

Il recupero del discorso religioso in Jürgen Habermas

Aperture e limiti di una proposta postmetafisica

Massimo Fiorio

Nonostante teismo e ateismo nella concezione occidentale di ragione abbiano già trovato spazio nella riflessione filosofica di Jürgen Habermas, a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso il suo interesse per il tema del religioso è cresciuto in modo rilevante. Nell'elaborazione degli anni '60 e '70 la struttura concettuale con cui Habermas affrontava le questioni religiose era quella della critica dell'ideologia di impostazione chiaramente marxista. Nella *Teoria dell'agire comunicativo*, pubblicato in due volumi in Germania nel 1981, Habermas presenta il disincantamento e il progressivo spossessamento del dominio del sacro come una sorta di guadagno, epistemico e morale, raggiunto dalla storia umana. In questo testo la tesi della "linguisticizzazione del sacro" – elaborazione linguistica del sacro – si richiama ad un'impostazione durkheimiana riferendosi al sacro come ad un patrimonio in evoluzione verso forme di argomentazione morale universalisticamente orientate, attraverso un processo di progressiva razionalizzazione¹. Già a partire dal termine di quel decennio, Habermas comincia a riconoscere, parzialmente, l'importanza della religione come risorsa semantica per una filosofia postmetafisica; in questo senso vale la pena di citare la conclusione del saggio del 1988 in cui viene detto che il pensiero postmetafisico "non può né rimpiazzare, né reprimere la religione, tant'è che il linguaggio religioso appare il portatore di contenuti semantici che sono indispensabili".

A partire da questo periodo Habermas intensifica relazioni con filosofi della religione e teologi, il risultato è un generale atteggiamento di progressiva apertura verso i contenuti del discorso religioso intesi come componenti non secondari di un pensiero postmetafisico in via di definizione; postsecolare è il termine che Habermas introduce e comincia ad utilizzare con frequenza per affrontare il rapporto tra società e religione².

¹ Jürgen Habermas, *Teorie des Kommunikativen Handelns II Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Meim, Suhrkamp 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo II. Critica della ragione funzionalista*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 648.

² Il reciproco interesse dei teologi nei confronti della riflessione habermasiana di quegli anni è testimoniato dal volume curato da Edmund Arens, *Habermas und die Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989, trad.it. *Habermas e la teologia*, Queriniiana, Brescia, 1992, in cui sono contenuti tra gli altri interventi di H. Peukert e F. Schussler Fiorenza.

Questo nuovo orientamento ha spinto Habermas a rivedere le sue convinzioni precedenti circa “l’elaborazione linguistica del sacro” espressa nella *Teoria dell’agire comunicativo*. In un saggio pubblicato nel 1991, riconosce che la concezione di quel periodo poggiava su di una spiegazione funzionalista univoca ed ammette di aver «Sussunto lo sviluppo della religione nella modernità troppo frettolosamente, con Max Weber, sotto lo schema “privatizzazione delle forze di fede” e di aver suggerito troppo velocemente una risposta alla domanda ‘se dopo che le immagini religiose del mondo sono crollate, si possono salvare delle verità religiose – cioè si possano assumere con buone ragioni, per convinzione, solo ed esclusivamente i principi profani di un’etica universalistica della responsabilità»³. Egli ora sostiene che i credenti non possono essere «Descritti a partire da una teoria di evoluzione religiosa ed essere giudicati in un certo senso come cognitivamente regressivi»⁴; da questo punto di vista qualsiasi teoria dell’evoluzione sociale deve evitare di postulare orientamenti e sviluppi semplicisticamente lineari e prendere in considerazione la possibilità che «Intuizioni che sono state articolate da lungo tempo nel linguaggio religioso non possono essere né respinte, né recuperate senz’altro razionalmente»⁵.

Habermas elenca alcuni motivi di stimolo ad un approfondimento delle questioni religiose; due riguardano la cronaca storica e l’evoluzione sociale, il terzo è interno al dibattito filosofico contemporaneo. Il primo ha a che fare con l’evoluzione della biotecnologie e con i dilemmi etici portati in primo piano dagli orizzonti aperti dalle nuove conquiste che mettono in questione la nozione di “natura umana”; il secondo riguarda la questione del fondamentalismo religioso drammaticamente esplicitata nell’attacco dell’11 settembre alle Torri Gemelle. Quest’ultima questione porta inevitabilmente a confrontarsi con il fenomeno di una globalizzazione violenta e distruttrice dei mondi della vita e delle tradizioni delle società extra-occidentali che non hanno vissuto i processi di razionalizzazione riflessiva avvenuti a partire dall’illuminismo europeo. Il terzo motivo concerne il confronto con John Rawls e specificatamente con la posizione dell’autore di *Una teoria della giustizia* che distingue tra l’identità dei cittadini come partecipanti dei processi politici e l’identità dei credenti in una fede religiosa, posizione che ad Habermas non appare convincente in una società definitivamente multiculturale e multietnica⁶.

³ Il saggio intitolato *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* è contenuto in Jürgen Habermas *Texte und Contexte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1991, trad.it Testi filosofici e contesti storici Laterza, Bari, 1993, pag. 146.

⁴ Ivi p.156.

⁵ Ivi p.146.

⁶ Vedi anche McCarthy, *Kantian constructivism and reconstructivism. Rawls and Habermas in dialogue* in “Ethics”, 105 (1994).

Nell'impostazione rawlsiana di liberalismo politico, i cittadini, nel momento della scelta e della deliberazione politica, debbono lasciarsi alle spalle la loro identità religiosa, perchè sono legittime solo quelle decisioni giustificate da ragioni potenzialmente accettate da tutti i cittadini, credenti o meno. Questa concezione che è centrale in *Liberalismo politico* viene parzialmente modificata in uno scritto successivo in cui viene introdotta la distinzione tra discussioni politiche che avvengono tra politici e discussioni politiche nella sfera pubblica; se per il primo caso il principio restrittivo va inevitabilmente applicato, nel secondo caso sono temporaneamente permessi contributi religiosi⁷. Le religioni, intese come dottrine comprensive, possono introdurre argomentazioni nella misura in cui tali contributi possano definirsi ragionevoli.

Habermas ritiene che il costo della concezione liberale di Rawls sia troppo elevato per i cittadini che, secondo tale modello, dovrebbero separare forzatamente la loro identità di cittadini democratici da quella di credenti. La discussione politica dovrebbe prevedere la partecipazione di cittadini in grado di disgiungere se stessi da quelle concezioni e visioni del mondo che costituiscono la loro identità di persone e che dovrebbero essere relegate a discussioni non-politiche: l'obiezione habermasiana consiste nel fatto che le dottrine religiose non sono solo veicoli di concetti e contenuti specifici, ma sono fonti e risorse di costruzione e di mantenimento delle identità degli individui i quali ricevono energie e forze da quelle dottrine comprensive.

