

Jünger Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. ita. di Leonardo Ceppa, Roma; Bari: Laterza, 2015, p. 318.

di Andrea Baldazzini

È ormai innegabile il fatto che la religione sia tornata ad essere uno dei temi centrali all'interno del dibattito pubblico mondiale. Ciò non è dovuto soltanto ai terribili fatti di cronaca che ogni giorno testimoniano una rinnovata ed estremizzata vitalità dei movimenti fondamentalisti di natura religiosa, ma anche all'aver presuntuosamente abbandonato la religione ad un processo di secolarizzazione, che è finito per diventare esso stesso un credo in nome del quale silenziare il pluralismo proprio di ogni democrazia. Non è quindi un caso che l'ultimo libro di Habermas appena tradotto in italiano si occupi proprio di tali questioni: suddiviso in tre parti e composto da due saggi più un'intervista con Eduardo Mendieta, esso costituisce anche un'importante testimonianza di come il rapporto dell'autore con il culto e la fede non sia certo dei più semplici. Costellato da numerose articolazioni, ripensamenti e confronti con le fazioni più integraliste, questo lavoro si può dire rappresenti l'ultima stazione di un lungo processo di riflessione che trova le sue origini in *Teoria dell'agire comunicativo*, primo vero luogo di confronto di Habermas con la religione. Volendo però fornire una collocazione precisa dell'opera all'interno della costellazione habermasiana, è doveroso richiamare l'attenzione

sul titolo originale tedesco: *Nach-metaphysisches Denken II. Aufsätze und repliken*, letteralmente *Pensiero post-metafisico II. Saggi e repliche*, esso si pone quindi come un esplicito proseguimento all'opera dell'88 dal titolo omonimo *Il pensiero post-metafisico*. Ciò non è una sottigliezza di poco conto poiché svela fin da subito uno dei temi portanti di entrambi i lavori, ovverosia l'idea di filosofia quale disciplina non riassumibile a una scienza «dal metodo definitivo» (p. V). L'interrogativo da cui infatti parte Habermas è così riassumibile: «come può la filosofia mantenere un suo rapporto con la totalità e nello stesso tempo tenersi fuori da ogni specifica autocomprensione etica?» (p. 6) Prima però di provare a dare una risposta è necessario compiere un'ulteriore precisazione di carattere filologico, in quanto l'interrogativo sull'identità e il ruolo della filosofia non è altro che l'esercizio di autoriflessione sullo statuto epistemologico e pratico della teoria critica. In tutti i lavori più importanti dell'autore, il discorso corre sempre su due binari paralleli: da un lato vi è l'aspetto prettamente conoscitivo, analitico, scientifico mentre dall'altro quello più politico, che chiama in causa gli uomini come membri della collettività e come rappresentanti di qualcosa definibile nei termini di umanità. Bisogna però osservare che, se l'aspetto conoscitivo-riflessivo aveva trovato una sua prima trattazione nell'opera dell'88 dove veniva teorizzato il concetto di 'ragione post-metafisica', l'elemento di carattere politico-

sociale trova invece un proprio spazio solo a partire dagli anni 2000 in testi quali *Tra scienza e fede* o *L'Occidente diviso*, dove Habermas elabora un altro importante concetto come quello di 'società post-secolare'. Per quanto riguarda il primo lavoro è importante ricordare che in esso la nozione di ragione comunicativa riveste un ruolo di primaria importanza, ed in particolare in riferimento alla cosiddetta 'svolta pragmatica', attraverso la quale l'autore ne rivendica la portata universale: «la logica intersoggettiva della comunicazione che permette l'intesa sulla base di regole o pretese universali, testimonia la presenza di un'istanza di razionalità comune a tutti i soggetti» (p. 9). Ciò getta inoltre le basi per una reinterpretazione del concetto husserliano di 'mondo-della-vita' (già discusso nel sesto capitolo di *Teoria dell'agire comunicativo*) fin da subito inteso quale supporto, o retroterra, di ogni agire rivolto all'intesa. Esso costituisce quel serbatoio nel quale si conservano le tradizioni culturali, si stabilizza l'integrazione sociale e si confermano le identità individuali, ingredienti questi che andranno a comporre lo sfondo teorico a partire dal quale l'autore definirà la società come 'mondo-della-vita' simbolicamente strutturato.

