

LA “RELIGIONE SENZA DIO” DI RONALD DWORKIN

LUIGI MARIANO **GUZZO**



La “religione senza Dio” di Ronald Dworkin

“Religion without God” by Ronald Dworkin

LUIGI MARIANO GUZZO

Assegnista di ricerca in Diritto ecclesiastico e canonico presso il Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia dell’Università “Magna Graecia” di Catanzaro.

E-mail: imguzzo@unicz.it

ABSTRACT

Nel suo ultimo libro Ronald Dworkin parla di una “Religione senza Dio”. Questo concetto può essere considerato come il punto di arrivo del fenomeno sociale delle religioni senza confini. In questo contributo tenterò di offrire un approccio critico all’argomento di Dworkin, rispondendo a tre domande: perché Dworkin parla di una religione senza Dio? Che cos’è una religione senza Dio? Quali sono le differenze tra l’idea di Dworkin e altre tesi sulla religione secolare?

In his last book, Ronald Dworkin speaks about a “Religion without God”. It can be considered as a final point of the social phenomenon about “religions without borders”. In this paper I will give a critical approach to Dworkin’s argument, answering to three questions: Why Dworkin speaks about a Religion without God? What is a Religion without God? What are the differences between Dworkin’s idea about Religion without God and other ideas about secular religion?

KEYWORDS

Dworkin, religione senza Dio, ateismo, valori, diritto.

Dworkin, religion without God, atheism, values, law.

La “religione senza Dio” di Ronald Dworkin

LUIGI MARIANO GUZZO

1. Introduzione – 2. L’ateismo religioso di Ronald Dworkin – 3. Il realismo non fondazionale sul valore: un giusnaturalismo “thin” – 4. La proposta di una spiritualità senza Dio – 5. Alcuni “punti di vista” su una religione secolare – 6. Conclusioni: e il problema di Dio?

Andremo incontro alla morte credendo di aver fatto qualcosa di buono in risposta alla più grande sfida che un mortale debba affrontare. Ciò potrebbe non essere sufficiente ai vostri occhi; potrebbe non addolcire neanche un po’ la paura che ci aspetta. Ma è l’unico tipo di immortalità che possiamo immaginare, almeno l’unico genere che è affar nostro volere. Questa è una convinzione religiosa, se mai qualcosa lo è. Ci è accessibile indipendentemente da quale dei due schieramenti religiosi sia quello a cui scegliamo di unirvi, quello devoto a un Dio, o quello senza Dio.

(Ronald Dworkin, *Religione senza Dio*)

1. Introduzione

Con riferimento al cristianesimo, Simone Weil parlava di due “religioni distinte”: la “religione dei mistici” e l’“altra religione”¹. La religione dei mistici è la “religione vera”², è il nucleo essenziale, personale e irriducibile di ogni sentimento che anela ad una qualche forma di spiritualità; è l’esperienza diretta con il divino. L’“altra religione” comprende, invece, tutto il resto, ossia quel contorno comunitario, culturale ed istituzionale costruito intorno all’esperienza di fede di ciascun individuo. Essa attiene alla dimensione sociale dell’esperienza di fede; è la religione intesa come fenomeno sociale. Di più: l’“altra religione” costituisce l’oggetto di studio, di analisi e di indagine delle scienze sociali. Invero, ogni “altra religione” è strettamente connessa alla “religione vera”; ogni “altra religione” è vissuta nella singolarità di una personale esperienza spirituale come “religione vera”. Peraltro, la distinzione che opera Weil è interessante sul versante della costante tensione che tradizionalmente alimenta il concetto di religione: da un lato, la centralità dell’individuo nel suo rapporto con il sacro (la “religione vera”), dall’altro, invece, il principio di autorità (l’“altra religione”). E così, la storia delle religioni è soprattutto storia dell’affermazione e dell’affrancazione del riconoscimento del diritto di libertà di religione quale diritto soggettivo, nei moderni sistemi giuridici, sul dispotismo delle chiese e, più in generale, delle organizzazioni religiose³.

In effetti, ad essere entrata in crisi oggi, negli ordinamenti occidentali, non è tanto la nozione di religione in sé⁴, quanto piuttosto la religione che si esprime in termini di autorità, di credenza tradizionale, di sistema teologico sedimentato nel tempo⁵. Non è un caso, d’altronde, che nell’epoca della globalizzazione, le religioni tradizionali, pur continuando a percepirsi in maniera localizzata, si rinnovano e si presentano come proposta identitaria culturale⁶.

¹ WEIL 2011, 42.

² *Ibid.*

³ È nota la tesi storicistica del filosofo e giurista austriaco JELLINEK 2002.

⁴ Per un tentativo di qualificare la “religione”, cfr. MAZZILLO 1997; vedi pure MAZZILLO 2004. Sulla difficoltà di una definizione giuridica di religione, da un punto di vista del diritto internazionale si rimanda, a WOEHLING 2010, 615 s. Sullo stesso tema vedi anche GUNN 2003, 189-215.

⁵ Il “pastafarianesimo” può ritenersi un interessante esperimento fenomenologico e sociologico di critica alle tradizionali categorie della religione, v. HENDERSON 2008.

⁶ CONSORTI 2007, 2 s.

Già con l'avvento sulla scena pubblica dei “nuovi movimenti religiosi”, gli ordinamenti giuridici, per un verso, sono entrati in crisi nel cercare una qualificazione di “confessione religiosa” e, per altro verso, hanno scardinato i tradizionali modelli di regolamentazione tra lo Stato e le stesse confessioni⁷. E così è stata sottolineata la necessità di un momento *ri-fondativo* delle discipline giuridiche del fenomeno religioso, tenuto conto dei mutamenti antropologici del “religioso” quale pre-condizione del giuridico⁸. Allo stesso modo, chi ricostruisce oggi la dignità della persona umana a partire da una moralità del diritto che sia ancorata al dovere di preservare la biosfera terrestre⁹, prospetta oggi un momento rifondativo della scienza giuridica.

Di fronte al fenomeno dell'erosione dei tradizionali confini del concetto di religione¹⁰, gli studiosi, almeno da vent'anni, non difficilmente parlano di “religioni senza frontiera”¹¹. Le religioni senza frontiere si contraddistinguerebbero per la loro capacità di essere *valvola* di integrazione e inclusività in un tessuto sociale culturalmente disomogeneo¹². Oggi, lo sviluppo del fenomeno di una spiritualità trasversale in cui ad essere divinizzata è ormai la realtà, fa già parlare dell'avvento di un “Dio invisibile”, la cui fonte di energia si ritrova nell'istinto di auto-potenziamento dell'uomo, tanto da potersi parlare di una super-religione:

«Dio è la nuova superpotenza mondiale. Ha più armi degli imperi americano e sovietico di ieri e del dragone cinese di oggi; ha più territorio, più tecnologia, più menti. È ricco di sorprese, il nostro Dio super potente, e ama prender forme vecchie e nuove. Può ancora apparire con i boccoli d'oro d'un Gesù della Boston ottocentesca, con l'arte calligrafica di Fez, con le braccia di Kali. Ha però anche imparato a incarnarsi in algoritmi, neutrini e Mp3. Si rannicchia nelle grotte del Waziristan, ti scanna con la lama del pastore, digita sul satellitare un numero di Londra»¹³.

L'ultimo capitolo di questa lunga parabola sociale è rappresentato dalla proposta di Ronald Dworkin, tra i maggiori filosofi del diritto del nostro tempo, di una “religione senza Dio”¹⁴, contenuta nel volume postumo *Religion without God*¹⁵ del 2013, tradotto in Italia l'anno succes-

⁷ Cfr. MANTINEO 2009, 1-5.

⁸ Si veda, ad esempio, FERLITO 2005. Si rimanda pure a DIENI 2008; MACRÌ et al. 2012; FERRARI 2017.

⁹ Cfr. POLICASTRO 2016, il quale avvia la sua teoria dagli assunti del geochimico russo-ucraino Vernadsky secondo cui l'apparenza e lo sviluppo della vita umana è un fenomeno di natura cosmica.

¹⁰ Un fenomeno che già dagli anni Quaranta del secolo scorso ha portato prima all'allargamento poi all'azzeramento dei confini del concetto di religione. Così FIORITA, ONIDA 2011, 29: «Finito il tempo in cui dal punto di vista di una religione nessun'altra appariva degna di quel nome, dagli anni quaranta del secolo scorso ha preso avvio un processo di sempre maggiore allargamento, fino all'azzeramento, dei confini del concetto di religione (processo guidato dalla giurisprudenza di Stati Uniti e Australia ma nei fatti originato e preparato da secoli e millenni, soprattutto nel subcontinente indiano, da poderose scuole di pensiero la più nota delle quali è certamente il buddismo). Abbattuti da subito gli steccati che difendevano dall'esterno le cosiddette “religioni del Libro”, in breve tempo la concretezza della realtà su cui operano i giudici ha imposto di spostare i confini di ciò che è definibile come religione fino a ricomprendervi qualsiasi concezione che riconosca almeno l'esistenza di un Dio, non importa come caratterizzato. E poco dopo anche questo estremo argine oggettivo è venuto meno nelle decisioni dei giudici, praticamente ridotti ad accettare come religioso qualunque soggetto si autodefinisca tale».

