

Rosachiara Lo Pinto

**Educare alla diversità religiosa: alcune riflessioni a partire da Martha Nussbaum**

**Abstract:** This work aims to explore the relationship between religious freedom, cultural identity and the protection of minorities, with special regard to the education of the child, thanks to the cooperation of family and school. The basic idea is that paying close attention to the education of children might contribute to building adults more aware of the value of diversity and of the importance of mutual respect, strengthening feelings of authentic belonging and not of mere tolerance of the Other. The capabilities approach, developed by Martha Nussbaum in philosophy and Amartya Sen in economics, might provide a theoretical basis for the protection of the human dignity, because it cares about the person and its fundamental rights, without overlooking the aspect of sociability.

**Keywords:** religion, freedom, capabilities, education, children.

**1. Il diritto ad essere “autentici”: perché l’approccio delle capacità può rivelarsi utile nella gestione dei conflitti religiosi**

Il contributo si prefigge di analizzare il complesso bilanciamento di interessi che sottende al riconoscimento di diritti rivendicati dai gruppi religiosi e alla necessaria e costante tutela che occorre apprestare ai diritti umani fondamentali dei membri che ne fanno parte.

Tenterò altresì di focalizzare in maniera specifica l’attenzione sui minori e sull’importanza fondamentale della famiglia e della scuola nell’educare alle diversità, all’inclusione del “diverso” che diviene ricchezza culturale ed emotiva per l’evoluzione del minore. Ritengo che la teoria delle capacità sia una buona prospettiva da cui partire, poiché si presta a tutelare massimamente la dignità e lo sviluppo corretto della persona umana sin dalla sua infanzia, guardando con attenzione al singolo individuo e ai suoi diritti, senza mai tralasciare l’importanza della socievolezza.

La dimensione religiosa rappresenta per molte persone un aspetto fondamentale della propria esistenza, che si riconnette sia alla dimensione individuale, sia alla dimensione comunitaria e dell’appartenenza. Ma ancor prima, la libertà religiosa è un diritto che precede la scelta religiosa stessa, ed appartiene a un titolare libero di decidere se diventare o meno credente. Oltretutto, la libertà di religione deve essere intesa anche come libertà di conversione, nel senso che la libertà – di cambiare religione, di discostarsi del tutto dalla fede – permane anche dopo l’atto di scelta. C’è, poi, una dimensione della libertà religiosa assolutamente peculiare, che non è presente nelle altre forme di libertà e che potremmo definire “diritto all’autenticità”: *“l’atto di fede non è percepito come una iniziativa del tutto personale, ma come una risposta ad una vocazione o ad una chiamata (calling), cioè ad un dovere supremo proveniente da Dio e rivolto all’intimo della persona”*<sup>1</sup>.

La scelta religiosa è, dunque, scelta fondamentale nella declinazione della propria esistenza; è la scelta che determina ed orienta i valori e gli atteggiamenti della persona. Si traduce, pertanto, in un diritto ad essere autentici, a vivere nella verità di sé stessi e con coerenza verso ciò che si ritiene importante. O, in altre parole, si traduce in un diritto a non tradirsi e a non tradire i valori su cui si sceglie di fondare la propria esistenza. Benedetto XVI, infatti, pone la libertà religiosa *“all’origine della libertà morale”*<sup>2</sup>. Una distinzione che risulta particolarmente rilevante ai fini della presente riflessione,

---

<sup>1</sup> F. Viola, *Pace e libertà religiosa*, in *La pace necessaria. Il dovere d’impegnarsi per il bene universale*, a cura di M. D’Avino e U. De Siervo, Ave, Roma 2017, pp. 59-60.

<sup>2</sup> Benedetto XVI *Libertà religiosa, via per la pace. Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 2011*, Lev, Città del Vaticano 2010.

è quella tra religione e religiosità<sup>3</sup>. La libertà di religione non può essere scissa dalla libertà di associazione, poiché le due caratteristiche fondamentali che connotano la religione sono la trascendenza e la comunanza. È solo la scelta iniziale ad essere una prerogativa individuale, mentre la pratica religiosa, ossia il vivere secondo i dettami e i valori di una dottrina di fede, necessita della condivisione con una comunità. Se l'adesione a un credo rappresenta il fine della ricerca delle risposte ultime sull'esistenza, sulla vita e la morte, sulla verità, sul peccato, sulla compassione e sul perdono, diviene fondamentale il supporto e la condivisione con altri che aderiscono a quei medesimi valori. Potrà quindi esservi solo una religiosità personale, che si consuma nella preghiera, nella meditazione e nella pratica individuale di ciascuno, mentre la religione sarà sempre necessariamente comunitaria. Questo fondamentale equilibrio tra la dimensione individuale della scelta e la dimensione comunitaria "è cosa ben difficile da comprendere e da accettare per il pensiero liberale e riguarda alla fine dei conti le radici stesse della vita politica"<sup>4</sup>.

Il pluralismo che caratterizza le comunità religiose, tra loro profondamente differenti per pratiche, credenze e convinzioni, impone di non perdere mai di vista i diritti fondamentali dei membri di ciascuna comunità, che devono essere protetti per far sì che l'appartenenza religiosa non diventi un escamotage per giustificare pratiche lesive della dignità umana e dei diritti fondamentali; occorre trovare un metodo per discernere in quali ipotesi le pratiche religiose possano considerarsi effettivamente lesive poiché non totalmente frutto di una libera scelta, e quando, pertanto, si potrebbe ritenere legittimo un intervento statale per sanzionare o addirittura vietare tali pratiche.

