia prevenire le discriminazioni e i fenomeni di esclusione sociale e ponga al centro la tutela dei minori, delle donne, delle persone con disabilità, dei migranti, delle persone LGBTI+, delle persone che vivono in condizioni di povertà economica e culturale. S’intende, così, rimettere in discussione, decostruire persino, il significato e la portata dei lemmi che si situano nello spettro più ampio della dimensione interculturale dell’educazione favorendo una interpretazione rinnovata, che la proietti nella complessità della realtà sociale e la renda più aderente ai principi costituzionali.

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/carocceditore
www.instagram.com/carocceditore





Eguaglianza

Una sfida per le società plurali

A cura di
Silvia Illari

Con contributi di Quirino Camerlengo, Ilaria De Cesare,
Anna Lorenzetti, Giuditta Matucci e Giovanni Andrea Sacco



Carocci  editore





Volume sottoposto a peer review

Volume finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU
nell'ambito del progetto PRIN 2022 “UNiversal design for education: legal
perspective for a new conception of inTERcultural education”
UNITE (2022JMJWY5) – CUP F53D23003510006 (M4C2, Investimento 1.1)



1^a edizione, novembre 2025
© copyright 2025 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Redazione e impaginazione: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel novembre 2025
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-3298-3

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.



Indice

	Introduzione di <i>Silvia Illari e Giuditta Matucci</i>	7
1.	L'eguaglianza e il «dilemma della differenza» fra diritto e società	7
2.	E dunque ripensare l'eguaglianza secondo l'attuale evoluzione del costituzionalismo	9
	Presentazione. Eguaglianza: basta la parola? di <i>Giovanni Andrea Sacco</i>	13
1.	Eguaglianza di <i>Quirino Camerlengo</i>	19
1.1.	Una doverosa premessa	19
1.2.	Perché eguali?	19
1.3.	Sviluppi storici di un ideale	22
1.4.	Una questione di giustizia	27
1.5.	L'eguaglianza nell'evoluzione del costituzio- nalismo	30
1.6.	La dimensione formale dell'eguaglianza...	37
1.7.	... e la sua proiezione sostanziale	41
1.8.	Forma e sostanza: due facce della stessa medaglia	49
1.9.	Eguaglianza ed educazione interculturale	53
1.10.	In nome della pari dignità sociale	60

2.	Il progetto costituzionale di una società eguale per tutte e tutti nella costruzione dell'educazione interculturale <i>di Ilaria De Cesare</i>	67
2.1.	Eguaglianza, parità e intercultura: da dove partire per una riflessione in chiave costituzionale?	67
2.2.	L'evoluzione dell'eguaglianza tra donne e uomini nell'ordinamento giuridico italiano	71
2.3.	I perduranti ostacoli alla piena parità: le discriminazioni indirette	76
2.4.	L'educazione alla parità nell'educazione interculturale per la "società costituzionale"	85
3.	Le condizioni LGBTIQ+. Quali parole per quale eguaglianza? Il possibile ruolo dell'educazione interculturale <i>di Anna Lorenzetti</i>	89
3.1.	Una premessa di metodo e una di merito: il perimetro di un'indagine	89
3.2.	Quali parole per quale inclusione? Il quadro costituzionale di riferimento	91
3.3.	Quali parole per quale eguaglianza?	114
3.4.	Uno sguardo di insieme: quale possibile ruolo per l'educazione interculturale?	118
	Bibliografia	123
	Gli autori	133

Introduzione

di Silvia Illari e Giuditta Matucci*

I

L'eguaglianza e il «dilemma della differenza» fra diritto e società

I volumi precedenti, dedicati alle parole *cultura* (Matucci, 2025a), *identità* (Matucci, 2025b), *educazione* (Camerlengo, 2025a), *pluralismo* (Camerlengo, 2025b), *comunità* (Ferrari, 2025) e *lingua* (Matucci, 2025c), hanno contribuito a delineare l'oggetto d'indagine: quali sono le sfide e le opportunità che reca con sé la società multiculturale e, più in generale, la società "complessa". Il presente volume ci introduce nelle coordinate costituzionali entro le quali discutere della questione, ponendo, così, le basi per ipotizzare possibili soluzioni.

Parlare di eguaglianza significa schiudere un tema "infinito", sul quale tutti pensano di poter dire qualcosa senza incorrere in equivoci, ma proprio qui s'inserisce l'insidia. Lo diciamo sempre anche alle nostre studentesse e ai nostri studenti che, magari nell'economia della preparazione dell'esame, tralasciano questa parte pensando di poterne parlare comunque, ma tante e varie, in realtà, sono le questioni che essa pone come principio-valore costituzionale e, prima ancora, avverte Quirino Camerlengo in questo volume, come *opzione politica* (CAP. 1). Lo dice bene la giurista americana

* La presente introduzione è frutto del confronto e della condivisione delle due autrici. Il PAR. 1 è, tuttavia, da attribuire a Giuditta Matucci; il PAR. 2 a Silvia Illari.

Martha Minow (1990), quando parla di *dilemma della differenza*: come trattare la diversità umana? Comunque la si prenda, si rischia di incorrere in qualche pericolo. Così, se si trattano le minoranze al pari della maggioranza, si rischia di ignorare le peculiarità che le contraddistinguono, dando luogo a pregiudizi e discriminazioni. Se si trattano le minoranze come destinatarie di un trattamento differenziato (di favore), che tenga conto delle loro peculiarità, sorge comunque il problema che le diversità siano enfatizzate e, in qualche misura, “stigmatizzate”. Alla base della critica alle azioni positive v’è, non a caso, il timore che esse vadano a rafforzare il pregiudizio, già presente nella comunità, secondo cui, in assenza di tali misure, le donne, le persone con disabilità ecc. non riuscirebbero comunque a raggiungere il risultato; v’è, poi, la questione del *vulnus* della maggioranza, tema molto caro alla giurisprudenza americana che parla, non a caso, di discriminazioni *a rovescio*.

Qui si apre l’altra grande questione: l’esigenza di decostruire lo standard per evitare che la diversità sia stigmatizzata come inferiorità, patologia o addirittura devianza, ottica, questa, nella quale ci stiamo ponendo lungo questo percorso di esplorazione delle parole. Si tratta di una premessa fondamentale, perché ci si muove nella direzione di ripensare i percorsi di educazione civica e di educazione interculturale: questione che all’interno di questo volume sarà affrontata ponendo a mente, anzitutto, la posizione delle donne e delle persone LGBTI+. Lo esige il particolare momento che stiamo vivendo, segnato, fra l’altro, dal perpetrarsi di gravi episodi di femminicidio e di violenze di stampo omolesbotransfobico. Quale la risposta dell’ordinamento? La mia percezione personale è che le nostre istituzioni preferiscano muoversi nella direzione “punitiva” piuttosto che in quella “preventiva” dell’educazione: lo dimostra, da un lato, il recente avvio della procedura volta a introdurre il delitto di femminicidio come fattispecie autonoma di reato, dall’altro, la tendenza a scorag-

giare progetti, proposti nell'ambito dei percorsi di educazione al rispetto, volti a prevenire le discriminazioni, *qualunque* forma di discriminazione (in argomento, fra gli altri, Perini, 2016, pp. 150 ss.; Matucci, 2018, pp. 1 ss.; per una rassegna legislativa ragionata, Liberali, 2015, pp. 1 ss.; per una prospettiva più ampia sull'educazione di genere, De Cesare, 2024, pp. 53 ss.). Il tema torna a riproporsi ciclicamente, creando divisioni a livello istituzionale e all'interno dell'istituzione scolastica, incidendo la libertà educativa dei genitori. È, invece, il tempo di investire sull'educazione e sui percorsi di consapevolezza della cittadinanza sulle tante forme di espressione e di modi d'essere dell'umano.

2

E dunque ripensare l'eguaglianza secondo l'attuale evoluzione del costituzionalismo

Proprio per queste ragioni, il volume si propone di interrogare il significato e la funzione del principio di eguaglianza nel contesto attuale, nella consapevolezza che ogni riflessione giuridica e politica su di esso implichi un ripensamento delle categorie tradizionali e un aggiornamento degli strumenti normativi e interpretativi. *Eguaglianza* è parola connaturata con lo sviluppo del costituzionalismo fin dalle sue origini. *Liberté, égalité et fraternité* marcano il periodo rivoluzionario francese, con il binomio *liberté et égalité* sancito come principio nell'art. 1 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Lo stesso termine è posto a fondamento dell'evolversi del costituzionalismo nello Stato democratico e sociale, trovando piena espressione, come è noto, nell'eguaglianza "formale e sostanziale" fissata nei due commi dell'art. 3 della Costituzione del 1948, insieme agli altri principi fondamentali che delineano "il volto della Repubblica".

Allo stesso modo, *eguaglianza* è parola che forse più di ogni altra si associa, oggi, a quella di *inclusione*, poiché di quest'ultima rappresenta, al contempo, l'obiettivo finale da raggiungere – attraverso la legislazione e le politiche pubbliche – e, pure, la cartina di tornasole per valorizzare le peculiari differenze che caratterizzano l'unicità di ogni individuo – *rectius*, di ogni persona. In questa prospettiva, la nozione di eguaglianza assume una valenza dinamica e relazionale, che eccede la mera parità formale per configurarsi come principio orientato alla trasformazione delle condizioni sociali ed economiche, in linea con il dettato dell'art. 3, comma 2°, della Costituzione. È su questo terreno che si gioca la sfida dell'effettività, che impone all'ordinamento non soltanto di evitare trattamenti discriminatori, ma di promuovere attivamente condizioni di apertura e pari opportunità, soprattutto nei confronti dei soggetti più vulnerabili.

Tale visione si è andata progressivamente consolidando anche nella giurisprudenza costituzionale. Basti ricordare, fra le molte, la sentenza della Corte costituzionale, 8 giugno 1987, n. 215, in materia di integrazione scolastica dei ragazzi con disabilità. Integrazione che non deve essere semplicemente facilitata ma «assicurata» a tutti quale diritto fondamentale e incompressibile (nel suo nucleo essenziale). Ne emerge una concezione sostanziale dell'eguaglianza, tesa a riconoscere e valorizzare la diversità come elemento costitutivo della dignità della persona (art. 2 Cost.), e non come anomalia da neutralizzare. In tal senso, il principio di eguaglianza si interseca con altri principi fondamentali, come quello della solidarietà (art. 2), della tutela delle minoranze (art. 6), del diritto all'istruzione (art. 34) e della protezione dei diritti sociali (artt. 32, 38), concorrendo alla costruzione di un modello di Stato inclusivo e plurale.

A ciò si aggiunge una riflessione ormai imprescindibile sul piano sovranazionale e multilivello, dal momento che il principio di eguaglianza e il divieto di discriminazione co-

stituiscono assi portanti anche del diritto dell'Unione Europea (art. 21 della *Carta di Nizza*) e della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, come ribadito dalla Corte EDU in più occasioni.

Alla luce di ciò, risulta evidente che parlare di eguaglianza oggi significa confrontarsi con una molteplicità di questioni interconnesse: la tutela delle identità di genere, l'accesso ai diritti delle persone migranti, la giustizia intergenerazionale, le diseguaglianze territoriali, le barriere socioeconomiche, le discriminazioni multiple. Tutti questi ambiti pongono il costituzionalismo contemporaneo di fronte alla necessità di superare una concezione astratta e neutra dell'eguaglianza per abbracciare un approccio intersezionale, capace di cogliere la complessità delle condizioni reali in cui vivono le persone.

La bella *Presentazione* di Gianni Sacco, l'incisivo e puntuale contributo di Quirino Camerlengo (CAP. 1) e il vivace dibattito apportato dalle osservazioni di Anna Lorenzetti (CAP. 3) e di Ilaria De Cesare (CAP. 2) denotano come, al presente, sia divenuto sempre più complesso il dinamico rapporto tra eguaglianza e inclusione in ragione dei nuovi orizzonti del costituzionalismo, chiamato a raffrontarsi con nuove problematiche (immigrazione, marginalità sociale, questioni abitative e altro) e (forse inaspettate) prospettive di genere.



Presentazione

Eguaglianza: basta la parola?

di *Giovanni Andrea Sacco*

Lelio Basso già in Assemblea costituente centrò il bersaglio nel rilevare che non ci si può accontentare di un'eguaglianza puramente formale, come quella caratteristica della legislazione liberale, per dire che si stava costruendo uno Stato democratico: «l'essenza dello Stato democratico consiste nella misura maggiore o minore del *contenuto* che sarà dato a questo *concreto* principio sociale» (Commissione per la Costituzione. Prima Sottocommissione. Resoconto sommario. Seduta n. 5, 11 settembre 1946¹). Da quasi ottanta anni, quindi, esiste la priorità assoluta (anche etica e politica) di comprendere e modellare nei fatti il contenuto della parola eguaglianza e della democrazia (individuandone la sua ragion pratica).

Nella prospettiva dell'innovazione o, se si preferisce, dell'evoluzione in campo educativo – tema di questo volume e degli altri della collana (Matucci, 2023, pp. 13 ss.) – si potrebbe sostenere, con un banale espediente retorico, che le parole *per* l'inclusione sono tante, ma *la* parola *della* inclusione è originariamente una. Proprio quella.

Senza di essa non si va da nessuna parte. Giusto per sottolineare che non c'è architettura interculturale che regga se non si struttura e costruisce (a partire dal livello semantico) una nozione “operativa” di eguaglianza. Persino oltre la dimensione strettamente giuridico-costituzionale, ben al di là

1. <https://comenascelacostituzione.it/wp-content/uploads/2023/10/19460911sedo05ps.pdf>.

delle astratte interpretazioni dell'art. 3 della Costituzione e delle variazioni testuali che caratterizzano comparativamente il costituzionalismo moderno (Mortati, 1967, pp. 835 ss.; Bobbio, 1995, pp. 3 ss.; Ferrajoli, 2018).

L'eguaglianza è, quindi, un coefficiente ineliminabile di ogni ordinamento giuridico democratico-pluralista in quanto assume il ruolo di principio politico e giuridico (Cerri, 1984). Esiste un nucleo forte del principio ma anche un ambito allargato di definizione – e quindi di applicabilità – di detto principio. Ampio al limite dell'inafferrabilità: basti pensare che questa parola (in quanto lemma) compare in tutte le Costituzioni del mondo, anche in quelle autoritarie. Perciò, mai come in questo campo, comprendere un concetto non vuol dire, almeno non solo, giungere a una descrizione efficace. In generale possiamo benissimo “spiegare” il significato di una parola ma non averla *capita* veramente finché non impariamo a usarla «Capire una parola può voler dire: sapere come la si usa, essere in grado di applicarla» (Wittgenstein, 1969, trad. it. p. 13). “Intendere una parola” può voler dire sapere come la si adopera ed esser in grado di avvalersi di essa. Ma anche, in definitiva, apprendere tutto quello che all'inizio ci mancava per agire come attori coinvolti.

Il gioco è complicato, come è naturale di fronte a ciò che, purtroppo o per fortuna, implica tante cose insieme che contemporaneamente sono tutti elementi (e idee) fondamentali. A livello teorico si può provare ad allestire una decorosa approssimazione schematica su tre direttrici.

L'eguaglianza è innanzitutto il diritto a essere trattati con eguale considerazione e riguardo ovvero la pretesa di non essere discriminati in ragione di una propria condizione: in buona sostanza, la possibilità reale di pretendere un percorso per uscire da qualsiasi forma irragionevole di subalternità. In questo senso l'eguaglianza è il fondamento logico (oltre che lo strumento più potente) di ogni forma di rivendicazione

frontale di chi è subordinato a svantaggi e pregiudizi, più o meno “invisibili” allo stato sociale.

Ma è anche un principio-fine da raggiungere e da utilizzare come orientamento (dell’*ethos* pubblico), con la consapevolezza che l’estensione del suo compimento sarà sempre inevitabilmente imperfetta e momentanea, probabilmente anticiclica, nonché provvisoria. Perché vive nella storia se non addirittura nella attualità più variabile.

In terzo luogo, ci troviamo a valutare anche un metodo e un’unità di misura ineludibile per il corretto esercizio e azionamento dei pubblici poteri e di tutte le funzioni pubbliche. Dovrebbe essere la chiave categorica di ogni processo decisionale.

Su queste basi la concreta realizzazione dell’eguaglianza (sostanziale), che spesso procede per esempi virtuosi politicamente riproducibili in maniera discontinua, è ancora oggi un viaggio faticoso e pieno di contrattempi (D’Aloia, 2002). E nessuno può illudersi del contrario. La proclamazione della eguaglianza purtroppo non è mai performativa (Austin, 1975). Non basta dichiararla perché si realizzi: proclamare che “tutti sono uguali” non è come dire “Dichiaro aperti i Giochi olimpici”.

Resta il fatto che se assumiamo una prospettiva pratica che prende di mira una qualche “garanzia” di assetto sociale, ogni dimensione interculturale è tale solo se l’integrazione e l’interazione si approssimano a una condizione di effettiva parità. Il risultato da conseguire è quello di non escludere dalla partecipazione alla vita comune dello Stato persone di origini culturali diverse che possiedono, quindi, anche tradizioni diverse ma non meno rispettabili. Tali soggetti non possono essere di fatto “frenati” nel loro ingresso nella *res publica*. Ma la dimensione non è, ovviamente, solo e strettamente antidiscriminatoria o rigorosamente giuridico-normativa. *Equal is not enough*, per citare quel filone di ricerca che, nel corso degli anni, ha avuto l’obiettivo di generare una migliore

analisi di ciò che forma e modella le disuguaglianze, invitando e promuovendo approfondimenti e riflessioni multidisciplinari (Sen, 2009).

Eguaglianza e inclusione devono andare in combinazione per pensare di poter *provare* a produrre risultati o, se si preferisce, per attivare ciò che a noi più interessa in questo contesto: il potere trasformativo della eguaglianza. Che, vale la pena insistere, rimane l'unica soglia di ingresso che avvia verso una società giusta (Del Bò, 2022), in cui la pari dignità sociale sia un autentico fattore di aggregazione (Camerlengo, 2024, pp. 2311 ss.). A voler farci travolgere dall'enfasi: è condizione indispensabile per una società felice. Nel senso ben conosciuto della Costituzione statunitense (*rectius*, della *Dichiarazione di indipendenza*: «Life, liberty and the pursuit of happiness» come diritti inviolabili, per intenderci) ma anche nella direzione più insolita della *gross national happiness* (GNH – altresì definita approssimativamente come Indice di felicità interna lorda). Qualcosa di misurabile secondo quanto previsto dalla Costituzione del Bhutan, art. 9 comma 2° (cfr. Alkire, 2008) in una prospettiva multidimensionale, equa, plurale e politicamente rilevante se si tende a un benessere soprattutto collettivo. In questa prospettiva di nuovo costituzionalismo la concretizzazione dell'eguaglianza impatta sui precisi nove “quadri” e indicatori del progresso (chiaramente e prescrittivamente individuati ben oltre gli obiettivi puramente economici): *a*) condizione psicologica; *b*) salute; *c*) istruzione; *d*) uso del tempo; *e*) diversità culturale e resilienza; *f*) buona *governance*; *g*) vitalità della comunità; *h*) diversità ecologica; *i*) standard di vita. La felicità non ha solo una dimensione psicologica soggettiva ma assume una sostanza normativa nella definizione delle pari opportunità (Dworkin, 1977).

Verrebbe ulteriormente da sostenere che, se vogliamo definire l'eguaglianza come la base “grammaticale” di ogni forma di (vero) dialogo sociale in una democrazia pluralista, sia essenziale scongiurare la pessima alternativa di trovarsi di

fronte a un conglomerato di singoli soggetti, gruppi, comunità, minoranze che al massimo possono ambire a definirsi illusoriamente “allegre”, in qualche modo persino tutelate, ma frazionate in quanto non correttamente e vantaggiosamente connesse.

La prospettiva sopra enunciata sarà chiarita, per alcuni aspetti specifici ma connessi, nei contributi che seguono in questo volume. In particolare il concetto di pari dignità sociale (Camerlengo, CAP. 1), di pluralismo nelle questioni di genere (De Cesare, CAP. 2), di intersezionalità ovvero della situazione delle persone che subiscono simultaneamente diverse forme di stratificazione, dominazione o discriminazione in una società (Lorenzetti, CAP. 3).

Di sicuro l’eguaglianza sostanziale non è un principio neutrale e prudente. Non è garbato, moderato, men che meno pigro, inerte, statico, elegantemente simmetrico: al contrario è un principio polemico, aggressivo, persino combattivo in quanto frutto e matrice di scelte ostinate, caparbie e cocciute, talvolta contraddittorie all’apparenza. Non è neanche un principio astratto: vive nella quotidianità e si alimenta di un processo continuo, non necessariamente lineare (rettilineo), di una presa di consapevolezza *collettiva* dei problemi (e delle soluzioni). Insomma, parafrasando Sartre, non è un ideale da fachiri o da monaci: richiede di sporcarsi le mani.

Tutto alla luce del concetto di solidarietà quale misura e rappresentazione di questo “sporcarsi le mani”.

Così si potrebbe “conquistare” un’eguaglianza formulata in chiave di antisubordinazione (Pezzini, 2009, pp. 1141 ss.) nell’estensione proiettiva della dimensione antidiscriminatoria, nel superamento di tutte le forme (soprattutto di quelle meno evidenti) di subalternità.

In chiusura: la tossicità del concetto di assimilazione dovrebbe essere ben presente a chi riflette in termini di eguaglianza e intercultura. Dovrebbe subentrare, quindi, una doverosa diffidenza nei confronti di quella accezione muscolare

di “identità” (sotto steroidi) che sempre più diventa la spinta culturale di forme ingiustificate di difesa dei privilegi e di legittimazione della rinuncia all’empatia.

Forse l’individuazione dei bisogni fondamentali (soprattutto quello primario, già sottolineato, di essere trattati tutti con eguale considerazione e riguardo) non può proprio dimenticare un percorso di autoconsapevolezza e di percezione dei privilegi, non necessariamente solo economici. La rinuncia a qualche vantaggio posizionale (se non proprio immeritato beneficio e tornaconto) è, in questo momento storico, forse il passo più difficile.

A conclusione possiamo “tirare in ballo” persino il Montesquieu dello *Spirito delle leggi*: «l’amore per la democrazia [...] è l’amore per l’eguaglianza [...]. Le ricchezze offrono una potenza di cui il cittadino non può usare per sé, poiché così non sarebbe eguale agli altri» (Montesquieu, 1748, trad. it. p. 190).



I

Eguaglianza

di *Quirino Camerlengo*

I.1

Una doverosa premessa

Se c'è un tema infinito, è proprio quello dell'eguaglianza. È tale perché il suo orizzonte non è afferrabile con certezza nelle sue poliedriche possibilità di estensione e di espansione. E pure i punti di vista dai quali procedere sono davvero molteplici e variegati.

Qui si è fatta una scelta precisa, coerente rispetto all'indirizzo di ricerca seguito in questa collana: l'interculturalità quale innovativa dimensione dell'educazione. Ed è in questa dimensione che il tema dell'eguaglianza verrà esplorato.

I.2

Perché eguali?

«Gli esseri umani sono completamente diversi»: lo ha scritto, senza giri di parole, Amartya Sen proprio all'inizio di una delle sue più fortunate e accreditate opere (Sen, 1992, trad. it. p. 15). Questa icastica osservazione della realtà ci potrebbe indurre a propugnare con forza la diseguaglianza come valore da proteggere e da perseguire, sempre e comunque. E, infatti: se siamo diversi, perché volerli omologare? Perché trattarli tutti allo stesso modo? Come potrei accettare di essere equi-



parato a un altro che è solo il mio “simile”, ma non abbastanza per promuovere una piena simmetria con lui?

Non era certo questa l'intenzione di Sen, ossia di magnificare la virtù della differenza. Piuttosto, è questo il punto di partenza per cercare di capire le ragioni che hanno da sempre indotto filosofi, letterati, cultori della politica, teorici del diritto, economisti a invocare l'affermazione, piena e compiuta, del *principio di eguaglianza*.

Una evocazione, questa, talmente pressante e diffusa che ogni essere umano, magari in forme e intensità diverse, ha introiettato l'idea di eguaglianza sin da piccolo, per rivendicare lo stesso trattamento o per contrastare discriminazioni subite: “Siete tutti uguali”, è questa una frase che ha suonato come un *mantra* all'interno delle famiglie, delle scuole, di altre formazioni sociali nelle quali si insegue un seppur minimo anelito di giustizia e di equità.

L'eguaglianza è una domanda incessante che ci impegna come persone che, forti della loro infungibile identità, potrebbero essere tentati di sostenere la diseguaglianza a proprio vantaggio. Sennonché, il principio di eguaglianza alla fine ha vinto la sfida lanciata secoli addietro e con esso bisogna fare i conti. Il che, però, non toglie che ci si possa legittimamente fare delle domande.

Queste domande, innanzitutto.

Eguali a chi? Eguali in che cosa? Ma, soprattutto, *perché* eguali a qualcuno e in qualcosa? In fondo, la natura ci ha creati diversi (Ferrajoli, 2018, pp. 3 ss.). Innanzitutto, geneticamente: l'esame del DNA, spesso prova principe in processi penali per omicidio (e non solo), è accreditato in quanto ogni essere vivente ha un proprio, specifico assetto genetico, permettendo così l'identificazione biometrica. Pensiamo – sempre in argomento – alle impronte digitali: l'attendibilità dell'accertamento dattiloscopico dipende dal fatto, scientificamente provato, che non solo i caratteri delle impronte non mutano

nel tempo, ma anche (e soprattutto) che l'impronta è unica da individuo a individuo.

A renderci diversi non è soltanto la biologia. Il contesto sociale in cui si nasce e si vive, a cominciare dalla famiglia, concorre, spesso in modo decisivo, a definire l'identità della persona. Per quanto l'ambiente di riferimento possa svolgere (e di fatto lo fa) un'azione di conformazione, aggregando le persone intorno a valori o concezioni comuni, ogni individuo percorre un proprio cammino esistenziale, all'interno del quale si sviluppano progressivamente personalità, caratteri, temperamento e, dunque, gusti, ambizioni, necessità.

L'eguaglianza evocata nell'ambito delle scienze sociali e umanistiche non è certamente l'identità matematica basata sull'assioma di riflessività (ogni ente è uguale a sé stesso) e sugli schemi di assiomi (due enti sono eguali se soddisfano le sette proprietà). Se così fosse, tenuto conto delle considerazioni svolte in precedenza sulla ineluttabile diversità degli esseri umani, il ragionamento finirebbe qui, non potendosi mai parlare di eguaglianza/identità in quei termini.

E, allora, perché la filosofia, la religione, la politica, l'economia, il diritto si occupano di eguaglianza, anzi trattano dell'eguaglianza come una condizione vitale, un tema cruciale col quale confrontarsi?

Intanto, l'eguaglianza allude sempre a una relazione. Si confrontano almeno due entità per verificare se e in quale misura sussista un simile rapporto. Parlare di eguaglianza come riflessività, nell'accezione matematica, non avrebbe senso o, quanto meno, non ci aiuterebbe a indagare le tante criticità che si addensano nella fitta trama di relazioni comunitarie.

Premesso ciò, è in qualche modo intuitivo che eguaglianza significa *trattare allo stesso modo* i soggetti tra i quali si è instaurata una data relazione: una coppia di amici o di persone che condividono una relazione affettiva, i membri di un gruppo più o meno organizzato, più in generale i consociati che si rapportano all'interno di una grande comunità come cittadi-

ni o semplicemente come residenti o soggiornanti. Trattare allo stesso modo significa, a sua volta, evitare discriminazioni, ossia consentire ad alcuni e impedire ad altri di accedere a una qualche utilità (non necessariamente materiale), oppure imporre ad alcuni ed esentare altri dall'assolvimento di un dovere, nonostante si tratti di situazioni "eguali".

E qui si riaffaccia l'interrogativo iniziale: perché non ammettere disparità di trattamento tra esseri umani che, comunque, per quanto appartengano alla stessa famiglia o allo stesso gruppo sociale o alla stessa comunità, sono naturalmente diversi, come tali infungibili, unici nella loro individualità?

È altrettanto intuitivo che l'eguaglianza, declinata come divieto di discriminazione o come obbligo di trattamento uniforme, parrebbe riflettere un qualche senso di giustizia: è giusto garantire l'eguaglianza?

I.3

Sviluppi storici di un ideale

Proprio riflettendo sul senso più profondo di una giusta convivenza tra individui eguali, sin da epoca risalente le migliori menti si sono prodigate nella ricerca di una risposta appagante all'interrogativo posto sin dall'inizio di questa trattazione.

Un esauriente *excursus* storico esigerebbe uno spazio superiore rispetto alle dimensioni richieste dalla presente trattazione. Occorrerà, quindi, accontentarsi di alcuni passaggi chiave, la cui raccolta è stata consentita leggendo le illuminanti, colte e appassionate parole di Aldo Schiavone, che al tema ha dedicato un saggio di pregevolissima fattura (Schiavone, 2019).

«Tutti gli uomini *nascono* liberi e uguali in dignità e diritti»: così recita l'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, sottoscritta a Parigi il 10 dicembre 1948. L'enfasi aggiunta da chi scrive evidenzia il senso più profondo di

questo enunciato che, come vedremo di qui a poco, affonda le sue radici nella tradizione classica del pensiero filosofico e politico. Gli esseri umani, nonostante le “naturali” differenze, nascono innanzitutto eguali tra loro. Poco meno di due secoli prima la *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti (1776) si era espressa in termini non dissimili: «noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono *creati* eguali». E qualche anno dopo l'art. 1 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: «gli uomini *nascono* e rimangono liberi e uguali nei diritti».

