

JEAN GRONDIN  
Montréal/QC (Canada)

---

# Lo spettacolare ritorno di Dio in filosofia

## Manifestazioni e motivi di un fenomeno

«*God is a concept  
by which we measure  
our pain*» (John Lennon)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [«Dio è un concetto con cui misuriamo il nostro dolore»: così in *God*, canzone dell'album *John Lennon / Plastic Ono Band*, del 1970].

---

▷ JEAN GRONDIN

Nel 1982 ha conseguito il dottorato in filosofia all'Università di Tübingen (Germania), dal 1982 ha insegnato all'Università Laval (Canada) e, a partire dall'anno accademico 1991/92, è titolare di cattedra all'Università di Montréal, nel Québec canadese. I suoi lavori scientifici sono concentrati prevalentemente sulla filosofia tedesca, la storia della metafisica, la fenomenologia, l'ermeneutica, la filosofia della religione e quella del senso della vita. È membro della Royal Society del Canada dal 1998. È professore invitato in molte istituzioni accademiche europee e americane, tra cui l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, e membro del comitato scientifico di svariate riviste di filosofia.

Ha scritto numerosi libri, tradotti in più lingue, fra i quali segnaliamo: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1987; *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris 1989; *Emmanuel Kant. Avant/après*, Paris 1991 [trad. it., *Immanuel Kant: prima-dopo*, Armando, Roma 1994]; *L'universalité de l'herméneutique*, Paris 1993; *Hans-Georg Gadamer. A Biography*, New Haven/CT 2003 [trad. it., *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004]; *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003; *Du sens de la vie*, Montréal/QC 2003; *Introduction à la métaphysique*, Montréal/QC 2004. Nella collana «Que sais-je?» (Presses Universitaires de France): *L'herméneutique*, Paris 2006, e *La philosophie de la religion*, Paris 2009.

(Indirizzo: Département de philosophie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succursale centre-ville, Montréal, Québec, Canada H3C 3J7. E-mail: jean.grondin@umontreal.ca).

---

1/ *Un ritorno miracoloso*

Dio non è morto, per lo meno in filosofia. Se il suo ritorno può essere qualificato come prodigioso, è perché, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, era scomparso ad ogni buon fine utile da tutte le filosofie importanti. L'ultimo filosofo maggiore che ha parlato di Dio è senza dubbio Hegel (1770-1831): non soltanto egli ha tenuto ambiziosi corsi sulle prove dell'esistenza di Dio e sulla *Filosofia della religione*, corsi pubblicati dai suoi discepoli nel 1832, ma ha presentato la propria filosofia come un'espressione dello spirito assoluto che abbraccia l'insieme del reale, filosofia nella quale s'è potuta vedere l'ultima metamorfosi del panteismo (Dio, o lo spirito, è in tutto). Una tale visione teologica della filosofia ha suscitato critiche celebri, da K. Marx (la religione è l'oppio del popolo) a L. Feuerbach (Dio non è altro che una proiezione dell'uomo). Queste satire, riprese da Fr. Nietzsche («Dio è morto»<sup>2</sup>) e dalla psicoanalisi di S. Freud (la religione è una nevrosi collettiva in cui Dio funziona come il padre che deve proteggere il figlio quale noi siamo dall'incertezza dell'esistenza) e volentieri sostenute da alcune scoperte scientifiche come la teoria dell'evoluzione, hanno contribuito a consolidare in filosofia un *éthos* piuttosto risolutamente ateo o agnostico. La maggior parte dei filosofi di primo piano si sono distolti da Dio per darsi a dei temi ritenuti più concreti: il «ritorno a Kant» della filosofia tedesca e il pensiero analitico anglosassone (L. Wittgenstein, il Circolo di Vienna, R. Carnap) hanno promosso l'idea che la filosofia doveva piuttosto essere una riflessione sulle scienze, l'esistenzialismo (J.-P. Sartre soprattutto, ma anche M. Heidegger) si è presentato come una filosofia atea della condizione umana, e gli eredi del marxismo hanno visto nella critica sociale (la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) la questione più impellente della filosofia. Nel corso degli anni Sessanta l'esistenzialismo ha dovuto subire la concorrenza dello strutturalismo, il cui orientamento fonda-