Questa è una sfida che, alla luce delle politiche multiculturali che caratterizzano gli ordinamenti contemporanei, risulta particolarmente complessa. È dunque opportuno cercare dei principi che possano fungere da guida nella valutazione di questi delicati interessi, che non di rado finiscono per confliggere, allorché i diritti di donne e bambini sono spesso violati in nome di regole e consuetudini religiose. Ritengo che dei buoni principi cui fare riferimento possono essere presi in prestito dalla teoria delle capacità, elaborata da Martha Nussbaum nel suo celeberrimo *Diventare persone*. L'approccio delle capacità raggiunge la sua maggiore fama in ambito economico attraverso Amartya Sen<sup>5</sup>, ed è diventato molto influente grazie agli *Human Development Reports* del Programma di sviluppo delle Nazioni Unite (Unpd). Tuttavia, mentre Sen ha utilizzato le capacità al fine di misurare la qualità della vita, Martha Nussbaum propone di utilizzare tale approccio come fondamento morale di principi politici fondamentali che dovrebbero ispirare le garanzie costituzionali di ciascuno Stato. Due intuizioni sottendono a questo approccio. La prima, è che vi sono alcune funzioni talmente essenziali da essere determinanti per definire l'esistenza di una persona autenticamente umana; la seconda, che è una conseguenza della prima, è che gli esseri umani sviluppano delle modalità di assolvimento specifico di tali funzioni, prettamente umano, non meramente animale, se coltivano la ragion pratica e la socievolezza. "L'idea centrale è quella dell'essere umano concepito come un essere dignitosamente libero che sceglie la sua vita in cooperazione o mutua collaborazione con gli altri, piuttosto che essere passivamente scelto e comandato da altri come si comandano animali in greggi e mandrie"<sup>6</sup>.

L'approccio delle capacità mira quindi a ispirare una società in cui a ogni cittadino è prestatato il rispetto che merita in quanto persona, e gli è offerta l'opportunità di vivere in modo autenticamente umano. Diventa così rilevante il concetto di soglia, poiché al di sotto di un certo livello di capacità, in ogni area, non può dirsi che quella persona viva una vita autenticamente umana. L'elenco delle dieci capacità fondamentali è dunque da intendersi come una lista di *opportunità di funzionamento*, nel senso che qualsiasi soggetto razionale dovrebbe volerle indipendentemente da ciò che *concretamente*

<sup>3</sup> F. Viola, *Pace e libertà religiosa*, cit., p. 61.

<sup>4</sup> Ivi, p. 62.

<sup>5</sup> L'affermazione iniziale dell'approccio delle capacità è in A.K. Sen, *Equality of What?*, in McMurrin, S.M., Ed., *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

<sup>6</sup> M.C. Nussbaum, *Diventare Persone*, trad. it. a cura di w. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2011 [2001], p. 90.

preferisce. Le capacità, così, finiscono per convergere con il concetto di diritti umani come inteso nel dibattito contemporaneo internazionale, e intendono svolgere un ruolo del tutto affine ad essi, fornendo la base filosofica per i principi costituzionali fondamentali. Infatti, la stessa Nussbaum afferma che intendere le capacità come mete sociali significa prestare attenzione all'eguaglianza umana, nel senso che ogni discriminazione fondata su razza, religione, sesso o casta è da considerarsi “*un fallimento della capacità di associarsi, un tipo di insulto o umiliazione*”<sup>7</sup>.

Perché, dunque, la religione svolge un ruolo cardine nell'ambito della discriminazione, e, in particolare, nella creazione di un conflitto tra gli interessi del gruppo religioso e i diritti dei singoli membri che ne fanno parte?

Anzitutto, la libertà di adesione a una religione o a una fede è tra le capacità fondamentali, che la Nussbaum include tra le capacità dei sensi, dell'immaginazione e del pensiero, nonché all'interno della categoria dell'appartenenza. Essere liberi di cercare un senso della vita in modo personale è un aspetto prettamente umano e prezioso: un diritto ad essere autentici, per l'appunto. Oltretutto, nel corso dei secoli, la religione è stata connessa intrinsecamente con altre capacità, come quelle di espressione artistica e intellettuale, ma ha svolto altresì un ruolo fondamentale come veicolo di educazione e di continuità culturale. Si è già detto come ai fini politici l'approccio delle capacità miri all'opportunità piuttosto che al funzionamento religioso; il rispetto dovuto al cittadino *in quanto persona* impone di lasciarlo libero di definire il fine ultimo della propria vita anche attraverso l'adesione a una fede. In tal senso, secondo la filosofa, l'umanesimo secolare – ma anche il femminismo tradizionalista –, considerando la religione intrinsecamente patriarcale, finiscono per trattare il dilemma religioso come se non fosse tale, rifiutando qualsiasi connessione con la religione o, nei casi più miti, affermando di rispettare la religione solo nella misura in cui aderisce a una concezione della vita globalmente liberale, mostrando così un volto piuttosto illiberale. Il dilemma religioso non va evitato ma va affrontato e considerato come un dilemma autentico, che tenga in considerazione i valori intrinseci delle capacità religiose e rispetti le donne e gli uomini che hanno scelto un modo di vivere orientato da una fede; allo stesso tempo, però, il dilemma deve tenere in considerazione l'intero spettro delle capacità umane, che sovente sono state messe a repentaglio per i soggetti più vulnerabili in alcune tradizioni religiose.

È per tale ragione che ritengo che l'approccio delle capacità si dimostri particolarmente utile nell'affrontare le questioni relative alla discriminazione religiosa e alla tutela dei diritti dei soggetti più vulnerabili che aderiscono a una fede, poiché credo che possa fornire dei principi guida per compiere un bilanciamento tra due delicati interessi: quello all'appartenenza e alla continuità culturale dei gruppi religiosi, e quello dei singoli membri alla dignità e alla garanzia di uno sviluppo di tutte le capacità che rendono la vita autenticamente umana.

