HABERMAS TRA POLITICA, ETICA E RELIGIONE

È nota l'attenzione nei confronti di Habermas da parte della teologia di area tedesca e anglosassone, in particolare da quella che viene chiamata «nuova teologia politica»(1); attenzione che data perlomeno dal momento in cui il filosofo di Francoforte ha portato consistenti contributi al volume che raccoglie gli interventi suscitati dal *Methodenstreit* sulla *Logica delle scienze sociali*, aperto dal confronto tra Karl Popper e Theodor Adorno al Congresso della società tedesca di sociologia(2). La teologia non ha eluso il confronto con Habermas messa in questione dalla sua teoria della razionalizzazione sociale e dalla connessa critica della religione, dalla teoria del sistema e del mondo vitale, della modernità e del livello di complessità organizzativa in essa raggiunta, presentando differenziati atteggiamenti: dalla critica serrata, al confronto dialettico, all'utilizzazione dell'ampia concettualizzazione habermasiana sino alla sottolineatura delle aporie via via emergenti(3).

1 - **Agire comunicativo e tradizioni**

Preme qui ricordare che tra gli interventi seguiti al dibattito tra Popper e Adorno, gli scritti di Habermas avevano suscitato una polemica aspra con Hans Albert(4). Questi, schierato a fianco di Popper nella difesa delle scienze sociali a orientamento empirico-analitico, sosteneva l'infondatezza di una giustificazione

oggettiva dell'agire pratico in base ad un supposto senso della storia o alla sua dinamica immanente. La conoscenza scientifica (secondo la lezione di Max Weber) non offre istruzioni normative, offre soltanto momenti di critica e di chiarificazione dal momento che dagli asserti attuali non possono essere tratti giudizi di valore che sono demandati alla decisione del soggetto; essa può al massimo segnalarne la contraddittorietà e l'inconciliabilità con determinate circostanze di fatto, scientificamente accertate.

Per Habermas, invece, le scienze sociali di stampo empirico-analitico producono conoscenza valida solo nel campo di un determinato interesse conoscitivo (di carattere tecnico) e non esauriscono l'ambito della razionalità. Esiste infatti un uso della ragione che formula problemi relativi al vivere sociale e alle concezioni che i gruppi hanno di se stessi: questioni non prive di senso e che non si sottraggono alla discussione vincolante «Essi derivano dal fatto che la riproduzione della vita sociale non pone solo problemi tecnicamente risolvibili, ma comprende qualcosa di più dei processi di adattamento conformi al modello dell'impiego razionale dei mezzi relativi ad un fine dato»(5). Comprende, ad esempio, anche «la questione dell'identità che, a differenza delle società animali, deve essere continuamente costruita, distrutta e formata»(6). Nell'evoluzione della coscienza «il problema dell'identità si pone come problema insieme della sopravvivenza e della riflessione. È da esso che la filosofia dialettica prese anticamente le mosse»(7).

Tale razionalità si è manifestata (e continua a manifestarsi) nella stessa impresa cooperativa della ricerca scientifica: la comunità dei ricer-catori discute i principi della ricerca scientifica metodicamente regolata e giunge all'intesa su di essi, tramite forme di razionalità ermeneutica (discorsiva) distinte da quelle che vigono nell'attività sperimentale. Gli scienziati non elaborano

solo teorie esplicative di fenomeni, ma discutono e si accordano su criteri che le rendono accettabili. «Non formulano teorie sul comportamento dei loro colleghi, ma cercano convergere con loro in vista di un accordo». Negli interventi di Habermas sulla *Methodenstreit* erano già presenti *in nuce* le tesi sviluppate poi in *Conoscenza e interesse*(8), critiche anche nei confronti della posizione marxiana classica, secondo cui le dinamiche del lavoro sociale determinano il processo dell'autoproduzione storica.

A dare rilievo alle tesi di Habermas presso i teologi aveva contribuito l'avallo venuto dallo stesso Adorno che, nella lunga e densa introduzione a *Dialettica e positivismo logico*, l'aveva difeso, tra l'altro, dall'accusa lanciata da Albert di sostenere un'idea totalizzante della ragione, «con tutte le colpe della filosofia dell'identità». E Adorno, con Horkheimer e Benjamin, era allora centro dell'attenzione di molti teologi tedeschi per le indagini sull'Illuminismo, per la consapevolezza che elementi importanti della tradizione ebraica avevano accompagnato la storia della teoria critica, di modo che il divieto veterotestamentario di farsi delle immagini di Dio si era fuso con la critica di ogni metafisica oggettivante. A questo si accompagnava il motivo del materialismo storico e la tendenza ad osservare il procedere della storia nella prospettiva delle sue vittime, spesso innocenti. In Benjamin soprattutto la volontà di combinare insieme pensiero teologico e materialismo storico era parsa più che mai esplicita. Basti pensare alla prima delle quattordici tesi di *Angelus novus* dove è fissata la linea centrale della sua filosofia nella storia con la metafora dell'automa (il materialismo storico) e del nano brutto (la teologia) che nascostamente lo abita, comunica con lui e lo guida(9).