Delle altre due opere interessa qui ricordare come in esse Habermas venga piano piano a riconsiderare il ruolo della religione nell'opinione pubblica, non riconducibile a un semplice elemento residuale interno al processo di secolarizzazione. Egli prende consapevolezza

di come la fede costituisca un fattore inalienabile nella formazione di un'opinione politica pubblica, composta necessariamente da credenti e non. L'unico possibile obbligo valido per entrambi, deve essere la sicurezza che vi sia uno sforzo da tutte e due le parti per la traduzione e il dialogo tra le procedure normative civico-democratiche e le istanze intuitive di carattere prettamente religioso, nell'impegno ad abbandonare qualunque forma di fideismo, anche laicistico. Volendo riportare la questione sul piano epistemologico si può affermare che per Habermas vi debba essere un movimento tra il piano della religione e quello della riflessione sulla religione, in quanto «non è affatto detto che le certezze di fede e il fallibilismo conoscitivo debbano per forza escludersi a vicenda». (p. 8)

Detto ciò, è il momento di considerare più da vicino *Verbalizzare il sacro*. Quest'opera si presenta infatti non come una semplice prosecuzione dei lavori precedenti, piuttosto essa tenta una profonda sintesi tanto dell'aspetto epistemologico quanto di quello politico. Non è quindi un caso che l'autore prenda le mosse proprio dal concetto di 'mondo-della-vita' inteso quale 'luogo delle ragioni', differente dalle cosiddette 'immagini-di-mondo' prodotte dalla religione, e descrivibile come «quello sfondo immateriale di esperienze da cui non può prescindere alcuna esistenza storicamente situata, fisicamente incarnata e comunicativamente socializzata». (p. 7) Volendo essere essenziali, il problema potrebbe

essere riassunto nel dovere, da parte del pensiero post-metafisico, di imparare a tenere conto della rimozione della dimensione vitale operata dal paradigma epistemologico positivista, che ha dimenticato l'importanza del fondamento di senso husserliano, scadendo in un bieco oggettivismo il quale, a sua volta, ha finito per negare persino l'accesso della ragione al discorso. Anche questo non è certo un tema nuovo nella riflessione habermasiana, più interessante però è la possibile soluzione che l'autore viene ora a proporre. L'oggettivazione bipolare dell'immagine-di-mondo: scienza della natura da un lato e scienza dello spirito dall'altro, nonché il parallelo decentramento delle prospettive percettive e interpretative della soggettività conoscente, trovano un possibile rimedio nel concetto riformato di 'mondo-della-vita', inteso quale limite della possibilità di «oggettivare naturalisticamente l'autocomprensione soggettiva della quotidianità individuale» (p. 26). Detto in altri termini, la proposta habermasiana si identifica nella risposta alla de-trascentualizzazione (cioè all'eliminazione di una realtà fondativa comune in grado di tenere insieme scienza, spirito e religione) dell'Io penso a partire da una prospettiva di *naturalismo debole*. Già a questo primo livello epistemologico si può affermare che lo sforzo dell'autore vada nella direzione della costruzione di una realtà comune, nella convinzione che solo a partire dal riconoscimento di una dimensione vitale in cui tutti si trovano da sem-

pre dati e che non necessita di essere conquistata, possa prendere vita una forma di intesa. Il problema è in sostanza quello di costruire una struttura teorica che permetta di considerare contemporaneamente, dando a entrambe la stessa dignità, religione e scienza quali espressioni di un'unica realtà condivisa.

È a partire da tali considerazioni che il mondo-della-vita si mostra come il 'luogo delle ragioni incarnate simbolicamente', luogo nel quale la comunicazione gioca un ruolo di non secondaria importanza. Com'è risaputo, per l'autore ogni atto comunicativo implica un insieme di regole, aspettative, doveri, insomma un vero e proprio agire. Allora, se comprendere un atto linguistico significa «conoscere il tipo di ragioni cui il parlante deve fare appello se vuole riscattare la pretesa di validità di ciò che ha detto» (p. 43), dovrebbe apparire più chiaro anche il titolo scelto per la versione italiana dell'opera. '*Verbalizzare il sacro*' significa in sostanza conoscere le ragioni indotte da una precisa immagine-di-mondo di natura religiosa, che andranno poi a tradursi in atti linguistici e infine in vere e proprie azioni, capaci di influenzare considerevolmente l'interazione e l'integrazione sociale.

