

RELIGIONE E RAZIONALITÀ COMUNICATIVA. JÜRGEN HABERMAS E LA “NUOVA TEOLOGIA POLITICA”

DOI: 10.7413/18281567058

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

Religion and communicative rationality. Jürgen Habermas and the “New Political Theology”

Abstract

Jürgen Habermas’ recent work is focused on the relationship between reason and faith in what he suggest that we should name post-secular society. Habermas argues that traditional religions such as Christianity can have semantic contents very useful to uphold a moral motivation in order to contrast the instrumental reason of the globalized markets. I will try to show that these recent developments of Habermas’ theories risk to conflict with some elements of his previous approach. As a consequence, I suggest that we carefully look to the critiques that the catholic theologian J. B. Metz made to Habermas’ previous approach. In fact, I argue that Metz’s proposal of a “New Political Theology”, which is characterized by the concept of *anamnestic* reason, shows how to overcome, or complete, some limits of the first formulation of the theory of communicative rationality. Nevertheless, Habermas’ recent openness on these topics, even if problematic with his previous approach, stimulates to rethink on the relationship between reason and faith, religion and democracy.

Keywords: J. Habermas, J. B. Metz, communicative rationality, anamnestic reason, political theology.

Jürgen Habermas è certamente tra i maggiori filosofi del nostro tempo non solo per la profondità e la vastità della sua produzione ma soprattutto per la straordinaria onestà intellettuale. Dico questo perché, come noto, negli ultimi anni Habermas ha seriamente messo in discussione le sue precedenti opinioni in materia di religione suscitando un vasto dibattito¹.

¹ Cfr. C. Calhoun – E. Mendieta – J. VanAntwerpen (ed. by), *Habermas and Religion*, Polity Press, Malden, Ma 2013.

In questo saggio, intendo analizzare alcune possibili conseguenze legate al riconoscimento da parte di Habermas del ruolo pubblico delle religioni (e del Cristianesimo in particolare) nella società post-secolare². La domanda principale alla quale voglio rispondere è la seguente: il riconoscimento da parte di Habermas che le credenze religiose possiedono una vera e propria “valenza cognitiva” legittima quanto quella del pensiero laico-secolare come si inserisce all’interno dell’impalcatura argomentativa che sorregge la teoria dell’agire comunicativo nei confronti della quale Habermas, ancora oggi, ripone la sua fiducia?

In altre parole, è privo di conseguenze il riconoscimento della legittimità cognitiva delle religioni (e tra queste del Cristianesimo) per una teoria della razionalità comunicativa nata proprio all’interno di un’impostazione che tendeva a considerare la religione come tappa intermedia del percorso moderno verso l’emancipazione? O ancora, il modo in cui Habermas configura il progetto filosofico della modernità imperniato proprio sulla scommessa che, grazie a una razionalità di tipo comunicativo, essa avrebbe potuto «attingere la sua propria normatività da se stessa»³, può rimanere inalterato con la nuova sensibilità mostrata dal filosofo verso il fenomeno religioso? Infine, riconoscere il debito della teoria dell’agire comunicativo nei confronti della tradizione giudaico-cristiana non sembra essere un tardivo e implicito riconoscimento che le varie critiche contestualiste dell’universalismo habermasiano non fossero del tutto prive di fondamento?

Queste domande mi sembrano importanti perché la teoria dell’agire comunicativo non è soltanto una teoria della razionalità ma è anche l’architrave su cui Habermas ha edificato una teoria etica e una teoria del diritto e della democrazia che hanno assunto un ruolo di protagonista nel dibattito filosofico degli ultimi decenni. La proposta teorica habermasiana si situa infatti al centro di un vasto dibattito che vede il filosofo tedesco impegnato nella difesa della filosofia e della razionalità contro le varie tendenze decostruzioniste, nichiliste e postmoderne che, tanto in ambito analitico che continentale (qualora si voglia ancora fare uso di questa distinzione), sottopongono a critica radicale tutta la tradizione filosofica occidentale e, insieme ad essa, l’Occidente.

Nel primo paragrafo, ripercorrerò pertanto le varie fasi che caratterizzano il rapporto di Habermas con il fenomeno religioso. Nel secondo, ricostruirò sinteticamente i punti centrali della teoria

² Per una critica al concetto di “società post-secolare” cfr. Th. Philipp, *Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas’ Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft*, in *Berliner Journal für Soziologie* 19(2009), pp. 55-78.

³ Id., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003 [1985], p. 7.

dell'agire comunicativo per mostrare, nel terzo capitolo, i punti di tensione ai quali va incontro il discorso di Habermas a fronte della nuova sensibilità mostrata verso le credenze religiose. Infine, recuperando il dialogo critico tra Habermas e la "Nuova Teologia Politica" di Johann Baptist Metz intendo suggerire che i recenti cambiamenti avvenuti nell'opera habermasiana, ad uno sguardo più attento, vanno nella direzione indicata dalle critiche che Metz muove ad Habermas già negli anni '70 su tre questioni centrali: il rapporto *ratio/memoria*, le insufficienze di una ragione procedurale di ispirazione kantiana e il rapporto Cristianesimo/modernità.

Se la nostra ipotesi si rivelasse fondata, allora esisterebbero nel pensiero dell'ultimo Habermas tensioni non facilmente sanabili o, comunque problematiche rispetto alle sue precedenti posizioni benché il nuovo orizzonte problematico all'interno del quale si muovono i suoi recenti interventi sia assai interessante.

1. La progressiva rivalutazione del fenomeno religioso

Il famoso dialogo con il teologo Joseph Ratzinger avvenuto nel 2004 ha rappresentato nel cammino intellettuale di Habermas una sorta di punto di arrivo in merito alla valutazione del fenomeno religioso passando da una posizione di esclusione ad una di cooperazione⁴. Una prima fase della sua produzione, quella che dalla fine degli anni '60 culmina nel 1981 con la pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*, vede Habermas confrontarsi con il fenomeno religioso influenzato principalmente dall'impostazione sociologica di Weber, di Durkheim e, ovviamente, dal marxismo filtrato dalla Scuola di Francoforte. Habermas in questa fase considera la religione come un fenomeno transitorio destinato ad esaurire la propria funzione pubblica insieme alle visioni mitiche e metafisiche nell'ambito di quel processo che Weber chiama "disincantamento del mondo". Habermas è molto chiaro a riguardo: se in un saggio del 1971 spiega che di fronte al pensiero post-metafisico le opinioni religiose o teologiche sono semplicemente insensate⁵ esattamente dieci anni dopo, in *Teoria dell'agire comunicativo*, egli sostiene che le religioni hanno storicamente svolto un

⁴ Cfr. F. Mazzocchio, *Ragione e religione nell'ultimo Habermas: una sfida al nichilismo*, in SIFP (4/4/2007) www.sifp.it

⁵ Cfr. J. Habermas, *A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *Profili politico-filosofici*, trad. it., Guerini e Associati, Napoli 2000, p. 30.

ruolo di legittimazione delle situazioni di dominio esistenti⁶ e che perderanno la loro funzione nell'ambito dello sviluppo delle forme di comunicazione linguistica all'interno della società, collegate al processo della modernizzazione:

«A mano a mano che il linguaggio si afferma come principio di socializzazione, le condizioni della socialità convergono con le condizioni dell'intersoggettività istituita comunicativamente. Nel contempo l'autorità del sacro viene trasferita nella forza vincolante delle pretese di validità normativa che possono essere soddisfatte soltanto in modo discorsivo»⁷.