Infatti, sin dall'antica Grecia non è raro imbattersi in espliciti riconoscimenti della naturale eguaglianza degli esseri umani. Uno per tutti Antifonte che, nella *Verità*, scrisse: «di natura tutti siamo assolutamente uguali, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini [...] nessuno di noi può esser definito né come barbaro, né come greco» (cit. in *ivi*, p. 11). Un tema, questo, ripreso con vigore più di un secolo dopo, dagli stoici, veri precursori del cosmopolitismo, che postularono una eguaglianza universale tra tutti i membri del genere umano. Senza dimenticare la teologia dell'eguaglianza che si affermò con l'avvento del cristianesimo. Per tutti san Paolo: «non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal.* 3, 26-29).

L'avvento delle prime organizzazioni politiche determinò, però, la crisi di questa concezione. La *pólis* greca instaurò relazioni tra i consociati che andavano oltre lo “stato di natura”, impegnando piuttosto tanto la fissazione di regole comuni, quanto l'edificazione di apparati di governo per la gestione politica della comunità. Siccome il potere ben difficilmente poteva essere condiviso in parti eguali tra tutti i cittadini, si trattò di giustificare la sua devoluzione a gruppi circoscritti di persone, con la conseguenza ovvia di determinare in questo modo diseguaglianze tra i consociati.

Affiorò, quindi, il problema della migliore forma di governo da adottare. Celebre, in tal senso, il confronto tra Dario, Megabizo e Otane narrato da Erodoto nelle *Storie*. Diversamente dai suoi interlocutori, Otane esaltò le virtù della democrazia, affermando più precisamente che «la massa al governo [...] prima di tutto ha il nome più bello di tutti, *isonomia*, ovvero “uguaglianza”» (nel testo tradotto da Guido Paduano, in Zagrebelsky, 2005, p. 100). La democrazia così immaginata era quella per così dire autentica, letterale, dove davvero il popolo esprime direttamente (cioè, senza il tramite di rappresentanti) la volontà della *pólis*. Con l'arrivo di Aristotele, come si evince dalla lettura del libro III della *Politica*, si riconosce che la *politeta* è il governo di tutti in una comunità di eguali. Per quanto l'ideale democratico avesse riscosso un innegabile successo, nondimeno si giustificò la concentrazione del potere in pochi “eletti” proprio facendo osservare che la stessa natura aveva distribuito in maniera diseguale talenti, virtù, capacità. Al riguardo fu molto chiaro, ad esempio, Isocrate nel suo *Aeropagitico*. E lo stesso Aristotele, nel teorizzare tre diverse forme di potere (politico, domestico, padronale) non fece altro che rafforzare la percezione e la legittimità di questa asimmetria. Nessuna contraddizione con l'ideale egualitario, dunque, ma la constatazione oggettiva e realistica che, in fondo, è preferibile affidare il governo della cosa pubblica, pur in una comunità di eguali, a chi si era dimostrato in grado di governare in modo appropriato.

Certo, si trattò di una forzatura, di un artificio retorico, che i romani tentarono di aggirare spostando l'attenzione dalla politica al diritto (*ius*). Le norme giuridiche non possono che essere eguali per tutti, così da garantire ordine e pace. Per supportare questa visione, l'uguaglianza fu in questo contesto calata nei rapporti tra i privati (prendendo il nome di *aequabilitas*), e non certo di fronte alle istituzioni di potere. Come dichiarò solennemente Cicerone nel *Pro Caecina*, il diritto è misura d'uguaglianza. Invero, il diritto civile avrebbe

potuto svolgere il proprio compito «solo riducendo tutti i singoli coinvolti entro un unico stampo, identico per ciascuno di loro» (Schiavone, 2019, p. 51). Appunto, la norma giuridica generale e astratta, secondo quello che potrebbe definirsi formalismo egualitario (e che si riproporrà con vigore con il positivismo e con l'affermazione dello Stato di diritto).

Un ritorno alla naturalità si ha con l'umanesimo. Basti pensare a Manetti, a Pico della Mirandola, agli *Essais* di Montaigne, a Giordano Bruno: entra in scena l'idea di dignità, un concetto ancora oggi sfuggente, difficile da inquadrare e persino da definire in maniera ragionevolmente compiuta, ma che allude proprio alla eguale appartenenza di tutti al genere umano. Più avanti, prima Kant e poi Hegel, sia pure in modo diverso, propugnarono l'unità naturale del genere umano, dove tutti valgono allo stesso modo come persone.

Con i giusnaturalisti (Grozio e Hobbes su tutti) l'eguaglianza naturale diviene, però, la causa di quella paura che pervade il *bellum omnium contra omnes*, quella condizione sociale cioè in cui tutti sono contro tutti. Non solo la volontà di danneggiarsi reciprocamente: «sono eguali coloro che possono fare cose eguali l'uno contro gli altri» (cit. in ivi, p. 98), come sentenziò proprio Hobbes nel *De Cive*. Ce lo spiega ancora una volta Schiavone: superata questa condizione brutale di vicendevole ostilità, l'individuo acquista appieno la propria singolarità ed è «la diseguaglianza a portare la pace» (ivi, p. 101). E lo Stato, che nasce dalle ceneri di tale primigenio caos, si fa garante proprio delle differenze, a cominciare dalla tutela della proprietà privata.

In questa svolta si percepiscono le prime tracce di quella distinzione, tra formale e sostanziale, che – come vedremo più avanti – caratterizzerà gli sviluppi successivi del principio di eguaglianza. In effetti, e ciò è molto presente in Locke (ma anche in Pufendorf e in Thomasius), tutti godono dei medesimi diritti in astratto, essendo indifferente per lo Stato che di fatto poi non tutti riescano a esercitarli davvero per mancan-

za dei relativi beni. Il seme del liberalismo è stato gettato e da esso è scaturito l'albero della Rivoluzione francese: "Liberté, Égalité, Fraternité".

Ma facciamo un piccolo passo indietro. Rousseau, nel *Discorso sull'ineguaglianza* (1754), cercò di dimostrare gli effetti e le implicazioni del processo di involuzione dalla purezza e felicità in cui versava l'uomo nello stato di natura al degrado sociale e morale delle moderne società organizzate (Dogliani, Giorgi, 2017, pp. 71 ss.). L'accesso alle risorse diviene un imperativo categorico al quale l'individuo non riesce a sottrarsi, sviluppando così invidia ed egoismo. Il peso assunto dall'altrui opinione spinge le persone a desiderare sempre di più. L'accaparramento dei beni genera tensioni e, con esse, diseguaglianze. Per arginare questa degenerazione Rousseau, com'è noto, propose un nuovo *Contratto sociale*, partendo proprio dall'amara constatazione che «l'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene. Anche chi si crede il padrone degli altri non è meno schiavo di loro» (Rousseau, 1762, trad. it. p. 60).

In questa disamina si intuisce la capacità di vedere oltre le rassicuranti enunciazioni del liberalismo politico e filosofico circa la completa, naturale, irrinunciabile eguaglianza di tutti. Se i consociati non dispongono dei beni necessari, l'eguale titolarità dei diritti fondamentali è destinata a cadere nel vuoto, a restare una mera e illusoria elargizione concessa per raggiungere la quiete sociale. Occorre, cioè, ridurre o persino eliminare il divario tra astratta titolarità dei diritti (riconosciuta egualmente a tutti; Ferrajoli, 2018, p. 5) e il concreto godimento degli stessi (circoscritto ai soli che possono permettersi l'accesso alle risorse a ciò necessarie). Qualche tempo dopo ci provò Marx, propugnando la versione più estrema e rivoluzionaria dell'egualitarismo (a ciascuno secondo il bisogno). In epoca più vicina alla nostra, ci tentarono le carte costituzionali del secondo dopoguerra per assecondare un diffusissimo anelito di giustizia.

Appunto, perché l'eguaglianza è proprio una questione di giustizia.

I.4

Una questione di giustizia

La parola “giustizia” evoca un’idea di equilibrio, di armonia tra parti, di “giustezza” per l’appunto. Una struttura complessa, qual è la società di oggi, è “giusta” innanzitutto se sta in piedi nonostante le tante oscillazioni e tensioni che ne mettono in pericolo la stabilità. E questa stessa struttura può funzionare se le sue componenti costitutive, nonostante le tante differenze, coesistono pacificamente e ordinatamente, sì da prevenire antagonismi e sedare conflitti.

Tuttavia, ciò che è giusto per qualcuno potrebbe non esserlo per altri. Chi si riconosce in una dimensione filosofica che potremmo ricondurre, con qualche approssimazione, al liberalismo, ritiene giusto differenziare il trattamento ricevuto dai singoli in base all’impegno profuso, ai sacrifici accettati, ai risultati raggiunti, essendo ognuno artefice del proprio destino. Chi, invece, manifesta quanto meno disincanto (se non sincera ostilità o scetticismo) verso questa celebrazione dell’intraprendenza individuale, potrebbe essere indotto ad accogliere un’idea di giustizia basata sulla distribuzione delle utilità in base ai bisogni delle persone, secondo una concezione solidaristica ed egualitarista di giustizia.

La giustizia non si presta a un inquadramento risolutivo e, come tale, accettabile in qualsiasi dimensione spaziale e temporale. È un’idea inafferrabile, e forse proprio in questo sta sorprendentemente la sua forza, nella sua capacità di collocarsi in un perenne confronto dialettico tra divergenti posizioni senza cristallizzarsi in una forma che, presto o tardi, potrebbe palesare limiti e inadeguatezze.

Viene, però, il momento di cercare una sintesi anche quando si ragiona di giustizia, proprio per non lasciare campo libero ai soggetti più forti, in grado di imporre il loro personalissimo punto di vista. Per questa ragione, gli studiosi sono da sempre alla ricerca di un minimo comun denominatore, di valori universali che mettano d’accordo

magari non tutti, ma la stragrande maggioranza delle persone (Del Bò, 2022).

La nozione di giustizia è stata spesso abbinata alle problematiche associate alla distribuzione delle risorse scarse tra i consociati:

In quanto principio del diritto, la giustizia delimita e armonizza i desideri in conflitto, le pretese e gli interessi nella vita sociale del popolo. Partendo dal concetto che tutti i problemi giuridici sono problemi di distribuzione, il postulato della giustizia comporta l'esigenza di eguaglianza nella distribuzione o nella divisione dei vantaggi o dei carichi. Giustizia è eguaglianza (Ross, 1958, trad. it. p. 253).

Certamente, non si possono passare in rassegna tutti i contributi dedicati al tema della distribuzione giusta. Nondimeno, le “pillole” che verranno di qui a poco somministrate offriranno senza dubbio una copertura terapeutica sufficiente per non essere travolti da una trattazione che non ha mai avuto pieno appagamento.

Deviando dai rassicuranti itinerari tracciati dall'utilitarismo (in forza del quale una società è giusta se garantisce il maggior benessere possibile per il maggior numero di persone), John Rawls accede alla dimensione egualitaria del liberalismo tradizionale: i beni sociali principali devono essere distribuiti tra i consociati in modo eguale, e tale è una allocazione dalla quale traggono beneficio i più deboli (Rawls, 1971).

Confrontandosi con la teoria di Rawls, Ronald Dworkin sostiene che le “intuizioni” sulla giustizia presuppongano non solo che i consociati siano titolari di diritti, ma che tra questi ve ne sia uno fondamentale, di natura assiomatica, che questo Autore definisce diritto all'eguale considerazione e rispetto (Dworkin, 1977).

Replicando alla teoria distributiva di Rawls, Robert Nozick ha sostenuto che la condizione fondamentale di giu-

stizia è soddisfatta quando, risalendo storicamente agli accadimenti che hanno condotto a una determinata distribuzione delle risorse scarse, tale allocazione è stata percepita e accettata come giusta dai consociati, se e nella misura in cui non vi siano state violazioni dei così detti “diritti negativi” (Nozick, 1974).

Altrettanto distante dalle precedenti posizioni è la teoria concepita da Michael Sandel, a detta del quale la giustizia esige che si coltivi la virtù e si ragioni in merito al bene comune, atteso che la giustizia stessa non concerne soltanto il modo di distribuire le risorse, ma anche al modo giusto di valutarle (Sandel, 2009).

Considerando l'intrinseca relatività della giustizia, le forme che essa assume nelle diverse società e la stabilità di tali forme, Michael Walzer reputa che la migliore descrizione della giustizia distributiva sia una ricognizione specifica delle sue componenti, vale a dire dei beni sociali e delle corrispondenti sfere di ripartizione (Walzer, 1983).

Ora, la ricognizione delle variegate accezioni di giustizia concepite nel corso dei secoli non ci porterebbe da nessuna parte. Occorre circoscrivere l'approccio in modo coerente con l'obiettivo della presente ricerca. A noi interessa sondare le potenzialità che il principio di eguaglianza (come vedremo, nella duplice dimensione formale e sostanziale) ha nel nostro ordinamento giuridico quale ingrediente fondamentale e, quindi, insostituibile nella ricetta dell'educazione interculturale. Sarà così la nostra Costituzione, come interpretata e applicata, a darci la misura della giusta eguaglianza.

Attenzione. La Costituzione, nell'accezione accolta a partire dal 1789, è stata concepita per garantire i diritti fondamentali di fronte a possibili abusi di potere. Perché la Costituzione possa assolvere autenticamente tale funzione è fattore di giustizia l'eguale e universale diritto di tutti ad avere diritti, usando le straordinarie parole di Hannah

Arendt, poi riprese da Stefano Rodotà (Arendt, 1951; Rodotà, 2012). E questa eguaglianza – come vedremo – deve essere effettiva, e non semplicemente impressa sulla carta.

1.5

L'eguaglianza nell'evoluzione del costituzionalismo

Come anticipato, l'attecchimento e lo sviluppo di un modello di educazione interculturale si fondano sul puntuale invero del principio di eguaglianza. La nostra Costituzione contempla due dimensioni di tale principio: quella formale e quella sostanziale, che preludono a un passaggio dall'astrattezza dei riconoscimenti testuali alla concretezza delle effettive utilità. È tutto enunciato nell'art. 3.

Per cogliere al meglio le ragioni e le implicazioni di questa combinazione virtuosa tra dimensione formale e proiezione sostanziale occorre spendere qualche riflessione sul cammino storico che l'eguaglianza ha vissuto nell'esperienza contemporanea del costituzionalismo occidentale.

In principio si affermò la sola dimensione formale da intendersi in primo luogo come eguaglianza di tutti davanti alla legge e, in secondo luogo, come eguale attribuzione a tutti dei diritti fondamentali. Invero, bisogna pensare che l'avvento dello Stato costituzionale fu determinato per un verso dalla necessità di rimuovere gli antichi privilegi che avevano attentato a una piena e compiuta eguaglianza dei consociati. D'altro canto, la stessa Costituzione fu pensata come atto normativo cui assegnare il compito di tutelare i diritti fondamentali (libertà personale, di domicilio, di circolazione e così via) di fronte all'autorità: la Costituzione, dunque, come limite al potere, a tutti i poteri a cominciare proprio da quello legislativo. Esprime al meglio questa funzione l'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, già evocata in precedenza, secondo cui ogni socie-

tà, che non tutela i diritti e non riconosce la separazione dei poteri, non ha una Costituzione.

Perché si parla di dimensione (solo) “formale” del principio di eguaglianza?

Intanto, cominciamo col dire che anche solo la consacrazione di questa dimensione fu una svolta epocale, sol che si pensi al diverso trattamento che il diritto dello Stato assoluto riservava da un lato alla nobiltà e al clero e, dall’altro, al resto della popolazione. E, infatti, il principio di eguaglianza è da sempre considerato uno dei pilastri dello Stato di diritto, concepito e introdotto al fine di proteggere i consociati da abusi e prevaricazioni perpetrate dalle autorità munite di potere (Bin, 2017). Prima di allora, non tutti erano uguali davanti alla legge.

In seno alla società francese dell’epoca, la rivoluzione fu promossa e governata dalla borghesia. Benché molte delle rappresentazioni letterarie e artistiche restituiscano una immagine icasticamente popolare di tali eventi (la sommossa che, tumultuosa, viene dal basso), fu in realtà proprio quella classe sociale a coltivare e, poi, a innescare i moti rivoluzionari, stanca delle angherie subite dalla corona e dai gruppi minoritari ad essa associati. Vero motore della ricchezza nazionale, la borghesia non tollerò più di rinunciare a buona parte dei profitti derivanti dalle attività produttive e commerciali, e si impegnò a promuovere una radicale trasformazione non solo delle istituzioni di governo, ma ancor prima dell’idea stessa del patto che lega i consociati al potere. Una volta sancita la piena eguaglianza di tutti dinanzi alle norme giuridiche, allo Stato furono assegnate poche, seppur fondamentali, funzioni: la difesa dei confini, l’ordine pubblico interno, l’amministrazione della giustizia, il governo della moneta, la riscossione dei tributi e, ovviamente, la produzione delle regole destinate a garantire pace e ordine. Niente di più. Uno Stato minimo, dunque, essenziale.

Alla base di questa premessa filosofica, in cui è evidente l'ascendente esercitato dal pensiero liberale classico, vi era l'anelito a una netta separazione tra Stato e società. Lo Stato si occupa di pochi affari, contando peraltro sull'acquisito monopolio nell'uso della forza legittima. La società avrebbe pensato al resto. Il benessere dei consociati sarebbe stato l'obiettivo ultimo delle relazioni comunitarie, della spontaneità delle azioni umane, rette da volontà orientate verso obiettivi di ricchezza, di progresso, di autorealizzazione individuale. La metafora della "mano invisibile", adottata da Adam Smith per spiegare le dinamiche del sistema economico di mercato in ambiente capitalista, è efficace: il punto di equilibrio tra domanda e offerta di beni e servizi, dove tutti stanno bene, è raggiunto grazie alle volontarie e libere transazioni tra produttori e consumatori. Lo Stato resta a guardare, senza interferire. E se lo fa, è perché le regole sono state violate e, dunque, occorre ripristinare la legalità disattesa.

Questa è, a sommi capi, la cornice rivoluzionaria entro cui si collocarono le ambizioni di successo vantate dal ceto borghese, finalmente libero di massimizzare profitto cedendo allo Stato ciò che è sufficiente per far funzionare un apparato tutto sommato di contenute dimensioni. Non a caso, i primi modelli di suffragio elettorale predisposti per la scelta dei rappresentanti in Parlamento (organo preposto ad approvare le leggi, vere e fondamentali fonti del diritto), rispecchiarono questa brama di potere, il voto essendo riservato su base censitaria (chi paga le tasse, vota). E un Parlamento che riunisce i soli rappresentanti del ceto dominante non può che confezionare leggi su misura per perpetuare e presidiare questa posizione di forza all'interno della società.

Anche l'eguale riconoscimento dei diritti fondamentali si collocò in questa cornice coerentemente con le aspirazioni e la filosofia della classe sociale dominante. Sennonché, con l'impetuosa crescita delle industrie aumentarono progressivamente le distanze tra gli artefici del capitale e la sempre più

lievitante moltitudine dei lavoratori dipendenti, quella che divenne per intenderci il proletariato urbano. E questo *gap* divenne drammatico nel momento in cui ci si rese conto che la mancanza dei beni e servizi essenziali (la casa, la salute, un mezzo di trasporto, l'istruzione e tutto ciò che è indispensabile innanzitutto entro le mura domestiche) avrebbe precluso a una realtà umana sottopagata, vessata, emarginata, in rapida estensione, l'effettivo godimento dei diritti fondamentali enunciati e, quindi, promessi dalle Costituzioni dell'epoca. La rivoluzione industriale, nonostante gli indubbi benefici in termini di progresso e di ricchezza complessiva, aveva generato cittadini di serie A (la cui agiatezza consentiva davvero di sfruttare le risorse giuridiche – i diritti appunto – previsti dall'ordinamento) e cittadini di serie B, numericamente superiori, la cui condizione di indigenza impediva o ostacolava il concreto godimento di quei diritti, restando per essi una mera astrazione normativa, priva di riscontro pratico. È stato osservato, a questo riguardo, che all'inizio del tumultuoso cammino dell'eguaglianza ci si è accontentati di questa accezione formale: in altre parole, «è stato enunciato il principio teorico della parità dei diritti e delle opportunità a prescindere dalle origini di ciascuno, ma senza procurarsi mezzi per verificare se questo principio corrispondesse o meno alla realtà» (Piketty, 2021, trad. it. p. 279).

Una Costituzione che promette protezione, elargisce diritti e poi lascia che non tutti possano realmente beneficiarne è una Costituzione che deve ripensare il proprio ruolo.

Tuttavia, quella era una Costituzione liberale, che rispecchiava l'idea della separazione netta tra Stato e società, tra potere e libertà, tra pubblico e privato, tra forza coattiva e spontaneità e autonomia. Era, insomma, una Costituzione che lasciava ai singoli il compito di darsi da fare per raggiungere quello stato di benessere funzionale a una piena e compiuta cittadinanza in termini di effettivo esercizio dei diritti fondamentali. Se la persona è artefice del proprio destino (impe-

gnandosi, negli studi prima e nel lavoro dopo, accettando sacrifici, assumendosi rischi, concependo innovative idee), per quale ragione lo Stato avrebbe dovuto interferire in questo processo di affermazione individuale? Lo avrebbe fatto solo se e nella misura in cui qualcuno avesse attentato alla sua libertà (un altro consociato violento, una autorità che avesse abusato dei propri poteri). Nulla più, nulla di meno.

Nel frattempo, però, si manifesta in modo drammatico una insanabile frattura tra l'astratta eguaglianza dinanzi alla legge e la diseguaglianza di fatto nella disponibilità delle risorse necessarie ai fini del godimento dei diritti fondamentali. La ricetta liberale, che confidava sulla spontaneità equilibratrice delle relazioni sociali, mostrò i primi segni di debolezza in concomitanza con le degenerazioni del sistema capitalistico (nessuna protezione dei lavoratori, salari miseri, orari di lavoro insostenibili), per naufragare inesorabilmente con la grande crisi del 1929.

Di fronte a diseguaglianze di fatto percepite sempre più non solo come insostenibili dal punto di vista culturale, ma ancor prima in termini di coesione e di pace all'interno della società, lo Stato progressivamente penetra in spazi inediti, che il pensiero liberale aveva ritenuto impraticabili dalle istituzioni di governo: scuole, ospedali, assistenza sociale, ma anche servizi pubblici di carattere economico, quali quelli relativi alla somministrazione di luce, gas, acqua, mezzi di comunicazione a distanza, trasporti. Da minimo, secondo la sopraffatta concezione liberale, a entità ramificata in più ambiti, lo Stato muta profondamente le proprie sembianze divenendo quello che oggi chiamiamo Stato sociale o *welfare state* (Stato del benessere, giustappunto): uno Stato che non resta a guardare, ma che si intromette nei rapporti sociali ed economici per porre rimedio alle diseguaglianze di fatto, quanto meno in relazione ai beni e ai servizi essenziali. Ciò fu reso possibile non solo dalla consacrazione di nuovi paradigmi di teoria economica (il modello keynesiano di stimolo della domanda aggre-

gata), ma anche dell'ingresso, nelle istituzioni parlamentari, dei primi partiti di massa, ossia soggetti esponenziali delle ragioni delle classi operaie, del proletariato, quali antagonisti dialettici dei tradizionali movimenti dominati dalla classe borghese. Lo Stato sociale non si formò repentinamente, sbucando dal nulla, ma fu piuttosto l'esito di un lungo processo di riforme legislative, sovente alimentato da rivolte politiche e moti sindacali. Le Costituzioni del secondo dopoguerra che, al pari della nostra, edificarono lo Stato sociale, non fecero altro che recepire e celebrare questo processo di rinnovamento complessivo del patto tra Stato e società, fondato su nuove basi, all'insegna della lotta alla povertà e alla ricerca dell'eguaglianza sostanziale (Giorgi, Pavan, 2021).

Appunto: sostanziale. Cosa vuol dire? Il fine essenziale di questa nuova concezione dello Stato è avvicinarsi il più possibile a una piena corrispondenza tra *astratta* titolarità ed *effettivo* esercizio dei diritti fondamentali. Sul versante dell'astrattezza opera la dimensione formale dell'eguaglianza, laddove sul piano della concretezza si cimenta la proiezione sostanziale (Dogliani, Giorgi, 2017, p. 11).

Si suole affermare che i così detti diritti sociali (ossia, le posizioni giuridiche soggettive tipiche del *welfare state*) siano lo strumento operativo dell'eguaglianza sostanziale (Giorgis, 1999, p. 35; Dogliani, Giorgi, 2017, p. 7). È esattamente così: attraverso tali diritti (i quali, fatta eccezione della Costituzione di Weimar del 1919, sono la grande novità del costituzionalismo di impronta socialdemocratica), lo Stato consente ai soggetti svantaggiati di accedere ai beni e ai servizi indispensabili al concreto esercizio dei diritti fondamentali (Baldassarre, 1989, pp. 1 ss.). Si pensi al diritto all'istruzione, al diritto alla salute, al diritto all'abitazione, al diritto all'assistenza e alla previdenza sociale e, più in generale, a tutta una serie di situazioni soggettive riconducibili al diritto al lavoro. Questi diritti hanno per oggetto beni e prestazioni funzionali a una esistenza davvero libera e dignitosa, affrancata dal bisogno

economico, secondo una logica egualitaria ignota al pensiero liberale. Per tutto l'Ottocento si era convinti che la persona, seppur nata in condizioni di indigenza, con il proprio lavoro e la propria perseveranza, mettendo a frutto talenti e capacità, avrebbe potuto acquisire quei beni e quei servizi. Lo Stato, dal canto suo, avrebbe dovuto solo garantire le condizioni minime di sicurezza e di legalità per accompagnare l'individuo in questo cammino esistenziale verso la piena affermazione della propria personalità. Quando questa fiducia nel mito della intraprendenza individuale è venuta meno, sotto il peso di una realtà meno benevola e favorevole, allora l'impegno delle istituzioni pubbliche è stato dirottato verso nuovi ambiti, per porre rimedi ai così detti fallimenti del mercato.

L'ambizione potente dello Stato sociale è contrastare direttamente le diseguaglianze di fatto, colmando un vuoto che gli organismi sociali e gli stessi individui non erano stati in grado di riempire.

Ebbene, questa duplice dimensione del principio di eguaglianza è scolpita nell'art. 3 della nostra Costituzione. È chiaro che, per essere coerenti rispetto alle finalità di questa trattazione, che le due dimensioni verranno esaminate per tutto ciò che può rivelarsi congeniale a un pieno invero dell'idea di educazione interculturale.

Il tema dell'eguaglianza calata nello spazio destinato ad accogliere l'educazione interculturale è una questione di distribuzione di risorse scarse.

Invero, un trattamento diseguale, e cioè discriminatorio a danno di persone appartenenti a culture minoritarie, può condurre a una minore utilità in termini di accesso ai processi formativi. E il danno, così sofferto, non è circoscritto all'ambiente scolastico, dal momento che una istruzione di qualità è, che si voglia o no, presupposto indispensabile per un soddisfacente ed efficace ingresso nel mondo del lavoro. Una istruzione che divide le persone in base al censo, al contesto sociale di riferimento, alla cultura di appartenenza, è un servizio che allunga le

distanze tra i consociati, alimentando tensioni e disagio sociale. E una simile divaricazione non fa altro che riverberarsi sul versante dell'occupazione, generando lavoratori di serie B o C che, a loro volta, non riusciranno a garantire benessere sufficiente alle loro famiglie. Questo processo non fa che attentare alla coesione sociale, contribuendo a slabbrare un tessuto sociale già esposto a numerose e insidiose sollecitazioni.

La fissazione dei presupposti per un coerente e solido attecchimento dell'educazione interculturale presuppone, quindi, una eguaglianza giusta, ragionevole, bilanciata, tra mondi diversi e tra persone altrettanto differenti nella loro irrettirabile unicità. Ma per fondare una simile idea di giustizia egualitaria occorre intercettare elementi solidi, in grado di fungere da fondamenta stabili e da pilastri parimenti affidabili intorno ai quali edificare una struttura autenticamente accogliente e inclusiva.

Per questa ragione si cercherà di intercettare le virtualità associate a un uso combinato delle due dimensioni (formale e sostanziale) del principio di eguaglianza (Paladin, 1965; Rossano, 1966).

I.6

La dimensione formale dell'eguaglianza...

Partiamo alla dimensione formale del principio di eguaglianza.

Il primo comma vieta al legislatore ordinario differenziazioni di disciplina basate su alcuni fattori di discriminazione: sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni personali e sociali. Si badi bene prima di proseguire: il principio di eguaglianza è violato non solo quando situazioni uguali sono trattate in modo diverso, ma anche quando situazioni differenti ricevono la medesima regolamentazione giuridica.

Se si osserva bene, questi fattori di discriminazione riguardano condizioni dell'essere umano in qualche modo cor-

relate alla concezione di cultura già ampiamente esplorata nel primo volume di questa collana (Matucci, 2025a). C'è un filo invisibile, sottilissimo ma tenace, che li avvince tutti, ed è un filo posato proprio dalla cultura.

In via di approssimazione, la cultura, quale fenomeno tipicamente sociale, è un contenitore che raccoglie valori, concezioni, tradizioni, visioni che scaturiscono dal pensiero e si concretizzano nell'azione delle persone, tanto nella loro intima dimensione individuale, quanto nell'interazione con gli altri consociati (Aime, 2004). La cultura consente alla persona di spingersi ben oltre i confini tracciati dalla materialità delle cose, dalla monotona contingenza degli accadimenti concreti. La cultura offre alla persona la possibilità di riconoscersi in un materiale spirituale (scusate l'apparente ossimoro) fatto di storia, di parole, di memoria, di prospettive ideali. E così facendo la sua stessa personalità (qualità, questa, su cui mi soffermerò più avanti) risulta condizionata, nel suo divenire, non solo dall'esperienza concreta, ma anche da suggestioni incorporee, da messaggi mentali, da percezioni che infondono un senso profondo all'essenza della persona stessa.