La spiegazione del 'mondo-della-vita' in termini comunicativi ha comunque richiesto all'autore innumerevoli passaggi che qui non è possibile affrontare nello specifico, basti ricordarne i principali: a partire dallo studio sulla nascita della dimensione vitale, l'attenzione si è poi concentrata sul trasfor-

marsi dei gesti in veri e propri atti dotati di carica simbolica, i quali assumendo lo statuto di sapere condiviso daranno vita ad uno spazio di interpretazioni pubblicamente accessibile in cui ogni attore si trova già da sempre presente. Per ultimo Habermas si rivolge alle pratiche rituali intese come forme extraquotidiane di comunicazione portatrici di una normatività forte, elemento questo che giocherà un ruolo chiave nella terza parte dell'opera quando in discussione sarà la questione dell'integrazione socio-relazionale nei sistemi democratico-liberali contemporanei.

Comunque sia, uno degli aspetti più interessanti di questo lavoro consiste senza dubbio nell'aver riproposto, in modo originale, la questione riguardante la formazione tanto dei processi di individualizzazione quanto di quelli di socializzazione, esaminati in relazione al concetto di rito, qui concepito come modo di padroneggiare la socializzazione comunicativa che passa sempre attraverso vari simboli linguistici. L'ipotesi di ricerca habermasiana prende infatti avvio dall'idea secondo cui «oggi a riacquistare attualità è la vecchia ipotesi che fa derivare il linguaggio dalla comunicazione gestuale» (p. 69) e non è un caso che la prima parte del volume termini proprio con l'affermazione secondo cui il complesso sacrale (l'insieme di rito e mito) non si è dissolto, ma anzi permane e si riproduce: «le tradizioni religiose, in simbiosi con il culto comunitario, non hanno affatto perso vitalità» (p. 78).

Nonostante la sua prospettiva laica, Habermas vede molto chiaramente il ruolo giocato dalle tradizioni religiose nel fornire, ad ogni cittadino credente e non, un grande serbatoio di intuizioni morali che possono fornire a tutti ispirazioni importanti. Come ha notato molto bene Thomas M. Schmidt «la teoria habermasiana della secolarizzazione mostra di coniugare la differenziazione weberiana delle sfere di valore (frutto della razionalizzazione della vita religiosa) con la linguistificazione durkheimiana del sacrale, che svincola i potenziali di razionalità intrinseci all'agire comunicativo» [T.M. Schmidt, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*, trad. ita. e a cura di Leonardo Ceppa, Torino: Trauben, 2009, p. 19].

Con un concetto così riformulato di 'mondo della vita', è quindi stato possibile riqualificare la religione ridandole quella dignità che aveva perduto rimanendo per troppo tempo all'ombra dello spirito scientifico, mentre attraverso lo studio dell'atto linguistico verbalizzante il sacro, e la sua traduzione, il contenuto di credo è stato reinserito come termine argomentativo valido all'interno del dibattito pubblico. Ciò rappresenta però soltanto il primo aspetto della questione, ora è necessario entrare nel merito del carattere prettamente politico della riflessione habermasiana e sarà proprio 'il Politico' a svolgere il ruolo di concetto-guida.

Per quanto riguarda il punto di partenza delle questioni affrontate nella terza parte dell'opera, è impor-

tante fin da subito avere ben in mente qual'è il quadro complessivo, a livello analitico, in cui Habermas si inserisce. Nelle società da lui definite 'post-secolari' il processo di secolarizzazione si è dimostrato essere tutt'altro che lineare e unidimensionale, ed è ormai innegabile la necessità di un ripensamento complessivo di quell'idea di stato secolarizzato che ha finito per voler espellere dalla sfera pubblica politica le comunità religiose cercando, fallendo, di confinarle nel privato. Il cardine attorno a cui ruota tutta la riflessione è poi ben sintetizzato dall'idea di Jhon Rawls secondo cui: «la secolarizzazione dello stato non ha affatto implicato una secolarizzazione della società» (p. XV). L'aspetto allora più originale dell'argomentazione habermasiana si può dire che consista proprio nell'intrecciare l'analisi sociologica di matrice sistemica con quelli che diventeranno i due filoni principali della discussione: da un lato il tema della teologia politica (che nell'ultimo capitolo sarà considerato alla luce della recente pubblicazione della riscoperta tesi di baccalaureato di Rawls dove l'elemento religioso è centrale), e dall'altro la trattazione riguardante specificatamente il concetto di Politico, tema questo che mostrerà numerosi punti di collegamento con quanto è stato presentato in precedenza e affrontato nei capitoli iniziali del libro. Qui l'autore muove dalla constatazione che i sistemi funzionali autopoietici (Stato e mercato) si sono da tempo resi indipendenti dal mondo-della-vita, finendo per obbedi-

