

SAGGIO

di Alessio Ruggiero

RELIGIOSO ERGO RELATIVO.

INDAGINI FENOMENOLOGICHE SULL'ATEISMO RELIGIOSO DI RONALD DWORIN

«La religione è più profonda di Dio». Questa teoria della religione non è, certo, che un abbozzo di ciò che potrebbe essere un lavoro compiuto. Un *pensiero in movimento*, a cui solo la scomparsa dell'autore ha impedito di cristallizzarsi in un assetto (quasi) definitivo. È necessario accettare la sfida di Dworkin, perché «in filosofia – suggerisce Marion – se si ha la scelta delle questioni, non si ha tuttavia quella degli avversari, né delle aporie»¹. «Religione senza dio» significa che credere a un dio è solo una delle possibili manifestazioni o conseguenze di quella profondissima visione del mondo che è la religione; e il tentativo di far coincidere, in modo rettilineo e perciò senza la necessaria dose di consapevolezza critica, il teismo con la religione *tout court* è un'illusione manifestamente intellettualistica, che dà luogo a innumerevoli ricadute sul piano pratico. Ma come fare a strappare alla «religione senza dio» quell'aculeo carico di paradossalità che insidia al fondo la stessa religione, senza al contempo smarrire quel positivo potenziale etico ed epistemologico che, comunque, reca con sé? La prospettiva filosofico-religiosa di Dworkin è paradigmatica in un senso ben preciso. Obiettivo delle riflessioni che seguiranno sarà quello di farla brillare in tutta la sua problematicità, accettando e accentuando le sue criticità in maniera da condurle al loro punto-limite. Attraverso la costruzione di un'unitaria e articolata griglia ermeneutica – che i paragrafi, con la loro suddivisione, riflettono ma prima ancora consentono – si proverà a individuarne lo *skopós*, quell'insieme di questioni e concetti preliminari e centrali, veri e propri “punti capitali” intorno ai quali tutti gli aspetti specifici e le diverse questioni affrontate nel corso dell'andamento discorsivo ruotano.

¹ J. L. MARION, *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; tr. it. di Rosaria Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 75.

La ragione per cui si è scelto di privilegiare, in un contesto di filosofia della religione, un'opera come quella del giurista-filosofo statunitense, ben esigua (in questo contesto!) da qualsiasi angolatura la si guardi, e pronta a impallidire al cospetto sia degli autori e delle letture classiche sia delle personalità emergenti del panorama contemporaneo, sta nella sua capacità di manifestare, senza artifici retorici o velleità erudite, in modo semplice e rigoroso, una tensione principiale, ossia riguardante questioni di principio. Due, a dire il vero. La prima, riguarda la necessità o possibilità – *that is the question!* – che l'esperienza religiosa si fondi su una dinamica *relazionale-relativa* e partecipativa, i cui termini sono costituiti dall'essere, individuo, soggetto che vive quell'esperienza e dall'essere, complesso significativo e istanza ultimativa che di quell'esperienza è termine oggettuale e origine, interpellato e interpellante, non da ultimo donatore di senso: in altre parole, tra l'essere umano e un essere dall'essenza del divino. La seconda, invece, discende da una necessità altra, di tipo morale, che la definizione dell'essenza del divino coincida senza soluzione di continuità con la descrizione del suo operare, vale a dire degli effetti con cui si manifesta nella vita pratica degli uomini. Anche qui, esigenza perfettamente questionabile non fosse per altro che il momento etico di un vissuto religioso riveste un ruolo fondativo sì, ma trovandosi a dover condividere il campo con ulteriori componenti pre-etiche o, comunque, sovra-etiche. Osservati da un'angolatura filosofico-religiosa, la combinazione di tale coppia di questioni innesca una catena o serie di quesiti interconnessi. Uno su tutti, l'eventualità che le due coesistano e si implicino vicendevolmente o, laddove non accada, a quale delle due accordare la propria preferenza, a discapito dell'altra. Di fondamentale importanza è quindi ridefinire i confini di quell'insieme di elementi non sempre necessariamente omogenei tra loro che è la religione, tenendo sì conto in misura minore, come Dworkin suggerisce, della libertà di scegliere fra diverse religioni teiste che della libertà di non scegliere alcuna religione ma, sopra ogni altra cosa, facendo in modo che l'attenuazione del fragile e spesso spinoso rapporto tra religiosità e indipendenza etica sia risolvibile non a discapito di una delle

due. Difatti, il rischio percorso senza sosta dall'intera argomentazione è quello di una fagocitazione della religione da parte della moralità. La domanda è dunque se sia davvero indispensabile sacrificare la religione al solo fine di preservare l'autonomia decisionale dei singoli su questioni riguardanti la sfera morale. Detto nel linguaggio dell'autore, se costruire ponti valoriali tra credenti e non credenti debba giocoforza equivalere a estendere l'ambito essenziale del religioso e del sacro, escogitando tra l'altro sia per la religiosità credente sia per la religiosità non credente denominazioni ossimoriche e paradossali come, rispettivamente, «religione di dio» e «ateismo religioso».

1. *Senza dio?*

Più che di ateismo, si potrebbe definire quello di Dworkin un tentativo – per usare un termine caro a Bataille – di *ateologia*, ovvero quella

disciplina che riguarda il più generale degli interdetti: Dio, di cui la forma più divina è la negazione, ma non quella dell'ateismo volgare. L'ateologia, che toglie l'interdetto, trasgredisce l'ateismo, è la negazione di un Dio perfetto, avendo gli attributi dell'economia politica e della ragione; l'ateologia, più precisamente, pone l'uomo davanti all'assenza di Dio².