Ebbene, la cultura, così sommariamente descritta, impegna proprio le condizioni umane identificate dal primo comma dell'art. 3, nella loro connotazione negativa, cioè di qualità e attributi che determinano una situazione di svantaggio stigmatizzata dalla Costituzione.

Le discriminazioni di genere e le sacrosante lotte per la parità da sempre pervadono il confronto culturale in tutti gli assetti sociali, oggi persino in quelli più distanti dal mondo occidentale, come sottolinea ottimamente Ilaria De Cesare (CAP. 2). La dimensione sessuale della persona concorre a definire la cultura di una società: basti pensare al patriarcato che sin dalla notte dei tempi ha determinato una posizione maschile di dominio rilevante anche dal punto di vista delle tradizioni, dei modi di pensare, degli assetti familiari. La strada verso l'emancipazione femminile conduce a un inveramento

dell'eguaglianza formale foriero di implicazioni positive sul versante del dialogo interculturale, in termini soprattutto di inclusione e di partecipazione attiva.

Questo fattore di discriminazione ha, poi, assunto inedite conformazioni da quando la dimensione sessuale vissuta dalle persone è divenuta una condizione umana sottratta alle rigide logiche dei processi biologici per divenire uno spazio di realizzazione dell'autonomia individuale (cfr. Rescigno, 2022, p. 24). La presa di coscienza delle comunità LGBTQI+ non è che la forma più evidente di come, nel confronto culturale, si sia progressivamente affermato un anelito di autodeterminazione che va oltre le dinamiche associate alla ricerca della parità di genere. Ce lo spiega bene Anna Lorenzetti (CAP. 3). Chi vive la propria sessualità indipendentemente dalle scelte fatte dalla natura enuncia una aspettativa di riconoscimento orientata verso una piena valorizzazione della dignità e della libertà. Sicché, precludere al legislatore ordinario discriminazioni offensive di questa libertà di autodeterminazione, come fa la nostra Costituzione vivente, significa dare un ulteriore contributo di pensiero e di azione alla dimensione culturale della società.

Razza, lingua, religione: in questi tre casi, l'intreccio intessuto nella trama delle relazioni culturali è evidentissimo. In effetti, un gruppo culturalmente connotato presenta tratti identitari peculiari spesso in relazione a profili etnici, alla lingua utilizzata, alla professione di una determinata fede. Sarebbe facile fare esempi al riguardo. Una comunità *burkinabè* in Italia è composta da persone dai tratti somatici non caucasici, pratica la lingua *moré*, si riconosce nell'animismo o nell'islamismo. Si tratta ovviamente di una approssimazione alla realtà, che forse è più composita e variegata di come qui rappresentato, ma che rende bene l'idea della reciproca connessione tra questi fattori. Pertanto, anche in questi casi la consacrazione del principio di eguaglianza formale non fa che muoversi lungo l'itinerario illuminato dall'idea dell'educazione

interculturale. Vietando e inibendo discriminazioni etniche, linguistiche o su base religiosa, la Costituzione contribuisce a creare le condizioni più favorevoli all'attecchimento di questo modello di mutua interazione e di coesione inclusiva.

La politica, dal canto suo, è lo spazio delle concezioni ideali, è il luogo in cui maturano e si coltivano visioni e aspettative in merito all'assetto sociale che si ritiene, coerentemente con quei valori, desiderabile. La politica è confronto dialettico, è rappresentazione e perseguimento di interessi e di bisogni, anche in forma conflittuale, seppur entro il perimetro tracciato dal principio democratico.

Le opinioni politiche sono, così, un elemento costitutivo della cultura, sia in una dimensione individuale che in una proiezione più ampia, idonea ad abbracciare i rapporti con altre persone. Una cultura minoritaria, che corre il rischio di essere schiacciata da quella maggioritaria o, comunque, di non essere invitata a partecipare alle dinamiche comunitarie, è essa stessa bisognosa di protezione e di valorizzazione. Il baluardo eretto dall'eguaglianza formale è funzionale a tale scopo.

L'espressione «condizioni personali», contenuta nel primo comma, sembra, di primo acchito, schiudere un orizzonte di senso sin troppo ampio, tale da includere in fondo tutti i fattori di discriminazione quivi previsti: ad esempio, l'etnia è, a bene vedere, una condizione personale. Evidentemente, però, i costituenti hanno pensato a qualcosa di più circoscritto e non sovrapponibile alle altre "condizioni" già passate in rassegna. Sicché, la formula impiegata in questo enunciato parrebbe alludere a specifiche caratteristiche dell'individuo che ne compromettono, sotto diversi punti di vista, un normale svolgimento della propria quotidianità all'interno della compagine sociale, esponendolo così al rischio di discriminazioni. La disabilità è senza ombra di dubbio una condizione personale che non può giustificare differenziazioni pregiudizievoli, ma solo legittimare diversità di trattamento più favorevoli: si pensi, per fare un esempio significativo, alle quote riservate

nelle pubbliche amministrazioni (Lorenzetti, 2016, p. 176). L'educazione interculturale mira a rimodellare, in senso inclusivo, le istituzioni scolastiche e non solo a beneficio delle persone appartenenti a gruppi sociali minoritari di matrice etnica o linguistica o religiosa.

A chiudere il cerchio sono le "condizioni sociali", altro fattore di discriminazione che investe parecchio sulla dimensione comunitaria della persona. Qualcuno potrebbe dire che così statuendo, i costituenti abbiano inteso dichiarare che l'appartenenza a una determinata classe sociale non può essere ragione di discriminazione legale. Nessuna articolazione dei consociati in "caste", con implicazioni anche dal punto di vista giuridico. Probabilmente è così (Sylos Labini, 1974). Per quanto ci si sforzi di superare l'idea che le persone siano suddivise in classi o ceti sociali, tali raggruppamenti, pure funzionali ad analisi sociologiche o economiche o politologiche, non possono mai avere riconoscimento giuridico, e non solo per ragioni morali o di giustizia. Nella pratica, infatti, può essere complicato inquadrare una data persona all'interno di una certa classe sociale e gli standard in uso nelle diverse branche disciplinari tradiscono la loro ineluttabile approssimazione.

1.7

... e la sua proiezione sostanziale

Il contrasto alle diseguaglianze di fatto è l'obiettivo primario del principio di eguaglianza sostanziale enunciato nel secondo comma dell'art. 3. Lo si evince sin dal suo più che significativo e incisivo *incipit*: «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli» che limitano di fatto la libertà e, soprattutto, l'eguaglianza. L'Assemblea costituente volle plasmare una inedita forma di Stato, uno Stato interventista, che positivamente si adopera affinché l'eguaglianza non sia soltanto una suggestiva formula da ammirare e celebrare, magari con un

po' di retorica e tanti luoghi comuni. Di nuovo si percepisce la eco delle teorie keynesiane che, abbandonando al suo destino Smith e la sua "mano invisibile", propugnarono una azione diretta delle istituzioni pubbliche nel sistema economico.

Probabilmente (e lo è ad avviso di chi scrive) il secondo comma è davvero uno dei capisaldi della Repubblica italiana fondata su questo inedito paradigma. Grazie alla Corte costituzionale, sin dalla sua prima pronuncia del 1956, questa previsione è stata promossa al rango di norma precettiva a tutti gli effetti, confutando le letture (a dire il vero minoritarie) che la volevano ascritta al novero delle mere norme programmatiche, come tali provviste di una non meglio definita attitudine politica nei confronti del legislatore ordinario.

Nonostante la sua innegabile forza espressiva, la disposizione in parola ha alimentato un dubbio interpretativo di formidabile rilevanza: che tipo di eguaglianza sostanziale è prevista dalla nostra Costituzione? Di primo acchito questa parrebbe una domanda bizzarra, o quanto meno imbarazzante. Lo si è detto: il fine è contrastare le diseguaglianze di fatto. Se questo è chiaro, non lo è altrettanto il modo attraverso il quale perseguire questo obiettivo.

I liberali confidarono sulle spontanee dinamiche comunitarie per contenere al massimo tali diseguaglianze. Sull'opposto versante, il pensiero marxista accolse una forma estrema e radicale di egualitarismo, dove le risorse scarse sarebbero state distribuite tra i consociati non in base all'impegno profuso, bensì alla luce dei bisogni individuali. Le trasposizioni di tali teorie negli Stati in cui si è praticato il socialismo reale (dove la pianificazione soppiantò il mercato come schema di regolazione dei rapporti tra le unità di decisione economica) rendono bene l'idea di come la lotta alle disparità di fatto abbia quanto meno inteso livellare il più possibile le condizioni (economiche e sociali) delle persone, al prezzo però delle libertà fondamentali.

E il nostro art. 3? La scelta si è ridotta a due contrapposte interpretazioni (Caravita, 1984).

Alla stregua della prima, l'eguaglianza sostanziale va intesa come eguaglianza delle opportunità (o nei punti di partenza). Lo Stato s' impegna affinché a tutti, e in particolare ai soggetti "fragili", siano garantiti i beni e i servizi essenziali in modo tale da avere le medesime *chances* di promozione sociale di chi, invece, si trova in una condizione di vantaggio socioeconomico. Lo Stato garantisce scuole, ospedali, servizi sociali, assistenza nella ricerca del lavoro, trasporti, e così via: sta poi ai consociati sfruttare al meglio queste opportunità.

La seconda opzione interpretativa è quella dell'eguaglianza di risultato (o nei punti di arrivo). Ricorriamo (è proprio il caso di dirlo) a una metafora. In una gara di velocità tutti partono dalla stessa linea, la competizione dovrebbe risolversi con un vincitore e con una classifica, ma il sistema impone che a tagliare il traguardo siano tutti nello stesso, identico momento. Sicché, la vittoria è di tutti e viene spartita in parti eguali. Non importa se qualcuno si è impegnato (allenato) di più. Non importa se in quella pista qualcuno abbia tirato fuori il meglio. Ciò che conta è non deludere nessuno. I concorrenti sono così eguagliati nel risultato finale. Nessuna disparità di trattamento, quindi.

Fuor di metafora, la seconda versione dell'eguaglianza sostanziale è proprio quella sponsorizzata dal pensiero marxista: l'egualitarismo assoluto. Proprio perché confliggente con altri principi fondamentali della nostra Costituzione, tale lettura non ha avuto successo (tranne in Lavagna, 1977): essa, infatti, avrebbe comportato quei sacrifici in termini di libertà, di proprietà privata, di sviluppo autonomo della personalità, di autodeterminazione, che la Costituzione protegge quali pilastri basilari del patto costituzionale. Come ha efficacemente scritto Augusto Cerri: «l'egualitarismo più integrale [...] tende alla dissoluzione dell'ordinamento, all'eguaglianza in tutto» (Cerri, 1984, p. 173). Dello stesso avviso Michele

Ainis, quando osserva che l'idea stessa di eguaglianza assoluta comporterebbe la negazione dell'ordinamento, parificando anche condotte opposte (Ainis, 2015, p. 39). Invero, «l'eguaglianza, proprio l'eguaglianza sostanziale, l'eguaglianza degli egualitari è il tratto comune e caratterizzante delle città ideali degli utopisti», notò Norberto Bobbio alludendo a Sir Thomas More e a Tommaso Campanella (Bobbio, 1995, p. 40).

L'eguaglianza sostanziale come eguaglianza delle opportunità non elimina le differenze, ma le rende in qualche modo tollerabili, determinando, come scrisse John Rawls (1971, trad. it. p. 147), «una diseguaglianza ben temperata».

Ora, la ricognizione di senso condotta sino a questo momento ha un limite. L'eguaglianza sostanziale declinata come eguaglianza delle opportunità è stata intesa per liberare la persona dal bisogno economico. Per essere ancora più efficaci, è stata intesa come strumento per contrastare la povertà intesa per l'appunto come indigenza dal punto di vista finanziario. In effetti, la somministrazione dei beni e delle prestazioni necessarie al concreto godimento dei diritti fondamentali è stata immaginata e per lo più attuata per porre rimedio a una penuria di mezzi economici, ossia delle risorse monetarie per acquisire, senza aiuti o mediazioni, quei beni e quei servizi. Il destinatario di tali provvidenze è sempre stato pensato secondo un preciso identikit: una persona povera che non dispone della liquidità necessaria per avere una casa, per garantire un'istruzione ai propri figli, per curarsi, per spostarsi anche percorrendo lunghe distanze, per avere luce, acqua potabile, gas per cucinare o per riscaldarsi. In fondo, il mercato non è il luogo per elargire tali beni e servizi gratuitamente o comunque a prezzi e a tariffe universalmente sostenibili. Le persone che versano in condizioni di indigenza verrebbero inesorabilmente escluse da un sistema economico in cui il prezzo scaturisce dalla interazione tra domanda e offerta senza ingerenze esterne.

È sbagliato pensare che l'eguaglianza sostanziale sia solo un rimedio alla indigenza economica, così com'è erroneo affermare che la cura della nostra Costituzione si sia concentrata esclusivamente nei contesti dove minore (o assente) è la ricchezza intesa in senso finanziario.

Intanto – e ho cercato di dimostrarlo altrove – la povertà presa di mira dalle norme costituzionali non è solo quella declinabile come carenza o grave insufficienza nella disponibilità di denaro (Camerlengo, 2019). La Costituzione è stata concepita anche per riequilibrare la struttura sociale, favorendo una coesione congeniale a una interazione pacifica e solidale tra i consociati. Questa coesione può essere messa a repentaglio da situazioni problematiche scaturenti da degrado, emarginazione, pregiudizio, diseguaglianze. A scatenare queste criticità concorrono diversi fattori, uno dei quali (ma non il solo) è la povertà economica. Si può essere discriminati in ragione del sesso, dell'appartenenza a una comunità minoritaria, della presenza di condizioni psicofisiche invalidanti, da una scarsa istruzione. Consapevole di ciò, la nostra Costituzione si adopera affinché tali condizioni non prettamente economiche di povertà (svantaggio) siano lenite se non persino eliminate. Quindi, non è sufficiente la sola liberazione dal bisogno economico per garantire a tutti una esistenza libera e dignitosa. È importante, è fondamentale, ma non basta: ce lo dice la stessa Costituzione.

Leggiamo, poi, con attenzione proprio il secondo comma dell'art. 3.

Innanzitutto, gli ostacoli che sono oggetto del compito affidato alle istituzioni repubblicane sono espressamente «di ordine economico e sociale». Non solo barriere rilevanti dal punto di vista monetario o finanziario, ma anche impedimenti di carattere più latamente sociale, cioè che investono la persona nella sua dimensione comunitaria. Gli ostacoli da rimuovere investono, quindi, tanto il versante economico, quanto lo spazio delle relazioni instaurate con gli altri conso-

ciati. Questi ultimi ostacoli non possono essere misurati con le unità di grandezza proprie delle scienze economiche (valore di mercato, utilità in termini di scambio), dovendo essere apprezzati alla luce di altri parametri quali il prestigio, la considerazione, la reputazione, il rispetto. Può essere un ostacolo di ordine sociale l'appartenenza a un gruppo etnico minoritario: un immigrato può essere anche benestante, ma soffrire forme di emarginazione, di stigma, di pregiudizio, che ne inficiano la dignità come consociato che, al pari degli altri, coltiva una legittima aspirazione a vivere bene nella propria comunità. Può essere un ostacolo della stessa natura sociale coltivare la propria sessualità in modo non convenzionale, non riconoscendosi nel genere anagrafico o amando una persona dello stesso sesso: anche in questo caso, la disponibilità di mezzi finanziari non assicura una esistenza libera e dignitosa, come drammaticamente le tante esperienze di bullismo e di ghettizzazione comprovano tutti i giorni. Può essere un ostacolo di ordine sociale una disabilità, quando essa impedisce o complica le relazioni con gli altri: un disabile ricco resta tale e spesso viene percepito come un problema da rimuovere. E gli esempi potrebbero continuare.

Pensiamo, poi, agli obiettivi che secondo la disposizione in commento sono impediti dai predetti ostacoli: «il *pieno* sviluppo della persona umana e l'*effettiva* partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

Le due sottolineature sono volute.

Cosa significa, innanzitutto, sviluppare la personalità? Questa espressione non a caso la troviamo anche nell'art. 2 della Costituzione, dove è enunciato il principio personalista, ossia il pilastro dell'autonomia e della libertà della persona sia come singolo che come membro della comunità. La personalità è quella qualità soggettiva che ci rende unici e irripetibili. È l'insieme delle nostre attitudini, capacità, desideri, risorse. È ciò che ci rende riconoscibili, a sé stessi e agli altri, e che

ci rende diversi anche quando condividiamo con il prossimo valori ed esperienze comunitarie. Sviluppare la personalità significa, quindi, autorealizzarsi secondo le proprie inclinazioni e assecondando la nostra libera volontà: seguire sogni, costruire, dare un senso alla propria esistenza lasciando traccia della propria presenza in mezzo agli altri. La personalità non è qualcosa di statico, impresso una volta per tutte in una sorte di carta di identità virtuale che enumera tutto ciò che consente di qualificare in modo puntuale un individuo: piuttosto, essa è una condizione soggettiva dinamica, che si evolve (a volte, involge) per effetto di molteplici variabili quali il tempo, la salute, il contesto sociale di riferimento, la scienza e la tecnica. È una continua ricerca, una approssimazione progressiva a una mèta, a una condizione desiderabile di inveramento della propria essenza. Solo quando questo processo viene percepito innanzitutto dal diretto interessato come concluso o quanto meno soddisfacente, allora si potrà parlare di *pieno* sviluppo della personalità. Non prima. Ne consegue che l'impegno profuso dalle istituzioni repubblicane va nella direzione tracciata senza equivoci di sorta dal secondo comma dell'art. 3: non basta aiutare i soggetti a vario titolo vulnerabili ad assecondare una propria personalità, essendo invece e più incisivamente necessario accompagnarli verso un compiuto sviluppo della stessa. Un esempio: non basta creare scuole inclusive, aperte e accessibili anche a chi versa in condizioni (economiche e sociali) di svantaggio, occorre far sì che quanti riescono a completare gli studi trovino un'occupazione che sia davvero coerente con gli insegnamenti appresi e le competenze acquisite, oltre che naturalmente con le proprie risorse e inclinazioni personali.

Altro esempio: non basta aiutare le persone con disabilità a sopravvivere, essendo invece doveroso per le istituzioni repubblicane prodigarsi affinché quella condizione sia riconosciuta come un'autentica e degnissima forma di vita e di partecipazione alla convivenza sociale (Matucci, 2021a).

L'approccio delle capacità, propugnato da Martha Nussbaum e da Amartya Sen, sembra andare proprio in questa direzione (Sen, 2009; Nussbaum, 2011). Come si vede, l'autonomia individuale va oltre la sola ambizione alla mobilità sociale, purtroppo trascurata (Camerlengo, 2013), per investire a tutto tondo la persona, divenendo una questione di crescita complessiva e globale, non rigidamente ancorata al successo economico e meritocratico.

Anche la partecipazione alla vita comunitaria è un obiettivo perseguito dal secondo comma dell'art. 3. Anzi, l'effettiva partecipazione. Questo è un momento imprescindibile in un ordinamento democratico, dove le diverse e plurali componenti vantano la legittima pretesa di concorrere, in posizione paritaria, alle dinamiche in atto nei diversi ambiti in cui si coltiva il legame comunitario. Una democrazia senza partecipazione è una democrazia fittizia. Si può persino affermare che senza coinvolgimento dei consociati non si ha neppure democrazia. Se in una società complessa e numerosamente ingente il mito ateniese della democrazia diretta resta una utopia, non è così in un regime in cui, attraverso i propri rappresentanti scelti attraverso libere e periodiche elezioni, il popolo sovrano serba intatta la propria qualità di elemento condizionante la legittimazione degli stessi poteri. E manifesta tale attitudine per l'appunto nei diversi contesti in cui si materializza lo spirito partecipativo. Secondo il dettato costituzionale, però, tale partecipazione deve essere effettiva. La partecipazione non può limitarsi al coinvolgimento passivo nei frangenti elettorali o nel solo coinvolgimento come recettori altrettanto inattivi delle decisioni da altri assunte. L'impegno volto a rimuovere gli ostacoli più volte evocati deve, perciò, muoversi nella direzione di un concreto, reale, tangibile coinvolgimento plurale e paritario, offrendo *chances* effettive di partecipazione.

Le due finalità appena esaminate vanno di pari passo e si coniugano armoniosamente, riflettendo due dimensioni della persona: il pieno sviluppo della personalità attiene alla di-

mensione individuale (la persona *uti singulus*), mentre l'effettiva partecipazione investe la dimensione comunitaria (la persona *uti socius*). I due versanti non sono sconnessi, essendo due facce della medesima medaglia: la persona che si autorealizza compiutamente in un contesto plurale che lo vede davvero protagonista. Questo è il fine ultimo dell'eguaglianza sostanziale.

1.8

Forma e sostanza: due facce della stessa medaglia

L'educazione nutre ed estraee. Innanzitutto, fornisce gli strumenti per acquisire conoscenze e abilità indispensabili per un'esistenza libera e dignitosa. In secondo luogo, tira fuori dalla persona attitudini e inclinazioni, capacità e risorse affinché quanto appreso possa sortire effetti utili in termini di crescita individuale e di promozione sociale. All'educazione si abbinano, in un connubio imprescindibile, la formazione, quale processo che consente al singolo un cambiamento in ambito cognitivo rilevante sul piano del pieno svolgimento della personalità, e l'istruzione, intesa come trasmissione di contenuti destinati all'apprendimento funzionale allo sviluppo cognitivo.

Se questi sono passaggi decisivi nel cammino esistenziale di ogni consociato, s'intuisce quanto siano insidiose e pregiudizievoli le molteplici e variegate forme e occasioni di discriminazione che l'esperienza di tutti i giorni ci consegna nella loro disarmante drammaticità.

Da sempre i processi educativi tendono alla omologazione, attraverso la somministrazione di modelli cognitivi e di contenuti didattici standardizzati e, dunque, validi per tutti. Questo è, però, il frutto di un equivoco circa la portata del principio di eguaglianza. Si pensa, sbagliando, che solo in un contesto conformante, disegnato cioè su misura del-

l'“individuo medio”, e dunque mettendo in campo metodologie e programmi comuni a tutti si possa dar seguito al precepto dell'eguaglianza formale.

Sennonché, la realtà è alquanto più complessa e mutevole. E la risposta non può essere l'annullamento delle differenze in vista di una piena integrazione all'interno di una cornice sociale e culturale asseritamente comune in quanto imposta e non davvero condivisa.

La nostra Costituzione non ignora le differenze.

Intanto, ciò che distingue le persone in relazione a condizioni individuali rispetto alle quali è intenso il pericolo di discriminazioni non può determinare disparità di trattamento legale. L'eguaglianza formale preclude al legislatore ordinario soluzioni normative che pregiudichino la posizione giuridica per ragioni di sesso, di razza e così via. Ma ciò non significa – e lo si è detto anche in precedenza – che allo stesso decisore politico non sia consentito di approntare discipline diversificate quando la differenza tra le persone ragionevolmente giustifichi norme particolari. Riservare parcheggi alle persone con disabilità non viola il principio di eguaglianza formale, atteso che la mobilità in questi casi risulta oggettivamente più problematica e difficoltosa (Arconzo, 2020). Contemplare piani individualizzati in ambiente scolastico per gli studenti con il sostegno non significa attentare alla ferma coattività dell'art. 3, primo comma, della Costituzione, trattandosi di situazioni non omogenee rispetto a chi non necessita di un simile intervento di supporto (Matucci, 2021b, pp. 87 ss.).

Oltre a non costituire una condizione che determina disparità di trattamento (eguaglianza formale), le differenze sono considerate dalla nostra Costituzione un elemento da promuovere (eguaglianza sostanziale). Questa affermazione parrebbe, a prima vista, un controsenso: come si fa a realizzare concretamente l'eguaglianza, abbattendo gli ostacoli che ad essa si frappongono, se poi si immaginano e si attuano po-

litiche e misure normative volte a valorizzare o, comunque, a non inibire quelle differenze? In realtà, questa è solo una contraddizione apparente. L'aspirazione dell'eguaglianza sostanziale è proprio quella di favorire proprio coloro che versando in una condizione di "minorità" (fragilità, vulnerabilità, emarginazione, povertà) che di fatto ne impedisce il pieno sviluppo della personalità e l'effettiva partecipazione alla vita comunitaria. Promuovendo e sostenendo proprio queste persone si consente loro di realizzarsi sia come individui che come membri di una più vasta compagine sociale. Quanti versano in condizioni di vantaggio non necessitano di tale ausilio che si discrimina, ma lo fa per consentire a chi parte svantaggiato di godere delle medesime occasioni di crescita e di affermazione. Senza tale ingerenza positiva delle istituzioni repubblicane la diseguaglianza tra diversi resterebbe tale. Attraverso l'azione diretta delle medesime s'instaura una eguaglianza sostanziale tra diversi, che tali rimangono ma che dalla diversità non traggono più pregiudizi e limitazioni.

Il rapporto tra le due dimensioni del principio di eguaglianza ha destato non poche perplessità tanto in Assemblea costituente, quanto in ambito dottrinale (cfr. Camerlengo, 2013, pp. 55 ss.). La ragione di questa diffidenza è di natura ideologica. A chi contesta questo accostamento non persuade la combinazione di due valori ideologicamente distanti. Come ho chiarito in precedenza, l'eguaglianza formale ha una chiara matrice liberale, laddove la seconda riposa sulle fondamenta del pensiero socialdemocratico. Una distanza, questa, per taluni incolmabile: per Ferrara, ad esempio, armonizzare le due prospettive significherebbe far convivere Kant e Marx (Ferrara, 1978, p. 90).

A questo ordine di considerazioni si può replicare osservando che l'intento dei costituenti fu, da un lato, conservare quanto di buono avesse introdotto lo Stato liberale di diritto, e, dall'altro, introdurre importanti innovazioni tali da assecondare una domanda di Costituzione che, nei suoi contenu-

ti, era molto cambiata rispetto all'Ottocento: le rivendicazioni sindacali, l'aspirazione a una maggiore giustizia ed equità sociale, nuove istanze politiche portate avanti dai partiti di massa. Il discorso sarebbe stato diverso se davvero il secondo comma avesse voluto introdurre una soluzione radicalmente egualitaria quale quella cercata dalla dottrina marxista. Ma non fu così. L'eguaglianza sostanziale interpretata come eguaglianza delle opportunità ben si concilia anche con un approccio liberale. In fondo, a questa stregua lo Stato è chiamato a garantire pari occasioni (i punti di partenza), ma l'esito della gara della vita è lasciato alle comuni dinamiche individuali e sociali. Insomma, l'eguaglianza sostanziale non soffoca l'autonomia individuale, ma ne esalta l'universalità rendendola una prerogativa di tutti, e non un privilegio di pochi. È ben vero che uno Stato sociale, quale quello che si regge su tale principio, costa di più rispetto allo Stato liberale in termini di prelievo fiscale a carico dei contribuenti: e ciò si risolve in una riduzione del profitto acquisito nell'esplicazione delle libertà individuali, a cominciare da quelle economiche. Se è vero che i diritti sociali costano, è altrettanto innegabile che pure quelli della prima generazione comportano uscite per le casse dello Stato. Dunque, la critica liberale allo Stato sociale non regge da questo punto di vista, come dimostrato da importanti studi condotti sul tema (Holmes, Sunstein, 1999).

La proiezione sostanziale corregge le imperfezioni della liberale dimensione formale, dal momento che il suo obiettivo non è il livellamento assoluto dei consociati, ma la garanzia di concrete occasioni di riscatto sociale grazie all'effettivo esercizio dei diritti fondamentali. Una persona resta libera di non giovare di tale cura approntata dalle istituzioni repubblicane, come purtroppo spesso accade. Così come è innegabile che lo Stato sociale non sempre ha funzionato come avrebbe dovuto e potuto: basti pensare al fenomeno devastante della dispersione scolastica, o anche al crescente dramma del lavoro povero. Nondimeno, nella Costituzione è piantato il seme:

spetta poi alle istituzioni, a partire dal legislatore ordinario, adoperarsi perché da esso si sviluppi una pianta robusta e ricca di frutti. Ma questo dipende molto dai rapporti di forza tra le diverse forze politiche: l'ascesa e il declino del reddito di cittadinanza ne sono la prova lampante. Insomma, ebbe ragione Mortati quando scrisse che il principio di eguaglianza sostanziale ha indirizzato il legislatore

ad indagare quali siano le situazioni di fatto che abbisognano di una regolamentazione speciale atta a modificarle nel senso di mettere coloro che ne sono partecipi nella condizione di divenire cittadini *optimo iure*, non più inibiti nello svolgimento delle loro possibilità (Mortati, 1967, pp. 836-7).

In definitiva, la dimensione formale e quella sostanziale sono due facce della medesima medaglia: l'eguaglianza sostanziale si è aggiunta a quella formale «riempiendola di contenuti più ricchi» (Cerri, 1984, p. 36). Invero, il secondo comma dell'art. 3 ha completato il primo «determinando una polarità che innesca una relazione dialettica capace di dinamizzare l'intero ordinamento giuridico» (Cartabia, 2011, p. 415).

1.9

Eguaglianza ed educazione interculturale

In una struttura educativa in cui hanno accesso persone con tangibili caratteristiche di diversità rispetto all'utente "medio", si creano le condizioni per una cattiva gestione e per l'insorgere di incomprensioni, tensioni e persino conflitti veri e propri. L'assetto ideale per chi non vuole problemi è quanto meno una ragionevole omogeneità dei membri della comunità formativa. Ogni fattore di diversità rischierebbe di alterare questo rassicurante equilibrio.