re soltanto alla propria logica interna. Ciò lo porta a sostenere che «è la differenziazione funzionale del capitalismo a togliere allo stato moderno la forza di strutturare globalmente la società» (p. 189), cioè di operare in modo organico in direzione di un'integrazione complessiva. Il che fa venire a galla l'aspetto più interessante della questione, ovvero la constatazione che in seguito all'incremento del processo di differenziazione «vediamo convergere nella società civile, contrastando le tendenze che bollano come *démodé* il modello democratico, tutte quelle resistenze che restituiscono al concetto del Politico una sua rinnovata attualità» (p. 220). Il Politico è quindi trattato, in polemica con Schmitt, come una forza di reazione (già presente nelle monarchie della prima modernità) alle logiche del nascente sistema capitalistico.

A sostegno poi di questa interpretazione, e in linea con il suo solito metodo, Habermas compie un'approfondita ricostruzione storica del concetto chiamando in causa anche Claude Lefort, nei cui studi il Politico viene concepito come la *representazione simbolica della comunità*, ovvero sia come quel fattore che permette ad una società moderna di differenziarsi da quelle di tipo ancora parentale integrate per via soltanto naturalistica; una sorta di 'medium simbolico' con cui una collettività può modificare la comprensione che ha di sé e conseguentemente i vari meccanismi di integrazione. Tutto questo acquista anche un interesse maggiore se con-

siderato in rapporto a quanto detto in precedenza, in particolare rispetto all'idea di mondo-della-vita inteso quale luogo in cui le ragioni trovano una loro incarnazione simbolica, e a tutti i corrispettivi modi di 'interazionismo simbolico', come direbbe Mead, che chiamano nuovamente in causa l'elemento sacrale e ritualistico. Ciò dimostra inoltre, al di là delle apparenze, una profonda organicità delle riflessioni raccolte in questo lavoro, oltretutto una visione d'insieme a cui sottintende una progettualità ampia e concreta. Per quanto riguarda l'altro filone del discorso qui purtroppo semplicemente accennato, basti ricordare che Habermas introduce il tema della teologia politica sulla scorta delle riflessioni di Maria Pia Lara, alle quali affianca la proposta di una genealogia del pensiero post-metafisico con lo scopo di rivelare la radice comune di filosofia e religione da un lato, e di religione e politica dall'altro. A conclusione di tutto però Habermas ci tiene a sottolineare come solo il liberalismo politico rawlsiano possa costituire un valido contromodello alla concezione schmittiana del Politico al cui interno, nonostante il suo scivolamento nella dimensione societaria e non più statuale, permane un forte connotato teologico radicale, dogmatico e assolutamente antidemocratico.

Le conclusioni sarebbero davvero innumerevoli e necessiterebbero molto più dello spazio qui a disposizione, perciò ci si limiterà ad un'unica considerazione nella convinzione che possa riassumere

il significato complessivo dell'opera, in quanto essa possiede molto di più di un semplice valore euristico. Questa raccolta di saggi è una testimonianza appassionata del grande sforzo dell'autore di costruire un serio dialogo tra mondo della fede e mondo laico, un'azione di lotta contro il totalitarismo di ogni ideale trasformato in ideologia. L'intento di Habermas è quello di considerare il nuovo ruolo che le religioni avranno nella sfera pubblica, cercando di fornire gli strumenti concettuali a partire dai quali costruire una 'società inclusoria', dove l'uguaglianza politica e la differenza culturale non si limitino alla sopravvivenza, ma riescano in una più completa e reale convivenza. Quello che viene chiesto non è altro che l'assumere «un comportamento epistemicamente oneroso, moralmente necessario, epperò non giuridicamente obbligatorio» (p. 234), ovvero di praticare quel dialogo che deve essere sempre appreso e mai imposto.