<sup>2</sup> FR. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, n. 125 [ed. it., *Opere*, XI: *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1992, n. 125: «Dio è morto»].

mentale non era comunque meno ateo: al primato dell'uomo proclamato da Sartre e dal primo Heidegger (quello di *Essere e tempo*), opponeva il primato delle strutture e delle invarianti che reggono il pensiero e il comportamento umani. Queste strutture rientrano nel campo dell'antropologia (Lévi-Strauss), della condizione sociale (Bourdieu), del linguaggio (Derrida) o della storia delle mentalità (Foucault). Tutte queste filosofie, influenzate ora dal positivismo diffuso, ora da autori come Marx e Nietzsche, erano così evidentemente atee che un filosofo che avesse osato parlare del buon Dio avrebbe fatto ridere di sé, qualora avesse voluto fare qualcosa di diverso dalla storia della filosofia e delle idee passate. Agli inizi degli anni Settanta Dio era ampiamente invisibile in filosofia e i filosofi riconosciuti come credenti, per esempio P. Ricœur, insistevano nel rimarcare la differenza tra il loro lavoro filosofico (razionale) e le loro riflessioni più teologiche<sup>3</sup>: l'urgenza si riferiva all'analisi dei discorsi e della scienza (che si cercava di imitare), e all'azione sociale. Per quanto riguarda Dio, era meglio tacere.

## 2/ Manifestazioni

Dio, a partire dagli anni Ottanta, si è dato ad effettuare un timido ritorno in alcuni filosofi, in particolare negli scritti del pensatore ebreo Emmanuel Lévinas<sup>4</sup>. Questa schiarita si è dapprima limitata a filosofi marginali (Jean-Luc Marion<sup>5</sup>, Michel

<sup>3</sup> P. RICŒUR, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 16 e 211 [trad. it., *La critica e la convinzione. A colloquio con Francois Azouvi e Marc de Launay*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca book, Milano 1997].

<sup>4</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris 1982, 1986<sup>2</sup> [trad. it., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, con una conversazione inedita con E. Lévinas, Jaca book, Milano 1986].

<sup>5</sup> J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 [trad. it., *Dio senza essere*, Jaca book, Milano 1987]. Quello di Marion è un pensiero del decentramento dell'ego, che si è recentemente riconosciuto nel teocentrismo di Agostino. Vedi gli ultimi libri del filosofo francese: ID., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008, e ID., *Le croire pour le voir*, Parole et silence, Paris 2010.

Henry<sup>6</sup>, Rémi Brague<sup>7</sup>) – i quali però, sul filo dei decenni, hanno acquisito una notorietà sempre maggiore. La schiarita si è poi amplificata nel corso degli anni Novanta, subito dopo il crollo del marxismo e della sua «metafisica della secolarizzazione»<sup>8</sup>, prima di conoscere una vera e propria esplosione a partire dal 2000, specie sulla scia dell'11 settembre 2001. Da allora, tutti i filosofi importanti si sono rimessi a parlare di Dio, compresi autori un tempo vicini al marxismo, come Jürgen Habermas, Jacques Derrida<sup>9</sup> e Gianni Vattimo. A questo proposito non si può sottovalutare la sorpresa che rappresentò il fatto di vedere il grande intellettuale tedesco Jürgen Habermas discutere con il cardinal Joseph Ratzinger nel gennaio 2004<sup>10</sup>. Influenzato da Heidegger e Schelling, Habermas s'è dapprima riconosciuto nella critica delle ideologie della Scuola di Francoforte, essendo stato lui stesso un ardente portavoce della rivolta studentesca degli anni Sessanta. Ora, questa critica sociale deve basarsi su una ragione. Questa ragione non è limitata, secondo Habermas, alla razionalità strumentale che garantisce il successo della scienza moderna. Si tratta piuttosto di una ragione che egli chiama comunicativa: può essere detta razionale la concezione che è oggetto di un consenso illuminato e argomentato.

