





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/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore



Pluralismo

Una coesione sostenibile

A cura di
Quirino Camerlengo

Con contributi di Claudia Bianca Ceffa, Luca Fonnesu,
Michele Madonna, Giuditta Matucci e Roberto Toniatti

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, luglio 2025
© copyright 2025 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Redazione e impaginazione: Studio Agostini, Roma

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

ISBN 978-88-290-3220-4

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>Quirino Camerlengo</i>	7
Presentazione. Per un pluralismo sostenibile di <i>Michele Madonna e Giuditta Matucci</i>	11
1. Pluralismo e laicità come metodo	11
2. Per una convivenza possibile	13
1. Pluralismo di <i>Roberto Toniatti</i>	15
1.1. Introduzione	15
1.2. Il significato del principio pluralista e le sue declinazioni nella democrazia costituzionale	23
1.3. Il pluralismo e la sfera educativa	44
1.4. Il pluralismo culturale sostenibile per un pro- getto educativo razionale, integrativo e inclusivo	51
2. Gli affanni del pluralismo e la terapia dell'in- tercultura di <i>Claudia Bianca Ceffa</i>	55
2.1. La vulnerabilità del principio pluralista nelle contemporanee società multiculturali	55

INDICE

2.2.	Alcuni esempi paradigmatici di conflittualità all'interno del mondo scolastico	59
2.3.	I benefici dell'educazione interculturale e il traguardo del "pluralismo sostenibile"	66
2.4.	Tra ragionevolezza e conoscenza dell'altro: la scuola multiculturale come "banco di prova"	69
2.5.	Osservazioni conclusive	74
3.	Kant e le origini del pluralismo: conoscenza e sfera pubblica di <i>Luca Fommesu</i>	77
3.1.	Kant e la sfera pubblica	79
3.2.	Egoismo e pluralismo	83
3.3.	Kant e l'egoismo logico	86
3.4.	Kant e il pluralismo	91
	Bibliografia	97
	Gli autori	107

Introduzione

di *Quirino Camerlengo*

La presente collana si arricchisce di una ulteriore componente, vale a dire la parola “pluralismo”. Questo è un tassello fondamentale del mosaico che si sta progressivamente costruendo intorno all’idea dell’educazione interculturale.

Il termine “pluralismo”, come si capirà meglio leggendo i contributi qui raccolti, è evocativo di una comunità dove convivono tanti e variegati elementi: innanzitutto, gruppi sociali diversi per cultura, per tradizioni, per costumi, per visioni ideali. Di conseguenza, altrettanto variopinta è la gamma delle aspirazioni, dei bisogni, delle sollecitazioni che s’intrecciano, dialogano, si confrontano, talora anche in antitesi e in tensione costante.

In questo assetto sociale, su chi è chiamato a governarne gli equilibri e gli sviluppi grava l’imponente compito di cercare un temperamento attraverso soluzioni che, pur premiando le istanze quantitativamente e qualitativamente più forti, non determinino il sacrificio di tutte le altre, che un simile vigore non sono riuscite a esprimere.

In una società plurale la coesione tra le diverse componenti è il frutto di un lungo, faticoso, paziente lavoro di tessitura, di ascolto, di armonizzazione. Certamente, la strada più facile da percorrere sarebbe quella della uniformità, aggregando cioè tutte le differenze intorno a un unico corpo di principi e valori che si sono imposti in quanto espressioni delle concezioni invalse presso il gruppo sociale dominante. Tuttavia, questa non sarebbe *la* soluzione definitiva: la “pace” così generata sarebbe comunque precaria, instabile, destina-

ta a essere messa in discussione ogni volta che le formazioni sociali minoritarie assumessero iniziative di riscatto avanzando, anche vigorosamente, le rispettive rivendicazioni. E allora, per il bene comune e per la sopravvivenza del patto sociale, è desiderabile intraprendere un cammino diverso, magari più lento e laborioso, ma che alla fine, avendo dato voce a tutte le energie sociali in grado di esprimersi, condurrà a un equilibrio accettabile.

A cominciare dal contributo di Roberto Toniatti, che esplora il senso del pluralismo all'interno di un sistema democratico con particolare attenzione verso la sfera educativa, questo volume consegna al lettore tutti gli elementi idonei a dar conto della straordinaria complessità del pluralismo. Questo è sì un valore da presidiare, in quanto le differenze che esso custodisce e promuove possono concretamente arricchire lo spettro delle concezioni cui attingere per stimolare e guidare il progresso sociale. Nel contempo, non si possono ignorare i rischi di indebolimento e lacerazione della coesione sociale imputabili a una conflittualità difficile da gestire e incanalare in senso produttivo. In effetti,

una democrazia pluralista non solo ammette in linea di principio i conflitti che fondano e alimentano una società aperta, ma dispone di una varietà di istituzioni e circuiti decisionali utili a canalizzarli, a contemperarli reciprocamente, a trasformarne la natura o ad assorbirli nel tempo, senza scaricarne l'impatto su un solo punto del sistema (Pinelli, 2006, p. 309).

È compito, dunque, delle istituzioni giuridiche provvedere affinché il pluralismo, che è uno dei principi supremi sui quali si fonda la nostra Repubblica come ha ripetutamente riconosciuto la Corte costituzionale, sia interpretato e invero attraverso soluzioni intrinse di ragionevolezza ed equilibrio. Lo ha sostenuto lo stesso Toniatti, in un altro scritto, quando ha affermato che l'assunzione di spazi di pluralismo giuridico

richiede inevitabilmente la costruzione di un assetto normativo fondato su una serie di deroghe alla disciplina generale, con il limite della ragionevolezza, in applicazione del principio in virtù del quale a situazioni uguali si applicano norme uguali e a situazioni diverse si applicano, invece, norme ragionevolmente diverse (Toniatti, 2024c, p. 482).

Diversamente, gli affanni del pluralismo, come li ha definiti in questo volume Claudia Bianca Ceffa, saranno inesorabilmente destinati ad appesantire la coesistenza tra le diverse realtà comunitarie, con esiti infausti per la pacifica convivenza tra consociati. Basti pensare al fenomeno religioso, che in una società multiculturale ha assunto connotazioni inedite quanto meno sino all'avvento della globalizzazione. Come ebbe ad ammonire una indimenticata maestra del diritto costituzionale,

l'esposizione di un simbolo religioso vale a privilegiare una confessione, rinnega il pluralismo, induce negli alunni delle scuole pubbliche la convinzione che lo Stato non sia neutrale, ma si identifichi con un preciso credo (Carlassare, 2016, p. 56).

Tutto ciò potrebbe, però, non essere sufficiente. Che il tema del pluralismo abbia connotazioni anche culturali, e in particolare, filosofiche, lo dimostra bene il saggio di Luca Fonnenu: nella speculazione kantiana affiora il punto di vista di chi confida nella compresenza di una pluralità di "io", di esseri razionali, che si contrappongono alle istanze dell'egoismo, che annichilisce le ragioni dell'altro.

Dunque, come ha ribadito Roberto Toniatti nel suo contributo, il punto di approdo altro non può essere che un "pluralismo sostenibile", da ricercare nel dialogo, nel rispetto reciproco, nella cura verso il prossimo. Diversamente, la società verrebbe sopraffatta dalla prepotenza di chi domina anche solo sulla base dei numeri e, quindi, da un elemento subdolo di emarginazione ed esclusione, ossia i pregiudizi. Come esortò

a fare Norberto Bobbio, questi ultimi «bisogna combatterli nella testa degli uomini, cioè con lo sviluppo delle conoscenze, e quindi con l'*educazione*, attraverso la lotta incessante contro ogni forma di settarismo» (Bobbio, 2006, p. 122).



Presentazione

Per un pluralismo sostenibile*

di *Michele Madonna* e *Giuditta Matucci*

I

Pluralismo e laicità come metodo

“Pluralismo” è parola importante e per certi versi *decisiva*, che può essere studiata con molti approcci metodologici e disciplinari.

Da un punto di vista giuridico, è nota l’ispirazione personalista e pluralista della Costituzione repubblicana del 1948. Inoltre, è molto significativo che la Corte costituzionale, con la sentenza n. 203 del 1989, nel configurare il principio supremo di laicità come uno dei «profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica», abbia sottolineato che essa implica

non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale.

A ben vedere, l’ambito culturale e quello religioso sono declinati dai giudici costituzionali nella loro *proiezione* plura-

* Il presente contributo è frutto del confronto e della condivisione dei due autori. Il PAR. 1 è, tuttavia, da attribuire a Michele Madonna; il PAR. 2 a Giuditta Matucci. Tutti gli atti e i documenti pontifici menzionati sono consultabili, ove non sia diversamente indicato, sul sito istituzionale della Santa Sede: www.vatican.va.

listica. La medesima espressione è più recentemente utilizzata nella sentenza della Corte costituzionale n. 63 del 2016, mentre la sentenza n. 67 del 2017 delinea la laicità

non come indifferenza dello Stato di fronte all'esperienza religiosa, bensì come tutela del pluralismo, a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità.

In definitiva, il modello italiano configura la laicità non come un *fine*, ma piuttosto come uno *strumento* per garantire la libertà e il pluralismo sotto il profilo religioso e culturale. Per Augusto Barbera, già presidente della stessa Corte, la laicità deve essere intesa essenzialmente come un «metodo», in cui il pluralismo è un «mezzo per fare coesistere più valori». In tal senso, essa può accomunare credenti e non credenti, assicurando «il mutuo rispetto, la reciproca comprensione, la solidità di una comunità politica». Vi può essere un «atteggiamento laico» in chi è credente e, viceversa, «un atteggiamento non laico da parte di chi, pur professandosi laico, pretende di imporre come assolute le proprie verità» (Barbera, 2023, pp. 139 ss.). Di conseguenza, la «specificità del principio di laicità» comporta che «ognuno deve poter attingere senza costrizioni e con le proprie capacità a qualsivoglia cultura, sia come singolo che come parte delle formazioni sociali ove si svolge la propria personalità» (Alicino, 2008, p. 35). Inoltre, la «mediazione tra culture diverse», costituisce un metodo per favorire «il dialogo e l'interazione tra identità differenti finalizzato alla costruzione di una società inclusiva e coesa» (d'Arienzo, 2015, p. 420; Matucci, 2020).

Da parte sua, papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 2013, evocando uno «scenario religioso plurale» (n. 70), ha sottolineato l'importanza di un «sano pluralismo» che «davvero rispetti gli altri e i valori come tali» (n. 255).

Per una convivenza possibile

La riflessione nei volumi di questa collana su cultura (Matucci, 2025a), identità (Matucci, 2025b) e educazione (Camerlengo, 2025b) ci ha condotto in una realtà estremamente variegata, dove la persona, individuo ed essere sociale, è essa stessa espressione di eterogeneità complesse. Il confronto quotidiano con credenze e modi di vivere, accolto e in qualche misura stimolato dall'ispirazione laica e pluralista della nostra Carta fondamentale, mette alla prova la tenuta di un sistema improntato a paradigmi comunque appartenenti al patrimonio storico e culturale occidentale e, per questo, non universalmente condivisi (Barbera, 2023).

Discutere di pluralismo, ricorda Roberto Toniatti, significa interrogarsi sulla *sostenibilità* di tale sistema: sui limiti entro i quali si può, e si deve, accogliere l'altro *da sé*, anche quando si faccia portatore di abitudini e stili di vita che ne pongono in dubbio i valori fondanti. Come assicurare la convivenza fra mondi spesso tanto distanti sul piano ideologico, religioso e culturale? Fino a che punto può soccorrere il metodo pluralista? Il confronto fra modelli alternativi, quali quelli ispirati al multiculturalismo, all'assimilazionismo e all'interculturalismo, pone in evidenza quanto diverse possano essere le risposte elaborate nello scenario globale. Ma quale può, e deve, essere la risposta del nostro paese nella cornice internazionale e in quella europea, l'appartenenza alle quali si regge proprio sul rispetto di valori comuni?

Queste sono soltanto alcune delle questioni su cui si prova a riflettere nel corso del presente volume, muovendo, anzitutto, dai contesti educativi, in primo luogo dall'istituzione scolastica, anche nella prospettiva di ripensare contenuti e finalità dei percorsi di educazione interculturale (Piciocchi, Strazzari, 2023; Bagni *et al.*, 2024; sul ripensamento dell'insegnamento della religione cattolica a scuola, Madonna, 2022).

Il tema del pluralismo, però, va ben oltre la scuola: esso, infatti, interessa anche altri contesti educativi e altri momenti della vita di relazione. Lo dimostra, per citare un esempio, il caso *Kilic c. Austria*, in occasione del quale la Corte europea dei diritti dell'uomo (Corte EDU) è stata chiamata a pronunciarsi sull'esposizione dei figli minori dati in affidamento familiare a un contesto etnico-religioso diverso da quello della famiglia d'origine di credo islamico, essendo la famiglia affidataria di religione cristiana¹.

Questo è soltanto uno dei casi che si registrano innanzi alle corti nazionali e internazionali (Ruggiu, 2012), ma basta a dar conto di quanto il tema sia ormai diventato pervasivo e di come la complessità sia entrata nelle nostre vite. Ciò impone di trovare risposte capaci di conciliare la valorizzazione della diversità (e dell'unicità) di ciascun individuo con il bisogno di salvaguardare la dignità umana, evitando qualunque tentazione assimilazionistica, giacché questa sarebbe sì in palese contrasto con la Costituzione. Nel percorrere questo cammino, occorre poi tenere conto di come alla complessità appena descritta si aggiunga, di fatto, *altra* complessità: è il caso delle cosiddette "discriminazioni multiple", fenomeno che interessa quanti abbiano bisogni diversificati che tuttora faticano a trovare accoglienza all'interno della comunità (quali le donne nere con disabilità; il migrante omosessuale che versi in condizioni di disagio economico ecc.). Per queste e altre situazioni di vulnerabilità, occorre investire su un approccio intersezionale (Crenshaw, 1989) e su percorsi di consapevolezza civica e di educazione al rispetto che debbono partire necessariamente dalla scuola (Matucci, 2023; Strazzari, 2024).

1. Corte EDU, sez. IV, *Kilic c. Austria*, ric. 27700/15, 12 gennaio 2023, reperibile sul sito ufficiale della Corte europea dei diritti dell'uomo: <https://hudoc.echr.coe.int>.



I

Pluralismo

di *Roberto Toniatti*

I.1

Introduzione

Il sostantivo “pluralismo” e il principio pluralista che da esso deriva hanno acquisito uno spazio connotativo e qualificante nel contesto del costituzionalismo occidentale, nel cui ambito è circoscritta questa riflessione, benché il pluralismo – tanto come descrizione della società reale, quanto come bene giuridico da tutelare – sia presente, in varia forma e con varietà di modi e accenti, anche in altri contesti culturali e normativi.

Vi sono, del resto, vari motivi che inducono a privilegiare una trattazione del sostantivo e del principio nel contesto occidentale (ossia nello scenario euro-atlantico): a parte quello, ovvio, per il quale questo contesto rappresenta il riferimento culturale della comunità epistemica qui direttamente interessata a queste riflessioni e costituisce, di conseguenza, la destinataria di un’attenzione del tutto particolare, si prospettano, in proposito, anche una ragione storica e una sistematica. Entrambe si confermano rivestire un particolare rilievo in una prospettiva comparata e concorrono a farne un caso emblematico di riconoscimento del principio pluralista strutturalmente connesso alla contestuale garanzia dell’eguaglianza di tutte le istanze nelle quali esso si articola. È palese che la parità delle condizioni giuridiche è condizione preliminare per l’effettività del riconoscimento e della tutela del pluralismo.



In primo luogo, osserviamo che la ragione storica risiede principalmente nella circostanza per la quale la configurazione del principio pluralista corrisponde a un processo progressivo di emancipazione dal suo concetto contrapposto – il monismo e il principio monista – che sin dalle origini ha rappresentato la fonte di ispirazione dell'organizzazione e del funzionamento dello Stato-nazione quale modello originariamente e tipicamente europeo e occidentale di organizzazione della *polity*.

Rileviamo, infatti, come il costituzionalismo occidentale – quale riconducibile alle rivoluzioni di sistema del XVII secolo in Inghilterra e del XVIII secolo nelle colonie inglesi e poi nei nuovi Stati indipendenti del Nordamerica e in Francia e in Europa continentale – si sia configurato, alle sue origini, come una dinamica volta a comporre ideologicamente e politicamente lo Stato contemporaneo quale Stato-nazione caratterizzato da connotati rigorosamente unitari e uniformi: recependo il principio risalente ma consolidato con il trattato di Westphalia del 1648 (*cujus regio ejus religio*), lo Stato si ispira a un paradigma “monista” e privilegia l'unicità e l'esclusività della nazione, della sovranità, della religione, della lingua, del sistema giuridico.

L'uniformità dei precetti e la soppressione delle differenziazioni di *status* e delle correlate distinzioni normative (ancora si legge nelle aule giudiziarie la scritta “la legge è uguale per tutti”) riflettono, del resto, l'esigenza primaria di garantire l'eguaglianza *tout court* nella forma di Stato liberale di diritto nel 1800.

L'assetto d'*ancien régime*, infatti, esprimeva un pluralismo ineguale (Grossi, 1995; Caravale, 2005). Paradossalmente, l'eguaglianza ha svolto un duplice ruolo sistematico in rapporto al pluralismo e, dunque, alle diversità: da un lato, di parificazione verso l'alto delle vittime di precedenti discriminazioni e, dunque, di riconoscimento e protezione della dignità della condizione umana nella sua diversità

(Piciocchi, 2013); dall'altro, di anticipazione delle garanzie delle diverse situazioni individuali e, in parte, collettive in quanto tali: in altre parole, dalla tutela *nonostante* le diversità, in nome dell'uniformità, alla tutela delle diversità *di per sé* e, pertanto, in nome del pluralismo.

Solo nel corso dell'evoluzione costituzionale del xx secolo si delinea l'indispensabile distinzione fra eguaglianza formale e sostanziale, si sviluppa il diritto dell'antidiscriminazione (anche nei confronti delle discriminazioni di fatto), si introduce (cautamente e, per lo più, a titolo transitorio) la logica delle azioni positive (*affirmative actions*) volte ad ammettere discriminazioni attuali per compensare discriminazioni passate, e il diritto (oggettivo) dell'eguaglianza si trasforma gradualmente sino al suo consolidamento attuale quale «diritto *della e delle* diversità» (Alessi, 2024). Si tratta, dunque, dell'attuale fase terminale del percorso storico di garanzia dell'emancipazione pluralista individuale, di genere, di gruppo (Toniatti, 2009a).

In secondo luogo, è agevole individuare la ragione sistematica nel processo progressivo di razionalizzazione del pluralismo e del principio pluralista in un contesto di eguaglianza nella trama di fondo dei valori che richiedono di essere riflessi – ossia riconosciuti, rispettati, tutelati, promossi – *dall'ordinamento e nell'ordinamento* (Rimoli, 1997).

In tal senso si è espressa la Corte costituzionale italiana (con una scelta dei verbi che rievoca l'art. 2 Cost.):

La Costituzione riconosce e garantisce pienamente il pluralismo politico (artt. 48 e 49 Cost.), sociale (artt. 2, 17, 18, 39, 118, quarto comma, Cost.), culturale (artt. 9, primo comma, 21, 33, primo comma, Cost.), religioso (artt. 8 e 19 Cost.), scolastico (art. 33, terzo comma, Cost.), della sfera economica (art. 41 Cost.). [...] tale accentuato pluralismo [...] si riflette anche sul piano istituzionale (artt. 5 e 114 Cost.) [ossia delle autonomie territoriali] (sentenza n. 192 del 2024).

Questa autorevole descrizione richiede però di essere integrata con riferimento anche all'art. 6 (che tutela esplicitamente le minoranze linguistiche) e all'art. 7 Cost. (che include la fede cattolica nell'ambito del pluralismo religioso dello Stato laico).

Il processo di razionalizzazione si presenta anche in quegli ordinamenti le cui fonti costituzionali non siano state adeguatamente aggiornate in merito. Un interessante caso di evoluzione soprattutto giurisprudenziale in tema di eguaglianza delle razze e di legittimazione costituzionale del pluralismo razziale può essere esemplificato da due sentenze della Corte suprema degli Stati Uniti: la prima (*Plessey v. Fergusson* del 1896) aveva legittimato la segregazione razziale nelle scuole pubbliche a condizione che le condizioni dell'insegnamento fossero eguali (la cosiddetta *separate but equal doctrine*), mentre la seconda (*Brown v. Board of Education* del 1958) aveva dichiarato che la segregazione razziale è intrinsecamente ineguale e discriminatoria e dunque in contrasto con la Costituzione federale e aveva altresì prescritto l'obbligo dell'integrazione razziale nella scuola pubblica.

È significativo – e conseguente – il riflesso di tale processo di formalizzazione del principio del pluralismo eguale dal piano interno alla sfera normativa europea: si consideri il Protocollo addizionale n. 12 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali – adottato nel 2000 ed entrato in vigore nel 2005 – che introduce un «divieto generale di discriminazione» al di là dei diritti espressamente enunciati dalla Convenzione (l'eguaglianza rispetto ai quali già era tutelata dall'art. 14). Altrettanto rilevante è la portata prescrittiva delle disposizioni *ad hoc* della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (2000, 2007), segnatamente l'art. 21 – che pone il divieto di «qualsiasi forma di discriminazione» – e l'art. 22 («L'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica»).

Preme precisare che tutti i parametri di ineguaglianza e i fattori di discriminazione (nel testo della CEDU: «sesso, razza, colore, lingua, religione, opinione politica o altra opinione, origine nazionale o sociale, associazione a una minoranza nazionale, proprietà, nascita o ogni altra condizione»; nel testo della Carta: «il sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza a una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale») corrispondono a istanze reali di pluralismo del contesto e sono formalizzate con una rispettiva clausola di apertura che conferma, da un lato, la sensibilità del legislatore (europeo e nazionali) e, dall'altro, gli ulteriori margini potenziali di intervento da parte della giurisprudenza.

La ragione sistematica, pertanto, dà pienamente conto delle ragioni storiche sopra addotte per caratterizzare la progressione dell'incisività del pluralismo eguale quale valore primario costituzionale dell'area giuridica occidentale (Mancini, 2018).