## 2. Dalla neutralità alle capacità

Per approdare al modello delle capacità, Martha Nussbaum parte della necessità di considerare approcci che tengano in debita considerazione un insieme di risorse fondamentali e che cerchino una loro equa distribuzione. In tal senso, indubbiamente la teoria delle capacità risente dell'influenza del pensiero di John Rawls, che in *Una teoria della Giustizia* elenca una serie di “beni fondamentali”, il cui contenuto mostra numerose assonanze con l'elenco elaborato dalla Nussbaum.

Come le capacità, i beni fondamentali sono tali per cui ogni individuo razionale dovrebbe desiderarli per realizzare una esistenza che possa dirsi autenticamente umana, indipendentemente dai propri progetti individuali, e allo stesso modo tali beni sono eterogenei, poiché espressione di una pluralità di libertà, opportunità e poteri.

Il tratto che maggiormente accomuna le due prospettive è certamente quello della centralità della persona umana, che la Nussbaum definisce “*la base sociale della stima di sé*”, ossia l'estrinsecazione

---

<sup>7</sup> M. C. Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 102.

dei poteri della persona pienamente consapevole nella sfera sociale. Ad avviso di Rawls, tale aspetto rappresenta “*il più importante dei beni principali*”<sup>8</sup>. Ed anche nell’evoluzione del pensiero di Rawls parrebbero aumentare i punti di contatto, piuttosto che le divergenze, con l’approccio delle capacità. Alla fine degli anni Novanta Rawls ha rivisto e modificato il proprio elenco di beni fondamentali<sup>9</sup> – aggiungendovi, ad esempio, la libertà di movimento e di scelta di un’occupazione –, affermando come tali beni debbano essere intesi come bisogni dei cittadini osservati da una prospettiva politica, e connessi con lo sviluppo e l’espressione del loro “potere morale”. Quest’ultimo consiste nel potere di formare e riadattare un progetto di vita, e ad avviso di Rawls è esso stesso parte fondamentale di una teoria politica del bene.

Il limite più evidente che Martha Nussbaum ravvisa nella teoria rawlsiana è quello di scegliere di valutare se una persona stia meglio di un’altra tenendo in considerazione esclusivamente le risorse, trascurando la varietà dei bisogni degli individui, sia in termini di risorse medesime, sia in termini di abilità nel trasformarle in funzionamenti; approccio, questo, che rischierebbe di rafforzare le disuguaglianze e non degnare del giusto rispetto lo sforzo che ogni persona compie nella sua evoluzione. Un punto di osservazione che non presta sufficiente attenzione al particolarismo, cui invece la Nussbaum è molto legata, anche tenuto conto del fatto che, in *Diventare Persone*, la sua attenzione si concentra sull’India, pervasa da una varietà culturale e religiosa peculiare. Nell’occidente votato all’efficienza e al progresso il criterio delle risorse appare certamente applicabile con minori limiti, ma nei paesi in via sviluppo occorre tenere in debita considerazione alcune peculiarità che si presentano e che concretamente ostacolano l’accesso alle risorse per alcune categorie svantaggiate, come le donne o alcune minoranze religiose.

In tal modo, vi sarebbero alcuni contesti in cui il criterio rawlsiano perderebbe di attendibilità, laddove le risorse appaiono equamente distribuite, ma in concreto ci sono alcuni ostacoli che privano alcuni soggetti di servirsene, e di conseguenza di esercitare appieno il proprio “potere morale”. “*Trattare A e B come egualmente benestanti perché dispongono della stessa quantità di risorse*”, scrive la Nussbaum, “*significa trascurare, in modo cruciale, la vita separata e distinta di A, come se le circostanze proprie della vita di A fossero intercambiabili con quelle di B*”<sup>10</sup>. A Rawls non sfugge di certo che una teoria della giustizia dovrebbe tener conto delle differenze che intercorrono tra le vite umane, per poter garantire non solo eguali libertà ma altresì pari dignità, che significa anche pari opportunità. Sono la centralità della ricchezza e del reddito i limiti più evidenti della teoria rawlsiana, che la rendono non pienamente sufficiente per fornire importanza all’individuo considerato come fine in sé.

A discapito di tutti gli approcci basati sull’utilità e sulle risorse, la teoria delle capacità si propone come criterio alternativo che sia sensibile al contesto di riferimento, che tenga conto delle differenze concrete e dei sacrifici che queste impongono a ciascuna persona.

Per questo motivo è lo stesso concetto di neutralità dello Stato che va ripensato anche con riferimento al tema della religione. È nota la posizione di Rawls secondo cui le religioni, in quanto “dottrine comprensive”, debbano essere messe da parte dalla vita pubblica e che le norme fondamentali, i principi basilari di ogni ordinamento non dovrebbero essere fondate su una specifica dottrina ma su principi morali indipendenti<sup>11</sup>. L’idea di base è quella di un set di norme, così complessivamente morali, da essere rispettose delle persone con diverse convinzioni e tradizioni e pertanto accolte e riconosciute come valide dai più.

La teoria delle capacità offre un modello alternativo a questo, poiché esige che la ricerca di senso e di “umanità” poggi sulla sincronia di razionalità ed emozioni, di libertà e di socievolezza. Se da un lato la lista delle capacità soddisfa il requisito della neutralità intesa come complesso di norme morali indipendenti, poiché non è desunta né dalla teologia naturale, né da altre fonti non morali, e

<sup>8</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, pp. 396, 440.

<sup>9</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, pp. 178-190.

<sup>10</sup> M. C. Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 86.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, cit.

potrebbe essere condivisa anche da persone aderenti a differenti dottrine<sup>12</sup>, dall'altro viene ribadita l'importanza della contingenza e del contesto<sup>13</sup> e viene altresì deprecata l'idea di una giustizia minima<sup>14</sup>.