¹¹ Cfr., sul punto, FILORAMO 1998, 566.

¹² Sul rapporto tra democrazia e religione in un'epoca post-secolare, si rimanda, per tutti, a ROMEO 2016.

¹³ VENTURA 2016, 7.

¹⁴ È interessante notare come nella pubblicistica dei primi anni del Novecento della storia delle religioni, l'espressione “religione senza Dio” veniva ad essere utilizzata come criterio di distinzione tra fattore magico e fattore religioso nei processi di evoluzione sociale. Cfr., per tutti, VAN DER LEEUW 1992, 424: «Non è dunque ammissibile stabilire tra religione e magia un certo contrasto come se la prima fosse succeduta alla magia, essendo questa areligiosa e quella non essendo mai magica. La magia è una religione perché ha a che fare con le potenze. Non ha bisogno di nessun dio, ma agendo senza dio si può ben agire religiosamente. Ciò che distingue la magia dall'altra religione è che, in via di principio, vuol dominare il mondo, governarlo».

¹⁵ DWORKIN 2013a.

sivo¹⁶. Il lavoro di Dworkin prende le mosse dalle *Einstein Lectures* che il filosofo ha tenuto all'Università di Berna nel 2011; un progetto di ricerca che egli avrebbe voluto proseguire dopo aver ritirato il premio Balzan 2012 per la teoria e la filosofia del diritto, ma che una fulminante leucemia contratta nell'agosto 2012 gli ha impedito di approfondire, concedendogli giusto il tempo di revisionare alcune parti del testo originali prima di morire nel febbraio 2013, come ricorda la nota al testo di Thomas Nagel. In questo saggio, la "frontiera" che intende superare Dworkin, sul terreno della religione, è, insomma, quella che può apparire come l'ultima, l'estrema, la più inespugnabile: la frontiera di Dio. Ed è questa una frontiera che non a caso il filosofo del diritto, da ateo, cerca di oltrepassare nel momento in cui avverte ormai il decadimento fisico, e fa i conti, quindi, con la finitudine dell'esistenza umana. L'affermazione «religion is deeper than God»¹⁷, contenuta nell'incipit del volume, segna ormai il punto di non ritorno del concetto di religione nella post-modernità, l'abbattimento della frontiera di Dio; la religione non ha più bisogno di un Dio trascendente o immanente nella natura per auto-comprendersi come tale.

Dio diventa in tal modo *estraneo, accessorio, straniero* e addirittura *nemico*¹⁸, persino alla religione, come sembrava già predire Emil Cioran agli inizi degli anni Novanta: «Quanto più gli uomini si allontanano da Dio, tanto più progrediscono nella conoscenza delle religioni»¹⁹. Contrapposto all'ateismo militante e religiosamente decostruttivo di autori come Dawkins²⁰, nell'ateismo religioso²¹ di Dworkin, insomma, non si è più *contro* Dio, si è (semplicemente?) *senza* Dio²². Un paradigma, quello dell'ateismo religioso, che cercheremo di approfondire attraverso l'indagine teorica che porta avanti Dworkin.

2. L'ateismo religioso di Ronald Dworkin

Nella "religione senza Dio" di Dworkin la religione non può essere ridotta alla forma del teismo: «Religione, dovremmo dire, non significa necessariamente credere in Dio»²³. Il punto di partenza di Dworkin è la constatazione che oggi i maggiori conflitti sociali su temi eticamente sensibili – il riconoscimento di determinati diritti alle coppie omosessuali, l'obiezione di coscienza al servizio militare, l'insegnamento nelle scuole del creazionismo o del darwinismo... – si innescano tra *believers* e *nonbelievers*, piuttosto che tra i credenti delle diverse confessioni religiose. Il terreno di scontro su temi eticamente sensibili, quindi, non è tanto quello "tutto" religioso di diverse credenze tradizionali i cui aderenti non si mettono d'accordo sulle domande "penultime", possiamo dire, della vita umana, quanto piuttosto quello che si riferisce alla questione prima (e, al contempo, ultima) dell'esistenza o meno di Dio. Cambia, quindi, il modello delle guerre di religione. Ai nostri giorni, infatti, sostiene il filosofo Dworkin,

«le battaglie più aspre non sono fra le diverse sette delle religioni devote a un Dio, bensì tra i fedeli credenti e quegli atei che i fedeli reputano miscredenti e immorali, di cui non ci si può fidare e il cui

¹⁶ DWORKIN 2014.

¹⁷ DWORKIN 2013a.

¹⁸ Per una riflessione teologica in merito allo "spazio" di Dio in una società post-moderna v. MATTEO 2008.

¹⁹ CIORAN 1991, 31.

²⁰ Vedi DAWKINS 2007.

²¹ Già la stessa locuzione di "ateismo religioso", invero, è indicativa di un modo del tutto nuovo e inedito di guardare all'ateismo come ad una forma spirituale religiosa, superando ormai il pensiero di quanti ritenevano che fosse «impossibile ricomprendere sotto il *nomen iuris* della religione l'ateismo, che è negazione di Dio, negazione di ogni verità religiosa, negazione della necessità della religione medesima», così RAVÀ 1959, 41.

²² RAVASI 2008, VII.

²³ DWORKIN 2014, 20.

numero crescente, sempre a loro avviso, costituisce una minaccia per la salute morale e l'integrità della comunità politica»²⁴.

Dworkin supera la dicotomia credente/non credente, con la proposta di una "religiosità diffusa", finalmente emancipata da Dio. Per separare in maniera netta e definitiva Dio dalla religione, il filosofo ritiene necessario «capire che cosa sia veramente il punto di vista religioso»²⁵ attraverso un procedimento di astrazione definito "ecumenico"²⁶, secondo il quale una visione religiosa del mondo – epurata dalla previsione di obblighi confessionali – accetta la presenza di una verità oggettiva di due giudizi centrali che possono darsi sul valore: il primo, «la vita umana ha un significato oggettivo o un'importanza oggettiva»²⁷; il secondo, «ciò che chiamiamo natura non è un mero dato di fatto ma è intrinsecamente sublime: qualcosa che ha valore e incanto intrinseci»²⁸. Tali due giudizi («significato intrinseco della vita» e «bellezza intrinseca della natura») si riferiscono alle due essenziali dimensioni dell'esistenza umana: quella "biologica" (l'essere) e quella "biografica" (la durata fisica dell'essere).

Non si comprende questo inedito «punto di vista religioso» se non all'interno del perimetro del realismo non fondazionale sulla metafisica del valore, secondo il quale l'unico modo possibile per *riflettere* sul valore è *riflettere* sulle nostre convinzioni morali in maniera responsabile. Per Dworkin, infatti, il mondo del valore si contiene e si certifica da solo. Non vi è, in altri termini, alcuna assunzione dell'esistenza di una forte realtà ontologica né la necessità di inserire la comprensione del valore in un contesto culturale di riferimento. La certificazione del valore è insomma circolare, in quanto il valore si certifica da se stesso. A chi possa risultare insoddisfacente la proposta di una certificazione circolare del valore, Dworkin suggerisce che ogni attività di ricerca della verità in qualsivoglia ambito intellettuale richiede una certificazione circolare: gli stessi assiomi matematici, ad esempio, si certificano all'interno della matematica. Ma rimane la questione: se il mondo del valore si certifica da sé, come per ogni altro ambito intellettuale, perché è più semplice essere d'accordo sulla formula «5 più 5 uguale 10» che non su ciò che è giusto, che è bello e che è vero? A questa obiezione Dworkin risponde che vi è un maggiore "accordo interpersonale" sull'equazione «5 più 5 uguale 10» che non sulle idee di giustizia, di bellezza e di verità. E d'altronde tale accordo interpersonale «non è una certificazione esterna in nessun ambito»²⁹. Infatti, se pure la comunità scientifica dubitasse che «5 più 5 uguale 10», la generalità dei consociati, invece, non avrebbe alcun valido argomento per dubitare che «5 più 5 uguale 10». All'interno di un ambito intellettuale, quindi, l'accordo interpersonale sulla certificazione esterna di un valore niente dice sulla verità dello stesso. Scrive Dworkin:

«che cosa succederebbe se – orrore inimmaginabile – la razza umana smettesse di essere d'accordo sulle argomentazioni matematiche o logiche valide? Sprofonderebbe in un declino esiziale, ma nessuno avrebbe alcuna buona ragione, mentre ciò succede, per dubitare che cinque più sette fa dodici»³⁰.

Il consenso o la discordia possono quindi essere irrilevanti per la verità del valore e, d'altronde,

«solo un giudizio di valore può deporre a favore della verità di tale convinzione [...] la nostra profonda convinzione che la crudeltà sia sbagliata è la convinzione che la crudeltà è realmente sbagliata; non possiamo avere tale convinzione senza pensare che essa sia oggettivamente vera»³¹.

²⁴ Ivi, 21.

²⁵ Ivi, 22.

²⁶ Ivi, 23.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, 28.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, 30.