I due processi evolutivi – di emancipazione e di razionalizzazione del principio pluralista al fine di garantire l'eguaglianza delle diversità – hanno vissuto nella storia fasi alternanti di rallentamento e di accelerazione, si sono manifestati in aree tematiche di attuazione graduale e differenziata, richiedono ancora di essere curati e irrobustiti in settori cruciali, prospettano l'esigenza di dover essere applicati ancora a nuovi settori, ovvero a settori già acquisiti ma ancora in stato di sofferenza.

In base a tali rilievi, occorre rendersi conto che il principio pluralista ha compiuto un percorso di sviluppo molto significativo ma, come altri beni giuridici primari del costituzionalismo occidentale, corre attualmente il rischio di affrontare una fase involutiva, man mano che si rafforzano (dis)valori e orientamenti incompatibili quali nazionalismo, sovranismo,

razzismo, antisemitismo, islamofobia, xenofobia, omofobia, maschilismo, marginalizzazione e criminalizzazione del dissenso, insofferenza al controllo giurisdizionale, ostilità alla critica dei media, indifferenza ai limiti di civiltà giuridica, riconoscimento del consenso elettorale quale unica ed esclusiva forma di legittimazione democratica, ossia tutti i fattori tipici del fenomeno del *democratic backsliding* già sperimentato e in corso di consolidamento in non poche e non marginali regioni dello scenario euroatlantico (e non solo).

Si comprendono i motivi per i quali, accertato lo *status* del principio pluralista quale principio fondamentale degli ordinamenti costituzionali occidentali, si possa riconoscere la sua tutela da parte della cosiddetta *eternity clause* (esplicita o implicita che sia), ossia la norma che esclude la legittimità dell'applicazione ad esso del procedimento di revisione costituzionale (ricordiamo, in proposito, a titolo parzialmente esemplificativo, l'art. 288 della Costituzione portoghese del 1976 «As leis de revisão constitucional terão de respeitar [...] i) o pluralismo de expressão e organização política, incluindo partidos políticos, e o direito de oposição democrática»; nonché la sentenza n. 1146 del 1988 della Corte costituzionale italiana che, a nostro giudizio, garantisce implicitamente il pluralismo nell'ambito dei "valori repubblicani" tutelati dall'art. 139 Cost.). Sicché ogni intervento normativo soppressivo del principio in parola sarebbe da ritenere costituzionalmente illegittimo in rapporto all'ordinamento vigente.

Il pluralismo e il principio pluralista devono essere pertanto riconosciuti quale paradigma costituzionale europeo, ossia quale criterio prescrittivo implicito di conformità e di non incompatibilità del costituzionalismo occidentale. È da ritenere che essi possano a giusto titolo venire considerati uno dei contenuti della *like-mindedness* degli Stati aderenti al Consiglio d'Europa – secondo la suggestiva formula utilizzata nel preambolo del suo atto istitutivo – e altresì venire pie-

namente annoverati fra le «tradizioni costituzionali comuni» degli Stati membri dell'Unione Europea e dell'Unione stessa, come previsto dall'art. 6 del trattato sull'Unione (Pizzorusso, 2002).

Il concetto di pluralismo si presta a essere declinato in una pluralità di contesti scientifici e disciplinari e il diritto – in particolare il diritto costituzionale comparato – deve dimostrare la maturità e la sensibilità indispensabili per dialogare con tutte le altre scienze sociali in grado di decodificare la realtà sociale, ideologica, religiosa, filosofica, culturale, razziale, linguistica, di genere e identità sessuale allo scopo di offrire dati e tendenze quale premessa per il proprio successivo intervento, in via legislativa e/o giurisprudenziale.

La presente riflessione richiede di essere svolta non con riguardo al concetto focalizzato esclusivamente su sé stesso, bensì sullo sfondo della finalità volta a delineare un *Universal Design for Education*. Tale specifica finalità non può essere indifferente all'impostazione da dare al nostro ragionamento, in quanto la materia dell'istruzione – come, riduttivamente, si può tradurre in italiano la più complessa nozione di *education* – è qualificata dalla presenza di una serie di diritti, doveri, interessi e aspettative riconducibili a una pluralità eterogenea di soggetti, quali, in via principale, gli individui protagonisti del percorso educativo, ossia gli studenti, ma anche le famiglie, gli istituti titolari di una propria identità progettuale, la comunità territoriale nella quale tutti questi soggetti operano, le comunità sociali particolari coinvolte, gli ordinamenti statuali e l'ordinamento sovranazionale dell'Unione Europea.

Si prospetta, in altre parole, il profilarsi di più *shareholders* e *stakeholders* rispetto ai quali il principio pluralista nel contesto della formazione si afferma quale fonte prescrittiva di ispirazione.

Questa circostanza – già di per sé stessa rappresentativa delle istanze del pluralismo – è destinata a rendere più com-

plessa la ricostruzione del quadro normativo e della conseguente verifica della sua effettività: se, da un lato, infatti, si rivela indispensabile delineare il contesto generale e definire alcune coordinate essenziali, dall'altro occorre essere consapevoli del fatto che tali criteri debbano poi essere applicati nei singoli specifici contesti – spesso in ambito di contenzioso giurisdizionale –, operando le necessarie mediazioni e acquisendo – o almeno tentando di acquisire – quell'assetto di equilibrio che, nel costituzionalismo occidentale, si applica anche ai principi fondamentali.

In altre parole, si tratta di delineare il profilo di un assetto equilibrato non preclusivo dello sviluppo di una forma di «coesione culturale plurale», quale formula generale rappresentativa dell'aggregazione unitaria nel contesto plurale della *polity* e tale da privilegiare una prospettiva di pluralismo sostenibile.

Un ottimo esempio di un'operazione ermeneutica di tale natura può essere indicato nella sentenza n. 440 del 1995 (relatore Gustavo Zagrebelsky). A fronte della colpevole inerzia del legislatore, più volte sollecitato ad agire in proposito, la Corte costituzionale è intervenuta sul testo della disposizione del codice penale (art. 724, primo comma) che puniva il fatto della «bestemmia con invettive o parole oltraggiose, contro la Divinità o i Simboli o le Persone venerati nella religione dello Stato», non tanto poiché la Repubblica laica non conosce una «religione di Stato», quanto perché la disposizione si rivelava incompatibile con il principio di eguaglianza applicato al pluralismo religioso. La norma risultante dalla pronuncia, pertanto, ha annullato il riferimento testuale solo alle parole «le Persone e i Simboli della religione di Stato» ma ha confermato la legittimità della punizione del comportamento di chi bestemmia contro la Divinità: infatti,

la scelta attuale del legislatore di punire la bestemmia, una volta depurata del suo riferimento a una sola fede religiosa, non è dunque di per sé in contrasto con i principi costituzionali, tutelando in modo

non discriminatorio un bene che è comune a tutte le religioni che caratterizzano oggi la nostra comunità nazionale, nella quale hanno da convivere fedi, culture e tradizioni diverse.

Si profila, in altre parole, la necessità di una prospettiva di mediazione e sintesi a fronte del profilarsi di più soggetti portatori di propri interessi meritevoli di tutela, rispetto ai quali tutti il principio pluralista si afferma quale fonte prescrittiva di ispirazione e di garanzia paritaria.

Questi rilievi – già di per sé stessi rappresentativi delle complesse istanze del pluralismo – sono destinati a rendere meno agevole una meccanica ricostruzione del quadro normativo e della conseguente verifica della sua effettività: se, da un lato, infatti, si rivela indispensabile delineare il contesto generale e definirne alcune coordinate essenziali, dall'altro, occorre essere consapevoli del fatto che tali criteri debbano poi essere bilanciati nella dimensione della loro applicazione.



I.2

Il significato del principio pluralista e le sue declinazioni nella democrazia costituzionale

Il principio pluralista, al di là del suo stretto significato semantico, acquisisce nel contesto giuspubblicistico un valore particolare, che lo distingue – come già sopra indicato – dal contrapposto principio monista e lo connette a un assetto di pluralità delle forme giuridiche attraverso le quali il fenomeno stesso si manifesta.

Si pensi solo a come la stessa nozione unitaria e monista di sovranità si traduce, nel contesto del costituzionalismo contemporaneo, nel principio di separazione e *checks and balances* dei poteri titolari dell'esercizio delle funzioni sovrane e si contrappone alle forme di Stato autocratiche e confessiona-

li nelle quali vige, invece, il principio di unità del potere e di concentrazione della titolarità del suo esercizio.

Si pensi altresì a come, in un assetto retto da una Costituzione rigida e garantita, talune funzioni parlamentari vengano articolate in garanzie maggioritarie, in garanzie più che maggioritarie (in coincidenza con il requisito procedurale di maggioranze aggravate) e in garanzie meno che maggioritarie (realizzando forme di garanzia di minoranze qualificate) (Toniatti, 2020a).

L'articolazione delle funzioni di garanzia e di indirizzo politico nella democrazia costituzionale, inoltre, è caratterizzata dalla riluttanza ad affidarsi a soluzioni moniste, unitarie ed esclusive di esercizio del potere pubblico. In tal senso, inoltre, si inquadrano anche le soluzioni di ripartizione della titolarità delle funzioni politiche secondo il fattore territoriale, quale si può identificare, con una pluralità di forme, nei distinti modelli (Stato federale, Stato regionale, ordinamento sovranazionale) (Panizza, 2024; Di Giovine, 2017; Mastro-marino, 2017).

Si tratta di caratteri ben noti, sui quali non conviene indugiare oltre in questa sede ma che non potrebbero non essere almeno menzionati in una riflessione in tema di pluralismo.

Giova, piuttosto, dedicarsi a una ricognizione di alcuni ulteriori contesti tematici nei quali il principio pluralista emerge con la sua forte portata caratterizzante.

1.2.1. IL PLURALISMO COSTITUZIONALE

Una manifestazione contemporanea di questo assetto, del tutto innovativa e relativamente recente (a partire solo dalla seconda metà del xx secolo), si ravvisa nella configurazione del sistema delle fonti che è stata definita di “pluralismo costituzionale”: il fenomeno si esprime con riguardo all'insistenza, in una materia tipicamente costituzionale quale la

protezione dei diritti fondamentali, di fonti di diritto costituzionale interno – garantite dalle proprie istituzioni giurisdizionali e di garanzia costituzionale –, ma anche di fonti di diritto internazionale europeo (la CEDU) e altresì di fonti di diritto sovranazionale (la Carta dei diritti fondamentali dell'UE e altre norme distribuite nel testo dei due trattati istitutivi), a loro volta garantite dalle rispettive istituzioni giurisdizionali (la Corte EDU di Strasburgo e la Corte di giustizia di Lussemburgo).

Si tratta di un sistema plurale delle fonti che possiamo ricondurre a una dimensione virtualmente unitaria definibile quale «spazio costituzionale europeo» (Toniatti, 2020b) ma che, nondimeno, non si caratterizza per l'esistenza di un unico ordinamento giuridico in senso proprio, retto da un criterio interno di gerarchia – come avviene invece nell'ordinamento statunitense, fondato sulla *supremacy clause* del testo costituzionale federale, ovvero, come in Canada, sul potere di sospensione del primato della norma federale su quella delle province costitutive per un periodo quinquennale rinnovabile una sola volta – bensì nella priorità della giurisprudenza di ciascuna delle giurisdizioni coinvolte (nazionale, internazionale, sovranazionale) che è titolare esclusiva della funzione interpretativa della rispettiva fonte.

Benché non manchino situazioni di tensione, occorre dire che la coesistenza di questo sistema fondato su un assetto plurale di tre fonti materialmente costituzionali – che caratterizza la “mitezza” dell'ordinamento dell'Unione rispetto alla “durezza” statunitense e alla “mediazione” canadese – regge grazie alla prassi definita di “dialogo fra giudici”: questo dialogo, affidato alla sede formale dell'interpretazione motivata, si rende reciprocamente disponibile a garantire la sopravvivenza, per un verso, del sistema di coordinamento fra la fonte interna e quella di diritto internazionale, e, per altro verso, di integrazione fra (ancora una volta) la norma domestica e

il diritto sovranazionale (Torres Pérez, 2009; Krisch, 2008; Walker, 2002; MacCormick, 1993, 1999).

In questo contesto, del tutto originale – in un settore cruciale per le democrazie costituzionali quale la tutela dei diritti fondamentali – palesemente manca, dunque, una clausola di supremazia oggettivamente prescritta e univocamente condivisa da tutte le giurisdizioni e l'individuazione della norma applicabile risulta da una selezione ermeneutica nell'ambito di una pluralità di fonti di portata costituzionale, secondo una prassi giurisprudenziale che è suscettibile di dinamiche variabili nel tempo, nello spazio e in relazione ai distinti settori (Arnardóttir, Buyse, 2016).

Si tratta, di conseguenza, di una prospettiva nella quale il principio pluralista viene sottoposto a una verifica particolarmente creativa e stimolante, dal momento che si ammette che l'attuazione di un comune precetto europeo possa avere luogo anche secondo più di un'interpretazione, in base a una teoria del “margine nazionale di apprezzamento” che disciplina un rapporto di non incompatibilità anziché di rigorosa coincidenza applicativa.

1.2.2. IL PRINCIPIO INDIVIDUALISTA QUALE FONTE DEL PRINCIPIO PLURALISTA

Un'altra manifestazione del principio pluralista – che potrebbe presentare qualche profilo problematico d'ordine teorico e filosofico – concerne la sua stretta connessione con il principio individualista che, a nostro giudizio, in nome della matrice liberale del costituzionalismo pluralista, deve essere riconosciuta. In fondo, per quanto tale prospettiva possa apparire esasperata, sarebbe difficile negare che il pluralismo si caratterizza anche per la sua idoneità a esprimere la condizione esistenziale primaria e naturale degli individui nella loro vita sociale, configurandosi nella forma del pluralismo individuale.

In altre parole, a nostro giudizio, il principio pluralista comprende e anzi parte dall'individuo, secondo un'impostazione che rifiuta ogni visione organicista del rapporto fra l'individuo e la società e si pone altresì in termini selettivi e problematici rispetto a tendenze neo-corporative, con riguardo al binomio conflittuale *Communitarianism and Individualism* (Avineri, De-Shalit, 1992), come indicato anche dall'art. 3.1 della Convenzione-quadro per la protezione delle minoranze nazionali del 1995, secondo il quale

ogni persona appartenente a una minoranza nazionale ha il diritto di scegliere liberamente di essere trattata o di non essere trattata come tale e nessun svantaggio deve risultare da questa scelta o dall'esercizio dei diritti che ad essa sono legati.

In tal senso, del resto, ci sembra orientato il valore prescrittivo dell'art. 2 della Costituzione italiana, là dove si specifica che «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali *ove si svolge la sua personalità*» (il corsivo è aggiunto): le formazioni sociali, alle quali si è soliti ricondurre prioritariamente proprio il principio pluralista, sono in realtà destinatarie del riconoscimento e della garanzia costituzionale non solo di per sé bensì, *in primis*, in tanto in quanto in esse si esprima il primato assiologico dell'individuo.

Si tratta di una dimensione essenziale, nella quale, ad esempio, si esercitano diritti civili di base, quali il diritto al nome, alla personalità giuridica, alla dignità, all'onore che riflettono l'individuo quale monade esistenziale nella sua relazione con altri individui e con la società, *rectius*, con le distinte società entro le quali «si svolge la sua personalità», che è fisiologicamente plurima. E si tratta, altresì, di una dimensione dinamica, nella quale inquadrare, ad esempio, il diritto alla libertà di autodeterminazione, quale suscettibile di esercizio attraverso la libertà (positiva e negativa) terapeutica (Piciocchi, 2006), ovvero attraverso il diritto di autodeterminazione informativa (che fon-

da l'opzione dell'immagine di sé che si accetta di rendere pubblica, a maggior ragione a fronte dell'invasività delle tecnologie dell'informazione) (Toniatti, 1991), ovvero attraverso la libera determinazione di dichiarare il primato della propria coscienza rispetto a obblighi di legge con essa incompatibili («la signoria individuale sulla propria coscienza», secondo la suggestiva e felice formula di Gustavo Zagrebelsky, giudice estensore della sentenza n. 43 del 1997), ovvero anche in rapporto a scelte individuali di inizio e fine vita che si alimentano proprio nel contesto del pluralismo assiologico individuale (che dovrebbe essere) garantito dall'ordine costituzionale.

1.2.3. IL PRINCIPIO PLURALISTA E I DIRITTI FONDAMENTALI

Il principio pluralista si configura in relazione al nucleo duro dei diritti fondamentali anche sotto altri profili, quale, ad esempio, nel senso dell'assenza di una predeterminazione del contenuto sostanziale del loro esercizio; da un lato, infatti, il libero esercizio individuale di tali diritti costituisce e condiziona l'esistenza stessa del pluralismo dell'ordinamento e, dall'altro, proprio il carattere pluralista dell'ordinamento rappresenta la garanzia primaria della libertà di esercizio.

È utile citare, in proposito, il contrapposto modello di una diversa concezione funzionale dei diritti fondamentali sottoposti a un limite positivo quanto alla pre-determinazione del merito del suo esercizio: la Costituzione dell'Unione Sovietica del 1977, ad esempio, prescriveva (art. 50):

In accordance with the interests of the people and in order to strengthen and develop the socialist system, citizens of the USSR are guaranteed freedom of speech, of the press, and of assembly, meetings, street processions and demonstrations. Exercise of these political freedoms is ensured by putting public buildings, streets and squares at the disposal of the working people and their organisations, by broad dissemination of information, and by the opportunity to use the press, television, and radio;

e (art. 47) che

Citizens of the USSR, *in accordance with the aims of building communism*, are guaranteed freedom of scientific, technical, and artistic work. This freedom is ensured by broadening scientific research, encouraging invention and innovation, and developing literature and the arts. The state provides the necessary material conditions for this and support for voluntary societies and unions of workers in the arts, organises introduction of inventions and innovations in production and other spheres of activity.

Del tutto diversa e ispirata ai principi del pluralismo liberale, invece, è la concezione dei diritti fondamentali propria del costituzionalismo occidentale, nel contesto del quale il dogma del *neminem ledere* ammette solo limiti di tipo esclusivamente negativo. Ne consegue che l'esercizio di diritti fondamentali quale la libertà religiosa, la libertà di pensiero, la libertà di espressione, la libertà di associazione, la libertà di movimento e altre – nelle loro rispettive distinte articolazioni – non possa essere legittimamente orientato nel contenuto ma possa soggiacere unicamente a limiti negativi.

In proposito, si precisa che la portata del principio pluralista liberale è tale da estendere la propria garanzia anche alla dimensione negativa della libertà: ad esempio, la libertà di associazione include necessariamente la libertà di non-associazione (fatta eccezione per alcuni casi determinati, quale, ad esempio, l'obbligo di iscrizione a ordini professionali legittimato dal primato della garanzia dell'interesse collettivo alla qualità e integrità dell'esercizio della professione).

I.2.4. IL PRINCIPIO PLURALISTA E LE FORMAZIONI SOCIALI

La rilevanza delle formazioni sociali nella configurazione sistematica del principio pluralista e della sua dinamica interattiva con la dimensione individuale è già stata destinataria di

alcune osservazioni introduttive. Giova indicare ancora come la complessità di questo contesto sia resa emblematica dalla necessità di rendere compatibili la tutela sia *delle* formazioni sociali quali soggetti di diritto e titolari di diritti, sia dei diritti individuali *nelle* formazioni sociali, con una variazione dell'intensità della tutela a vantaggio delle cosiddette "associazioni di tendenza". Anche in questo caso, il costituzionalismo occidentale si rivela incline a risolvere il conflitto nel segno del pluralismo.

Una situazione di particolare rilievo si registra con riguardo a quella figura specifica di formazione sociale che è la famiglia: anche in questo caso, a una concezione monista – ad esempio, la famiglia fondata sul matrimonio (come previsto dall'art. 29 della Costituzione italiana), ovvero la famiglia fra persone di sesso diverso (come previsto da alcune Costituzioni, quale l'art. 18 della Costituzione della Polonia, secondo cui «Marriage, being a union of a man and a woman, as well as the family, motherhood and parenthood, shall be placed under the protection and care of the Republic of Poland», ovvero l'art. 110 della Costituzione della Lettonia: «The State shall protect and support marriage – a union between a man and a woman, the family, the rights of parents and rights of the child») – si contrappone una concezione pluralista.

Un'ulteriore prospettiva, nel senso della corrispondenza fra la pluralità della realtà sociale e il pluralismo delle forme giuridiche, già destinataria di forme di riconoscimento normativo, è rappresentata dalle *non-conjugal families* (Palazzo, 2022).

Il parametro pluralista è stato incorporato nelle rispettive disposizioni della CEDU (art. 12: «Uomini e donne in età adatta hanno diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali regolanti l'esercizio di tale diritto») e, con maggiore chiarezza nel senso di distinguere fra «il diritto di sposarsi» e il «diritto di fondare una famiglia» e precisare pertanto che si tratta di due diritti distinti, l'art. 9 della Carta dei diritti fondamentali («Il diritto di sposarsi e il di-

ritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio»).

1.2.5. IL PRINCIPIO PLURALISTA E IL PLURALISMO POLITICO

Il pluralismo politico è, a un tempo, condizione ed effetto della democrazia costituzionale. Il pluralismo politico, infatti, costituisce un fattore strutturale della democrazia elettorale e della formazione della rappresentanza politica nelle istituzioni, insieme ad altri fattori, quale il metodo di computo e trasformazione dei voti in seggi, la pluralità dei mezzi di comunicazione, la trasparenza dei relativi assetti proprietari.

L'organizzazione delle formazioni partitiche – a partire dall'avvento dei partiti di massa e dalla progressiva estensione del suffragio a partire dalla fine del XIX secolo ma soprattutto nel corso del XX, in particolare con il graduale riconoscimento dei diritti elettorali attivo e passivo delle donne – è un dato essenziale del pluralismo politico e della democrazia rappresentativa e proprio a tale titolo essa è spesso destinataria di limiti costituzionali di carattere negativo.

Questi ultimi sono, in caso di sconfitte militari, il risultato di un intervento di diritto internazionale ma, più spesso, della volontà costituente di impedire la riproposizione di pregressi assetti di tipo autoritario.