Stando così le cose, le strade da percorrere parrebbero istintivamente due: o tenere lontani i “diversi”, o assimilarli in tutto e per tutto trasformandoli in persone omologate e conformi al modello medio. Le due strade potrebbero anche combinarsi: si offre un’offerta comune a tutti e se qualcuno non si allinea allora la soluzione è l’allontanamento dal gruppo e l’inserimento in una compagine a sé stante.

Queste soluzioni sono in stridente contrasto con il dettato costituzionale, essendo l’esito di equivoche interpretazioni del principio di eguaglianza. Da un lato, assimilare per eguagliare è solo una fittizia applicazione del principio di eguaglianza formale, dal momento che in una società plurale e aperta, come quella prefigurata dalla Costituzione italiana, sono vietate le discriminazioni irragionevoli: un divieto, questo, che non può essere letto come obbligo di assimilazione. Peraltro il principio personalista – altro pilastro del nostro ordinamento costituzionale – presidia l’autonomo e libero sviluppo della propria individualità, che è fatta anche di elementi di diversificazione rispetto agli altri consociati. D’altro canto, la soluzione della separazione altro non è, a ben vedere, che uno di quegli ostacoli di ordine sociale destinati a essere rimossi dalle istituzioni repubblicane in nome dell’eguaglianza sostanziale. La separazione è l’anticamera dell’emarginazione. L’emarginazione, a sua volta, è causa di svantaggio in termini di pieno sviluppo della personalità e di effettiva partecipazione alla vita comunitaria.

Ebbene, è proprio la sinergica combinazione delle due dimensioni del principio di eguaglianza a illuminare la terza via da percorrere per essere in armonia con la Costituzione: l’educazione interculturale per l’appunto (Matucci, 2023, pp. 13 ss.).

L’assimilazionismo compatta materiali (anche) differenti, generando un amalgama indistinto che ha schiacciato le singole specificità. La separazione crea due composti diversi, non compatibili tra loro, dei quali uno vanta una pretesa di universalità e di primazia rispetto all’altro, destinato a restare

ai margini. Nel primo caso si forza la simmetria, nel secondo la si elude riconoscendo dignità solo all'entità che gode di maggiore consistenza e visibilità.

L'educazione interculturale, invece, non annulla le differenze ma le fa dialogare su di un piano tendenzialmente (auspicabilmente) paritario, scevro di pregiudizi. La diversità, lungi dall'essere stigmatizzata, assurge a valore cui attingere per un reciproco e vicendevole arricchimento. Gli attori di questo processo educativo operano all'interno di un comune spazio di dialogo, dove si concordano progetti, programmi, modalità operative, secondo un modello di ragionevole accomodamento. Si cerca insieme la soluzione puntando a un risultato che sia il più possibile condiviso. La decisione a maggioranza è bandita o, al limite, può operare quale *extrema ratio* nel caso in cui, nonostante gli sforzi e l'impegno profusi da tutti gli interlocutori, non sia stato raggiunto alcun accordo. Perché questo confronto dialettico funzioni davvero è necessario che il riflettore sia equamente e simmetricamente puntato sui diversi punti di vista, in modo tale che nessuno di questi ricopra una posizione di dominio.

Così sommariamente intesa, l'educazione interculturale può persino operare quale privilegiato laboratorio di pratica e verifica del principio di eguaglianza inteso nella sua duplice dimensione.

In nome della proiezione sostanziale è possibile prevedere differenze di trattamento in modo tale da ridurre, se non persino eliminare, il divario che intercorre tra soggetti svantaggiati e soggetti non svantaggiati. Non vi è alcuna rottura della condizione di equilibrio garantita dalla dimensione formale in quanto la diseguaglianza è proprio nei punti di partenza e tale *gap* è una situazione che, secondo il dettato costituzionale, va sanata.

Il modello dell'educazione interculturale ha senso in un contesto sociale in cui si accostano culture differenti e, dunque, persone diverse, in cui lo stesso paradigma identitario ap-

pare diluirsi a favore di una commistione di caratteri e singolarità (Remotti, 2010). Se, come spesso accade, vi è una struttura che si apre all'accoglienza, è legittimo immaginare che vi sia una cultura che parte da una posizione di dominio, anche solo dal punto di vista quantitativo (numero dei consociati che in essa si riconoscono), e tante altre culture che non hanno il medesimo peso. Questa asimmetria mette in risalto gli elementi di differenziazione tra i diversi individui e tra i differenti gruppi sociali: culture che si distinguono per ragioni etniche, linguistiche, religiose, di genere, o anche per peculiari condizioni personali determinanti, di fatto, uno *status* di vulnerabilità.

In questo luogo di contatto e interazione tra culture differenti la proiezione sostanziale del principio di eguaglianza ha modo di esprimersi attraverso misure e azioni volte a riavvicinare le diverse realtà quanto all'effettivo godimento dei diritti fondamentali. Questo è il passaggio cruciale: i gruppi minoritari, e in essi i rispettivi membri, aspirano a godere *davvero* dei diritti fondamentali che l'ordinamento, in nome dell'eguaglianza formale, astrattamente riconosce a tutti. L'aspirazione al dialogo, l'anelito al riconoscimento, il desiderio di inclusione scaturiscono non tanto da pretese ideologiche di vario tenore e intensità, quanto dalla consapevolezza che senza l'effettivo esercizio dei predetti diritti il pieno sviluppo della personalità e l'effettiva partecipazione alla vita sociale sono destinati a restare una chimera.

Posto che – come insegna l'esperienza – le spontanee dinamiche sociali non sono quasi mai in grado di colmare quel divario, assicurando l'effettività dei diritti fondamentali, allora è compito delle istituzioni repubblicane intervenire per promuovere tutte quelle iniziative, anche quelle innovazioni in punto di programmi, di discipline normative, di prassi amministrative, volte a consentire di fatto una piena cittadinanza anche alle culture (gruppi, individui) che partono svantaggiate. Le linee guida sull'educazione inter-

culturale, aggiornate nel marzo del 2022, appaiono ispirarsi proprio a questa esigenza.

Uno strumento che ha riscosso un certo successo (non senza qualche ombra, però) nella faticosa opera di invero-mento dell'eguaglianza delle opportunità è senza dubbio quello delle azioni positive. Il diritto non si esprime solo attraverso comandi, divieti, limitazioni, ma anche promuovendo comportamenti che altrimenti i singoli consociati non attuerebbero o realizzerebbero solo in parte: si parla, infatti, di funzione promozionale del diritto (Bobbio, 1969, pp. 1314 ss.). Le azioni positive sono deroghe all'eguaglianza formale proprio in funzione promozionale rivolta a quanti versano in condizioni di fragilità. Generando discriminazioni alla rovescia, tali iniziative incentivano scelte comportamentali volte a riequilibrare le sorti di chi parte da una posizione di svantaggio (Ainis, 1992, pp. 582 ss.; D'Aloia, 2002; Dogliani, Giorgi, 2017, pp. 135 ss.). Si pensi, tanto per fare un esempio, a norme che prevedono sgravi fiscali alle aziende che collocano le donne in posizione apicale. Un diritto diseguale per contrastare le diseguaglianze. Sembra una contraddizione, ma il ragionamento sviluppato in precedenza dovrebbe fugare qualsiasi dubbio al riguardo. Come ha efficacemente notato Barbara Pezzini, questo diritto diseguale «rende uguale nei fatti ciò che è già assunto come uguale nel diritto» (Pezzini, 1993, p. 53).

Le azioni positive non eliminano le differenze, ma incidono solo sulle implicazioni negative ad esse associate. Quale misura adottata sotto l'egida del principio di eguaglianza sostanziale, l'azione positiva consente alla dimensione formale di tale principio di operare non solo come divieto di discriminazioni legali, ma come obiettivo reale da raggiungere: parità di sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni personali e sociali.

Certo, le azioni positive hanno una forte carica politica e in effetti sono state usate con parsimonia persino in Italia do-

ve c'è un principio costituzionale che le legittima, sempre che si risolvano in misure ragionevoli e proporzionate.

In altri paesi, dove questo cappello costituzionale non esiste, il destino delle azioni positive risulta rimesso non solo alle discrezionali decisioni dei legislatori, ma anche dagli orientamenti assunti dagli organi giudiziari. Si pensi agli Stati Uniti. Alcuni atenei riservavano quote di alunni agli appartenenti a minoranze etniche, nel lodevole tentativo di favorire l'accesso agli studi superiori anche a coloro che provenivano dagli strati più deboli della popolazione. Nel 2003 la Corte suprema (nel caso *Grutter v. Bollinger*) superò i dubbi di incostituzionalità pur senza scomodare il principio di eguaglianza (cfr. Ainis, 2015, p. 51). Il 29 giugno 2023, la stessa Corte (in una composizione decisamente mutata rispetto al passato, con una maggioranza di giudici conservatori), nel giudizio *Students for Fair Admissions, Inc. v. President and Fellows of Harvard College*, ha deciso, non all'unanimità, che le procedure di ammissione adottate dalle Università di Harvard e della North Carolina violassero la garanzia della *equal protection of the laws* di cui al XIV emendamento. Tali regole, infatti, contemplanò la razza quale fattore che "può" essere preso in considerazione per la composizione delle classi annuali. Addirittura, la Corte suprema è giunta ad affermare che una simile azione positiva avrebbe contribuito a enfatizzare il fattore razziale, alimentando gli stereotipi dei quali sono vittime soprattutto i tanti membri della comunità afroamericana. In effetti, molti contestano alle azioni positive o, comunque, alle misure derogatorie dell'eguaglianza formale per contrastare diseguaglianze di fatto (si pensi alle quote rosa nelle liste elettorali), l'attitudine involontaria a non riconoscere il valore di quanti se ne avvantaggiano: chi viene preferito grazie a una simile misura rischia di venir etichettato come colui che altrimenti non ce l'avrebbe fatta con le proprie risorse. Sennonché, questa è una obiezione destituita di fondamento: la realtà dimostra come spesso le pur eccezionali qualità individuali

non bastano ad abbattere le barriere che ancora oggi ostacolano i processi di riscatto e promozione sociale di chi nasce in una situazione sfavorevole. Ostacoli, questi, il più delle volte frapposti da pregiudizi, da pratiche nepotistiche, da atteggiamenti di conservazione dello *status quo* da parte dei gruppi sociali dominanti, da antichi retaggi che giustificano condizioni di privilegio, da timori diffusi verso la meritocrazia.

Altra seria obiezione mossa alle azioni positive, specie quando si proiettano oltre il loro alveo naturale (quello della parità di genere) è che essa «può contribuire a fissare identità sociali o etniche che sono invece per natura plurali, meticce ed evolutive, o a rafforzare gli antagonismi identitari» (Picketty, 2021, trad. it. p. 301). Tuttavia, spesso il pregiudizio è talmente radicato da rendere ipotetiche quote (o misure affini) le sole soluzioni in grado di ripristinare una qualche ragionevole simmetria.

Non dipende certo dalle azioni positive il futuro e la praticabilità dell'educazione interculturale. Non bisogna sempre aspettarsi un intervento, sia pure promozionale, da parte delle istituzioni che però finisce coll'alimentare sospetti, dubbi, accuse di faziosità. La strada è quella della promozione di una cultura della interculturalità, mi sia consentito il gioco di parole. Occorre incentivare l'autonomia e la libertà degli attori a vario titolo coinvolti. Semmai le azioni positive possono agire come risorsa straordinaria, auspicabilmente transitoria, quando davvero le forze sociali in campo non sono riuscite nell'impresa di realizzare tale modello.

L'educazione interculturale serve alle persone, non è un vessillo che le istituzioni possono sbandierare per dimostrare la propria visione aperta e progressista. E se serve alle persone è proprio da queste che deve scaturire l'impulso all'attecchimento e allo sviluppo di tale modello educativo.

Il problema dei problemi sta proprio qui: chi non vuole dialogare con l'altro non tollera le differenze perché si sente superiore, altro che paura della "sostituzione etnica".

In nome della pari dignità sociale

La nostra Costituzione, proprio nel primo comma dell'art. 3, contiene l'antidoto alla supponenza che una cultura dominante potrebbe provare dichiarando la propria, indiscutibile primazia rispetto alle altre: tutti hanno «pari dignità sociale». È vero: testualmente il comma in questione si riferisce ai cittadini. Tuttavia, la Corte costituzionale, in alcuni giudizi in cui è emersa la tensione rispetto a tale principio, ha chiaramente esteso la sua portata soggettiva alla generalità dei consociati.

Ma torniamo alla «pari dignità sociale».

Livio Paladin definì questa una espressione «curiosa e nuovissima» (Paladin, 1965, p. 237). Non aveva tutti i torti. La dignità è una condizione tipicamente sociale e, come tale, dovrebbe essere attratta dall'orbita tracciata dalle dinamiche comunitarie, senza ingerenze a opera del diritto. Così intesa, la dignità abbraccia le qualità della persona come percepite dagli altri consociati e, perciò, tradotta in termini di considerazione, di stima, di riconoscimento, di reputazione. Stando così le cose, i protagonisti della relazione basata sulla dignità dovrebbero essere l'individuo, che aspira a vedersi riconosciuta tale qualità, e gli altri, le cui reazioni dovrebbero essere l'unità di misura per quantificare tale condizione soggettiva. Tutto dovrebbe giocarsi sul piano delle relazioni sociali.

E, allora, perché i costituenti hanno avvertito il bisogno di inglobare nella materia costituzionale la «dignità sociale» imponendone la piena parità?

La risposta non è difficile. Abbiamo visto come la filosofia di fondo dei rapporti tra Stato e persone, tra autorità e libertà, sia mutata sensibilmente nella transizione dallo Stato liberale allo Stato socialdemocratico. Lo Stato non si preoccupa più soltanto di garantire le minime regole del gioco, ma

vuole esso stesso parteciparvi, anche se l'intensità di tale ingerenza è variabile nel tempo e nello spazio.

L'osservazione di tutti i giorni dimostra come una piena pari dignità sociale delle persone sia messa a repentaglio da comportamenti che denotano pregiudizi, che riflettono stereotipi, che finiscono di fatto col creare barriere tra i cittadini veramente "degni" e coloro (tanti) per i quali la dignità è un miraggio, se calata nelle relazioni con gli altri: gli emarginati, i poveri, i malati, spesso gli stranieri e, purtroppo, ancora oggi le donne. Di questa condizione sociale erano pienamente consapevoli i membri dell'Assemblea costituente, i quali, mossi da un urgente anelito di giustizia e di equità sociale, non ebbero esitazione a inserire un principio così socialmente connotato, ben lontano dalle tradizioni categorie giuridiche. Perché un conto è dichiarare l'eguaglianza di tutti davanti alla legge, altro è imporre il pari trattamento delle persone nei rapporti sociali in termini appunto di dignità (Zuddas, 2019, p. 64).

La scarsa applicazione di tale principio nei giudizi celebrati dinanzi alla Corte costituzionale parrebbe corroborare i dubbi circa il suo inserimento in un atto normativo (Nicolai, 2012, pp. 2213 ss.). Ma ciò non basta per mortificare le straordinarie, e ancora oggi non pienamente colte e sfruttate, potenzialità di tale principio.

In generale, la dignità «è il punto di partenza: e la sua salvaguardia costituisce il fine di tutte le società umane» (Oestreich, 1978, trad. it. p. 149). Calata nelle relazioni intersoggettive, la pari dignità sociale illumina un percorso dal quale non è possibile deviare: tale principio, infatti, comporta «la tutela dell'elementare, ma indisponibile, diritto di chiunque di essere trattato come *uomo*, da uomini suoi pari, quale che sia il rapporto sociale nel quale esso si venga a trovare» (Pace, 1990, p. 47). Com'è stato finemente osservato, la dignità enunciata nell'art. 3 per un verso «è la misura massima e più alta della persona nella sua unicità» (Dogliani, Giorgi, 2017,

p. 39), quale qualità che esiste prima dello Stato e del diritto; d'altro canto, l'aggettivo "sociale" allude ai beni fondamentali la cui acquisizione rende giustappunto degna una esistenza all'interno di una data comunità.

Il principio in parola esalta l'interazione sinergica tra la dimensione formale e la proiezione sostanziale dell'eguaglianza. Attraverso il divieto di discriminazioni legali, unito al riconoscimento universale dei diritti fondamentali, e mediante l'interventismo pubblico orientato a rimuovere le situazioni di fatto che determinano vere e proprie diseguaglianze, l'art. 3 della Costituzione mira a fornire alle persone una piena dignità quali esseri unici, infungibili e irripetibili: una qualità, questa, da "spendere" nei rapporti con gli altri consociati, altrettanto degni di considerazione e rispetto. La pari dignità sociale elimina ogni incertezza circa la presunta antinomia tra forma e sostanza dell'eguaglianza. Essa opera come ponte, come ragione giustificante, come cerniera: lo aveva intuito Beniamino Caravita quando scrisse che

è in effetti lo stesso articolo 3, e al suo primo comma, a fornire gli strumenti per ricostruire in un *continuum* le due formulazioni: la proclamazione della "pari dignità sociale" [...] supera già di per sé l'equazione oggettivante tra eguaglianza e generalità del comando e costituisce un ponte verso il secondo comma (Caravita, 1984, p. 43).

Dunque, se si vuole davvero promuovere e sviluppare l'idea dell'educazione interculturale occorre valorizzare appieno la clausola della pari dignità sociale (Ferrara, 1974, pp. 1089 ss.; Camerlengo, 2024, pp. 2311 ss.).

L'educazione interculturale è funzionale allo sviluppo della personalità dei consociati, sia come singoli che perseguono un obiettivo di autorealizzazione, sia come membri di un sodalizio collettivo.

Per eguagliare davvero, la clausola in oggetto riconosce innanzitutto la stessa dignità della persona come culturalmente

connotata. Ogni consociato vanta la medesima aspirazione a essere riconosciuto, come parimenti degno, alla luce dei suoi tratti identitari, ossia come portatore di interessi, aspirazioni, qualità che risultano condizionati dall'insieme di valori, tradizioni, concezioni del contesto culturale in cui è calato.

Per lo stesso obiettivo, poi, la clausola in parola comporta il riconoscimento di una pari dignità di tutte le culture che interagiscono nella trama comunitaria. Il che significa che, *per Costituzione*, nessuna cultura, per quanto professata dal maggior numero di persone, può vantare alcuna posizione di supremazia rispetto alle altre. Sicché, la distinzione tra cultura maggioritaria e culture minoritarie può valere solo dal punto di vista descrittivo, quando cioè si misura l'ampiezza soggettiva delle stesse. Tale distinzione non può mai avere rilevanza dal punto di vista anche giuridico, fermo restando che auspicabilmente, siccome la Costituzione parla a tutti e non solo alle istituzioni politiche, i consociati introiettano la portata di tale precetto. Il diritto arriva quando la clausola qui considerata è disattesa, dal legislatore o da comportamenti illeciti delle persone. In difetto di tali violazioni legali o di contegni illeciti, la pari dignità sociale, perché sortisca i suoi effetti benefici in termini di coesione e di inclusione, deve essere assorbita, metabolizzata e vissuta da tutti i consociati, sia come momento interiore di consapevolezza morale, sia come metodo fondamentale di interazione con il prossimo.

Com'è già emerso in precedenza, la pari dignità sociale, quale ponte tra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale, preclude processi decisionali in cui si faccia acritica e asettica applicazione del criterio maggioritario. Piuttosto, essa impone interazioni costanti, confronti dialettici, prassi partecipative, dove il dialogo e l'incessante ricerca di una risposta autenticamente condivisa siano il valore aggiunto, lo snodo irrinunciabile perché sia data coerente e compiuta attuazione al dettato costituzionale.

Le differenze non si annullano, trovando piuttosto elementi di contatto che non ne segnino l'epilogo o lo snaturamento. Si diviene eguali nella attitudine a dialogare con gli altri pur partendo da posizioni differenti. La pari dignità sociale genera eguaglianza preservando le differenze proprio perché ogni cultura merita di essere considerata quale fattore di personalità, e non tanto come tratto rigorosamente identitario di un gruppo.

Questa interazione su basi paritarie genera una rete che non imprigiona o imbriglia, ma che protegge e favorisce la connessione tra le parti del tutto. L'esito di tale dialogo non è l'uniformità, che solo falsamente eguaglia dando un'apparenza ingannevole di simmetria.

Alain Touraine ha colto nel segno quando ha teorizzato l'idea di "soggetto". Questa idea serve a soddisfare «il desiderio di ciascuno di noi che la propria esistenza non si riduca a un'esperienza caleidoscopica, a un insieme discontinuo di risposte agli stimoli dell'ambiente sociale» (Touraine, 1997, trad. it. p. 24). In un mondo in continua e incontrollabile trasformazione l'unico punto fermo è la «tensione dell'individuo a trasformare le esperienze vissute nella costruzione di sé in quanto attore». Questo sforzo è riassunto nella parola "soggetto", il quale «non ha altro contenuto che la produzione di sé stesso». È una affermazione di libertà, sia contro il potere degli apparati sia contro le dittature comunitariste. Dunque,

la trasformazione dell'individuo in Soggetto è possibile solo attraverso il riconoscimento dell'Altro in quanto Soggetto che opera anch'esso, a suo modo, per coniugare una memoria culturale con un progetto strumentale, disegnando così una società multiculturale lontana sia dalla frammentazione della vita sociale in diverse comunità, sia da una società di massa unificata da una logica tecnica o mercantile che rifiuta la diversità culturale (*ibid.*).

La pari dignità sociale, quale spinta all'inveramento globale dell'eguaglianza formale e sostanziale insieme, sollecita atti e

comportamenti diretti a esaltare il valore della diversità, non tanto come elemento di divisione, quanto come fattore di aggregazione verso la ricerca di punti di contatto, le somiglianze alle quali fa spesso riferimento, nei suoi tanti scritti sull'identità, Remotti: «possiamo vivere insieme con le nostre diversità solo se ci riconosciamo reciprocamente come Soggetti» (Touraine, 1997, trad. it. p. 172). Non si tratta di tollerare il diverso, sentimento questo che presuppone la percezione di una superiorità morale verso il prossimo, quanto di aprirsi a gesti quotidiani di cura e attenzione, perché nella costruzione della propria personalità c'è sempre un momento in cui la differenza ci rende meno autoreferenziali e più disponibili ad aprirci al confronto. E di questo la stessa democrazia potrebbe giovare, come modello che mira a conciliare il pluralismo sociale e la coesione unitaria del popolo titolare della sovranità (Ferrajoli, 2018, pp. 10 ss.).



Il progetto costituzionale di una società eguale per tutte e tutti nella costruzione dell'educazione interculturale

di *Ilaria De Cesare*

2.1

Eguaglianza, parità e intercultura: da dove partire
per una riflessione in chiave costituzionale?

Nel tratteggiare il concetto costituzionalistico di eguaglianza, Quirino Camerlengo (CAP. 1) avverte sin dalle primissime battute che «se c'è un tema infinito, è proprio quello dell'eguaglianza», poiché molteplici sono le prospettive e le declinazioni che ad essa si legano. A ben vedere, però, anche il concetto di intercultura è poliedrico, in quanto si presta a essere studiato e approfondito da diversi angoli prospettici e presenta dei confini mutevoli, esposto a continui adattamenti resi necessari (anche) delle evoluzioni che investono le nostre società.

Assumendo, però, la prospettiva propria del diritto costituzionale e declinando l'eguaglianza quale principio giuridico del costituzionalismo contemporaneo, nelle sue dimensioni di eguaglianza formale e sostanziale *ex art. 3 Cost.*, si può sin da subito evidenziare come questi due concetti trovino un fertile terreno di incontro in un altro principio costituzionale, quello pluralistico, che permea di sé la Costituzione repubblicana del 1948 (Zagrebel'sky, 1992, p. 11). La Costituzione, infatti, si caratterizza e distingue dallo Statuto Albertino – Carta costituzionale del Regno di Sardegna, prima, e

d'Italia, poi – anche per aver interiorizzato il conflitto sociale, offrendo riconoscimento e tutela a istanze tra loro diverse e potenzialmente in conflitto, senza predeterminarne alcuna ordinazione gerarchica (Bin, 2007, spec. p. 14).

La Costituzione, dunque, ha già *in nuce* l'idea di una società plurale, sebbene quest'ultima oggi si presenti molto più complessa e frammentaria di quanto non fosse immaginabile al momento in cui la Carta costituzionale fu scritta ed entrò in vigore. Evoluzioni sociali, economiche, tecnologiche e financo politiche hanno, infatti, reso la società contemporanea animata da numerosi "gruppi", che avanzano istanze di riconoscimento e tutela dei propri diritti. Ed è proprio in tale contesto che l'idea di un modello interculturale non ha tardato a farsi strada.

Occorre notare che il concetto di intercultura, quantomeno in Europa, è stato originariamente stimolato dai processi migratori, per poi essere successivamente rimeditato in ragione dell'emergere di istanze, anzitutto giuridiche, di tutela e di effettività dei diritti provenienti da quei gruppi percepiti come *soggetti deboli* negli ordinamenti contemporanei (Ainis, 1999), le così dette "minoranze". L'intercultura oggi implica, infatti, pur nelle sue diverse declinazioni e prospettive di analisi, un modello basato sull'idea di uno scambio paritario tra differenze, su di una sorta di contaminazione tra persone, nel rispetto della loro "diversità culturale" (sul concetto di cultura si veda Matucci, 2025a), per favorire una convivenza che non si limiti esclusivamente alla "tolleranza" (Piciocchi, Strazzari, 2023, pp. 1-2).

Tale modello, allora, non vuole omologare situazioni diverse (come quello assimilazionista), né vuole riconoscere e al contempo mantenere separate le diversità (come quello multiculturale), ma proprio in contrapposizione a questi (soprattutto al modello multiculturale) vuole realizzare un dialogo attivo tra le diversità, teso al riconoscimento e al rispetto reciproco.

Può riuscire utile, al fine di comprendere appieno tale nuova concezione, tratteggiare una metafora: come il vero viaggiatore, che mosso dalla curiosità per il diverso si apre alle peculiarità dei posti che visita, senza però perdere la propria “identità culturale” di origine, così l’intercultura apre allo scambio e alle contaminazioni, senza tradire l’identità di nessuno.

Come per il resto d’Europa, anche in Italia il crescere dei flussi migratori ha fatto sì che si diffondesse il concetto di interculturalità, che è stato declinato quale progetto volto alla costruzione, soprattutto attraverso l’educazione e la scuola, di un «modello desiderabile di società pluralistica, nella quale le diverse culture interagiscono in termini funzionali e cooperativi, un modello che potrebbe/dovrebbe garantire il massimo rispetto possibile dei diritti umani e la loro espressione plurale» (Caputo, 2024, p. 364), che deve essere realizzato anzitutto dalle e nelle istituzioni scolastiche.

È, dunque, all’educazione interculturale che nel nostro ordinamento giuridico si è affidato il compito di promuovere un modello di società pluralistica, come si evince dalla stessa C. M. 26 luglio 1990, n. 205, secondo cui

la “diversità culturale” va pensata quale risorsa positiva per i complessi processi di crescita della società e delle persone. Pertanto l’obiettivo primario dell’educazione interculturale si delinea come promozione delle capacità di convivenza costruttiva in un tessuto culturale e sociale multiforme. Essa comporta non solo l’accettazione e il rispetto del diverso, ma anche il riconoscimento della sua identità culturale, nella quotidiana ricerca di dialogo, di comprensione e di collaborazione, in una prospettiva di reciproco arricchimento.

Convivenza costruttiva, dialogo, arricchimento possono essere ritenute le parole chiave dell’educazione interculturale.

Se si guarda agli studi di settore emerge che il modello di educazione interculturale adottato in Europa e in Italia oggi cerca di costruire, nei confronti di tutti i discendenti e non so-

lo nei confronti degli alunni e delle alunne con *background* migratorio, una identità collettiva in una società plurale, non ponendo l'accento sulla "diversità di origine" ma guardando agli aspetti condivisi e comuni (Strazzari, 2024, spec. pp. 257 e 262).

L'obiettivo che si pone l'educazione interculturale appare, almeno nelle sue linee di fondo, pienamente rispondente al complessivo obiettivo, costruito intorno agli artt. 2 e 3 Cost., di rinnovamento sociale sotteso alla Carta costituzionale (Luciani, 1983; Camerlengo, 2013). È bene sottolineare sin da queste primissime battute, infatti, come la diversità sia assunta dalla Costituzione quale specificità da tutelare e valorizzare (Gianformaggio, 1993), nella costruzione di una società in cui ogni *persona* possa trovare pieno compimento di sé, attraverso la partecipazione attiva alla vita di relazione, secondo le proprie capacità. Ciò che, invece, rifiuta la Costituzione, ponendo uno specifico obbligo di rimozione in capo alle istituzioni repubblicane, sono quelle diversità legate al contesto sociale o economico che si presentano come veri e propri ostacoli al pieno sviluppo di ciascun individuo.

L'educazione interculturale, pur potendo assumere sbocchi differenti (Strazzari, 2024, p. 258), ben può essere oggetto di analisi nella prospettiva del diritto costituzionale – d'altronde è «la Costituzione a enunciare i criteri a cui deve essere ispirato il sistema nazionale d'istruzione» (Matucci, 2023, p. 13).