Un tale approccio esclude che gli aspetti identitari, all'interno dei quali vi è senz'altro la componente religiosa, siano eliminati e/o nascosti, sulla scorta del modello della neutralità intesa come cecità di fronte alle differenze<sup>15</sup>. L'approccio delle capacità, nell'analizzare il ruolo della religione, offre una lettura individualizzante. L'idea fondamentale è che bisognerebbe rifiutare di mostrare rispetto alla religione quando le sue pratiche ledono le persone nell'area protetta dalle capacità principali; è una rilettura del così detto *principio del vincolo morale*.

La questione problematica, tuttavia, è quella di comprendere fino a che punto la scelta di aderire a una determinata pratica religiosa possa dirsi frutto di una scelta libera, poiché ciò sarebbe determinante nella decisione di tutelare la pratica come espressione della libertà religiosa.

Il criterio guida dovrebbe quindi essere quello delle capacità principali, secondo questo schema: se la pratica lede – specialmente in maniera irreversibile – una o più capacità principali, andrebbe ritenuto contrario all'interesse della persona; se invece la pratica lascia pressoché intatte le capacità principali, dovrebbe assumersi che quella persona è capace di effettuare una scelta libera e consapevole. Possiamo fare due diversi esempi per comprendere. Da una parte potremmo considerare la pratica delle mutilazioni genitali femminili; tale procedura, specialmente quando è effettuata sulle bambine, incide in maniera irreversibile nella sfera delle capacità, privando la futura donna di sviluppare le capacità collegate alla sfera sessuale. Il caso di una donna adulta che consapevolmente sceglie di sottoporsi a questa pratica risulterebbe diverso, laddove si provasse che quella donna possiede le capacità fondamentali ed è in grado di esercitarle. Il diverso esempio che risulta particolarmente utile ai nostri fini è quello del velo islamico, nelle sue due forme più estreme, il niqab e il burqa: mentre il primo copre integralmente il volto, lasciando scoperti solo gli occhi, il secondo prevede che all'altezza degli occhi venga posta una sorta di piccola rete che permetta alla donna di vedere senza tuttavia mostrare gli occhi. Sebbene le discussioni sull'invasività del niqab e del burqa siano all'ordine del giorno, occorre sottolineare come, senza alcun dubbio, questo indumento non sia in grado di ledere l'integrità fisica o altre funzioni corporee fondamentali<sup>16</sup>, anche se indossato da una bambina o una giovane donna.

Ritengo, dunque, che andrebbe sostenuta quell'idea per cui postulare la neutralità del governo nei confronti delle religioni non implica necessariamente postulare l'indifferenza dello Stato nei confronti di alcuni valori, inclusi quelli religiosi. L'equidistanza dello Stato dalle religioni non esige l'espulsione di ogni argomento religioso dalla vita politica, fermo restando che, in ogni caso, il recepimento di detti valori di ispirazione religiosa non giustificerebbe il fatto che il governo possa favorire una religione piuttosto che un'altra<sup>17</sup>. Un ideale di neutralità così inteso permetterebbe di onorare la norma dell'*equal respect*, che impone di tener conto del punto di vista altrui, e che si

<sup>12</sup> Occorre precisare che, come Rawls, la Nussbaum afferma che può riconoscersi un consenso diffuso solamente a quelle dottrine "ragionevoli" ma, a differenza di Rawls, ella rifiuta di desumerne la ragionevolezza da criteri epistemologici come la consistenza di un gruppo, poiché ciò potrebbe finire per discriminare gruppi più piccoli. La ragionevolezza va desunta da criteri strettamente morali, come il principio dell'*"equal respect"*. Si veda M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in "Philosophy and Public Affairs", 39:1/2011, pp.24-33.

<sup>13</sup> Anche la teoria femminista ha mosso critiche di simile tenore, cfr. C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989; S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989.

<sup>14</sup> Nussbaum, M. C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

<sup>15</sup> B. Pastore, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007, pp.25-26.

<sup>16</sup> M. C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge 2012.

<sup>17</sup> L. Corso, *Stato laico, una formula: verso una prospettiva europea*, in I. Trujillo, F. Viola (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 233.

considerino le difficoltà che alcune di queste regole potrebbero comportare per il resto del gruppo che deve subirle.

Per tale ragione, occorrerebbe accostarsi alla neutralità non come un valore già posto ed acquisito, ma come un ideale a cui tendere, abbracciando anche una visione dinamica delle norme positive, che, lungi da qualsivoglia pretesa di assoluta neutralità, perseguono alcuni obiettivi ritenuti preminenti – come la tutela dell'integrità fisica di bambine e donne – ma cercando comunque di prestare rispetto a coloro che hanno una visione della vita differente. Lo Stato, tipicamente nella sua forma costituzionale, deve difendere e promuovere lo spazio pubblico come spazio dell'interazione tra individui e gruppi, riconoscendo ad essi pari dignità e permettendo una partecipazione e una comunicazione parimenti legittima, in modo da valorizzare le diversità senza comprometterne l'identità<sup>18</sup>.

Non si tratta, dunque, di escludere dalla deliberazione pubblica gli argomenti religiosi per il solo fatto di essere tali, ma di farli valere nello spazio pubblico in ossequio ai principi democratici. Chi prende parte al discorso pubblico è tenuto a un'esigenza di comunicabilità delle proprie convinzioni nei confronti di coloro che la pensano diversamente. In tal modo ognuno, senza tradire la propria integrità epistemica e la propria identità, potrà formulare le sue pretese in termini di ragioni pubbliche, accettando il confronto e lo scambio delle proprie posizioni con quelle contrarie<sup>19</sup>. In tal modo, il principio dell'equal respect verrebbe valorizzato, così come verrebbe valorizzato lo spazio pubblico come lo spazio della pluralità di ragioni dialoganti<sup>20</sup>.