Negli anni successivi, Habermas cambia opinione aprendo di fatto una seconda fase della sua riflessione sulla religione. Il filosofo tedesco riconosce di «aver sussunto lo sviluppo della religione nella modernità troppo frettolosamente, con Max Weber, sotto lo schema “privatizzazione delle forze di fede”»⁸ e nel *Il pensiero post-metafisico* (1988) osserva che

«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 post-metafisica, la filosofia non potrà né sostituire, né tantomeno rimuovere la religione»⁹.

Seguendo cronologicamente l'evoluzione dell'opera habermasiana, nel 1994, in occasione dell'invito al simposio per il conferimento del titolo di professore emerito al teologo cattolico Johann Baptist Metz, Habermas ha l'occasione di rispondere alle osservazioni critiche mossegli in passato dal teologo tedesco (e sulle quali tornerò dopo). Habermas esprimere le sue perplessità sulle

⁶ Cfr. Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it., il Mulino, Bologna 1986, I, pp. 796-797.

⁷ Ivi, p. 671.

⁸ Id., *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza del mondo*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993, p. 146.

⁹ Id., *Il pensiero post-metafisico*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2006, p. 55.

idee sempre più radicali di Metz in merito alla modernità e all'ellenizzazione del Cristianesimo il cui limite sarebbe quello di aver occultato progressivamente la ragione anamnesticamente propria della prospettiva ebraica a favore del concetto greco di ragione. Su quest'ultima si sarebbe sviluppata la storia della metafisica occidentale che ha portato ad una visione della ragione, quella illuminista, chiusa al rapporto con la *memoria*. All'affermazione di Metz per cui la storia occidentale sarebbe stata una sorta di storia del platonismo dove la ragione anamnesticamente sarebbe stata lentamente dimenticata, Habermas obietta che in realtà in questa storia non bisogna trascurare il ruolo degli oppositori al platonismo. In queste opposizioni sarebbe possibile ritrovare, ed è questo un punto importante per Habermas, un chiaro influsso di motivi provenienti dalla tradizione giudaico-cristiana nella storia stessa della filosofia e della ragione occidentale:

«Intendo il concetto di libertà soggettiva e la richiesta dell'identico rispetto per ciascuno –anche e precisamente per l'estraneo nella sua peculiarità e diversità. Intendo il concetto di autonomia, di un auto-vincolarsi della volontà sulla base di un'idea morale, cui altro non resta se non disporsi a rapporti basati sul riconoscimento reciproco. Intendo il concetto di soggetto socializzato, che nel corso della sua storia di vita acquisisce una struttura di personalità individuale, e che in quanto infungibile singolo è al contempo un appartenente alla comunità, e dunque può condurre un'autentica vita propria solo convivendo solidalmente con altri. Intendo il concetto di liberazione –tanto come emancipazione da rapporti degradanti quanto come progetto utopico di una riuscita forma di vita»¹⁰.

Dal testo citato, è possibile rivelare un notevole passo in avanti rispetto al passato perché c'è un significativo riconoscimento alla tradizione giudaico-cristiana, ossia quello di aver contribuito allo sviluppo della filosofia e alla diffusione di alcuni valori fondamentali come quelli di libertà e di emancipazione.

¹⁰J. Habermas, *Israele o Atene: a chi appartiene la ragione anamnesticamente? Johann Baptist Metz per l'unità nel pluralismo multiculturale*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009, p. 74.

Ancora in *Fatti e Norme*, però, ossia nell'*opus magnum* di Habermas degli anni Novanta, i discorsi religiosi non trovano alcun spazio all'interno della discussione pubblica perché essi non possiedono caratteri tali per essere inclusi tanto nei discorsi morali che in quelli etici. Questa esclusione dipende dal modo in cui Habermas concepisce i discorsi morali e quelli etici: mentre le pretese di validità del discorso morale sono universali, cioè possono essere accettate da tutti i partecipanti alla discussione, le pretese di validità del discorso etico possono avere soltanto un carattere locale. Ma il discorso religioso non può essere incluso né nella prima categoria né tantomeno nella seconda perché Habermas ritiene che esso abbia pretese universalistiche che non possono tuttavia ottenere un consenso universalmente fondato¹¹.

Nel 1999, durante un'intervista, Habermas sembra andare oltre il generico riconoscimento di un influsso reciproco tra filosofia e religione come ammesso nel dialogo con Metz perché egli aggiunge di non avere difficoltà a riconoscere che la stessa teoria dell'agire comunicativo è un'eredità del Cristianesimo salvo, naturalmente, il voler mantenere un'autonomia metodologica della filosofia nei confronti della religione e della teologia¹².

L'ultima fase dell'evoluzione habermasiana sul tema del rapporto tra filosofia, da un lato, e religione/ teologia, dall'altro, è caratterizzata da ulteriori importanti ammissioni. In linea con quanto già osservato nel dialogo con Metz, Habermas riconosce che, grazie alla compenetrazione di Cristianesimo e metafisica greca, contenuti genuinamente cristiani sono stati "esportati" grazie al lavoro della filosofia al di fuori dell'ambito strettamente religioso:

«Questo processo si è concentrato su reti di concetti normativi fortemente connotate, come responsabilità, autonomia e giustificazione, storia e memoria, rinnovamento, innovazione e ritorno, emancipazione e incarnazione, individualità e società»¹³.

¹¹ Sul carattere problematico di questa fase della riflessione habermasiana sul discorso religioso cfr. M. Cooke, *Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal*, in *International Journal of Philosophy of Religion* LX(3/2006), pp. 191 e ss.

¹² Cfr. J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempi di passaggi*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2004, p. 140.

¹³ Id., *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, trad. it., Marsilio, Venezia 2005, pp. 57-58.