Cosa accade a questo punto nel passaggio dal «Dio è più profondo della religione» di Barth³ a «la religione è più profonda di dio» di Dworkin? Cosa vuol dire ma, soprattutto, com'è possibile *vivere religiosamente*?

L'esordio della trattazione s'intitola significativamente «Ateismo religioso?»: la tesi di fondo che regge si (im)pone sin da subito come cornice, cesura e cerniera dell'intero discorso.

² G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, édition présentée par Thadée Klossowski, Gallimard, coll. «Idées», Paris 1973 (écrit en 1948; nouvelle édition en 1986); tr. it. di Renzo Piccoli, *Teoria della religione*, con uno scritto di Paola Alberti, SE, Milano 2002, p. 16.

³ Cfr. K. BARTH, *Der Römerbrief – Zweite Fassung (1922)*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1954; tr. it. di Giovanni Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009³, p. 85.

La religione è più profonda di Dio. [Essa] è una visione del mondo profonda, speciale ed esaustiva, secondo la quale un valore intrinseco e oggettivo permea tutte le cose; l'universo e le sue creature suscitano meraviglia; la vita umana ha uno scopo e l'universo ha un ordine. *Credere a un dio è solo una delle possibili manifestazioni o conseguenze possibili* di questa profonda visione del mondo⁴.

La consueta ripartizione dell'universo religioso tra chi crede in un dio e chi al contrario si professa ateo è troppo "rozza". Una contrapposizione che, oltre a svelare una mancanza non più tollerabile di elasticità, sembra prendere in considerazione unicamente ciò che tra credenti e non credenti è il discrimine, a detrimento degli innumerevoli punti di contatto. Posto poi che sia questo il problema fondamentale, l'essere "religiosi" equivale a credere in un dio? O si tratta di altro? Se si intende impostare il discorso nei termini di una divisione binaria tra chi è religioso e chi religioso non è, tra chi crede in un dio e chi non crede, si rischia in fondo di non cogliere l'essenziale. Anche chi non crede in un dio personale avverte come ineludibili i doveri di vivere responsabilmente la propria vita, di farne una vita buona e ben condotta e, ciò che più conta, di rispettare e aver cura della vita degli altri, aderendo in tal modo a ciò che Kant, in un contesto poi non così profondamente dissimile, denomina «religione della buona condotta»⁵.

C'è di più: al pari di qualsiasi individuo credente anche coloro che non professano alcuna fede positiva si aprono all'esperienza di qualcosa in grado di suscitare un inspiegabile timore reverenziale, di un essere oggettivo trascendente capace di provocare «una specie di risposta emotiva così forte da far tremare»⁶. Di fatto, qualunque definizione della religione si proponga, l'uomo religioso è innanzitutto colui per il quale si dà un ambito privilegiato della sua esistenza in cui «il sentimento di intima dipendenza trattiene,

⁴ R. DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge 2013; tr. it. di Valeria Ottonelli, *Religione senza Dio*, con una presentazione di Salvatore Veca, Il Mulino, Bologna 2014, p. 17 (d'ora in avanti si farà riferimento alla sola traduzione italiana dell'opera).

⁵ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. Von Otfried Höffe, Akademie Verlag, De Gruyter, Berlin 2010; tr. it. di Alfredo Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, con un'introduzione di Marco M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985 [2007³], p. 194.

⁶ R. DWORKIN, op. cit., p. 30.

contiene e dirige tutti i suoi slanci, e in cui si vede *compromesso senza riserve*⁷. La *religiosità* rappresenta in questo caso una dimensione strutturale dell'essere umano. Una strutturale apertura che non va intesa come semplice potenzialità, ma come desiderio profondo e ontologico.

Per trarsi fuori dall'*impasse* costituito da quell'atrofizzante dicotomia occorrerebbe, a detta di Dworkin, che il fondamento essenziale della religione sia rintracciato più che dal lato, per dir così, 'oggettuale' – un essere personale soprasensibile dall'essenza del divino – su quello 'soggettivo', in grado di restituire la categoria del religioso in quanto atteggiamento e disposizione comune a tutti coloro la cui esistenza poggia su ed è orientata a qualcosa di fondamentale, inaccessibile e incommensurabile. Il passo obbligato da compiere conduce così dall'idea di vera o autentica religione all'idea di vera o autentica *religiosità*, producendo l'effetto, potenzialmente eversivo, di inficiare senza via di scampo l'equazione lineare tra quest'ultima e il credere in generale.

L'espressione «ateismo religioso» per quanto sconcertante «non è [più] un ossimoro; la religione non è ristretta al teismo per una mera questione terminologica [...]. Religione, dovremmo dire, *non significa necessariamente credere in Dio*⁸. Sia la parola “Dio” sia “religione” possono indurre in equivoco. Per la prima, vale certamente il divieto di affibbiarle sbrigativamente categorie derivate dall'esperienza umana. Ma per la seconda? Come fare a non ridurre le religioni a mere imprese umane che intendono gestire, il che poi significa manipolare, il divino (anche nel momento in cui lo negano)? Il senso di *soprannaturalità* o di “fondamentalità” – parafrasando un'espressione di Paul Tillich – è condizione sufficiente, non necessaria, perché un'esperienza possa qualificarsi come religiosa.