Per ritenere, in altre parole, che le pretese di verità oggettiva sul valore non siano infondate Dworkin considera necessario credere (cioè, avere *fedé*) nel valore e riconoscere che vi sia una convinzione sul valore. Nel momento in cui tale convinzione sopravvive ad una riflessione responsabile, non vi è alcuna buona ragione per dubitare sulla verità del valore, almeno fino a quando non si presentino altre prove o argomentazioni. Tale processo è indicativo di quello che per Dworkin è il punto di vista religioso del mondo.

Credere nella verità oggettiva del valore per i teisti vuol dire assumere che il loro realismo sia fondazionale: «Dio, a loro avviso, ha fornito loro, e certifica, la percezione che hanno del valore, ossia delle responsabilità della vita e delle meraviglie dell'universo»³². Ma, invece, è «l'indipendenza assoluta del valore dalla storia, compresa la storia divina, a far sì che la loro fede sia difendibile»³³. Anche nella prospettiva teistica, insomma, non può essere la descrizione di un evento storico o scientifico a fondare una tesi etica, morale o estetica, quanto, invece, la presenza di un giudizio di valore di fondo che rende quel dato evento storico rilevante. L'esistenza di un Dio, quindi, può anche essere determinante nella scelta di assumere una scelta morale, ma solo nella misura in cui tale scelta sia ancorata ad un giudizio di valore che fa da sfondo: «se esiste un Dio, magari può mandare le persone in paradiso o all'inferno. Ma non può a suo piacimento creare risposte giuste a domande morali o infondere nell'universo una gloria che altrimenti esso non avrebbe»³⁴.

Tale visione del mondo, in cui un valore oggettivo permea tutte le cose, trova il suo esempio paradigmatico nell'universo: il cosmo al non credente non suscita meno stupore e meno meraviglia di quanto ne susciti al credente: «non è vero – afferma Dworkin – che la natura è un mero contenitore di oggetti che sono belli in sé. Il loro essere meravigliosi dipende dal fatto che è la natura, anziché una qualche intelligenza o volontà umana ad averli prodotti»³⁵. Quindi, la categoria della bellezza nelle scienze naturali può assumere il significato dell'unità di un modello fisico come dell'irripetibilità dello stesso.

Affermata l'importanza di adottare una concezione di religione più profonda del teismo (personalista o non-personalista) attraverso l'assunzione di un realismo non fondazionale sulla metafisica del valore, Dworkin sposta la questione sul terreno della morale politica, interrogandosi sul concetto stesso di libertà di religione. Perché la tutela della libertà di religione dovrebbe applicarsi «solo alla scelta fra religioni devote a un Dio, inclusa la scelta di rifiutarle tutte?»³⁶. Infatti, le persone «hanno un diritto al libero esercizio delle loro convinzioni profonde sulla vita e sulle sue responsabilità, sia che esse derivino dalla fede in Dio sia che non ne derivino, e che nelle sue politiche e finanziamenti il governo deve rimanere neutrale rispetto a tutte queste convinzioni»³⁷.

Così Dworkin intende ampliare la stessa nozione di libertà religiosa, fino a farla coincidere con il riconoscimento di un «*diritto generale all'indipendenza etica*»³⁸. È complesso il percorso teorico che intraprende Dworkin, per il quale la teoria morale alla base delle moderne interpretazioni convenzionali sul diritto alla libertà religiosa³⁹ presuppone che «le persone abbiano un diritto morale specifico alla libertà di scelta riguardo alla pratica religiosa e che l'interpretazione dei documenti giuridici debba ricalcare il diritto morale specifico»⁴⁰. A ciò si aggiunga (a) che risulta «molto difficile definire la portata» di tale presunto diritto morale, (b) che la sua prote-

³² Ivi, 31.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, 34.

³⁵ Ivi, 48.

³⁶ Ivi, 92.

³⁷ Ivi, 97.

³⁸ In realtà, la teorizzazione di un principio generale all'indipendenza etica rappresenta una riproposizione della tesi già espressa dallo stesso autore in DWORKIN 2013b, 428 ss.

³⁹ Sul punto v. MCCLAIN 2015, 136 ss.

⁴⁰ DWORKIN 2014, 105.

zione non può essere limitata alle religioni devote ad un Dio e che neanche possiamo «definirla sensatamente come se comprendesse tutte le convinzioni che ricadono sotto un resoconto più generoso della religione» e (c) che vi è un conflitto tra due idee che appartengono allo stesso diritto morale specifico: «che il governo non possa penalizzare l'esercizio della religione, ma anche che non debba discriminare favorevolmente alcuna religione»⁴¹. In tal modo si realizza la costruzione della libertà di religione non come un diritto speciale, bensì alla stregua di un «caso centrale di un diritto più generale all'indipendenza etica»⁴². Al tempo stesso, inoltre, il concetto di religione è disconnesso da (un) Dio⁴³, tanto che «le religioni possono essere costrette a limitare le loro pratiche in modo da obbedire a leggi razionali e non discriminatorie che non dimostrino nei loro confronti una considerazione meno che uguale»⁴⁴.

Per Dworkin, quindi, gli atei «possono accettare i teisti come solidali a tutti gli effetti con le loro ambizioni religiose più profonde», mentre i teisti «possono accettare che gli atei abbiano per le convinzioni morali e politiche gli stessi fondamenti che hanno loro»⁴⁵.

A questa religione senza Dio, Dworkin consegna anche la prospettiva di una vita dopo la morte. Perché la differenza tra una religione con (un) Dio e una religione senza (un) Dio potrebbe scontrarsi proprio sulla questione della vita ultraterrena. Rilevata la presenza di un pensiero religioso ancorché slegato dall'idea di Dio, l'unica differenza – tra una religione con Dio ed una senza Dio – sarebbe relativa all'offerta di una speranza di vita dopo la morte. Ma, in realtà, già la stessa promessa di una vita dopo la morte aumenta l'attrattiva per la religione con un Dio. Su questo Dworkin ritiene che «la vita dopo la morte in realtà significa semplicemente qualcosa – qualsiasi cosa – che non è ciò da cui siamo disperatamente terrorizzati: la dissoluzione totale e definitiva di tutto, anch'essa inimmaginabile»⁴⁶. Tale “cosa” che non è la dissoluzione totale, per Dworkin arriva grazie alla teoria dei quanti, ossia la certezza (scientifica) che i nostri elementi non si dissolveranno nella realtà fisica. A molti questa visione può non essere sufficiente, nondimeno però al filosofo americano appare come l'unica possibile soluzione razionale alla nostra speranza di immortalità: «Convengo sul fatto che la prospettiva che la nostra anima naturale sopravviva alla nostra morte sotto forma di frammenti quantici non sia fra le più confortanti. Tuttavia, se tutto ciò che agogniamo è non finire nel nulla, questo almeno ce lo assicurerebbe»⁴⁷.

3. *Il realismo non fondazionale sul valore: un giusnaturalismo “thin”*

Il punto chiave, cioè la “base teorica”, della proposta di Dworkin è l'adesione ad una forma di realismo non fondazionale. Si intende sgomberare il campo dall'equivoco secondo il quale il soggetto non credente non possieda una morale oggettivistica. Nell'ambito del realismo non fondazionale la metafisica del valore assoluto non è il prodotto di una dogmatica religiosa creazionistica quale unica alternativa al relativismo valoriale proprio del naturalismo evoluzionistico⁴⁸, che guarda pure al valore come la risultante di un'evoluzione culturale e sociale⁴⁹. Il natura-

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, 116.

⁴³ *Ivi*, 107.

⁴⁴ *Ivi*, 109 s.

⁴⁵ *Ivi*, 117.

⁴⁶ *Ivi*, 121.

⁴⁷ *Ivi*, 122.

⁴⁸ Si rimanda, sul punto, a NAGEL 1986; NAGEL 2010; NAGEL 2015. Per una lettura *gius-filosofica* del pensiero di Nagel si veda LA TORRE 1991, 141-171.

⁴⁹ A proposito di una simile impostazione, per tutti, si veda DE WAAL 2013, 277, in cui si parla di una «moralità dal basso all'alto» per la quale «la legge morale non è imposta dall'alto o derivata da principi, bensì deriva da valori radicati che sono esistiti fin dall'inizio dei tempi».

lismo evolucionistico è una forma di riduzionismo (ideologico) della comprensione della realtà⁵⁰, in cui, come criticamente afferma il teologo Jürgen Moltmann⁵¹, «il “mistero” dell’uomo “non è nient’altro che” biologia»⁵², i valori sono prodotti dell’evoluzione darwiniana e le stesse deliberazioni morali – secondo ormai le recenti prospettive delle neuroscienze applicate alle scienze filosofiche e sociali – potrebbero considerarsi quali il prodotto di processi neurologici determinati dall’evoluzione genetica⁵³. Ma ciò porterebbe a paradossali esiti antropologici:

«L’interpretazione naturalistica della moderna ricerca sul cervello dice che l’uomo moderno è incapace di colpe e “irresponsabile”, e lo rende parte del moderno mondo delle macchine. Questo, detto con parole dure, è la cancellazione definitiva dell’essere umano come lo abbiamo conosciuto finora. L’uomo, come è stato finora, diventa allora “antiquato” nel suo mondo moderno. Questa è una situazione paradossale»⁵⁴.