Inoltre, Habermas sembra riconoscere in misura crescente un ruolo importante alle religioni nel contrasto all'avanzata della razionalità strumentale dovuta ai processi di globalizzazione¹⁴. Dall'altra parte, la persistenza del fenomeno religioso nella società contemporanea spinge Habermas a ipotizzare che nelle società democratiche sia i cittadini laici che quelli religiosi debbano agire con uno spirito di mutua collaborazione e di tolleranza reciproca. Presupposto di questa tolleranza è che i cittadini laici non debbano più considerare la religione come un forma di sapere epistemico «irrazionale» e che i cittadini religiosi, da parte loro, debbano mostrare

«una capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche dall'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche. I cittadini credenti possono benissimo riconoscere questa “riserva istituzionale di traduzione” senza dover scindere la loro identità in parti pubbliche e private non appena partecipino a pubbliche discussioni»¹⁵.

Questa “riserva istituzionale di traduzione” riguarda il livello istituzionale dove i contenuti semantici provenienti dalle tradizioni religiose e discussi nella sfera pubblica devono essere formulati con un linguaggio pubblico accettabile a tutti.

Dai dati che ho rapidamente riportato, è possibile osservare come per Habermas sia necessario oggi riconoscere un ruolo pubblico alle religioni le quali, al contrario di quanto egli stesso riteneva in passato, lungi dallo scomparire all'interno di una visione della società storico-evolutiva di matrice laico-secolare, possono rivestire un ruolo importante nella dinamica democratica soprattutto contro i pericoli derivanti dai processi economici globali che rischiano di decretare la vittoria di una razionalità di tipo strumentale. Ma un altro aspetto importante di questa rivalutazione del fenomeno religioso, ed è questo un punto fondamentale per la mia analisi, è che Habermas invita ad elaborare una diversa (rispetto a prima) concezione dei processi di secolarizzazione e di modernizzazione che

¹⁴ Ivi, pp. 51-52.

¹⁵ Id, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'“uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, Id., *Tra scienza e fede*, cit., p. 33.

andrebbero intesi adesso come un processi *complementare* di apprendimento reciproco tra pensiero religioso e pensiero laico¹⁶.

Se, come anticipavo all'inizio di questo saggio, l'onestà intellettuale di Habermas è indiscutibile sulla base della breve ricostruzione che ne ho fatto, ciò che costituisce, forse, un problema è l'assunzione troppo "rapida" di questi nuovi dati all'interno di quel progetto di difesa della razionalità e della modernità che Habermas sostiene di voler perseguire ancora oggi confidando sempre sulla validità della sua teoria della razionalità comunicativa.

Per mostrare le tensioni alle quali mi riferisco, ripercorrerò rapidamente, nelle linee generali, i diversi aspetti che a partire da *Teoria dell'agire comunicativo* caratterizzano la teoria della razionalità habermasiana per poi mostrare dove le antiche assunzioni mi sembra siano state sensibilmente indebolite o rese, comunque, difficilmente conciliabili con la nuova sensibilità verso il fenomeno religioso.

2. Svolta linguistica, razionalità comunicativa e democrazia deliberativa

Per cogliere pienamente il senso della rielaborazione della teoria critica tentata da Habermas è necessario collegare la teoria dell'agire comunicativo presentata in forma sistematica nel 1981 con le tesi esposte ne *Il discorso filosofico della modernità* (1985). In quest'ultimo testo, grazie alla teoria della razionalità comunicativa, Habermas propone un'interpretazione generale della modernità considerata come un "progetto incompiuto" contro le critiche mosse da autori come Nietzsche, Adorno, Foucault, Derrida che vorrebbero dire addio a qualunque ipotesi di difesa della ragione (e quindi del progetto della modernità) perché troppo gravata da presupposti metafisici o fondazionalistici.

Lo snodo centrale dell'argomentazione habermasiana è rappresentato dalla tesi che esistano due tipi di razionalità, una di tipo comunicativo e una di tipo strategico. Non cogliere questa differenza rappresenta per Habermas il limite di una posizione come quella di Weber il quale non vede vie di uscita a quel processo di razionalizzazione che conduce l'uomo a rimanere prigioniero della cosiddetta "gabbia d'acciaio" figlia del processo di burocratizzazione. Secondo l'opinione di Habermas, il limite di Weber, come d'altra parte di Hegel che pure è stato il primo a cogliere la

¹⁶ J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, trad. it., Marsilio, Venezia 2005, p. 59.

novità implicita nella modernità, sarebbe stato quello di rimanere all'interno di un paradigma coscienzialistico e dunque incapace di andare al di là di una visione strumentale della ragione¹⁷.

Agli occhi di Habermas, invece, la svolta linguistica operata dalla filosofia nel Novecento permetterebbe di oltrepassare il paradigma basato sulla coscienza monologica in direzione di una ragione concepita in modo intersoggettivo. Considerare il soggetto non come un'entità isolata ma costituito intersoggettivamente all'interno della comunità linguistica spinge Habermas a ricercare nel linguaggio lo strumento per realizzare il progetto incompiuto della modernità. La filosofia del linguaggio diventa agli occhi di Habermas lo strumento grazie al quale elaborare una teoria della razionalità che possa salvare il progetto moderno di emancipazione una volta venute meno le grandi narrazioni o una *Weltanschauung* condivisa.

In conseguenza di ciò, Habermas interpreta la propria ricerca nei termini di una scienza ricostruttiva cioè di una forma di sapere orientata alla chiarificazione delle regole profonde che padroneggiamo in modo intuitivo nell'ambito della prassi linguistica senza essere consapevoli della loro esistenza¹⁸: per essere più precisi, Habermas intende indagare i presupposti trascendentali della razionalità comunicativa¹⁹.

Fra le tante critiche mosse all'impostazione generale che la ricerca di Habermas assume a partire dagli anni '70 ritengo che una delle più profonde rimanga, ad oggi, quella di David M. Rasmussen il quale osserva che la teoria della razionalità habermasiana poggia su due presupposti assolutamente non giustificati: in primo luogo, che il linguaggio abbia in sé una funzione emancipativa collegata al *telos* della comunicazione e, in secondo luogo, che l'agire comunicativo abbia una priorità su quello strategico.

La critica di Rasmussen è stimolante perché si concentra sul filo conduttore dell'argomentazione di Habermas. Nella sua lotta contro il postmoderno e contro i vari contestualismi, Habermas ritiene di poter salvare l'universalismo della ragione (evitando, naturalmente, la vecchia concezione di stampo platonico) mostrando che il linguaggio possiede un intrinseco *telos* verso l'intesa e dunque verso l'emancipazione. Così procedendo, Habermas pensa di conseguire due risultati: il primo è

¹⁷ Ivi, pp. 1-47.

¹⁸ Cfr. W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 42.