<sup>6</sup> M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996 [trad. it., *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Prefazione all'ed. it. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997].

<sup>7</sup> R. BRAGUE, *La sagesse du monde*, Fayard, Paris 1999 [trad. it., *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005]; ID., *La Loi de Dieu*, Gallimard, Paris 2005; ID., *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008 [trad. it., *Il Dio dei cristiani: l'unico Dio?*, Raffaello Cortina, Milano 2009].

<sup>8</sup> O. BOULNOIS, *Dieu, raison ou religion*, in *Critique* 62/704-705 (2006) 69-78 (è un numero speciale, per i mesi di gennaio-febbraio, intitolato: *Dieu*). Per «metafisica della secolarizzazione» l'autore intende un pensiero per il quale «la rappresentazione di un divino separato dall'umano deve terminare, e il divino iscriversi nel mondo in una forma razionale: lo stato moderno, la fine della storia».

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Seuil, Paris 2001 [trad. it., *Fede e sapere. Le due fonti della "religione"*, in J. DERRIDA – G. VATTIMO (edd.), *La religione. Annuario filosofico europeo*, Laterza, Roma - Bari 1995].

<sup>10</sup> J. HABERMAS – J. RATZINGER, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco/CA 2005 [ed. it., *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, 2008<sup>2</sup>].

Dopo la sua *Teoria dell'agire comunicativo* del 1981, Habermas si è sforzato di mostrare come questa concezione della razionalità si trovasse al fondamento delle moderne società di diritto, almeno idealmente: il fatto è che queste democrazie repubblicane poggiano sull'universalità dei diritti dell'uomo e sull'ideale di un dibattito aperto e pubblico. Ma una simile concezione della ragione non ha delle basi religiose e pre-razionali? Questa domanda fu all'origine del suo incontro con il cardinal Ratzinger nel 2004. Pur riconoscendosi privo di sensibilità religiosa, Habermas ha ammesso volentieri due cose: da una parte, che questa visione della ragione era stata effettivamente preparata dall'eredità e dall'universalismo morale delle grandi religioni, dall'altra, che le religioni riuscivano spesso ad esprimere questi ideali in maniera più ispirante e più efficace di quanto non riuscissero a farlo gli argomenti solo razionali, dei quali sono avidi i filosofi. Ratzinger si è felicitato di queste ammissioni, ma riteneva che la concezione di Habermas della razionalità restasse incompleta se si privava di Dio come del fondamento ultimo delle sue convinzioni. In altre parole, se Habermas riconosceva la forza *culturale* della religione (che è *una* delle ragioni del ritorno di Dio), Ratzinger insisteva sul fatto che si aveva anche bisogno di Dio come di un fondamento metafisico se non si voleva restare inchiodati ad una concezione tronca della ragione: che cosa sarebbe una ragione che non offrisse più un orientamento alla condotta umana? È un'idea che Ratzinger, divenuto papa alcuni mesi dopo, ha difeso nel suo discorso di Ratisbona<sup>11</sup>, tristemente celebre a causa della sua infelice allusione al profeta Muḥammad, ma il cui fondo filosofico merita

<sup>11</sup> BENEDIKT XVI, *Glaube, Vernunft, und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, discorso del 12 settembre 2006 [cf. in it., *Fede, ragione e università*, in U. CASALE (ed.), *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 695]: «Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione, un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture». «Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza: è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica entra nella disputa del tempo presente».

di essere preso sul serio, e tanto più in quanto difende una concezione forte della ragione.