Se obiettivo del PRIN 2022-*Universal design for education. Prospettive giuridiche per una nuova concezione dell'educazione interculturale* – nell'ambito del quale si inseriscono le presenti riflessioni – è quello di rimeditare e tratteggiare le coordinate giuridiche entro le quali dovrebbe muoversi tutto l'ordinamento, per la costruzione di una società pienamente pluralista, orientata al reciproco rispetto delle differenze, e se si condivide la lettura dell'imprescindibilità dell'eguaglianza «nella ricetta dell'educazione interculturale» (CAP. I) emer-

gono immediati la portata e il ruolo che per quest'opera ridefinitoria può svolgere l'eguaglianza declinata come parità di genere, cioè come realizzazione di un'eguaglianza che ridefinisce il genere quale concetto sociale che ingloba il sesso e che costruisce non solo due distinte "categorie" di persone, con predeterminati compiti e attitudini, ma che costruisce anche un rapporto gerarchizzato tra individui (Piccone Stella, Saraceno, 1996, pp. 7-13; Lorenzetti, 2021, pp. 205-11).

Più nel dettaglio, invero, ciò che si riscontra è una sorta di moto circolare tra parità di genere ed educazione interculturale, poiché oggi gli ostacoli alla piena affermazione dell'eguaglianza sono di natura socioculturale, prima ancora che giuridici (come invece accadeva per il passato). Per cui, come si cercherà di dimostrare, la piena eguaglianza uomo-donna può essere realizzata anche attraverso l'azione dell'educazione interculturale, così come l'educazione interculturale deve avere tra i suoi capisaldi il raggiungimento della parità e la ristrutturazione della società attraverso la rimozione della costruzione diseguale dell'ordinamento (Pezzini, 2012, pp. 16-8).

2.2

L'evoluzione dell'eguaglianza tra donne e uomini nell'ordinamento giuridico italiano

Prima, però, di verificare in che modo l'eguaglianza uomo-donna intreccia l'educazione interculturale, sembra utile tratteggiare nelle sue linee essenziali il percorso giuridico di cui tale principio è stato protagonista, avvertendo sin d'ora che la parità, intesa come possibilità per tutte e tutti di esercitare effettivamente e pienamente i diritti costituzionalmente riconosciuti, non è ancora stata raggiunta, tanto che in un'opera recente si parla di «parità ambigua» (D'Amico, 2020).

D'altronde, per comprendere le ragioni che ancora oggi rendono difficoltosa la compiuta realizzazione della socie-

tà costituzionale egualitaria e inclusiva per tutte le persone, dunque anche per le donne, deve darsi uno sguardo alla storia giuridica pre-repubblicana, poiché questa ha inevitabilmente influenzato – anche normativamente – la costruzione dell’ordinamento giuridico costituzionale attuale.

Come è noto, con la Rivoluzione francese si afferma definitivamente lo Stato di diritto, retto dal principio di legalità: le limitazioni dei diritti dei cittadini devono essere predeterminate per legge, che a sua volta deve avere i caratteri della generalità e dell’astrattezza. Si afferma anche il principio di eguaglianza formale e si assiste alla nascita delle prime Costituzioni, ossia dei primi documenti normativi nei quali è prevista la garanzia dei diritti, assicurata dalla separazione dei poteri (Camerlengo, 2007, spec. p. 102). La costruzione degli ordinamenti giuridici ispirati al costituzionalismo, però, si orienta intorno a uno specifico individuo: il cittadino di sesso maschile, bianco, adulto (Rossi-Doria, 1996, p. 7). Lo stesso diritto di voto non risponde al suffragio universale, ma è riconosciuto esclusivamente a una ristretta cerchia di persone, tra cui non sono ricomprese le donne.

Esaminato con la lente dell’eguaglianza tra donne e uomini, lo Stato liberale – modello che caratterizza gli ordinamenti dell’Europa del XIX secolo – si contraddistingue per una rigida separazione tra spazio pubblico e produttivo, di appannaggio esclusivamente maschile, e spazio privato e riproduttivo, di appannaggio femminile, ma nel quale le donne vivono comunque una posizione di subordinazione al “capo-famiglia” (Califano, 2021, pp. 48-9).

Questa costruzione sociale, che si basava su salde fondamenta giuridiche e normative, viene scalfita con il riconoscimento del diritto di voto alle donne (D.L.Lgt. 1° febbraio 1945, n. 23), esercitato a livello nazionale per la prima volta con le elezioni politiche e il referendum istituzionale del 2 giugno 1946, e definitivamente superata con l’adozione della

Costituzione repubblicana del 1948, la quale assume una prospettiva «*duale*» (Pezzini, 2019, p. 7, corsivo nel testo).

La piena dimensione giuridica e pubblica della donna traspare con evidenza dalla Carta costituzionale, che tratteggia il così detto «statuto costituzionale della donna» (Covino, 2015, p. 131), espressione con cui si è soliti indicare tutte quelle disposizioni che riconoscono “testualmente” gli stessi diritti a donne e uomini.

Anzitutto l’art. 3, comma 1°, Cost., che apre la clausola antidiscriminatoria vietando tutti quei trattamenti arbitrariamente differenziati basati sul requisito del «sesso». Appartengono a tale statuto, poi, l’art. 29, comma 2°, Cost., che riconosce l’eguaglianza «morale e giuridica» dei coniugi; l’art. 37 Cost., che tutela la donna lavoratrice, alla quale spetta, a parità di lavoro, la medesima retribuzione del lavoratore e che deve poter svolgere anche la sua «essenziale» funzione familiare. Ancora, gli artt. 48 e 51 Cost.: il primo riconosce che sono elettori tutti i cittadini «uomini e donne»; il secondo che tutti i cittadini «dell’uno o dell’altro sesso» possono accedere a uffici e cariche pubbliche. L’art. 51 Cost. è stato peraltro oggetto di una modifica, con L.Rev.Cost. 30 maggio 2003, n. 1, la quale ha aggiunto un capoverso al primo comma, riconoscendo che è compito della Repubblica promuovere le «pari opportunità» tra donne e uomini. Si noti che una previsione del tutto simile è contenuta all’art. 117, comma 7°, Cost., come modificato da L.Rev.Cost. 24 ottobre 2001, n. 3, dove si impone anche al legislatore regionale di rimuovere gli ostacoli che impediscono la parità e di promuovere le pari opportunità tra donne e uomini.

È quasi superfluo notare che la lettura unitaria del testo costituzionale impone il riconoscimento dei medesimi diritti a donne e uomini indipendentemente dall’esplicito richiamo testuale: così impone il principio personalista, unitamente al principio egualitario e a quello solidaristico, sui quali si fonda l’ordinamento giuridico. D’altronde, spesso la Costituzione

ricorre a formule impersonali, proprio a significare l'implicita titolarità di un diritto per tutti e tutte, come nel caso dell'art. 13 Cost. che si apre riconoscendo che «la libertà personale è inviolabile».

Al contempo, le previsioni che esplicitamente menzionano la dualità hanno avuto e ancora oggi hanno un valore non solo storico, ma, soprattutto, giuridico, poiché si frappongono tra il nuovo ordinamento e la possibilità che si torni a una costruzione androcentrica del medesimo. Riconoscere l'eguaglianza dei coniugi nella famiglia e nel matrimonio, l'esistenza della donna lavoratrice e l'esistenza della donna elettrice, della donna rappresentante e pubblico ufficiale, significa sancirne costituzionalmente la dimensione pubblica.

L'entrata in vigore della Costituzione, però, non ha determinato l'automatica caducazione di tutte le previsioni legislative fino a quel momento in vigore (e con la prima contrastanti). Questo ha fatto sì che per lungo tempo continuassero a trovare applicazione leggi non rispondenti alle nuove previsioni costituzionali, anche con riferimento all'eguaglianza tra donne e uomini, dovendosi necessariamente attendere un pronunciamento della Corte costituzionale (peraltro entrata in funzione solo nel 1956) oppure una modifica legislativa in senso costituzionalmente orientato.

Basti pensare all'ambito familiare. Nonostante l'eguaglianza tra coniugi sia sancita dall'art. 29 Cost., bisognerà attendere la sent. 13 luglio 1970, n. 128 Corte cost. perché venga eliminato l'obbligo per la donna separata di portare il cognome del marito, e la sent. n. 91, 18 maggio 1972 Corte cost. per il riconoscimento dell'illegittimità del divieto di donazioni fra coniugi. Ancora, è solo con le sent. nn. 126 (19 dicembre) e 127 (19 dicembre) del 1968 Corte cost., cui ha fatto seguito la sent. 27 novembre 1969, n. 147 Corte cost., che verrà riconosciuta l'illegittimità del reato di adulterio e, successivamente, anche delle relazioni adulterine e del con-

cubinato. Particolarmente significative le parole della decisione del 1968, dove il Giudice delle leggi sottolinea (ribaltando quanto statuito nella sent. 28 novembre 1961, n. 64) che il principio di eguaglianza resta anche nei rapporti tra coniugi «pur sempre la regola generale» (Corte cost. 126 del 1968, punto 6 cons. in dir.).

Infine, non può non menzionarsi la recente sent. n. 131 del 1° giugno 2022 Corte cost., con la quale è stata accertata l'illegittimità costituzionale dell'automatismo del patronimico nell'attribuzione del cognome alla prole, in quanto meccanismo che «oscura unilateralmente il rapporto genitoriale con la madre. A fronte del riconoscimento contemporaneo del figlio, il segno dell'unione fra i due genitori si traduce nell'invisibilità della donna» e che lede il diritto all'identità personale del figlio o figlia. Si noti che la stessa decisione, cui peraltro ha fatto seguito la sent. n. 135 del 4 luglio 2023 Corte cost., sul cognome dell'adottato maggiorenne, si concludeva con un duplice monito al legislatore, per un intervento normativo volto a definire una disciplina organica di tale materia, intervento che ancora oggi non si è registrato, sebbene sia stata avviata presso la Commissione giustizia del Senato la discussione sui d.d.l. 2, 21, 131 e 918.

Se guardiamo all'ambito legislativo, poi, è solo del 1970 la legge che riconosce il diritto al divorzio (1° dicembre, n. 898), mentre la riforma del diritto di famiglia, con la quale sono stati equiparati diritti e doveri dei coniugi e si è riconosciuto che le scelte in ambito familiare devono basarsi sull'accordo tra i medesimi, è solo del 1975 (legge 19 maggio, n. 151). Peraltro, il diritto di famiglia è stato ancora di recente riformato, dapprima con la legge 10 dicembre 2012, n. 219 e il D.Lgs. 28 dicembre 2013, n. 154 sulla filiazione, con cui è stata prevista la responsabilità genitoriale in luogo della più risalente potestà, imprimendo una nuova veste giuridica anche al rapporto genitori-figli/e, e successivamente con la legge 20 maggio 2016, n. 76 (così detta "Cirinnà"),

che ha riconosciuto e disciplinato le unioni civili tra persone dello stesso sesso (CAP. 3).

Per quanto riguarda il drammatico fenomeno della violenza contro le donne, specificamente *gender based* (*Convenzione di Istanbul*, 2011, ratificata e resa esecutiva con legge 27 giugno 2013, n. 77), ci si limita qui a segnalare che il così detto “delitto d’onore” è stato abrogato solo nel 1981 (legge 5 agosto, n. 442), mentre la violenza sessuale è stata per lungo tempo rubricata sotto i «delitti contro la moralità e il buon costume», divenendo delitto contro la persona solo con la legge 15 febbraio 1996, n. 66, nonostante l’iter per formulare una proposta di legge di iniziativa popolare, poi presentata in Parlamento, fosse stato avviato già nel 1979.

L’accenno a questa vicenda normativa è utile qui per comprendere come l’ordinamento giuridico abbia fatto fatica a recepire pienamente l’eguaglianza tra donne e uomini sancita inequivocabilmente dalla Costituzione repubblicana. Tutti questi ritardi hanno finito col favorire il perpetuarsi di un contesto socioculturale ineguale.

Per quanto oggi il percorso per l’inveramento della società egualitaria e inclusiva disegnata dalla Carta costituzionale possa ritenersi ben avviato, questo – come accennato – non appare ancora concluso, posto che nelle maglie del concreto dispiegarsi del quotidiano si presentano ancora discriminazioni e diseguaglianze tra donne e uomini.

2.3

I perduranti ostacoli alla piena parità: le discriminazioni indirette

Osservando l’attualità emerge un particolare elemento che qualsiasi ragionamento relativo all’effettività dell’eguaglianza tra donne e uomini non può non tenere in considerazione, ossia che la maggior parte delle situazioni nelle quali la parità è

ostacolata sono determinate – oggi – non tanto da trattamenti discriminatori previsti per legge, quanto piuttosto da «abusi, distorsioni e autentiche illegalità tollerate dovuti a *mentalità e pratiche sociali arretrate*» (Silvestri, 2021, p. 24, enfasi aggiunta). La norma costituzionale di riferimento principale diviene, allora, non il principio dell'eguaglianza formale *ex art. 3, comma 1°*, Cost., ma quello dell'eguaglianza sostanziale che, nella formulazione dell'*art. 3, comma 2°*, Cost., compendia in sé sia il concetto di eguaglianza nelle opportunità che quello di eguaglianza di fatto (Bobbio, 1995, pp. 24-9). Tale previsione costituzionale, infatti, impone alle istituzioni pubbliche di attivarsi affinché vengano rimossi tutti quegli ostacoli, di ordine economico e sociale, che, limitando l'eguaglianza e la libertà di ciascun individuo, ne impediscono il pieno sviluppo e la piena partecipazione alla vita di relazione.

Con ciò non si vuol certo sostenere che possano dirsi definitivamente superate vere e proprie discriminazioni previste per legge. Si pensi alla recente sentenza 19 novembre 2024, n. 181, Corte cost., con cui è stata dichiarata l'incostituzionalità della normativa in materia di posti da mettere a concorso per la qualifica di ispettore del Corpo di Polizia penitenziaria. Al presente, però, le discriminazioni si manifestano spesso in maniera difforme dal passato.

Soprattutto nella legislazione pre-repubblicana le discriminazioni legislative tra donne e uomini erano “dirette”, cioè prevedevano esplicitamente un trattamento differenziato basato sul requisito soggettivo del sesso. Il principio dell'eguaglianza formale e il divieto di discriminazioni, improntati alla tutela dell'individuo in “astratto”, pretendono invece una disciplina neutrale rispetto alle caratteristiche personali elencate all'*art. 3, comma 1°*, Cost. Inoltre, la clausola antidiscriminatoria è stata interpretata nel senso di aver introdotto una presunzione di incostituzionalità per tutte quelle leggi che formulano trattamenti differenziati in base a uno dei requisiti soggettivi ivi elencati, sempre che siano arbitrarie e

irragionevoli (Celotto, 2006, p. 73). Ciò vuol dire che sono comunque ammessi trattamenti differenziati, se ragionevoli e proporzionati, giustificati alla luce di ragioni obiettive (si pensi alla recente disciplina sui CUAV – Centri per uomini autori di violenza, Intesa del 14 settembre 2022).

Oggi una certa diffusione si registra, invece, rispetto alle “discriminazioni indirette”. La puntuale definizione di tale concetto giuridico discende dall’elaborazione giurisprudenziale della Corte di giustizia europea (CGUE), che trova da ultimo formulazione nella direttiva 54/2006/CE (recepita con D.Lgs. 25 gennaio 2010, n. 5, che ha modificato l’art. 25 del Codice delle pari opportunità). Tale direttiva ha sancito all’art. 2, par. 1 che è discriminazione indiretta «[la; *N.d.R.*] situazione nella quale una *disposizione, un criterio o una prassi apparentemente neutri* possono mettere in una situazione di particolare svantaggio le persone di un determinato sesso, rispetto a persone dell’altro sesso» (enfasi aggiunta).

Talune di queste discriminazioni sono state censurate anche dal Giudice delle leggi (cfr. sent. 15 aprile 1993, n. 163) e proprio a un caso di discriminazione indiretta sembrerebbe potersi ricondurre la recente sent. 4 dicembre 2023, n. 211 Corte cost. A fronte di una previsione normativa che tutelava le vincitrici del concorso per viceispettore di polizia penitenziaria in maternità, le quali erano ammesse a frequentare il primo corso di formazione successivo al periodo di assenza (frequenza necessaria per l’immissione in ruolo), la Corte costituzionale ha ravvisato una lesione dell’art. 3, comma 1°, Cost., unitamente agli artt. 31 e 37 Cost., nella parte in cui la medesima disciplina non consentiva la retrodatazione dell’immissione in ruolo, nella stessa data degli altri vincitori del medesimo concorso. Riconosce la Corte che «il ritardo nell’immissione in ruolo si riflette nella *discriminazione delle vincitrici assenti* dal corso in considerazione della maternità rispetto agli altri vincitori del medesimo concorso» (enfasi aggiunta) e ancora che «il meccanismo della retrodatazione della decorrenza degli effetti giu-

ridici dell'immissione in ruolo è volto proprio a eliminare la penalizzazione delle donne assenti dal corso di formazione per maternità, attraverso il riallineamento, ai soli fini giuridici, della loro data di nomina a quella degli altri vincitori del medesimo concorso».

Si noti che la decisione si muove nel solco delle discriminazioni dirette per le donne in maternità, che trovano esplicito divieto all'art. 25, comma 2°-bis, Codice delle pari opportunità (D.Lgs. 11 aprile 2006, n. 198), secondo cui costituisce discriminazione «ogni trattamento o modifica dell'organizzazione delle condizioni e dei tempi di lavoro che, in ragione del sesso, dell'età anagrafica, delle esigenze di cura personale o familiare, *dello stato di gravidanza nonché di maternità o paternità, anche adottive*» (enfasi aggiunta) pone il lavoratore o la lavoratrice in una condizione di svantaggio rispetto ai colleghi.

A ben vedere, però, quello che rivela questa decisione è proprio la presenza di una discriminazione indiretta: dietro un trattamento apparentemente neutro tra vincitori e vincitrici (l'immissione in ruolo a conclusione del corso di formazione) si cela un trattamento deteriore per le donne che fruiscono del congedo di maternità, potendo queste vedersi assunte in una data successiva a quella dei colleghi vincitori del medesimo concorso. La consapevolezza che un trattamento astrattamente egualitario integrerebbe, per le lavoratrici in maternità, una condizione in concreto di svantaggio giustifica, dunque, una differenziazione per le donne, alla luce dell'obbiettiva situazione di diversità legata alla fruizione del periodo di maternità (Cecchini, 2024, p. 259).

2.3.1. (SEGUE) LE DISEGUAGLIANZE DI FATTO E LE DISCRIMINAZIONI INTERSEZIONALI

Sulle discriminazioni dirette e indirette opera ancora la tutela costituzionale dispiegata dal principio di eguaglianza formale *ex art. 3, comma 1°*, Cost. Si diceva, però, come

emergano con sempre maggior evidenza problematiche diverse: fenomeni socioeconomici che si presentano quali ostacoli al compiuto raggiungimento della piena eguaglianza tra donne e uomini, che sollecitano il diverso intervento del principio di eguaglianza sostanziale.

Basti pensare alla scarsa presenza femminile nelle posizioni apicali in ambito lavorativo, pubblico o privato che sia, fenomeno conosciuto con il nome di soffitto di cristallo (o *glass ceiling*); al problema del *gender pay gap* – ancora più sorprendente in un ordinamento giuridico dove la Costituzione sancisce esplicitamente all’art. 37 comma 1° che alla donna lavoratrice, a parità di lavoro, spetta la stessa retribuzione del lavoratore – confermato dal recente Rendiconto di genere 2024 dell’INPS¹, che certifica donne mediamente più istruite e ancora meno retribuite degli uomini. Si segnala, poi, la scarsa presenza femminile nelle sedi della rappresentanza politica; la settorializzazione del lavoro femminile; l’assenza di donne nelle così dette discipline STEM; lo squilibrio nei compiti di cura familiare e domestica.

Tutti questi fenomeni non scaturiscono da una legislazione discriminatoria, ma si realizzano in ragione di comportamenti, abitudini e costrutti sociali e culturali che ancora faticano a sganciarsi da una visione della donna quale soggetto destinato all’accudimento e proiettato alla famiglia; dotato di capacità diverse da quelle maschili; financo di attitudini allo studio diverse e valutato sul “parametro” del modello maschile.

Questa costruzione della vita di relazione, peraltro, alimenta e viene alimentata proprio dal fenomeno della violenza nei confronti delle donne. Nel preambolo alla *Convenzione di Istanbul* è infatti riconosciuto che «la violenza contro le donne è una manifestazione dei rapporti di forza storicamente diseguali tra i sessi, che hanno portato al-

1. <https://www.inps.it/it/inps-comunica/notizie/dettaglio-news-page.news.2025.02.rendiconto-di-genere-2024-i-dati.html>.

la dominazione sulle donne e alla discriminazione nei loro confronti da parte degli uomini e impedito la loro piena emancipazione» e che «la violenza contro le donne è uno dei meccanismi sociali cruciali per mezzo dei quali le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini». Un circolo vizioso, sul quale un grande peso hanno le dinamiche sociali e culturali da cui è attraversato l'ordinamento giuridico.

Per ridefinire tale contesto, il principio di eguaglianza sostanziale dispone di uno strumento normativo particolarmente efficace, dato dalle cd. «azioni positive» (cfr. D'Aloia, 2002), ossia da quelle norme che promuovono la posizione di categorie di soggetti svantaggiati, al fine di riequilibrarne le opportunità rispetto alla categoria predominante. Occorre notare come le azioni positive siano nate negli Stati Uniti, quali strumenti controversi (ritenuti anche idonei a integrare vere e proprie *reverse discriminations*) per far fronte al problema della discriminazione razziale, mentre in Italia sono impiegate prevalentemente per la così detta «questione di genere».

Come efficacemente evidenziato in dottrina, non si è al cospetto di strumenti discriminatori *ex art. 3, comma 1°, Cost.*, in quanto il trattamento differenziato mira alla rimozione di una situazione obiettiva di differenziazione, basata su un requisito personale (nel caso qui in esame il sesso), che integra un ostacolo di fatto alla libertà e all'eguaglianza (Lorenzetti, 2021, pp. 214-6).

Deve però evidenziarsi che sull'esatta portata del concetto di azione positiva non vi è unanimità di vedute. Per alcuni, infatti, occorre distinguere tra azioni positive dirette, che attribuiscono direttamente un risultato (*goal*), e azioni positive indirette, che si limitano solo a porre pari opportunità (*quotas*) (Giorgis, 2006, p. 104). Per altri, invece, occorre distinguere tra azioni positive e norme antidiscriminatorie: le prime comporterebbero l'adozione di previsioni normati-

ve differenziate per favorire categorie sociali svantaggiate, le seconde sarebbero volte “solo” a garantire pari opportunità ai due sessi, senza alcun risultato predeterminato (Carlassare, 2003, pp. 366-7).

Sul punto è intervenuta anche la Corte costituzionale, con la celebre sent. 26 marzo 1993, n. 109, nella quale si riconosce che le azioni positive

sono il più potente strumento a disposizione del legislatore, che, nel rispetto della libertà e dell'autonomia dei singoli individui, tende a innalzare la soglia di partenza per le singole categorie di persone socialmente svantaggiate [...] al fine di assicurare alle categorie medesime uno statuto effettivo di pari opportunità di inserimento sociale, economico e politico.

Occorre peraltro sottolineare che le azioni positive, da ultimo si segnala la legge 12 luglio 2011, n. 120, detta legge “Golfo-Mosca”, sull’attribuzione del 40% dei seggi nei *boards* di società quotate in borsa e di società a partecipazione pubblica «al genere meno rappresentato», per soli sei esercizi commerciali) non sono certo l’unico strumento con cui il legislatore può intervenire per dare compiuta attuazione all’art. 3, comma 2°, Cost. Basti pensare all’attuale disciplina dei congedi parentali (De Cesare, 2022). È un dato rilevato da numerosi studi di settore quello per cui questi sono fruiti prevalentemente dalle lavoratrici, per diverse ragioni: dall’aspettativa sociale che sia la madre a prendersi prevalentemente cura della prole, alla situazione per cui mediamente le donne hanno posizioni lavorative meno retribuite degli uomini (i congedi parentali sono indennizzati nella misura del 30% della retribuzione, a eccezione dei primi tre mesi, per i quali la legge di bilancio 2025 prevede un indennizzo nella misura dell’80% della retribuzione). Al contempo, queste misure sono percepite come un ostacolo alla progressione di carriera.

Proprio per far fronte a questa situazione, il legislatore ha introdotto uno specifico obbligo: per fruire di tutto il periodo di congedo facoltativo riconosciuto per legge, almeno tre mesi devono essere richiesti dall'altro genitore (dunque, in concreto, dovranno essere richiesti dal padre). Questa misura produce un triplice benefico effetto: *a*) valorizza il ruolo del padre nei compiti di cura e nel rapporto con figli e figlie; *b*) consente la piena realizzazione della tutela costituzionale della donna lavoratrice e *c*) favorisce un ripensamento culturale rispetto alle "naturali" inclinazioni alla cura delle donne. Nonostante ciò, deve osservarsi che per quanto concerne il congedo obbligatorio di paternità, che può essere richiesto nei due mesi antecedenti la data presunta del parto o nei cinque mesi successivi, questo è limitato a soli dieci giorni lavorativi, dunque ancora un tempo esiguo, che tradisce una visione sbilanciata nella ripartizione dei compiti di cura che coinvolgono la prole nei primi momenti di ingresso (nascita o adozione) in famiglia.

L'eguaglianza sostanziale, sebbene risulti un parametro ancora scarsamente utilizzato nella giurisprudenza costituzionale (Cecchini, 2020), può operare attivamente, scardinando quei meccanismi sociali che creano ostacoli non solo nei punti di partenza, ma anche lungo tutto il percorso personale che ciascuna donna intraprende per il proprio pieno sviluppo.

Occorre infine menzionare l'emersione di una "nuova" categoria della disparità, la quale invero si lega profondamente alla sempre maggiore complessità e pluralità delle società contemporanee e che si pone al crocevia tra eguaglianza formale e sostanziale. E invero, accanto a quelle che possono essere ritenute categorie "tradizionali", si pongono oggi le così dette "discriminazioni multiple" e le "discriminazioni intersezionali". Le discriminazioni o le diseguaglianze legate al genere o al sesso, infatti, non sono gli unici ostacoli di cui è disseminata la società, ma a questi se ne aggiungono molti al-

tri, come ad esempio le discriminazioni o disegualianze legate alla nazionalità, alla religione, alla disabilità, e molte altre ancora. Ad esempio, se si guarda alla settorializzazione femminile nel mondo del lavoro (le donne occupano circa venti settori lavorativi), si nota subito come questa risulti ancora più forte per le donne straniere (che occupano solo tre settori lavorativi; cfr. Nanni, 2021).

Le discriminazioni sono definite multiple quando due o più fattori di discriminazione caratterizzano la medesima persona, moltiplicando l'effetto discriminatorio; le discriminazioni sono definite invece intersezionali quando più fattori di discriminazione colpiscono il medesimo soggetto contemporaneamente e determinano una diversa e specifica condizione di discriminazione, con un effetto più dirompente della semplice somma delle cause (Bello, 2020) – come si evince dall'esempio appena fatto delle donne straniere lavoratrici. Il termine inglese *intersectionality*, d'altronde, fu introdotto nel 1989 dall'attivista e giurista statunitense Kimberlè Crenshaw proprio per denunciare la condizione delle donne afroamericane, le quali subivano una condizione di discriminazione in cui l'essere donne e l'essere nere (quindi il sesso/genere e la razza) erano elementi che si intrecciavano e ne aggravavano la posizione di svantaggio sociale, senza che questa potesse avere un "termine di paragone" rispetto alle donne bianche o agli uomini afro-americani.

Anche queste "nuove forme" di discriminazione richiedono uno sforzo ulteriore alle istituzioni della Repubblica, e in primo luogo al legislatore, affinché possa davvero trovare compimento il dettato costituzionale.

Ed ecco che proprio sulla circostanza per cui attualmente la parità è ostacolata da un modo di svilupparsi e di atteggiarsi della società si inserisce il ruolo che può svolgere l'educazione interculturale nel contribuire all'inveramento del dettato costituzionale.

2.4

L'educazione alla parità nell'educazione interculturale
per la "società costituzionale"

Il percorso per l'inveramento dell'eguaglianza costituzionale tra donne e uomini sin qui descritto mostra, in controtuce, una costante tensione tra similitudine e differenza, tra assimilazione e differenziazione. Una tensione che in qualche modo è determinata proprio dalla presenza di una dimensione non solo formale, ma anche sostanziale dell'eguaglianza, tenute però insieme dalla cerniera costituzionale della dignità sociale (Celotto, 2006, p. 72). D'altronde, se in un primo momento le donne si sono limitate a chiedere gli stessi diritti degli uomini, con la così detta "seconda ondata del femminismo" (a partire dagli anni Settanta) la richiesta è nel senso di ottenere il riconoscimento di una specificità del femminile, mentre oggi, nella consapevolezza della costruzione sociale del genere, la richiesta va nella duplice direzione di rimuovere le diseguaglianze di fatto e di valorizzare le differenze, al fine di raggiungere una parità che può essere declinata come pari dignità di ciascuna persona, senza etichette "sessuali" e senza la riproposizione di rigide dicotomie, anche di natura attitudinale.

Il percorso compiuto dalla parità tra donne e uomini ha dimostrato che l'eguaglianza costituzionale è eguaglianza *nelle* differenze che caratterizzano ciascuno di noi. È, allora, nella conquista di questa consapevolezza che la parità può concorrere a meglio definire e circoscrivere lo spazio dell'educazione interculturale, in favore della piena realizzazione del progetto costituzionale per una società egualitaria e inclusiva.