¹⁹ Tralasciamo per ovvie ragioni le differenze esistenti tra il programma di Habermas e quello di Apel che, pur animati da intenti comuni, presentano indubbe differenze.

quello di muoversi all'interno di un'impostazione post-metafisica derivante dall'accettare la svolta linguistica; il secondo è quello di non dover abdicare alla funzione tradizionale della filosofia e della ragione come appare necessario per chi si muove nell'ambiguo solco dell'eredità nietzschiana. Considerando *Teoria dell'agire comunicativo*, è possibile osservare come tutto il discorso habermasiano si regga sull'assunto weberiano che la modernità sia sorta da un processo di disgregazione delle rappresentazioni metafisiche e religiose che caratterizzavano le epoche mitiche o premoderne. La modernità si presenta come l'epoca la cui normatività si giustifica da sé e non più in riferimento ad un ordine cosmico frutto di una visione metafisico-religiosa condivisa. Habermas addirittura è molto ottimista sulla previsione che quanto più si accentua il decentramento delle immagini del mondo tanto più diventa un bisogno per il soggetto quello di attendersi atteggiamenti razionali d'azione e quindi di operare per un'intesa con gli altri:

«Quanto più si decentra l'immagine del mondo, che procura la riserva di sapere culturale, tanto meno il bisogno di comprensione è coperto *fin dall'inizio* da un mondo vitale interpretato in modo impermeabile alla critica. Quanto più tale bisogno deve essere soddisfatto dall'operato interpretativo dei partecipanti stessi, vale a dire attraverso un'intesa rischiosa, perché motivata razionalmente, tanto più spesso possiamo attenderci orientamenti razionali d'azione»²⁰.

La mancanza di uno sfondo condiviso imporrebbe, ai suoi occhi, la necessità di trovare un nuovo fondamento giustificativo delle forme di agire²¹ per cui l'unica via di uscita, in un contesto post-metafisico, dovrebbe essere quella di attingere a una costituzione intersoggettiva del senso e del mondo dove la razionalità comunicativa avrebbe il compito di sostituire le immagini mitico-religiose nella funzione di unificazione svolto da queste in passato²².

Tuttavia il ragionamento fin qui riassunto si regge su una ben precisa filosofia del linguaggio il cui presupposto, come ho osservato richiamandomi a Rasmussen, è che il linguaggio, avendo

²⁰ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 139.

²¹ Ivi, p. 136.

²² Ivi, 108. Già in un contributo del 1988, Habermas ammette però di aver sposato troppo velocemente l'interpretazione weberiana tra religione e modernità (cfr. sopra nota n. 8).

prioritariamente una funzione comunicativa, abbia di conseguenza una funzione emancipativa²³. Ma tale presupposto è ben lungi dall'essere giustificato da Habermas il quale non solo recepisce la svolta linguistica in modo assai personale ma assume tra l'altro un'idea di emancipazione fortemente connotata di elementi illuministi: «La modernità non può e non vuole mutuare i propri criteri d'orientamento da modelli di un'altra epoca; *essa deve attingere la sua propria normatività da se stessa*»²⁴.

Se la svolta linguistica offre ad Habermas lo strumento per difendere il progetto della modernità e per mostrare come sia possibile fondare una teoria della razionalità post-metafisica che non ricada nelle secche dei vari contestualismi, il problema che si presenta è che soltanto qualora Habermas riuscisse a dimostrare fondata tale filosofia del linguaggio diventerebbe possibile superare le obiezioni di coloro che lo accusano di elevare a universalità la forma di razionalità tipica della tradizione occidentale. Questo punto, e qui seguo ancora Rasmussen, è quello centrale per tutta la discussione anche perché gli sviluppi che Habermas ha proposto in chiave di etica del discorso e di teoria della democrazia poggiano su tale presunta concezione della razionalità comunicativa²⁵ e della sua priorità sulla razionalità strategica.

Non bisogna trascurare, infine, un tendenza significativa, evidente per i critici già negli scritti degli anni '70, e cioè quella per cui, accettando la svolta linguistica, Habermas romperebbe con ogni impostazione di filosofia della storia, marxista o francofortese, colpevole di dover applicare il concetto di totalità alla teoria sociale. Così facendo, Habermas abbandonerebbe la sua precedente visione della società come macro-soggetto che si emancipa progressivamente mutuando dalla teoria dei sistemi il modello dicotomico sistema/mondo della vita. Il processo sociale a partire dagli anni

²³ Cfr. D. Rasmussen, *Leggere Habermas*, trad. it., Liguori, Napoli 1985, pp. 41-45. Habermas è molto esplicito su questo punto: «L'interesse all'emancipazione non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori. Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto, che possiamo conoscere per sua natura: *il linguaggio*. L'emancipazione è posta *per noi* già con la sua struttura. Con la prima proposizione viene espressa inequivocabilmente l'intenzione di un consenso universale e non imposto» (J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1978, p. 55).

²⁴ Id., *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 7.

²⁵ Cfr. D. M. Rasmussen, *Jurisprudence and Validity*, in *Cardozo Law Review* (1995-1996), p. 1065.

'80 viene concepito dunque come un processo in cui sono presenti due istanze diverse: una fatta di forze e di interessi empirici e l'altra volta ai processi di intesa²⁶.

Se Adorno dietro la *Dialettica dell'Illuminismo* rintraccia una filosofia della storia pessimista perché il processo di civilizzazione viene concepito nei termini di una crescente reificazione dovuta all'unica modalità di azione ammessa, e cioè l'appropriazione sociale della natura, Habermas introducendo, prima, la distinzione tra lavoro e interazione e, poi, quella tra sistema e mondo della vita cerca di rintracciare le coordinate di fondo di una teoria generale delle strutture di azione che sono costitutive per la società.

Tale distinzione è necessaria, agli occhi di Habermas, per poter ammettere accanto al dispiegarsi della razionalità strumentale anche quella di una razionalità comunicativa che, sola, può introdurre «una dimensione di emancipazione interna alla storia»²⁷. Come ho ricordato prima, questa dimensione emancipativa è fondata su una più generale visione della funzione del linguaggio nella storia del genere umano come strumento la cui funzione prioritaria è quella del dialogo, della comunicazione e dell'emancipazione. Tutto il progetto habermasiano di una pragmatica universale si fonda sul tentativo di elaborare una teoria della comunicazione linguistica indipendente dalla situazione e dal contesto: il processo dell'agire comunicativo diventa pertanto oggetto di una ricerca con pretese universali di verità²⁸.

3. Punti di tensione

Il primo aspetto sul quale riflettere criticamente è quello relativo alle implicazioni legate al riconoscimento di un influsso cristiano sui concetti chiave della teoria dell'agire comunicativo. Dichiarare che la teoria dell'agire comunicativo è interpretabile come una secolarizzazione di contenuti cristiani non significa forse riconoscere che la visione della razionalità difesa da Habermas è una forma di razionalità elaborata all'interno di un contesto culturale specifico?