In questo senso il confronto che Habermas ha aperto con John Rawls sulla questione della separazione forzata prosegue e trova lucida espressione quando nel saggio *Religione e sfera pubblica* scrive: «Molti cittadini credenti non potrebbero assolutamente affrontare una simile scissione artificiale senza mettere in gioco la loro esistenza di devoti»⁸.

Mentre Rawls sembra impegnato a disegnare i confini tra le sfere dell'identità pubblica e quella dell'identità privata, Habermas delinea l'ideale di una sfera pubblica in cui i contributi religiosi e quelli non religiosi hanno spazio nei processi di deliberazione e di *decision-making*.

Per la verità nel testo principale scritto a cavallo degli anni '80-'90, *Fatti e norme*, pubblicato in Germania nel 1992, non viene tematizzata l'inclusione dei contributi provenienti da convinzioni religiose nei processi di deliberazione democratica. Tuttavia nonostante il silenzio di *Fatti e norme* sulla questione, in quegli anni Habermas approfondisce una riflessione che segnerà una modificazione della posizione espressa nella *Teoria dell'agire comunicativo*.

⁷ John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in "University of Chicago Law Review", 64 (1997).

⁸ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, trad.it. Tra scienza e fede Laterza, 2006, p. 31.

Nel saggio *Trascendenza dall'interno, trascendenza in questo mondo*, pubblicato nel 1991, Habermas sviluppa la struttura della sua teoria del discorso introducendo nel dibattito pubblico quei discorsi etico-esistenziali da intendersi alla maniera delle “valutazioni forti” (*strong evaluations*) tematizzate da Charles Taylor e che riguardano quelle scelte individuali orientate a beni non riducibili a mere preferenze soggettive, ma che a loro volta subordinano preferenze ed atteggiamenti personali⁹. *Fatti e norme* sembra andare anche oltre estendendo la categoria del discorso etico fino ad includere i dibattiti pubblici sulle “valutazioni forti” controverse; in tali dibattiti i partecipanti tentano di chiarire i loro obiettivi e le autocomprensioni collettive¹⁰.

Ciò che emerge da questa posizione è la netta separazione tra discorsi etici e discorsi morali. Per semplificare tale distinzione, è sufficiente chiarire che i discorsi morali riguardano la giustificazione e l'applicazione di norme che stipulano diritti e doveri reciproci tesi al raggiungimento di un accordo universale, mentre i discorsi etici hanno a che fare con il chiarimento ermeneutico dell'autocomprensione individuale e collettiva, con una condotta non fallimentare di *vita buona*, adeguata al progetto esistenziale dei membri di una società. La validità a cui aspirano i discorsi etici è riferita ad un risultato che non è universale, ma che riguarda un certo “io” o un certo “noi” inteso come membro o membri di un particolare soggetto collettivo.

Il silenzio che Habermas riserva alla discussione pubblica delle convinzioni religiose in *Fatti e norme* può essere connesso al fatto che la validità pretesa dalla religione non può facilmente essere collocata nello schema bipolare di discorsi morali e discorsi etici, anzi sembra mettere in crisi la distinzione tra validità universale e validità contestuale su cui è basata la distinzione categoriale dei due tipi di discorso. Per Habermas la validità universale riguarda quelle pretese che sono riconosciute da tutti, da tutti per le medesime ragioni, mentre la validità non-universale possiede una valenza locale perchè è connessa alle prospettive particolari di un individuo o di una collettività; in questo senso anche la dimensione estetica appartiene alla stessa categoria non-universalistica. Proprio alla dimensione estetica e alla non universalizzabilità della validità del giudizio estetico fa riferimento Habermas per la funzione di “apertura del mondo” che appartiene all'arte e che egli ritiene assegnabile anche al religioso¹¹. Habermas utilizzando gli scritti di Albrecht Wellmer, connette le pretese di validità estetica alle esperienze in grado di mostrare il mondo in una altra maniera, quelle esperienze potenzialmente capaci di cambiare la percezione degli aspetti della vita quotidiana¹².

⁹ Charles Taylor, *What's Human Agency?* In Id., *Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1986.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* Suhrkamp, Verlag, Frankfurt am Mein, 1992, trad.it. *Fatti e norme*, Guerini e Associati, 1996, p. 48-53.

¹¹ In *Trascendenza dall'interno, trascendenza in questo mondo* Habermas sottolinea l'analogia tra la validità estetica e quella religiosa dal punto di vista della facoltà di “apertura di mondo”.

¹² M. Cooke, *Socio-cultural Learning as a “Transcendental fact”: Habermas's Postmetaphysical Perspective* in “International Journal of Philosophical Studies”, 9 (2001).

Tuttavia diversamente – per come la pensa Habermas¹³ – dalle pretese di validità estetiche, quelle religiose non sembrano adeguarsi alle categorie di validità non universali. Corrispondere a tale categoria significa ignorare il loro evidente orientamento universale: il loro riferimento a verità che valgono per ognuno in ogni luogo. Detto in altri termini le pretese di validità poste dalla religione destabilizzano la distinzione stessa tra le pretese orientate universalisticamente e quelle non.

Habermas non trae esplicitamente le conseguenze e le implicazioni per la sua teoria discorsiva della deliberazione democratica, tuttavia pone attenzione alla questione di una teologia in qualche modo simpatetica con il pensiero postmetafisico¹⁴. Per essere fedele alla propria vocazione, la teologia non può accontentarsi di una validità delle proprie pretese limitata a contesti valutativi locali, è obbligata a considerare le richieste di validità religiose analoghe alle dichiarazioni veritative ovvero a richieste che aspirano ad essere universali, in grado di essere supportate da ragioni che tutti, in ogni luogo, possono accettare. In questo senso simpatetico ad una teoria postmetafisica non significa citare le esperienze religiose senza porre la questione della loro pretesa di validità universale perché ciò vorrebbe dire ridurre la portata e lo statuto del religioso.

In altre parole, nel lavoro di Habermas almeno fino a *Fatti e norme* incluso, le pretese di validità del discorso religioso e teologico pongono la questione della loro aspirazione ad una universalità che appare dal punto di vista di un accordo discorsivamente raggiungibile a tutti gli effetti impraticabile; d'altro canto le pretese di ordine etico sono disponibili ad un discorso razionale nella misura in cui tale discussione è confinata al chiarimento ermeneutico e all'interpretazione, lasciando da parte qualsiasi propensione universalisticamente orientata. Da questo punto di vista Habermas non si preoccupa eccessivamente della limitazione attribuita alle verità etiche perché riconosce ai cittadini delle democrazie contemporanee, i quali comprendono la pluralità dei punti di vista etici, la capacità di accettare e condividere il fatto che le “valutazioni forti”, per dirla alla Taylor, non sono aperte alla valutazione pubblica e non sono problematizzate da essa.