Tra gli strumenti che possono essere impiegati dall'ordinamento per inverare la *società costituzionale*, infatti, vi è sicuramente anche quello educativo, che deve essere orientato a favorire lo sviluppo di un pensiero critico, indispensabile se si vogliono rimuovere stereotipi e pregiudizi che alimenta-

no i fenomeni in precedenza tratteggiati (Niccolai, 2007, pp. 485-6) e che ancora determinano una certa subordinazione femminile (Pezzini, 2012). Questo percorso, però, non potrà essere monodirezionale, ma necessariamente multidirezionale, dunque dovrà coinvolgere tutti e tutte, la società intera, in uno scambio continuo tra i numerosi attori, pubblici e privati, del panorama educativo (Matucci, 2018, pp. 6 ss.).

E se la cifra caratteristica dell'educazione interculturale è non tanto quella di insegnare il rispetto per il diverso, ma soprattutto quella di diffondere l'apertura verso il diverso, è proprio soffermando l'attenzione sull'elemento dialogico che emergono le piene potenzialità di questo strumento.

Basti pensare al dibattito che ruota intorno al "velo" (Ceffa, 2022) oppure ad alcune recenti iniziative oggetto di forti polemiche e prese di posizione, quali l'apertura riservata di una piscina comunale alle donne di fede islamica, per un'ora la settimana, per consentire loro di frequentare un corso di nuoto. Un approccio educativo orientato all'intercultura potrebbe, invero, aprire nuove prospettive su questi elementi, in chiave meno contrappositiva di quanto non accada ora, impedendo che si consolidino nuovi pregiudizi, posti al crocevia tra l'essere donna e l'essere anche "altro" (nei casi citati, essere di "altra" religione. Su questi temi cfr. Okin, 2007).

Certamente non bisogna sottovalutare anche gli aspetti problematici che possono porsi in relazione all'educazione interculturale. Qualcuno potrebbe infatti obiettare che l'apertura al diverso può favorire un rafforzamento di stereotipi che ripropongono predeterminate (e inconsistenti) differenze categoriali e/o attitudinali tra i sessi. Questo pericolo, però, può essere quantomeno circoscritto se si costruisce l'educazione interculturale non solo come educazione al rispetto del diverso, ma come "educazione alla parità e al rispetto". Dunque, un modello educativo che pone tra i suoi capisaldi il riconoscimento della piena dignità individuale e sociale delle donne, quale approdo giuridico prima ancora che culturale

irretrattabile di un ordinamento costruito sulle salde fondamenta della libertà e dell'eguaglianza, rafforzate dal divieto di discriminazioni basate sul sesso e dal riconoscimento della piena dignità di ogni persona.

L'educazione alla parità, d'altronde, altro non è – almeno a parere di chi scrive – che una declinazione dell'educazione alla Costituzione, che trova riconoscimento nel nostro sistema scolastico in quanto riconducibile, pur non senza alcune difficoltà, all'insegnamento dell'educazione civica (Illari, 2013).

Insegnare la Costituzione nelle scuole di ogni ordine e grado significa infatti trasmettere, in una chiave che deve essere giuridica e non certo ideologica, la conoscenza delle fondamenta su cui si struttura l'ordinamento, ossia dei principi che devono orientare la stessa azione delle istituzioni pubbliche; nonché la conoscenza dei diritti e dei doveri di cui siamo titolari. Significa, in altre parole, formare una cittadinanza attiva e consapevole, anche del pluralismo che contraddistingue il nostro sistema e che in apertura del presente lavoro è stato identificato come il punto di incontro tra eguaglianza e intercultura, preservando così la democraticità dell'ordinamento (Pugiotto, 2013).

L'educazione alla Costituzione porta con sé, quasi inevitabilmente, non solo il rispetto della diversità, ma anche il riconoscere nell'altro un soggetto dotato di piena e *pari* dignità sociale, con tutte le sue peculiarità. Si tratta, allora, di un ulteriore strumento a disposizione della Repubblica (Marsocci, 2019, p. 297) per rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che impediscono (anche) la piena eguaglianza tra donne e uomini.





3

Le condizioni LGBTIQ+. Quali parole per quale eguaglianza? Il possibile ruolo dell'educazione interculturale

di *Anna Lorenzetti*

3.1

Una premessa di metodo e una di merito: il perimetro di un'indagine

Trattare delle parole con cui il diritto si confronta rispetto all'eguaglianza di coloro che si riconoscono nell'acronimo LGBTIQ+ richiede di anteporre una serie di premesse di metodo e di merito.

In prima battuta, appare essenziale precisare come si tratti di un acronimo in continua e rapida evoluzione che dunque può solo essere assunto per “fotografare” le condizioni di tutte le persone che non si riconoscono nel modello identitario *mainstream* binario, cisgenere ed eterosessuale, ben potendo rilevarsi il ricorso a sigle di analogo significato ma differente formulazione – così l'espressione SOGIE che sta per *sexual orientation and gender identity expression* divenuta di uso comune dopo i *Principi di Yogyakarta* (2006) – o con l'aggiunta di “nuove” lettere cui corrispondono l'emersione e la maggiore visibilità di nuove dimensioni identitarie (così, rispetto alla lettera P, per “pansessuale”; A, per “asessuale”).

Sempre in chiave di premessa, appare fondamentale precisare come diverse siano le istanze rivendicate e diversi i



bisogni, dovendosi dunque ipotizzare il differente spiegarsi delle tutele costituzionali a seconda di quale sia la richiesta che le identità LGBTIQ+ formulano al diritto e all'ordinamento giuridico.

Certamente, occorre premettere, ma si è nell'ambito dell'ovvio, come si tratti di temi divisivi e considerati “di parte” a fronte del radicato carattere eterosessuale e binario dell'ordinamento giuridico, pur con le modifiche che progressivamente si sono fatte strada nei decenni passati. Tale aspetto non aiuta lo sviluppo di un rigoroso dibattito giuridico, spesso assistendosi allo scivolamento su posizioni fortemente ideologizzate, anche a fronte delle forti differenziazioni all'interno degli ordinamenti giuridici e delle diverse lingue; deve infatti considerarsi come si tratta di condizioni ancora criminalizzate in alcuni Stati e come per alcuni idiomi non vi sono neppure parole per descrivere le identità non binarie e gli orientamenti sessuali non eterosessuali.

Fatte tali premesse e richiamati gli obiettivi del progetto PRIN 2022 *Universal design for education. Prospettive giuridiche per una nuova concezione dell'educazione interculturale*, rispetto al ruolo che il diritto può, o forse potrebbe già dirsi, *deve* svolgere, nel valorizzare il progetto di una società plurale che la Costituzione italiana aveva fatto proprio, è importante provare a intercettare se e quale possa essere il ruolo dell'intercultura rispetto alle condizioni che l'acronimo LGBTIQ+ raccoglie, nella consapevolezza dell'ampiezza del dibattito e della sua complessità.

Ed è dunque facendo propria l'efficace idea di una «ricetta dell'educazione interculturale» (CAP. I) quale chiave di verifica dell'eguaglianza costituzionale, che emerge il portato delle parole che l'ordinamento utilizza per “trattare” delle condizioni legate a condizione intersex, identità di genere e orientamento sessuale e che è di interesse analizzare sistematicamente.



3.2

Quali parole per quale inclusione?
Il quadro costituzionale di riferimento

Proprio nella consapevolezza della profonda diversità che corre tra le condizioni personali oggetto del presente scritto, appare inevitabile suddividerne la trattazione così da mettere a fuoco con quali profili è necessario confrontarsi ragionando attorno alle “parole per l’inclusione” per valutare il possibile ruolo dell’educazione interculturale.

3.2.1. LE CONDIZIONI LEGATE ALL’ORIENTAMENTO SESSUALE

Nell’analizzare le condizioni legate a un orientamento sessuale statisticamente minoritario, appare essenziale constatare come non vi sia neppure consenso circa i confini delle parole “omosessuale” e “bisessuale”. Se certamente può riconoscersi una evoluzione negli studi, è oggetto di un interrogativo se debba ritenersi prevalente l’aspetto deterministico, dunque il nascere persona omosessuale, o quello volontaristico, nonché quali siano gli elementi che lo definiscono, se il comportamento, il sentimento che si esprime nel desiderio, nell’affettività, o l’identificazione e dunque l’autopercezione (Rigliano, 2001). Così, anche rispetto alla condizione bisessuale che è confinata nell’invisibilità anche all’interno della stessa comunità “arcobaleno” e spesso ridotta a una dimensione esistenziale asseritamente incerta o a una confusione identitaria (Paz Galupo, 2009; Storr, 1999). La questione rileva poiché le tutele costituzionali possono diversamente atteggiarsi a seconda che si tratti di una condizione innata o scelta, rifacendosi all’articolo 3 della Costituzione, che formula il principio di eguaglianza, o all’*habeas corpus*, dunque all’autodeterminazione, non così chiaramente espresso ma ricondotto dogmaticamente all’art. 13 della Costituzione che traccia le garanzie a tutela della li-



bertà personale anche nelle scelte che riguardano la propria sfera intima. Come noto, la formulazione del principio di eguaglianza non trova nell'elencazione delle condizioni per cui vi è uno scrutinio rigoroso, l'espressione "orientamento sessuale", il che appare un'ovvietà in ragione dell'epoca in cui la Carta è stata scritta e delle diverse sensibilità delle madri e dei padri costituenti. Ma pochi dubbi possono sorgere circa la possibilità di includere le tutele delle persone omosessuali e bisessuali all'interno delle «condizioni personali» e persino dell'espressione «sesso» *ex art. 3, comma 1°, Cost.*, nonostante esso sia stato tradizionalmente riferito alle differenze in ragione del genere e dunque proiettato al superamento dello stato di profonda discriminazione vissuto dalle donne nella fase antecedente all'approvazione della Costituzione. Riferirsi al sesso includendovi l'orientamento sessuale e assumendolo anche quale indicatore di una identità atipica rispetto allo schema della relazione eterosessuale che, almeno fino a ora, l'esperienza giuridica ha assunto come il modello "naturale", su cui ritagliare la disciplina giuridico-normativa di una serie di istituti, come il matrimonio, non sembra però precluso. Pare infatti certamente possibile offrire una lettura adeguatrice dell'art. 3 Cost., intendendo l'elenco ivi contenuto quale "catalogo aperto" e questa disposizione come dotata di un potenziale espansivo che tutela anche le discriminazioni diverse e ulteriori rispetto a quelle in essa indicate, potendosi ricondurre l'orientamento sessuale alle «condizioni personali». Quanto alla parola "sesso", si richiamano le importanti riflessioni di chi ha ritenuto che

proprio per il fatto che l'orientamento sessuale di un individuo non può non essere definito se non in riferimento al sesso di appartenenza, una distinzione che assuma come punto di riferimento comparativo l'inclinazione sessuale della persona interessata, per forza di cose implica, alla base una distinzione (leggasi: discriminazione) fondata sul sesso della persona stessa (Pollicino, 2005, p. 236).

Come noto, si tratta di una interpretazione seccamente smentita dalla Corte di giustizia dell'Unione Europea (CGUE, sent. 17 febbraio 1998, causa C-249/96, *Grant*, in *Racc.*, I-621 ss.; CGUE, sent. 31 maggio 2001, cause riunite n. C-122/99 P e n. C-125/99 P, nel caso *D. e Regno di Svezia c. Consiglio*, in *Racc.*, I-2885), opzione che ha poi determinato una virata nella direzione di introdurre un autonomo *ground*, fattore di discriminazione tutelato nel quadro del diritto antidiscriminatorio.

Neppure può essere omesso un riferimento alla dignità, dunque all'art. 2 della Costituzione, che riconosce e garantisce i diritti inviolabili della persona, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità. Infine, in una prospettiva euro-unitaria, il combinato disposto ex artt. 11 e 117, comma 1° Cost. determina la necessità di una riflessione alla luce dell'art. 13 del Trattato di Amsterdam, che include l'orientamento sessuale fra i fattori di rischio tutelati, rispetto a cui è intervenuta una direttiva (Direttiva 27 novembre 2000, 78/CE) che, nell'ambito giuslavoristico, ha introdotto il divieto di discriminazione anche in ragione dell'orientamento sessuale.

Che nella redazione della Costituzione non vi fosse affatto consapevolezza circa la tutela delle condizioni LGBT è peraltro confermato trattando di famiglia, laddove si parla espressamente di matrimonio (artt. 29 e 30), istituto come noto precluso a coppie composte da persone dello stesso sesso, che sono invece intese quali formazioni sociali specifiche (legge 20 maggio 2016, n. 76). Proprio tale scelta del legislatore ha definitivamente seppellito qualunque ipotesi di riconoscimento del matrimonio ugualitario, determinando inevitabilmente l'inapplicabilità delle disposizioni costituzionali a tutela della famiglia (art. 36) poiché la legge sulle unioni civili espressamente non le considera tali e in maniera chirurgica ha espunto dal testo normativo ogni possibile riferimento.

Non si richiama invece, come preciso e consapevole posizionamento, il riconoscimento della famiglia come «società naturale» riportato dall'art. 29 della Costituzione, ritenendosi non condivisibile il così detto argomento originalista che in esso ha visto un ostacolo nell'ammissione anche delle famiglie arcobaleno a una piena tutela costituzionale sia quanto al matrimonio (Corte cost. 21 aprile 2010, n. 138 e 18 giugno 2014, n. 170), sia quanto all'omogenitorialità (*inter alia*, Corte cost. 28 gennaio 2021, n. 32 e 10 marzo 2021, n. 33, ma cfr., da ultimo, 28 maggio 2025, n. 68 e 28 maggio 2025, n. 69). Con questo neologismo, entrato nella lingua italiana quale traduzione di corrispondenti termini stranieri (*homoparentality* nella lingua inglese o *homoparentalité* nella lingua francese), ci si riferisce alla genitorialità delle persone omosessuali, senza riferimento specifico alla sua genesi e alle modalità attuative che possono riguardare progetti genitoriali realizzati mediante il ricorso all'adozione o alla procreazione medicalmente assistita nei paesi i cui ordinamenti le consentono o attraverso la *step-child adoption*, nell'ambito di vicende in cui il rapporto di filiazione è sorto a seguito di una relazione con una persona di sesso diverso.

In proposito, è necessario ricordare il combinato disposto ex artt. 2 e 3 Cost. che si offre a una tutela della genitorialità omosessuale nei termini di dignità, mediante il riconoscimento e la garanzia dei «diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali, ove si svolge la sua personalità», quindi tanto come monogenitorialità, quanto come bigenitorialità realizzata all'interno di una coppia *same-sex* come *opposite-sex*.

Questo il quadro costituzionale che si confronta però con l'emersione sempre più massiccia delle famiglie omogenitoriali che hanno progressivamente portato, attraverso il formante giurisprudenziale, nuove parole nell'ordinamento giuridico; si pensi all'espressione “progetto genitoriale”, con cui si dà forma a una genitorialità intenzionale tramite l'accesso

a tecniche di procreazione medicalmente assistita, realizzata nei paesi in cui ciò è consentito e a prescindere dall'ascrizione sessuata dei componenti della coppia; ancora, si pensi alla "nuova" figura del "genitore intenzionale", con cui si descrivono la madre o il padre non biologici, alla *step-child* e alla *step-parent adoption*, ossia all'adozione del figlio del partner, all'adozione co-parentale; in generale, si pensi alla frammentazione della madre in una molteplicità di figure – biologica, sociale, intenzionale, gestazionale – che ha condotto a porre in discussione il principio dell'unicità della figura materna su cui la giurisprudenza è stata fluviale (cfr., *inter alia*, Cass. 26 ottobre 2016, depositata il 15 giugno 2017, n. 14878; Cass., 21 giugno 2016, n. 19599, depositata il 30 settembre 2016, n. 19599).

Se dunque per il diritto positivo le famiglie omogenitoriali non sono famiglie, lo sono invece per la realtà sociale in costante e inarrestabile evoluzione. Grazie al progresso scientifico e alla circolazione dei modelli che consente la creazione di un rapporto genitorialità a prescindere dall'incontro sessuale fra uomo e donna, l'omogenitorialità è così progressivamente divenuta una realtà con cui necessariamente confrontarsi anche per la giurisprudenza che si è resa attrice di un costante e faticoso percorso di affermazione di una serie di posizioni giuridiche quali il diritto a mantenere un legame genitoriale già formato (Lorenzetti, 2018).

Non si è invece ancora giunti al riconoscimento di un vero e proprio diritto a essere genitori, che pare onestamente non poter trovare cittadinanza nell'ordinamento italiano, se non altro poiché si tratterebbe di rendere un bambino "oggetto" di un diritto altrui (Tripodina, 2017, p. 136, che in proposito parla di un «diritto di non essere oggetto di diritti o pretese altrui»), sdoganando la pensabilità di una oggettivizzazione della persona, di una pretesa giuridicamente fondata avente a oggetto il bambino che dal progetto genitoriale è nato o nascerà. In proposito, deve ricordarsi come la stessa ado-

zione è plasmata quale diritto del minore a una famiglia e non come diritto dell'adulto a un bambino, tanto che richiede la valutazione di idoneità della coppia che vi accede.

Sembra piuttosto doversi condividere l'idea di mettere in discussione il presupposto su cui l'ordinamento era (e in parte ancora è) implicitamente costruito, ossia l'idea per cui un bambino nasce "naturalmente" da un rapporto sessuale tra un uomo e di una donna, che oggi la scienza ha consentito di relativizzare, e le conseguenti nozioni di maternità e paternità, che la giurisprudenza ha piano piano mitigato. Certamente, tale aspetto necessita però di chiarire come l'espressione genitorialità possa intendersi sia riferendosi alla funzione di cura della prole, sia come relativa al rapporto di genitorialità, sia da ultimo nei termini di riproduzione, quest'ultima insuperabilmente legata alla presenza di un corpo femminile al cui interno si sviluppi l'embrione. A essere messa in discussione dall'omogenitorialità, è ovviamente la sola funzione genitoriale, non le modalità della riproduzione che restano invariate, non potendosi respingere una tutela per l'essere una realtà difforme dal modello giuridicamente previsto.

Dalla problematizzazione del superamento del dualismo dei sessi quale univoco fondamento per la creazione di relazioni verticali, è derivato un ripensamento di istituti giuridici i cui presupposti non erano mai stati messi in discussione, nella necessità di offrire risposte a vicende, e prima di tutto a persone, che il diritto stentava a riconoscere e tutelare. E non deve meravigliare che sia stata la giurisprudenza a intercettare le fluidità delle relazioni, introducendo spazi di riconoscimento di nuove istanze sociali, nuovi bisogni, nuove realtà, dando ad esse risposte, nominandole e restituendo loro una visibilità giuridica oltre che sociale, o quanto meno mettendo a tema la non adeguatezza delle norme a ogni vicenda e contesto. Posta la necessità di non penalizzare vicende e persone per la loro non conformità al contesto giuridico di riferimento, il diritto di matrice giurisprudenziale ha così consen-

tito una complessiva riflessione sull'adeguatezza delle regole e forme di tutela che per via legislativa avrebbero probabilmente stentato assai più a trovare un riconoscimento, mostrando una maggiore capacità di adattarsi al caso concreto.

Non sembra si possa così condividere il rifiuto di riconoscere il legame omogenitoriale presupponendo l'univoco orientamento della Costituzione nel tutelare la genitorialità soltanto laddove inserita all'interno del matrimonio e dunque a fronte della diversità di sesso dei componenti della coppia, posta l'esclusiva accessibilità a coppie *opposite-sex*. La Costituzione aggancia le tutele del minore alle relazioni verticali (artt. 30 e 31), certamente dettando uno schema-base, anche poiché unico riferimento al momento della sua redazione, per cui il matrimonio, e dunque la genitorialità, erano pensabili esclusivamente a partire da una relazione fra uomo e una donna, senza però che ciò possa elidere le tutele possibili per altre forme di genitorialità.

Negli anni e come confermato dalla più recente giurisprudenza costituzionale (Corte cost. 68/2025), si è sempre più consolidata nella realtà sociale e nella giurisprudenza, anche costituzionale, l'idea di una genitorialità plasmata a partire dalla condivisione di un progetto procreativo e che prescinde dalla diversità di sesso dei/delle genitori/genitrici, dando forma a un legame genitoriale mediante consenso certamente inedito nell'ordinamento di diritto positivo ma non escluso dalle tutele costituzionali che impongono un dovere, oltre che un diritto, di mantenere, istruire ed educare i figli anche se nati fuori dal matrimonio. La Costituzione tutela infatti il legame di filiazione e il bambino nato, a prescindere dalla conformazione del legame affettivo fra i genitori che ad esso dà origine o al cui interno si colloca (*ex* artt. 30, 31, 36, 37 Cost.), dovendosi ammettere una diversità di trattamento del minore in nome di una condizione personale dei suoi genitori.

Diversa è la questione che pone al centro di una possibile tutela costituzionale l'accesso a pratiche e istituti che rendano possibile la genitorialità in Italia e su cui tuttavia netta è stata – sino a tempi recentissimi – la chiusura sia della Corte costituzionale, sia della Corte di Cassazione. Come si possa configurare il margine di discrezionalità del legislatore resta il tema centrale del dibattito, tenendo tuttavia presente quanto la completa assenza di qualsiasi forma di riconoscimento impatti sulla pienezza delle garanzie costituzionali in nome del principio personalista e necessiti di una messa a tema circa la legittimità di una completa anomia (cfr., sul punto, Corte cost. 68/2025, secondo cui non sarebbe incostituzionale l'estensione della legge 19 febbraio 2004, n. 40 in materia di accesso a tecniche di procreazione medicalmente assistita al di là di quanto oggi previsto).

Di certo, l'ambito familiare è segnato da un quadro profondamente discriminatorio, posto che alcuni istituti sono riservati a coppie formate da persone di sesso diverso (matrimonio, adozione, accesso alla procreazione medicalmente assistita) o a persone dello stesso sesso (unioni civili). Ma le discriminazioni non si arrestano a tale ambito, essendo molto frequenti anche nel contesto lavorativo e nell'accesso a beni e servizi pure a fronte di normative che segnatamente le vietano, sanzionandole (Lorenzetti, 2020; Lorenzetti, Viggiani, 2016).

Poche invece le azioni che il decisore pubblico ha messo in campo per provare a colmare le disparità nei punti di partenza che alcune persone vivono in ragione dell'orientamento sessuale. Tra le poche eccezioni vanno certamente ricordati alcuni progetti dell'Istituto superiore di sanità, in particolare del Centro per la medicina di genere) che hanno messo a tema la particolare condizione di salute delle persone omosessuali.

L'aspetto su cui l'educazione interculturale è fondamentale intervenga riguarda la consapevolezza dell'esistenza delle persone LGB, delle loro famiglie, pure se non riconosciute dal

diritto positivo, al fine di non creare ambienti scolastici, lavorativi o di qualsiasi natura, ostili e discriminatori. Dare per scontata la diversità di sesso dei genitori per un bambino inserito in un contesto omogenitoriale può rivelarsi profondamente doloroso ed è per ciò fondamentale prenderne atto, a prescindere da come la si pensi e nella consapevolezza del carattere decisamente minoritario di tali realtà familiari.

C'è poi un ulteriore aspetto da considerare e che riguarda la constatazione di come, in molte lingue, alcune espressioni – omosessualità, omosessuale, bisessualità e bisessuale, ad esempio – non abbiano traduzione, rendendo quasi incomprensibili alcune realtà per chi provenga da contesti in cui l'orientamento sessuale minoritario è confinato nell'invisibilità. Ciò chiama chi operi nell'ambito socioeducativo a rendersi mediatore, linguistico e culturale, nel facilitare la comprensione della diversità di contesto in cui la persona LGB può inserirsi.

3.2.2. LA CONDIZIONE DELLE PERSONE TRANSGENERE

Analogamente a quanto rilevato per le condizioni LGB, anche rispetto alla condizione trans non vi è un riferimento diretto in Costituzione, indubbia essendo però la sua riconducibilità alla nozione di «sesso» e (in ipotesi) a quella delle «condizioni personali».

In Italia, la riflessione sulla condizione trans e sulle questioni giuridiche che essa pone agli ordinamenti inizia ad affacciarsi come tema già dagli anni Settanta, giungendo a una disciplina nell'anno 1982, con la legge 14 aprile, n. 164, che ha introdotto la possibilità di modificare il sesso anatomico e anagrafico (Lorenzetti, 2013). Con questa legge, la terza in Europa, dopo Svezia (1972) e Germania (1980), il nostro paese si è dotato di una normativa che, in nome della piena tutela della salute, consente di effettuare la transizione dal maschile al femminile (MTF, ossia *male to female*), così come da

femminile a maschile (FTM, *female to male*). In realtà, la legge non opera alcun riferimento espresso ai termini transizione, transito, e neppure alle parole transessuale, transessualismo, transessualità, genericamente richiamando la modifica dei caratteri sessuali e la rettificazione dell'attribuzione chirurgica e anagrafica di sesso (Marchiori, Coco, 1992). Secondo la legge, "quando necessario", il giudice autorizza l'intervento e così la modifica anagrafica (art. 31, comma 4°, D.Lgs. 1° settembre 2011, n. 150), senza che sia mai stato chiarito definitivamente su quale base debba essere valutata la *necessità* e quali i confini dei *caratteri sessuali*. Quanto al primo aspetto, l'espressione legislativa mostra con evidenza il carattere eventuale dell'intervento (*quando*, e dunque *se*) e mostra le possibili opzioni, ossia rendere centrale nella valutazione la persona, i suoi bisogni e i suoi desideri, altri principi e valori, come ad esempio la certezza dell'ordinamento circa i rapporti giuridici e gli *status*, l'assegnazione definitiva di una persona a uno dei due sessi e l'esistenza di due sessi, la tutela di terze persone che entrino in contatto con chi si sottopone alla rettifica anagrafica, o ancora l'interpretazione originalista che riconduce tale espressione al fatto di essere una persona già sottopostasi all'intervento all'estero, prima dell'approvazione della legge.

Quanto al riferimento ai *caratteri sessuali*, la legge fa riferimento alla necessità che si realizzi «mediante trattamento medico-chirurgico» mentre il giudice, «accertata la effettuazione del trattamento autorizzato», dispone la modifica anagrafica (art. 31, comma 4°, D.Lgs. n. 150/2011), senza che sia chiara la modalità dell'accertamento e i suoi contenuti. Si tratta di un'oscurità semantica già presente nella legge 164 del 1982 e non sciolta neppure dalla modifica del 2011 e che ha generato una certa confusione ermeneutica anche rispetto al trattamento medico-chirurgico richiesto, aspetto che merita una considerazione alla luce della diversità di approcci chirurgici potenzialmente applicabili e della possibilità che per "trattamento medico-chirurgico" si ritenga bastevole la sola

somministrazione di ormoni, senza dunque intervento chirurgico. Sul tema si è aperta una contrapposizione nella giurisprudenza che, con un orientamento maggioritario (risalente ma confermato da alcune recenti decisioni), ha ritenuto l'intervento chirurgico (sui caratteri sessuali primari) requisito indispensabile per la conclusione del percorso, in ragione della "necessità" di rispettare il dualismo di genere e dell'impossibilità di rivendicare un *tertium genus*, nonché in nome di criteri generali e astratti come la certezza del diritto, la stabilità del sistema, l'ordinato svolgimento dei rapporti giuridici, esigenze di tutela dei terzi che vengano in contatto con la persona transessuale; minoritario fino a un paio di anni fa, ma recentemente rafforzato da alcune pronunce della Corte di Cassazione (per esempio 20 luglio 2015, n. 15138) e della Corte costituzionale (11 novembre 2015, n. 221; 19 luglio 2017, n. 180 e 19 luglio 2017, n. 185), si è però fatto strada un orientamento opposto secondo cui l'intervento chirurgico è una tappa *eventuale* del percorso di modifica del sesso, essendo rimessa al giudice, con il supporto dei sanitari, la verifica della sua "necessità" ai fini del benessere della persona interessata e il carattere definitivo della modifica.

La problematicità della condizione trans è bene emersa al cospetto della dimensione familiare, ossia rispetto all'accesso al matrimonio e alla genitorialità, ambiti in cui il così detto paradigma eterosessuale del matrimonio (Corte cost. 11 giugno 2014, n. 170) si è palesato nella sua difficoltà di confrontarsi con vicende non previste normativamente. I casi più comuni rappresentano il cambiamento di sesso di un genitore, vicenda che lascia inalterati i diritti e soprattutto i doveri verso la prole, mentre nessuna differenza può ammettersi circa l'accesso all'adozione e alle tecniche di procreazione medicalmente assistita nel caso di una coppia composta da un uomo trans, dunque per il ricorso alla fecondazione eterologa, una volta ultimato il percorso di riassegnazione anagrafica. Più complesse appaiono vicende che hanno visto la procreazione

da parte di uomini FTM che hanno messo in tensione l'asse fra genitorialità e ascrizione sessuata del genitore.

Quanto all'ambito lavorativo, l'assenza di una disciplina che specificamente vieti le discriminazioni contro le persone trans o in ragione dell'identità di genere non ha mai impedito di far valere le tutele previste per il contrasto alle discriminazioni fra uomo e donna, contenute nel Codice per le pari opportunità (D.Lgs. 11 aprile 2006, n. 198), in ragione degli assunti della Corte di giustizia (Corte di giustizia dell'Unione Europea, K.B. – National Health Service Pensions Agency, Secretary of State for Health, sentenza del 7 gennaio 2004 C-117/01) e di un considerando inserito nella così detta "Direttiva rifusione" (Direttiva 2006/54/CE, Considerando 3). Nonostante la presenza di chiare normative non può però affermarsi che l'Italia rappresenti un contesto libero da discriminazioni, emergendo come necessario un continuo intervento di sensibilizzazione, dunque in primo luogo formativo ed educativo, e sul piano delle buone pratiche.