²⁶ Cfr. W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, 78. Per una recente critica all'utilizzo della dicotomia sistema/mondo della vita da parte di Habermas cfr. H. Baxter, *Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford University Press 2012.

²⁷ A. Honneth, *Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società*, in E. Agazzi (a cura di), *Dialettica della razionalizzazione*, Unnicopli, Napoli 1983, p. 385.

²⁸ Cfr. Id., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it., Dedalo, Bari 2002, 362.

Questo significherebbe dare ragione *ex post* a tutti i critici contestualisti (foucaultiani, wittgensteiniani, rortiani...) che hanno sottolineato il carattere non universale della concezione della razionalità habermasiana²⁹.

Questo punto si collega strettamente alla questione relativa allo statuto della modernità. Durante un'intervista del 1999, Habermas ammette che la stessa modernizzazione culturale è figlia del Cristianesimo il quale non rappresenta soltanto

«un precedente o un catalizzatore. L'universalismo egualitario –da cui sono derivate le idee di libertà e convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia- è una diretta eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore»³⁰.

Riconoscere questo dato spinge Habermas a rivedere anche la sua visione della secolarizzazione vista ora come processo di apprendimento reciproco tra pensiero laico e pensiero religioso. Questa è la ragione per cui egli mostra un grande interesse nei confronti della filosofia della religione kantiana perché, ai suoi occhi, Kant avrebbe inaugurato quel pensiero post-metafisico che, pure critico nei confronti delle religioni,

«tenta di ricostruire per via discorsiva il dovere categorico dei comandamenti divini. Nel suo insieme, la filosofia trascendentale ha il significato pratico di trasferire la trascendente prospettiva divina in un'equivalente visuale intramondana, e di conservarla come punto di vista morale»³¹.

Per un'autentica auto-comprensione di se stesso, non è soltanto il pensiero laico e filosofico a dover indagare genealogicamente la propria storia per comprendere il debito nei confronti della religione ma, addirittura, anche la scienza:

²⁹ Per una critica di questo tipo cfr. J. Tully, *Public Philosophy in a New Key*, Volume I – *Democracy and Civic Freedom*, Cambridge 2008, pp. 99 e ss.

³⁰ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, cit., p.128.

³¹ Id., *Il confine tra scienza e fede*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 129.

«Il problema del rapporto tra asserzioni delle scienze sperimentali e convinzioni religiose tocca a sua volta la genealogia dell'idea di sé della modernità. La scienza moderna è una prassi comprensibile del tutto autonomamente, che fissa performativamente ogni criterio di vero e falso, oppure questa si può intendere come risultato di una storia della ragione che sostanzialmente include le religioni mondiali?»³².

Appare evidente, almeno a me così pare, che se la genealogia della modernità mostra come la religione non sia, per principio, un elemento di ostilità ma parte integrante della storia della stessa ragione allora alcune idee centrali del vecchio approccio di Habermas appaiono indebolite.

Mentre, a partire dagli anni '70, Habermas considera la religione incompatibile con le strutture moderne della coscienza morale nel quadro di una teoria evolutiva della società in cui la trasformazione sociale avviene in termini di un'elaborazione di contenuti di sapere pratico-morale³³, nel corso degli anni tale fiducia viene meno fino quasi a ribaltare questa conclusione.

Oggi egli ammette che è la religione giudaico-cristiana ad aver posto le basi per lo sviluppo della modernità e quindi la razionalità comunicativa è concepibile soltanto all'interno di questa "narrazione". La mia sensazione è che riconoscere ai contenuti religiosi giudaico-cristiani un ruolo *fondante* nella genesi della modernità comporti a catena anche una rivisitazione delle potenzialità emancipative della razionalità comunicativa che non derivano affatto dal *telos* interno del linguaggio, come sostenuto in precedenza da Habermas, ma da altri fattori come, ad esempio, quello religioso che si situa così all'interno dei processi di riproduzione sociale.

Habermas ha spesso affiancato al discorso sull'emancipazione quello sul concetto di "trascendenza dall'interno", tanto importante nella tradizione della Teoria critica. Questo concetto viene legato alle

«condizioni linguistiche di riproduzione, senza essere *consegnate* ad essa [...]

L'intersoggettività linguistica travalica i soggetti senza renderli *succubi*. Essa non è

³² Id., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione* da parte dei cittadini credenti e laicizzati, cit., p. 50.

³³ Cfr Id, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. parz., Etas, Milano 1979, pp. 74-102.

una soggettività di livello superiore e può perciò fare a meno del concetto di assoluto senza abbandonare una trascendenza dall'interno. Possiamo rinunciare a questa eredità del cristianesimo ellenizzato»³⁴.

Se è certamente possibile provar a fare a meno del concetto di assoluto, certamente le nuove proposte avanzate da Habermas sul rapporto modernità/Cristianesimo e sulla secolarizzazione sembrano entrare in tensione con il passo appena citato perché egli ammette ora che la teoria dell'agire comunicativo è un'eredità cristiana. Ma su questo aspetto intendo tornare nel prossimo paragrafo dove introdurrò la questione del rapporto tra ragione e *memoria* alla luce del dialogo critico tra Habermas e Metz.

A questo punto, una questione delicata è quella relativa al modo in cui dovrebbe avvenire questo trasferimento di istanze religiose in un linguaggio laico e soprattutto a partire da quale prospettiva tale trasferimento avvenga. Il sospetto è che Habermas, pur volendo concedere più spazio ai contenuti cognitivi delle religioni rispetto al passato, rimanga tuttavia prigioniero, in alcuni passaggi fondamentali, di quello schema illuministico che caratterizza le fasi precedenti del suo pensiero sebbene sia innegabile che egli si impegni a non considerare il sapere religioso come un qualcosa che debba essere “superato” da quello filosofico.

Da un lato, difatti, Habermas spiega che quest'appropriazione da parte del pensiero laico di contenuti cognitivi religiosi deve avvenire senza alcuna «pretesa di intromissione né di “occupazione da parte del nemico!”³⁵. Per distinguersi da Rawls che chiede ai cittadini religiosi di “tradurre” in termini politici le loro argomentazioni, Habermas sostiene che quest'ultimi debbano avere il diritto di esprimere e giustificare le proprie convinzioni con un linguaggio religioso per evitare di imporre loro un peso mentale e psicologico superiore rispetto ai cittadini laici³⁶.

Dall'altro lato, però, Habermas impone ai cittadini religiosi l'onere nell'ambito discussione pubblica di «trovare un atteggiamento epistemico verso la caparbieta della scienza laica e il

³⁴ Id., *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza del mondo*, cit., p. 159.

³⁵ Id., *Il confine tra scienza e fede*, cit., p. 147.