In Italia, il trattato di pace di Parigi del 1946 – dopo aver statuito, preliminarmente, che

l'Italia sotto il regime fascista ha partecipato al Patto tripartito con la Germania e il Giappone, ha intrapreso una guerra di aggressione [...] e che ad essa spetta la sua parte di responsabilità della guerra

ha fra l'altro prescritto (art. 17) che

l'Italia, la quale, in conformità dell'articolo 30 della Convenzione di Armistizio, ha preso misure per sciogliere le organizzazioni fasciste in Italia, non permetterà, in territorio italiano, la rinascita di simili orga-

nizzazioni, siano esse politiche, militari o militarizzate, che abbiano per oggetto di privare il popolo dei suoi diritti democratici

e la Costituzione repubblicana ha riprodotto questo limite al pluralismo politico con la XII Disposizione finale e transitoria («È vietata la riorganizzazione, sotto qualsiasi forma, del disciolto partito fascista»).

Anche in Germania, la Grundgesetz (art. 9) prevede una deroga alla libertà di associazione nel caso in cui i relativi obiettivi siano «directed against the constitutional order or the concept of international understanding». Accanto a questa norma di bando di tutti i partiti “antisistema”, sempre in deroga puntuale al generale regime di libertà pluralista, si prevede (art. 139) la prosecuzione della validità delle disposizioni di “denazificazione” («the legal provisions enacted for the “Liberation of the German People from National Socialism and Militarism” shall not be affected by the provisions of this Basic Law»).

Anche la transizione dai regimi comunisti nell'Europa centrale, orientale e sudorientale dalla fine del xx secolo ha prodotto restrizioni al principio del pluralismo politico, che rimane peraltro la regola generale, in conformità con un duplice modello inibitorio, diretto in forma specifica a una particolare esperienza storica ovvero, più in generale, a “disvalori supremi” caratterizzanti i programmi ma soprattutto l'ideologia di potenziali aggregazioni partitiche.

Un primo esempio è offerto dall'art. 6.4 della Costituzione della Croazia, che pone il divieto di «political parties which by their programs or violent activities aim to demolish the free democratic order, endanger the existence of the Republic of Croatia» e li proclama «unconstitutional».

Un ulteriore caso significativo è tratto dall'art. 13 della Costituzione della Polonia, in base al quale

political parties and other organizations whose programmes are based upon totalitarian methods and the modes of activity of na-

zism, fascism and communism, as well as those whose programmes or activities sanction racial or national hatred, the application of violence for the purpose of obtaining power or to influence the State policy, or provide for the secrecy of their own structure or membership, shall be prohibited.

La Costituzione della Serbia (art. 5) – la quale afferma in generale che «the role of political parties in democratic shaping of the political will of the citizens shall be guaranteed and recognized» e che «political parties may be established freely» – non si limita a prevedere solo che «activities of political parties aiming at forced overthrow of constitutional system, violation of guaranteed human or minority rights, inciting racial, national or religious hatred, shall be prohibited» ma precisa, proiettando nel futuro del proprio dover essere istituzionale, la specificità dell'esperienza passata, che «political parties may not exercise power directly or submit it under their control».

Un'applicazione particolare della disciplina inibitoria in via di deroga al pluralismo della libertà politica si trae dalla Costituzione della Bulgaria (art. 11), dove – accanto alla tipica norma liberale secondo la quale «political activity in the Republic of Bulgaria shall be founded on the principle of political pluralism» – si prescrive che «no political party or ideology shall be proclaimed or affirmed as a party or ideology of the State» e si inibiscono «parties which seek the violent seizure of state power». Inoltre, quale strumento di gestione del proprio conflitto interno di tipo etnico-religioso, si stabilisce altresì che «there shall be no political parties on ethnic, racial or religious lines».

È evidente che partiti politici di ispirazione religiosa possano porre una serie di problemi in relazione alla garanzia del pluralismo politico (Locchi, 2018).

La tipologia della disciplina in tema di “democrazia che si difende” (*streitbare Demokratie*) ovvero di “democrazia militante” è alquanto differenziata e corrisponde sia a esigenze

storiche o strutturali dell'ordinamento che la predispone, sia a governare il paradosso di una democrazia che, in virtù delle proprie stesse regole, soccombe all'aggressione della non-democrazia (Müller, 2012).

È ben nota la decisione della Corte EDU nel caso *Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey* del 2002 nella quale si è giudicato conforme alla CEDU lo scioglimento di un partito politico che intendeva introdurre nell'ordinamento l'applicazione (anche) del diritto islamico:

Refah's leaders, under the pretext that they were redefining the principle of secularism, had declared their intention of setting up a plurality of legal systems and introducing Islamic law (sharia), and had adopted an ambiguous stance with regard to the use of force to gain power and retain it. It takes the view that, even though the margin of appreciation left to States must be a narrow one where the dissolution of political parties is concerned, since the pluralism of ideas and parties is itself an inherent part of democracy, a State may reasonably forestall the execution of such a policy, which is incompatible with the Convention's provisions, before an attempt is made to implement it through concrete steps that might prejudice civil peace and the country's democratic regime.

Si consideri, peraltro, anche la *dissenting opinion* nella quale si precisa che

What is in our view lacking is any compelling or convincing evidence to suggest that the party, whether before or after entering Government, took any steps to realise political aims which were incompatible with Convention norms, to destroy or undermine the secular society, to engage in or to encourage acts of violence or religious hatred, or otherwise to pose a threat to the legal and democratic order in Turkey (Ramadan, 2007, pp. 156-97).

Occorre avvisare che uno dei dati strutturali posti a garanzia della compatibilità del divieto dei partiti antisistema con il

principio del pluralismo politico è la riserva di competenza giurisdizionale (della Corte costituzionale) per la sua applicazione.

1.2.6. IL PRINCIPIO PLURALISTA, LA LIBERTÀ DI LINGUA E I DIRITTI CULTURALI

Una delle aree materiali nelle quali il principio pluralista, in adesione a un conforme contesto sociale, produce i suoi effetti di correzione dell'impostazione monista dello Stato-nazione concerne la libertà di lingua, segnatamente la facoltà di impiego della propria lingua materna per i membri di minoranze anche nei rapporti con le istituzioni pubbliche. In effetti, l'ordinamento italiano usa per queste minoranze, che nella terminologia giuridica europea sono qualificate come minoranze "nazionali", l'aggettivo "linguistiche" (art. 6 Cost.). Si tenga presente che, in ordinamenti autoritari e nazionalisti – del passato e del presente –, l'uso della lingua minoritaria diversa da quella, unica, nazionale è stato ed è anche penalmente proibito. Il pluralismo del costituzionalismo occidentale ha, dunque, acquisito effetti visibili e molto significativi e alcuni ordinamenti (ad esempio, Belgio e Svizzera in Europa e Canada nell'America del Nord) sono stabilmente organizzati sulla base di regimi multilinguistici.

La libertà di lingua è uno dei pilastri della disciplina delle minoranze nazionali ed è normalmente codificata nella fonte costituzionale degli ordinamenti all'interno dei cui confini sono tradizionalmente insediate popolazioni che una volta venivano definite anche come "alloglotte". In realtà, la causa principale della loro configurazione quali minoranze non è la loro mobilità (come nel caso degli immigrati) quanto, al contrario, la loro immobilità a fronte della mobilità, nella storia, dei confini degli Stati-nazione (Palermo, Woelk, 2021).

Del tutto emblematica della disciplina in proposito è la sofisticata formulazione presente nella Costituzione della Spagna: afferma infatti l'art. 3 che

1. El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla. 2. Las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus Estatutos. 3. La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección.

Il multilinguismo paritario, nelle aree storiche nelle quali l'idioma minoritario è un fattore consolidato di identità e corrisponde a una prassi corrente, viene qualificato come "patrimonio culturale" dell'intera nazione.

Il fattore linguistico è essenziale ma occorre ricordare che esso, in realtà, non è che una componente dell'identità di quella popolazione che è, pertanto, portatrice di una propria cultura, in positivo, che solo un accidente della storia ha trasformato in "minoritaria".

Di questa circostanza si rivela lucidamente consapevole la Convenzione-quadro per la tutela delle minoranze nazionali la quale, all'art. 5, prevede l'impegno

a promuovere le condizioni adatte a permettere alle persone appartenenti a minoranze nazionali di conservare e sviluppare la loro cultura, nonché di preservare gli elementi essenziali della loro identità, cioè la loro religione, la loro lingua, le loro tradizioni e il loro patrimonio culturale

e, all'art. 4.2, quello

a adottare, se del caso, misure adeguate in vista di promuovere, in tutti i settori della vita economica, sociale, politica e culturale, una eguaglianza piena ed effettiva tra le persone appartenenti a una minoranza nazionale e quelle appartenenti alla maggioranza. Esse

tengono debitamente conto, a questo proposito, delle specifiche condizioni delle persone appartenenti a minoranze nazionali.

In altre parole, la lingua è fondamentale ma essa non è che uno dei fattori di identificazione di un settore della popolazione che deve essere destinatario dell'intervento pubblico in parità con il resto della cittadinanza.

Non si tratta di rivendicare una disciplina derogatoria di favore, bensì di ricevere, in conformità con il principio di eguaglianza, un trattamento ragionevolmente differenziato in coincidenza con la differenziazione di fondo da parte di una quota dei cittadini di uno «Stato culturalmente composto» (Toniatti, 2012).

Il fattore linguistico, pertanto, si riflette su di una più ampia dimensione di diritti culturali e, quindi, sulla cultura stessa dei cittadini che volontariamente si identificano in una minoranza linguistico-nazionale (Matucci, 2025a).

In questo senso è agevole ragionare sulla configurazione di una nozione di «cittadinanza culturale», priva di connotati giuridico-formali ma idonea a un'adeguata ricostruzione descrittiva di uno dei modi di manifestarsi del principio pluralista di uno Stato multiculturale (Toniatti, 2024a).

In materia, decisivo si rivela essere il ruolo della giurisdizione, che in sede di contenzioso deve poter contare su risorse interpretative adeguate, a partire dalla formazione dei magistrati affinché possano essere in grado di suscitare anche una specifica sensibilità professionale (Ruggiu, 2012; Ríos Vega, Ruggiu, Spigno, 2020), senza necessità di una composizione per "quote etniche" dei tribunali (Toniatti, 2023a, 2023b).

1.2.7. IL PRINCIPIO PLURALISTA E IL PLURALISMO RELIGIOSO

In Europa (e non solo), alla pari della figura monarchica, per secoli la religione è stata costantemente impiegata da parte del potere quale strumento di aggregazione del consenso e di costruzione della fedeltà dei cittadini (senza, ov-

viamente, revocare in dubbio in questa sede la genuinità del sentimento religioso dei credenti). Il processo è culminato con l'identificazione e l'imposizione di una religione ufficiale di Stato, con la persecuzione delle minoranze religiose (a volte costrette a emigrare in altri territori per salvare la vita e la fede) e con la conduzione di vere e proprie guerre nel nome di una religione.

Un tale assetto di monismo religioso è stato progressivamente sgretolato, agli albori stessi del costituzionalismo liberale, in favore della libertà religiosa che presenta, strutturalmente, una duplice direzione: da un lato, la libertà degli individui e dei gruppi di praticare la propria fede e, dall'altro, l'obbligo dello Stato di non avere una propria religione istituzionale e di mantenere un atteggiamento di neutralità nei confronti di tutte le denominazioni.

In proposito si è elaborato il principio di laicità dello Stato, che – fatta salva l'impostazione di fondo – è nondimeno suscettibile di diverse declinazioni sul piano normativo storico: si distingue, ad esempio, fra “equidistanza” ed “equivicinanza” dello Stato nei confronti del fattore religioso, ovvero anche di laicità “attiva” e “militante” ovvero di laicità “passiva”.

Possono essere considerate emblematiche di tali diverse declinazioni sia la Costituzione della Francia (art. 1):

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances

sia quella, ben più articolata, dell'Albania (art. 10):

1. La Repubblica non ha una religione ufficiale. 2. Lo Stato è neutrale nelle questioni religiose e in quelle di coscienza, e garantisce la libertà della loro esposizione nella vita pubblica. 3. Lo Stato riconosce l'uguaglianza delle comunità religiose. 4. Lo Stato e le comunità religiose rispettano la loro indipendenza reciprocamente e

concorrono per il bene di ognuno e di tutti. 5. I loro rapporti sono regolati sulla base di intese stipulate tra le relative rappresentanze e il Consiglio dei ministri, ratificate dal Parlamento.

Una costante area di tensione, nondimeno, si registra con riguardo alla definizione degli spazi legittimamente aperti della libera manifestazione della religione, se esclusivamente nella sfera privata (individuale e collettiva), ovvero anche in quella pubblica, nonostante la neutralità dello Stato. Questa tensione è presente anche con riguardo a comportamenti quotidiani, quali l'uso di simboli religiosi, il rispetto di regole alimentari ovvero di abbigliamento individuale (Piciocchi, 2024; Ceffa, 2022).

In alcuni ordinamenti, la tensione tende a essere risolta a vantaggio di scelte condizionate dal conformismo sociale, più che impositive del monismo religioso in quanto tale, e, dunque, a sacrificare le determinazioni individuali e il pluralismo della libertà religiosa. In tal senso si è orientata la Corte EDU nel caso *S.A.S. c. France* (2014), nel quale le restrizioni imposte dalla legge all'uso del velo islamico sono state giudicate non lesive della Convenzione in quanto espressive della concezione francese del «respect des exigences minimales de la vie en société – le vivre ensemble».

In senso sostanzialmente analogo, la Corte di cassazione italiana (sentenza 15 maggio 2017, n. 24084) ha risolto una controversia avente a oggetto la prassi di indossare, in adempimento di un obbligo religioso, un pugnale (*kirpan*) considerato, come il turbante, un simbolo sacro della religione Sikh.

La motivazione della Corte ha seguito il seguente ragionamento che è interessante riportare per intero:

In una società multietnica, la convivenza tra soggetti di etnia diversa richiede necessariamente l'identificazione di un nucleo comune in cui immigrati e società di accoglienza si debbono riconoscere. Se l'integrazione non impone l'abbandono della cultura di origi-

ne, in consonanza con la previsione dell'art. 2 Cost. che valorizza il pluralismo sociale, il limite invalicabile è costituito dal rispetto dei diritti umani e della civiltà giuridica della società ospitante. È quindi essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi, e di verificare preventivamente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che la regolano e quindi della liceità di essi in relazione all'ordinamento giuridico che la disciplina. La decisione di stabilirsi in una società in cui è noto, e si ha consapevolezza, che i valori di riferimento sono diversi da quella di provenienza ne impone il rispetto e non è tollerabile che l'attaccamento ai propri valori, seppure leciti secondo le leggi vigenti nel paese di provenienza, porti alla violazione cosciente di quelli della società ospitante. La società multietnica è una necessità, ma non può portare alla formazione di arcipelaghi culturali configgenti, a seconda delle etnie che la compongono, ostandovi l'unicità del tessuto culturale e giuridico del nostro paese che individua la sicurezza pubblica come un bene da tutelare e, a tal fine, pone il divieto del porto di armi e di oggetti atti a offendere (punto 2.3).

In altre parole, al *kirpan* non viene riconosciuto alcun rilievo quale simbolo religioso, sicché ne deriva «il principio per cui nessun credo religioso può legittimare il porto in luogo pubblico di armi o di oggetti atti a offendere» (punto 3).

Un altro passo dell'evoluzione del concetto di pluralismo religioso è stata l'assunzione, nell'ambito del medesimo «fenomeno religioso», di orientamenti apparentemente in contrasto con la religione, quali l'ateismo, l'agnosticismo o il razionalismo che in realtà condividono con essa la materia, ovvero il campo di applicazione del pensiero umano, in tanto in quanto in tutti i casi si tratta di dare risposte diverse ai medesimi interrogativi (Toniatti, 2024a; Bottoni, 2022).

Un assetto normativo conforme a questo quadro evolutivo articolato è stato incorporato anche nelle fonti del diritto europeo: infatti, sia l'art. 9 della CEDU («Libertà di pensiero, di coscienza e di religione»), che l'art. 10 della Carta europea dei diritti fondamentali (con identica rubrica) prevedono che

ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

Questa realtà sembra orientata a suggerire che la materia della libertà di religione e di non-religione possa essere trattata in modo unitario in un quadro ispirato, più generalmente, alla libertà di coscienza, probabilmente più vicina al principio pluralista (Piciocchi, 2016).

Si tratta, nondimeno, di una sfera delicata in ordine alla quale l'efficacia degli interventi normativi sembra essere poco incisiva e che è in realtà ben più suscettibile di un assestamento operato da dinamiche sociali spontanee, quale il processo di secolarizzazione (Cardia, Dalla Torre, 2015; Gonzáles Moreno, 2003).

I.2.8. IL PLURALISMO GIURIDICO

Un dato connotativo dello Stato-nazione occidentale è ancora, in grande prevalenza, la sua radicata attitudine al monismo giuridico: la giuridicità – ossia l'attitudine a produrre effetti giuridici riconosciuti dall'ordinamento dello Stato e idonei a essere tutelati anche attraverso il ricorso al suo apparato coercitivo – è una proprietà esclusiva dei precetti provenienti da un unico potere, lo Stato, appunto. Tale assetto è il risultato di un confronto occorso con altri riferimenti istituzionali preposti alla produzione di norme – di origine non statale e, pertanto, per lo Stato, non-giuridiche –, quali soprattutto la religione e, in misura minore, la società quale produttrice di fatti normativi (come la consuetudine).

La religione, infatti, oltre a proporre una propria visione spirituale del mondo e di una prospettiva di esistenza eterna, si presenta anche come un ordinamento giuridico e, pertanto, come un insieme di regole comportamentali seguen-

do le quali si acquistano meriti in vista dell'eternità. Si tratta di regole che investono tutta la sfera della vita individuale e collettiva, dalla famiglia e dal matrimonio al sesso e alla prole, dall'alimentazione al lavoro, dalla responsabilità sociale alle arti e, in tal senso, è inevitabile un regime di competizione fra legislatore statale e legislatore religioso (Toniatti, 2024b, 2024c).

Occorre dire che, in questa epoca, non tutte le religioni presenti e praticate nel mondo occidentale presentano la medesima propensione a proporsi quale ordinamento giuridico autosufficiente: certamente non è questo il caso delle diverse denominazioni del Cristianesimo, che pure si proclama portatore di una visione universale, benché spesso succeda che forze politiche di ispirazione religiosa tentino di introdurre la propria concezione etica nella legislazione dello Stato, sicché quei comportamenti, acquisendo i caratteri propri della giuridicità statale, si renderebbero vincolanti anche per chi non condivida quella concezione. Lo stesso meccanismo avviene con l'Islam in ordinamenti nei quali la legislazione dello Stato si adegua ai precetti religiosi. E il fenomeno si ripresenta anche presso altri contesti di cultura religiosa, quale ad esempio il buddhismo o l'induismo, ancorché negli ordinamenti nei quali essi prevalgono vige un sistema differenziato di diritto personale (non territoriale) che si applica esclusivamente agli aderenti a quel credo.

La materia è estremamente complessa e si richiedono ancora soluzioni stabili di razionalizzazione (Modood, Seally, 2024).

Alla base di questa dinamica interattiva fra stato e religione, si colloca quella parte della cittadinanza che esprime una consolidata propensione ad adeguarsi preferibilmente al precetto religioso e dunque a favorire un assetto di pluralismo giuridico, che presenta un notevole impatto sulla tutela dei diritti fondamentali quali percepiti dalla prevalente concezione occidentale (Corradi, Brems, Goodale, 2017;

Foblets, Gaudreault-DesBiens, Dundes Renteln, 2010; Foblets, Dundes Renteln, 2009).

In proposito, giova chiarire che si intende per tale una situazione nella quale nello stesso ordinamento giuridico statale si afferma la coesistenza di più tradizioni giuridiche eterogenee quanto al modo di produzione delle norme: si distingue, in proposito, fra un metodo politico, un metodo giurisdizionale, un metodo consuetudinario, un metodo convenzionale, un metodo religioso (Pizzorusso, 1998; Glenn, 2014).

In argomento, il pluralismo giuridico si distingue dal pluralismo normativo, che si presenta quando lo stesso metodo politico si esercita producendo i propri effetti in una pluralità di ordinamenti (come avviene, ad esempio con il diritto internazionale e il diritto sovranazionale nei confronti dell'ordinamento interno degli Stati).

In situazioni di pluralismo giuridico, può avverarsi una situazione nella quale il diritto religioso, ad esempio, viene applicato nonostante il divieto dello Stato e, se del caso, viene altresì sanzionato. Un'altra situazione, più frequente, esprime l'esercizio del potere monista dello Stato di riconoscere, alle proprie condizioni, l'applicabilità del diritto religioso, il quale, di conseguenza, accetta di subordinare la propria efficacia a una previa ed esplicita legittimazione da parte dello Stato.

Si pensi, ad esempio, alle ipotesi di obiezione di coscienza previste e disciplinate dalla legge, ovvero alla deroga alla vincolatività di talune norme per gli appartenenti a una determinata religione ovvero alle figure del clero.

Una via diretta e trasparente per gestire in modo razionale questa tensione si esprime attraverso il metodo negoziale bilaterale: l'accordo fra Stato e rappresentanti di una confessione religiosa determina i contenuti e le condizioni per l'applicazione del diritto religioso anziché di quello dello Stato (Piciocchi, Strazzari, Toniatti, 2021). In tal modo, si mutua a beneficio di altre confessioni il modello pattizio del Concordato seguito per secoli con la Chiesa cattolica, in qualità di soggetto di diritto

internazionale; e si viene a razionalizzare il fenomeno del pluralismo giuridico conferendogli un fondamento consensuale, come previsto dalla Costituzione di alcuni ordinamenti, come in Albania, Italia, Polonia, Spagna (Alicino, 2024; Toniatti, 2021).

Un'altra manifestazione di una modalità razionale di gestione di tale dinamica interattiva consiste nel riconoscere la legittimità dell'applicazione del diritto religioso, su una base di volontarietà delle parti private, da parte di istituzioni giurisdizionali interne a quella confessione: il riferimento è alla prassi di tribunali sharitici quali sede arbitrale di soluzione del contenzioso fra singoli, senza effetti formali per l'ordinamento dello Stato, come praticato di recente, ad esempio, nel Regno Unito (Cavalcanti, 2023; Pannia, 2021; Parolari, 2020; Rinella, 2020).