Al contrario, nella prospettiva “non fondazionale” assunta da Dworkin i principi che governano i fenomeni mentali, nonché la stessa struttura biologica della realtà, sarebbero principi teleologici più che meccanicistici, considerato che neanche la biologia, secondo Nagel, può essere ritenuta quale scienza puramente fisica (la critica qui è mossa quindi sul piano del riduzionismo materialistico e biologico tipico dell’evoluzionismo). In questo caso, è ovvio che l’idea di un valore assoluto non si fonda su alcuna forte assunzione ontologica dell’esistenza di una realtà creatrice (come, invece, per il “realismo fondazionale” tipico delle forme metaetiche rivelazionistiche), quand’anche nella prospettiva di Dworkin vi sia l’assunzione di una riflessione – *melius*, di un’argomentazione⁵⁵ – responsabile sul valore. Questo tipo di realismo, infatti, sostiene che «certe verità, che i soggettivisti ritengono debbano essere fondate su qualcos’altro, non debbano in realtà essere fondate in questo modo, ma che siano semplicemente vere di per sé»⁵⁶. In altre parole, finché non si trovano argomenti contrari alla validità di un valore non c’è motivo di dubitare sull’universalità dello stesso.

In tal senso la teoria di Dworkin si propone quale alternativa al positivismo giuridico, tanto da poter parlare a proposito di una forma di giusnaturalismo, sebbene sia molto diversa dalla tradizionale teoria giusnaturalistica di matrice tomistica⁵⁷, il cui più influente pensatore dei nostri giorni è John Finnis⁵⁸. Il giusnaturalismo di Dworkin si avvicina più che altro a quella che è stata definita come teoria “debole” o “leggera” del giusnaturalismo, in cui la determinazione di fini universali è data da una strategia argomentativa sulle concrete deliberazioni morali dell’individuo⁵⁹.

“Religione senza Dio” per di più si inserisce pienamente nel solco dell’itinerario teorico di Dworkin. Infatti, il filosofo riprende tesi molto contigue a quelle già esposte in *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom* (1993), in cui riteneva che il prin-

⁵⁰ Per una diffusa critica al riduzionismo biologico anche in campo teologico e un dialogo tra l’epistemologia della scienza e l’epistemologia della fede si veda, per tutti, BRANCACCIO 2016. Su evoluzione e teologia cattolica si veda, poi, MORANDINI 2009.

⁵¹ Tra le opere più importanti si ricordano MOLTSMANN 2008 [1964]; MOLTSMANN 2011; MOLTSMANN. 2014; MOLTSMANN 2016 [2014]. Per una lettura della Teologia della speranza cfr. MORANDINI 2005, 92-104; SILVESTRE 2012, 31 ss.; GUZZO 2013, 62-66.

⁵² MOLTSMANN 2016, 26.

⁵³ Nell’ambito di questi studi, anche in Italia ormai si parla di una “neuro-teologia”. Cfr. GALLINARO 2014.

⁵⁴ MOLTSMANN 2016 [2014], 26.

⁵⁵ A proposito di una teoria del discorso razionale come discorso sulla motivazione giuridica si veda, in particolare, ALEXY 1998.

⁵⁶ NAGEL 2015, 107.

⁵⁷ Cfr. BIX 2016, 119.

⁵⁸ Cfr., in particolare, FINNIS 1983; FINNIS 1991; FINNIS 1998; FINNIS 2011 [1980].

⁵⁹ Cfr. LA TORRE 2010a, 24-26.

cipio della sacralità della vita non fosse proprio soltanto di quei credenti apertamente contrari a questioni etiche come l'eutanasia o l'aborto. Anzi, nel tentativo di riconciliare le posizioni di un'etica religiosa con quelle di un'etica secolare, egli offriva un significato laico di "sacralità", che assumeva i contorni di un valore oggettivo indipendente da quello che le persone desiderano o necessitano, o da ciò che è bene per loro⁶⁰. Insomma, la riflessione sull'oggettività del valore è stata sempre di grande importanza nella teoria normativa di Dworkin⁶¹, finanche nella nota tesi della "One Right Answer", cioè dell'unica risposta corretta⁶² dell'operatore del diritto di fronte a casi difficili: nonostante i precedenti giurisprudenziali, la legge ordinaria e le disposizioni costituzionali lascino la possibilità di scelta, i valori che guidano tale scelta – i diritti, la giustizia e il bene comune – possono essere reali e oggettivi⁶³. Da qui l'unicità della risposta corretta nel processo di interpretazione giurisprudenziale, che, in un diritto intelaiato di regole e di principi, si compone di un processo che è definibile come tipicamente morale⁶⁴.

Nell'ambito del cosiddetto approccio "interpretativo al diritto"⁶⁵ (o *interpretativismo*) il processo noto come "interpretazione costruttiva", in Dworkin, dipende «dalla capacità di assegnare un valore o un obiettivo specifico all'oggetto dell'interpretazione, a prescindere che tale oggetto sia costituito da un'opera d'arte o da una pratica sociale»⁶⁶; tale valore o obiettivo è, quindi, il criterio per determinare l'interpretazione di una norma (come di un quadro o di un testo letterario) sia migliore o peggiore di un'eventuale interpretazione alternativa, considerato che in tale prospettiva, l'interpretazione costruttiva è ritenuta il metodo più adeguato sia per l'interpretazione giuridica che per quella artistica e letteraria⁶⁷.

Ciò determina un'ulteriore tesi di primaria importanza per comprendere la base teorica della religione senza Dio: la tesi dell'unità del valore. In *Giustizia per i ricci* (2011) Dworkin considera l'unità del valore come una tesi «vecchia e di ampia portata»⁶⁸, secondo la quale:

«[...] il valore è una cosa importantissima. La verità sulla vita buona, sull'essere come si deve, su ciò che è degno di ammirazione, non solo sono coerenti fra loro, ma si convalidano reciprocamente: ciò che pensiamo riguardo a una di queste cose deve in ultima analisi combaciare con qualsiasi argomentazione che troviamo convincente riguardo alle altre»⁶⁹.

Il valore è *unitario* nel senso che se è positivo in una sfera di azione non può essere negativo in una diversa sfera d'azione, ossia «se x è male, x sarà sempre male». La tesi dell'unità del valore, come ben può essere compreso, è essenziale all'oggettività dello stesso valore, in quanto questa implica una coerenza del sistema assiologico⁷⁰.

⁶⁰ Vedi DWORKIN 1993.

⁶¹ Vedi WALDRON 2013.

⁶² «Per Dworkin il giurista e il giudice nell'accertare il diritto vigente per un caso sono mossi per la pragmatica che regge la loro condotta a ottenere la risposta corretta, che non può essere che una (come dice tra gli altri Kant nell'introduzione ai *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*): per ogni filosofo – dice Kant – la propria filosofia ha la pretesa di essere l'unica vera; così funzionano le cose – dice Dworkin – anche per il giudice. Ciò però non implica che ci sia effettivamente tale risposta, o che la sentenza del giudice di fatto la costituisca o rappresenti», così LA TORRE 2010b, 352.

⁶³ Si rimanda, in particolare, a DWORKIN 2010.

⁶⁴ Vedi ZACCARIA 2014, 47.

⁶⁵ DWORKIN 2011, 123-156.

⁶⁶ BIX 2016, 123.

⁶⁷ D'altronde è ormai pacifica, soprattutto per quanto riguarda il settore di studi di *Law and Literature*, l'idea che un testo giuridico possa essere letto e interpretato al pari di un testo letterario. Sul punto, v. per ultimo CAVALONE 2016.

⁶⁸ DWORKIN 2013, 12.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Per un approccio critico alla tesi dell'unità del valore, si veda, fra tutti, DE MONTICELLI 2015.

4. La proposta di una spiritualità senza Dio

Nella visione ateistica di Dworkin è possibile, quindi, parlare di una spiritualità non ancorata ad una qualsivoglia idea trascendente o immanente di Dio. In quella che è stata definita come «l'età secolare»⁷¹ – in cui il venir meno della strutturazione religiosa della società non ostacola il mantenimento di una vita religiosa su scala personale⁷² – non sembra una contraddizione parlare di una spiritualità senza Dio⁷³, propria di quell'ateismo non dogmatico⁷⁴ che si contrappone all'ateismo scienziata⁷⁵ di impianto evoluzionistico. Per Comte-Sponville la spiritualità senza Dio deve fondarsi sul comune sentire valoriale della tradizione spirituale dell'Occidente. Se non è più possibile parlare di una “fede comune” bisogna, invece, sentire necessaria l'urgenza di una «fedeltà comune, cioè un attaccamento condiviso a quei valori che abbiamo ricevuto, un attaccamento che presuppone o implica per ciascuno di noi, la volontà di trasmetterli»⁷⁶. In questo senso si riduce – come per Dworkin – la distanza tra atei e teisti in quanto è possibile «fare a meno della religione; ma non di senso della comunione, né della fedeltà, né dell'amore»⁷⁷. La spiritualità di Comte-Sponville, quindi, afferma l'assoluto pur negando il trascendente⁷⁸, in quanto spiritualità senza Dio significa «negare che l'assoluto sia Dio»⁷⁹, convinto che gli uomini siano «esseri effimeri aperti all'eternità [...] essere relativi aperti all'assoluto. Quest'apertura è appunto lo spirito»⁸⁰.