### 3. Oltre la tolleranza

L'essenza di una comunità politica multiculturale è l'incontro, lo scambio, la comunicazione<sup>21</sup>; è l'interazione tra mondi fluidi, disponibili, in una logica multirelazionale che genera nuovi modi di vivere in comune “attraverso il co-apprendimento evolutivo all'interno di principi e regole istituzionali preesistenti, che sono quelli propri dello Stato costituzionale di diritto”<sup>22</sup>. Le politiche multiculturali, però, celano spesso interessi di natura economica e politica, e, sebbene siano associate con più frequenza ai paesi occidentali, non bisogna trascurare esempi come l'India, la cui costituzione riconosce le minoranze ma prevede anche che lo Stato ponga in essere delle azioni positive per promuovere gli interessi educativi ed economici delle caste e dei gruppi più arretrati di minoranza, come le tribù dei villaggi rurali.

A partire dall'elaborazione rawlsiana, il pluralismo è divenuto elemento centrale nella costruzione delle contemporanee teorie sulla giustizia. Tale concetto non è da intendersi soltanto come pluralismo degli interessi, dei bisogni o delle preferenze – individuali –, ma come pluralità di culture e dottrine, “cioè degli universi simbolici che conferiscono significato alle scelte e ai piani di vita di coloro che li abitano o vi aderiscono”<sup>23</sup>.

In un'intervista che trae spunto dal suo volume *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Martha Nussbaum pone in risalto come, nel dibattito sulla discriminazione religiosa, il ruolo più fuorviante rischia di essere giocato dal concetto di tolleranza<sup>24</sup>. “Tollerare”, infatti, deriva dal latino *tolerare*, che a sua volta è affine a *tollere*, che può tradursi come elevare, adottare, allevare, ma anche come distruggere, abolire, sopprimere. La tolleranza presenta,

<sup>18</sup> F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 45.

<sup>19</sup> B. Pastore, *Condizioni di laicità*, in “Ragion pratica”, Rivista semestrale, 1/2007, pp. 11-12.

<sup>20</sup> C. Galli, *Introduzione*, in *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 13.

<sup>21</sup> La letteratura sul punto è vastissima. Cfr., fra i tanti, W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. a cura di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999 [1995]; J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, trad. it. a cura di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2008 [1994].

<sup>22</sup> B. Pastore, *Condizioni di laicità*, cit., p. 10.

<sup>23</sup> B. Pastore, F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 79.

<sup>24</sup> N. Vassallo, *Su religioni e fobie, ma non solo. Martha Nussbaum in un colloquio con Nicola Vassallo*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 1/2013, pp. 183-192.

sostanzialmente, un connaturato elemento di gerarchia tra chi tollera e chi è tollerato, quasi una concessione piuttosto che il riconoscimento di un autentico rispetto nei confronti di qualcosa di diverso. George Washington, in una lettera alla congregazione ebraica di Newport, scrisse: “*qui non si tratta soltanto di tolleranza, come se una classe di persone potesse godere dei suoi innati diritti naturali solo perché un'altra classe glielo permette*”.

Ecco che la filosofa propone di sostituire il concetto di tolleranza con quello di rispetto reciproco, grazie alla filosofia, in tre passaggi. Il primo, che è un presupposto essenziale, è l'esistenza di buoni principi legali e buone leggi costituzionali. Ispirandosi ai pensatori come John Locke e Roger Williams<sup>25</sup>, il concetto di fondo è che lo Stato abbia la responsabilità di proteggere non solo la libertà di fede, ma anche la sua estrinsecazione materiale, ossia la libertà di culto. Un sacrificio a questi principi potrà essere imposto dallo Stato solamente di fronte a interessi preminenti dello Stato, come la tutela di soggetti vulnerabili all'interno del gruppo o il mantenimento della pace e della sicurezza collettiva. Il secondo passaggio per apprendere il valore del rispetto autentico passa attraverso l'introspezione di tipo socratico ed il richiamo al principio di non contraddizione: prima di scagliarsi con ferocia verso alcune pratiche religiose, ad esempio condannando l'uso del burqa in quanto strumento di reificazione della donna, occorrerebbe riflettere se davvero chi si erge a giudicare non stia contraddicendo sé stesso – si pensi agli innumerevoli modi in cui l'occidente mercifica la donna attraverso la pubblicità, la pornografia, eccetera...-. Il terzo ed ultimo passo ci pone di fronte alla sfida di utilizzare le emozioni e l'immaginazione, per poter creare empatia con il “diverso”, per cercare di guardare le cose dal suo punto di vista, così considerandolo un essere umano degno del medesimo rispetto che ciascuno pretende per sé e per le proprie convinzioni.

Occorre, pertanto, sottoporre sempre a un vaglio critico le politiche multiculturali, per comprendere se l'accoglimento e la promozione di costumi e pratiche di un determinato gruppo non vada a detrimento dei loro stessi membri più vulnerabili, come le donne e i bambini.

La sfida più ardua delle politiche multiculturali è, dunque, quella di riuscire a creare un bilanciamento tra i diritti delle minoranze che rivendicano la propria identità e i diritti umani fondamentali dei singoli membri che ne fanno parte. Occorre interrogarsi su che tipo di autorità debba essere riconosciuta a tali gruppi minoritari rispetto ai propri membri; se questa autorità potrebbe essere soggetta a qualche limite da parte dello Stato, e, di conseguenza, quali potrebbero essere i principi cui ispirarsi e quali metodi potrebbero ritenersi legittimi ed efficaci. Nell'età del costituzionalismo è lo Stato che si configura come struttura istituzionale idonea a garantire una situazione di legalità adeguata alla dignità umana, ed assolve a tale compito favorendo i canali della comunicazione politica e un apprendimento paritetico e reciproco<sup>26</sup>. La sfida per gli Stati costituzionali di diritto sarebbe, in altre parole, quella di trovare gli strumenti giuridici per garantire la convivenza e il disaccordo: il potere giurisdizionale, in quest'ottica, svolgerebbe un ruolo cruciale<sup>27</sup>. Ma anche altre forme di intervento dello Stato sembrerebbero opportune.