³⁶ Id., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, cit., pp. 33-34. Ricordo che la “riserva istituzionale di traduzione” riguarda il livello istituzionale e non quello della discussione pubblica democratica.

monopolio socialmente istituzionalizzato del sapere degli esperti scientifici» così come di «trovare un atteggiamento epistemico di fronte alla preminenza di cui le ragioni laiche godono anche nell'arena politica»³⁷.

Questi oneri ai cittadini religiosi entrano in una certa tensione, mi sembra, con il pari riconoscimento del valore cognitivo delle religioni nella società contemporanea di cui egli si fa tuttavia convinto assertore³⁸. È certamente degno di nota che Habermas, non volendo caricare di un peso eccessivo i cittadini religiosi rispetto a quelli laici, imponga a quest'ultimi l'obbligo di aiutare i cittadini credenti in quest'opera di "traduzione" dei contenuti religiosi in contenuti laici³⁹ ma, come ha giustamente osservato C. Lafont, non appare chiaro come sia possibile "obbligare" moralmente un cittadino laico ad impegnarsi nell'opera di traduzione di contenuti religiosi che gli appaiono, dal suo punto di vista, irrazionali, falsi, magari bigotti o contrari al sapere scientifico dominante⁴⁰. Nella società contemporanea caratterizzata da quella che Charles Taylor chiama una "lettura chiusa cornice immanente"⁴¹ appare inverosimile che i cittadini laici (ma, forse, in questo contesto sarebbe più corretto parlare di atei o agnostici) accettino tale obbligo morale verso credenze considerate non legittime da un punto di vista cognitivo.

L'impressione che si ricava è che, nonostante il formale riconoscimento di uguaglianza tra cittadini religiosi e cittadini laici, in realtà Habermas finisca col riaffermare, paradossalmente, una certa superiorità del pensiero laico e scientifico su quello religioso perché i contenuti religiosi per essere "funzionali" devono diventare sempre più traducibili nel processo razionale. In altri luoghi, tuttavia,

³⁷Id., *Il confine tra scienza e fede*, cit., p. 40.

³⁸ Qualche critico ha osservato acutamente che il discorso di Habermas va bene per la religione cristiana ma non è chiaro quanto lo sia per religioni non-cristiane cfr. L. Bergdahl, *Lost in Translation: On the Untranslatable and Its Ethical Implications for Religious Pluralism*, in *Journal of Philosophy of Education* XLIII(1/2009), pp. 31-44.

³⁹ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione* da parte dei cittadini credenti e laicizzati, cit., p. 35.

⁴⁰Cfr. C. Lafont, *Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies*, in *Constellations*, XIV(2/2007), p. 258. Per una critica a questa e ad altre obiezioni mosse ad Habermas dalla Lafont cfr. J. Aguirre, *Habermas' account of the role of religion in the public sphere: A response to Cristina Lafont's critiques through an illustrative political debate about same-sex marriage*, in *Philosophy and Social Criticism* 39(7/2013) pp. 637-673.

⁴¹ Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009.

Habermas ammette anche che il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è alquanto fluido⁴² e quindi su questo aspetto mi pare che sia presente una tensione irrisolta⁴³.

Infine, è stato osservato, e con buone ragioni a mio avviso, che il discorso habermasiano sulla traducibilità dell'Altro (in questo caso dei contenuti religiosi da parte del pensiero laico) nell'ottica di un apprendimento reciproco sia in realtà troppo fiducioso sulla possibilità di superare il rapporto conflittuale di linguaggi differenti all'interno del gioco linguistico democratico⁴⁴. In aggiunta a questo dato, Habermas sembra trascurare anche il fatto che la traduzione di contenuti religiosi in un linguaggio secolare possa perdere comunque qualcosa di importante, ossia ciò che Walter Benjamin chiama "l'inafferrabile, misterioso, poetico"⁴⁵.

Talvolta, però, Habermas sembra ammettere quest'ultima difficoltà. Commentando la filosofia della religione di Kant, egli scrive:

«Meno convincente, invece, appare il suo [di Kant] ulteriore tentativo di trasferire il male radicale dal linguaggio della Bibbia al linguaggio di una religione-di-ragione. Come oggi risulta chiaro da uno spregiudicato riattualizzarsi di questa eredità biblica, non disponiamo ancora di un concetto adeguato a definire la differenza semantica tra ciò che è moralmente sbagliato e ciò che è malvagio nel senso più profondo. Il diavolo non esiste ma l'arcangelo caduto imperversa ora come prima: non solo nel bene capovolto dell'atto mostruoso, ma anche nella pulsione irrefrenabile di vendetta che lo segue a ruota. Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una sica di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressioni di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza *passata*: quel torto agli

⁴² Cfr. J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana*, trad. it., Einaudi, Torino 2002, p. 107.

⁴³ Altra distinzione controversa è quella tra discorsi pragmatici, etici e morali che svolge un ruolo importante nel modello di democrazia deliberativa discusso in *Fatti e norme*. Già nella Postfazione del 1994 Habermas ammette però che tale differenza vale solo sul piano analitico (cfr. Id., *Postfazione*, in Id., *Fatti e norme*, cit., p. 534 nota 3).

⁴⁴ Cfr. L. Bergdahl, *Lost in Translation: On the Untranslatable and Its Ethical Implications for Religious Pluralism*, 35.

⁴⁵ Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in W. Benjamin, *Angelus Novus*, trad. it., Einaudi, Torino 1962, p. 39.

innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento»⁴⁶.

Se la religione cristiana, come in generale le grandi tradizioni religiose, possono essere portatrici di contenuti semantici non pienamente “traducibili” o “secolarizzabili” come valutare, dunque, l’ipotesi avanzata da Habermas?

4. Ragione anamnestic o ragione comunicativa?

Il testo citato alla fine del paragrafo precedente mi sembra un buon punto di partenza per alcune considerazioni finali sui recenti sviluppi teorici nel pensiero di Habermas alla luce del dialogo che il filosofo ha avuto nel corso degli anni con il teologo cattolico J. B. Metz⁴⁷.

In un modo o nell’altro, mi sembra che i recenti cambiamenti incorsi nel pensiero di Habermas diano ragione *ex post* alle critiche che Metz già a partire dagli anni ’70 ha mosso alla sua rielaborazione in chiave linguistico-comunicativa della teoria critica. Il punto debole del discorso di Habermas era dato dal fatto che gli interessi emancipativi fossero “naturalizzati” in strutture linguistiche storiche mentre per Metz era necessario, alla luce della categoria del ricordo, non nascondere «il legame che nel ricordo stesso si palesa tra l’attività comunicativa e certi contesti storici a cui questa è connessa e va riferita»⁴⁸.