1.3

Il pluralismo e la sfera educativa

Il principio pluralista rappresenta non solo un dato deontologico connotativo (*Sein*) degli ordinamenti che si ispirano al costituzionalismo occidentale ma, più precisamente, un dato prescrittivo: il pluralismo, infatti, costituisce un dover essere (*Sollen*) dell'ordinamento, una fonte vincolante per gli indirizzi politici generali e di settore, un parametro determinante per l'esercizio della funzione giurisdizionale.

La ricognizione sin qui svolta ha offerto una rappresentazione auspicabilmente adeguata a dar conto del rilievo sistematico assunto dal principio *de quo* e a preconstituire la premessa per la sua ulteriore applicazione in tutti quei contesti materiali che, nel prossimo futuro, si possano presentare.

Giova ripetere che un principio fondamentale, benché – proprio in quanto fondamentale – destinato per lo più a prevalere in sede di bilanciamento, non è però, a sua volta, del tutto esente da esigenze di equilibrio (se non altro

rispetto ad altri principi fondamentali) e dalla soggezione a limiti, individuabili da parte del legislatore politico e verificabili da parte del giudice, del giudice delle leggi, del giudice convenzionale e comunitario.

In tale prospettiva, si è già indicato come non si possa non fare riferimento a un parametro di pluralismo sostenibile: occorre, nondimeno, precisare che la sostenibilità – benché, di per sé, un criterio non giuridico – è però suscettibile di valutazione in sede tanto legislativa quanto giurisdizionale, seguendo il parametro della riconoscibilità del suo contenuto essenziale (*Wesensgehalt*), per quanto soggetto a limiti e restrizioni. Giova dunque che le istituzioni possano giovare degli approfondimenti interdisciplinari che la dottrina è impegnata a elaborare.

Nell'ambito di tale quadro di fondo, occorre pertanto impostare una riflessione particolare sul rapporto fra principio pluralista e la sfera educativa, intendendo per "sfera" una dimensione articolata, che include varie sedi strutturate, quali l'istruzione scolastica nei vari ordini e gradi, la formazione professionale, l'educazione superiore, la comunicazione istituzionale – e le corrispondenti competenze e responsabilità. In questo contesto, giova in realtà non riferirsi alla sola dimensione pubblica ma richiamare il ruolo della comunicazione in generale: in particolare, occorre segnalare il contributo che anche la comunicazione commerciale può dare e, anzi, già sta dando per trasmettere e "normalizzare" un'immagine fedele del pluralismo sociale esistente, con riferimenti, ad esempio, a famiglie non tradizionali, a famiglie multiculturali e a stili di vita innovativi.

1.3.1. IL PROGETTO EDUCATIVO E LA FINALITÀ INCLUSIVA DEL PLURALISMO

L'individuazione dei modi e dei contenuti di adeguatezza fra le esigenze derivanti dal principio pluralista e il messaggio edu-

cativo non può non rientrare nel campo di attribuzione degli esperti e degli operatori della scienza della pedagogia in senso lato, della psicologia (soprattutto) infantile e di altre scienze sociali. Compito residuale del giurista, dopo aver delineato il quadro preliminare, può essere di interloquire, preferibilmente in forma dialogica, sia per una consulenza preventiva sulla corrispondenza con il contesto prescrittivo pluralista delle opzioni pedagogiche da operare, sia per una valutazione *a posteriori* delle scelte adottate (Strazzari *et al.*, 2025; Caputo, 2024).

Questo rapporto interattivo sembra emergere alla lettura di una importante fonte di diritto internazionale, segnatamente la Convenzione per i diritti del minore, adottata nell'ambito dell'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1989: già nel *Preambolo* si legge che occorre riconoscere «due account of the importance of the traditions and cultural values of each people for the protection and harmonious development of the child»; inoltre, atteso che «the best interests of the child shall be a primary consideration» (art. 3.1), si formalizza il principio del pluralismo culturale nella prescrizione dei distinti modi attraverso i quali disciplinare le diverse modalità di assistenza di un minore privo della propria famiglia: l'art. 20.3 stabilisce che le alternative possono includere

inter alia, foster placement, kafalah of Islamic law, adoption or if necessary placement in suitable institutions for the care of children. When considering solutions, due regard shall be paid to the desirability of continuity in a child's upbringing and to the child's ethnic, religious, cultural and linguistic background.

L'individuazione del “miglior interesse” del minore da assistere è dunque caratterizzata dal principio del pluralismo culturale ed è palesemente improntata a un atteggiamento inclusivo delle diversità.

Da questa significativa fonte di diritto internazionale è agevole sostenere che l'impostazione di un progetto educativo coerente con un'ispirazione pluralista non può

non avere come uno degli obiettivi principali il fine dell'inclusione di tutti i destinatari del progetto stesso: si tratta – giova precisare – di una finalità strutturale, tipica di ogni contesto nel quale si presentano tanti individui, ciascuno portatore di un proprio patrimonio intellettuale ed emotivo particolare (Franken, Gent, 2021).

L'inclusività può essere decifrata come l'attitudine del messaggio educativo a essere recepito come rivolto individualmente a sé stesso da parte di ciascuno dei suoi destinatari, il quale deve essere individualmente conosciuto e compreso da parte del docente. Inoltre, a ben vedere, la conoscenza personale dell'alunno deve essere intesa come estesa anche alla sua famiglia e al suo contesto culturale, atteso che è da ritenere sempre presente il collegamento di ciascuno con un proprio mondo sociale di riferimento (Matucci, 2023, 2024; Ricca, 2024).

L'inclusione può essere valutata alla stregua di una qualificazione aggiuntiva dell'integrazione nel senso del rispetto della diversità e della contestuale tutela dell'eguaglianza. In ogni caso, si prospetta in proposito anche l'obbligo – «senza pregiudizio delle misure prese nel quadro della loro politica generale d'integrazione» – di astenersi «da ogni politica o pratica tendente a una assimilazione contro la loro volontà delle persone appartenenti a delle minoranze nazionali e proteggono queste persone contro ogni azione diretta a una tale assimilazione», che, a nostro giudizio, è da ritenere applicabile anche allo straniero in generale e all'immigrato in particolare, con estensione della norma vigente in tema di persone appartenenti a minoranze nazionali in Europa (Toniatti, 2017, 2022).

1.3.2. IL CONTESTO MULTICULTURALE

Se il fine dell'inclusione e il conseguente onere preliminare di conoscenza dei destinatari del progetto educativo e del relativo retroterra familiare e culturale nella sfera dell'istruzione

si confermano essere tanto un obbligo strutturale del sistema quanto un dovere di deontologia professionale del docente, occorre anche precisare che in un contesto marcatamente composto in senso multiculturale l'obbligo di sistema e il dovere deontologico individuale crescono dal punto di vista sia quantitativo che qualitativo.

L'ipotesi attuale sulla quale ragionare, infatti, è quella nella quale la pluralità delle culture di provenienza dei destinatari del progetto educativo supera il livello che poteva essere considerato come fisiologico solo un paio di decenni or sono e richiede, di conseguenza, un corrispondente adattamento strategico idoneo a confermare la finalità dell'inclusione.

Una seconda certezza che il giurista crede di poter unilateralmente tramettere ai pedagogisti è quella dell'esigenza di consapevolezza circa l'esistenza di uno scenario oggettivo di multiculturalismo. La diversità del background culturale degli alunni non solo non deve essere ignorata o addirittura dissimulata, ma deve anzi essere oggetto di accertamento, di rilevazione, di considerazione collettiva: l'idea è che ciascuno possa essere consapevole e idealmente orgoglioso delle proprie origini e possa essere pertanto motivato a condividere con gli altri ricordi personali e racconti familiari.

Benché attualmente percepito con sospetto e insofferenza, il multiculturalismo rappresenta ancora, a mio giudizio, una componente importante di un approccio inclusivo del pluralismo in tanto in quanto esso corrisponda alla fase della prima conoscenza e del rispetto delle diversità culturali nel contesto del pluralismo culturale dei destinatari che condividono un progetto formativo. In tale prospettiva, sarebbe essenziale (qualora già non venga fatto di routine) che nei programmi scolastici si introducano almeno riferimenti meramente informativi sulla storia, sulla geografia, sull'arte e sulla letteratura dei contesti culturali di provenienza degli alunni in aula.

Il *focus* sul multiculturalismo può fungere anche sia da premessa per impostare una politica educativa di sostegno al di-

ritto al mantenimento della propria cultura originaria, sia da antidoto contro le tentazioni dell'assimilazione culturale. Anche in questa prospettiva si può far riferimento – mutuandola nel contesto dell'immigrazione – all'art. 6 della Convenzione-quadro già richiamata, secondo il quale si profila l'impegno

a promuovere le condizioni adatte a permettere alle persone appartenenti a minoranze nazionali di conservare e sviluppare la loro cultura, nonché di preservare gli elementi essenziali della loro identità, cioè la loro religione, la loro lingua, le loro tradizioni e il loro patrimonio culturale.

È in tal modo che si può concretamente operare per assicurare che, al di là di dichiarazioni solo verbali, il multiculturalismo sia davvero una risorsa di arricchimento condivisa dalla comunità.

In argomento, giova anche precisare che il riferimento alla dimensione del multiculturalismo costituisce presumibilmente il contesto appropriato nel quale procedere anche alla presentazione della cultura o delle culture del luogo, ossia della maggioranza, evidentemente – anche in tale caso, privilegiando un metodo dialogico e partecipativo – senza fare ricorso a un approccio impositivo bensì come un dato della realtà che gli studenti con altra estrazione possano avere interesse e soprattutto curiosità di conoscere.

Un utile spunto nei confronti dei minori di 16 anni – con gli opportuni adattamenti di impostazione e di metodo e con una riserva di fondo – può essere ricavato dai contenuti delle modalità di “iniziazione” alla “vita in Italia” elaborate dalla Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione dal Ministero dell'Interno e che, per chi abbia invece superato quell'età, fanno parte del cosiddetto “accordo di integrazione” che deve essere firmato da chi entra per la prima volta in Italia e che presenta una richiesta di permesso di soggiorno di durata non inferiore a un anno. Se il previsto impegno a rispettare i principi della Carta è del tutto condivisibile, occorre respingere, invece, l'obbligo per lo straniero di “aderire”

alla Carta; quest'ultimo, infatti, si configura come l'imposizione "volontaria" dell'assimilazione e soprattutto come una coartazione della coscienza individuale e in quanto tale è da ritenere illegittimo.

1.3.3. L'ORIENTAMENTO INTERCULTURALE

Un'ulteriore certezza che, in base al principio pluralista, il giurista si sente in grado di raccomandare agli esperti di pedagogia e agli operatori della scuola è che, partendo dalla necessaria rilevazione del multiculturalismo e dalla sua gestione, si proceda a un'ulteriore espansione dell'approccio inclusivo, rivolto a incrementare la portata dell'integrazione, quale riconducibile a un orientamento interculturale.

Si tratta, in altre parole, di fare delle diversità culturali non solo oggetto di conoscenza e comprensione, ma anche motivo di dialogo e confronto, affinché dalla conoscenza e dalla comprensione si passi alla reciproca tolleranza, coesistenza e costruzione di spazi pubblici e privati condivisi.

Anche in questa prospettiva, si può richiamare il tenore delle norme previste per le minoranze nazionali che appare applicabile anche nel contesto delle cosiddette "nuove minoranze". Stabilisce, infatti l'art. 6 della Convenzione-quadro già richiamata che

1. Le Parti si preoccuperanno di promuovere lo spirito di tolleranza e il dialogo interculturale, e di adottare delle misure efficaci per favorire il rispetto e la comprensione reciproci e la cooperazione tra tutte le persone che vivono sul loro territorio, quale che sia la loro identità etnica, culturale, linguistica o religiosa, specialmente nei settori dell'educazione, della cultura e dei mezzi di comunicazione di massa. 2. Le Parti si impegnano ad adottare tutte le misure appropriate per proteggere le persone che potrebbero essere vittime di minacce o di atti di discriminazione, di ostilità o di violenza in ragione della loro identità etnica, culturale, linguistica o religiosa.

È da ritenere che l'orientamento interculturale sia parte integrante di un progetto educativo seriamente indirizzato all'inclusione e in tal senso si sono mosse tutte le organizzazioni internazionali che si occupano di approcci educativi delle società multiculturali.

L'interculturalismo, in altre parole, rappresenta attualmente il *mainstream* – almeno in linea teorica e sul piano normativo – degli indirizzi e delle raccomandazioni internazionali e nazionali in argomento.

L'interculturalità è stata proposta come 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 (Bagni *et al.*, 2024).

Il potenziale educativo e il contributo a una formazione condivisa e interattiva alla cittadinanza sono ben rappresentati dall'affermazione per la quale «le componenti principali dell'interculturalismo sono le categorie di identità culturale e di società interculturale»; e

il termine interculturalità viene a indicare un progetto etico-politico, affidato in primo luogo alla scuola, di 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, di collaborazione, in una prospettiva di reciproco arricchimento (Caputo, 2024, p. 364).

I.4

Il pluralismo culturale sostenibile per un progetto educativo razionale, integrativo e inclusivo

Negli ultimi decenni, la società italiana, come del resto tutti gli ordinamenti occidentali, ha vissuto una notevole trasformazione nel suo tessuto culturale, nel senso di una marcata

e palese accentuazione della pluralità delle sue componenti. Si tratta dell'evoluzione più significativa e, presumibilmente, di un'autentica sfida non solo concettuale ma propriamente storica in relazione al consolidamento del principio pluralista negli ordinamenti costituzionali della *Western legal tradition*, già presente e connotativo in una vastità di profili settoriali, e ad essa sono espressamente dedicati alcuni rilievi finali.

L'incremento del pluralismo culturale della società e della visibilità delle conseguenti diversità ha prodotto sull'ordinamento giuridico un impatto che, da un lato, ha messo a dura prova l'effettività del suo impianto di fondo già ispirato al principio pluralista e, dall'altro, ha posto in rilievo l'esigenza di assicurare il pieno potenziale di tutela del principio pluralista stesso, con la consapevolezza che l'inclusività sociale delle diversità esprime, nello stesso tempo, un bene pubblico caratterizzato dal principio di eguaglianza formale e sostanziale.

Entrambe queste dinamiche hanno generato, altresì, una diffusa riluttanza a qualificare lo stato delle diversità culturali come strutturale, permanente, non revocabile. Si tratta, in larga parte, di una reazione provocata dalla mancanza di conoscenza e dalla conseguente paura del diverso, spesso alimentata, tuttavia, da carenze dell'apparato securitario genericamente e frettolosamente imputate al fenomeno migratorio.

In realtà, occorre riconoscere che, alla luce della composizione sociale tradizionale, il pluralismo culturale esistente è stato a lungo latente, del tutto marginale e di ridotte dimensioni. Di conseguenza, prima dei nostri giorni, il potenziale del principio pluralista quale principio costituzionale fondamentale non ha avuto modo di esprimere tutta la propria forza prescrittiva virtuale.

La società italiana, così come – giova ripetere – le altre società euroatlantiche, è chiamata ad affrontare il dilemma di un'autentica sfida circa la propria propensione a respingere il diverso ovvero a (provare ad) imparare a gestire razionalmen-

te il fenomeno del pluralismo, con la consapevolezza che il pluralismo culturale, nelle sue varie manifestazioni, è un fenomeno endogeno e non riconducibile unicamente all'immigrazione e che quest'ultima non ha fatto altro che agire da concausa per la sua acquisizione di visibilità.

La risposta prevalente è orientata a una soluzione di reazione contraria e anzi forte è la tentazione di privilegiare risposte emotive e antistoriche di tipo monista.

Al contrario, è da ritenere che la transizione culturale che si sta vivendo richieda politiche razionali e coerenti con i caratteri fondamentali dell'ordinamento, a partire dalla sfera educativa; in questo contesto, infatti, forse più che in altri – dal momento che si tratta di formare le nuove generazioni e di modellare il futuro della società – servirebbe un'impostazione strategica, mirata anche al periodo medio-lungo, strumentale rispetto a un progetto (auspicabilmente) ben meditato verso un tipo di società che sia desiderabile, che sia possibile e che si voglia rendere probabile.

L'importante sembra essere, infatti, la consapevolezza che l'alternativa razionale e responsabile esiste e che, inoltre, essa è non solo del tutto conforme al principio costituzionale pluralista ma da esso addirittura prescritta. Si tratta di un'alternativa da affidare alla sfera educativa – anche degli adulti, in realtà, non meno che dei più giovani –, per una gestione costruttiva del multiculturalismo e per l'avvio di strategie ispirate dall'interculturalismo, quali forme di investimento nel futuro in vista di un pluralismo sostenibile.

Gli affanni del pluralismo e la terapia dell'intercultura

di *Claudia Bianca Ceffa*

2.1

La vulnerabilità del principio pluralista nelle contemporanee società multiculturali

Come Norberto Bobbio insegnava già nella seconda metà del secolo scorso, il pluralismo rappresenta un concetto scientifico dallo statuto a tal punto imprecisato da condurre naturalmente a chiedersi se davvero si sia sicuri di sapere che cosa s'intenda parlandone (Bobbio, 1977, p. 1), nella consapevolezza che le sue manifestazioni possono essere osservate tanto da un punto di vista prescrittivo (o valoriale), quanto da uno più concretamente sociale (o normativo).

Occorre, infatti, ricordare che, mentre nel primo senso, il pluralismo deve essere inteso come quella vocazione e costante tensione dello Stato costituzionale e democratico al fine di garantire lo sviluppo della personalità individuale mediante l'apertura e la valorizzazione delle differenze, incarnando così a pieno titolo uno dei principi tipici del costituzionalismo del secondo dopoguerra, nel secondo senso, invece, esso va a descrivere una mera situazione di fatto, consistente, più in particolare, in quella ineludibile pluralità di stili e concezioni di vita che, da sempre e in una certa misura, ha caratterizzato qualunque tipo società, a prescindere dal suo grado di compattezza interna (D'Agostino, 2018, p. 26).

Queste due dimensioni, pur diverse nella loro sostanza descrittiva, non vanno intese, tuttavia, come slegate l'una

dall'altra, dovendo infatti essere considerate, in egual misura, funzionali alla reciproca sopravvivenza e, dunque, in buona sostanza, alla conservazione del pluralismo come concetto dalle accezioni molteplici. Più precisamente, se, da un lato, il pluralismo nella sua veste di principio tutela e promuove quella pluralità ideologica che consente la formazione di identità e appartenenze dalle più eterogenee sfumature, queste ultime, dall'altro, costituiscono il presupposto fattuale (il pluralismo sociale) che dà scopo e ragione di esistere al pluralismo prescrittivo.

Questo meccanismo, fino ad alcuni anni fa ben oliato e senza particolari problemi ad adempiere alla propria genuina vocazione in riferimento alle diverse culture giuridiche e politiche (D'Andrea, 2010, p. 143), nei tempi più recenti, contrastati da forme di estrema pluralità esogena dovute ai processi migratori e globalizzanti, ha mostrato evidenti segnali di affaticamento e di ripetuta difficoltà ad assicurare una corretta funzionalità delle dinamiche di ricomposizione delle diversità entro una cornice unitaria.

Nell'odierna società multiculturale, infatti, i fenomeni migratori e la globalizzazione economica hanno importato nel tessuto sociale degli Stati costituzionali, in particolar modo europei, una tale molteplicità di culture, etnie e identità religiose da aver determinato una sorta di "pluralizzazione" estrema del pluralismo (Turchi, 2017, p. 6), che ha pregiudicato le *performance* del medesimo come tradizionale principio di valorizzazione delle differenze e cornice ideale per lo sviluppo della personalità individuale. Connotata da stili di vita, valori e credenze eterogenei sconosciuti solo fino ad alcuni anni fa, la nuova società contemporanea ha messo quindi gli Stati dinanzi a una sfida di convivenza collettiva che, se non affrontata con serietà e strategie di lungo respiro rischia, come del resto già sottolineato da Roberto Toniatti in questo volume, di portare tale principio (e le società che lo elevano

a suo connotato fondamentale) sulla strada di un'inesorabile involuzione.

È questo, infatti, il destino cui rischiano di andare incontro le società pluraliste, specie quando la forza centrifuga in esse naturalmente presente e alimentata da tale principio non riesce a essere sufficientemente contrastata dall'azione correttiva esercitata dalla coesione sociale mediante la condivisione di comuni principi fondamentali, essenziali a evitare lo "sbriaciamento" delle fondamenta sulle quali si fonda la struttura sociale (Camerlengo, 2015, p. 17).

Questa inedita difficoltà da parte degli Stati nell'assicurare la funzionalità della coesione sociale in qualità di rimedio contro le possibili degenerazioni del pluralismo è andata nel tempo aumentando in quanto, diversamente dagli elementi di pluralità autoctona – ritenuti, in genere, maggiormente gestibili in virtù della loro presenza sul territorio fin dalle origini del relativo patto costituzionale – le nuove espressioni multiculturali integrano norme comportamentali, anche a valenza giuridica, che, talvolta, contrastano con le regole degli ordinamenti di accoglienza, ponendo così le basi per un innalzamento del livello di conflittualità normalmente già esistente in una società pluralista.

Le Costituzioni democratiche che presidiano tale ultima forma di società, infatti, aspirano non a negare bensì a regolare il conflitto sociale, nella consapevolezza che un accettabile livello di quest'ultimo si pone in qualità di vero promotore di quei processi di trasformazione e di emancipazione delle minoranze, fondamentali a loro volta per la rigenerazione della società e, di riflesso, dello stesso tessuto costituzionale. Ricordando la nota definizione di Stato costituzionale proposta da Peter Häberle, le Costituzioni devono essere intese, oltre che naturalmente come testi giuridici, anche come condizioni di «sviluppo culturale di un popolo», vale a dire progetti cui devono poter prendere parte tutti gli interpreti della società

aperta e, in quanto tali, «*medium* di cultura, cornice per la riproduzione e recezione di culture» (Häberle, 2001, p. 33).

A questo punto, però, una domanda sorge spontanea. Occorre chiedersi, infatti, se in ossequio al principio pluralista l'ordinamento costituzionale debba concedere a qualunque espressione di diversità culturale, eventualmente anche a quelle più incomprensibili e distanti dalla sensibilità comune, l'opportunità di contribuire a rinnovare i contenuti della Costituzione, abilitandole così a rendersi vettori del cambiamento sociale.