⁷ R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré*, (1939, nouvelles éditions 1949 et 1963; première parution en 1950), Gallimard, Paris 1988; tr. it. di Ruggero Guarino, *L'uomo e il sacro. Con tre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*, a cura di Ugo M. Olivieri, con un saggio di Georges Bataille, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 13.

⁸ R. DWORKIN, op. cit., pp. 19-20.

2. *Prima annotazione fenomenologica*

Si badi bene alla potenza rivoluzionaria delle ultime affermazioni. Quando Dworkin, attraverso Tillich, parla di *Ultimate Concern* intende riferirsi alla dimensione del coinvolgimento umano della relazione personale: l'uomo che si rapporta alla realtà fondamentale, in un rapporto di reciprocità e corrispondenza. Tuttavia, esasperando l'accento su tale dimensione non si rischia di amputare, di sorvolare sull'Altro termine della relazione e sulla Sua iniziativa – considerata all'origine della relazione stessa? Eppure, non è solo l'iniziativa fondante la relazione tra umano e ciò che lo oltrepassa assolutamente a esser trasferita da questo a quello; ma, ben più radicalmente, è la nozione stessa di *relazione* (tra il divino e l'umano) a entrare in crisi, a esser lasciata evaporare. E con essa, di conseguenza, l'idea stessa di rivelazione. Non si dà però forse il caso che in una religione senza Dio manchi proprio ciò che si voleva mantenere – la religione – e per lo stesso motivo per cui non si può dire, se non a costo di una certa forzatura, “religiosamente” cosa una religione sia? Quando si giudica del fenomeno religioso bisogna intendere sempre molto di più di ciò che si dice di esperire. In quanto essa, se osservata come accadimento storico, dinamica sociale, centro di produzione di atti eticamente rilevanti, mostra forse ancora ciò che sola la iscriverebbe nella sua “religiosità”, ciò che la istituisce nella sua valenza religiosa, ciò che la costituisce, la unifica e la concentra: il divino? Si può anche evitare di utilizzare e pronunciare quest'ultimo nome, se si ha timore di scandalizzare e di scandalizzarsi. È però evidente che per cogliere il senso del religioso, del *dato* religioso, bisogna quantomeno prendere in considerazione l'ipotesi che ciò che le dà senso, e prima ancora che le dà modo di sorgere, è ciò che immediatamente si ritrae, sia per chi quell'offerta di senso la riceve sia per chi la giudica solo dall'esterno. Lì inizia per l'*homo religiosus* il *credere in-*, la fede. E per l'uomo – nel senso tradizionale del termine – non religioso? Non si saprebbe dire meglio il fatto che, religione o religiosità che sia (nel senso di un fenomeno in generale), il suo apparire ha

sempre funzione non di un qualcosa sottomesso all'iniziativa imperiosa della coscienza, ma di *evento* che rinvia a un sorgere, un sopraggiungere che prende avvio da un'Iniziativa *non (più) disponibile*. L'origine di tale relazione che genera orientamento, in questo caso, è tanto più "originale" quanto più è in-disponibile. Non si tratta allora più di sapere se si può e si deve pensare il fenomeno religioso senza la donazione-rivelazione del divino, ma se lo si può ancora pensare *a partire* da essa. Il problema, il vero problema è che separando "ciò che è religioso" da ogni relazione con il processo di "irreligiosimento", e soprattutto con il minimo polo trascendente che eventualmente lo "irreligiosirebbe", si dà luogo a un'ambiguità che genera a sua volta altre ambiguità (terminologiche, pratiche ecc.).

3. Senza sacro?

In fondo – sostiene Dworkin – quello di religione è un concetto *interpretativo*: «le persone che fanno uso di tale concetto non sono d'accordo sul suo significato preciso: quando lo usano prendono posizione su ciò che *dovrebbe* significare»⁹. Una religione implica il riconoscimento – e qui Dworkin si sintonizza con le analisi antropologiche di Caillois – di quella forza o di quelle forze con cui l'uomo deve in ogni caso fare i conti, e che permeano come proprietà stabili certe cose, certi esseri, certi spazi, certi tempi. «Non c'è nulla che non possa diventarne la sede»¹⁰.

È dunque la categoria del *sacro* quella sulla quale si fonda l'atteggiamento religioso, quella che gli conferisce il suo carattere specifico? Tuttavia, il "sacro" riguarda in questo caso meno una manifestazione oggettiva che un atteggiamento interiore, di coscienza.

«Giustamente – sottolinea Caillois – in queste condizioni la parola "sacro" [così come «religioso» per Dworkin] viene usata al di fuori del campo propriamente religioso

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ R. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 14.

per designare ciò a cui ognuno dedica la parte migliore di se stesso, ciò che ognuno considera il valore supremo, ciò che ognuno venera [...]»¹¹. Un'estensione, è in dubbio se forzata o meno, della parola in base alla quale è *sacro*

l'essere, la cosa o l'idea a cui l'uomo ispira tutta la sua condotta, quello che egli non accetta di porre in discussione [...]. Distinguere questi atteggiamenti da quello del credente di fronte alla sua fede è possibile solo riferendosi all'oggetto a cui si applicano: essi esigono la stessa abnegazione, presuppongono lo stesso impegno incondizionato della persona [...]. Forse converrà attribuire loro dei valori diversi, ma questo è un altro problema¹².