È importante ricordare che l'introduzione della legge 164 del 1982 non si deve infatti a una sensibilità in chiave antidiscriminatoria, piuttosto dovendosi ricondurre alla tutela della salute quale diritto fondamentale, per garantire il pieno accesso alle cure a tutti coloro che vivono una condizione certamente peculiare e bisognosa di un servizio specifico, senza che in Costituzione possano rinvenirsi espressi riferimenti alla condizione trans. In maniera certamente comprensibile, alla luce dell'epoca in cui fu redatta, la Carta è infatti costellata di riferimenti alla diversità di «sesso» che rimarcano il binarismo uomo/donna. Si pensi al richiamo al sesso quale condizione che può essere fonte di una differenza discriminatoria (art. 3 Cost.) e all'endiadi per cui partecipano all'elettorato attivo «tutti i cittadini, uomini e donne» (art. 48 Cost.); parimenti si pensi all'accesso agli uffici pubblici e alle cariche elettive per «tutti i cittadini, dell'uno e dell'altro sesso» (art. 51 Cost.), accanto al riconoscimento per cui deve essere rimosso ogni ostacolo che

impedisce «la piena parità degli uomini e delle donne nella vita sociale, culturale ed economica» e alla promozione di una «parità di accesso tra donne e uomini alle cariche elettive» (art. 117, comma 6°). Si tratta evidentemente di affermazioni che implicitamente presuppongono il binarismo ma che in alcun modo possono però essere letti quale gabbia che esclude chi non si riconosca nel binarismo o chi lo abbia “sfidato”. Non può infatti non contestualizzarsi la Costituzione nel periodo storico in cui ha trovato la propria genesi, periodo nel quale la dimensione identitaria, prima ancora che giuridica, delle persone transgenere non aveva certamente la visibilità, né era conosciuta come può dirsi rispetto alla contemporaneità.

Il percorso di riconoscimento verso la piena tutela ha attraversato una lunga evoluzione non ancora compiuta e recentemente raccolta dalla Corte costituzionale chiamata a valutare l'ipotesi di un terzo sesso (sent. 24 luglio 2014, n. 143) già presente in numerosi ordinamenti anche europei (si pensi, nella diversa modalità di ingresso e nelle differenti previsioni, ad Austria, Belgio, Germania).

La questione, inutile nascondersi, è spesso mal posta e mostra un carattere divisivo anche a fronte di ambiti e temi costituzionali, come la salute e la piena tutela di un diritto, l'unico che la Costituzione definisce come fondamentale (art. 32). Tale aspetto è confermato dalle reazioni polemiche rispetto ad alcune iniziative certamente meritorie. Ci si riferisce alle attività del Centro per la medicina di genere dell'Istituto superiore di Sanità che ha realizzato un progetto sulla salute delle persone trans, in risposta a specifici bisogni della popolazione interessata (www.infotrans.it). Sbrigativamente ricondotto quale espressione della “propaganda gender”, il progetto non è stato inteso da parte della stampa generalista quale espressione dello Stato sociale, quale strumento con cui la Repubblica si attiva in risposta a una specifica esigenza connessa a una specifica condizione, in chiave di garanzia piena della salute come diritto fondamentale. Piuttosto, lo si è inte-

so quale espressione di una moda, seguita per le pressioni della comunità LGBT e pericolosa per i suoi effetti sui minori e in generale sui valori condivisi della comunità.

Nonostante tali scomposte reazioni, deve rilevarsi il costante consolidamento delle tutele che trova conferma nell'evoluzione semantico-lessicale; si è infatti assistito a progressiva sostituzione – anche nel diritto – di termini ed espressioni come *transito* e *transizione* o *riassegnazione del sesso*, che sempre più nella giurisprudenza sono state soppiantate da “*affermazione di genere*” o persino da “*riaffermazione di genere*”.

La stessa parola *transessuale*, spesso essenzializzata (il/la *transessuale*) e quasi sempre utilizzata al maschile anche in riferimento alla condizione delle donne *trans* (MTF), è stata progressivamente sostituita con la parola inglese *transgender* e meno comunemente con la corrispondente italiana *transgener*, denotando una tendenza a sottrarsi dall'idea del sesso come gabbia dicotomica.

Nella dimensione che l'educazione all'intercultura apre è certamente fondamentale prendere contezza di un elemento che implicitamente ma inderogabilmente pare caratterizzare l'approccio giuridico alla *transessualità*, ossia il *paternalismo* con il quale vengono “trattate” le persone interessate. In generale, il percorso di *transizione* è costellato di momenti nei quali la persona *transessuale* viene collocata in una posizione di *soggezione* alle valutazioni e alle scelte operate da soggetti terzi, *psicoterapeuti*, *psicologi*, *operatori sanitari*, dai quali dipende, in maniera sostanzialmente *inappellabile*, il progredire nel percorso per il cambiamento di sesso. La persona del cui corpo si discute diviene quasi un “oggetto” di decisioni prese da chi valuta non soltanto il tipo di intervento più adeguato alla sua salute, ma persino il *se* sottoporsi al trattamento medico-chirurgico. Nell'impostazione di un percorso che dovrebbe avere carattere *individuale*, non viene affatto considerato che le vicende delle persone *transessuali* si presentano altrettanto diverse per quanto *peculiare* e *differente* è ogni es-

sere umano nella propria individualità. La dimensione paternalistica del trattamento giuridico della persona transgenere attiene altresì al dato per cui la prosecuzione del percorso è rimessa a una valutazione di soggetti che approcciano la transessualità come *sindrome*, come *fenomeno*, come *condizione*. Non sembra invece sufficientemente considerato che si tratta di una vicenda personale e intima i cui confini possono essere noti e intellegibili soltanto per chi nella realtà la vive, non prestandosi a una standardizzazione. Da ultimo, resta da evidenziare un'ulteriore incongruenza, posto che si tratta dell'unica patologia psichiatrica in cui la cura consiste nell'assecondare il sintomo, mediante l'adeguamento del corpo, dunque della realtà, così da farla corrispondere alla percezione psicologica del proprio sé, "curando" con un intervento chirurgico una patologia di natura psichiatrica (Marchiori, Coco, 1992).

Proprio in quanto ricondotta alle patologie mentali, la transessualità rispecchia, in termini giuridici, la centralità della salute che si collega, da un lato, alla tutela della personalità (art. 2 Cost.), con i diritti fondamentali di eguaglianza, dignità (art. 3 Cost.) e libertà della persona (art. 13 Cost.), dall'altro, alle norme che garantiscono le concrete estrinsecazioni sociali della persona.

Nell'approccio che vede la persona considerata *affetta* da una malattia e le sue azioni come espressive di *sintomi* da *curare* per renderla *sana* sfugge il rilievo per cui non è possibile pretendere che ogni individuo rispetti, sempre e comunque, astratti canoni presi a modelli di riferimento, in nome di criteri generali e non dimostrati – certezza del diritto e delle relazioni sociali, tutela di terzi che entrino in contatto con la persona transessuale, corrispondenza fra sesso anagrafico e sesso anatomico, dualismo di genere – che ammettono la subordinazione del corpo della persona transessuale al potere decisionale dello Stato; al contrario, il corpo dovrebbe essere individuato come materia indecidibile da parte di soggetti diversi dalla persona interessata, a prescindere dalle sensibilità

di cui si è portatori, facendo emergere anche in questo senso, la dimensione dialogica dell'intercultura quale strumento di riconoscimento attivo e di mutua e reciproca comprensione.

3.2.3. LA CONDIZIONE INTERSEX

Affrontare il tema delle “parole dell'eguaglianza” rispetto alla condizione intersex presuppone tentare di chiarire i confini di questa poco nota condizione, definita come intersessuale, intersessuata, intersesso e per la quale emerge una tendenziale problematicità rispetto al diritto. Si tratta della vicenda di chi presenti caratteri sessuali, biologici, cromosomici non univocamente ed esclusivamente riconducibili al maschile o al femminile, consapevoli della complessità che tale definizione presuppone. A differenza di quanto si possa ritenere, si tratta di una condizione non così rara e tale da coinvolgere una percentuale di persone, indicativamente compresa fra 1,7 e 4 della popolazione, pur trattandosi di stime approssimative. Alcune di queste condizioni, infatti, non sono note neppure a coloro che ne sono portatori e vengono scoperte in occasione di indagini mediche di altra natura (ad esempio circa l'infertilità), durante l'adolescenza o in età adulta, senza che ciò abbia comportato alcun particolare problema durante la propria esistenza.

Da un punto di vista medico-sanitario, la condizione intersex è indicata nei termini di «disorders of sex development» nell'11ª edizione del *Manuale internazionale per la classificazione delle malattie* (ICD, ossia *International Classification of Diseases*), con un approccio assai criticato per il portato stigmatizzante che ne segue. Proprio per tale ragione, a questo termine si sono progressivamente venuti a sostituire altri acronimi come DSD (*differences of sex development*) o CVSC (*congenital variations of sex characteristics*) o ancora VCS (variazioni nelle caratteristiche di sesso), considerate me-

no stigmatizzanti poiché distanti dall'idea della persona come malata o disturbata.

Le difficoltà della persona intersex di fronte a un ordinamento fondato sul rigido binarismo sono evidenti già dalla nascita in cui si richiede che il nome corrisponda al sesso, generando incertezze e difficoltà quando il sesso sia *in between*. In altri ordinamenti è stata invece di recente superata la dicotomia nell'assegnazione del sesso anagrafico, prevedendo la possibilità di una dizione ulteriore rispetto a quella di "maschio" o "femmina", nei termini di "sesso neutro", o incerto, indefinito o "altro". Ad esempio, in Germania, è ammessa l'indicazione del "sesso incerto", con una normativa peraltro destinataria di forti critiche; è stato infatti ritenuto stigmatizzante considerare la persona "altro da" chi rientri senza incertezze, nel binarismo sessuale, implicitamente assunto come "norma", dunque quale parametro di riferimento, rischiando così di porsi come "spinta" verso una normalizzazione dei corpi intersex (*Gesetz zur Änderung personennstandsrechtlicher Vorschriften – Personenstandsrecht-Änderungsgesetz-PStRÄndG*).

Proprio in ragione di ciò non di rado i neonati la cui attribuzione a uno dei due sessi appare incerta subiscono interventi chirurgici invasivi e irreversibili non necessari, né funzionali a un maggior benessere della persona ma agiti con l'obiettivo di una riconduzione dei loro corpi entro quanto considerato "normale". Come ricordato dal Comitato nazionale per la Bioetica, nelle *Linee guida* elaborate per il trattamento dei soggetti medicalmente considerati come affetti da "disturbi della differenziazione sessuale", dovrebbe piuttosto essere il principio dei *best interests of the child* a guidare ogni scelta che coinvolge minore, raccomandandosi altresì di evitare mutilazioni non medicalmente necessarie e urgenti e di informare adeguatamente la famiglia (Comitato nazionale per la Bioetica, *I disturbi della differenziazione sessuale*, parere del 25

febbraio 2010¹). Il tema della corretta informazione alla famiglia appare centrale posto che sono i genitori a essere titolari delle scelte di coloro che non hanno la piena capacità di agire in quanto neonati; in proposito, le prassi segnalano come non sempre è garantito quell'approccio dialogico auspicato tra chi esercita la responsabilità genitoriale e i medici, con l'eventuale ingresso dei giudici, in caso di disaccordo fra i genitori o con i sanitari. Rimettere qualsiasi scelta ai genitori appare problematico posto che, a loro volta, potrebbero (come spesso accade nella pratica) essere influenzati e condizionati da una sorta di "pensiero dominante", ossia dalla convinzione maggiormente diffusa in un certo contesto e in un dato momento storico, nell'interpretare l'interesse del minore come coincidente con la "perfezione" del corpo rispetto ai canoni individuati per l'univoca assegnazione al sesso femminile e a quello maschile, o viceversa dal seguire quelle che si intercettano come predilezioni del minore. Nei fatti, pure in assenza di necessità terapeutiche e di garanzie circa il benessere della persona intersex, vengono agite pratiche che violano l'integrità fisica di minori e una attenta opera di sensibilizzazione appare dunque fondamentale. Il rischio è che si approcci la condizione intersex come patologia da "curare", normalizzando un corpo ritenuto "imperfetto" rispetto a ciò che si ritiene un modello ideale di riferimento, corrispondente all'idea del femminile e del maschile e verso cui si deve necessariamente tendere. L'aspetto maggiormente problematico è lo scarso interesse verso il *follow up* delle terapie medico-chirurgiche, che non sempre verificano il prosieguo dell'esistenza delle persone intersessuali sotto il profilo della *qualità* di vita anche sul piano emotivo-relazionale, non facendo emergere gli effetti devastanti per l'intera l'esistenza (Greenberg, 2012; Domurat Dreger, 2006). Alcuni protocolli sperimentati in altri paesi, hanno vietato del tutto il ricorso alla chirurgia per mere fi-

1. https://bioetica.governo.it/media/4013/p86_2010_disturbi_differenziazione-sessuale-minori_it.pdf.

nalità estetiche, senza peraltro mettere in discussione la necessità, alla nascita, di assegnare un sesso anagrafico, secondo il dualismo di genere (vedi Malta) ma il dibattito in Italia sembra essere molto condizionato da un approccio che legge anche nella condizione intersex il riflesso di una ideologizzazione, onestamente poco pertinente.

È importante ricordare come, per quanto statisticamente rara, la condizione intersex rappresenta una delle varianti normalmente presenti nell'essere umano e fa emergere la difficoltà di questi corpi di fronte al diritto, spesso sbrigativamente risolta pretendendo che la persona si adatti forzatamente e forzosamente alla regola del dimorfismo, senza neppure concepire che sia la regola, astratta, ad adattarsi al caso concreto.

Dall'incapacità del sistema di "trattare" la persona in maniera adeguata alla peculiarità del caso concreto (Bernini, 2010) deriva inoltre una posizione di inesorabile "minorità giuridica" per la persona intersex, lesa nelle plurime dimensioni costituzionali della dignità e della libertà e autodeterminazione.

Un secondo profilo che emerge dall'analisi giuridica di tale peculiare condizione riguarda la previsione di interventi chirurgici profondamente lesivi dell'integrità fisica che peraltro non appaiono risolutivi della "patologia". La persona intersessuale, infatti, resta tale per l'intera esistenza, anche una volta subiti gli interventi di correzione dei caratteri sessuali e anzi diviene oggetto di una medicalizzazione a vita, inevitabile e forzata. Prende così forma un duplice paradosso che segue ai protocolli "di cura" dell'intersessualità di norma applicati, poiché la persona spesso va incontro a un complessivo peggioramento delle condizioni di salute a seguito degli interventi medico-chirurgici.

A guidare le scelte pare così essere un'idea astratta di salute e di benessere, in nome della quale il corpo viene ricondotto entro standard di presunta "normalità" sulla base

di un apoditticamente affermato interesse del bambino non realmente dimostrato, né fondato sulla base di criteri e parametri certi. Sembra così emergere una sorta di “bisogno”, implicitamente introiettato dalla normativa e dalle prassi, di rispettare modelli e paradigmi di riferimento, senza alcuna verifica in concreto quanto al benessere del bambino coinvolto. Lo stesso assunto per cui tutte le persone possono essere ricondotte al dimorfismo sessuale sconta un implicito pre-requisito che tuttavia non considera come esistano delle eccezioni (Fausto-Sterling, 2000, 1993; Greenberg, 2012; Tamar-Mattis, 2006; Feder, 2015; Callahan, 2009).

Similmente a quanto già richiamato trattando di orientamento sessuale e identità di genere, anche rispetto alla condizione intersex, non è possibile rinvenire nulla di espresso in Costituzione, se non rifacendosi alle disposizioni che evocano il sesso e il binarismo. Appare un’ovvietà sottolineare come la ripetuta affermazione del binarismo in Costituzione non possa essere intesa per schiacciare la condizione *in between* di coloro che non rientrano nel binarismo, piuttosto dovendosi verificare il pieno spiegamento del principio di eguaglianza e del principio personalista proprio in ragione di tale vicenda umana prima che giuridica, senza invisibilizzare questa condizione.

Proprio rispetto alla condizione intersex e nella consapevolezza dei diversi bisogni che tale comunità palesa è stato elaborato un progetto dell’Istituto superiore di sanità (Centro per la medicina di genere), sostanzialmente volto ad aumentare la consapevolezza e sensibilità sul tema, soprattutto degli operatori sanitari. Offrendo una mappa dei servizi disponibili, nonché un glossario che chiarisce le diverse condizioni e la terminologia più corretta da utilizzare, il portale <https://www.iss.it/infointersex-copertina> si pone così come finestra aperta al dialogo con persone interessate, famiglie, operatori, fattivamente contribuendo a un miglioramento della consapevolezza e della conoscenza sul tema.

3. LE CONDIZIONI LGBTIQ+

E proprio sul piano della consapevolezza e della conoscenza sembra emergere il potenziale dell'educazione interculturale, chiave di volta di un possibile riconoscimento di una condizione minoritaria, poco visibile e spesso resa ambigua da un dibattito pubblico poco consapevole e informato.

3.2.4. LE CONDIZIONI Q+

L'importanza di trattare separatamente le dimensioni identitarie che possono ricondursi alla sigla LGBTIQ+ in ragione dalle differenti esigenze cui offrire risposta trova un'ultima conferma nella condizione *queer*, per cui è fondamentale, in chiave preliminare, chiarire se vi sia un'esigenza di tutela inevasa dall'ordinamento o se invece la richiesta al diritto sia piuttosto di non ingerenza. Ricordando infatti come l'ordinamento non ha sempre quei caratteri impositivi che a esso si è soliti attribuire, è utile in prima battuta ripercorre rapidamente le origini di questa parola mutuata dalla lingua tedesca, in cui *quer* designa qualcosa di obliquo, diagonale, ma anche bizzarro o strano, inteso inizialmente quale dispregiativo in opposizione a quanto è invece *straight*, diritto e dunque corretto anche moralmente. Il suo utilizzo caratterizza, nel 1990, l'elaborazione di una *queer theory*, pur risalendo anche nel continente europeo, agli anni Settanta, quando vengono proposte riflessioni critiche sulla sessualità (Butler, 1990; Kosofsky Sedgwick, 1990). È in opposizione alle istanze del movimento omosessuale statunitense, ritenuto incapace di considerare le irriducibili differenze esistenti all'interno della comunità LGBT e appiattito sulle rivendicazioni politiche dei gay bianchi, che risale il primo utilizzo pubblico di tale espressione, con una decisa presa di distanza dalle richieste di assimilazione (de Lauretis, 1991; Prearo, 2012; Bernini, 2013; Monceri, 2010; Arfini, Lo Iacono, 2012; Pustianaz, 2012).

Nella contemporaneità, il carattere negativo e dispregiativo della parola *queer* può dirsi decisamente superato alla luce della risignificazione che sta attraversando, nel farsi portatrice di tutte le istanze a tutela delle persone bigenere, *gender fluid* e non binarie.

Certamente, da questo punto di vista, l'approccio *queer* è da valorizzare per l'aver reso visibile le categorie su cui acriticamente il diritto si fonda, categorie impostate a partire da binomi oppositivi implicitamente portatori di gerarchie e che restituiscono una minorità giuridica, e perciò sociale, per coloro che non rientrano nel modello *mainstream* o che a esso vogliono sottrarsi. Per tale via il diritto viene ascritto quale meccanismo oppressivo che marginalizza le identità trans, intersex o fluide, così come le persone non eterosessuali e che la proposta *queer* mira a destrutturare per rendere possibile un ripensamento a prescindere da quelle gabbie gerarchizzanti di cui l'ordinamento giuridico è portatore.

Ciò precisato appare fondamentale chiarire la difficoltà dell'approccio *queer* e di coloro che in esso si riconoscono rispetto al diritto, poiché quest'ultimo si fonda su regole giuridicamente fissate e caratterizzate da un'ineludibilità che nella società contemporanea impedisce, anche volendo, di collocarsi del tutto esternamente ad esse. Deve dunque considerarsi come velleitaria, e poco realistica, l'ambizione di sottrarsi sempre e comunque agli strumenti giuridici, come pure parte della proposta politico-teorica *queer* pare proporre. Allo stesso modo, occorre considerare come ineludibili siano pure le categorie che il diritto pone alla base del proprio funzionamento, assumendo – implicitamente o esplicitamente – alcuni parametri di riferimento nella formulazione della regola astratta.

La proposta *queer* esplicita la contraddizione fra la prospettiva assimilazionista e quella volta al superamento o alla attenuazione della discriminazione (Mastromartino, 2018, p. 240), ossia a quello che è stato definito uno sbrigliativo bilanciamento fra i vantaggi materiali che seguono al ricono-

scimento dei diritti e gli svantaggi giudicati meramente simbolici come l'essenzializzazione dell'identità, la imposizione a ogni persona di modelli e la conseguente esclusione di chi non vi rientra (Marella, 2018). Appare così un dilemma irrisolto il chiedere, da un lato, il riconoscimento della dimensione identitaria nella sua fluidità, rifiutando però nettamente l'intervento del diritto laddove sia necessario ad archiviare uno *status quo* discriminatorio o di invisibilità. Guardato con sospetto per il potenziale effetto discriminatorio ed essenzializzante, al diritto si chiede l'astensione per favorire la piena espressione dei singoli nella dimensione sessuale e di genere che caratterizza l'identità *queer*, senza però la consapevolezza del ruolo di potenziale cambiamento che può assumere in chiave antiegemonica.

La difficoltà del confronto del soggetto *queer* con il diritto emerge anche a partire dalla fluidità e dal carattere anti-identitario che mettono criticamente in luce il rischio di una deriva individualista, posto che se l'obiettivo è di "rompere" i modelli tradizionali che il diritto fa propri, può ammettersi sia il passaggio da una identità a un'altra, sia il superamento dell'identità stessa, dunque la sua dissoluzione. Sotto questa chiave, occorre richiamare il dibattito circa la messa a tema – a partire dalla condizione intersex che rende visibile l'insufficienza del dimorfismo – del superamento del dualismo di genere, della sua archiviazione, i cui effetti tuttavia non appaiono così indifferenti rispetto alle tutele pensate in ragione del genere e i cui presupposti verrebbero meno, in quanto non più rilevati e rilevabili.

Il diritto può dunque apparire un'arma per un verso spuntata, perché dotata di uno strumentario concettuale superato e non sempre adeguato alla realtà, per altro verso troppo aggressiva per il suo portato inevitabilmente disciplinante che assolve una funzione di legittimazione simbolica nello stabilire le identità o le pratiche socialmente ammissibili e quelle escluse (Maestromartino, 2018, p. 238). Ricordando le parole

di chi ha riconosciuto che “non saranno mai gli strumenti del padrone a smantellare la casa del padrone” (Audre Lorde), va però riconosciuto che proprio al diritto, in particolare attraverso la giurisprudenza, può assegnarsi l’onere di adattarsi alle nuove istanze, contribuendo così nella decostruzione delle disuguaglianze e modificando lo *status quo*.

Un ruolo di primo piano potrebbe essere assunto anche dall’educazione interculturale che, nel farsi portatrice di quell’incessante azione volta al riconoscimento di qualsiasi condizione identitaria a rischio di marginalità, può supportare nella decostruzione degli stereotipi e dei pregiudizi che il diritto assume implicitamente quale proprio fondamento e che, come nel caso del *queer*, emergono però come inesorabili gabbie.

3.3

Quali parole per quale eguaglianza?

L’analisi delle parole attraverso cui il diritto si confronta con le condizioni LGBTQ+ impone il tentativo di ricondurre le questioni evocate ai principi costituzionali, in primo luogo alla solidarietà sociale per come caratterizza l’ordinamento italiano e per come impone alla collettività una presa in carico di chiunque, a prescindere dalla condizione personale di cui si è portatori.

Ma è l’eguaglianza a offrire maggiori prospettive analitiche, in ragione della forza che essa può imprimere nel garantire tutele alle persone LGBTQ+. È però importante indagare quale sia la declinazione preferibile dell’eguaglianza, se nei termini di non discriminazione, dunque di parità (D’Amico, 2020), se come pari opportunità, se come tutela delle differenze di genere o ancora secondo la prospettiva nota come antisubordinazione di genere (Pezzini, 2009) cui è importan-

te riferirsi per le diverse sfaccettature che possono presentare rispetto all'educazione interculturale.

Seguendo la prima accezione dell'eguaglianza, ossia come non discriminazione, le tutele per le condizioni LGBTIQ+ necessitano di essere tra loro distinte poiché previste in ragione dell'orientamento sessuale, rientranti nel sesso per l'identità di genere, non esplicitate rispetto alla condizione intersessuale e *queer*. Occorre però problematicamente segnalare come l'eguaglianza nei termini di non discriminazione pretende(rebbe) una indifferenza della condizione tutelata, imponendo la bidirezionalità delle normative e dunque agendo in chiave di neutralizzazione, con il rischio di far scemare il potenziale ruolo degli strumenti (normativi e non) di contrasto alle discriminazioni non rispetto all'orientamento sessuale, ma verso le persone omosessuali o bisessuali e analogamente rispetto alla condizione trans. La caratterizzazione dell'eguaglianza come perfetta simmetria non si concilia infatti con quegli interventi definiti *di diritto diseguale* (D'Alloia, 2002; Pollicino, 2005; Caielli, 2008) che mirano a rimuovere gli squilibri di fatto in ragione di una condizione personale, al punto da essere intesi come violazione della parità di trattamento che, in quanto tale, è e deve rimanere cieca a ogni differenza. Seguendo tale accezione di eguaglianza, l'impatto di riequilibrio sarebbe nullo, con il rischio che le diseguaglianze già esistenti risultino rafforzate e si riproducano, finendo così per essere normalizzate. Verrebbero infatti a perdere copertura proprio quelle misure preferenziali di maggiore efficacia nel contrasto al fenomeno, poiché di vantaggio per coloro che appartengono alla condizione minoritaria e discriminata e non generalmente valide per chiunque. Né può ritenersi secondario il rischio di una deriva identitaria neutralizzante che spoglia la persona della sua corporeità, nascondendo gli impliciti che, se non hanno generato le differenze discriminatorie, certamente non le hanno impedito e che grande impatto hanno sul piano simbolico, nel veicolare

e rinforzare il quadro delle discriminazioni esistenti, rendendo invisibili le sovrastrutture, i presupposti, gli impliciti che il diritto riflette, ma al tempo stesso riproduce, in un rapporto circolare (Pezzini, 2015, pp. 202 ss.).

Decisamente meno problematica può invece considerarsi l'accezione che vede l'eguaglianza nella sua dimensione sostanziale, dunque come pari opportunità, prendendo atto di una diseguaglianza di fatto, di uno squilibrio confermato dai numeri, e mirando al ripristino di condizioni equilibrate, attraverso un trattamento asimmetrico, sensibile alle differenze in ragione di una condizione LGBTIQ+, dunque con l'ingresso di strumenti di diritto diseguale. L'aspetto problematico di tale accezione dell'eguaglianza risiede però nel rischio di risultare schiacciata sulla mera *contabilizzazione* delle differenze, spesso rilevandosi la mancata consapevolezza circa l'essere il genere una lente di osservazione e categoria analitica; spesso le pari opportunità si accontentano infatti del limitato obiettivo di un riequilibrio quantitativo che si ritiene raggiunto anche sulla mera base del *quantum* di prerogative da riconoscere *anche* alla condizione minoritaria, dunque tipicamente quella femminile nel caso del sesso/genere. Si tratta dunque di un'accezione parimenti debole, nel suo mostrarsi comunque incapace di modificare lo *status quo* che le discriminazioni hanno reso possibile, come pure le condizioni per un loro futuro replicarsi, neppure garantendo una parità effettiva.

L'ulteriore lettura dell'eguaglianza nei termini di diritto alla differenza o alla diversità (Niccolai, 2007; Ruggiu, 2009, pp. 27 ss.; 2010, pp. 151 ss.; 2012) pare manifestare un grande potenziale, sia nel contrasto alle discriminazioni esistenti, sia rispetto a quell'orizzonte simbolico che esse evocano e da cui sono prodotte. Valorizzare il diritto alla diversità certamente permette una considerazione specifica delle persone LGBTIQ+, proprio riconoscendo la specificità che esse manifestano e che porta a escludere gli strumenti asimmetrici a vantaggio di coloro che non siano portatori di tali condizio-

ni al fine di evitare la configurazione di una ipotetica *reverse discrimination*, ossia di una discriminazione *alla rovescia*, nei confronti di chi non è destinatario di misure di sostegno; sarebbe proprio il bisogno di superare giuridicamente e socialmente lo *status quo* di subordinazione a imporre di tener conto della diversità e specificità di tali condizioni, ammettendo azioni positive. È infatti fondamentale interrogarsi su quali siano i meccanismi che determinano la loro impari collocazione nella società e quali le vie di una decostruzione di tale assetto gerarchico, senza cedere alla a-critica stereotipia che vede le persone LGBTIQ+ quali destinatarie di trattamenti preferenziali in quanto fragili o deboli, trattandosi di aspetti che aprono a profili di paternalismo. Quanto meno richiede una presa d'atto del differente posizionamento che l'essere parte di una minoranza determina, senza però superare l'ambiguità che deriva dall'essere la tutela motivata in ragione delle sue *differenze*, prospettiva che sottintende – implicitamente, ma inesorabilmente – l'assunzione di un parametro di riferimento rispetto a cui si viene giudicati come qualcosa di *altro*. Ciò si afferma nella consapevolezza di come rivendicare l'*alterità* possa anche rinviare alla critica del paradigma di una pretesa universalità che proprio in nome *dell'altro* viene contestato, tema su cui si rinvia agli studi filosofici di Luce Irigaray e Adriana Cavarero e costituzionalistici di Silvia Nicolai ed Elisa Olivito. È indubbio infatti che essere tutelati in quanto *altro* da ciò cui si viene paragonati non rappresenta certo una valorizzazione della diversità di cui si è portatori, al contrario rischiando di stigmatizzare l'essere appartenenti alla comunità LGBTIQ+ considerata *alterità* rispetto al modello *maistream* cisgenere ed eterosessuale, assunto quale universale. Emerge così il portato, non soltanto descrittivo, ma *conformativo* e anzi *performativo* e *prescrittivo* (Gianformaggio, 1997, 2005) sotteso a questa operazione che chiama in causa quel carattere dilemmatico della differenza cui grande peso

viene riconosciuto quanto all'accesso a diritti sociali (Minow, 1985, 1990; Morondo Taramundi, 2004).

