

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, traduzione italiana di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2015, 245 pp.

Francesca Benenati

Episodi di fondamentalismi e integralismi religiosi sono sempre più frequentemente al centro della cronaca, dando così all'opinione pubblica l'impressione di un prepotente e talvolta inquietante ritorno della religione in quell'Occidente da tempo guidato dalla bandiera della ragione illuminata. È questa invece l'illusione che Habermas, nel suo ultimo lavoro *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, traduzione italiana di L. Ceppa, Laterza 2015, intende smascherare a partire da una decostruzione della teoria per cui la secolarizzazione si accompagnerebbe all'inesorabile modernizzazione e progresso scientifico dell'Occidente. Lungi dall'aver preso presa sulle coscienze, la religione si rivela essere invece una sorprendente figura della contemporaneità. Si tratta infatti per Habermas di analizzare in che senso è possibile parlare di società post-secolare: tale aggettivo non indica affatto la scomparsa della religione in seguito alla crescente razionalizzazione dell'Occidente, ma piuttosto è un predicato sociologico che fa riferimento a società moderne secolarizzate che si aprono al dialogo con la religione. Una società non potrebbe dirsi liberale e democratica se non accogliesse e tutelasse i contributi di tutti i suoi componenti, compresi quelli religiosi, da cui peraltro non può prescindere se non vuole rinunciare a tutta la sua ricchezza e alle risorse per lo sviluppo di una razionalità comunicativa di carattere pubblico.

Che ruolo ha nel pensiero habermasiano la filosofia di fronte alla necessità di riabilitare la religione quale figura contemporanea dello spirito? Per rispondere a tale interrogativo, Habermas dedica la prima parte del libro alla ricostruzione del percorso che ha portato dalle immagini-di-mondo, ossia le concezioni con cui ogni comunità si rappresenta il cosmo e si orienta in esso, al mondo-di-vita, ossia l'orizzonte esistenziale – riprendendo la nozione di Husserl – in cui si è già da sempre immersi e che costituisce lo sfondo dell'agire comunicativo che orienta l'azione dei singoli. In questo percorso Habermas individua tre cesure: l'età assiale, quale sfondamento cognitivo che segna il passaggio delle grandi religioni mondiali dall'immanenza alla trascendenza; la rivoluzione nominalistica che segna la separazione tra filosofia e teologia; e l'empirismo, che introduce l'approccio

razionalizzante delle scienze della natura. Infine, con l'emergere delle scienze dello spirito, viene introdotto l'approccio psicologista, che in maniera analoga al metodo delle scienze della natura, cerca di definire in termini razionali la dimensione del mentale. Il tentativo di Habermas è allora quello di smarcarsi dal vicolo cieco dell'opposizione, generata da questa duplice oggettivazione del mondo-di-vita, tra una filosofia scientificamente orientata, che tende a comprendere la realtà entro categorie riduzionistiche di un naturalismo estremo, e una filosofia delle visioni del mondo di stampo postmodernistico che rielabora la pluralità delle narrazioni religiose in una teoria dei giochi linguistici, dove ogni immagine-di-mondo è una monade chiusa nel proprio orizzonte, incommensurabilmente impossibilitata a comunicare e relazionarsi con le altre. L'alternativa proposta da Habermas per uscire da tale circolo vizioso è quella di una forma di naturalismo debole, che coniughi l'evoluzione biologica dell'uomo con il suo sviluppo culturale, caratterizzato da vari stadi di apprendimento suscettibili di provocare spinte cognitive e salti mentali come quello dell'età assiale. È qui che entra in gioco la preziosa funzione del pensiero post-metafisico quale filosofia che voglia operare un'adeguata autocomprensione di sé, senza rinunciare alle conquiste del pensiero secolare, ma mantenendo al contempo la coscienza della propria fallibilità. In questo senso Habermas ravvisa la nascita del pensiero post-metafisico in Kant, che con la sua rivoluzione gnoseologica fu il primo a ridimensionare le pretese della metafisica, confinando l'*in-sé* in una dimensione non raggiungibile dal solo uso teoretico della ragione e riabilitando in questo modo le pretese cognitive della ragion pratica. Compito del pensiero post-metafisico è quello di chiarire i rapporti tra filosofia e religione al fine di offrire un'adeguata autocomprensione della modernità, e di aprire la possibilità di recuperare i cosiddetti potenziali semantici della religione rimasti non sfruttati. Nella prima parte del testo Habermas mostrava infatti, attraverso una genealogia della ragione comunicativa elaborata a partire da un confronto con studi antropologici e biologici, come il mondo-di-vita sia il luogo delle ragioni simbolicamente incarnate, ovvero l'insieme di quelle conoscenze e competenze condivise che permettono di orientare l'azione del singolo. Tale patrimonio viene costruito attraverso l'uso performativo del linguaggio all'interno di una comunità, in cui il rito esercita una funzione di rafforzamento dell'identità collettiva e di coesione. I potenziali semantici della religione che secondo Habermas vanno riportati alla luce nella sfera laica della società sono appunto i residui e i contenuti di tali esperienze religiose e pratiche che si sono depositati in forme simboliche: compito della filosofia è dunque quello di creare un ponte semantico tra queste due dimensioni attraverso un'opera di traduzione dei contenuti religiosi in un linguaggio secolare accessibile a tutti (e arriviamo qui al nocciolo della seconda parte del volume e tema portante dell'opera, sviluppato attraverso il confronto con numerosi autori che sono intervenuti nel dibattito aperto da Habermas). Attraverso questa traduzione i contributi delle varie comunità religiose potrebbero confluire, arricchendolo, nel dibattito pubblico che precede la presa di decisioni vincolanti per la società da parte degli organi istituzionali competenti. Ancora una volta il debito è nei confronti di Kant, che già