Con buona pace di Caillois, questo è *il* problema. Ciò che caratterizza l'*homo religiosus* è il suo riferimento, la relazione costitutiva alla dimensione del *sacro*. L'opposizione tra queste diverse forme di "religiosità" – con o senza dio – non avviene perciò nella forma dell'estraneità assoluta, ma nel quadro dell'impiego di elementi categoriali che sono pertinenti nella religiosità atea e fanno perciò parte, e in misura tutt'altro che marginale, dell'orizzonte generale della religione come esperienza. Il riferimento *al* sacro *dell'uomo* – e non *dal* sacro *all'uomo*: qui sta l'inversione specifica dell'«ateismo religioso». Sorge a questo punto il problema fondamentale che, volendo azzardare un'interpretazione molto poco ortodossa, attraversa ogni singola tesi della proposta di Dworkin: porsi radicalmente all'interno della prospettiva dischiusa dall'ateismo religioso comporta la presa consapevolezza che al fondo della distinzione tra una "religiosità" atea e una credente vi è il problema dell'identificazione tra "sacro" e "personale", oltre a quello di una pregiudiziale e unilaterale iscrizione di quest'ultimo all'interno di maglie storico-teoriche fin troppo rigide per restituirne l'effettiva ricchezza e poliedricità semantica.

Il vero ostacolo per un atteggiamento ateistico è accettare un teismo che è innanzitutto *mono*-teistico – spesso e volentieri tacciato anche come *monistico* –, di un

¹¹ *Ivi*, p. 31.

¹² *Ibid.*

Dio unico e soggetto assoluto, benevolo e iracondo, onnipotente e occupato a dirigere il corso della storia. Ma un Dio che agisce interrompendo il corso degli eventi naturali e storici mediante miracoli – ciò che rende quella di Dio la nozione mitologica per eccellenza – corrisponde all'idea di Dio *tout court*? In ogni caso, l'obiettivo dichiarato di tali forme di contro-religiosità non è sbarazzarsi del divino, di ogni divinità, ma piuttosto il modo per beneficiare di una religiosità altra. La grande crisi della religiosità tradizionale e gli attacchi di forme di contro-religiosità come questa – che hanno prodotto un'accelerazione vertiginosa di tale crisi – non portano a un rifiuto globale di ogni atteggiamento religioso, ma a una ricerca inesausta di ulteriori tratti costitutivi dell'essere religiosi. Di qui la moltiplicazione dei bisogni di religione nel tempo attuale.

4. *Senza fede?*

L'analisi di Dworkin prosegue sul solco tracciato da tale mutamento prospettico – dalla *religione* come esperienza di un essere che si rivela, alla *religiosità* come atteggiamento della persona verso le altre persone, il mondo, le cose, la natura ecc. – nel tentativo di approfondire la costituzione essenziale di questa nuova, per così dire, visione religiosa del mondo. «Religioso» è quell'atteggiamento che si consacra, che accetta senza riserve essenzialmente due giudizi valoriali:

1. in primo luogo, la *vita umana è intrinsecamente dotata di significato*, ragion per cui ogni persona deve ineludibilmente ricercare una vita riuscita e ha inoltre la responsabilità, morale in sommo grado, di aver riguardo per l'altrui ricerca della felicità;
2. in secondo luogo, «l'ordine magnifico, la bellezza e la provvidenza che traspaiono in ogni dove della natura» costituiscono di per sé dei tramiti unici per la «scoperta di un valore trascendente in ciò che altrimenti sembrerebbe effimero e inerte»¹³.

¹³ R. DWORIN, op. cit., p. 24.

Tali valori, per la loro incisività sulla vita degli individui, sono altrettanto reali (quantunque ben più fondamentali) di un albero o di un dolore fisico, e tuttavia a differenza di un albero o di un dolore, ma al pari degli assiomi matematici basilari, ne accettiamo la realtà per essere poi in grado di coglierli e abbracciarli nonostante l'impossibilità di fornire qualsiasi argomentazione razionalmente condivisibile e non circolare a loro sostegno. Eppure, tanto per le nostre conoscenze scientifiche e matematiche quanto, e ancor di più, per i fondamenti di un genuino atteggiamento religioso sembra non ci sia alcun bisogno di autenticazioni indipendenti dal campo specifico di interesse.

In entrambi i casi è, in fondo, questione di "fede". «L'atteggiamento religioso in definitiva riposa sulla fede. Ho affermato ciò – sostiene Dworkin – allo scopo di mettere in risalto che anche la scienza e la matematica sono, allo stesso modo, questioni di fede»¹⁴. Qui, per «fede» non s'intende un assenso stanco e passivo, una *pigra fiducia* in ciò che non è possibile misurare e giustificare veleggiando negli argini della semplice *ratio* calcolante. È, ben altrimenti, la convinzione sentita e ineludibile che spinge alla «affermazione positiva della realtà di quei mondi»¹⁵, sulla scorta di cui si ritiene poi che una prova sufficientemente valida della correttezza di quel giudizio di realtà (del valore) risieda, più che in una ricerca della «benedizione di un qualche mezzo indipendente di verifica, come arbitro finale»¹⁶, piuttosto nell'*avervi riflettuto in modo sufficientemente responsabile*. Almeno fintantoché non compaiano nuove prove o argomentazioni contrarie. Per conferire valore al mondo, all'uomo non deve essere consentito fondare il suo orientamento morale e il suo pensiero su alcunché, tantomeno su una divinità che gli comunichi cosa deve o non deve fare.