L'interrogativo riguarda, quindi, fino a che punto sia possibile per lo Stato permettere al pluralismo di manifestare le proprie potenzialità e dove si collochi il limite oltre il quale non è dato avventurarsi nell'appagamento delle più diverse esigenze culturali, a pena di pregiudicare il patto sociale alla base della convivenza collettiva. In estrema sintesi, dunque, quando l'essenza del pluralismo debba ragionevolmente cedere il passo all'azione uniformante della normativa statale.

La complessità delle questioni sollevate si mostra in tutta la sua evidenza nel momento in cui ci si soffermi a osservare le tensioni che innervano la presente società multiculturale provocate, talvolta, da un surriscaldamento, talaltra, da un raffreddamento del principio pluralista.

Non è infrequente, infatti, che si verifichino episodi di conflittualità tali da provocare pericolosi innalzamenti ma anche abbassamenti della temperatura ideale interna alla società plurale (Luciani, 2023, p. 224), causati da un accresciuto desiderio di livellamento, rispettivamente verso l'alto e verso il basso, delle varie differenze. Queste ultime, più in particolare, quando avvertite come inconciliabili tendono a generare risposte istituzionali emotive di tipo identitario, tese a marcare in senso omologante (Pedrini, 2014, p. 199) i caratteri della cultura tradizionale. Problemi analoghi si presentano, però, anche nell'ipotesi in cui il livello di conflittualità sociale si riduca eccessivamente per consentire l'ingresso di espressioni

culturali della più diversa natura sulla base di un preferibile “irenismo multiculturale” improntato alla più ampia tolleranza di ogni espressione identitaria (Azzariti, 2016, p. 7).

Anche all’osservatore più disattento non può sfuggire come questi episodi di eccessivo raffreddamento o di estrema congestione non facciamo per niente bene alla salute della società multiculturale, esponendola a un’estrema vulnerabilità derivante dal profilarsi del pericolo concreto che il pluralismo, sia come principio, sia come fatto, possa implodere sotto la forza del suo stesso peso o, ugualmente rischioso, esaurirsi per consunzione.

2.2

Alcuni esempi paradigmatici di conflittualità all’interno del mondo scolastico

Uno degli ambiti privilegiati in cui, con più frequenza, è possibile riscontrare l’elevato livello di conflittualità poc’anzi descritto è senz’altro rappresentato dalla scuola, la quale costituisce il primo laboratorio sociale ove la persona sperimenta quotidianamente l’incontro con la diversità di cui l’altro è portatore.

Infatti, a causa dell’ormai considerevole presenza di studenti con *background* migratorio, lo spazio comune rappresentato dalla scuola, specie se pubblica, costituisce un vero e proprio “terreno di scontro”, nell’ambito del quale si svolgono ciclicamente importanti battaglie ideologiche, il più delle volte scatenate dal desiderio, se non proprio dal bisogno reale, di riconoscimento delle differenze e dei particolarismi etnico-culturali.

Tra le varie problematiche innescate dalla presenza di allievi (e delle relative famiglie) appartenenti a comunità e minoranze di nuovo ingresso nel panorama europeo, spiccano per preponderanza numerica, nel nostro paese come all’este-

ro (Piciocchi, 2025, p. 79), quelle derivanti dall'esigenza di rispetto di determinate norme religiose: così, ad esempio, vi sono richieste per l'accettazione di forme rituali di abbigliamento, per l'esercizio quotidiano del culto e, non meno importante, per l'adeguamento del servizio di refezione alle prescrizioni alimentari.

Talvolta il pluralismo sociale nell'ambito della scuola ha investito anche la scelta stessa dei programmi di insegnamento, con rimostranze verso determinate materie di studio come la filosofia, la storia e la biologia per via della presenza in esse di nozioni ritenute in contrasto con certi dogmi di fede o particolari inclinazioni ideologiche. Non di rado, infatti, sono state rivolte critiche serrate nei confronti dell'insegnamento di scienze motorie, specialmente quando svolto in modalità congiunta tra maschi e femmine; in casi estremi le contestazioni hanno addirittura riguardato il genere femminile dell'insegnante poiché ritenuto meno adatto e qualificato alla funzione educativa rispetto a un collega di sesso maschile.

A ogni modo, volendo concentrare l'attenzione sul contesto scolastico interno, non possono non essere ricordati, in aggiunta ai molteplici episodi di conflittualità già indicati, anche quelli rappresentati dalle innumerevoli occasioni di contestazione dell'esposizione del crocifisso come conseguenza del mutamento irreversibile della scuola pubblica italiana in senso multiculturale.

Più in particolare, i primi contrasti provocati dall'esposizione del crocifisso alle pareti scolastiche nel nostro paese risalgono a più di vent'anni fa e precisamente al 2003, quando con una celebre ordinanza del Tribunale dell'Aquila un giudice ordinò la rimozione di questo simbolo religioso dalle pareti di una classe della scuola elementare di Ofena su ricorso del genitore di uno studente frequentante l'istituto: ordinanza, occorre ricordare, in seguito revocata sempre dallo stesso tribunale in sede di gravame per riscontrata incompetenza del giudice ordinario (Colaianne, 2003).

Più o meno negli stessi anni, il rigetto della medesima richiesta da parte di un altro istituto scolastico, questa volta in provincia di Padova, veniva contestato presso il TAR Veneto (e in seguito davanti al Consiglio di Stato) dalla madre di due studenti, in quanto l'esposizione del crocifisso sarebbe stata contraria ai principi ideologici di matrice atea della famiglia e, più nello specifico, al diritto dei genitori di vedere rispettate le proprie convinzioni religiose e filosofiche nell'ambito del servizio di istruzione pubblica. Quest'ultimo diritto, come noto, è tutelato dall'art. 2 del primo Protocollo addizionale alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU), laddove si stabilisce:

Lo Stato, nell'esercizio delle funzioni che assume nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, deve rispettare il diritto dei genitori di assicurare tale educazione e tale insegnamento secondo le loro convinzioni religiose e filosofiche.

La vicenda, sviluppatasi in una sorta di "opera in tre atti" (Cortese, 2011), vedeva infine la *Grand Chambre* della Corte europea dei diritti dell'uomo, sollecitata a verificare la legittimità dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche italiane proprio in conformità al citato art. 2, a concludere con la sentenza del 18 aprile 2011 nel senso di un'incapacità del simbolo in questione a esercitare forme di indottrinamento a danno degli studenti, non solo in quanto connotato da una "natura passiva" ma anche alla luce della mancanza di un insegnamento obbligatorio di religione cattolica e della partecipazione obbligatoria a pratiche religiose.

L'ultima occasione in relazione alla quale il crocifisso appeso ai muri delle aule scolastiche ha rappresentato un motivo di contrasto per la supposta lesione dei principi di laicità statale e del pluralismo (Spadaro, 2021, p. 76) è stata nel 2021, quando all'attenzione della Sezione Unite della Corte di Cassazione è giunta la contestazione mossa da un insegnante investito da un provvedimento disciplinare per la sua abitudine

a rimuovere il simbolo religioso durante le rispettive ore di lezione, nonostante tale condotta si ponesse in contrasto con la decisione, assunta a maggioranza dagli studenti nell'assemblea di classe (e recepita in una circolare interna), di mantenere esposto il crocifisso (Prisco, 2021).

Con la sentenza n. 24414 del 9 settembre 2021 i giudici delle Sezioni Unite aggiungevano due decisivi tasselli al mosaico giurisprudenziale fino a quel momento costruito intorno alla presenza del crocifisso a scuola: in primo luogo, tale esibizione veniva inquadrata per la prima volta quale mera facoltà e non invece come obbligatoria, in quanto derivante da una normativa piuttosto debole, a causa dell'epoca della sua emanazione, precedente alla nascita della Repubblica italiana e all'entrata in vigore della Costituzione. Il secondo innovativo approdo giurisprudenziale, invece, ha riguardato la possibilità, laddove richiesto, di affiancare a tale simbolo anche quelli delle altre fedi religiose o di altre convinzioni ideali o filosofiche presenti all'interno della stessa comunità scolastica: soluzione realizzabile attraverso un ragionevole accomodamento in grado di favorire la convivenza delle pluralità.

Recentemente, ulteriori episodi conflittuali, paradigmatici della sensibile variazione di temperatura che si genera all'interno delle società multiculturali, sono stati integrati da alcuni casi di ispezioni ministeriali organizzate nei confronti delle scuole che hanno previsto giorni di sospensione dell'attività didattica in concomitanza di alcune festività di culti acattolici. Il riferimento corre, naturalmente, a quanto accaduto nella primavera del 2024 nella scuola Iqbal Masih di Pioltello, a seguito della decisione del collegio dei docenti di sospendere l'attività didattica in una giornata coincidente per gli studenti di fede islamica con la festa dell'*Id al-fitr* (interruzione del digiuno) a conclusione del mese sacro di Ramadan (Piras, 2024; Allevi, 2024; Buccino, 2024).

Indicative di un'analogia conflittualità sociale sono state negli anni, altresì, quelle numerose proposte legislative che,

senza mai arrivare a termine, hanno inteso rendere obbligatoria l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche statali, proprio al fine di contenere le già ricordate rimozioni e i tentativi di rimozione del simbolo provenienti dagli insegnanti o dagli studenti.

Si innesta in questo lungo elenco di esempi sintomatici del surriscaldamento del principio pluralistico, anche il disegno di legge n. 962 proposto sul finire del 2023 dall'attuale maggioranza di Governo e recante un espresso divieto per i dirigenti scolastici di impedire l'allestimento del presepe o di altre decorazioni tipiche delle festività cristiano-cattoliche, qualora richiesto dalle famiglie o dagli studenti. Non v'è chi non veda, infatti, come tale proposta intenda rappresentare una puntuale replica normativa (Ceffa, 2024, p. 969) nei confronti di tutte quelle iniziative che, talvolta, alcuni istituti scolastici intraprendono in concomitanza delle principali festività cattoliche, come la Pasqua o il Natale, per celebrare le stesse in un modo ritenuto più inclusivo.

Al di là delle intenzioni generalmente lodevoli alla base di queste iniziative promosse dai dirigenti o dagli insegnanti, occorre però rilevare come simili soluzioni di convivenza non siano altrettanto in linea con il principio pluralistico, in quanto, attraverso l'abbandono delle classiche diciture o dei riferimenti iconografici legati a tali festività (il Natale, ad esempio, ridenominato "Festa d'inverno" o "Festa della Luce"), le medesime vanno a integrare plastiche manifestazioni di quell'altrettanto indesiderabile abitudine a ridurre al minimo il livello di conflittualità presente nella società multiculturali.

È evidente, infatti, come, nel momento in cui si tenti di nascondere o di alterare i caratteri identitari di simili ricorrenze religiose con l'idea di meglio comporre le diversità presenti all'interno della scuola, si pongano in realtà le premesse non solo per una serie di contestazioni interne alla stessa ma anche per un generale irrigidimento dell'opinione pubblica

per la temuta sopraffazione a danno delle proprie abitudini sociali e tradizionali da parte di nuove forme di pluralismo di matrice multiculturale.

È necessario quindi sottolineare, ancora una volta, come tanto gli interventi di neutralizzazione dello spazio e del tempo scolastico sostenuti da alcuni dirigenti e insegnanti, quanto le proposte legislative volte a vietarli, non rappresentino per nulla esempi di un'educazione rispettosa del principio pluralista e, dunque, inclusiva delle reciproche differenze, apparendo entrambe le iniziative, in eguale misura anche se per ragioni evidentemente opposte, come il frutto di un travisamento (Ceffa, 2024, p. 979) della vocazione relazionale dell'ordinamento italiano impressa dal principio costituzionale di laicità (D'Andrea, 2022, p. 36).

Principio quest'ultimo che, non appare superfluo ricordare, rappresenta un postulato fondamentale dello Stato italiano e che consiste, come ebbe a dire la Corte costituzionale nell'importante sentenza n. 203 del 1989, non in un'indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma in «una garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale».

Un principio, dunque, quello di laicità, che per le caratteristiche con cui è stato declinato nell'ordinamento italiano e mediante le quali ha assunto una valenza di metodo volto a «fare coesistere e dialogare fra loro tutte le fedi e tutte le dottrine» (Barbera, 2023, p. 185), dovrebbe escludere in radice l'adozione di tentativi di gestione della società multiculturale ispirati tanto all'assimilazionismo di stampo francese, quanto al multiculturalismo *culture blind* di derivazione anglosassone.

Questi due approcci, infatti, pur avendo rappresentato negli scorsi decenni le principali opzioni a disposizione degli Stati per la *governance* del fenomeno multiculturale, hanno risentito di tali evidenti criticità da pregiudicarne con-

cretamente l'efficacia nel perseguimento degli obiettivi di una solida integrazione e di una pacifica convivenza.

L'approccio assimilazionista perché, assumendo la superiorità della cultura della civiltà di accoglienza rispetto alle altre d'importazione, sceglie l'intransigenza quale unica modalità comunicativa con queste ultime, dando luogo a un processo unidirezionale e asimmetrico di integrazione che confina nella sola sfera privata le caratteristiche specifiche della cultura d'origine delle persone di nuovo insediamento.

A tal riguardo, costituiscono esempi certamente calzanti le leggi francesi del 2004 e del 2010 di divieto, rispettivamente, dell'uso di simboli religiosi particolarmente vistosi all'interno delle scuole pubbliche e della dissimulazione del volto in ogni luogo pubblico: normative, non è azzardato sostenere, soprattutto alla luce dei numerosi anni di applicazione trascorsi, essenzialmente dirette a regolare i comportamenti culturalmente orientati delle studentesse e di alcune donne di religione islamica abitualmente portatrici di un velo parziale (*hijab*, *chador*) o integrale (*burqa* o *niqab*), tanto da essere state rinominate leggi "antivelo" (Tega, 2006, p. 2) e "antiburqa" (Bassetti, 2012, p. 26).

L'approccio multiculturalista, invece, perché con la sua tolleranza impostata su un relativismo irenico, mira a evitare lo scontro sociale, generando nelle esperienze dei paesi che lo hanno adottato (e in seguito abbandonato) isole culturali incomunicanti e foriere di importanti fenomeni di ghettizzazione e di segmentazione sociale. Si pensi, solo per portare all'attenzione un caso paradigmatico, alla legittimazione della legge religiosa islamica nel campo del diritto di famiglia per il tramite delle cosiddette *Shari'a Courts* che ha consentito l'ingresso nel territorio inglese a fenomeni di ripudio o di poligamia islamica.

Escludendo atteggiamenti tanto di mera tolleranza (multiculturalismo) quanto di inflessibile intransigenza (assimilazionismo), è giunto adesso il momento di domandarsi

quale sia il miglior metodo per gli Stati costituzionali e liberal-democratici per approcciarsi all'estrema diversità che popola la società contemporanea, al fine di mantenere ben oliati e funzionanti gli ingranaggi del principio pluralistico. Quale terapia, in estrema sintesi, intraprendere per curare gli sbalzi di pressione della società multiculturale?

2.3

I benefici dell'educazione interculturale e il traguardo del "pluralismo sostenibile"

Come Roberto Toniatti ha puntualmente già evidenziato in questo volume, un progetto educativo rivolto all'intera società e realmente coerente con un'ispirazione pluralista non può non avere fra i propri obiettivi principali, se non soprattutto, il fine dell'inclusione di tutti i destinatari del progetto medesimo.

Restando allora in questa prospettiva e tentando di fornire una risposta al quesito espresso in precedenza, pare che l'approccio interculturale impostato sul confronto e sul dialogo ragionevole fra diverse identità, possa candidarsi a tecnica ideale per la gestione delle vulnerabilità della società multiculturale. Da un lato, perché partendo dalla considerazione di un'eguaglianza formale tra le culture (Rodriguez Garcia, 2009, p. 9), il metodo interculturale allontana il pericolo dell'assimilazionismo: dall'altro, perché generando un confronto nel quale le culture vengono reciprocamente interrogate sui propri punti di forza e di "debolezza", riesce a evitare l'acritica esaltazione delle differenze tipica del multiculturalismo, favorendo al suo posto una rimeditazione dei punti di vista per giungere all'identificazione di possibili aree di intersezione.

Non limitandosi ad aggiungere contenuti meramente informativi ma contribuendo invece a plasmare alcuni fon-

damentali punti di partenza, l'approccio interculturale alla multiculturalità costituisce un metodo che, specie se applicato alla sfera educativa, si mette al servizio del pluralismo prescrittivo nella consapevolezza che il traguardo della coesione sociale può essere raggiunto solo nel momento in cui lo scambio di valori che è alla base delle varie componenti di una società venga percepito dai diretti interessati non come una *deminutio* del proprio agire culturale, bensì come un positivo arricchimento.

Si aggiunga, inoltre, che la funzionalità dell'educazione interculturale in termini di corretta regolazione della pressione del pluralismo sociale si manifesta con ancora più evidenza laddove si ricordi che una società pluralistica può ritenersi democratica in fatto di costume religioso solo quando con la libertà di credere assicura anche il diritto di conoscere.

Incarnando un atteggiamento educativo improntato alla ricerca di intese e di punti di incontro che non annullano le differenze ma che, invece, le esaltano attraverso un intreccio dialettico di scambi necessari al reciproco riconoscimento e arricchimento, l'educazione interculturale integra una terapia ideale per la regolazione della pressione scatenata dalla conflittualità culturale e religiosa che, spesso, rappresenta proprio il risultato di «un *deficit* di conoscenza – se non di vera e propria ignoranza – circa le credenze e la cultura dell'altro» (Turchi, 2017, p. 23).

Facendo acquisire allo studente competenze di dialogo e di comprensione di realtà sociali e culturali diverse dalla propria, al fine di creare relazioni e collegamenti di significato, l'educazione interculturale disinnesca il rischio della creazione di stereotipi che irrigidiscono le identità in caratteri permanenti e negativi, consegnando all'utenza scolastica gli opportuni strumenti per gestire *fake news*, stereotipi e pregiudizi.

La ragionevolezza del confronto promosso dal metodo interculturale presuppone, inoltre, un incontro fra identità che, proprio perché teso all'individuazione di un nucleo minimo di valori trasversali e condivisibili, in grado di irrobustire il senso di appartenenza comune, esclude la possibilità di far sedere al tavolo del dialogo interculturale visioni del mondo che si qualificano per essere intolleranti e prevaricatrici, integraliste e fondamentaliste, lesive con i propri comportamenti di quei valori minimamente fondativi della convivenza collettiva.

Occorre infatti ricordare che non ogni forma di diversità è considerabile sempre e comunque virtuosa, dovendo preventivamente passare per un giudizio di tolleranza propriamente costituzionale volto a riconoscere quelle espressioni di diversità che, persino quando incomprensibili agli occhi dei più, non abbiano però ambizione a mettere in discussione il nucleo duro dei principi essenziali per la vitalità del pluralismo medesimo. Consapevoli di questo compito, le Costituzioni del secondo dopoguerra hanno compreso l'importanza della necessità di respingere le forme di totalitarismo e di fondamentalismo che, a causa della propria insensibilità alle regole del confronto razionale e del rispetto dell'altrui dignità (Rimoli, 2006, p. 368), potrebbero pregiudicare la conservazione dei presupposti minimi del pluralismo, causando possibili involuzioni sociali e inaccettabili arretramenti sul fronte dei diritti.

Incarnando nella pratica quella teoria del "consenso per intersezione" elaborata alcuni anni fa da John Rawls (2012) generativa del pluralismo ragionevole – unica forma di pluralismo a suo avviso plausibile all'interno delle società democratiche moderne (De Martino, 2019, p. 582) – il metodo interculturale veicola forme di "pluralismo sostenibile" (Toniatti, 2009b) proprio per questa sua capacità di trovare possibili regole di equilibrio fra le più diverse concezioni del mondo.

2.4

Tra ragionevolezza e conoscenza dell'altro: la scuola
multiculturale come "banco di prova"

Meglio equipaggiati sotto il profilo degli strumenti per comprendere le numerose difficoltà della società multiculturale, possiamo ora tornare su alcuni degli episodi di conflittualità scolastica prima menzionati per tentare di rileggerli alla luce delle potenzialità del metodo interculturale.

Ricordando le azioni legate alla presenza del presepe a scuola, non può non rilevarsi l'inopportunità tanto di iniziative legislative dal sapore "protezionistico", volte a preservare le espressioni tradizionali di una precisa comunità, quanto di quelle espressive, invece, di intenti asseritamente più inclusivi e omogeneizzanti, non incoraggiando, infatti, nessuna delle due quel fisiologico confronto fra culture che invece deve nutrirsi di serenità, normativa e sociale, per consentire quell'ibridazione necessaria a creare nuove identità in cui riconoscersi.

Cogliendo l'insegnamento dell'educazione in chiave interculturale, interpretata nella sua duplice valenza di strategia politica e di obiettivo (Matucci, 2023, p. 20), iniziative del genere, nel momento in cui tendono ad annacquare o a irrigidire certe tradizioni identitarie, non servono a rendere più semplice il confronto tra identità nel rispetto dell'altro e nella valorizzazione delle differenze, scivolando entrambe nel rischio di rendere più fragili tali appartenenze e così di indebolire i punti di partenza per un sano dialogo interculturale che, non pare superfluo ricordare, richiede per qualificarsi tale due distinti interlocutori.

Riletta attraverso le lenti dell'educazione interculturale, la vicenda del presepe nelle aule scolastiche potrebbe essere meglio gestita sfruttando l'occasione del suo allestimento in occasione del Natale come momento di confronto per la ricerca di contenuti trasversali alle più diverse convinzioni di

fede in grado di valorizzare nell'altro gli elementi di empatia, di "somiglianza" e di "prossimità", riferendosi, ad esempio, ai valori dell'umiltà, della solidarietà e della fraternità presenti in buona misura in ogni cultura religiosa. Così facendo, la scuola sarebbe davvero plurale e laica «non perché a-religiosa o anti-religiosa» ma perché reale «luogo di accoglienza, in cui tutte le opzioni religiose e culturali, anziché elidersi o confondersi, restano distinte ma in dialogo» (Santerini, 2016, p. 52).

Fortunatamente, occorre riconoscere come nella quotidianità della sua missione educativa la scuola italiana incontra più di frequente richieste di riconoscimento pubblico delle differenze non particolarmente problematiche, perché connotate dai tratti tipici delle forme di pluralismo sostenibile. Agevolata dalla declinazione positiva del principio di laicità statale, la scuola pubblica nazionale non trova particolari problemi nel garantire il diritto di libertà religiosa, di coscienza e di pensiero della nuova utenza scolastica di matrice multiculturale, riuscendo a venire incontro alle richieste di accoglimento delle prescrizioni religiose di tipo alimentare o culturale, inclusa la possibilità di indossare i simboli della propria fede.