Due sono i motivi che sembrano aver indotto Habermas ad includere i contributi della religione nei processi di deliberazione democratica: la strumentalizzazione della vita umana avvenuta attraverso la biotecnologizzazione e la percezione di uno svuotamento progressivo del modello di sviluppo occidentale. La preoccupazione di Habermas consiste nella convinzione dell'inadeguatezza del pensiero contemporaneo a rispondere alle questioni sollevate da entrambi i casi. A ciò si aggiunge la ferma convinzione dell'eccessivo carico psicologico imposto dalla forzata separazione tra identità religiose e identità politiche del modello rawlsiano, tuttavia la stessa teoria habermasiana – almeno fino a *Fatti e norme* – non sembra in

¹³ È evidente che la caratterizzazione delle pretese di validità estetiche intese come non-universali condotta da Habermas non è certamente quella sostenuta da Kant nella Critica del giudizio.

¹⁴ Trascendenza dall'interno

grado di spiegare il ruolo dei contributi religiosi nella discussione pubblica.

Si tratta ora di verificare se l'accento e gli interventi sul terreno del confronto con la dimensione religiosa che hanno impegnato Habermas da *Fatti e norme* in poi abbiano modificato l'impostazione sostenuta fino a quel testo ed in particolare se è possibile che, al fine di permettere la tematizzazione dei contenuti di verità delle proposizioni e delle norme che sono connesse ad esperienze di "apertura di mondo", sia stato ridisegnato l'apparato concettuale di fondo.

È difficile sostenere che la proposta di Habermas significhi la ridefinizione della sua teoria, essa piuttosto può essere riconosciuta come un assestamento della concezione precedente che consente di dare conto del dibattito pubblico a proposito delle richieste avanzate dal discorso religioso; tutto ciò nel contesto di un apparato concettuale esistente che distingue tra pretese di validità i cui contenuti cognitivi sono aperti a valutazioni critiche e pretese di validità verso i quali i contenuti del pensiero postmetafisico devono criticamente confrontarsi.

Questa distinzione – implicita – è evidente, per iniziare, con la restrizione della discussione pubblica riferite alle pretese di verità del discorso religioso ai processi *informali* di deliberazione democratica.

L'apertura compiuta da Jürgen Habermas ad una inclusione del contributo religioso nella deliberazione democratica è accompagnata da una specificazione essenziale ovvero che la tematizzazione della validità dei contenuti religiosi è ammissibile soltanto entro la dimensione descritta da Habermas come "sfera pubblica informale" (*weak publics of civil society*) ovvero come luogo «Dell'informale partecipazione dei cittadini al disegno delle opinioni» che è riferita soltanto ai processi di formazione dell'opinione (*opinion-formation*)¹⁵. In questo modello giuridico e politico, che è al centro di *Fatti e norme*, le *weak publics* si differenziano dalla sfera pubblica della legislazione democratica e del *decision making* che è formalmente organizzato negli organismi istituzionali dei Parlamenti e dei tribunali, tuttavia nonostante la separazione tra i due domini nella sfera pubblica, quella della formazione dell'opinione (*opinion-formation*) e quello legislativo e governativo (*decision making*), Habermas insiste sul rapporto di *feed-back* tra i due ambiti che è permesso, mediato e filtrato da una serie di organismi e corpi intermedi. Mentre il contributo dei discorsi religioso-teologici è limitato alle *weak publics* e negli organismi del *decision-making* sono ammissibili soltanto argomentazioni espresse in discorsi e ragioni che tutti possono accettare attraverso un processo di argomentazione pubblica, ai cittadini che rivestono ruoli in organismi legislativi è richiesto di esprimersi solo nel vocabolario secolare.

Lo stato liberale non può attendersi che tutti i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo. Questa rigorosa scelta può essere rivolta soltanto a quegli uomini politici che, nell'ambito delle istituzioni statali, soggiacciono all'obbligo della neutralità rispetto

¹⁵ Jürgen Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 390-440.

alle visioni del mondo, quindi a tutti coloro che assumono mandati pubblici o che ad essi si candidano¹⁶

Emerge il bisogno di una traduzione che consenta la disponibilità per l'argomentazione pubblica dei contenuti espressi nel discorso religioso. Il tema della necessità della traduzione dei contenuti richiama il tema, introdotto da Habermas in precedenza, dell'“ateismo metodologico” come attitudine adeguata ad un pensiero postmetafisico; entrambi i concetti mettono in luce il fatto che le pretese di validità contenute nel discorso religioso vengono espresse in un linguaggio che non è generalmente accessibile; esse risultano escluse dai processi discorsivi di giustificazione a cui accedono ragioni “generalmente accessibili”¹⁷. “Generalmente accessibili” significa *potenzialmente* accettabili: ragioni che i partecipanti al discorso possono arrivare ad accettare come valide seguendo il libero ed incondizionato scambio di argomenti; solo quest'impostazione consente di comprendere l'enfasi di Habermas sul potere trasformativi dell'argomentazione.

È inutile dire che Habermas non prende in considerazione la possibilità che pretese di validità espresse in contenuti religiosi prendano parte alla valutazione pubblica di validità, tuttavia appare altrettanto chiaro che non intende confinare il discorso religioso soltanto ad una pratica di chiarimento ermeneutica dei contesti di vita dei partecipanti ai processi di discussione pubblica. Questo orientamento appare evidente in primo luogo con la differenziazione tra discorsi etici e discorsi religiosi o detto in altre parole con la non inclusione dei secondi nei primi. Se ancora non bastasse, ciò diventa indubitabile nel momento in cui Habermas chiarisce la non necessità dell'introduzione nei processi di discussione pubblica delle convinzioni di ordine etico ovvero che non è necessario alcun impegno cooperativo affinché venga recuperato il potenziale semantico delle convinzioni etiche: qualsiasi cittadino – qualsiasi gruppo di cittadini – può trovare da se stesso le modalità opportune per tradurre i propri convincimenti etici nel linguaggio che è accessibile a tutti.

Per quel che riguarda il discorso religioso, Jürgen Habermas ritiene che sia necessario lo sforzo cooperativo affinché quelle posizioni riescano a costituire effettivamente una risorsa semantica per tutti i cittadini, credenti e non credenti. Su questo punto Habermas insiste particolarmente, sostenendo l'importanza per i cittadini laici e secolarizzati e soprattutto per un progetto di filosofia postmetafisica che i contenuti cognitivi – “i contenuti razionali” – delle visioni del mondo religiose siano seriamente presi in considerazione.