Non tutti i ritorni di Dio sono tuttavia avvenuti nel nome della ragione, anzi al contrario. Alcuni autori detti post-moderni, come Giovanni Vattimo, hanno piuttosto visto nella risurrezione della questione di Dio (il «ritorno del rimosso») una conseguenza della fine della modernità e della sua fede nella ragione. Se la modernità poggiava sui «miti» della ragione e della scienza, la sua fine ci obbligherebbe a rimettere in questione il giudizio che essa dava della religione come di una superstizione da cui la modernità doveva affrancarci<sup>12</sup>. La modernità, con il suo ideale di una società liberata grazie alla ragione, non era essa stessa un *Ersatz* (surrogato, rimpiazzo) della fede in Dio? Vattimo critica soprattutto l'immagine «forte» che la modernità ha di se stessa quando si comprende come l'unica concezione adeguata della realtà. In questo, la modernità non sarebbe sufficientemente «secolarizzata» o sdivinizzata. Vattimo ricorda con altri che la nozione di *secolarizzazione*, così decisiva per la modernità, è di origine religiosa: è in seno al cristianesimo, in effetti, che si assiste ad una separazione netta delle sfere sacra e profana («Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», «Il mio regno non è di questo mondo») e proprio per rifiutare alla sfera laica o statale qualsiasi autorità religiosa<sup>13</sup>. Questa separazione si accompagna ad un sussulto di autonomia della ragione umana. Ora, si attinge questa autonomia soltanto se, ritiene Vattimo, la modernità rinuncia alla concezione forte che ha di se stessa. Donde la sua promozione di un pensiero *debole* che rinuncia a qualsiasi affermazione dogmatica sulla realtà, addirittura alla verità e alla ragione stesse. Sarebbe il cristianesimo stesso a fare l'elogio della debolezza collocando la carità, l'amore del prossimo e il perdono al di sopra di tutto: ciò che importa non è avere ragio-

<sup>12</sup> G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999, 18: «Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme: la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità trascendente».

<sup>13</sup> Vedi anche BRAGUE, *La loi de Dieu*, cit., 167.

ne, bensì accettare la pluralità delle forme di vita e di pensiero. L'incarnazione di Dio in Gesù viene allora ad essere considerata come la rivelazione di questa concezione secolare dell'uomo: con essa, Dio rinuncia lui stesso alla propria "assolutezza", si abbassa (nella sua *kenosi*) per esporsi ai rischi della storia, la quale acquista allora la sua autonomia e la sua dignità. Questo Dio non è più il Dio metafisico onnipotente, idolo della ragione, bensì il Dio che si esprime nel modo più autentico nella carità umana, nella tolleranza e nel perdono vicendevoli.

Questa concezione di un Dio non metafisico, opposto al «Dio dei filosofi» (B. Pascal), deve molto a M. Heidegger, uno dei pensatori più influenti del XX secolo. La sua forza sta nella sua critica del pensiero metafisico come di un pensiero avido di fondamenti ultimi e incrollabili, in cui Heidegger diagnostica una fuga di fronte alla finitudine umana. La concezione filosofica, e corrente, di Dio come un essere assoluto, eterno, immateriale e creatore dell'ordine del mondo, non sarebbe altro che un idolo metafisico, derivato interamente dal pensiero greco, ma estraneo al divino. Se questa concezione del divino viene considerata "blasfema", è perché essa impone a Dio delle condizioni che sono quelle della razionalità umana: in questa concezione, Dio non è necessario se non per spiegare l'ordine del mondo e garantire la mia salvezza. Lungo tutta la sua opera, Heidegger cerca dunque un Dio al di fuori della metafisica, un dio che esiste non per rassicurarci, ma per sconvolgere le nostre certezze. Questo Dio, la filosofia non può produrlo o elaborarne il concetto: essa può tutt'al più preparare il pensiero al suo avvento possibile («Solo un dio può ancora salvarci», dirà Heidegger) pensando fino in fondo l'assenza o l'abbandono del divino di cui soffre la nostra epoca, abbandono che sarebbe la conseguenza del pensiero metafisico.

È sempre questo Dio "non metafisico" quello che cercano di pensare i numerosi eredi di Heidegger in Francia: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion e, in una certa misura, Jacques Derrida. Sulla scia di Heidegger, Lévinas rimprovera alla metafisica di mirare ad una concezione totalizzante del reale, ma egli include Heidegger in questa critica per il fatto che il suo interrogativo resterebbe sul piano dell'essere. Lévinas ritiene più prioritaria l'epifania del «totalmente altro» che si rivela nel