Restando in quest'ultima ipotesi, significativo al fine di comprendere il limite oltre il quale non può spingersi il pluralismo nella sfera educativa, si presenta l'esempio del velo islamico la cui presenza nel contesto scolastico, se parziale, è garantita in ossequio al carattere "aperto" e dunque plurale della scuola *ex art. 34 Cost.*, come espressione, *in primis* religiosa, della personalità individuale, tanto con riferimento alle studentesse (Codini, 2019, p. 76) che al corpo docente femminile (Carmignani Caridi, 2000, p. 223).

Un diverso discorso, tuttavia, deve essere fatto in relazione alla richiesta di indossare una forma di velatura integrale e dissimulatrice del volto all'interno degli ambienti scolastici. Laddove, infatti, tale volontà fosse espressa da un'insegnante

andrebbe senz'altro incontro al limite dell'indottrinamento che esclude un'educazione condizionata da messaggi culturali ambigui o non pienamente in linea con l'assetto dei principi fondamentali dell'ordinamento, fra cui, naturalmente quello della pari dignità sociale e di uguaglianza dei cittadini a prescindere dalla religione e, soprattutto, dal sesso di appartenenza (Ceffa, 2022, p. 118).

Se invece la richiesta fosse inoltrata da una studentessa, si correrebbe il rischio concreto, accettandola, di pregiudicare la qualità non solo del suo apprendimento ma anche delle sue relazioni sociali proprio a causa di un abito che, avvolgendola completamente, non le consentirebbe di trarre uguali benefici da tutta una serie di attività coesenziali al percorso educativo scolastico che, invece, devono essere garantite in condizioni di parità a ogni studente, fra cui, solo per menzionarne alcune, le varie attività sportive o i viaggi di educazione.

A fronte di simili episodi dovrebbero, inoltre, aggiungersi i problemi organizzativi legati alla riconoscibilità della persona, la quale, per evidenti ragioni di sicurezza, dovrebbe essere identificata prima di potersi unire al resto della classe. Esempio a tal riguardo è il caso recentemente portato all'attenzione dalla stampa (Fregonara, 2025) di un istituto professionale di Monfalcone, in provincia di Gorizia frequentato da quattro studentesse con il *niqāb* le quali, ogni mattina prima dell'inizio delle lezioni, vengono condotte in una separata stanza e in presenza di un'insegnante identificate mediante una svelatura temporanea.

Benché un simile accorgimento sia stato predisposto dalla dirigente scolastica una volta accertata l'indisponibilità delle studentesse, originarie del Bangladesh, a togliere la velatura integrale e onde evitare l'ipotesi di un loro abbandono scolastico, il medesimo dimostra tutte le difficoltà oggettive derivanti dal pluralismo estremo che ormai connota anche le classi scolastiche, dimostrando le criticità di varia natura che spesso le istituzioni educative incontrano nel trovare la giusta

regola di equilibrio in grado di garantire una forma di pluralismo sostenibile. A riprova di tale riflessione basti pensare solo al fatto che la vicenda menzionata era stata preceduta un anno prima, da un episodio analogo occorso presso una scuola elementare di Pordenone, in cui a portare il *niqab* in aula era stata una bambina di appena 10 anni. A differenza dell'episodio di Monfalcone infatti, il contegno tenuto dal personale scolastico in quell'occasione era stato meno incline, forse anche in virtù della giovane età della studentessa, a un accomodamento ragionevole e si era risolto in un fermo invito alla famiglia a mandare la propria figlia a scuola con il volto svelato (Fronzoni, 2024).

Nella persistente inerzia del legislatore italiano sul fronte dell'approvazione di una disciplina di gestione della società multiculturale come, ad esempio, potrebbe essere una legge in materia di libertà religiosa che regoli finalmente le sue numerose implicazioni nel nostro ordinamento, in particolare in contesti pubblici delicati come quello scolastico (Allevi, 2025), un aiuto prezioso, benché necessariamente casistico, proviene dalla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo la quale frequentemente si è trovata nella condizione di precisare modalità e limiti entro i quali la valorizzazione delle differenze deve (o non deve) essere ritenuta funzionale allo sviluppo della personalità individuale.

Indicazioni importanti, ad esempio, sono state quelle riguardanti i corsi scolastici caratterizzati da contenuti confessionali o eticamente sensibili, le cui condizioni di legittimità ai sensi del testo convenzionale e in particolare del già citato art. 2 del primo Protocollo addizionale alla Convenzione europea, sono state ravvisate nell'impiego da parte della scuola di un metodo di trasmissione del sapere oggettivo, critico e pluralista (sentenze *Kjeldsen, Busk Madsen e Pedersen c. Danimarca* del 7 dicembre 1976 e *Folgerø e altri c. Norvegia* del 29 giugno 2007).

Ad avviso della Corte, ancora, l'utilizzo di simboli religiosi nel contesto scolastico, sia quando indossati dagli stu-

denti (*Leyla Şahin c. Turchia* del 10 novembre 2005) e dagli insegnanti (*Dalhab c. Svizzera* del 15 febbraio 2001), sia quando appesi ai muri delle aule scolastiche (*Lautsi c. Italia* del 18 marzo 2011), non deve integrare i presupposti di un indottrinamento nei confronti degli studenti che devono godere di un adeguato sistema di garanzie a tutela del proprio diritto di libertà religiosa, di coscienza e di pensiero.

A ogni modo, non sono rare le occasioni in cui la Corte europea ha ravvisato un limite invalicabile a tutela del pluralismo proprio in alcune peculiari richieste di riconoscimento delle differenze religiose e culturali.

Nella vicenda *Osmanoğlu e Kocabas c. Svizzera* del 10 aprile 2017, ad esempio, i ricorrenti, di nazionalità turca ma residenti da lungo tempo in Svizzera, lamentavano l'obbligo di frequenza ai corsi di nuoto misto da parte delle loro figlie, di 9 e 7 anni, in quanto contrario ai precetti della religione islamica. Infatti lo svolgimento in forma promiscua di un insegnamento che tende a scoprire o quanto meno a evidenziare il corpo femminile, sovverte una regola fondamentale della religione islamica incentrata sulla separazione dei sessi motivata da ragioni di purezza dell'ordine comunitario attraverso il controllo del corpo femminile e, quindi, della morale collettiva.

Così, a seguito del diniego opposto dalla scuola di esonerare le bambine, i genitori, che avevano impedito loro la frequenza del corso, erano stati sanzionati con una multa confermata dal Tribunale federale elvetico.

Quest'ultimo, in particolare, aveva ritenuto che la mancata concessione della dispensa fosse stata giustificata, nel caso di specie, dal principio dell'integrazione sociale e del rispetto dei valori culturali locali in una prospettiva di socializzazione e sicurezza degli studenti, oltre che di pari opportunità: concedere un esonero generale, infatti, non solo non avrebbe favorito l'integrazione, ma avrebbe altresì impedito alle studentesse di abituarsi alla convivenza con l'altro sesso.

Tale argomentazione veniva in seguito confermata dalla Corte europea di Strasburgo che, nel rigettare il ricorso per mancata violazione dell'art. 9 CEDU, ha ritenuto la misura controversa diretta sia a integrare i bambini provenienti da culture e religioni diverse, proteggendoli da forme di esclusione sociale, sia a garantire il buon funzionamento del sistema educativo svizzero (Crivelli, 2019, p. 442).

La Corte europea, dunque, ha ritenuto integranti forme di pluralismo sostenibile solo quelle differenze che non intaccano la sostanza e la funzionalità del pluralismo prescrittivo quale cornice ideale per lo sviluppo della personalità individuale: così le richieste di esonero dai corsi, non hanno mai trovato accoglimento laddove questi ultimi mirassero a costruire un ambiente scolastico aperto e inclusivo, volto a superare eventuali barriere derivanti dalle diverse origini sociali, etniche o religiose degli studenti, in particolare se per mezzo di attività di riconosciuta utilità sociale.

2.5

Osservazioni conclusive

Alla luce di tutto quanto sopra ricordato, l'educazione interculturale sembra davvero porsi quale declinazione strategica di quella necessaria ricomposizione delle differenze nell'unità dello Stato tipica del pluralismo che intenda conservarsi principio indefettibile e quale vitale fatto sociale.

Così, come l'educazione interculturale favorisce il disinnesco delle conflittualità naturalmente presenti in una società composita, attraverso la conoscenza su basi di mutuo apprendimento e reciproco rispetto, allo stesso modo essa, stimolando la responsabilità dei vari attori sociali, agevola un modello di convivenza multiculturale fondato su regole rinegoziate, frutto di quel "giusto dosaggio" fra valorizzazione delle diver-

se identità su un piano di uguaglianza formale e disponibilità a una rilettura delle proprie zone d'ombra culturali.

Una nuova convivenza, in conclusione, forgiata da un metodo educativo profondamente in linea con i principi costituzionali di eguaglianza e solidarietà (Camerlengo, 2025a, pp. 66 ss.), e che, come sostenuto da Franca Pinto Minerva, è in grado di esercitare il pensiero a «valutare con maggiore consapevolezza la propria specificità nei suoi aspetti di positività e negatività, allontanando la tentazione, sempre incombente, di leggere e piegare i sistemi di valori e di vita degli altri attraverso le nostre categorie concettuali e interpretative» (Pinto Minerva, 2008, p. 14).

Kant e le origini del pluralismo: conoscenza e sfera pubblica*

di *Luca Fonnesu*

In questi tempi bui, non si può che restare colpiti – in senso positivo, naturalmente – dall’idea che si sviluppino progetti di ricerca e collane editoriali all’insegna delle parole dell’inclusione, nel nostro caso del “pluralismo”. Il contesto etico, politico e culturale – quello che un filosofo pavese e fiorentino poco ricordato, Giulio Preti, chiamava con qualche polemica verso un marxismo semplicistico «la sostanza dell’ethos» – sembra davvero andare in un’altra direzione. Scriveva Preti:

Se la struttura politico-legale è la superficie della superficie, la struttura economico-sociale è ancora superficie: *sotto* c’è l’autentica vita degli uomini, che si svolge entro queste cornici [...]. Questa vita degli uomini si svolge, certamente, entro i quadri, le possibilità e i divieti dell’ordinamento legale, in cui trova direzioni e limiti; certamente, e a maggior ragione, entro rapporti economici [...], che ancor di più determinano direzioni e limiti: ma la sua sostanza, pur attuandosi entro le condizioni offerte da quei quadri, è più profonda e soggetta a leggi proprie. Ed è essa – non viceversa – che conferisce senso e valori e alle strutture economiche e agli ordinamenti politico-giuridici. La chiameremo la sostanza dell’ethos (Preti, 1983, p. 107).

* Questa ricerca rientra nelle attività del prin 2022, Progetto KSEMSR, *Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News* [believidence], finanziato dalla European Union – Next Generation eu, Mission 4, Component 1, CUP F53D23012580006 (Pavia Unit).

La sostanza dell'ethos sembra oggi andare nella direzione opposta all'inclusione, ovvero nella direzione dell'esclusione, del mancato riconoscimento della diversità e della pluralità di istanze, ancora, etiche politiche e culturali, che caratterizzano, o dovrebbero caratterizzare, una società democratica. E si ha gioco facile nell'accostare l'esclusione e gli atteggiamenti che inducono all'esclusione di persone e di gruppi sociali all'intolleranza.

Tutte le questioni che riguardano il pluralismo, nei molti sensi di questo termine, non possono che essere guardate con attenzione da chiunque si riconosca nella categoria della cittadina e del cittadino. Da questo punto di vista, non ha molto senso parlare di competenze, perché cittadine e cittadini tali sono e tali restano. Diverso è affrontare la questione in modo teorico. Questa *excusatio non petita* prelude, lo si sarà capito, a una dichiarazione di incompetenza per il vasto spettro delle questioni poste in ambito giuridico dalla nozione che ci interessa e al tempo stesso intende annunciare il proposito di affrontare la nozione in modo diverso rispetto al baricentro giuridico o giuridico-politico della ricerca, adottando una prospettiva filosofica.

Con quanto detto non si sono certo risolti i problemi, al contrario. Qui, per certi versi, i problemi cominciano, perché il pluralismo, in filosofia, è nozione molto usata e in molti sensi, anche nella filosofia contemporanea: a dimostrarlo stanno le voci dei dizionari filosofici e magari le diverse declinazioni del pluralismo in ambito cognitivo, morale, politico e così via. Qui scegliamo di andare per così dire alle origini del "pluralismo" prestando attenzione al pensiero di Kant, un po' per qualche dimestichezza di chi scrive con il suo filosofare, un po' per i seguenti motivi: in primo luogo, Kant sta all'origine del "pluralismo" come termine filosofico, anche se il termine va incontro a varie metamorfosi, che pure non perdono del tutto il collegamento concettuale con la loro origine; in secondo luogo, il modo nel quale il "pluralismo" emerge e vie-

ne affrontato al concludersi, in Kant, dell'esperienza illuministica europea, non è privo di interesse per il nostro modo di riflettere sulla questione. E può valere la pena di aggiungere che non sarebbe male tenere a mente gli ammonimenti non di un filosofo, stavolta, ma di un grande scrittore italiano come Italo Calvino, quando – sul settimanale “L'Espresso”, si noti bene – difendeva nel 1981 la necessità di leggere i classici. Della curiosa serie di quattordici definizioni proposta da Calvino di cosa sia un “classico” cito l'ultima, perché la trovo espressiva del rapporto dei nostri tempi bui con Kant, o anche con Kant: «È classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona». Quanto l'attualità sia attenta a Kant e al suo insegnamento, fuori dalle discussioni scientifiche, lo lascio giudicare a chi mi legge. Parlerò, quindi, di un rumore di fondo.

3.1

Kant e la sfera pubblica

La premessa indispensabile delle considerazioni che seguono è data dall'opportunità di mettere in evidenza l'insistenza kantiana sull'ideale illuministico di una sfera pubblica intesa come terreno comune di confronto tra argomentazioni razionali e come spazio per l'avanzamento critico della conoscenza. Si può e si deve cioè sottolineare una volta di più il ricco e differenziato contributo di Kant alla riflessione sulla dimensione pubblica della circolazione delle idee e della comunicazione del sapere. In questo genere di riflessione trovano spazio i grandi temi che proprio attraverso Kant la stagione illuministica finiva per raccogliere sotto il concetto di “pluralismo”: la promozione della concorrenza di idee, la ricerca di criteri epistemici giustificati intersoggettivamente e la lotta al pregiudizio, la ferma difesa della libertà di opinione e di stampa, la concezione del dibattito pubblico come strumento

della crescita individuale e sociale, animato dal confronto di posizioni che aiutino a difendersi dagli errori, ivi inclusi i pregiudizi, ai quali una mera prospettiva individualistica o “privata” può andare incontro.

A partite da quanto si è appena accennato, va detto che si tende troppo spesso a trascurare o a dimenticare del tutto il fatto che in Kant una coppia opposizionale centrale è proprio la coppia “privato/pubblico” (*privat-öffentlich*), una terminologia che come in altri casi – un caso significativo e notissimo è la parola “deduzione” (*Deduktion*) – Kant prende dal linguaggio giuridico e alla quale cerca di dare una torsione che va ben al di là dell’universo del diritto, certo verso la dimensione morale e politica ma innanzitutto, e ancora prima, verso la dimensione del carattere pubblico, cioè *comunicabile*, del sapere e della conoscenza. Nel caso di Kant – anche se non me ne occuperò – ciò significa tra l’altro anche andare verso il carattere pubblico della fruizione estetica, all’insegna dell’idea stessa, ancora, di comunicabilità e comunicazione, che ricorre nelle pagine kantiane e che proprio alla coppia privato/pubblico dà espressione (cfr. Fonnesu, 2019). Non è un caso se molti anni fa, in uno dei primi lavori che lo imponevano all’attenzione della cultura filosofica del Novecento – *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962, tradotto in italiano con il significativo titolo *Storia e critica dell’opinione pubblica* – Jürgen Habermas sottolineava il decisivo contributo kantiano alla formazione di una *Öffentlichkeit*, nel ripercorrere le vicende, nel pensiero moderno, appunto della “sfera pubblica”, come potrebbe essere adeguatamente tradotto il termine tedesco (Habermas, 1962). Prendere in esame i caratteri di questa sfera sembra tanto più urgente oggi, quando essa, come in generale la sfera della comunicazione, è andata incontro a mutamenti che non dico Kant, ma nemmeno Habermas era minimamente in grado di prevedere, e quando i condizionamenti esercitati ed esercitabili sulla sfera della comunicazione, e quindi sulla sfera pubblica, hanno raggiunto il peso

che sta davanti agli occhi anche dei più inguaribili ottimisti. Per non dire delle difficoltà della prospettiva squisitamente illuministica di una ragione universale come spazio privilegiato della sfera pubblica (una diagnosi lucida e pessimista di questo problema è stata offerta di recente da Massimo Mori, 2024). Seguendo la torsione kantiana della coppia privato-pubblico verso la conoscenza, proprio questo sarà il terreno sul quale ci muoveremo e quindi anche il terreno kantiano del pluralismo.

Il problema del rapporto tra conoscenza e società non è affatto estraneo a Kant, del quale troppo spesso si sottolinea, come si fa con qualche superficialità nei confronti dell'intero pensiero moderno, una dimensione epistemologicamente individualistica. L'equivoco viene seguito anche da grandi nomi come, per esempio, Gilbert Ryle, il quale scriveva che «i filosofi hanno passato troppo tempo a chiedere cosa e come io posso conoscere, quando avrebbero dovuto chiedere cosa e come noi conosciamo». Chi menziona questa affermazione del grande filosofo di Oxford si dichiara del resto in pieno accordo con lui, sostenendo che «nel mondo post-rinascimentale la predominanza di un'ideologia individualistica ha avuto molto a che fare con la sensazione che la testimonianza abbia poca o nessuna importanza epistémica» (Coady, 1992, pp. IX, 13). Si tratta di luoghi comuni difficilmente difendibili, visto l'interesse del pensiero moderno a partire dall'età cartesiana, e dallo stesso Cartesio, proprio per la questione della testimonianza nel quadro del nuovo sapere frutto della rivoluzione scientifica. Si va dal problema delle Scritture, allo statuto della storia, alla comunicazione del sapere; tutti temi ben presenti alla riflessione filosofica moderna (cfr. in generale Borghero, 1983) e che vengono considerati rilevanti, tra gli altri, anche da protagonisti della stagione illuministica come Hume o Kant (cfr. O'Brien, 2024 per Hume e Gelfert, 2006 per Kant).

Proprio in Kant troviamo indicazioni chiare nella direzione di una dimensione sociale della conoscenza che proprio per questo ha implicazioni sociali e politiche. Si tratta insomma, anche per Kant, di quella che oggi conosciamo sotto il nome di epistemologia sociale, e che costituisce uno dei non pochi contributi del filosofo tedesco alla teoria della conoscenza, anche se certo non quello al quale è stata prestata maggiore attenzione, né dal punto di vista storiografico, né dal punto di vista della utilizzazione più genuinamente teorica delle sue riflessioni.

Non è difficile accostare al Kant più noto e più tradizionale che trova espressione principale nelle famigerate tre *Critiche* – quasi che le avesse progettate sin dall'inizio, cosa, come si sa, molto lontana dalla realtà – un Kant che sarebbe certo fuori luogo definire “esoterico” o ancora più “segreto”, ma che certo è stato meno indagato. Ciò non significa che seguendo queste strade meno battute l'immagine del filosofo tedesco venga stravolta, rispetto a quella che ci è stata consegnata dalla tradizione interpretativa, ma certamente quell'immagine viene arricchita e ampliata, facendoci intravedere e vedere aspetti dell'impresa intellettuale kantiana che sono di frequente rimasti in ombra e che magari, senza questo punto di vista eccentrico, non sarebbero nemmeno emersi. Ciò avviene anche perché alcuni temi vengono affrontati da Kant al di fuori della cornice “sistematica” della costruzione complessiva della sua filosofia. Nonostante non trovino una collocazione adeguata nella costruzione, essi riscuotono una certa attenzione da parte del filosofo, che si dedica al loro approfondimento in contesti nei quali non è tenuto a seguire l'architettura, per così dire, dell'impianto complessivo. Si finisce così per scoprire che alcune dichiarazioni kantiane di grande rilevanza, che compaiono in testi famosi e che magari assumono il ruolo di enunciati programmatici, anche di natura etico-politica, non sono che la punta di un iceberg, l'espressione manifesta di un laboratorio concettuale che si

è sviluppato altrove, nell'aula delle lezioni o negli appunti scritti in margine sul manuale volta per volta usato. E si badi: non si tratta, qui, di filologismo. Al contrario. L'interesse che guida questa indagine non è filologico, ma innanzitutto teorico, anche se ha una base testuale complessa costituita dal ricchissimo materiale riguardante la "logica" (per i problemi e la ricchezza di questo materiale cfr. almeno Hinske, 1999; Capozzi, 2002).

Kant tiene corsi di logica per decenni sulla base del manuale di Georg Friedrich Meier, lo *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752). Si tratta però di un ambito ben più vasto di quella logica di natura formale e simbolica che segnerà l'uso corrente del termine nel corso del XIX secolo. E non solo: la terminologia che ci interessa, che pure ha per Kant innanzitutto una radice logico-epistemologica, finirà per essere adottata anche nell'ambito della antropologia, sia nel testo a stampa del 1798, la *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, sia nelle lezioni sul tema.

3.2

Egoismo e pluralismo

L'emergere della nozione di "pluralismo" ha luogo dunque in Kant in una cornice epistemologica che ha decise e significative implicazioni al di fuori dei problemi della conoscenza, anche in una direzione che spiega gli sviluppi successivi del termine verso l'accezione contemporanea. Nella interpretazione kantiana, il termine si collega in modo interessante con la menzionata coppia privato/pubblico e con la concezione kantiana della sfera pubblica e del suo valore. La coppia che ci interessa è quella "egoismo/pluralismo" nel suo significato epistemologico, per quanto la sua origine, nel linguaggio filosofico, sia di natura ancora diversa.