Prima di affrontare cosa abbia in mente Habermas quando richiama i cittadini laico-secolarizzati ad impegnarsi criticamente e cooperativamente con i propri concittadini credenti rispetto alle proposte dei discorsi religiosi, è utile

¹⁶ *La religione nello spazio pubblico*, in Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 32.

¹⁷ Il concetto di “ateismo metodologico” è stato introdotto da Peter Berger. Per una critica a tale concetto vedere Douglas Porpora *Methodological Atheism. Methodological Agnosticism and Religious Experience*, in “Journal for the theory of social behaviour”, 36 (2006) pp. 57-75.

prendere in considerazione in che modo e in cosa Habermas ritenga che le tradizioni religiose possano non solo interagire, ma addirittura favorire lo sviluppo di una cultura postmetafisica.

Negli scritti recenti Habermas sembra auspicare una modalità di pensiero postmetafisica non solo attenta, ma in qualche modo influenzata, “toccata” dalle questioni poste dal religioso. In questo senso vanno considerate le sue posizioni, tanto dibattute, sul tema della clonazione umana, le quali – egli sostiene – sono “informate” delle opinioni e del punto di vista religioso, senza tuttavia essere “metafisiche”. Nel paragrafo d’apertura del saggio sulla religione di Kant, Habermas riconosce che dopo Kant e Kierkegaard, il pensiero diviene postmetafisico e postcristiano senza che ciò significhi anti-cristiano¹⁸. Si profila dunque un non allineamento tra la definizione “postmetafisico” e “postreligioso” – e specificatamente postcristiano. Nel vocabolario habermasiano “postmetafisico” significa “strettamente argomentativo”, cioè indica un pensiero il cui criterio non è una verità extramondana, un dato ritenuto per certo o qualunque a priori di tipo materiale che sia al di fuori di ogni discorso, ma la forza dell’argomento migliore senza alcuna costrizione. In quest’orizzonte Habermas ritiene che il sapere teologico-religioso è in grado di esporre le sue asserzioni alla discussione pubblica dando conto delle sue ragioni, senza il bisogno di richiamarsi alla fede come fonte di comprensione, ma riferendosi ad una base propria di esperienza che risulta elaborata nel linguaggio della tradizione ebraico-cristiana.

Nel saggio “La religione nella sfera pubblica” contenuto in *Tra scienza e fede*, Habermas invita esplicitamente la riflessione contemporanea ad aprirsi al potere dell’immaginario e della narratività religiosa affinché si verifichi come e cosa recuperare di queste impostazioni.

Nel caso della deliberazione democratica, recuperare il contenuto cognitivo delle tradizioni religiose significa tradurre quest’ultime ovvero consentire il passaggio dei contenuti semantici nella dimensione della ragione pubblica affinché diventino disponibili, riconoscibili ed eventualmente convincenti al di là dei confini di una particolare comunità di fede. Passaggi come questo chiariscono che l’attenzione critica verso contenuti religiosi è rivolta alla capacità di produrre immagini, intuizioni e formulazioni che sono in grado di arricchire il vocabolario puramente secolare del pensiero postmetafisico; non si tratta dunque di accertare la validità delle pretese delle affermazioni religiose. Habermas nel saggio “Il confine tra scienza e fede” insiste con una serie di esempi: l’idea di Marx di una società emancipata è ripresa come traduzione secolare dell’idea di Kant di un regno di Dio sulla terra¹⁹, il concetto di “positività”, di “alienazione”, di “reificazione” sono descritti come le versioni secolari di concettualizzazioni radicati nella tradizione giudaica-cristiana, l’idea di Walter Benjamin di “solidarietà anamnestic” rimanda al tema del Giudizio

¹⁸ Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 111

¹⁹ Ivi, p. 132.

Universale²⁰.

Sembra dunque abbastanza chiaro che Habermas non abbia mutato la valutazione filosofica circa la pretesa di verità degli enunciati religiosi perché, come nei testi precedenti, filosofia e religione appaiono due universi di validità separati. Habermas pare non abbia neppure mutato opinione circa la discussione pubblica di quei contenuti con funzione di “apertura di mondo”: la discussione pubblica di tali pretese di verità è limitata al significato, non alla verità di quei contenuti. Tuttavia la differenza assolutamente nuova rispetto alla riflessione precedente consiste nel senso accordato ai significati di tali contributi che non sono limitati a singoli cittadini o a gruppi singoli di cittadini, ma che valgono per *tutti* i cittadini credenti e non.

Distinguendo dunque tra il riconoscimento critico nei confronti cognitivi dei contributi religiosi dalla valutazione della validità di questi contenuti, Habermas non modifica l'impostazione di costruzione di un pensiero postmetafisico, asserendo allo stesso tempo una concezione della ragione pubblica in grado di riconoscere l'interconnessione di identità politico e religiosa e di rispondere alla necessità di un'“incentivazione” semantica a cui non è in grado di dar seguito una “normale” teoria della giustizia.

Questioni di traduzione

Habermas sottolinea che la traduzione discorsiva deve essere compresa come salvataggio dei contenuti religiosi attraverso il dissolvimento della crosta solida dei dogmi istituzionali: una sorta di *liquefazione* piuttosto che di una *liquidazione* (*verfussigen* senza *liquidieren*). Addirittura parla dell'ambizione di «Scoprire il significato profano delle esperienze interpersonali ed esistenziali che sono state articolate nel linguaggio religioso». Commentando il concetto di persona individuale, Habermas sottolinea che nel linguaggio religioso delle dottrine monoteistiche tale concetto si trova «Fin dall'inizio articolato con precisione» mentre «Nei tentativi di traduzione filosofica dietro l'intuizione teologica» che trova espressione nel linguaggio secolarizzato, va segnalato un «Deficit, un arrancare» della riflessione etica che non ha «Ancora catturato tutte le intuizioni che nel discorso biblico sono già espone in maniera assai differenziata»²¹. A partire da un passaggio come questo vale la pena chiedersi in che modo l'intuizione della dignità delle persone può essere catturato adeguatamente nel linguaggio religioso: se “solo” nel linguaggio religioso e “adeguatamente”. Una questione analoga avviene in un altro passo in cui Habermas scrive:

Il processo di un'appropriazione critica di contenuti essenziali della tradizione religiosa è ancora in corso, e se ne può difficilmente predire il risultato [...]

²⁰ Ivi, p.142.

²¹ Jürgen Habermas, *Israel oder Athen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1997, trad.it *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 142

Fintantoché il linguaggio religioso porta con sé contenuti semantici ispiranti e anzi irrinunciabili, che (per il momento) si sottraggono alla forza espressiva di un linguaggio filosofico e attendono ancora la traduzione in discorsi fondativi, anche nella sua forma postmetafisica la filosofia non potrà né sostituire, né tantomeno rimuovere la religione²².