Ora, credere nell'esistenza di un dio è una possibilità strettamente connaturata all'essere umano. Che poi tale fede sia assolutamente fondamentale per stabilire cosa è

¹⁴ *Ivi*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* L'indipendenza si riferisce all'avallo che l'esistenza di un dio può eventualmente concedere a quel dato valore.

moralmente giusto o sbagliato costituisce tuttavia, e senza mezzi termini, la rovina sia per la moralità sia per la religione. Di conseguenza ciò che separa l'atteggiamento religioso di una persona devota a un dio da quella che crede *ateisticamente* in dio – vale a dire la fede nel fatto che i cardini ultimi su cui poggia la sua esistenza valgano solo in relazione a un essere originario personale, soprannaturale, onnipotente, onnisciente e benevolo – non ha e non può avere la stessa importanza della “fede” nel valore che li accomuna. Le modalità in cui e gli orientamenti in base ai quali le persone dovrebbero condurre la propria vita sono questioni che non dovrebbero essere strettamente subordinate all'assunto che esista un dio – a eccezione di coloro per i quali «occorre dapprima sapere che qualche cosa è un comandamento divino, per riconoscerlo poi come [proprio] dovere»¹⁷. Quanto detto sinora vale unicamente per quella specifica classe di valori religiosi che «proclamano dei doveri di culto, di preghiera e di obbedienza al dio che è abbracciato dalla religione»¹⁸. Esiste in ogni caso una schiera ulteriore di valori religiosi che, almeno formalmente, è indipendente dall'esistenza di qualsiasi divinità personale e amorevole, e di tale raggruppamento fanno parte a pieno titolo i valori supremi citati in precedenza, vale a dire:

3. ciascuno ha la responsabilità di cercare di vivere il meglio possibile data la propria situazione;
4. la natura in generale è qualcosa di intrinsecamente meraviglioso.

Ancora una volta, affermare che la verità di valori di tal genere sia *indipendente* dalla fiducia riposta nell'esistenza di un dio è la categorica negazione, più che di quell'esistenza, del tentativo di far sì che il valore della vita di una persona o la sublimità dell'universo siano fissati a partire da quella fiducia o credenza. Tali valori infatti sono e restano diversi e indipendenti, e l'intento di far corrispondere alla distinzione tra teisti e atei quella fra religiosi e non religiosi manca il bersaglio per un fondamentale errore nell'impostazione della questione.

¹⁷ I. KANT, op. cit., p. 169.

¹⁸ R. DWORKIN, op. cit., p. 32. Tali valori sono denominati dall'autore «convincimenti teologici».

5. *Seconda annotazione fenomenologica*

Dovrebbe ormai apparire chiaro come tutta particolare sia l'accezione che Dworkin assegna al termine «religioso», non certo integralmente coestensivo rispetto al sacro e alla fede. *L'interpretatività* del concetto di religione significa che tra il religioso indagato nelle sue valenze etiche e di legame sociale¹⁹ e le pratiche cultuali delle religioni rivelate, vi è certo intersezione ma non completa sovrapposizione. Dworkin interviene così sul fenomeno di una progressiva *dissociazione* nel moderno (o post-moderno?) tra religiosità e sacralità, o meglio tra religione e religiosità, e dell'estensione di quest'ultima anche a fenomeni e ambiti da sempre considerati come appartenenti all'ambito del profano. Si toccano qui i confini della complessità e della contraddittorietà della condizione moderna che, mentre si autointerpreta come una conclusa dissoluzione delle istanze religiose, vede però risorgere sotto varie forme il religioso.

Che lo sforzo, per la ragione che indaga, di saldare indissolubilmente le nozioni, tendenzialmente indefinite, di fede, religione e rivelazione – oltre alla nozione indefinita *par excellence* di Dio, al di là delle sofisticherie dello pseudo-problema “perché Dio è Dio?” – dia luogo a esiti non del tutto scontati, deve ormai esser dato per acquisito. È perciò relativamente facile fare a meno, a turno, della fede per la religione, della religione per la rivelazione, della religione per Dio o viceversa. Ma si è veramente certi che questo non sia il frutto di un'acquisizione relativamente a buon mercato dei concetti e delle idee relative a ognuno dei termini indicati? Sul versante opposto, invece, perseverando nel tentativo di chiarificazione concettuale, non si corre forse il rischio di rinvenire un concetto generico e oltremodo astratto di religione, attraverso il quale poi cercare di precisare la natura delle varie espressioni disseminate nel mondo? Insomma, il rischio è quello di passare da un atteggiamento semplicistico a un altro simile, ma di segno

¹⁹ A tal proposito rimando alle analisi di Michel Maffesoli sul concetto di sacrale. Cfr. M. MAFFESOLI, *La parole du silence*, Le Édition du Cerf, Paris 2016; tr. it. di Tito Magni, *La virtù del silenzio*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

opposto. Andrebbe perciò evitata la costruzione di famiglie interpretative e critiche eccessivamente rigide, nelle quali la variabilità, plasticità e instabilità della realtà delle diverse forme religiose risultino addomesticate attraverso il criterio di un oggetto – in questo caso *un'idea* di religione – già bello e fatto. Riflettere sul fenomeno religioso in quanto *dato* non equivale a prendere le mosse da un'ontologia circolare della religione e dei suoi caratteri costitutivi – e lo stesso dicasi per il divino – come qualcosa che si autoafferma, senza tener conto della religione, della “religiosità” come *atteggiamento* e *disposizione*.