Il termine “egoismo” viene introdotto nel linguaggio della filosofia tedesca da uno dei maggiori rappresentanti dell’Illuminismo in questa area geografica, Christian Wolff, che è anche il maggior rappresentante di quella metafisica tradizionale che verrà messa radicalmente in discussione da Kant. In Wolff il termine egoismo ha una mera connotazione gnoseologico-metafisica, in sostanza come una sorta di solipsismo: egoisti, recita la wolffiana *Metafisica tedesca*, sono quei filosofi «che hanno negato di tutte le cose che esse siano, però hanno concesso questo: *io sono*» (Wolff, 1751, § 2). E vale la pena di ricordare che probabilmente proprio dal testo di Wolff deriva la definizione degli *égoïstes* filosofici che troviamo nella *Encyclopédie* francese di Diderot e D’Alembert. Mentre lo *égoïsme* “morale” è il difetto di quelle persone che «piene del loro merito e credendo di giocare un ruolo nella società si citano di continuo, parlano di sé con compiacimento e mettono in modo grossolano o raffinato tutto in rapporto alla loro individualità», gli *égoïstes* sono piuttosto una categoria filosofica, ovvero una «classe di filosofi» che «non riconoscono altra verità se non quella della loro propria esistenza; che credono che non ci sia fuori di noi niente di reale né di simile alle nostre sensazioni; che i corpi non esistano affatto ecc.» (Diderot, D’Alembert, 1755, p. 431). Non si danno invece in nessuna forma, nella *Encyclopédie*, le voci *pluralisme* o *pluraliste*. E nessuna delle due voci – *egoista* e *pluralista* – compare nel primo lessico filosofico in lingua tedesca, redatto da Johann Georg Walch nel 1726 e poi pubblicato in varie edizioni, fino alla quarta (1775, approntata da un allievo dopo la morte di Walch), che tengono conto dei mutamenti del lessico filosofico e del comparire di nuovi termini (Walch, 1726).

La medesima interpretazione metafisico-gnoseologica che è stata data degli “egoisti” viene usata da Wolff, nella prefazione alla seconda edizione della *Metafisica tedesca*, per distinguere diverse categorie di “idealisti”, ovvero egoisti e pluralisti: «Gli idealisti o ammettono più di un ente o si ritengono

l'unico vero ente. Quelli sono chiamati *pluralisti*, questi invece *egoisti*» (*Metafisica tedesca, Vorrede*). La coppia "pluralismo/egoismo" riguarda l'esistenza degli enti, insomma, è una concezione metafisica: pluralismo metafisico, da un lato, egoismo dall'altro.

Questa interpretazione metafisico-gnoseologica si conserva nei seguaci di Wolff. Una prima significativa modificazione, sulla quale ha richiamato l'attenzione Norbert Hinske (1999, p. 103), è presentata, per quanto riguarda l'egoismo, dall'autore pur di scuola wolffiana sul cui testo, come si è detto, Kant tiene le sue lezioni di logica, Meier. Meier accentua l'aspetto epistemologico, conoscitivo del termine, parlando di egoismo in senso logico e inserendo questo tipo di atteggiamento nella sua discussione dei pregiudizi, come si vede anche dall'uso linguistico spregiativo: «L'egoisteria logica (*die logische Egoisterei*: cerco di dar conto, traducendo "egoisteria", del tono spregiativo del termine tedesco *Egoisterei*) (*egoismus logicus*), quando qualcuno ritiene qualcosa logicamente perfetta perché egli stesso ne è l'autore» (Meier, 1752, § 170).

Con questo mutamento di significato, l'egoismo perde il suo carattere metafisico e assume sembianze diverse. Questo è lo *status quaestionis* che si trova davanti Kant quando comincia a tenere corsi di logica, ben prima della pubblicazione della sua opera principale, la *Critica della ragione pura*: il primo corso integrale che ci sia pervenuto è dei primi anni Settanta del XVIII secolo, una decina d'anni prima della *Critica*. Muovendo dal commento a Meier, Kant elabora una propria teoria dell'egoismo, e di conseguenza del pluralismo, traendo certamente spunto dal filosofo che commenta, ma offrendo una originale interpretazione della questione che include – ma non ci occuperemo qui del problema – anche una teoria e una critica dei pregiudizi, proprio ispirandosi alla discussione fattane da Meier. La riflessione kantiana è di natura epistemologica, ma Kant non si

tratterrà dal trarne conseguenze di altra natura. L'interesse delle lezioni kantiane, del resto, sulla logica come su altri argomenti, è dato infatti come si è accennato dal fatto che esse costituiscono un significativo ed esteso laboratorio che si sviluppa nel corso degli anni – la vita di un professore – e nel quale Kant affronta anche argomenti che non trovano troppo spazio negli scritti a stampa.

3.3

Kant e l'egoismo logico

Negli scritti a stampa, la formulazione più estesa ed esplicita da parte di Kant della nozione dalla quale era derivata anche in precedenza l'idea dei pluralisti e del pluralismo, ovvero l'egoismo, la troviamo in realtà nell'ultimo scritto importante di Kant, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, del 1798, che propone una vera e propria tassonomia dello "egoismo", dedicando al problema un intero paragrafo, nel quale si è ormai persa l'interpretazione "metafisica" e di carattere solipsistico che pure anche Kant non aveva mancato in qualche occasione di menzionare. La tassonomia muove ora da una critica generale dell'individualismo che assume di frequente, sottolinea Kant, la forma dello "egoismo", per la tendenza naturale dell'uomo a mettere al centro del proprio orizzonte quello che il filosofo chiama il proprio "amato io" (*geliebtes Selbst*):

Dal giorno in cui l'essere umano (*Mensch*) comincia a parlare attraverso uno «io», mette in primo piano il suo amato io ogni volta che può; se non apertamente (perché qui gli resiste l'egoismo degli altri), certo in modo nascosto; con apparente umiltà e finta modestia tenta di dare a se stesso nel modo più sicuro un valore preminente nel giudizio degli altri. L'egoismo può contenere tre tipi di pretese: quelle dell'intelletto, quelle del gusto e quelle dell'interesse pratico, può cioè essere egoismo logico, oppure estetico, oppure pratico (Kant, 1900 ss., vol. 7, p. 128).

Questo individualismo – ma potremmo dire forse meglio *egocentrismo* – pervasivo può assumere quindi diverse forme, tramite le quali Kant offre e spiega la propria tassonomia del fenomeno egoistico:

Lo *egoista logico* ritiene non necessario verificare il proprio giudizio con l'intelletto altrui, proprio come se non avesse affatto bisogno di questa pietra di paragone (*criterium veritatis externum*). È invece così certo che noi non possiamo fare a meno di questo mezzo per assicurarci della verità del nostro giudizio che essa è forse la ragione più importante del fatto che il popolo colto richiede a gran voce la libertà di penna... Lo *egoista estetico* è colui al quale basta già il suo proprio gusto; trovino pure gli altri cattivi i suoi versi, i dipinti, la musica e cose del genere, li biasimino o li trovino ridicoli [...]. Infine lo *egoista morale* è colui che limita tutti i fini a se stesso, che non riconosce alcun utile se non in ciò che è utile a lui (ivi, pp. 128-30).

Prestiamo particolare attenzione all'egoismo di tipo logico, tralasciando il significato destinato a diventare più diffuso e tradizionale dell'egoismo, quello morale, e l'interessante caso dell'egoismo estetico, il quale del resto, come Kant sottolinea in queste pagine, rinuncia con il suo atteggiamento al progresso e quindi allo sviluppo della cultura estetica proprio perché ne fa un fatto meramente individuale, se si vuole, ancora una volta, *privato*. È infatti soprattutto dalla riflessione sull'egoismo logico che deriva anche la riflessione sul pluralismo, e di ciò si dà una ragione, a nostro parere: l'intero atteggiamento intellettuale di Kant va infatti decisamente nella direzione di una concezione antindividualistica dell'essere umano e in particolare delle sue possibilità di conoscenza. Ma si può fare un passo in più. La critica dell'egoismo propriamente *logico* esprime con chiarezza una concezione antindividualistica della stessa razionalità che è caratteristica dell'orizzonte di Kant e del suo "illuminismo". Si tratta tra l'altro di una concezione, come troviamo accennato nel passo citato,

che sta anche alla radice della difesa della libertà “di penna” richiesta, scrive Kant, dal “popolo colto”. Ma su ciò torneremo.

La prima cosa da rilevare è la trattazione dell’egoismo logico all’intersezione tra antropologia ed epistemologia: il passo citato viene dalla *Antropologia* del 1798, ma nel capitolo iniziale non a caso dedicato alla “facoltà di conoscere”. Questa intersezione ha una lunga storia dietro di sé, tant’è che le numerose trattazioni precedenti della questione hanno luogo sia nelle lezioni sull’antropologia sia nelle lezioni sulla logica. A fondamento di quelle che saranno, come vedremo, le implicazioni più propriamente etico-politiche, c’è insomma una concezione determinata della ragione vista in una delle sue espressioni principali, ovvero il processo – e il progresso – della conoscenza umana come processo collettivo e non meramente individuale.

L’elemento significativo dal punto di vista epistemologico riguarda innanzitutto il comportamento del soggetto che conosce e nel caso dell’egoismo logico la sua volontaria, e quindi, verrebbe da dire, *responsabile* – in questo senso quindi passibile di biasimo – rinuncia a un criterio sostanziale di controllo della validità delle proprie credenze e convinzioni: sottoporre le proprie credenze e i propri argomenti alla valutazione degli altri. Questo è l’egoista epistemico o, come scrive Kant, l’egoista logico, che viene contrapposto a un atteggiamento ben diverso che adempie invece il dovere del controllo sulle proprie convinzioni e credenze. È la prima volta, che io sappia, che viene formulata la tesi del controllo intersoggettivo delle credenze come criterio epistemologico: il *criterium veritatis externum* consiste in quello che sembra configurarsi come un vero e proprio dovere di partecipare a una sfera pubblica di discussione nella quale le convinzioni di ciascuno vengono esaminate criticamente per saggiarne la validità. Sullo sfondo di questa tesi c’è una implicita teoria della comunicazione, e del suo valore epistemologico, e politico, che Kant non sviluppa mai in modo articolato, ma alla quale

fa spesso riferimento in molti scritti e dai più diversi punti di vista. Si tratta del resto di profonda convinzione di Kant che emerge ben presto nei suoi scritti, in particolare nelle lezioni di logica dei primi anni Settanta del XVIII secolo:

Il consenso di altri uomini alle nostre opinioni e l'esame dei nostri pensieri secondo le convinzioni di altri uomini è veramente un eccellente esperimento logico sul nostro intelletto attraverso l'intelletto altrui. L'uomo ha un estremo bisogno di questa comunicazione, di questo comunicare le conoscenze per poterle giudicare correttamente (Kant, 1900 ss., vol. 24, p. 150)

La dimensione normativa della comunicazione non è però l'unica, nella prospettiva kantiana. In diverse occasioni, rispetto alla tesi non necessariamente del tutto falsa ma certo per Kant superficiale, secondo la quale la pubblicazione dei propri scritti sarebbe da addebitarsi esclusivamente alla vanità di chi scrive, Kant replica che l'impulso, l'inclinazione o la tendenza a comunicare è un vero e proprio elemento costitutivo della natura umana (*ibid.*). La comunicazione intersoggettiva ha al tempo stesso un radicamento antropologico e una dimensione normativa.

La tesi normativa che riguarda il dovere della comunicazione non deriva però dal dato naturale, ma dal compito da assolvere, ovvero il compito della conoscenza, che è in quanto tale un compito non individuale, non privato ma *pubblico*, fondato su ciò che Kant chiama *ragione umana universale*, *allgemeine Menschenvernunft*, una espressione non del tutto nuova ma che verosimilmente Kant è il primo a usare con questa pregnanza (Hinske, 1999, p. 105). E la condivisione della conoscenza non può essere promossa, né tantomeno realizzata, se non attraverso la comunicazione, un termine che nella lingua tedesca diventa filosoficamente rilevante proprio con Kant (cfr. Hügli, 1980, col. 1424). Il filosofo ne è talmente convinto che torna su questo tema sottolineandone i diversi aspetti: l'essere umano è spinto dalla propria natura, da

una sorta di impulso, a comunicare con gli altri esseri umani, ma questo è al tempo stesso un dovere, perché diversi elementi possono condizionare i miei processi conoscitivi e metterne in crisi l'affidabilità. Il controllo intersoggettivo è proprio ciò che mette alla prova questi processi, verificando che non siano condizionati da interessi, abitudini consolidate, inclinazioni individualistiche, pregiudizi e forme di autoinganno che dipendono da una particolare distorsione epistemica. Di qui l'opposizione tra *privato* e *pubblico* anche come criterio epistemologico, dove il privato, la convinzione o l'apparente convinzione privata, non possono che rischiare costantemente di cadere nell'errore proprio in quanto tali, mentre il pubblico ha se non altro il vantaggio di essere sottoposto a un ulteriore controllo, quello intersoggettivo.

Sia chiaro: Kant è perfettamente consapevole del rischio contenuto nell'utilizzo del consenso come criterio di verità, come è ampiamente consapevole del rischio del conformismo: se l'egoismo logico è da lui considerato un pregiudizio, altrettanto lo è l'affidamento alla mera imitazione del pensiero altrui. L'imitazione è una delle principali forme del pregiudizio (Kant, 1900 ss., vol. 24, pp. 865-6). Detto questo, come si è visto, il confronto intersoggettivo è il mezzo più adeguato per uscire dall'angusto orizzonte privato verso una dimensione pubblica, possibile grazie alla comunicazione. Questa non va intesa in senso troppo banale, non consiste semplicemente nel dire o nell'esprimere qualcosa. Comunicare in senso genuino significa piuttosto presupporre nei destinatari della comunicazione un terreno comune che non sia una nostra caratteristica privata e individuale che distorca il mio giudizio e mi faccia cadere o mi faccia permanere nell'errore. E questa non può essere per Kant che la razionalità: per quanto limitata, per quanto bisognosa di vigilanza critica, la razionalità è l'elemento comune, il terreno comune con il quale e sul quale dobbiamo confrontarci nello spazio pubblico. In altre parole: la razionalità e la sua realizzazione nella conoscenza sono un

compito non individuale, non privato, ma comune, e non per un generico umanesimo, ma per la necessità epistemologica del controllo delle nostre convinzioni e delle nostre credenze. L'egoista logico compie innanzitutto un errore epistemico: «Il principio dell'indifferenza etc. dei giudizi altrui rispetto ai miei è il principio dell'egoismo logico» (ivi, p. 740). La ragione stessa non può essere quindi un fatto privato proprio perché si tratta del terreno comune, dell'unico terreno possibile per una dimensione comune e comunicativa: «la ragione non è fatta perché si isoli – scrive in un appunto – ma perché si metta in comunità» (ivi, vol. 15, p. 392).

3.4

Kant e il pluralismo

Come abbiamo visto, a partire da Wolff la nozione di “egoismo” va incontro a una serie di modificazioni che trovano in Kant una tappa importante ma che continueranno a darsi, nel corso del tempo, fino ai significati odierni. Certo è che Kant sembra dare specifica rilevanza alla sua dimensione logica, ovvero conoscitiva, dando una interpretazione ben diversa del concetto rispetto alla sua versione wolffiana. La traduzione dalla metafisica alla epistemologia non manca di riguardare però anche il concetto di “pluralismo”, l'atteggiamento, la mentalità (*Denkungsart*) contrapposta all'egoismo anche nella *Antropologia*: «All'egoismo può essere contrapposto solo il *pluralismo*, cioè la mentalità di considerarsi e di comportarsi non come se si comprendesse in se stessi il mondo intero, ma come un semplice cittadino del mondo (*Weltbürger*)» (Kant, 1900 ss., vol. 7, p. 130).

Si tratta ancora una volta di un punto di arrivo che ha avuto un lungo processo di gestazione, e una serie approfondita di riflessioni, attraverso le lezioni sulla antropologia e sulla logica. Il pluralismo è un compito innanzitutto epistemologico perché il controllo della conoscenza e delle convinzioni non

può non avere luogo in forma intersoggettiva, come Kant ha occasione di affermare ripetutamente. Il punto di vista “interno”, ovvero privato, è sempre un punto di vista rischioso per i motivi più vari, ed è quindi più verosimilmente esposto all’errore e al pregiudizio. Per questo deve essere difeso il valore di un punto di vista esterno, come Kant scrive in un appunto sulla logica: «il nostro giudizio deve essere rettificato mediante un punto di vista esterno. Ragione che pensa a se stessa e ragione partecipativa. Egoista e pluralista, in senso logico» (ivi, vol. 16, p. 252). La ragione che “pensa a se stessa”, in fondo, è una ragione davvero *privata* e che pensa solo nel proprio limitato orizzonte, non è ragione partecipativa (*teilnehmende Vernunft*), ragione che partecipa alla discussione comune ed è, appunto, partecipe di un compito conoscitivo comune, tendenzialmente universale, della ragione come terreno sul quale si ha l’incontro di tutti gli esseri umani.

Come l’egoismo, anche il pluralismo va inteso quindi in senso logico, conoscitivo: «Il pluralismo logico consiste nel confrontare i propri giudizi con quelli degli altri e nel decidere la verità a partire dal rapporto di concordanza con la ragione altrui» (ivi, vol. 24, p. 428). Si tratta insomma delle caratteristiche fondamentali di una *forma mentis* illuministica: se l’uomo illuminato deve pensare da sé, in modo autonomo, certo non può essere egoista logico, deve piuttosto assumere un modo di pensare allargato o liberale (ivi, vol. 5, pp. 294-5), come scrive Kant, ovvero «pensare se stessi al posto dell’altro nella comunicazione con gli esseri umani» (ivi, vol. 7, p. 200). Il pluralismo consiste insomma, da parte di un essere umano, nella consapevole assunzione del carattere non privato, non individualistico della propria esistenza.

Su questa prospettiva pluralistica, che da un lato si fonda sulla natura dell’uomo che ha un impulso naturale alla comunicazione, dall’altro contrasta e deve contrastare il rischio della patologia epistemica dell’egoismo come egoismo epistemico si fonda quindi il dovere della comunicazione e del plu-

ralismo. Ma non è tutto qui, perché la riflessione sul sapere e sulla sua natura ha per Kant carattere essenzialmente *politico*, e allora alla dimensione del dovere non può non sovrapporsi la dimensione politica della libertà e del diritto.

Non è difficile notare quanto tutto quello che si è detto fin qui riguardi la dimensione soggettiva, in particolare del sapere, e comunque una prospettiva, come si dice, in prima persona. Il pluralismo riguarda insomma alle sue origini filosofiche, in Kant, innanzitutto la corretta e adeguata mentalità dell'essere umano che non è un egoista epistemico abbandonato consapevolmente ai propri pregiudizi e alla propria prospettiva privata, ma è un pluralista, disponibile alla comunicazione e al confronto intersoggettivo al fine della verifica critica delle proprie convinzioni. Come ho accennato, però, non è difficile vedere in Kant il rapporto tra questa prospettiva e una prospettiva che lo avvicini al nostro modo, o almeno ad alcuni dei nostri modi di intendere il pluralismo. Schematizzando un poco, è facile costruire un parallelo tra la disposizione degli individui e le condizioni oggettive della realizzazione di quella disposizione. Alla condizione soggettiva dell'egoismo logico corrisponde la condizione oggettiva, ma potremmo dire istituzionale di impedire di esercitare la libertà della comunicazione, mentre alla condizione soggettiva del pluralismo logico corrisponde la condizione ancora oggettiva e istituzionale della libertà di pensiero, di comunicazione, di penna (come ama scrivere Kant). Detto in altro modo: al *dovere* di uscire dalla propria prospettiva privata, dell'egoista logico, verso il pluralismo, corrisponde il *diritto* di farlo, il diritto al pluralismo come fenomeno, verrebbe da dire, individuale e al tempo stesso sociale, politico.

Si ha quindi il diritto di cercare la verità, e di farlo in modo collettivo, il che implica avere il diritto di comunicare con gli altri esseri umani: non si tratta di un orpello, perché questo spazio del diritto e della libertà, che Kant chia-

ma talvolta come si è visto libertà “di penna”, accompagna la riflessione su egoismo e pluralismo in gran parte delle occasioni nelle quali viene sollevata questa coppia e quindi, anche esplicitamente, la coppia privato/pubblico. Se da parte dei singoli il venir meno al dovere del pluralismo ovvero della comunicazione e della verifica razionale delle proprie convinzioni nella sfera pubblica significa contravvenire a un dovere, tanto più costituisce la violazione di un dovere e quindi significa compiere un atto epistemicamente, moralmente e politicamente illegittimo spingere o addirittura costringere gli esseri umani alla condizione dell’egoismo logico, impedendo loro di sviluppare conoscenze e convinzioni affidabili perché sottoposte al vaglio dell’esame comune: impedendo quindi agli esseri razionali di essere pluralisti. Limitare la libertà della comunicazione è allora un errore da tutti i punti di vista, poiché «quando tale libertà è negata, viene a mancare un mezzo importante di prova dell’esattezza del nostro giudizio e restiamo abbandonati all’errore» (ivi, vol. 7, p. 130). Negare quella libertà significa ostacolare la ricerca comune della verità ricacciando gli individui in una dimensione epistemicamente privata:

Il principio dell’indifferenza ecc. dei giudizi altrui rispetto ai miei è il principio dell’egoismo logico. È ingiusto condannare le persone a doversi tenere per sé tutti i loro giudizi. Giacché essi devono comunicarsi, se non vogliono perdere il criterio forte della verità che consiste nel confrontare i loro giudizi con quelli altrui (ivi, vol. 24, p. 740)

non si deve quindi porre alcun ostacolo a rendere pubblici i giudizi, cioè alla esposizione di essi e alle convinzioni di tutti. Questo è il diritto universale di ogni uomo e l’unico mezzo più sicuro per giungere alla verità (ivi, p. 93).

Di qui deriva la dura condanna kantiana verso coloro che limitano la possibilità della comunicazione:

La libertà nella comunicazione dei propri pensieri, giudizi, conoscenze è invece certamente il solo mezzo più sicuro per esaminare e verificare correttamente le proprie conoscenze e chi toglie questa libertà è da considerare come il peggiore nemico della diffusione delle conoscenze umane, quindi dell'uomo stesso (ivi, pp. 150-1).