È evidente un'ambiguità che deriva dall'uso mutevole dei tempi grammaticali: da un tempo futuro (la filosofia non sarà in grado di sostituire o reprimere la religione) ad un tempo presente (la filosofia non è in grado, per il momento, di tradurre) ad un condizionale (forse, in un futuro, avrà luogo una traduzione – fino ad allora i contenuti aspetteranno una traduzione –). Si potrebbe dire che l'ipotesi habermasiana di traduzione contiene molte delle ambiguità dell'*Aufhebung* di Hegel senza tuttavia trovare una soluzione dialettica.

Correlato a ciò, esiste un problema nell'uso del termine “semantico” che si può rilevare comparando le premesse kantiane – a cui in qualche modo si rifà – della filosofia della religione con quelle della *Teoria dell'agire comunicativo*.

Se per Kant la religione, dal punto di vista di una ragione teoretica, non può che fallire nel tentativo di rappresentare la deità, può tuttavia apparire, attraverso l'azione di una ragione pratica, “redimibile” per la moralità: verrebbe dunque ragionevole chiedersi perché Habermas non descriva il potenziale “pragmatico” – guida della prassi – piuttosto che semantico? In coerenza con le premesse della *Teoria dell'agire comunicativo* non si può sostenere che la religione contenga il potenziale pragmatico per una realizzazione motivante delle norme pratico-morali delle interazioni sociali alla maniera della “religione positiva” kantiana utile al «Rafforzamento dell'impulso morale nella propria ragione legislatrice»²³ o della riflessione durkheimiana a proposito delle rappresentazioni collettive del sacro adeguate a simboleggiare o stimolare la solidarietà sociale?

Un'altra difficoltà, connessa al tema della traduzione, riguarda la lettura dell'argomento giocato dalla formulazione kantiana del “come se” (*als ob*) nella *Critica del giudizio*. Habermas cita l'uso di Kant della formulazione in connessione con passo in cui Kant discute il postulato dell'armonia delle virtù e della felicità come parte del più ampio argomento riguardo l'esistenza di Dio. In quanto esseri dotati di ragione gli uomini sono interessati a promuovere un fine ultimo, anche se è possibile concepire il suo conseguimento solo come il risultato prodotto da una potenza superiore: «E come se una voce ci dicesse che le cose devono andare diversamente»²⁴. Habermas stesso utilizza il congiuntivo in passaggio del testo *Fede e Sapere* a proposito dell'elaborazione dell'Olocausto:

Le figlie e i figli increduli della modernità sembrano credere, in momenti come

²² Jürgen Habermas *Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo* in “Testi filosofici e contesti storici”, cit., p. 146.

²³ Kant, *Metafisica dei costumi, teoria della virtù*, A 181.

²⁴ Kant, *Critica del giudizio*, A423, B439.

questi, di essere l'un l'altro più debitori e di non potersi semplicemente accontentare di quanto giunge loro da una tradizione religiosa secolarizzata – come se il potenziale semantico di quella tradizione non sia ancora sfruttato appieno²⁵

Questo passo rivela tutta l'ambiguità di una posizione che oscilla tra un'asserzione in cui si intende il linguaggio religioso ormai esaurito ed una che lo ritiene ancora vivo, tra una posizione che ritiene che il contenuto delle convinzioni religiose viva nella modernità in una forma “congiuntiva” evitando tuttavia di chiarire cosa potrebbe significare una modalità “al congiuntivo”, di porre le questioni senza menzionare nulla di quella strategia argomentativi (Schlegel, Nietzsche Veihinger).

Ritornando al confronto tra esperienza religiosa ed esperienza estetica, anche la questione della traduzione dei contenuti religiosi laddove sono utilizzate formulazioni come “la forza creativa dell'articolazione” o la già ripresa “creatività dell'apertura linguistica del mondo” sembra in qualche modo venga alluso alla circostanza delle traduzioni dei testi poetici e letterari. In un certo senso Habermas riconosce tale parallelismo quando scrive che la traduzione si riferisce al “nucleo opaco dell'esperienza religiosa” così come la riflessione filosofica si riferisce all'intuizione estetica (Kant). Tuttavia Habermas insiste che non ci si può richiamare ad alcun terreno comune tra dimensione estetica e quella religiosa che funga da punto archimedeo per un dialogo: non esiste un punto d'incontro «Sul ponte di esperienze religiose divenute letterarie»²⁶. Qualunque equazione fra i due casi negherebbe la possibilità di riscattare discorsivamente qualsiasi pretesa di verità.

In quei punti di rottura, dove una traduzione neutralizzante [...] non riesca più, il discorso filosofico deve confessare il suo fallimento; l'uso metaforico di vocaboli come redenzione, luce messianica, restituzione alla natura e così via, rende l'esperienza religiosa una semplice citazione. In questi momenti d'impotenza il discorrere argomentativo trapassa nella letteratura, al di là di religione e scienza, in un modo di esposizione che non si misura più frontalmente a pretese di verità²⁷

Habermas fa un uso del termine pretese di verità nel senso ristretto delle proposizione teoretica, non nel senso olistico di “illuminazione”, “rivelazione” o “annunciazione” certamente più familiare ai teorici della letteratura e dell'ermeneutica biblica. Come già è stato sottolineato, tale impiego risulta troppo circoscritto e restrittivo per farne un uso non problematico in esperienze non teoretiche.

Nell'escludere l'idea di un terreno letterario in qualche modo comune tra l'esperienza del concetto (filosofia), del sensibile (arte) e del soprasensibile (religione), Habermas sembra non interessato a riflettere sull'articolazione di quei tre momenti

²⁵ Il testo *Fede e sapere* è il discorso per il conferimento Friedenspreis des Deutschen Buchhandeln traduzione italiana in *Il Futuro della vita umana*, Feltrinelli, Milano, 2002

²⁶ Jürgen Habermas, *Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo* in “Testi filosofici e contesti storici”, cit., p. 142

²⁷ Ivi, p.141.

dello Spirito assoluto di Hegel e di come essi possano richiamarsi l'un l'altro. Detto in altre parole, sebbene Habermas abbia posto attenzione alla funzione creatrice ed espressiva del linguaggio religioso, egli sembra poterlo fare solo dall'interno di un sistema discorsivo predefinito che inibisce la possibilità di una trasformazione del sistema stesso.

Recuperi e limiti

Val la pena, ora, di partire da questo risultato e verificare l'efficacia della rinnovata posizione habermasiana. In primo luogo si tratta di appurare se il dispositivo della traduzione anziché superare la dissociazione rawlsiana tra identità politica ed identità religiosa degli individui in realtà non la riproduca al livello della legislazione democratica e del *decision-making* dando vita ad una concezione dell'autonomia politica sbilanciata sulla posizione dei cittadini non-credenti.