Anche l'ateo, che non crede all'esistenza trascendente di un Essere personalista o alla presenza immanente di un tutto nella natura, può avere una *religiosità* che fornisce, comunque, uno *scopo* alla vita umana ed un *ordine* al cosmo. Credenti e non credenti, insomma, si ritrovano accomunati da un'unica *fede* religiosa, per Dworkin, o da una *fedeltà comune*, per Comte-Sponville. Siamo, insomma, ormai lontani – e, anzi, appaiono qui del tutto superati – i tempi in cui Origone tagliava una linea netta di demarcazione tra religione e ateismo, e definiva l'ateismo come «quel modo di vita spirituale che comincia là dove finisce la vita religiosa»⁸¹. Quando invece, nella religione senza Dio, l'ateismo può intendersi quale modo di vita spirituale pienamente religioso. Infatti, com'è stato sottolineato:

«una spiritualità senza Dio è un insieme di atteggiamenti e di pratiche dotate ognuna di significato che l'individuo adotta quali elementi per dare un senso unitario alla propria vita, che si presenta come modello distintivo condiviso all'interno di collettività e che si riferisce ad una dimensione trascendentale della vita»⁸².

A riguardo è importante mettere in evidenza che Dworkin, nella sua proposta, riprende due elementi propri e caratteristici della nozione tradizionale e comune di religione: l'elemento cosmologico e l'elemento escatologico. L'elemento cosmologico è da individuare nella bellezza del

⁷¹ TAYLOR 2009.

⁷² FERRY, GAUCHET 2005.

⁷³ Cfr. COMTE-SPONVILLE 2007.

⁷⁴ Si veda anche NATOLI 2002; KRISTEVA 2006; DE BOTTON 2011; DUCCIO 2011; RECALCATI 2011.

⁷⁵ L'ateismo scienziata è la risposta teorica al “naturalismo scientifico”, secondo il quale ogni segmento della realtà può essere compreso attraverso il metodo delle scienze naturali e assumendo il paradigma dell'evoluzionismo. Cfr. ODIFREDDI 2011 [2007]; GIORELLO 2010; DAWKINS 2007; HARRIS 2006; HITCHENS 2007.

⁷⁶ COMTE-SPONVILLE 2007, 32.

⁷⁷ Ivi, 61.

⁷⁸ Vedi TONIOLO 2012, 15.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ COMTE-SPONVILLE 2007, 116.

⁸¹ ORIGONE 1950, 77.

⁸² BERZANO 2014, 52.

cosmo e della realtà circostante, data non dalla sua struttura costitutiva o dalla credenza in una fonte creatrice, ma da un *qualcosa in più*, un senso, un valore oggettivo derivante dalla sua irripetibilità e necessità: l'universo non può essere semplicemente considerato come un insieme di particelle di cui gli umani possono fare esperienza; l'universo è sublime a prescindere o meno dall'esperienza dell'uomo⁸³. Per quanto riguarda, poi, l'elemento escatologico, strettamente connesso quindi alla proposta di una salvezza ultraterrena, Dworkin supera quella che è stata definita la cosiddetta "patologia della religione"⁸⁴, cioè il concetto di sovranaturale, senza però mancare di proporre uno degli elementi più attrattivi della religione, la speranza in una vita ultraterrena o, comunque, la possibilità di scongiurare la dissoluzione totale della propria individualità. Per Dworkin la prospettiva di una salvezza ultraterrena non implica affatto l'assunzione di una prospettiva sovranaturale: con la riproposizione della *teoria dei quanti* si offre un significato laico (e razionale) di immortalità che non sconvolge le leggi della fisica. E se anche tale idea potrebbe non essere sufficiente ad alleviare i dubbi e i timori dell'uomo dinanzi alla morte, è questa – per il nostro filosofo – l'unica strada razionalmente percorribile, sulla quale teisti e atei, ancora una volta, non possono che trovarsi d'accordo.

Ci sembra, per altro verso, quella di Dworkin, la proposta di una "trascendenza dall'interno" o di una "trascendenza del mondo", per come la definiva Habermas:

«Nell'agire comunicativo facciamo riferimento a pretese di validità che possiamo elevare fattualmente solo nel contesto delle *nostre* lingue e delle nostre forme di vita, anche se la possibilità di riscattarle, che è insieme implicitamente posta, *addita al di là* del provincialismo del nostro ripetitivo luogo storico. Siamo esposti al movimento di una trascendenza dall'interno di cui disponiamo tanto poco quanto l'attualità della parola parlata ci rende padroni della struttura del linguaggio (o del *logos*)»⁸⁵.

Tale trascendenza interna, incapace di darci contezza del movimento contrario, di una trascendenza esterna, dell'al di là, si basa sull'agire comunicativo tra gli uomini nell'ambito del discorso normativo, e quindi è caratterizzata dalla solidarietà tra gli uomini.

5. Alcuni "punti di vista" su una religione secolare

Vogliamo ora presentare tre "punti di vista" sul concetto di religione secolare che, in maniera più o meno diretta, sono connessi alla "religione senza Dio" di Dworkin: a) quello di Hans Kelsen; b) quello di Manuel Fraijó; e c) quello di Eugenio Lecaldano.

a) Hans Kelsen

La concezione di Dworkin di una religione senza Dio si inserisce in un più ampio dibattito, che negli ultimi anni ha animato la filosofia e, in particolare, la filosofia del diritto e la filosofia della religione. Nel 2012, infatti, l'Istituto "Hans Kelsen" di Vienna dà alle stampe il volume inedito di Hans Kelsen *Secular Religion*⁸⁶. Si tratta di pagine che il filosofo austriaco nel 1964 aveva scelto di non pubblicare, dopo aver lavorato per due anni alle bozze e pagando un'ingente somma di denaro all'University of California Press per ritirare l'opera. Negli anni di gestazione, circa dodici

⁸³ FRANCIS 2015, 679-681.

⁸⁴ GRAVES 2017 [1950], 29.

⁸⁵ HABERMAS 1993, 147.

⁸⁶ Cfr. KELSEN 2012. Per l'edizione italiana, KELSEN 2014. In merito all'opera si segnalano, per tutti, BERSIER LADAVAC, 2013, 141-147; DI LUCIA, PASSERINI GLAZEL 2015, 221-243; GENTILE 2015, 759-764. Vedi anche, più in generale, RICCOBONO 2013.

ci, Kelsen modifica almeno tre volte il titolo del suo lavoro⁸⁷, lasciando pressoché invariato il sottotitolo: «*Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*». Tra l'originale *Defens of Modern Times* e il definitivo *Secular Religion*, per l'appunto, compare il titolo *Religion without God?*, che, punto interrogativo a parte, è del tutto simile al titolo che mezzo secolo dopo Dworkin darà al suo lavoro, nonostante i due autori sul tema non si siano mai confrontati personalmente (sebbene non si possa escludere che Dworkin abbia avuto sottomano le bozze dell'opera inedita di Kelsen) e, comunque, il loro pensiero presenti prospettive teoriche e percorsi gius-filosofici notevolmente diversi. Tant'è che è stato sottolineato come sia una "coincidencia muy sugerente" che il libro di Dworkin, l'"anti-Kelsen", com'è possibile definirlo, abbia un titolo del tutto simile ad una delle versioni di *Religione secolare* di Kelsen⁸⁸. Kelsen muove una strenua critica a quelle teorie che tendono ad individuare implicazioni teologiche nelle dottrine sociali e politiche del XX secolo, facendone di queste "religioni secolari". È lo stesso Kelsen ad affermare, per l'appunto, che egli si rivolge

«contro il recente tentativo, operato da diversi autori, di interpretare come teologia mascherata o snaturata, a dispetto della loro dichiarata tendenza antiteologica, le più importanti opere della filosofia sociale della modernità (in particolare le opere di filosofia della storia), e di considerare certe ideologie politiche del nostro tempo come "religioni secolari"»⁸⁹.

In realtà, ancora una volta, vi è il tentativo del teorico della *Dottrina pura del diritto* di ribadire la purezza della scienza senza che questa possa essere minata da implicazioni teologiche che andrebbero ad influenzare l'ambito del politico⁹⁰. L'operazione di Kelsen è un tentativo di resistenza a quelli che erano prospettive ideologiche ben radicate⁹¹. Sebbene possa sembrare che Kelsen e Dworkin affrontino temi abbastanza simili, in realtà la "religione senza Dio" di Dworkin non rientra nello schema di una "religione secolare", in quanto non vi è la volontà di assurgere a paradigma religioso un'ideologia sociale, bensì di fondare le basi teoriche di una nuova idea di "religioso" e di "religione".

b) Manuel Fraijó

Nel 2012 Manuel Fraijó pubblica su *Isegoria* la ventunesima *Conferencias Aranguren* dal titolo *Religión sin Dios?*⁹², in cui si interroga, in maniera molto problematica, sulla possibilità della religione di "camminare da sola" rispetto a Dio. Il percorso teorico è differente rispetto a quello che avanzerà Dworkin. Con lucidità Manuel Fraijó mette in guardia da due pericoli che potrebbero presentarsi dinnanzi alla definizione di una "religione senza Dio". Da un lato, infatti, si potrebbe sostenere che ci si trovi in presenza di un concetto "debole" di religione, secondo il quale per religione potrebbe intendersi «ogni processo di autoascolto, ogni metodo di rilassamento per vincere lo stress, ogni specie di cura umanistica grazie a cui si recuperano le forze» e la «funzione di questo concetto di religione potrebbe essere assunto dalla musica, dalla poesia o da qualun-

⁸⁷ Si rimanda a DI LUCIA, PASSERINI GLAZEL 2014, X s.