volto dell'altro. L'Altro, che Lévinas scrive volentieri con la maiuscola, può essere qui il prossimo, ma anche il divino che si fa recepire nel comandamento: «Non uccidere». Questo Dio ha la virtù di essere incomprendibile. Jean-Luc Marion si pone su questa linea quando tenta di pensare «Dio senza l'essere»: la formula è sottile perché vuol dire che bisogna pensare Dio diversamente da un *summum* nell'ordine degli esseri, ma anche che questo Dio può essere Dio solo se non è "Dio" («Dio senza essere Dio»), vale a dire, solo se questo Dio è altra cosa che un idolo fabbricato dalla ragione umana. Il "Dio" che è morto in filosofia è il "Dio" creato dalla e per la nostra ragione, il Dio che si accontenta di rispondere docilmente alle condizioni che noi gli poniamo. La soluzione di Marion è di pensare Dio (senza essere e senza virgolette che lo riducano al nostro pensiero) come «l'irriducibile», vale a dire l'impossibile che sorpassa necessariamente tutte le nostre attese, limitate al possibile<sup>14</sup>.

### 3/ *Motivi*

A che cosa è dovuto questo "ritorno di Dio", del quale ovviamente abbiamo ricordato solo alcune delle manifestazioni? Esso è sicuramente relativo, perché l'ateismo o l'agnosticismo rimangono su di tono. Oltre alla perennità dell'argomento stesso e all'evoluzione intrinseca delle problematiche filosofiche («l'effetto Lévinas», se vogliamo), la storia del mondo ha contribuito non poco a rifare di Dio un argomento frequentabile, ciò che esso assolutamente non era agli inizi degli anni Settanta:

1. *L'11 settembre 2001 e l'ascesa potente dei fondamentalismi*. È stato uno *shock* per molti intellettuali i quali, cosa rara per loro, hanno dichiarato *mea culpa*: ci siamo ingannati, la religione non è morta e Dio è sempre potente nella vita degli individui (an-

<sup>14</sup> J.-L. MARION, *L'irréductible*, in *Critique* 62/704-705 (2006) 79-91 (ripreso in J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010, 96-107). Vedi J.D. CAPUTO, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington/IN 2006; J.D. CAPUTO – G. VATTIMO, *After the Death of God*, a cura di J.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2007.

che se sono pazzi). Tutte le riflessioni filosofiche, ma anche teologiche, sociologiche o politiche, sul "ritorno del religioso" vi si ispirano manifestamente (inutile dunque insistervi). È ovvio che un tale fondamentalismo non dice nulla su Dio stesso. Come ha ben sottolineato Marion, il fondamentalista «non si immagina di credere in "Dio" se non allo scopo di conservare fiducia in se stesso»: «Dubita in effetti non dell'esistenza di Dio, bensì della propria»<sup>15</sup>.

2. *Il crollo del comunismo*. Nei decenni successivi alla guerra, il marxismo rappresentava per molti filosofi, per non parlare dei teologi, «l'orizzonte insuperabile del nostro tempo» (Sartre). Essere filosofo significava operare in vista di una rivoluzione sociale. Questo ideale in alcuni intellettuali resta forte – in parte forse perché viene a compensare la loro inefficacia – e nobile in sé, ma Marx ha cessato di essere un riferimento obbligato. Certo, Marx non è sempre considerato responsabile dei regimi totalitari che si sono ispirati a lui, molto giustamente, ma ci si è resi conto che la sua utopia non era necessariamente liberatrice, o che essa non lo era stata veramente. Tutto questo ha portato a molte prese di coscienza, avviando una revisione del giudizio di Marx sulla religione come «oppio del popolo»:

- a) Il marxismo prometteva di realizzare il paradiso in terra e di farla finita con la trascendenza alienante. Questa utopia è stata riconosciuta per quello che era, e cioè un *Ersatz* della credenza religiosa, con questa importante differenza: che non ha portato veramente ad un avvenire radioso e non ha mai granché entusiasmato coloro ai quali veniva proposto. Erano gli intellettuali che ne venivano inebriati; e ciò aveva fatto dire a Raymond Aron, nel titolo di un libro del 1955, che il marxismo era diventato «l'oppio degli intellettuali».
- b) Coloro che hanno riletto con attenzione i testi di Marx hanno potuto anche scoprire che essi non erano così ostili alla religione come poteva lasciar credere la loro mancata lettura. Il fatto è che, per Marx, la religione «è l'espressione della miseria reale e nel contempo la prote-

<sup>15</sup> MARION, *L'irréductible*, cit., 85.