In secondo luogo, a proposito dell'incentivazione semantica, va preso in esame fino a che punto Habermas riesca a chiarire in che modo i significati "recuperati" dalle tradizioni religiose riescano a mantenere la loro pregnanza semantica all'interno di un'impostazione di pensiero postmetafisica.

Richiamando l'inclusione dei contributi religiosi nei processi di deliberazione democratica, Habermas intende mantenere l'unità tra identità religiosa e identità politica che va persa nel modello rawlsiano di ragione pubblica; in questo modo, consentire la tematizzazione pubblica degli impegni e delle convinzioni che formano le identità dei cittadini credenti permette di superare quegli ostacoli di ordine psicologico derivati dalla impostazione rawlsiana. Per essere precisi, esiste ancora una dissociazione tra identità politica ed identità religiosa che riguarda il livello formalmente organizzato dei processi legislativi e di *decision making* e che dunque investe una parte molto limitata di cittadini i quali assumono funzioni e posizioni ufficiali nella sfera pubblica organizzata a cui è richiesto di lasciare da parte la loro identità di cittadini credenti. Il problema non è certo il costo psicologico che i politici devono mettere sul conto, ma l'impatto negativo sull'autonomia politica dei cittadini credenti.

La concezione di autonomia politica come auto-legislazione attraverso processi razionali di formazione della volontà collettiva è centrale nel modello democratico e politico di Habermas. L'intuizione di base che guida tale impostazione e che prende ispirazione da Rousseau come da Kant, riguarda il fatto che i cittadini devono essere in grado di vedere loro stessi allo stesso tempo come destinatari e come autori delle leggi²⁸.

La legittimità della legge rinvia al procedimento democratico tutelante l'autonomia politica dei cittadini. Questi ultimi sono politicamente autonomi soltanto quando possono anche

²⁸ Jürgen Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 43.

intendersi come coautori delle leggi cui come destinatari risultano sottoposti²⁹.

In questa concezione è centrale il nesso tra autorialità e argomentazione: i cittadini possono vedersi come autori delle leggi a cui sono sottoposti solo se possono considerare queste leggi come valide perché generalmente accettabili in un processo di argomentazione razionale³⁰.

Accettabilità generale per Habermas va compreso in senso cognitivo: l'autonomia politica è basata su una visione *razionale* della validità delle leggi e delle decisioni politiche. Nelle complesse condizioni della democrazie moderne, l'autonomia politica è mediata dalla forme della rappresentatività politica e risulta soddisfatta indirettamente (e approssimativamente), ciononostante essa funziona come idea regolativa in grado di guidare i cittadini nei loro sforzi di deliberare leggi e decisioni politiche.

La questione cruciale, per il ragionamento fin qui condotto, riguarda la natura delle ragioni su cui si basa la validità delle leggi. Se l'autonomia morale consiste nella libertà di essere soggetti a norme che sono ritenute valide per ragioni morali e l'autonomia etica consiste nella libertà di perseguire progetti di vita che sono considerati di valore per ragioni etiche, l'autonomia politica deve consistere nella libertà di essere soggetti a leggi che sono ritenute valide per ragioni politiche³¹. Ma quali sono le ragioni politiche?

In *Fatti e Norme* Habermas prende le distanze da precedenti sue posizioni in cui aveva congiunto il dominio delle legge e della politica con il dominio della moralità ed introduce la distinzione tra discorsi morali e discorsi politici.³² Da questa nuova prospettiva le ragioni morali afferiscono al discorso morale mentre più in generale le ragioni etiche, morali e pragmatiche afferiscono a quello politico³³.

Questi tipi differenti di ragioni formano un complesso di pretese di validità pratica che manifesta la sostanziale unità delle ragioni pratiche nelle decisioni democratiche. A proposito delle recenti osservazioni sulla rilevanza dei discorsi religiosi nei processi democratici, sembrerebbe ragionevole supporre che le istanze della religione appartengano a questo complesso. D'altra parte la validità politica si

²⁹ *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione* in Jürgen Habermas *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1996 trad.it. *Inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, 1998 p. 68.

³⁰ Un ulteriore elemento che val la pena di non trascurare riguarda la questione dell'autonomia individuale (privata) e dell'autonomia politica (pubblica) del cittadino che va considerata co-originaria, quindi di uguale peso. Da questo punto di vista la tesi della co-originarietà dell'autonomia è possibile se l'autonomia privata è interpretata eticamente ovvero è concepita a partire da una concezione degli individui capaci di sviluppare e perseguire una propria concezione di vita buona.

³¹ Habermas insiste sulla differenza autonomia morale ed autonomia politica soprattutto in *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica* in *La condizione intersoggettiva*, Feltrinelli, 2007

³² Jürgen Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 129.

³³ Ivi, p. 277.

basa su di un principio democratico che richiede una generale accettabilità: in consonanza con questo principio sono valide solo quelle leggi e quelle deliberazioni che possono essere accettate da ciascuno in qualità di partecipante in un discorso razionale³⁴.

È evidente una potenziale tensione tra la pluralità dei tipi di ragione appropriate al discorso politico, la mancanza di generale accettabilità di alcune di queste ragioni e il nesso stabilito tra validità democratica e generale accettabilità. Habermas risolve la tensione proponendo la neutralità etica e religiosa come pre-requisito di una generale accettabilità: le ragioni che sostengono la validità delle decisioni politiche non devono contenere nessun giudizio valutativo in riferimento alla verità di visioni del mondo etiche e religiose; solo tale neutralità appare compatibile con un pensiero postmetafisico. Questa è la ragione della richiesta che fa Habermas di una traduzione dei contributi etici e religiosi in un linguaggio neutrale e secolare.

Se le ragioni basate su di una visione del mondo etico o religioso non si possono ammettere al fine dell'accettabilità delle leggi e delle decisioni democratiche, la conseguente concezione dell'autonomia politica risulta sbilanciata in favore dei cittadini privi di una concezione del mondo religiosa.

Per contrasto ai cittadini dotati di ciò che Habermas chiama "un bagaglio metafisico pesante" è negata la possibilità di "attaccare" un senso cognitivo alle leggi e alle decisioni politiche che loro, insieme ad altri cittadini, ritengono essere generalmente accettabili. Per costoro la validità trascendente il contesto ha un significato particolare in quanto al massimo possono considerare le leggi e le decisioni politiche congruenti con la premessa di un pensiero postmetafisico che essi stessi sostengono, non perché siano convinti della razionalità dei suoi assunti, ma per ragioni pragmatiche o strategiche.