Fermo restando che la questione della tutela costituzionale della condizione LGBTIQ+ si presta a essere ricostruita anche a partire dalla pari dignità sociale, dal principio personalista, dall'*habeas corpus*, nella prospettiva di una piena tutela dei diritti sociali, *in primis* della salute, come strumento di inveroamento dell'eguaglianza, è fondamentale aver chiare le diverse accezioni con cui quest'ultima può rendersi concreta e valutare quali siano i rischi di una lettura schiacciata sui soli profili della non discriminazione o delle pari opportunità.

3.4

Uno sguardo di insieme: quale possibile ruolo per l'educazione interculturale?

Ricostruite le “parole” dell'eguaglianza e le sue possibili accezioni rispetto alla condizione LGBTIQ+, appare di interesse proporre una riflessione di insieme sugli aspetti che sembrano favorire o persino esigere un intervento dell'educazione interculturale.

Un passaggio obbligato pare essere l'acquisizione di una piena consapevolezza circa l'esistenza delle persone LGBTIQ+ e dei loro corpi, come pure delle loro famiglie e in generale della loro condizione, che produce difficoltà e disagi non di rado in ragione di una scarsa conoscenza e della debole incisività degli strumenti normativi pure presenti. In quest'ottica, è fondamentale orientare qualsiasi azione pubblica nella direzione di creare ambienti scolastici, lavorativi o di qualsiasi natura, accoglienti e non ostili o discriminatori. L'assunzione data per scontata circa l'eterosessualità o la condizione cisgender non può che essere percepita da un adolescente LGBTIQ+ come barriera – nascosta ma inesorabile – all'inserimento sociale e tale da produrre un isolamento nella percezione del

vivere una condizione non riconosciuta e invisibilizzata nel discorso pubblico. Allo stesso modo può dirsi rispetto all'inserimento di un minore in una realtà familiare differente da quella fondata su una coppia di persone di sesso diverso, che può essere considerato un modello. L'essere inserito in una famiglia omogenitoriale o transgenitoriale non dovrebbe porsi quale ostacolo alla socializzazione per un bambino o per un adolescente, né può accettarsi che si traduca in un percorso doloroso di esclusione; per questo è fondamentale prendere atto dei modelli di famiglie alternative, a prescindere da come la si pensi e nella consapevolezza del carattere decisamente minoritario di tali realtà. Per quanto l'ordinamento non consenta ancora l'accesso all'adozione e alle tecniche di procreazione medicalmente assistita di *single* e coppie *same-sex* non può non prendersi atto che il paradigma tradizionale di famiglia fondato sull'eterosessualità della coppia (Corte cost. 170/2014, pt. 3 CID) è in via di superamento e ciò chiede un riconoscimento sociale, prima ancora che giuridico, posto che la realtà sociale prescinde e anticipa per molti versi l'ordinamento e chiama i corpi intermedi, la scuola certamente, a farsi attore di primo piano. In generale, rendere i corpi, le vite, le famiglie delle persone LGBTIQ+ quali terreno di battaglie ideologiche si pone in diretta collisione e contrarietà rispetto alla primazia della persona affermata in Costituzione, posto che la tutela della persona deve prescindere dalle condizioni di cui è portatrice.

C'è poi un ulteriore aspetto da considerare e che riguarda la constatazione di come, in molte lingue, alcune espressioni – omosessualità, omosessuale, bisessualità e bisessuale, transgenere, intersex, *queer* – non abbiano traduzione, rendendo quasi incomprensibili alcune realtà per chi provenga da contesti in cui l'orientamento sessuale minoritario o la condizione trans sono confinati nell'invisibilità. Ciò chiama chi opera nell'ambito socioeducativo a rendersi mediatore,

linguistico e culturale, nel facilitare la comprensione della diversità di contesto in cui la persona LGBTIQ+ può inserirsi.

Da altra prospettiva, pare necessario adottare una cautela nell'uso di parole che spesso rischiano di veicolare un immaginario ben preciso di gerarchie e priorità. Si pensi alle parole tolleranza, accoglienza, inclusione che, pur rinviando a un'azione certamente condivisibile verso chi sia portatore di una diversità, finiscono però per stigmatizzare, proprio in quanto alterità, proiettandosi in una direzione di assimilazionismo. Includere qualcuno in uno spazio – fisico o simbolico – da cui è escluso significa chiedere di entrare in un processo di adattamento e assimilazione, molto distante rispetto al complessivo ripensamento dello spazio stesso.

E da questa prospettiva è fondamentale ricordare la funzione contro-maggioritaria della Costituzione, come pure i limiti che alla legge e al diritto devono essere riconosciuti, non potendosi pretendere dall'ordinamento ciò che esso non può certamente fare.

L'approccio empatico cui l'educazione interculturale rinvia appare proiettato verso la solidarietà e può rappresentare un traino nella comprensione di vicende e dimensioni identitarie, certamente non ancora diffuse, né pienamente visibili nella società contemporanea. È dunque interessante provare a raccogliere la sfida che le condizioni LGBTIQ+ pongono al diritto e all'intercultura stessa, chiedendo il conio di nuove parole, di nuove espressioni che rendono pensabile una vicenda insolita e poco rappresentata al punto da non avere spazio nel linguaggio.

E allora l'interrogativo può virare domandandosi quali siano le parole con cui si tratta di eguaglianza e come possano rappresentare un veicolo di riconoscimento o di stigma, anche però considerandone i rischi.

Appare emblematica la richiesta rivolta alla lingua italiana di adattarsi alle istanze identitarie LGBTIQ+, attraverso l'uso della schwa, dell'asterisco, della u, in luogo del femmi-

nile/maschile, vissuti come gabbia e come strumento oppressivo. Se certamente a tali esperienze deve essere riconosciuto il merito di dare un nome e una voce a chi è rimasto da sempre invisibile e afono, dall'altro non pare indifferente il rischio che si profila di neutralità e neutralizzazione del genere, posta l'invisibilità che ne deriverebbe per la condizione femminile.

Se appare importante provare a riflettere su quali possano essere le potenzialità dell'educazione interculturale è però altrettanto rilevante respingere approcci omologanti per situazioni differenti, seguendo una deriva assimilazionista che rischia però di schiacciare le differenze e ricondurle ai modelli statisticamente dominanti. Peraltro, è pure fondamentale respingere letture che separino sulla base delle singole condizioni, generando una frammentazione identitaria che spacchetta l'individuo sulla base delle caratteristiche di cui è portatore.

È piuttosto verso la consapevolezza di un necessario dialogo che occorre orientarsi, così da allinearsi alla Costituzione che certamente non respinge alcuna tra le condizioni a rischio di marginalità sociale ma le legge all'interno del principio personalista e del principio pluralistico. Come noto, la Carta propala infatti un modello marcatamente orientato verso la costruzione di una società pluralistica che trova un'attualizzazione anche nella C.M. 26 luglio 1990, n. 205, secondo cui

la "diversità culturale" va pensata quale risorsa positiva per i complessi processi di crescita della società e delle persone. Pertanto l'obiettivo primario dell'educazione interculturale si delinea come promozione delle capacità di convivenza costruttiva in un tessuto culturale e sociale multiforme. Essa comporta non solo l'accettazione e il rispetto del diverso, ma anche il riconoscimento della sua identità culturale, nella quotidiana ricerca di dialogo, di comprensione e di collaborazione, in una prospettiva di reciproco arricchimento.

E nell'adottare un modello orientato alla promozione e alla tutela del pluralismo, la Costituzione accoglie la diversità,

proiettandola verso la costruzione della nuova società nata attorno a essa, ai suoi principi e ai suoi valori, non ammettendo che singole condizioni personali possano divenire ostacoli al pieno spiegamento del principio personalista.

Proprio quale cartina di tornasole in tema di educazione interculturale sembra così che la condizione LGBTQ+ possa assumere una centralità in ragione della profonda diversità che deriva delle sensibilità culturali di cui si è portatori e che meritano ascolto al pari del riconoscimento richiesto dalle minoranze. Richiamando le parole di chi ha riconosciuto come sia «la Costituzione a enunciare i criteri a cui deve essere ispirato il sistema nazionale d'istruzione» (Matucci, 2023, p. 13) pare così di doversi ribadire uno spazio per un modello di educazione interculturale in cui possano trovare ascolto le minoranze LGBTQ+.

Bibliografia*

- AIME M. (2004), *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino.
- ID. (2025), *Cultura*, in Matucci (2025a), pp. 23-48.
- AINIS M. (1992), *Azioni positive e principio di eguaglianza*, in “Giurisprudenza costituzionale”, 1, pp. 582-608.
- ID. (1999), *I soggetti deboli nella giurisprudenza costituzionale*, in “Politica del diritto”, 1, pp. 25-52.
- ID. (2015), *La piccola eguaglianza*, Einaudi, Torino.
- ALKIRE S. (2008), *Bhutan’s Gross National Happiness Index: Methodology and Results*, in *OPHI Research in Progress. Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI)*, University of Oxford, Oxford, pp. 1-7, https://ophi.org.uk/sites/default/files/Alkire_Bhutan_GNH_index_2008_OPHIRP5a.pdf.
- ARCONZO G. (2020), *I diritti delle persone con disabilità. Profili costituzionali*, FrancoAngeli, Milano.
- ARENDRT H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York (trad. it. dall’ed. del 1966, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999).
- ARFINI A. G., LO IACONO C. (a cura di) (2012), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa.
- AUSTIN J. L. (1975), *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- BALDASSARRE A. (1989), *Diritti sociali*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 1-34.
- BELLO B. G. (2020), *Intersezionalità. Teorie e pratiche tra diritto e società*, FrancoAngeli, Milano.
- BERNINI L. (2010), *Maschio e femmina Dio li creò!? Il sabotaggio transmodernista del binarismo sessuale*, Il Dito e la Luna, Milano.

* L’ultimo accesso alle risorse on line è stato effettuato il 15 giugno 2025.

- ID. (2013), *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale*, ETS, Pisa.
- BIN R. (2007), *Che cos'è la Costituzione?*, in "Quaderni costituzionali", 1, pp. 11-52.
- ID. (2017), *Lo Stato di diritto*, Il Mulino, Bologna.
- BOBBIO N. (1969), *Sulla funzione promozionale del diritto*, in "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", XXIII, pp. 1314-29.
- ID. (1995), *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino.
- BUTLER J. (1990), *Gender Trouble*, Routledge, London-New York.
- CAIELLI M. (2008), *Le azioni positive nel costituzionalismo contemporaneo*, Jovene, Napoli.
- CALIFANO L. (2021), *Parità dei diritti e discriminazioni di genere*, in "Federaslimi.it", 7, pp. 39-79.
- CALLAHAN G. N. (2010), *Between XX and XY. Intersexuality and Myth of Two Sexes*, Chicago Review Press, Chicago.
- CAMERLENGO Q. (2007), *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Giuffrè, Milano.
- ID. (2013), *Costituzione e promozione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2019), *Il senso della Costituzione per la povertà*, in "Osservatorio AIC", 1, pp. 7-32.
- ID. (2024), *Pari dignità sociale e solidarietà: per un effettivo inveroamento del principio di eguaglianza*, in L. Cassetti et al. (a cura di), *Scritti in memoria di Beniamino Caravita*, vol. III, Editoriale scientifica, Napoli, pp. 2311-25.
- ID. (a cura di) (2025a), *Educazione. Un concetto plurale*, Carocci, Roma.
- ID. (a cura di) (2025b), *Pluralismo. Una coesione sostenibile*, Carocci, Roma.
- CAPUTO M. (2024), *Interculturalismo (pedagogia)*, in S. Bagni et al. (a cura di), *Interculturalismo. Lessico comparato*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 363-82.
- CARAVITA B. (1984), *Oltre l'eguaglianza formale: un'analisi dell'art. 3 comma 2 della Costituzione*, CEDAM, Padova.
- CARLASSARE L. (2003), *La parità di accesso alle cariche elettive nella sentenza n. 49: la fine di un equivoco*, in "Giurisprudenza costituzionale", 1, pp. 364-71.
- CARTABIA M. (2011), *Riflessioni in tema di eguaglianza e di non discriminazione*, in M. D'Amico, B. Randazzo (a cura di), *Alle frontiere del diritto costituzionale. Scritti in onore di Valerio Onida*, Giuffrè, Milano, pp. 415-41.
- CECCHINI S. (2020), *La Corte costituzionale paladina dell'eguaglianza di genere*, Editoriale scientifica, Napoli.

- ID. (2024), *Discriminazioni connesse alla maternità e carriera delle lavoratrici. Riflessioni a partire da Corte cost., sentenza n. 211 del 2023*, in "Osservatorio AIC", 3, pp. 251-69.
- CEFFA C. B. (2022), *L'aspetto del velo*, FrancoAngeli, Milano.
- CELOTTO A. (2006), *Art. 3, 1° co., Cost.*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, vol. I, UTET, Torino, pp. 65-87.
- CERRI A. (1984), *Eguaglianza giuridica ed egualitarismo*, Japadre, L'Aquila-Roma.
- COVINO F. (2015), *Donna lavoratrice (dir. cost.)*, in *Digesto delle Discipline pubblicistiche, Aggiornamento*, UTET, Torino, pp. 128-76.
- D'ALOIA A. (2002), *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale: contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, CEDAM, Padova.
- D'AMICO M. (2020), *Una parità ambigua*, Raffaello Cortina, Milano.
- DE CESARE I. (2022), *Una prima lettura del D.Lgs. n. 105/2022 sul rioridino dei congedi parentali*, in "federalismi.it", 29, pp. 17-39.
- ID. (2024), *L'educazione alla Costituzione per il contrasto alla violenza sulle donne*, in "Osservatorio AIC", 4, pp. 53-77.
- DE LAURETIS T. (1991), *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, in "Differences", III, 2, pp. 3-18.
- DEL BÒ C. (2022), *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma.
- DOGLIANI M., GIORGI C. (2017), *Art. 3*, Carocci, Roma.
- DOMURAT DREGER A. (2006), *Intersex and Human Rights. The Long View*, in S. E. Sytsma (ed.), *Ethics and the Intersex*, Springer, Dordrecht, pp. 73-86.
- DWORKIN R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 2010).
- FAUSTO-STERLING A. (1993), *The Five Sexes: Why Male and Female Are not Enough*, in "The sciences", 33, 2, pp. 20-1.
- ID. (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.
- FEDER E. K. (2015), *Making Sense of Intersex. Changing Ethical Perspectives in Biomedicine*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- FERRAJOLI L. (2018), *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari-Roma.

- FERRARA G. (1974), *La pari dignità sociale. Appunti per una ricostruzione*, in G. Zangari (a cura di), *Studi in onore di Giuseppe Chiairelli*, vol. II: *Diritto pubblico, diritto costituzionale, diritto amministrativo, diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, pp. 1089-101.
- ID. (1978), *Corte costituzionale e principio di eguaglianza*, in N. Occhiocupo (a cura di), *La Corte costituzionale tra norma giuridica e realtà sociale: bilancio di vent'anni di attività*, Il Mulino, Bologna, pp. 89-101.
- FERRARI M. (a cura di) (2025), *Comunità. Un nuovo senso di appartenenza*, Carocci, Roma.
- GIANFORMAGGIO L. (1993), *Eguaglianza e differenza: sono davvero incompatibili?*, in G. Bonacchi, A. Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, pp. 214-40.
- ID. (1997), *L'eguaglianza e le norme*, in L. Gianformaggio, M. Jori (a cura di), *Scritti per Umberto Scarpelli*, EAD, Milano, pp. 373-406.
- ID. (2005), *Eguaglianza, donne e diritto*, Il Mulino, Bologna.
- GIORGI C., PAVAN I. (2021), *Storia dello Stato sociale in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- GIORGIS A. (1999), *La costituzionalizzazione dei diritti all'eguaglianza sostanziale*, Jovene, Napoli.
- ID. (2006), *Art. 3, co. 2°*, Cost., in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, vol. 1, UTET, Torino, pp. 88-113.
- GREENBERG J. A. (2012), *Intersexuality and the Law. Why Sex Matters*, New York University Press, New York.
- HOLMES S., SUNSTEIN C. R. (1999), *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, Norton, New York-London (trad. it. *Il costo dei diritti: perché la libertà dipende dalle tasse*, Il Mulino, Bologna 2000).
- KOSOFSKY SEDGWICK E. (1990), *Epistemology of the Closet*, California University Press, Los Angeles.
- ILLARI S. (2013), *Insegnamento della Costituzione ed educazione civica*, in G. Matucci, F. Rigano (a cura di), *Costituzione e istruzione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 425-63.
- LAVAGNA C. (1977), *Costituzione e socialismo*, Il Mulino, Bologna.
- LIBERALI B. (2015), *L'educazione e la prospettiva del "rispetto dei generi" quale strumento per contrastare la violenza e il bullismo*, in "Osservatorio AIC", 3, pp. 1-30.

- LORENZETTI A. (2013), *Diritti in transito. La condizione giuridica delle persone transessuali*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2016), *Dis-eguaglianza e disabilità*, in M. Della Morte (a cura di), *La dis-eguaglianza nello Stato costituzionale*, Editoriale scientifica, Napoli, pp. 173-92.
- ID. (2018), *La recente giurisprudenza in materia di omogenitorialità tra mutamenti di paradigmi e nuove prospettive di politica legislativa*, in “Costituzionalismo.it”, 2, pp. 1-58.
- ID. (2020), *Le tutele antidiscriminatorie verso le persone LGBT nel mercato del lavoro e dei consumi*, in E. Stradella (a cura di), *Le discriminazioni fondate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere*, Pisa University Press, Pisa, pp. 167-205.
- ID. (2021), *Uguaglianza e genere: spunti per un dibattito fra punti fermi e sabbie mobili*, in AA.VV., *Uguaglianza o differenza di genere? Prospettive a confronto. Atti del Seminario di Roma 26 novembre 2021*, Editoriale scientifica, Napoli, pp. 205-22.
- LORENZETTI A., VIGGIANI G. (2016), *Hard Work. LGBTI People in the Workplace in Italy*, ETS, Pisa.
- LUCIANI M. (1983), *La produzione economica privata nel sistema costituzionale*, CEDAM, Padova.
- MARCHIORI A., COCO N. (1992), *Il transessuale e la norma*, Edizioni Kappa, Roma.
- MARELLA M. R. (2018), *Queer Eyes for the Straight Guy. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer*, in M. G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa, pp. 249-72.
- MARSOCCI P. (2019), *Che cos'è la Costituzione per la scuola italiana: contributo al dibattito del sui insegnamento nel sistema istruzione*, in “Lo Stato”, 2, pp. 281-302.
- MASTROMARTINO F. (2018), *Contro l'eteronormatività. La soggettività queer di fronte al dilemma del riconoscimento giuridico*, in M. G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa, pp. 231-47.
- MATUCCI G. (2018), *Scuola, genitori, figli. A proposito dell'educazione alla parità di genere e al rispetto delle differenze*, in “Osservatorio AIC”, 2, pp. 1-24.
- ID. (2021a), *Persona, formazione, libertà. L'autorealizzazione della persona con disabilità fra istruzione e legal capacity*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2021b), *Personalizzazione degli apprendimenti, eguaglianza, capacità*, in “Diritto costituzionale”, 3, pp. 87-109.

- ID. (2023), *Educazione interculturale e Costituzione, fra identità, rispetto e appartenenza*, in C. Piciocchi, D. Strazzari (a cura di), *Percorsi interculturali*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 13-25.
- ID. (a cura di) (2025a), *Cultura. Nuovi significati nella società globale*, Carocci, Roma.
- ID. (a cura di) (2025b), *Identità. Crisi di un concetto?*, Carocci, Roma.
- ID. (a cura di) (2025c), *Lingua. Fra identità e integrazione*, Carocci, Roma.
- MINOW M. (1985), *Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education*, in "Law and Contemporary Problems", 48, 2, pp. 157-211
- ID. (1990), *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law*, Cornell University Press, New York.
- MONCERI F. (2010), *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, ETS, Pisa.
- MONTESQUIEU DE CH. (1748), *De l'esprit des lois*, t. I, Chez Barrillot & Fils, Genève (trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1997).
- MORONDO TARAMUNDI D. (2004), *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, Aras Edizioni, Pesaro.
- MORTATI C. (1967), *Istituzioni di diritto pubblico*, vol. II, CEDAM, Padova (7^a ed.).
- NANNI M. P. (2021), *La doppia crisi delle straniere*, in "inGenere", <https://www.ingenere.it/articoli/la-doppia-criisi-delle-straniere>.
- NICCOLAI S. (2007), *Differenze come cose e come valutazioni. La lezione interpretativa degli scritti di Sergio Panunzio sull'età e la capacità*, in F. Cerrone, M. Volpi (a cura di), *Sergio Panunzio. Profilo intellettuale di un giurista*, Jovene, Napoli, pp. 475-531.
- ID. (2012), *Il limitato utilizzo del principio di pari dignità sociale nella giurisprudenza costituzionale. Appunti per una ricerca*, in AA.VV., *Scritti in onore di Alessandro Pace*, vol. III, Editoriale scientifica, Napoli, pp. 2213-38.
- NOZICK R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York (trad. it. *Anarchia, Stato e utopia*, Le Monnier, Firenze 1981).
- NUSSBAUM M. C. (2011), *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Creare capacità*, Il Mulino, Bologna 2012).
- OESTREICHT G. (1978), *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Duncker und Humblot, Berlin (trad. it. *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2007).

- OKIN S. M. (2007), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, a cura di J. Cohen, M. Howard e M. C. Nussbaum, ed. it. a cura di A. Besussi, A. Facchi, Raffaello Cortina, Milano.
- PACE A. (1990), *Problematica delle libertà costituzionali*, CEDAM, Padova.
- PALADIN L. (1965), *Il principio costituzionale di eguaglianza*, Giuffrè, Milano.
- PAZ GALUPO E. M. (2009), *Bisexuality and Same-Sex Marriage*, New York University Press, New York.
- PERINI M. (2016), *Educazione alla parità di genere: tra autonomia individuale, spirito repubblicano, famiglia e competenze regionali (senza dimenticare la libertà di insegnamento)*, in "GenIUS", 2, pp. 150-66.
- PEZZINI B. (1993), *Principio costituzionale di eguaglianza e differenza tra i sessi (a proposito della legge 125/1991 sulle azioni positive)*, in "Politica del diritto", 1, pp. 51-65.
- ID. (2009), *L'uguaglianza uomo-donna come principio anti-discriminatorio e come principio anti-subordinazione*, in G. Brunelli, A. Pugiotto, P. Veronesi (a cura di), *Scritti in onore di Lorenza Carlassare. Il diritto costituzionale come regola e limite al potere*, vol. III, Jovene, Napoli, pp. 1141-75.
- ID. (2012), *Costruzione del genere e Costituzione*, in Id. (a cura di), *La Costruzione del genere. Norme e regole. Corso di analisi di genere e diritto antidiscriminatorio*, Sestante edizioni, Bergamo, pp. 15-73.
- ID. (2015), *Implicito ed esplicito nel rapporto circolare fra genere e diritto*, in L. Morra, B. Pasa (a cura di), *Questioni di genere nel diritto: impliciti e crittotipi*, Giappichelli, Torino, pp. 202-34.
- ID. (2019), *Costituzione italiana e uguaglianza dei sessi. Il principio anti-subordinazione di genere*, in A. Lorenzetti, B. Pezzini (a cura di), *70 anni dopo tra uguaglianza e differenza. Una riflessione sull'impatto del genere nella Costituzione e nel costituzionalismo*, Giappichelli, Torino, pp. 1-14.
- PICCONE STELLA S., SARACENO C. (1996), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna.
- PICIOCCHI C., STRAZZARI D. (a cura di) (2023), *Percorsi interculturali*, Università degli Studi di Trento, Trento.
- PIKETTY T. (2021), *Une brève histoire de l'égalité*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. *Una breve storia dell'uguaglianza*, La Nave di Teseo, Milano 2021).
- POLLICINO O. (2005), *Discriminazione sulla base del sesso e trattamento preferenziale nel diritto comunitario*, Giuffrè, Milano.

- PREARO M. (2012), *Le radici rimosse della queer theory. Una genealogia da ricostruire*, in “Genesis”, 11, 1-2, pp. 95-114.
- PUGIOTTO A. (2013), *La Costituzione tra i banchi di scuola*, in Id. (a cura di), *Per una consapevole cultura costituzionale. Lezioni magistrali*, Jovene, Napoli, pp. 1-13.
- PUSTIANAZ M. (a cura di) (2010), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, ETS, Pisa.
- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2019).
- ID. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2003).
- REMOTTI F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2022), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma.
- RESCIGNO F. (2022), *Per un habeas corpus “di genere”*, Editoriale scientifica, Napoli.
- RIGLIANO P. (2001), *Amori senza scandalo. Cosa vuol dire essere lesbica e gay*, Feltrinelli, Milano.
- RODOTÀ S. (2012), *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari.
- ROSS A. (1958), *On Law and Justice*, Steven and Sons, London (trad. it. *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 2001).
- ROSSANO C. (1966), *L'eguaglianza giuridica nell'ordinamento costituzionale*, Jovene, Napoli.
- ROSSI-DORIA A. (1996), *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Giunti, Firenze.
- ROUSSEAU J.-J. (1762), *Le contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2016).
- RUGGIU I. (2009), *Effettività del diritto e protezione delle minoranze. Per un principio costituzionale della diversità*, in “Polemos”, 1, pp. 27-40.
- ID. (2010), *Diversity as a Public Good? Cultural Identity in Legal Narratives*, in S. Niccolai, I. Ruggiu (a cura di), *Dignity in Change. Exploring the Constitutional Potential of EU Gender and Antidiscrimination Law*, EPAP, Firenze, pp. 151-84.
- ID. (2012), *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, FrancoAngeli, Milano.
- SANDEL M. (2009), *Justice. What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York (trad. it. *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2019).

- SCHIAVONE A. (2019), *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Einaudi, Torino.
- SEN A. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *La diseguaglianza*, Il Mulino, Bologna 2010).
- ID. (2009), *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010).
- SILVESTRI G. (2021), *COVID-19 e genere: considerazioni introduttive*, in E. Catelani, M. D'Amico (a cura di), *Effetto COVID. Donne: la doppia discriminazione*, Il Mulino, Bologna, pp. 23-9.
- SYLOS LABINI P. (1974), *Saggio sulle classi sociali*, Laterza, Roma-Bari.
- STORR M. (1999), *Bisexuality: A Critical Reader*, Routledge, London.
- STRAZZARI D. (2024), *Educazione interculturale*, in S. Bagni et al. (a cura di), *Interculturalismo. Lessico comparato*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 257-85.
- TAMAR-MATTIS A. (2006), *Exceptions to the Rule: Curing the Laws Failure to Protect Intersex Infants*, in "Berkley Journal of Gender, Law & Justice", 21, 1, pp. 59-110.
- TOURAINÉ A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Ègax et différents*, Librairie Arthème Fayard, Paris (trad. it. *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano 2009).
- TRIPODINA C. (2017), *C'era una volta l'ordine pubblico. L'assottigliamento del concetto di "ordine pubblico internazionale" come varco per la realizzazione dell'"incoercibile diritto" di diventare genitori (ovvero, di microscopi e di telescopi)*, in S. Niccolai, E. Olivito (a cura di), *Maternità filiazione genitorialità. I nodi della maternità surrogata in una prospettiva costituzionale*, Jovene, Napoli, pp. 119-41.
- WALZER M. (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York (trad. it. *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008).
- WITTGENSTEIN L. (1969), *Philosophische Grammatik*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Scandicci 1990).
- ZAGREBELSKY G. (1992), *Il diritto mite*, Einaudi, Torino.
- ID. (2005), *Imparare la democrazia*, Gruppo editoriale "L'Espresso", Roma.
- ZUDDAS P. (2019), *La pari dignità sociale a tre dimensioni*, CEDAM, Padova.



Gli autori

QUIRINO CAMERLENGO è professore ordinario di Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca, dove insegna Istituzioni di diritto pubblico e Diritto pubblico e dell'economia.

ILARIA DE CESARE è ricercatrice a tempo determinato in tenure track in Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università e-Campus.

SILVIA ILLARI è professoressa associata di Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università degli Studi di Pavia, dove insegna anche Comunicare e informare nella PA: comunicare l'emergenza e Prevenzione alla violenza di genere: educare al rispetto. Presiede il Centro di ricerca interdipartimentale MERGED (Migrazione e rispetto, genere e diversità) presso lo stesso Ateneo.

ANNA LORENZETTI è professoressa ordinaria in Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università degli Studi di Bergamo, dove insegna anche nei corsi di Analisi di genere e diritto antidiscriminatorio e Violenza di genere.

GIUDITTA MATUCCI è professoressa associata di Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università degli Studi di Pavia, dove insegna anche Diritto pubblico dell'informazione e della comunicazione, Legislazione scolastica e coordina la Clinica legale in diritti umani e inclusione sociale.



GLI AUTORI

GIOVANNI ANDREA SACCO è ricercatore confermato di Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università degli Studi di Pavia, dove insegna Diritto pubblico comparato.