*sta* contro questa miseria». Donde il suo testo celebre, che però va letto nel suo contesto completo: «La religione è il *sospiro della creatura tormentata, l'anima* di un mondo senza cuore come è lo *spirito* di situazioni prive di spirito. Essa è l'oppio del popolo»<sup>16</sup>. La religione ha dunque dell'anima e dello spirito, è l'"aureola" nella valle di lacrime dello sfruttamento e annuncia con ciò la critica della società da parte del marxismo. Ci si dimentica troppo spesso che il riferimento all'oppio non è soltanto negativo in questo contesto: nel XIX secolo l'oppio era una droga *chic* riservata ai *dandy* e tale da procurare una reale soddisfazione. Della religione, Marx non dice che è la "birra" del popolo.

- c) La caduta del muro nel 1989 ha infine portato ad una migliore valutazione delle democrazie rappresentative. A lungo screditate dai filosofi per le loro carenze, reali senza dubbio, queste società sono comunque modelli di società giuste, democratiche e perfettibili. È soprattutto la filosofia etica e politica che si è messa a riflettere sui fondamenti di queste società di diritto. Queste riflessioni hanno a loro volta portato a rilanciare la questione del divino:

3. *La carenza di senso delle società occidentali.* Certo, le società democratiche sono relativamente prospere e pacifiche, e fanno la loro parte per ridurre le disuguaglianze sociali, ma esse non rispondono alla domanda sul senso dell'esistenza: perché si vive? Alcune riflessioni di autori atei come Luc Ferry e André Comte-Sponville tentano di rimediare sviluppando forme di spiritualità umanistiche e atee<sup>17</sup>, ma è chiaro che Dio

<sup>16</sup> K. MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1971, 53 [ed. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata 2008]. A questo proposito, vedi J. GRONDIN, *La philosophie de la religion*, PUF, Paris 2009, 111.

<sup>17</sup> A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris 2006 [trad. it., *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007]; L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996 [trad. it., *Al posto di Dio*, Frassinelli, Milano 1997]. Sulla questione del senso, vedi J. GRONDIN, *Du sens de la vie*, Bellarmin, Montréal/QC 2003.

e le religioni vi rispondono spesso meglio, più efficacemente e con un'autorità meno intaccata di quanto spesso non si creda: la credenza resta molto alta in queste società occidentali, anche nei paesi più laici, e non si smentisce nelle società non occidentali. Da che cosa è originata una tale credenza? Soltanto dalla debolezza umana? Questo significa dimenticare, come dimostra l'esempio del marxismo, che la credenza può essere criticata solo se si ha un altro Dio da proporre, tanto la fede nel divino pare essere una costante della condizione umana, in tutte le epoche e in tutte le sue culture.

Sulla scia dei lavori di Habermas e di numerosi autori sui principi universalistici delle società di diritto moderne, la questione del divino si pone anche a proposito dei fondamenti metafisici di questi ideali. Su che cosa sono fondati esattamente i principi della dignità umana e dell'uguaglianza degli uomini? Sono evidenti per se stessi? L'influente filosofo canadese Charles Taylor è tra coloro che riconoscono che il principio di carità e di benevolenza umane, che serve loro di base, presuppone una prospettiva teistica<sup>18</sup>. Si potrebbe obiettare che Dio dipende allora dalle preferenze individuali dei filosofi interessati. Ma l'argomento di Taylor può essere rafforzato: senza Dio, sono i principi, tanto celebrati, della nostra comunità umana che mancano di fondamento. In filosofia, Dio non è morto. È ovunque.

(traduzione dal francese di PIETRO CRESPI)

<sup>18</sup> CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1989, 517s. [trad. it., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993]. Questa fondazione teistica viene successivamente sviluppata in Id., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge/MA 2007 [trad. it., *L'età secolare*, ed. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009].