Ciò significa che la forza regolativa dell'idea di autonomia politica, compresa da Habermas, come autoregolazione basata su una concezione razionale appare significativamente impari per i credenti e per coloro che sostengono concezioni del mondo metafisiche. Da questo punto di vista l'esclusione delle ragioni religiose dalle deliberazioni politiche indebolisce la forza regolativa dell'idea di autonomia politica per i cittadini che sostengono concezioni religiose o metafisiche in quanto risultano inibiti dall'essere autori delle leggi a cui sono soggetti. Uno dei componenti della disaffezione verso la politica risulta da questo meccanismo che privilegia quella parte di cittadini "adeguati" ad una impostazione postmetafisica in grado di godere pienamente della forza regolativi.

La soluzione potrebbe consistere nell'inclusione dei contributi religiosi (e metafisici) a quei livelli di deliberazione democratica non solo informali (*weak publics*) ma anche nelle sfere organizzate della legislazione democratica e del *decision making*. Tale apertura è in contrasto con il principio che i poteri dello Stato devono rimanere

³⁴ Ivi. pp. 107-111.

neutrali di fronte alle visioni del mondo in competizione fra loro

L'istituzionalizzazione del principio di neutralità dello Stato è una conquista e un risultato dei processi storici di apprendimento – accompagnato da violenze e sofferenze – nel corso dei quali la libertà di opinione è divenuto un diritto democratico. I processi storici di apprendimento sono processi aperti dal momento che le stesse esperienze storiche sono soggette ad interpretazioni argomentate alla luce dei cambiamenti e delle nuove situazioni frutto dei mutamenti culturali, geopolitica e tecnologici.

Non c'è dunque contraddizione tra la concezione che ritiene la secolarizzazione e la democratizzazione un guadagno storico imprescindibile e la necessità di una rivalutazione critica del principio di neutralità.

Habermas stesso riconosce un cambiamento dei significati nel contesto storico corrente quando si riferisce alle moderne società liberali postsecolari come società che hanno preso atto della permanenza e della vitalità della dimensione religiosa e che fanno emergere la necessità di riconsiderare il principio stesso della neutralità dello stato.

Tuttavia ogni tentativo di rivalutare il principio di neutralità non può che partire dalla considerazione dell'avanzamento e dal risultato dei processi di secolarizzazione e di democratizzazione dell'autorità politica. Il concetto di razionalità comunicativa di Habermas che affida la validità ai processi argomentativi è espressione di questi avanzamenti: un approccio “non autoritario” alle questioni di verità.

Un approccio “non autoritario” alle questioni di verità e conoscenza nega la possibilità che verità e conoscenza possono essere disponibili al di fuori delle pratiche linguistiche degli agenti collocati nei contesti storici socio-culturali, anzi l'accertamento veritativo ovvero la sua giustificazione riguarda la capacità e la volontà di supportare le pretese di validità con ragioni in un processo aperto e inclusivo di argomentazione da parte dei partecipanti.

Ciò non significa precludere l'accesso alle riflessioni di ordine religioso e metafisico.

Habermas obietta all'inclusione dei contributi religiosi nei processi di deliberazione e di *decision-making* democratica sulla base del fatto che la giustificazione delle convinzioni religiose è questione di rivelazione piuttosto che di argomentazione.

Questa considerazione della giustificazione delle pretese di validità è implicita della caratterizzazione di Habermas a proposito delle verità religiose e di quelle filosofiche intese come due distinti universi di validità.

In diverse occasioni Habermas esplicitamente menziona il significato della rivelazione come base delle convinzioni religiose. Nella discussione su Kierkegaard sembra accettare la sua concezione che «L'abisso tra conoscenza e fede non può

essere superabile tramite il pensiero»³⁵; in questo senso Kierkegaard, il quale riconosce che la conoscenza di Dio è limitata dalla natura finita della cognizione umana, va considerato come sostenitore di una posizione esonerata all'interrogazione e alla giustificazione argomentativa.

La concezione di Habermas della dipendenza delle pretese delle verità religiose dalla rivelazione che li rende immuni dall'argomentazione, è indicativa della sua tendenza a confondere due modalità: le modalità con cui si fa esperienza della forza della verità religiosa e i modi in cui le intuizioni che derivano come esito da tale esperienza, possono essere criticamente esaminate. Distinguere queste modalità forse consentirebbe di considerare anche coloro che hanno acquistato il senso delle verità religiose attraverso esperienze rivelative – di apertura di mondo – di essere in grado di fornire ragioni, in supporto delle pretese di validità religiose, nello scambio argomentativo con altri. D'altro canto, nella rivisitazione del rapporto tra fede e ragione, l'approccio dialogico dialogico deve riguardare, per il contesto cristiano, anche la natura comunicativa di Dio stesso che rimanda al modo in cui si è fatto conoscere nella storia della salvezza. Il credente appare consapevole della dinamica stessa della comunicazione che è radicata nell'atteggiamento dell'ascolto e che esige responsabilità di fronte ai soggetti percepiti nella loro alterità.

Habermas ha solo recentemente incominciato ad allontanarsi dall'impostazione che vedeva nell'argomentazione il luogo privilegiato per l'apprendimento cognitivo. Tale impostazione era il corollario di una concezione costruttivistica della verità e persiste ancora nella sua concezione costruttivistica della validità morale secondo la quale verità e giustizia sono raggiungibili attraverso uno scambio di ragioni in condizioni ideali di giustificazione.

Esiste un ulteriore problema nell'impostazione habermasiana ovvero il fatto che Habermas sembra sorvolare sulle difficoltà che emergono nella trasposizione di immagini, figure e narrazioni provenienti dalle impostazioni di pensiero metafisico da trasferire nell'impianto postmetafisico o detto in altre parole, la mancanza di una piena problematizzazione del passaggio della loro pregnanza semantica. Come già detto, Habermas considera la religione un'importante risorsa di rigenerazione semantica per il pensiero postmetafisico e per la teorie morali e politiche più in particolare.

Per Habermas esistono più motivi per un'incentivazione semantica: da una parte elementi esterni di ordine storico-sociale, dall'altra l'approccio formale alle questioni di vita buona. L'approccio formale non solo ha a che fare con l'astensione da qualsiasi pronunciamento in riferimento al contesto, riguarda anche la questione della responsabilità rispetto ad individui e soggetti collettivi. Questa impostazione formale dell'etica è connessa con una concezione formale della validità morale (etica del discorso) che rende i contenuti delle norme e dei principi morali dipendenti dalle

³⁵ Jürgen Habermas, *Der Zukunft der menschlichen Natur*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Mein 2001, trad. it. *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002, p. 13.

procedure deliberative dei cittadini. L'approccio formale preteso da molte parti della riflessione contemporanea ha come controparte la scarsa capacità di supportare ed agevolare i partecipanti nelle decisioni pratiche attraverso proiezioni immaginative di vita buona e di una società giusta che sono componenti necessari per orientare e motivare le deliberazioni pratiche degli esseri umani. È stato sostenuto più volte che tali teorie dovrebbero guardare fuori dalla propria impostazione per garantirsi risorse di senso alternative. Habermas è considerato "l'esemplare" più autorevole di questo atteggiamento formalista, non a caso il lavoro di approfondimento che egli sta riservando alla questione della religione – delle sue risorse semantiche – è la testimonianza maggiore della consapevolezza non solo del rischio, ma del fallimento a cui è avviata una concezione astratta e formale della morale – e della democrazia –.