Seguendo la teoria delle capacità, lo Stato dovrebbe agire secondo due direttrici. Da una parte, occorrerebbe predisporre risorse materiali e sociali per garantire ai propri cittadini una vita almeno minimamente fiorente, tenendo conto delle diseguaglianze di genere e delle altre diseguaglianze che mettono a repentaglio i diritti di alcuni, dall'altra lo Stato dovrebbe investire sull'educazione dei propri cittadini.

---

<sup>25</sup> Si veda anche L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it. a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006 [2005], pp. VII, 43, 47, 48.

<sup>27</sup> I. Trujillo, *Il disaccordo nello stato costituzionale di diritto. A proposito di alcune sentenze recenti del Tribunal Supremo spagnolo sul diritto generale all'obiezione di coscienza*, in “Diritto e Questioni pubbliche”, 9/2009, p. 166.

## 6. Un focus: il diritto all'educazione e all'istruzione nella prospettiva "paidocentrica" del sistema normativo italiano

L'intero diritto di famiglia italiano è ormai strutturato in funzione dell'interesse del minore.

La preminenza dell'interesse del minore, oltre ad essere definitivamente consacrata dal legislatore ordinario con la Riforma del diritto di famiglia del 2012-2013, ha trovato anche un'importante corrispondenza nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, ove all'articolo 24, rubricato "Diritti dei bambini" si afferma che: *"In tutti gli atti relativi ai bambini, siano essi compiuti da autorità pubblica o da istituzioni private, l'interesse superiore deve essere considerato preminente"*. Tale disposizione riproduce quasi integralmente l'articolo 3 della Convenzione internazionale sui diritti del fanciullo del 1989, che accorda all'interesse superiore del fanciullo *una considerazione preminente*.

Dal punto di vista del legislatore ordinario, gli interessi fondamentali del minore sono ancora quelli tradizionali del mantenimento, dell'educazione e dell'istruzione. Essi rappresentano le componenti personali della responsabilità genitoriale che è costituita da un complesso di poteri-doveri, di natura personale e patrimoniale, funzionali allo sviluppo del figlio e orientati al suo preminente interesse. In questa prospettiva l'intero percorso educativo progettato da genitori per i propri figli deve avvenire nel rispetto della sua concreta ed effettiva capacità di autodeterminarsi, valutata sulla base di una molteplicità di fattori, tra cui certamente spiccano le capacità di discernimento del minore<sup>28</sup>. In altri termini, il genitore sarà vincolato ad attuare i doveri genitoriali, e in particolare quello di educazione, il più complesso data la molteplicità di valori di cui si compone, secondo le effettive scelte e aspirazioni del figlio, prestando ascolto alle sue esigenze e manifestazioni di interesse; il dovere di rispetto delle capacità, aspirazioni e inclinazioni naturali incontra comunque il limite del superiore interesse del minore, che da tali scelte non può subire un pregiudizio.

L'analisi del diritto-dovere all'educazione risulta la più complessa, dal momento che si tratta di un concetto strettamente legato all'evoluzione sociale e pedagogica.

Inoltre, se l'essere educato è un diritto del figlio verso i genitori, il potere di educare i figli (al pari del poterli mantenere ed istruire) è un diritto che lo stesso art. 30 della Costituzione riconosce ai genitori, non potendosi i terzi, e soprattutto lo Stato, sostituirsi ad essi nello svolgimento della funzione educativa<sup>29</sup>. Guardando invece alla Costituzione, emerge che il compito educativo è affidato alla famiglia, alla quale viene riconosciuta piena libertà nella scelta degli strumenti educativi ritenuti più idonei. Questa libertà educativa incontra tuttavia un limite nel rispetto dei principi fondamentali dell'ordinamento e della convivenza civile, un vero e proprio minimo etico imprescindibile, contro il quale la funzione pedagogica non potrebbe lecitamente indirizzarsi, educando il minore contro quei valori che fondano la società in cui egli vive.

Nell'analizzare il rapporto educativo genitori-figli bisogna prendere le mosse dal concetto di persona<sup>30</sup>, che costituisce la premessa ma anche il fine ultimo della nostra Costituzione, e in particolare viene in rilievo l'art. 2 Cost., in cui si evidenzia il rapporto tra persona e comunità, e nello specifico la famiglia, come *prima sedes* ove si svolge la personalità di ognuno.

L'art. 315 bis c.c. fa seguire il diritto all'istruzione al diritto all'educazione. L'impostazione costituzionale all'art. 30 invece premette il diritto all'istruzione al diritto all'educazione<sup>31</sup>. La Costituzione riconosce e tutela il diritto all'istruzione non solo sotto il profilo del rapporto tra genitori e figli (art. 30, comma 1), ma anche sotto il profilo dell'interazione tra minore e istituzioni

<sup>28</sup> R. Tommasini, S. Soraci, *Sub. art. 147*, in *Comm. cod. civ., diretto da E. Gabrielli*. Utet, Milano 2010, p. 482, secondo i quali *"il graduale evolversi della personalità del minore incide inevitabilmente sui contenuti del rapporto educativo, sfumandone i contorni via via che il minore acquista maggiori consapevolezza e capacità di esprimere autonome scelte volitive"*.

<sup>29</sup> G. Bonilini, *Manuale di diritto di famiglia*, Utet, Milano 2014, p. 345.

<sup>30</sup> A. Palazzo, *La filiazione*, in *Trattato di diritto civile e commerciale, già diretto da Cicu, Messineo, Mengoni, continuato da Schlesinger, Giuffrè*, Milano 2013, p. 636.