Habermas, al momento in cui uscivano gli *Atti* del dibattito Adorno-Popper, era già impegnato ad elaborare un quadro concettuale che riconoscesse, a integrazione di Marx, come momenti costitutivi, sia l'agire strumentale sia l'agire comunicativo. Puntava ad una epistemologia differenziata che tenesse conto dell'esistenza di interessi conoscitivi specifici: l'interesse per la disposizione tecnica dei processi oggettivati, l'interesse pratico per una comprensione intersoggettiva finalizzata ad un'intesa capace di orientare l'azione e infine un interesse della conoscenza emancipativi da contenuti di senso, «dogmaticamente bloccati». Stava dando forma ad una teoria della competenza comunicativa e successivamente ad una teoria dell'agire comunicativo dagli esiti inizialmente agli antipodi dalle attese dei teologi(10).

Utilizzando soprattutto i contributi di Austin, di Chomski e di Searle, Habermas sosteneva la tesi secondo cui la condizione del parlare una lingua è il potersi intendere intorno a «pretese criticabili di validità» e che il linguaggio è il fondamentale connettivo dell'agire sociale. Si tratta, a ben guardare, di configurare un tipo di razionalità, la razionalità argomentativa che si alimenta di discorsi fattuali, di discorsi possibili solo quando vi è un ampio sfondo di sapere condiviso, non problematico e non tematizzato, che è a base dell'intesa in quanto non viene messo in discussione. Si ha a che fare qui - con espressione husserliana - del mondo della vita (*Lebenswelt*). Perché si dispieghi tale razionalità sociale va distinto, nel mondo vitale, l'ambito dell'agire orientato al successo da quello orientato all'intesa comunicativa, al cui interno va sviluppato un processo di progressiva differenziazione, nonché di crescente riflessività e permeabilità della critica. L'agire comunicativo mira a coordinare fini allocutivi(11) per raggiungere un accordo che costituisce la base indispensabile in vista di un coordinamento unanime di progetti d'azione perseguiti di volta in volta in modo indi-

viduale.

L'obiettivo è conseguire un'intesa razionale su una interpretazione della situazione, su norme valide, su autorappresentazioni veridiche. Razionalizzazione della *Lebenswelt* significa allora che in essa vengono dispiegati i potenziali della razionalità comunicativa e pertanto la si può interpretare nel senso di una crescita della differenziazione e del dialogo intersoggettivo. È in tal modo che si realizza la riproduzione simbolica della società, generatrice a sua volta di integrazione sociale. Per la riproduzione della vita sociale nel suo complesso la sfera simbolica non è meno decisiva di quella della riproduzione materiale, della integrazione funzionale o sistemica(12).

Habermas ha analizzato i vari aspetti della razionalità dell'azione in vista di una teoria della razionalizzazione sociale che stabilisca la relazione tra razionalità e modernizzazione, attraverso un confronto con la tradizione sociologica e con quella dei suoi maestri francofortesi. Ne è derivato il tentativo di unire due paradigmi separati dell'indagine sociale, quello della teoria dell'azione e quello della teoria sistemica. Le società sono costituite sia da mondi vitali socioculturali, sia da sistemi autoregolativi che devono mantenersi entro i propri confini. Questi due aspetti si sono però progressivamente divaricati e nello stesso tempo si sono intersecati tra la crescita della complessità sistemica e la razionalizzazione del mondo della vita. Nella modernità infatti sono sorte due decisive innovazioni produttrici di trasformazioni profonde: l'impresa capitalistica e lo Stato centralizzato e burocratico. Entrambi costituiscono spazi sociali dove le azioni degli individui non vengono coordinate per mezzo dell'intesa comunicativa, ma grazie a due media di regolazione (il danaro e il potere burocratico amministrativo). Due sottosistemi che consentono un coordinamento di media istituzionali di regolazione e di controllo, ancorati però al mondo della vita e rispetto a questi legittimati tramite il diritto(13).

Ma la modernità che si è pensata come progetto di differenziazione tra ambiti sistemici e ambiti di mondo vitale (entrambi al loro interno differenziati e razionalizzati, ma secondo tipi diversi di razionalità) è rimasta pericolosamente incompiuta. Tra gli ambiti si è instaurato infatti un rapporto sbilanciato; in altre parole, lo sviluppo della razionalità sistemica è prevalso su quello della razionalità comunicativa. Di qui il rischio permanente della colonizzazione del mondo della vita, dove le logiche del controllo mediatizzato (le logiche monetarie e burocratiche) irrompono negli ambiti vitali d'azione (cultura, società, personalità), la cui riproduzione non patologica può essere assicurata con i mezzi dell'agire comunicativo. Solo se la sostanza comunicativa dei mondi vitali viene preservata dalla colonizzazione sistemica dai sottosistemi resi autonomi dalle loro logiche autoreferenziali questi possono essere socialmente arginati e controllati.