⁸⁸ Cfr. LA TORRE, GARCÍA PASCUAL 2015, 27.

⁸⁹ KELSEN 2014, 3.

⁹⁰ Così COLAIANNI 2015, 16.

⁹¹ Tra queste, si può pensare ad esempio alla proposta di Benjamin di leggere il capitalismo come una religione, con una propria dimensione culturale e determinate specificità connesse alla durata permanente del culto (per il capitalismo non ci sono giorni feriali né festivi) e alla produzione di debiti e colpe in luogo dell'espiazione sacrificale, cfr. BENJAMIN 2003.

⁹² FRAIJÓ 2012. Nel 2014 il contributo è stato tradotto in italiano da Ferruccio Andolfi in una versione leggermente abbreviata e approvata dall'autore: FRAIJÓ 2014.

que altro messaggero di bellezza e armonia»⁹³. Dall'altro lato, invece, il concetto di religione potrebbe assumere il significato di un «atteggiamento contemplativo, di attesa, estetico e artistico di fronte alla vita»⁹⁴, facendo cadere, in tal modo, la proposta di una religiosità senza Dio, in una prospettiva idealistica⁹⁵.

Fraijó sembra comprendere il concetto di religione senza Dio all'interno di una teoria dell'emotivismo, secondo la quale «i giudizi di valore e in generale gli enunciati prescrittivi, direttivi o normativi sono mere manifestazioni di sentimenti o di emozioni»⁹⁶. Si propone, quindi, una concezione soggettivistica della religione che non permette di deliberare in materia morale, in quanto «considerato che per essa con il linguaggio o si descrive o si esprime un'emozione, non sarà possibile – secondo tale teoria – trovare ragioni in favore di, o contro, un giudizio morale»⁹⁷. Ma, in realtà, la proposta di Dworkin è ben lontana dalle insidie rispetto alle quali Fraijó mette in guardia, in quanto essa si costruisce, come abbiamo visto, su una robusta concezione oggettivistica della morale.

c) Eugenio Lecaldano

Eugenio Lecaldano pare guardare con favore alla concezione di Dworkin, nella misura in cui questa conciliabilità tra l'essere ateo e la possibilità di una religiosità, si collochi all'interno di quelle molteplici «dimensioni che si ritenevano monopolio dell'esperienza mistica di chi credeva nel trascendente e che sono state rivendicate da persone impegnate in vite del tutto secolari e prive di qualsiasi aperture al sovrannaturale ed in senso stretto senza Dio»⁹⁸. Per Lecaldano, insomma, è accettabile una religiosità che sia propria di persone atee, ma tale religiosità non dovrebbe, come invece fa Dworkin, ritenere «operante il senso del mistero»⁹⁹, in quanto ciò «equivale a giudicare positivamente in questo territorio la presenza di forze sovrannaturali»¹⁰⁰. È quella di Dworkin una particolare concezione ateistica che non deve, però, avere la pretesa di includere in sé tutte le possibili forme di concezioni ateistiche. Per questo motivo Lecaldano ritiene che non bisogna «pretendere in modo esclusivo che la religiosità faccia parte della vita di coloro che hanno messo da parte Dio»¹⁰¹. Il filosofo morale riprende un'obiezione sul concetto in sé di «religione senza Dio» che egli stesso aveva già mosso nei confronti di Fraijó: «vi sono forme di ateismo e umanesimo che indicano nella religione una delle principali fonti di divisione nella umanità: perché costringere qualcuno a dichiararsi comunque religioso? Perché non garantire le persone che vogliono vivere senza religione...?»¹⁰². Secondo il filosofo, quindi, perché mai dovrebbe essere definito (o definirsi) «religioso» un soggetto che con la religione, e con tutto il bagaglio di tradizione, di storia e di cultura che tale concetto rappresenta, niente vuole avere a che fare?

Questa critica è simile nei contenuti a quella che generalmente viene prospettata rispetto alla teoria dello storico delle religioni rumeno Mircea Eliade, per il quale nella dialettica tra sacro e profano, il sacro è tutto ciò che è reale, mentre il profano appartiene al flusso di un divenire senza significato, ed è quindi privo di valore e di realtà¹⁰³. Com'è stato sottolineato, l'identificazione tra sacro e profano, al punto che solo il sacro è reale, è uno degli aspetti meno convincenti della

⁹³ Ivi, 31.

⁹⁴ Ivi, 32.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ LA TORRE 2008, 255.

⁹⁷ Ivi, 256.

⁹⁸ LECALDANO 2015, 115.

⁹⁹ Ivi, 116.

¹⁰⁰ Ivi, 117.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² LECALDANO 2014, 54.

¹⁰³ Cfr. ELIADE 2007 [1954].

riflessione di Eliade. Perché sacro e profano possono sì rappresentare due funzioni della religione, ma non tali da trovare una identità: se per l'animo religioso tutta l'esperienza umana può consumarsi nell'esperienza del sacro, lo stesso, in effetti, non può dirsi per chi rifiuta un punto di vista religioso¹⁰⁴.

Sembrerebbe che ciò valga anche per la religione senza Dio di Dworkin, svuotato della trascendenza, o comunque di ogni forma di eccedenza rispetto alla realtà, il concetto di religione può costruirsi come coincidenza tra sacro e profano. Ma ci troviamo ancora in un terreno che considera i concetti di "religione" e di "religioso" nei loro significati tradizionali. È evidente infatti che la "religione" della "religione senza Dio" supera il concetto tradizionale di "religione", compresa la sua eredità culturale, storica e sociale. L'individuo, insomma, potrebbe non ritenersi "religioso" alla maniera tradizionale, quanto esserlo alla "maniera" *dworkiniana*, e quindi prendere coscienza che nell'esistenza individuale vi sia un valore unico e assoluto che permea l'intero nell'universo, a prescindere dal credere o meno in un Dio. L'atteggiamento religioso per Dworkin risiede nella contemplazione di un valore unico e universale.

6. Prime conclusioni: e il problema di Dio?

La discussione contemporanea sulla concettualizzazione della religione (cioè, il tentativo di rispondere alla domanda su che cosa debba intendersi per "religione"), sembra ruotare, in ultima analisi, intorno a tre opzioni di fondo: 1) la religione intesa come la fede in un Dio personalista e più o meno onnipotente, oppure comunque in un'entità trascendente la realtà immanente ovvero in una forma panteistica; 2) la pretesa dell'etica – o della morale positiva – di sostituirsi alla religione e, quindi, la non-necessarietà della religione (si può parlare in questo caso di "neoteismo"); 3) l'affermazione di una "religiosità diffusa" che connatura anche i soggetti atei ("ateismo religioso" o "ateismo devoto"), sganciata da qualsivoglia Realtà trascendente o panteistica¹⁰⁵. I diritti dei non credenti¹⁰⁶ rappresentano un po' la cartina di tornasole della tutela della libertà di religione, la cui definizione in termini negativi¹⁰⁷ – il diritto di non credere – era già espressa in dottrina da Ruffini agli inizi del Novecento:

«La libertà religiosa è la facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla. Onde ugualmente riconosciuto e protetto deve essere il diritto alla *irreligione*, all'*aconfessionismo*, alla *miscredenza*, alla *incredulità*. Diceva con tutta ragione il D'Alembert: "*L'incredulité est une espace de foi pour la plupart des impies*"»¹⁰⁸.

Ma la novità della proposta di Dworkin sta nell'evidenza che la tutela dei diritti dei non credenti non si configura come manifestazione negativa della tutela sentimento religioso, ma è invece ricompresa nella stessa nozione di religione, salvo poi ricostruire la nozione di libertà di religione come un caso centrale di un più generale principio all'indipendenza etica¹⁰⁹.

¹⁰⁴ MAZZILLO 2004, 256.

¹⁰⁵ Queste tre opzioni sono diffusamente riprese da ANDOLFI 2014, 39 s.

¹⁰⁶ Per una ricostruzione delle fasi evolutive della tutela giuridica dei non credenti all'interno dell'ordinamento nazionale e inoltre per quanto attiene alla disciplina sovranazionale, si rimanda a CROCE 2012.

¹⁰⁷ Cfr. la Sentenza CEDU *Kokkinakis c. Grecia*, 25 maggio 1993, ric. n. 143077/88.

¹⁰⁸ RUFFINI 1992 [1924], 279.