<sup>31</sup> In argomento: A. Palazzo, *La filiazione*, cit., p. 635; C. Rimini, G. Viganó, *Diritto di famiglia. Repertorio sistematico di giurisprudenza*, Cedam, Padova 2007, p. 499.

esterne alla famiglia (art. 34); due aspetti di una medesima funzione, che viene posta in essere attraverso strumenti diversificati. Da una parte, all'interno del nucleo familiare, i figli vanno istruiti secondo le possibilità e i limiti dei genitori, dall'altra, contemporaneamente, deve essere garantita la possibilità di esercitare il diritto all'istruzione in una sede diversa da quella familiare. È allo Stato che spetta il compito di predisporre adeguate strutture attraverso le quali i genitori possano adempiere al compito di istruire i figli, compito nel quale nessuna istituzione può subentrare. In tal modo si realizza una sorta di rapporto di strumentalità tra l'art. 34 e l'art. 30 Cost<sup>32</sup>. Considerando quindi questa pluralità di soggetti responsabili del diritto all'istruzione, la famiglia e lo Stato, si deduce la necessità di una collaborazione tra essi che, in senso più ampio, può essere vista come collaborazione tra privato e pubblico. Peraltro, il diritto di ciascuno a ricevere un'adeguata istruzione è controbilanciato dal dovere di istruirsi per adempiere i doveri di solidarietà politica, economica e sociale sanciti dall'articolo 2 della Costituzione; questa finalizzazione a un interesse collettivo fa sì che le modalità e i contenuti dell'educazione scolastica siano riposti nella disponibilità dello Stato, che definisce il curriculum nazionale<sup>33</sup>, ovvero il progetto formativo comune, non trascurando però di lasciare spazio alle scelte educative degli studenti e delle famiglie, anche attraverso l'autonomia scolastica<sup>34</sup>.

Per ciò che attiene al rapporto con la religione, è incontestabile la scelta costituzionale di eguaglianza e pluralismo religioso, quale parte della più ampia pluralità delle idee, ed all'interno di un sistema separatista in cui lo Stato riconosce nella religione un valore individuale e sociale da tutelare e promuovere<sup>35</sup>. E così, nelle Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione del settembre 2012, poi confermate dalle più recenti del febbraio 2018 emerge la consapevolezza del passaggio da una società *“relativamente stabile”* ad una *“caratterizzata da molteplici cambiamenti e discontinuità”*, in cui sono diventati più complessi i procedimenti di identificazione e diversificazione per coloro che stanno affrontando il delicato percorso di crescita, ma anche i compiti e le sfide degli educatori.

*“Una molteplicità di culture e di lingue sono entrate nella scuola. L'intercultura è già oggi il modello che per permette a tutti i bambini e ragazzi il riconoscimento reciproco e dell'identità di ciascuno. [...] La scuola raccoglie con successo una sfida universale, di apertura verso il mondo, di pratica dell'eguaglianza nel riconoscimento delle differenze”*.

Di conseguenza, obiettivo della scuola non è solo l'apprendimento, ma anche e soprattutto il trasferimento di quelle competenze sociali attraverso cui bambini e ragazzi imparano a vivere nel mondo, a convivere con la diversità, con la vulnerabilità, sviluppando competenze trasversali – comunicative, emotive, affettive – che gli consentiranno, nel linguaggio caro a Martha Nussbaum, di *diventare persone*, ossia adulti consapevoli e capaci di rispettare e valorizzare la dignità propria ed altrui. Educare ed educarsi alla diversità diventa, pertanto, contenuto ma anche *telos* dell'istruzione.

Alla luce di tutto ciò, non potranno che considerarsi illegittimi, poiché in netto contrasto con le finalità sopra dichiarate, quei provvedimenti che limitano o addirittura vietano l'esternazione di simboli religiosi nella scuola; si rammenta, solo a titolo esemplificativo, la Circolare emessa nel 2015 dal Dirigente dell'ISIS di Cerignano che, formalmente, vietava l'esibizione di simboli religiosi che potessero dare adito a reazioni di disprezzo o rifiuto, salvo poi fare esplicito riferimento al velo indossato dalle giovani musulmane. Con parere del 17 febbraio 2015 il Garante Regionale dei Diritti

<sup>32</sup> G. Villa, *Potestà dei genitori e rapporti coi figli*, in *Il diritto di famiglia*, diretto da Bonilini e Cattaneo, vol. III, *Filiazione e adozione* Utet, Milano 2007, p. 320.

<sup>33</sup> Gli articoli 33 e 117, comma 1, lett. m), n) e comma 2 della Costituzione prevedono che lo Stato detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi; fissa i diritti e gli obblighi delle scuole non statali richiedenti la parità; determina i livelli essenziali delle prestazioni ed infine, legifera nel dettaglio con il solo limite dell'autonomia delle istituzioni scolastiche.

<sup>34</sup> Che è regolata dalla legge n. 59/1997 e dal D.P.R. n. 275/1999.

<sup>35</sup> R. Benigni, *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, in *“Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”*, 1/2019, pp. 65-84.

della Persona del Friuli Venezia Giulia ha dichiarato illegittima la predetta circolare. Con ampia motivazione, e richiamando i principi sanciti dalla CEDU e dalla Corte di Strasburgo, il Garante ha rammentato come in Italia, diversamente da altri paesi come la Francia o la Turchia, non si rivenga alcuna norma che espressamente vieti l'uso del velo, che copre solo il capo e non l'intero volto, in pubblico e soprattutto negli ambienti scolastici; sicché, al pari di altri simboli come l'uso di collanine con appeso il crocifisso, anche il velo deve considerarsi una manifestazione della libertà religiosa tutelata dall'art. 9 CEDU, ed eventuali restrizioni all'utilizzo di indumenti o simboli religiosamente connotati può ritenersi ammissibile solo se sancito per legge e, in ogni caso, se persegue finalità legittime e con mezzi appropriati e necessari, nel rispetto dei principi di proporzionalità e necessità.