6. Senza trascendenza?

Eppure, nel caso di Dworkin, il discorso e l'analisi teorica sembrano attraversati da qualcosa come un *discorso imperativo di tipo condizionale*²⁰. Ci deve pur essere un imperativo, qualcosa – se si vuole – di più-che-descrittivo, e quel qualcosa dovrebbe spingere senza sosta a domandarsi non a proposito dell'essenza della religione o della natura di Dio, ma piuttosto su cosa significhi la religione in quanto esperienza, meglio ancora cosa *debba significare vivere religiosamente*.

Bisogna allora fare un passo indietro e effettuare nuovamente una sosta su quanto detto prima a proposito del tratto costitutivo dell'esperienza religiosa, vale a dire il suo essere orientata a, il suo *riferimento a*, la sua *relazione con*. In quel caso si alludeva alla dimensione del sacro. Questa volta è necessario chiamare in causa un'altra nozione, di origine marcatamente metafisica – per non dire teologica – e perciò tanto più temibile: la trascendenza. Ma quale trascendenza? Certo, non un principio o fondamento venuto da un altro mondo per giustificare il reale. Tantomeno un fatto sensibile, un ente tra gli enti, cosa tra cose. Del resto, «se si trattasse solo di vedere i fenomeni già visibili, non avremmo

²⁰ L'espressione è presa in prestito da M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Seuil 2004; tr. it. di Paolo Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.

nessun bisogno della fenomenologia»²¹. Ri(con)durre a se stessa la religione, con ciò portando al centro la dinamica *relazionale-relativa*, implica il non pensarla più come uno *scambio*, in cui qualcosa transiterebbe come un oggetto (di comunicazione, ad esempio) da un lato (Dio, il divino) e dall'altro (uomo), ma come quel “tra” che lega effettivamente i due termini e li lega a condizione che non si sappia o veda. Fenomenologicamente, la problematica della *religione come/nella relazione* si dispiega secondo il fatto che la Trascendenza si mostra in quanto si dona.

L'essenziale del religioso è il fatto che *io viva il suo senso*. E il senso del religioso risiede in quel dono “divino” che rende capaci di donare e donarsi all'altro; in quell'orientamento della propria esistenza in grado di far breccia nei confronti della propria intrascendenza²², che strappa l'individuo alla propria autoreferenzialità e gli apre le porte a una nuova vita, *solidaristicamente* orientata. A prescindere dal contenuto con cui l'idea del divino prende forma all'interno di ogni religione *positiva*, il divino cui qui si fa riferimento è ciò che è in grado di determinare un rivolgimento verso la dimensione “divina” dell'esperienza terrena, la vita etica²³: «il volere e la condotta buona *allargano e approfondiscono* ad ogni passo la concreta conoscenza di Dio»²⁴. La religione resta così essenzialmente un fenomeno *relativo* e quindi *relazionale* orientato alla e *dalla* trascendenza. *Giunge da altrove (quod aliunde tenemus)*²⁵. «Altrove» come un carattere fenomenologico, non metafisico, del fenomeno religioso come *puro dato* (di fatto, verrebbe da dire): qualcosa – oppure sarebbe più appropriato dire qualcuno? – che si dà senza dipendere da né ricorrere a noi, anzi, venendoci incontro malgrado noi²⁶. Qui

²¹ J. L. MARION, *Dato che*, cit., p. 83. A tal proposito si veda anche, dello stesso Marion, *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants* (coll. *Communio*), Parole et Silence, Paris 2010; tr. it. *Crede per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e sull'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012.

²² G. Cusinato, «Sull'esemplarità aurorale» in M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, a cura di Emanuele Caminada, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2011, p. 27.

²³ Id., «Guida alla lettura» in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, traduzione dell'edizione originale del 1928, a cura di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009⁵, p. 70.

²⁴ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1921; tr. it. di Paola Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, pp. 661-663.

²⁵ Cfr. J. L. MARION, *Dato che*, cit., p. 149

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 150.

l'intenzionalità s'inverte: la persona, coscienza, io ecc. non è né l'autore né lo spettatore del fenomeno, ma diventa *obiettivo dell'oggetto*²⁷. L'essere umano è qui non solo aperto *a* ma aperto *da*.

Provando ora a convertire in un cifrario fenomenologico l'ipotesi di Dworkin, cosa accade a colui/colei che *non rende mai il dono* (della rivelazione)? A colui/colei che, detto altrimenti, si comporta e vive – secondo le parole di Bonhoeffer – *etsi Deus non daretur*? E ciò non per via di una semplice ipotesi o scommessa, ma sulla base di una ferma convinzione e dunque tanto più efficacemente? Dono – afferma Marion – è tale solo là dove si *perde*. Perso Dio, pare sostenga Dworkin, soltanto là c'è (vera) religione e religiosità? *Vivere religiosamente* vuol dire in questo caso d(on)arsi all'A/altro, aprirsi alla sua possibilità *senza nemmeno* sapere e vedere lo scopo, il fine e il destinatario, l'oggetto di tale *apertura*.

Ma allora, nel momento in cui si rimuove completamente, “amputandolo”, l'aspetto rivelativo e personalistico del divino e si arriva a considerarlo un semplice rivestimento culturale di quella tensione verso la manifestazione dell'apertura all'altro, considerato come il “prossimo”, si può ancora parlare di un'esperienza come di un'esperienza *religiosa*? Se tutto quanto resta è la solidarietà umana?