¹⁰⁹ L'affermazione di una religiosità diffusa, e così una conseguente estensione della nozione di religione, per il giurista positivo tocca il tema della tutela e della rappresentanza delle organizzazioni umaniste che dinnanzi ai pubblici poteri rivendicano la costruzione di un rapporto paritario alle denominazioni confessionali (BILOTTI 2011), in tema di libertà religiosa, non solo per quanto riguarda i diritti individuali, ma soprattutto per quanto attiene all'organizzazione collettiva, come d'altronde esprime in principio l'art. 17 del Trattato di Lisbona, che rispetta lo

La “religione senza Dio” di Dworkin parte, insomma, dal presupposto che gli uomini possono pure essere in disaccordo sull’esistenza di Dio e, nondimeno, arrivare ad un consenso sull’esistenza del divino, rintracciabile nell’ordine del mondo e nell’armonia cosmica, che poi rappresenta l’esperienza diretta con il divino¹¹⁰. D’altronde come sottolinea Luc Ferry in una conversazione con Marcel Gauchet,

«già per i greci Dio non esiste ma il divino esiste ... il divino è, per gli stoici per esempio, l’armonia cosmica in sé, in quanto tale, una forma di trascendenza nell’immanenza nel mondo, ed è essa e non una o più persone ritenute divine, che ci libera, almeno se la si comprende adeguatamente, dalla finitezza e dai timori che suscita»¹¹¹.

Può sembrare che ormai l’ateismo abbia vinto sulla religione, tanto da presentarsi quale nuova forma di religione con l’appropriazione degli schemi e dei modelli che di quest’ultima sono propri.

Tant’è che è stato anche sostenuto come la religione senza Dio di Dworkin non sarebbe “realmente” una forma di ateismo, in quanto farebbe

«a meno di Dio, quello delle rappresentazioni sacre, per sostituirlo con un’altra e non meno ingombrante entità divina, che adesso prende le forme di una “natura moralizzata”, un luogo fisico e ideale allo stesso tempo, in cui accanto agli alberi, al mare e alle stelle hanno sede anche i valori e la verità della morale»¹¹².

Questa religione senza Dio, in realtà, vuole offrire semplicemente un superamento della dicotomia tra credenti e atei, tra teisti e non teisti, per ridurre i conflitti etici all’interno della società. Eppure, non risolve – quand’anche, probabilmente, sarebbe stata la consolazione di Dworkin – la questione prima e ultima della vita umana: l’esistenza di Dio. In effetti, ne è consapevole lo stesso autore che, per l’appunto, conviene sul fatto che «la prospettiva che la nostra anima naturale sopravviva alla nostra morte sotto forma di frammenti quantici non sia fra le più confortanti»¹¹³. Il problema di Dio nell’uomo rimane, quindi, in tutta la sua complessità¹¹⁴. Il teologo Moltmann ha espresso una posizione critica su quelle forme di ateismo religioso che vorrebbero proporsi quale alternativa al teismo: «se vince l’ateismo e scompare il teismo, che ne sarà dell’ateismo? Che succederà della negazione se la posizione non esiste più?»¹¹⁵. L’uomo “post-ateo” o “post-secolare” ha ormai lasciato alle spalle le opposizioni e le “lotte” tra credenti e non credenti, che senso ha, quindi, parlare di ateismo quando non c’è più il teismo di cui l’ateismo vuole essere negazione, già fin nella stessa etimologia greca del termine con l’ α -privativo? La negazione del teismo non afferma l’ateismo, come ricorda Moltmann: «Alla negazione dell’aldilà non segue assolutamente l’affermazione dell’aldiquà. Se non c’è più “aldilà”, non c’è più neppure “aldiquà”»¹¹⁶. Senza Dio non c’è più la domanda sul male e sulla sofferenza nel mondo, perché «Dio è l’inesauribile protesta contro ogni ingiustizia e violenza»¹¹⁷. Questo Dworkin lo sa bene, e la domanda su Dio per l’uomo rimane in tutta la sua complessità.

status, tanto delle chiese, associazioni o comunità religiose, quanto delle organizzazioni filosofiche non confessionali (COLAIANNI 2011).

¹¹⁰ YUSHIN MARASSI 2014, 61.

¹¹¹ FERRY, GAUCHET 2005, 60.

¹¹² PORCIELLO 2019, 14.

¹¹³ DWORKIN 2014, 122.

¹¹⁴ Sul punto si veda, per tutti, NEGRI 1995.

¹¹⁵ MOLTSMANN 2016, 27.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

La tesi è che tale paradigma è un'importante base di partenza nella definizione di concetti come "religione" e "religioso" – rispetto ai quali i giuristi e gli operatori del diritto, nonché in generale i ricercatori sociali, sono chiamati a confrontarsi quotidianamente –, ma, comunque sia, l'approccio di Dworkin non è in grado di fornire un nuovo significato di religione, in quanto la nozione di "religione secolare" non può offrire una risposta alla profonda questione dell'esistenza di Dio e del significato della vita, del dolore o della salvezza dopo la morte: tutte domande centrali nelle esperienze religiose individuali o comunitarie.

Riferimenti bibliografici

- ALEX Y R. 1998. *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Milano, Giuffrè.
- ANDOLFI F. 2014. *Commento al saggio Religione senza Dio?* di Manuel Fraijó, in «La società degli individui», 50, 2014, 39 ss.
- BENJAMIN W. 2003. *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Genova, Il Nuovo Melangolo.
- BERSIER LADAVAC N. 2013. *La controversia di Hans Kelsen con le religioni secolari*, in «Sociologia del diritto», 3, 2013, 141 ss.
- BERZANO L. 2014. *Spiritualità senza Dio?*, Milano-Udine, Mimesis.
- BILOTTI D. 2011. *L'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR), membro associato della International Humanist and Ethical Union, come soggetto stipulante un'intesa con lo Stato, ex art. 8, III Cost.*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionali», luglio 2011, 1 ss.
- BIX B.H. 2016. *Teoria del diritto. Idee e contesti*, a cura di A. Porciello, Torino, Giappichelli.
- BLANDO G. 2015. *Recensione a Religione senza Dio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», aprile/giugno, 2015, 373 ss.
- BRANCACCIO F. 2016. *Ai margini dell'universo, al centro del Creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede cristiana*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo.
- CAVALLONE B. 2016. *La borsa di Miss Flite. Storie e immagini del processo*, Milano, Adelphi.
- CIORAN E.M. 1991. *L'inconveniente di essere nati*, Milano, Adelphi.
- COLAIANNI N. 2011. *Religioni e ateismi: una complexio oppositorum alla base del neo-separatismo europeo*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2011, 1 ss.
- COLAIANNI N. 2015. *Gli elementi essenziali delle religioni nella giurisprudenza costituzionale*, in «Forum di Quaderni Costituzionali», 26 ottobre 2015, 1 ss.
- COMTE-SPONVILLE A. 2007. *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Milano, Ponte alle Grazie.
- CONSORTI P. 2007. *Globalizzazione della democrazia, laicità e religioni*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2007, 1 ss.
- CROCE M. 2012. *I non credenti*, in «Forum di Quaderni Costituzionali» 15 novembre 2012, 1 ss.
- DAWKINS R. 2007. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Milano, Mondadori.
- DE BOTTON A. 2011. *Del buon uso della religione. Una guida per i non credenti*, Milano, Guanda.
- DE MONTICELLI R. 2015. *Al di qua del bene e del male*, Torino, Einaudi.
- DE WAAL F. 2013. *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, Milano, Raffaello Cortina (trad. it. di L. Sosio).
- DI LUCIA P., PASSERINI GLAZEL L. 2014. *Religione senza un Dio? Prefazione all'edizione italiana*, in KELSEN H. 2014. *Religione Secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, DI LUCIA P., PASSERINI GLAZEL L. (eds.), Milano, Raffaello Cortina, IX ss.
- DI LUCIA P., PASSERINI GLAZEL L. 2015. *Religiones sin Dio? Hans Kelsen antropólogo de la modernidad*, in «Revista de Antropología Social», 24, 2015, 221 ss.
- DIENI E. 2008. *Diritto & Religione vs. "nuovi" paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del Diritto Ecclesiastico civile*, Milano, Giuffrè.
- DUCCIO D. 2011. *La religiosità degli increduli. Per incontrare i «gentili»*, Padova, EMP.