Inoltre, il Garante afferma che simili misure siano, oltretutto, inopportune poiché incoerenti rispetto alle finalità di contrasto al razzismo, al bullismo e alla discriminazione religiosa che l'educazione alla diversità e al pluralismo si prefigge. La giurisprudenza italiana, già a partire dal celebre *leading case* affrontato dalla Corte Costituzionale con la sentenza n. 203/1989, ha preso le distanze da un modello di laicità intesa come estraneità o distacco dal fenomeno religioso, che non va relegato esclusivamente alla sfera del privato, ma che va, anzi, sostenuto con interventi positivi, in quanto espressione di un bisogno dei cittadini<sup>36</sup>. Anche con riguardo all'esposizione dei simboli religiosi, tanto la giurisprudenza amministrativa – tra tutte, la decisione n. 556/2006 della VI Sezione del Consiglio di Stato –, quanto la giurisprudenza costituzionale, hanno inteso mantenere fermo un ideale di laicità che sia compatibile con i valori di rispetto reciproco e valorizzazione della persona e del proprio diritto di coltivare una coscienza morale<sup>37</sup>.

Il percorso è, dunque, ancora lungo e faticoso, retaggi e nuove forme di emarginazione e violenza continuano a causare battute d'arresto nella conquista di una società più rispettosa e più consapevole del valore della persona in quanto tale, al di là del proprio credo religioso. È un impegno che necessita di una leale ed autentica cooperazione tra famiglia e scuola, nel promuovere di un linguaggio gentile, nell'incoraggiare i nostri piccoli a fare amicizia anche con chi appartiene a religioni e tradizioni differenti, guidandoli a scoprire il valore della differenza che diventa ricchezza culturale e affettiva, nel creare ambienti scolastici inclusivi e, soprattutto, nell'educare ciascun bambino a una profonda consapevolezza rispetto al valore di Sé, dei propri diritti, della propria libertà di scelta nel seguire le proprie inclinazioni e le proprie capacità.

### **Bibliografia:**

Benedetto XVI, *Libertà religiosa, via per la pace. Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 2011*, Lev, Città del Vaticano 2010.

Benigni R., *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1/2019, pp. 65-84.

Bonilini G., *Manuale di diritto di famiglia*, Utet, Milano 2014.

Corso L., *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, Il Mulino, Bologna 2001.

Corso L., *Stato laico, una formula: verso una prospettiva europea*, in I. Trujillo, F. Viola (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Il Mulino, Bologna 2007.

Di Gesù J., *Simboli religiosi e libertà religiosa. Profili costituzionali*, in "Persona y Derecho", 2017/2, pp. 195-226.

Galli. C., *Introduzione*, In *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006.

<sup>36</sup> Per una più puntuale disamina dell'evoluzione della giurisprudenza sul principio di laicità, cfr. S. Sicardi, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in "Diritto pubblico", 2/2007.

<sup>37</sup> Con riguardo all'evoluzione giurisprudenziale in tema di simboli religiosi, si rinvia a J. Di Gesù, *Simboli religiosi e libertà religiosa. Profili costituzionali*, in "Persona y Derecho", 2017/2, pp. 195-226.

- Habermas J., *Tra scienza e fede*, trad. it. a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006 [2005].
- Habermas J., Taylor, C. *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, trad. it. a cura di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2008.
- Kymlicka W., *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. a cura di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999 [1995].
- MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Nussbaum M.C., *Diventare Persone*, trad. it. a cura di W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2011 [2001].
- Nussbaum, M. C., *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in "Philosophy and Public Affairs", 39:1/2011, pp. 24-33.
- Nussbaum M. C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2011.
- Nussbaum, M. C., *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2012.
- Okin S. M., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989.
- Palazzo, A., *La filiazione*, In Trattato di diritto civile e commerciale, già diretto da Cicu, Messineo, Mengoni, continuato da Schlesinger (pp. XXIV-762), Giuffrè, Milano 2013.
- Pastore B., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007.
- Pastore B., *Condizioni di laicità*, in "Ragion pratica, Rivista semestrale", 1/2007, pp.7-16.
- Pastore B., Viola F., Zaccaria G., *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996.
- Rimini C., Viganó G., *Diritto di famiglia. Repertorio sistematico di giurisprudenza*, Cedam, Padova 2007.
- Sen A.K., *Equality of What?*, in "McMurrin, S.M., Ed., Tanner Lectures on Human Values", Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Sicardi S., *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in "Diritto pubblico", 2/2007.
- Tommasini R., Soraci S., *Sub. art. 147*, in Comm. cod. civ., diretto da E. Gabrielli, Utet, Milano 2010.
- Trujillo I., *Il disaccordo nello stato costituzionale di diritto. A proposito di alcune sentenze recenti del Tribunal Supremo spagnolo sul diritto generale all'obiezione di coscienza*, in "Diritto e Questioni pubbliche", 9/2009, pp. 151-167.
- Vassallo N., *Su religioni e fobie, ma non solo. Martha Nussbaum in un colloquio con Nicola Vassallo*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1/2013, pp. 183-192.
- Villa G., *Potestà dei genitori e rapporti coi figli*, in Il diritto di famiglia, diretto da Bonilini e Cattaneo, vol. III, Filiazione e adozione (pp. XVII-604), Utet, Milano 2007.
- Viola F., Zaccaria G., *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Viola F., *Pace e libertà religiosa*, in La pace necessaria. Il dovere d'impegnarsi per il bene universale, a cura di M. D'avino e U. De Siervo, Ave, Roma 2017, pp. 59-68.