In altre parole, il punto centrale della questione riguarderebbe il rapporto tra razionalità e storia perché quando Habermas, accettando la svolta linguistica e separandosi così dalla prima generazione della teoria critica, persegue il progetto di rifondazione di una razionalità kantiana si attira le critiche di Metz che, da teologo, non può rinunciare a ribadire il rapporto necessario tra ragione e storia.

⁴⁶ J. Habermas, *Fede e sapere*, cit., p. 108.

⁴⁷ Alcuni spunti interessanti sono presenti in M. T. Eggemeier, *A Post-secular Modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on Religion, Reason, and Politics*, in *The Heythrop Journal* LIII(2012), 453-466. I teologi hanno mostrato interesse verso la prospettiva filosofica di Habermas già da alcuni decenni: cfr. E. Arens (ed), *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie Kommunikativen Handelns*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989.

⁴⁸ J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, trad. it., Queriniana, Brescia 1978, p. 188.

Metz sottolinea come la categoria del ricordo sia fondamentale per chi si muove teologicamente all'interno della tradizione giudaico-cristiana perché essa pone al centro della fede, nella forma della "razionalità anamnestic", una solidarietà con i morti e i vinti e che rompe con ogni visione evolucionistica o dialettica della storia come storia dei vinti⁴⁹.

La *ratio* non può essere privata del rapporto con la *memoria* come pretende la mentalità illuministica che Habermas difende nella sua interpretazione filosofica della modernità. Il riconoscimento dei limiti della razionalità comunicativa, kantiana e procedurale, alla luce delle recenti ammissioni da parte di Habermas sul ruolo cognitivo insostituibile delle religioni, sembrano dare ragione alle accuse di Metz sul carattere astratto del razionalismo kantiano e post-kantiano.

Infatti, secondo Metz, il limite della razionalità comunicativa difesa da Habermas è quello di avere una natura pre-dialettica. Questa forma di razionalità, cioè, non si aprirebbe realmente al confronto con il dolore, la sofferenza e il ricordo che sono le categorie proprie dell'*humanum*. La filosofia di Habermas, si domanda Metz, non suppone

«in maniera, astratto-idealistica, un'antropologia in cui si trova un "nucleo" dell'essere uomo che è destituito di storia e cultura, che è per eccellenza decontestualizzabile, in cui l'uomo non porta addosso che se stesso, e che rimane sempre il medesimo attraverso tutti i pericoli della storia, come se non si desse alcuna potenza intellegibile del ricordare a cui sia indirizzata l'autocomprensione dell'uomo?»⁵⁰.

Dalle parole di Metz mi pare che ritorni, da un punto di vista teologico, quell'accusa mossa ad Habermas da studiosi di formazione differente, foucaultiana o wittgensteiniana, di avere una visione della soggettività umana troppo riduttiva e coincidente con quella illuministico-occidentale. Ciò che per Metz risulta difficilmente accettabile è che il problema della sofferenza umana venga declassato a favore di un'istanza razional-comunicativa che, per quanto importante, rischia di essere elevata a rango di *a priori* dell'esperienza umana.

⁴⁹ Ivi, p. 179.

⁵⁰ Id., *Memoria Passionis*, trad. it., Queriniana, Brescia 2009, p. 199.

E se il vero *a priori* della ragione, domanda in modo provocatorio Metz, non fosse l'intesa comunicativa ma piuttosto la sofferenza? Questo dato permetterebbe, tra l'altro, di modificare anche la classica dicotomia emancipazione/autorità che fa da sfondo al discorso di Habermas:

«Il rispetto di fronte alla “sofferenza storicamente accumulata” rende la ragione “percepente” in una maniera che non può trovare espressione nell’astratta contrapposizione di “autorità e conoscenza”, in cui il problema dell’autonomia della ragione viene perlopiù discusso a-dialetticamente, e a cui appare fissata anche la comprensione dell’emancipazione come interesse aprioristico della ragione»⁵¹.

Ma dal punto di vista post-kantiano, quale quello sul quale si muove Habermas, appare difficile accettare *tout court* tale ipotesi perché questo significherebbe far venir meno il presupposto sul quale il filosofo ha preso le distanze dal negativismo di Adorno, ossia il tentativo di salvare un’idea di razionalità universale e positiva con una valenza trans-culturale che garantisca una possibilità reale di emancipazione. Soltanto la griglia concettuale kantiana, rielaborata in chiave di pragmatica universale, riuscirebbe per Habermas a garantire una possibilità di emancipazione rielaborata nei termini di un’intesa comunicativa libera da logiche di dominio.

Più affine pertanto alla prima generazione della teoria critica (Adorno, in un passaggio molto suggestivo, afferma che «l’ingiustizia è il medio della vera giustizia»⁵²), Metz già alla fine degli ’70 si domanda, contro Habermas, se invece della razionalità non sia piuttosto la miseria il «presupposto del riconoscimento e dell’accettazione degli altri»⁵³. Il problema della sofferenza nella storia umana, ossia il problema della teodicea⁵⁴, deve diventare, così, l’elemento centrale della riflessione filosofica e teologica. Agli occhi di Metz, il rischio nell’assumere come prioritaria la

⁵¹ Ivi, p. 200.

⁵² Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it., Einaudi, Torino 1983, p. 81. Da questo punto di vista, allora, “la lotta per il riconoscimento” di cui lavora Axel Honneth può essere riletta, a partire da un certo punto della sua produzione, come un tentativo, da parte della terza generazione della scuola di Francoforte, di recuperare quell’istanza dialettica hegelomarxista che aveva caratterizzato la prima generazione e che risulterebbe trascurata in Habermas.

⁵³ J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, cit., p. 224.

⁵⁴ «Teodicea non è intesa qui nel senso di una giustificazione razionale di Dio, ma nel senso della domanda sul come parlare di Dio di fronte alla storia di sofferenza del mondo, del “suo” mondo» (Id., *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, trad. it., Queriniana, Brescia 1998, p. 187 nota 19).

dimensione comunicativa del discorso, è quello di ricadere, paradossalmente, nella logica simmetrica dello scambio di mercato mentre ciò che costituisce problema è proprio la sofferenza di coloro che subiscono tale logica senza avere la possibilità di infrangerne la violenza costitutiva⁵⁵.

I temi della sofferenza e della *memoria* svolgono un ruolo centrale anche nell'economia del discorso di Metz sul rapporto Cristianesimo/modernità e sono oggetto di critica da parte di Habermas. Come ho già accennato, quest'ultimo critica la proposta di Metz sulla necessità che il Cristianesimo e la cultura occidentale recuperino una razionalità di tipo *anamnestico* perché è convinto che la filosofia abbia già fatto suoi certi contenuti provenienti dalla tradizione giudaico-cristiana riguardanti la sofferenza e il male. Habermas ha in mente la teodicea, tanto importante nel discorso di Metz sulla *memoria*: questo tema per Habermas sarebbe già transitato fin dentro la filosofia e precisamente in quella sottocorrente che va dalla mistica di Jakob Böhme a pensatori come Baader, Schelling ed Hegel per giungere nel Novecento fino a Bloch e Adorno.