Con ciò si saprebbe pur sempre qualcosa di fondamentale, considerato che forse un solo raggio di luce (etica) nell'esistenza di chi si intende come credente appare decisamente più importante di tutto il “sole” di intere dottrine, liturgie, speculazioni ecc. In fondo, per il filosofare, qualora si spinga a domandarsi in base a chi/cosa gli uomini orientino la propria vita, «è accessibile ciò che è accessibile agli uomini in generale, dappertutto nel mondo, poiché sono uomini e sono aperti a tutto l'essere e al mondo»²⁸.

In conclusione, è ancora possibile uno spazio per la trascendenza se:

²⁷ Verrebbe la tentazione di aggiungere «che si fa incontro *in persona*», ma è esattamente questa aggiunta il pomo della discordia tra teisti e atei religiosi. Diverso sarebbe dire, invece, «che si fa incontro *attraverso persone*». Per un approfondimento della questione mi permetto di rimandare a A. Ruggiero, «Sacro-santa salvezza: modelli per una conformità di etica e religione» in P. STAGI (ed.), *Etica e religione*, Stamen, Roma 2018, pp. 127-169.

²⁸ K. JASPERS, *Der Philosophische Glaube angesichts der Christlichen Offenbarung*, Verlag Helbin & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1969; tr. it. di Roberto Garaventa, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, Orthotes, Napoli-Salerno, p. 37.

5. l'idea di un Dio *personale* si è rivelata essere soltanto una *cifra*²⁹?

6. il Dio morale [*moralischer Gott*] – l'unico Dio di cui abbiamo bisogno e l'unico che possiamo concepire; ciò che va al di là di quest'idea di un autore morale del mondo e di questo bisogno, sfugge per principio tanto alla filosofia quanto alla religione – è irrimediabilmente superata, sia per il teismo che per l'ateismo³⁰?

La risposta, anche se non immediata, sarebbe positiva in ogni caso. “In ogni caso”, come a dire che la risposta sulla possibilità di mantenere la trascendenza nell'orizzonte dell'immanenza – perché da quest'ultima, e dal mondo in generale, non si fuoriesce – resta positiva a prescindere da com'è intesa la trascendenza, se come *realtà* dell'auto-trascendimento del divino (trascendenza nella trascendenza), oppure come *capacità* di auto-trascendimento dell'uomo (trascendenza nell'immanenza)³¹.

Sarebbe allora ancora valida la proposta dell'autore, se si sostituisse «dio» con «trascendenza»? Da ciò conseguirebbe che *vivere in un mondo non soltanto mondano*, in un mondo che non è senza trascendenza possa apparire come la forma di vita più religiosa che sia dato all'uomo di concepire?

7. Sint-eticamente

La religione *non* è la moralità e, di conseguenza, una religione non s'identifica con il suo contenuto morale. Edificare la religione sulla legge morale o, viceversa, qualificare come morale un giudizio solo qualora riceva l'approvazione della parola rivelata priverebbe già in partenza sia la religione sia la moralità della rispettiva autonomia. È pur vero che una genuina condotta religiosa, anche se non può essere definita per mezzo della

²⁹ Cfr. ID., *Chiffren der Transzendenz* (1961), 3. Aufl., R. Piper & Co. Verlag, München 1977; tr. it. di Federico Ferraguto, *Cifra della trascendenza*, Fazi, Roma 2017.

³⁰ Cfr. J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 - rééd. PUF, Paris 2010; tr. it. di Carla Canullo e Adriano Dall'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2018, p. 31 e ss.

³¹ Cfr. I. U. DALFERTH, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung am letzter Gegenwart*, Mohr Siebeck GmbH & Co., Tübingen 2015; tr. it. di Andrea Aguti, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 31-32.

condotta morale, è evidentemente impossibile che non racchiuda in sé una condotta morale perfetta al più alto grado. Vedere la religione ridotta al suo effetto sulla prassi di vita (l'etica) è tutto ciò che si può dire della sua fenomenalità: «da noi il più religioso è il più giusto (*sic apud nos religiosior est ille qui iustior*)»³². Nelle loro espressioni più compiute, tanto l'una (la moralità) quanto l'altra (la religione) danno vita a un ordito di rimandi e dipendenze reciproci. Inequivocabili queste parole dal sapore neanche troppo velatamente spinoziano di Paul Klee: «E se esiste Dio? Il maestro risponde: che te ne importa dell'esistenza di Dio! Osserva i suoi fiori – è quanto basta»³³.

L'interrogativo di partenza domandava se non ci fosse un criterio oggettivo e indipendente del *vivere bene*. Dworkin ha sin dalle prime battute inteso calibrare la sua mira teorica intorno alla convinzione, profondamente sentita, che, per provare quantomeno a ricercare una soluzione (comunque mai definitiva), sia necessario affermare l'esistenza di una verità etica e morale oggettiva, affatto indipendentemente da assunti di derivazione teistica.

Questo è il punto cruciale. Ciò che ha l'importanza più fondamentale per l'impulso a vivere bene è la convinzione che ci sia, indipendentemente e oggettivamente, un modo corretto di vivere. Questo sta al centro di ciò che ho descritto [...] come un atteggiamento religioso nei confronti della vita. [...] L'esistenza o non esistenza di un dio non figura nell'intuizione del valore che li unisce. Ciò che li divide è la scienza: essi sono in disaccordo sulla migliore spiegazione delle verità sulla materia e della mente, ma non ne segue affatto che siano in disaccordo sulle verità ulteriori circa il valore³⁴.