Certo, i tiranni e i despoti pretendono di avere concesso la libertà di pensare, dal loro distorto punto di vista, seppure una libertà di pensare in silenzio. Dal punto di vista kantiano, però, pensare in silenzio, nel nostro angusto, ristretto orizzonte privato, non è nemmeno veramente un pensare, proprio perché, come si è cercato di mostrare sommariamente nelle pagine precedenti, la ragione, come il pensare che ne costituisce l'espressione, non sono privati, ma pubblici, sono forme della condivisione di una coscienza e di una conoscenza collettive che hanno senso soltanto in quanto tali:

Alla libertà di pensiero si contrappone in primo luogo la *costrizione civile*. Si dice, è vero: la libertà di *parlare* o di *scrivere* può esserci tolta da un potere superiore, ma la libertà di pensare non ci può mai essere tolta da questo potere. Ma quanto *penseremmo*, e quanto correttamente, se non pensassimo, per così dire, in comunione con altri, ai quali comunichiamo noi i nostri pensieri, e loro i loro pensieri a noi? Si può quindi certo dire che quel potere esterno che strappa agli esseri umani la libertà di comunicare pubblicamente i propri pensieri, prenda loro anche la libertà di pensare (ivi, vol. 8, p. 144).

Qui siamo a un passo dal pluralismo come lo intendiamo noi, e qui vale la pena di fermarsi, avendo gioco facile nell'osservare che non si tratta, purtroppo, solo di problemi del passato.

Bibliografia

- ALESSI N. P. (2024), *A Global Law of Diversity. Evolving Models and Concepts*, Routledge, London-New York.
- ALICINO F. (2008), *Esercizi di laicità. Ovvero de-finire (giuridicamente) lo Stato laico*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, gennaio 2008, pp. 1-41.
- ID. (a cura di) (2024), *Riconoscere la libertà religiosa. Tra normativa unilaterale e bilaterale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- ALLEVI S. (2024), *Le feste di fine ramadan*, <http://www.corriere-delveneto.it>.
- ID. (2025), *Il niqab a Monfalcone: tra diritti, tradizione e repressione. Aprire il dibattito senza chiudere gli occhi*, <https://stefanoallievi.it/articoli/il-niqab-a-monfalcone-tra-diritti-tradizione-e-repressione-aprire-un-dibattito-onesto/>.
- ARNARDÓTTIR O. M., BUYSE A. (eds.) (2016), *Shifting Centres of Gravity in Human Rights Protection*, Routledge, London-New York.
- AVINERI S., DE-SHALIT A. (eds.) (1992), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford.
- AZZARITI G. (2016), *Multiculturalismo e costituzione*, in “Politica del diritto”, 1-2, pp. 3-14.
- BAGNI S. et al. (a cura di) (2024), *Interculturalismo. Lessico comparato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- BARBERA A. (2023), *Laicità. Alle radici dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna.
- BASSETTI G. (2012), *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, 25, pp. 1-48.
- BOBBIO N. (1977), *Come intendere il pluralismo*, in G. Rossini (a cura di), *Il pluralismo*, Edizioni cinque lune, Roma, pp. 1-13.

- ID. (2006), *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, NET – Nuove edizioni tascabili, Milano.
- BORGHERO C. (1983), *La certezza e la storia*, FrancoAngeli, Milano.
- BOTTONI R. (2022), *The Constitutional Principle of Secularism in the Member States of the Council of Europe*, in J. H. Bhuiyan, A. Black (eds.), *Religious Freedom in Secular States*, Brill Nijhoff, Leiden-Boston, pp. 147-72.
- BUCCINO S. (2024), *Per una scuola “costituzionalmente orientata”: il caso Valditara vs Istituto di Pioltello*, <https://www.lacostituzione.info/index.php/2024/04/07/per-una-scuola-costituzionalmente-orientata-il-caso-valditara-vs-istituto-di-pioltello/>.
- CAMERLENGO Q. (2015), *La dimensione costituzionale della coesione sociale*, in “Rivista AIC”, 2, pp. 1-36.
- ID. (2025a), *Costituzione e dialogo interculturale: premesse per una riflessione*, in Matucci (2025a), pp. 49-70.
- ID. (2025b), *Educazione. Un concetto plurale*, Carocci, Roma.
- CAPOZZI M. (2002), *Kant e la logica*, Bibliopolis, Napoli.
- CAPUTO M. (2024), *Interculturalismo (pedagogia)*, in Bagni *et al.* (2024), pp. 363-82.
- CARVALE M. (2005), *Alle origini del diritto europeo. Ius commune, droit commun, common law nella dottrina giuridica della prima età moderna*, Monduzzi, Bologna.
- CARDIA C., DALLA TORRE G. (a cura di) (2015), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino.
- CARLASSARE L. (2016), *Solidarietà: un progetto politico*, in “Costituzionalismo.it”, 1, pp. 44-67.
- CARMIGNANI CARIDI S. (2000), *Libertà di abbigliamento e velo islamico*, in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia*, Il Mulino, Bologna, pp. 223-34.
- CAVALCANTI M. F. (2023), *Giurisdizioni alternative e legal pluralism: le minoranze islamiche negli ordinamenti costituzionali occidentali*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- CEFFA C. B. (2022), *L'aspetto del velo*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2024), *Festività e tradizioni religiose nella scuola plurale: alcune riflessioni a margine di una recente iniziativa legislativa*, in “Il Diritto ecclesiastico”, 3-4, pp. 967-80.
- COADY J. (1992), *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford.
- CODINI E. (2019), *The Veil at School in Italy and in France*, in “The Italian Law Journal”, 5, pp. 71-86.

- COLAIANNI N. (2003), *Crocefissi e fondamentalismo*, in “Questione Giustizia”, 6, pp. 1282-6.
- CORRADI G., BREMS E., GOODALE M. (eds.) (2017), *Human Rights Encounter Legal Pluralism. Normative and Empirical Approaches*, Bloomsbury, London.
- CORTESE F. (2011), *La Corte europea dei diritti dell'uomo chiude la querelle sul crocefisso a scuola?*, in “Giurisprudenza italiana”, 12, pp. 2661-8.
- CRENSHAW K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in “University of Chicago Legal Forum”, 1, pp. 139-67.
- CRIVELLI E. (2019), *Luci e ombre sulla scuola come luogo di necessaria inclusione nella più recente giurisprudenza della Corte di Strasburgo*, in “Rivista AIC”, 2, pp. 438-50.
- D'AGOSTINO F. (2018), *Pluralismo difficile. Una riflessione bioetica*, in “Archivio giuridico Filippo Serafini”, 1, pp. 25-34.
- D'ANDREA L. (2010), *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in C. Russo Ruggeri (a cura di), *Studi in onore di Antonino Metro*, tomo II, Giuffrè, Milano, pp. 121-63.
- ID. (2022), *Laicità e “vocazione relazionale” dell'ordinamento costituzionale: verso un paradigma interculturale*, in “Quaderni di Intercultura”, pp. 34-72.
- D'ARIENZO M. (2015), *Dialogo interculturale, mediazione giuridica e integrazione sociale*, in “Diritto e Religioni”, 2, pp. 420-37.
- DE MARTINO F. R. (2019), *L'attualità del principio pluralista come problema*, in “Rivista AIC”, 2, pp. 569-82.
- DIDEROT D., D'ALEMBERT J. (1755), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome 5^{ème}, Briasson et al., Paris.
- DI GIOVINE A. (2017), *Stato e forme di Stato*, in A. Di Giovine et al., *Lezioni di diritto costituzionale comparato*, Le Monnier, Firenze, pp. 39-69.
- FOBLETS M. C., DUNDES RENTELN A. (eds.) (2009), *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defence*, Hart Publishing, Oxford-Portland (OR).
- FOBLETS M. C., GAUDREAU-DESBIENS J. F., DUNDES RENTELN A. (eds.) (2010), *Cultural Diversity and the Law. State Responses from Around the World*, Bruylant-Éditions Yvon Blais, Bruxelles-Montréal.

- FONNESU L. (2019), *Kant on Communication*, in “Studi kantiani”, XXXII, pp. 11-23.
- FRANKEN L., GENT B. (eds.) (2021), *Islamic Religious Education in Europe. A Comparative Study*, Routledge, New York-London.
- FREGONARA G. (2025), *Monfalcone, studentesse col niqab identificate prima di entrare in classe: «A scuola va proibito»*, https://www.corriere.it/cronache/25_febbraio_05/monfalcone-studentesse-con-il-niqab-l-identificazione-e-un-caso-a-scuola-va-proibito-3480bc3e-f299-4b96-9fe3-17f92c398xlk.shtml.
- FRONZONI V. (2024), *A 10 anni in classe con il niqab. La maestra insorge*, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/newsitalia-a-10-anni-in-classe-con-il-niqab-la-maestra-insorge-vasco-fronconi/>.
- GELFERT A. (2006), *Kant on Testimony*, in “British Journal for the History of Philosophy”, 14, pp. 627-52.
- GLENN P. (2014), *Legal Traditions of the World*, 5th ed., Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, Il Mulino, Bologna 2011).
- GONZÁLEZ MORENO B. (2003), *Estado de cultura, derechos culturales y libertad religiosa*, Civitas, Madrid.
- GROSSI P. (1995), *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari.
- HÄBERLE P. (2001), *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura*, Carocci, Roma.
- HABERMAS J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1968).
- HINSKE N. (1999), *Tra Illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- HÜGLI A. (1980), s.v. *Mitteilung, Mitteilbarkeit, indirekte Mitteilung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter et al., Schwabe, Basel-Stuttgart, 1971-2012, Bd. 5, coll. 1424-31.
- KANT I. (1900 ss.), *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 29 B.de, de Gruyter, Berlin (le traduzioni italiane dei passi di Kant sono di Luca Fonnesu).
- KRISCH N. (2008), *The Open Architecture of Human Rights Law*, in “The Modern Law Review”, 71, 2, pp. 183-216.

- LOCCHI M. C. (2018), *La disciplina giuridica dei partiti a orientamento religioso*, Giappichelli, Torino.
- LUCIANI M. (2023), *La Costituzione e il pluralismo*, in P. Cappellini, G. Cazzetta (a cura di), *Pluralismo giuridico. Itinerari contemporanei*, Giuffrè, Milano, pp. 197-228.
- MACCORMICK N. (1993), *Beyond the Sovereign State*, in "The Modern Law Review", 56, 1, pp. 1-18.
- ID. (1999), *Questioning Sovereignty. Law, State and Nation in the European Commonwealth*, Oxford University Press, Oxford.
- MADONNA M. (2022), *Tra passato e futuro. L'insegnamento della religione cattolica nel diritto della Chiesa e le sfide dell'Agenda 2030 per uno sviluppo sostenibile*, in "Il diritto ecclesiastico", 3-4, pp. 563-80.
- MANCINI L. (2018), *La diversità culturale tra diritto e società*, FrancoAngeli, Milano.
- MASTROMARINO A. (2017), *Organizzazione territoriale e tipi di Stato*, in A. Di Giovine et al., *Lezioni di diritto costituzionale comparato*, Le Monnier, Firenze, pp. 92-109.
- MATUCCI G. (2020), *Alla riscoperta della laicità inclusiva. Le istanze consultive regionali a garanzia del pluralismo e del dialogo fra le religioni*, in "Le Regioni", 5, pp. 1039-60.
- ID. (2023), *Educazione interculturale e Costituzione, fra identità, rispetto e appartenenza*, in Piciocchi, Strazzari (2023), pp. 13-25.
- ID. (2024), *La scuola (inclusiva) nella Costituzione italiana*, in M. Ferrari, M. Morandi (a cura di), *Pedagogie dell'esclusione/Pedagogie dell'inclusione*, Morcelliana Scholé, Brescia, pp. 87-98.
- ID. (a cura di) (2025a), *Cultura. Nuovi significati nella società globale*, Carocci, Roma.
- ID. (2025b), *Identità, crisi di un concetto?*, Carocci, Roma.
- MEIER G. F. (1752), *Auszug aus der Vernunftlehre*, Gleditsch, Halle.
- MODOOD T., SEALLY T. (2024), *The New Governance of Religious Diversity*, Polity Press, Hoboken (NJ).
- MORI M. (2024), *Dialettiche dell'illuminismo*, in "Rivista di filosofia", CXV, 1, pp. 11-37.
- MÜLLER J. W. (2012), *Militant Democracy*, in M. Rosenfeld, A. Sajó (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1253-69.
- O'BRIEN D. (2024), *Hume on Testimony*, Routledge, London.

- PALAZZO N. (2022), *Legal Recognition of Non-Conjugal Families. New Frontiers in Family Law in the US, Canada and Europe*, Bloomsbury, London.
- PALERMO F., WOELK J. (2021), *Diritto costituzionale comparato dei gruppi e delle minoranze*, Wolters Kluwer, Milano (2^a ed.).
- PANIZZA S. (2024), *Lo Stato e gli altri ordinamenti giuridici*, in R. Romboli (a cura di), *Manuale di diritto costituzionale italiano ed europeo*, Giappichelli, Torino, vol. I, pp. 1-109.
- PANNIA P. (2021), *La diversità rivendicata. Giudici, diritti e culture tra Italia e Regno Unito. Uno studio comparato*, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano.
- PAROLARI P. (2020), *Diritto policentrico e interlegalità nei paesi europei di immigrazione. Il caso degli shari'ah councils in Inghilterra*, Giappichelli, Torino.
- PEDRINI F. (2014), *Colloquio sul pluralismo. Intervista al Prof. Pietro Rescigno (Roma, 22 novembre 2014)*, in "Lo Stato", 3, pp. 197-216.
- PICIOCCHI C. (2006), *La libertà terapeutica come diritto culturale. Uno studio sul pluralismo nel diritto costituzionale comparato*, CEDAM, Padova.
- ID. (2013), *La dignità come rappresentazione giuridica della condizione umana*, CEDAM, Padova.
- ID. (2016), *Diritto e coscienza: circoscrivere per garantire, in nome del pluralismo*, in "BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto", 1, 2016, pp. 115-30.
- ID. (2024), *Courts, Pluralism and Law in the Everyday. Food, Clothing, and Days of Rest*, Routledge, London-New York.
- ID. (2025), *"È la sua cultura...": alcune considerazioni giuridiche su un termine polisemantico*, in Matucci (2025a), pp. 71-86.
- PICIOCCHI C., STRAZZARI D. (a cura di) (2023), *Percorsi interculturali*, "Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza", 69, https://iris.unitn.it/bitstream/11572/384871/2/quaderno069-2023_Piciocchi-Strazzari_PERCORSI-INTERCULTURALI.pdf.
- PINELLI C. (2006), *Forme di Stato e forme di governo*, Jovene, Napoli.
- PINTO MINERVA F. (2008), *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari (4^a ed.).
- PIRAS M. (2024), *Sul Ramadam a scuola*, in "Il Mulino", <https://www.rivistailmulino.it/a/sul-ramadan-a-scuola>.

- PIZZORUSSO A. (1998), *Sistemi giuridici comparati*, Giuffrè, Milano (2^a ed.).
- ID. (2002), *Il patrimonio costituzionale europeo*, Il Mulino, Bologna.
- PRETI G. (1983), *Moralità e democrazia* (1962), in Id., *In principio era la carne*, a cura di M. Dal Pra, FrancoAngeli, Milano, pp. 104-60.
- PRISCO S. (2021), *La laicità come apertura al dialogo critico nel rispetto delle identità culturali (riflessioni a partire da Corte di Cassazione, Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021)*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, 21, pp. 53-79.
- RAMADAN A. M. (2007), *Notes on the Shari’a: Human Rights, Democracy, and the European Court of Human Rights*, in “Israel Law Review”, 40, 1, pp. 156-97.
- RAWLS J. (2012), *Liberalismo politico*, nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino.
- RICCA M. (2024), *Traduzione interculturale*, in Bagni et al. (2024), pp. 685-707.
- RIMOLI F. (1997), voce *Pluralismo*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, vol. XXIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 1-16.
- ID. (2006), *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in “Diritto pubblico”, 2, pp. 335-73.
- RINELLA A. (2020), *La Shari’a in Occidente. Giurisdizioni e diritto islamico: Regno Unito, Canada e Stati Uniti d’America*, Il Mulino, Bologna.
- RÍOS VEGA L. E., RUGGIU I., SPIGNO I. (2020), *Justice and Culture. Theory and Practice Concerning the Use of Culture in Courtrooms*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- RODRIGUEZ GARCIA J. A. (2009), *Laicità, interculturalità e “meticciato costituzionale democratico” in Spagna*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, pp. 1-22.
- RUGGIO I. (2012), *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, FrancoAngeli, Milano.
- SANTERINI M. (2016), *Educazione, religioni e cittadinanza*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 1, pp. 41-54.
- SCARCIGLIA R., MENSKI W. (eds.) (2018), *Normative Pluralism and Religious Diversity: Challenges and Methodological Approaches*, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano.

- SPADARO N. (2021), *La sfida del pluralismo educativo nella prospettiva sovranazionale e interna*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, 6, pp. 71-94.
- STRAZZARI D. (2024), *Educazione interculturale*, in Bagni et al. (2024), pp. 257-85.
- STRAZZARI D. et al. (eds.) (2025), *From Multiculturalism to Interculturalism: Law, Religious Teaching and Civic/Citizenship Education in Today's Europe*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- TEGA D. (2006), *Francia: la Laicità alla francese ritorna ostile alle religioni?*, in “Forumcostituzionale.it”, pp. 1-3.
- TONIATTI R. (1991), *Libertad informática y derecho a la intimidad de los datos personales: principios de legislación comparada*, in “Revista Vasca de Administración Pública”, 29, pp. 141-64.
- ID. (2009a), *La tutela dell'eguaglianza negli Stati Uniti: dalla Costituzione colour blind alla colour conscious Constitution*, in L. Fabiano (a cura di), *Le categorie sensibili dell'eguaglianza negli Stati Uniti d'America*, Giappichelli, Torino, pp. I-XVII.
- ID. (2009b), *Pluralismo sostenibile e interesse nazionale all'identità linguistica posti a fondamento di “un nuovo modello di riparto delle competenze” legislative fra Stato e Regioni*, in “Le Regioni”, 5, pp. 1121-49.
- ID. (2012), *Pluralismo e autodeterminazione delle identità negli ordinamenti culturalmente composti: osservazioni in tema di cittadinanza culturale*, in E. Ceccherini, M. Cosulich (a cura di), *Tutela delle identità culturali, diritti linguistici e istruzione. Dal Trentino-Alto Adige/Südtirol alla prospettiva comparata*, CEDAM, Padova, pp. 5-31.
- ID. (2017), *La “Costituzione dello straniero” e la forma di stato: spunti e riflessioni*, in C. Murgia (a cura di), *Scritti in onore di Sara Volterra*, Giappichelli, Torino, pp. 1005-22.
- ID. (2020a), *Il principio non-maggioritario quale garanzia della forma di Stato costituzionale di diritto in Europa*, in “Diritto pubblico comparato ed europeo”, 4, pp. 1155-91.
- ID. (2020b), *La tutela delle minoranze linguistiche nello spazio costituzionale europeo*, in A. Sperti, R. Tarchi (a cura di), *Minoranze e maggioranze nella democrazia pluralista*, Pisa University Press, Pisa, pp. 107-45.
- ID. (2021), *Consensual Legal Pluralism: Assessing the Method and the Merits in Agreements between State and Church(es) in Italy and Spain*, in C. Piciocchi, D. Strazzari, R. Toniatti (eds.), *State*

- and Religion: Agreements, Conventions and Statutes*, “Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza”, 92, pp. 55-122.
- ID. (2022), *Minoranze autoctone e “altre” minoranze: premesse per una riflessione sullo status costituzionale delle comunità di immigrati*, in R. Toniatti (a cura di), *Minoranze autoctone e altre minoranze*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Giurisprudenza, Trento, pp. 10-28.
- ID. (2023a), *The Principle of Reflective Judiciary in Divided Societies: Challenges and Opportunities in the Western Balkans*, in “Rivista di diritti comparati”, 3, pp. 163-206.
- ID. (2023b), *Il principio del «reflective judiciary» e la rappresentazione delle minoranze linguistiche e nazionali negli organi giurisdizionali degli ordinamenti composti: una ricognizione del fenomeno e primi spunti ricostruttivi*, in R. Toniatti (a cura di), *La rappresentanza delle minoranze linguistiche*, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Giurisprudenza, Trento, pp. 134-52.
- ID. (2024a), *Religious and Belief Identities: The European Paradigm of the Secular State*, in “Annali di studi religiosi”, 25, pp. 503-38.
- ID. (2024b), *Legal Monism and the Challenges of Legal Pluralism(s)*, in M. Accetto, K. Škrubej, J. H. H. Weiler (eds.), *Law and Revolution. Past Experiences, Future Challenges*, Routledge, Abingdon, pp. 262-96.
- ID. (2024c), *Pluralismo giuridico (diritto comparato)*, in Bagni *et al.* (2024), pp. 479-95.
- TORRES PÉREZ A. (2009), *Conflicts of Rights in the European Union. A Theory of Supranational Adjudication*, Oxford University Press, Oxford.
- TURCHI V. (2017), *Convivenza delle diversità, pluralismo religioso e universalità dei diritti. Modelli di approccio. Indicazioni metodologiche*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, 16, pp. 1-27.
- WALKER N. (2002), *The Idea of Constitutional Pluralism*, in “The Modern Law Review”, 65, 3, pp. 317-59.
- WOLFF C. (1751), *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [*Deutsche Metaphysik*], Renger, Halle.

Gli autori

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

CLAUDIA BIANCA CEFFA è ricercatore a tempo determinato di tipo B in Diritto costituzionale e pubblico all'Università degli Studi di Pavia.

LUCA FONNESU è professore ordinario di Filosofia morale all'Università degli Studi di Pavia, dove insegna anche Storia della filosofia classica tedesca e, nel corso interateneo di Laurea magistrale in lingua inglese, Philosophical knowledge, Ethics and bioethics.

MICHELE MADONNA è professore ordinario di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico all'Università degli Studi di Pavia, dove insegna anche Etica e deontologia della comunicazione ed è direttore del Dipartimento di Giurisprudenza.

GIUDITTA MATUCCI è professoressa associata di Diritto costituzionale e pubblico all'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.

ROBERTO TONIATTI è professore emerito di Diritto costituzionale comparato nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Trento, di cui è stato preside. Insegna Comparative Public Law alla Rechtswissenschaftliche Fakultät di Innsbruck.