Il problema per Habermas è quello per cui la filosofia (non muovendo dalla premessa di Dio) oggi non deve impegnarsi a risolvere il problema di una realtà bisognosa di redenzione quanto piuttosto a combattere contro i vari postmodernismi e contro «l'indifferenza nei confronti di un mondo divenuto empiristicamente livellato e sordo a ogni norma»⁵⁶. La filosofia, in altre parole, non è obbligata a lasciare la razionalità *anamnestica* nelle mani dei teologi ma può mantenere viva l'esigenza manifesta da Metz limitandosi, verrebbe da dire, a difendere quella dimensione normativa nella quale è possibile identificare le varie esperienze di dolore e di privazione:

⁵⁵ «Nelle condizioni politiche globali non si tratta oggi soltanto del rapporto di un partner della discussione con l'altro, ma, in un modo più fondamentale, del rapporto dell'uno con l'altro minacciato ed escluso, dunque anche del rapporto con le vittime sociali e culturali della globalizzazione. Condizioni di riconoscimento rigorosamente simmetriche di, come quelle che vengono ammesse nello schema delle nostre progredite società del discorso, non vanno in definitiva oltre la logica dei rapporti di mercato e di concorrenza» (Id, *Memoria passionis*, cit., pp. 158-159). Questa accusa viene mossa da Metz già alla fine degli anni '70 (cfr. Id, *La fede, nella storia e nella società*, cit., pp. 224) e ribadita oggi alla luce degli sviluppi perversi della globalizzazione. Mi pare interessante notare una certa analogia, su questo punto, tra le critiche di Metz e quelle che, in quegli anni, Axel Honneth muove alla teoria del discorso di Habermas. Per Honneth, come noto, uno dei punti deboli dell'etica discorsiva di Habermas è che rischierebbe di escludere tutte le esperienze di sofferenza che non riescono a trovare una formulazione discorsiva che superi gli standard imposti dalla teoria (cfr. A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft*, in *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, IX(1981), n. 23-24, pp. 556-570).

⁵⁶ J. Habermas, *Israele o Atene: a chi appartiene la ragione anamnestic? Johann Baptist Metz per l'unità nel pluralismo multiculturale*, cit., p. 75.

«è la ragione argomentante stessa a metter a nudo negli strati profondi dei suoi presupposti pragmatici le condizioni per il ricorso a un senso incondizionato – e in tal modo lascia aperta la dimensione delle rivendicazioni di validità che trascendono spazi sociali e tempi storici»⁵⁷.

Benché anamnesi e narrazione possano influenzare il discorso filosofico esse però «non sono in esso decisive»⁵⁸. Queste osservazioni critiche di Habermas sono degli anni '90 e sono compatibili con la cornice teorica all'interno della quale egli si pone nei confronti della religione in quegli anni. Il progetto di Habermas a partire dalla fine degli anni '60 fin alla meta degli anni '90 è stato dominato dall'idea, sempre più fragile come si è visto, di una razionalità comunicativa e universale che, sostituendo le visioni mitico-religiose del passato, potesse dar vita ad un'etica comunicativa le cui potenzialità potessero far fronte alle pretese sistemiche della razionalità strumentale alla luce, in particolare, degli effetti perversi del processo di globalizzazione.

Ma se guardiamo agli scritti successivi al 2000, a mio avviso, le critiche contro Metz risultano prive della cornice in cui si inserivano e quindi perdono parte della loro forza. Oggi, come è stato osservato prima, Habermas non difende più una concezione della modernità e della secolarizzazione come liberazione da o declino del religioso ma piuttosto concepisce come processo di apprendimento reciproco tra pensiero laico e pensiero religioso e la modernità come un naturale prodotto del Cristianesimo.

Inoltre, Habermas ammette espressamente di non essere più così sicuro che la ragione pratica sia in grado da sola di contrastare gli eccessi della modernizzazione utilizzando semplicemente “i concetti di una teoria della giustizia”⁵⁹ per cui le religioni diventano veicoli di intuizioni importanti per mantenere viva quella tensione tra “fatticità” e “normatività” fondamentale per la sopravvivenza della società democratica.

Ebbene, questi giudizi sulla modernità, sulla secolarizzazione e sui limiti di una ragione pratica-procedurale si muovono nella direzione indicata da quelle critiche che Metz pone all'impianto

⁵⁷ Ivi, p. 76.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁵⁹ Id., *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in Id., *Scienza e fede*, cit., p. 113.

originario della teoria comunicativa habermasiana degli anni '60 e '70. Al centro della teologia politica di Metz c'è l'idea che la modernità e la secolarizzazione non vadano pensate contro il Cristianesimo ma piuttosto grazie ad esso o, meglio, come un suo naturale sviluppo. Sono i concetti di *creazione*, di *incarnazione* e di *libertà* che hanno reso possibile la modernità nei suoi vari aspetti scientifici e culturali⁶⁰.

Ciò quindi implica la necessità per la filosofia e la cultura occidentale di aprirsi al dialogo con i contenuti del Cristianesimo proprio nella direzione auspicata oggi da Habermas sebbene questo comporti alcune tensioni irrisolte tra queste ammissioni e le precedenti teorie.

5. Conclusione

Come spero di aver mostrato, Habermas ha il merito di aver seriamente riflettuto, andando anche contro vecchi *cliché* ancora diffusi in certi ambienti culturali occidentali (e italiani), sul possibile valore positivo delle credenze religiose nelle società contemporanea. Ciò si rende necessario, ai suoi occhi, anche per comprendere meglio quel fenomeno che chiamiamo secolarizzazione e il modo in cui dobbiamo concepire un possibile ruolo pubblico della religione nelle nostre democrazie.

Benché i suoi sforzi a favore di un rinnovato dialogo tra filosofia e religione siano sinceri e importanti, tuttavia l'assunzione di questi nuovi elementi all'interno della sua teoria filosofica lascia aperte alcune questioni. Nell'ambito di questo processo di revisione delle sue precedenti convinzioni, ho cercato di mostrare infatti come le critiche che il teologo cattolico J. B. Metz muoveva alla teoria critica di Habermas si siano rivelate fondate. Tuttavia, nonostante le tensioni presenti, le idee di Habermas sviluppate negli ultimi anni rimangono un punto di riferimento fondamentale per tutti coloro che si occupano di questi temi.

⁶⁰ Cfr. J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, trad. it., Queriniana, Brescia 1969, pp. 62-63.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.