- DWORKIN R. 1993. *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Knopf.
- DWORKIN R. 2010. *I diritti presi sul serio*, Bologna, il Mulino.
- DWORKIN R. 2011. *Justice for Hedgehogs*, Harvard, Harvard University Press.
- DWORKIN R. 2013a. *Giustizia per i ricci*, Milano, Feltrinelli.
- DWORKIN R. 2013b. *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge-London.
- DWORKIN R. 2014. *Religione senza Dio*, Bologna, il Mulino (trad. it. di V. Ottonelli).
- CAMASSA E. (ed.) 2016. *Democrazia e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- ELIADE M. 2007. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri (1^a ed. 1954).
- FERLITO S. 2005. *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- FERRARI S., VARNIER G.B., CASUSCELLI G., CIMBALO G., MILANI D., FUCCILLO A., BERLINGÒ S., BILOTTI D., GUZZO L.M., BELGIORNO M.G., PARLATO V., RICCA M. 2017. *Vivere la transizione. La fine del monopolio delle scienze ecclesiasticistiche e la difficoltà di gestire le nuove dimensioni del fenomeno religioso*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 7, 2017, 1 ss.
- FERRY L., GAUCHET M. 2005. *Il religioso dopo la religione*, Santa Maria Capua Vetere (Caserta), Ipermedium, 2005.
- FILORAMO G. 1998. *Religione e modernità: i nuovi movimenti religiosi*, in FILORAMO G., MASSENZIO M., RAVERI M., SCARPI P. (eds.) 1998. *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 566 ss.
- FINNIS J. 1983. *Fundamentals of Ethics*, Georgetown, Georgetown University Press.
- FINNIS J. 1991. *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington, Catholic University of America.
- FINNIS J. 1998. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- FINNIS J. 2011. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press (1^a ed. 1980).
- FIORITA N., ONIDA F. 2011. *Anche gli atei credono*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 2011, 15 ss.
- FRAIJÓ M. 2012. *Religión sin Dios?*, in «Isegoria», 47, 2012, 381 ss.
- FRAIJÓ M. 2014. *Religione senza Dio?*, in «La società degli individui», 50, 2014, 39 ss. (trad. it. di F. Andolfi).
- FRANCIS N. L. 2015. *Religion without God by Ronald Dworkin*, in «Osgoode Hall Law Journal», 52, 2015, 679 ss.
- GALLINARO R. 2014. *Cervello umano e religione. Le neuroscienze di fronte a Dio e alla teologia*, Siena, Cantagalli.
- GENTILE E. 2015. *Se è secolare non è religione*, in «Domenica-Il Sole 24 Ore», 12 aprile 2015, 31.
- GIORELLO G. 2010. *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Milano, Longanesi.
- GRAVES R. 2017. *Intellettuale e credente: un ossimoro*, in «MicroMega», 1, 2017, 29 ss.
- GUNN T.G. 2003. *The Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law*, in «Harvard Human Rights Journal», 16, 2003, 189 ss.
- GUZZO L.M. 2013. *Istanze di liberazione nella comunità ecclesiale italiana*, Cosenza, Editoriale Progetto 2000.
- HABERMAS J. 1993. *Testi filosofici e contesti storici*, Roma-Bari, Laterza (trad. it. di E. Rocca).

- HARRIS S. 2006. *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, San Lazzaro di Savena, Nuovi Mondo Media.
- HENDERSON B. 2008. *Il libro sacro del Prodigioso Spaghetto Volante*, Milano, Mondadori (trad. it. di M. Lunari).
- HITCHENS C. 2007. *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Torino, Einaudi.
- JELLINEK G. 2002. *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di G. Bongiovanni, Roma-Bari, Laterza.
- KELSEN H. 2012. *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as "New Religions"*, a cura di R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny, New York, Springer.
- KELSEN H. 2014. *Religione Secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, a cura di P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, Milano, Raffaello Cortina.
- KELSEN H. 2015. *Religión Secular*, Madrid, Trotta.
- KRISTEVA J. 2006. *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Roma, Donzelli.
- LA TORRE M. 1991. *Mirando desde ningún lugar. Una breve introducción a la filosofía de Thomas Nagel*, in «Doxa», 10, 1991, 141 ss.
- LA TORRE M. 2008. *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari, Laterza.
- LA TORRE M., ZANETTI G. (eds.) 2010. *Altri seminari di filosofia del diritto*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- LA TORRE M. 2010a. *Morale*, in LA TORRE M., ZANETTI G. (eds.) 2010. *Altri seminari di filosofia del diritto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, II ss.
- LA TORRE M. 2010b. *Dopo Hart: il dibattito giusfilosofico contemporaneo*, in BALLARINI A., BELVISI F., BONSIGNORI F., GRECO T., LALATTA COSTERBOSA M., LA TORRE M., PORCIELLO A., RICCOBONO F., RIPEPE E., RIVA N., SCERBO A., VILLA V. 2010. *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino, Giappichelli, 345 ss.
- LA TORRE M., GARCÍA PASCUAL C. 2015. *Prólogo, Hans Kelsen, Eric Voegelin y la legitimidad de la modernidad*, in KELSEN H. 2015. *Religión Secular*, Madrid, Trotta.
- LECALDANO E. 2014. *Commento al saggio Religione senza Dio? di Manuel Fraijó*, in «La società degli individui», 50, 2014.
- LECALDANO E. 2015. *Senza Dio. Storie di atei e ateismo*, Bologna, il Mulino.
- LEEUW (V. D.) G. 1992. *Fenomenologia della religione*, Torino, Bollati-Boringhieri.
- MACRÌ G., PARISI M., TOZZI V. 2012. *Diritto e religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto fra quattro libri*, Salerno, Plectica.
- MANTINEO A. 2009. *Associazioni religiose e "nuovi movimenti" religiosi alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ottobre 2009, I ss.
- MATTEO A. 2008. *Come forestieri. Perché il cristianesimo è divenuto estraneo agli uomini e alle donne del nostro tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- MAZZILLO G. 1997. *Sulla definibilità della religione*, in «Rassegna di Teologia», 38, 1997, 347 ss.
- MAZZILLO G. 2004. *L'uomo sulle tracce di Dio. Corso di introduzione allo studio delle religioni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- MCCLAIN L.C. 2015. *Corporate Conscience and the Contraceptive Mandate: A Dworkinian Reading*, in «Journal of Law and Religion», 30, 2015, 136 ss.

- MOLTMANN J. 2008. *Teologia della Speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana (1^a ed. 1964, trad. it. di A. Comba).
- MOLTMANN J. 2011. *Etica della speranza*, Brescia, Queriniana (1^a ed. 2010).
- MOLTMANN J. 2014. *Il futuro ecologico della teologia moderna*, in MANTINEO A., MONTESANO S., GUZZO L.M., BILOTTI D. (eds.) 2014. *La speranza torna a parlare. Appunti per un tempo di crisi*, Molfetta, La Meridiana, 25 ss.
- MOLTMANN J. 2016. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, Brescia, Queriniana (1^a ed. 2014).
- MORANDINI S. 2005. *Teologia ed ecologia*, Brescia, Morcelliana.
- MORANDINI S. 2009. *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Brescia, Morcelliana.
- NAGEL T. 1986. *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- NAGEL T. 2010. *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL T. 2015. *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Milano, Raffaello Cortina.
- NATOLI S. 2002. *Il cristianesimo di un non-credente*, Magnano, Qiqajon.
- NEGRI A. (ed.) 1995. *Il Dio dei filosofi e degli scienziati. Novecento teologico*, Settimo Milanese, Marzorati Editore.
- ODIFREDDI P. 2011. *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano, Tea (1^a ed. 2007).
- ORIGONE A. 1950. *La libertà religiosa e l'ateismo*, in «Annali triestini», XX, 1950, 65 ss.
- POLICASTRO P. 2016. *Biosfera, politica del diritto e educazione delle coscienze*, in CAMASSA E. (ed.) 2016, *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale Adec (Trento, 22 - 23 ottobre 2015)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 43 ss.
- PORCIELLO A. 2019. *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 6, 2019, 1 ss.
- RAVÀ A. 1959. *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Milano, Giuffrè.
- RAVASI G. 2008. *Prefazione*, in MATTEO A. 2008. *Come forestieri. Perché il cristianesimo è divenuto estraneo agli uomini e alle donne del nostro tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, VII ss.
- RECALCATI M. 2011. *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina.
- RICCOBONO F. 2013. *Kelsen e la religione*, in «Rivista di filosofia del diritto», 2, 2013, 395 ss.
- ROMEO A. 2016. *Diritto, religioni, democrazia. La partecipazione democratica dei cittadini religiosi*, Giuffrè, Milano.
- RUFFINI F. 1992. *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna, il Mulino, 1992 (1^a ed. 1924).
- SILVESTRE G. 2012. *Una teologia dai Sud del mondo*, in MANTINEO A. (ed.) 2012, *Per un approccio alle teologie del contesto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, 29 ss.
- TAYLOR C. 2009. *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli.
- TONIOLO A. 2012. *Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa*, in «Credere oggi», 187, 2012, 7 ss.
- VENTURA M. 2016. *Dio non basta, è ora di super religione*, in «Domenica-Corriere della Sera», 17 gennaio 2016, 7.

- WALDRON J. 2013. *Religion Without God by Ronald Dworkin. Review*, 28 novembre 2013. Disponibile in <https://www.theguardian.com/books/2013/nov/28/religion-without-god-ronald-dworkin-review> (consultato il 10 dicembre 2019).
- WEIL S. 2011. *Lettera a un religioso*, 6^a ed., Milano, Adelphi.
- WOEHLING J.M. 2010. *Religion (définition)*, in MESSNER F. (ed.) 2010, *Droit des Religions*, Paris, CNRS Édition, 615 s.
- YUSHIN MARASSI A.M. 2014. *Commento al saggio Religione senza Dio?* di Manuel Fraijó, in «La società degli individui», 50, 2014, 61 ss.
- ZACCARIA G. 2014. *Rileggendo la giurisprudenza normativa di Ronald Dworkin: una valutazione complessiva*, in «Rivista di filosofia del diritto», 1, 2014, 41 ss.