Il saggio su Kant ed il rapporto tra fede e sapere è eloquente di questa consapevolezza. Nel testo in questione, Habermas critica la tendenza di Kant di offrire un'interpretazione strumentale della religione positiva; contro tale impostazione sottolinea il ruolo della religione positiva attraverso le narrazioni bibliche e le intense figurazioni delle vite esemplari di santi e profeti in grado di motivare gli esseri umani alla cooperazione e alla responsabilità reciproca in vista della realizzazione secolare del regno di Dio³⁶. La convinzione di Habermas rimane quella per cui contenuti semantici delle tradizioni religiose continuano ad avere il potere di orientare e motivare gli sforzi di costruzione di una società migliore anche senza la certezza che Dio esista.

Tuttavia la fiducia di Habermas rispetto alla trasposizione dei contenuti semantici della religione in un contesto postmetafisico, appare francamente eccessiva. Habermas sembra non considerare abbastanza la questione che il patrimonio d'immagini, figurazioni e narrazioni religiose poggia su assunzioni metafisiche ed il potere semantico di tale patrimonio non è garantito da una nuova struttura postmetafisica.

Da questo punto di vista emergono perlomeno due ordini di problemi:

a) All'interno di un'impostazione religiosa, la validità si riferisce in senso incondizionato ad un ente, un'entità trascendente, ultramondana. Il potere di orientare e di motivare delle figure e delle narrazioni religiose deriva dalla relazione a tale alterità radicale. Nella trasposizione dei contenuti semantici da un paradigma religioso ad uno postmetafisico, non è sufficiente rigettare il riferimento ultramondano, è necessario supplire ad esso con un equivalente postmetafisico.

L'ambizione della teoria postmetafisica è quella di offrire un'interpretazione intramondana del senso incondizionato: recuperare il suo senso senza ricorrere a Dio o all'Assoluto; in questo senso Habermas propone un'interpretazione deflazionaria che blocca il potere incondizionato del trascendente nelle forme di comunicazione, attraverso le quali gli individui cercano di accordarsi

³⁶ Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p.124.

reciprocamente.

Il successo di questa posizione dipende in larga misura dall'analisi ricostruttiva delle pratiche comunicative – pragmatica formale – che è in grado di fornire la fondazione per una concezione di validità che dispensa da proiezioni metafisiche, affidandosi ad un meccanismo di trascendimento dei contesti.

Negli ultimi anni Habermas si è reso conto che la pragmatica formale non ce la fa da sola a garantire quell'obiettivo, ma tuttora non è ancora chiaro il percorso di soluzione.

In questo senso va letto il recupero della dimensione religiosa e la rilevanza semantica assegnata a tale dimensione da Habermas.

Tuttavia, porre il tema del potere motivazionale ed orientante del patrimonio figurale e narrativo della tradizione – religioso o metafisico – significa, in primo luogo, porre la questione delle forme di vita in cui sono collocate e poi quello della rappresentazione della verità espressa da tale patrimonio, detto in altre parole del rapporto tra le forme di vita e la verità.

Ci sono diversi modi di costruire tale relazione. Una possibilità è di considerare le forme di vita come rappresentazione diretta della verità, non mediata da un linguaggio, dalla storia e dal contesto. In questo caso si garantisce una volontà incondizionata delle forme di vita, ma è in campo una epistemologia autoritaria che paralizza sull'esistente.

Un'altra possibilità è di considerare le forme di vita una rappresentazione indiretta. In questo caso le forme di vita rivelano qualcosa della verità, ma attraverso la mediazione di linguaggio, storia e contesto.

Evidentemente solo un'interpretazione in questa direzione può essere in sintonia con un pensiero postmetafisico, tuttavia se Habermas considerasse davvero un'opzione del genere – del rapporto tra patrimonio semantico del religioso e sua verità – dovrebbe riconsiderare la questione della valutazione delle pretese di validità etica. In altre parole una spiegazione epistemologicamente non-autoritaria della relazione tra forme di vita e verità richiederebbe una spiegazione di come poter sottoporre a valutazione critica le pretese di validità etico-esistenziale ed etico-politica, eventualità che Habermas continua a ritenere non accettabile.

b) Kant pone la questione dell'assunzione della presenza di Dio nella storia umana come questione di fede razionale (*Vernunftglaube*), il contenuto della quale è in grado di motivare all'azione.

Il concetto è introdotto da Kant in risposta alla difficoltà connessa alla posizione che la legge morale è di per sé motivante, che non c'è legame tra la felicità promessa e meritata da un individuo moralmente degno e la felicità derivante dall'aver soddisfatto l'imperativo morale. Ciò ha a che fare con la questione della possibilità di dare senso alla sofferenze patite ingiustamente e più in generale con la questione del rapporto tra le azioni morali e le loro conseguenze. Kant riconosce che, come esseri razionali, gli uomini devono assumere la presenza di Dio nella

storia dal momento che, dal punto di vista razionale, non può essere considerata con indifferenza la questione delle sofferenze ingiuste e del destino dell'umanità.

Naturalmente dal punto di vista di una concezione deontologica l'assunzione della presenza di Dio è impraticabile, tuttavia l'attenzione di Habermas rivela la consapevolezza dello scarto, nella teoria morale, tra istanza razionale ed istanza esistenziale, e la necessità di un rimedio teorico efficace per superarlo. La necessità di superare lo iato tra l'azione, le sue motivazioni e le conseguenze dell'agire, diventa ancor più forte per una impostazione, come quella habermasiana, che si rifà – sulla base della svolta comunicativa – alla tradizione della teoria critica, la cui funzione consiste nella capacità di promuovere le componenti emancipative e di liberazione della società e dei suoi componenti.

Il percorso di Habermas non si può certamente definire concluso, molte sono le problematiche e le criticità da approfondire, tuttavia è innegabile la ricchezza e lo stimolo che ha innescato anche sul fronte teologico a cui richiede di non ridurre il tema del confronto intersoggettivo alla semplice riaffermazione del rispetto dell'altro, ma impegna la teologia stessa ad una riflessione che può apparire rischiosa, ma che oggi appare imprescindibile e che può essere sintetizzata, in tutta la sua drammaticità, nella domanda radicale che si poneva il Cardinal Ratzinger : «La religione è salvifica e risanatrice [...] o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso che crea falsi universalismi?»