Quello di Dworkin è un ateismo decisamente più affine a quello che altrove il *Problemdenker* Max Scheler, volendo riferirsi a Dietrich Heinrich Kerker e a Nicolai Hartmann, definì «ateismo postulatorio della serietà e della responsabilità», che affronta i problemi finora sollevati più o meno in questo modo: può anche darsi che si dia qualcosa

³² MINUCIUS FELIX, *Octavius*, cap. XXXII; tr. it. di Mario Spinelli, F. M. MINUCIO, *Ottavio*, Città Nuova, Roma 2012.

³³ P. KLEE, *Tagebücher von Paul Klee 1898-1918*, Verlag M. DuMont Schauberg, Köln 1957; tr. it. di A. Foelkel, *Diari 1898-1918*, prefazione di G. C. Argan con una nota di F. Klee, Il Saggiatore, Milano 1960-1995, p. 809.

³⁴ R. DWORKIN, op. cit., p. 125.

come un fondamento personale del mondo, ma in ogni caso ciò che davvero importa è che questa esistenza, questo darsi effettivo (o il loro contrario) non compromettano in alcun modo la responsabilità, la libertà, il compito, in una parola il senso dell'esistenza dell'uomo.

«Che mi importa del fondamento del mondo, se io, in quanto ente morale, so in modo chiaro e razionalmente evidente che cosa è 'bene' e che cosa devo fare? Se ci fosse un fondamento del mondo e dovesse essere d'accordo su ciò che io riconosco come 'bene', lo rispetterei senz'altro come uno dei miei amici; nel caso invece non sia d'accordo, allora gli sputerò in faccia, anche se farà a brandelli me e gli scopi che mi pongo in quanto ente esistente» (Dietrich Heinrich Kerker). Si faccia bene attenzione: *per la prima volta*, in questa forma di «ateismo postulatorio», la negazione di un Dio non è sentita come esenzione dalla responsabilità e diminuzione dell'autonomia e della libertà dell'uomo, bensì proprio come il massimo accrescimento concepibile della sua *responsabilità e sovranità*³⁵.

Non è mai assolutamente certo cosa si debba fare, e pur tuttavia «se sinceramente mi sono dato da fare, allora ho fiducia di essere stato per così dire “accolto” nella Trascendenza»³⁶. È in questo sforzo di *armonizzazione* creativa di etica e religiosità – senza appiattare fatalmente l'una sull'altra – che la sua «feroce avversione per le illusioni, un deciso rifiuto di inchinarsi davanti a ogni forma usurpata, una stringente esclusiva esigenza dell'essenziale [...] un'esplicita volontà di non lasciarsi ingannare, da penultime o antipenultime verità nei riguardi *della* verità, alla quale deve mettere capo ogni umana considerazione della vita, per ricominciare di nuovo da capo»³⁷ fa brillare il suo potenziale eticamente e teoreticamente eversivo. Considerato che nessuno, e nessuna istanza, sa cos'è “religioso” – se ciò può in qualche modo equivalere alla convinzione di fare ciò che Dio

³⁵ M. SCHELER, *Mensch und Geschichte* (1926); tr. it. di Giuliana Mancuso, *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 114-116.

³⁶ K. JASPERS, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 35.

³⁷ K. BARTH, op. cit., p. 61.

vuole, la cui unica conseguenza è: *pregano tutti e si uccidono a vicenda!*³⁸. La provocazione nasce infatti da una problematica ben più attuale e scandalosa:

Le guerre di religione, come il cancro, sono una maledizione della nostra specie. Le persone si uccidono, in giro per il mondo, perché odiano i rispettivi dèi [...]. Le battaglie più aspre non sono fra le diverse sette religiose devote a un dio, bensì tra i fedeli credenti e quegli atei che i fedeli reputano miscredenti immorali di cui non ci si può fidare e il cui numero crescente, sempre a loro avviso, costituisce una minaccia per la salute morale e l'integrità della comunità politica³⁹.

Recidere alla radice il legame religione-Dio non è allora se non l'estremo gesto del pensiero di taluni intellettuali impegnati, nel senso ampio e non politicizzato del termine, e convinti fermamente che nuove soluzioni interpretative per quegli scontri (presunti) religiosi siano possibili innanzitutto per via del fatto che le risposte sinora comunemente fornite alla domanda, a sua volta da riformulare, sull'essenza della religione siano manchevoli e inadeguate sotto molteplici aspetti. «Se accettiamo questo, allora restringiamo sia l'ampiezza sia l'importanza delle guerre. Non si tratterebbe più di guerre fra culture»⁴⁰ né, si potrebbe provare ad aggiungere, di guerre di religione. Ad ogni modo, scovare l'origine e le modalità operative di quel germe che si annida all'interno della religione, e che (solo?) fa sì che questa possa servire da pretestuosa giustificazione per scontri di ben altra natura, rimane pur sempre un problema da pensare correttamente – prima ancora che da risolvere – muovendo anzitutto dall'essenza della religione medesima.

Lo sforzo di Dworkin tocca allora quanto di più intimamente “religioso” ci sia dato esperire: rispetto della verità e della parola data, onestà, fedeltà, forza amorosa, solidarietà e libertà intesa come indipendenza etica. Quanto di più intimamente religioso, certo. Se mai qualcosa lo sia.

³⁸ Cfr. K. JASPERS, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 36.

³⁹ R. DWORKIN, op. cit., p. 21.

⁴⁰ *Ivi*, p. 23.