aveva cercato di recuperare l'eredità della religione nella sua etica, di cui però Habermas non può ovviamente condividere l'esito dell'approdo a una religione razionale.

L'ultima parte del testo è dedicata a Rawls, che secondo Habermas ha avuto il merito di mettere in luce il fatto che la secolarizzazione non abbia risolto il problema del ruolo della religione nella società: il suo giusrazionalismo valorizza invece nella democrazia il pluralismo delle visioni-di-mondo.

Infine, le implicazioni di questa ridefinizione della religione quale figura contemporanea dello spirito e la promozione di un conseguente *ethos* civico che garantisca un'inclusione egualitaria di tutti i cittadini nella sfera della pubblica discussione politica e la tutela delle varie e differenti identità, dischiude la possibilità, quantomeno a livello teorico, del sogno habermasiano di una politica mondiale interna che, prendendo le mosse dall'idea kantiana di cosmopolitismo, affermi e garantisca i diritti dell'uomo, senza scivolare nella pericolosa tentazione di uno stato mondiale.

È chiaro che le riflessioni sviluppate da Habermas in questo testo si presentano non solo come una prosecuzione delle opere precedenti, ma soprattutto come una sintesi del suo pensiero, che tenta di coniugare l'aspetto epistemologico con quello più morale e politico. Interessante è la tendenza dell'indirizzo habermasiano degli ultimi anni di rivalutare e difendere la religione da forme di laicismo e scientismo aggressive: evidentemente questo suo interesse è motivato non tanto da ragioni teologiche, quanto da una preoccupazione etica riguardante la funzione sociale della religione quale baluardo contro il dominio della ragione e il tentativo di recuperare una dimensione normativa per la filosofia. Tale posizione ha tuttavia scatenato inevitabilmente critiche e prese di distanza da parte di vari esponenti del mondo accademico, in particolare di coloro più legati alla Scuola di Francoforte che vedono nel suo epigono un ammorbidente delle tesi cardine di questa corrente filosofica. Al di là di tali polemiche e concentrandosi unicamente sul testo, rimane comunque lecito sollevare alcune perplessità: per esempio ci si può chiedere se la proposta di Habermas incontri la reale disponibilità da parte di tutte le componenti della società, in *primis* le stesse comunità religiose, di accogliere la clausola-di-traduzione; ma, ancora più a monte, la domanda è come Habermas intenda concretamente quest'operazione di traduzione dei contenuti religiosi senza incappare in una contraddizione di fondo. O si pongono sotto giudizio tali contenuti in modo da "tradurli" in linguaggio secolare, ma snaturando così l'essenza della religione, in quanto fondata su dogmi che per definizione non possono essere sottoposti a giudizio critico; oppure li si accetta acriticamente, ma rendendo in tal modo impossibile la reciprocità cognitiva tra le due parti della società. In altre parole, la questione enunciata da Habermas, lungi dall'aver trovato soluzione definitiva, rimane ancora aperta.