Nella *Teoria dell'agire comunicativo* emerge, come conclusione, la proposta di sostituire la religione con un'etica comunicativa: un'etica del dialogo argomentativo, sulla base di un principio procedurale, di una regola chiave, coerente con quanto Habermas aveva già sostenuto in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, dove aveva delineato uno sviluppo delle immagini del mondo, secondo i diversi livelli di evoluzione sociale: da quelle mitiche della società arcaica a quelle cosmologiche delle culture antiche e più evolute sino alle religioni più elevate ed universalistiche, per sfociare infine nella modernità. In quest'ultima stagione delle religioni universali - osserva Habermas - «non rimane molto più che il nocciolo di una morale universalistica»(14). Il monoteismo, quello cristiano, è l'ultima formazione concettuale capace di una interpretazione unificante, condivisa da tutti i membri della società senza che poi sia stato in grado di conservarla.

Esaurito il proprio potenziale di razionalità, la religione cristiana non svolge più una simile funzione unificante. Nelle società industrializzate d'Occidente, il fatto religioso ha perso progressivamente di potere sociale e ideologico e della capacità di consolidarlo, per cedere il posto all'ateismo di massa. Un esito carico di rischi - nota ancora Habermas - perché la sua diffusione pervasiva può comportare la perdita dei «contenuti utopici della tradizione». La coscienza religiosa, dopo aver smarrito la presa sulla realtà, non è più in grado di essere la suprema legittimazione del potere e il vincolo sociale per eccellenza. Tale pretesa è inutilmente evocata da forme da fondamentalismi variamente connotati o da più raffinate forme di neoconservatorismo religioso che vorrebbero rendere funzionale la religione, per dirla con Weber, al dominio e all'integrazione della contingenza nel tessuto sociale. Un Illuminismo radicale, quale intende essere la teoria dell'agire comunicativo, può sostituirsi alla religione, andando oltre i limiti dell'*Aufklaerung* settecentesco, con il cercare di riproporre la domanda cruciale, che pure si era posta anche in quella stagione (senza trovare però una risposta ade-guata): se cioè sia possibile assumere qualcosa delle verità religiose («a ragion veduta e secondo intellezione»), qualcosa che non sia soltanto un insieme di principi profani di un'etica universalistica di responsabilità(15).

2 - **Ricezione critica**

Le tesi contenute in *Teoria dell'agire comunicativo* hanno suscitato tipi di reazioni polarizzate attorno alle figure di teologi come Johann Baptist Metz (16), che è alle origini della «nuova teologia politica» e di Helmut Peukert. Il primo è attore di momenti di critica serrata che, nella fase iniziale del suo pensiero, colloca Habermas tra coloro che si oppongono «all'apologia cristiana della speranza». Annovera in primo luogo i tentativi del materialismo storico-dialetti-

co di ricondurre i contenuti religiosi a sovrastruttura, avendone ereditato però le mire evoluzionistiche «nella forma secolarizzata dell'utopia» e colloca Habermas tra i debitori di una logica evoluzionistica senza soggetto «se e nella misura in cui finisce con il non sapere basare i propri interessi libertari e le mire di liberazione universale su nient'altro che una teologia della libertà, pretesa e ricavata dalla materia o natura che dir si voglia»(17).

Si tratta della «disgregazione evoluzionistica» di un'autentica dialettica della liberazione, quale si manifesta anche nel tentativo di ricostruire il materialismo storico sul terreno della logica dell'evoluzione. Ad esso Metz contrappone una prospettiva che intende se stessa, tornando ai soggetti e alla loro prassi, come teologia fondamentale pratica. In quanto tale essa evoca e descrive una prassi che contrasta i tentativi logico-evoluzionistici di ricostruzione oppure i tentativi di assorbire il soggetto e la prassi religiosa intesi come autonomi nel processo di una logica materialistica della storia. Metz, tuttavia, non chiude la strada ad un fronte comune, qualora si diffonda la consapevolezza piena di avere un comune nemico, in quella «coscienza di impronta evoluzionistica che finisce con l'immobilizzare sempre più, privandole del loro carattere di realtà autentiche, storia, soggetto, liberazione»(18).

Più tardi, di fronte alla ragione orientata in senso razional-discorsivo e razional-procedurale, Metz sottolinea il primato della *ragione dotata di memoria* da lui chiamata *ragione anamnestica*, in mancanza della quale cadrebbe nel vuoto non solo l'autentica coscienza religiosa. Si deve riconoscere - nota più volte - che l'Illuminismo europeo non è riuscito a superare, nella forma della ragione da esso sviluppata (ed è ancor dominante) il pregiudizio contro la memoria. Mentre promuove il discorso e il consenso, svaluta la forza intelligibile e critica della memoria che trova la sua legittimità universale nel fatto che è memoria della

sofferenza (*memoria passionis*), nella forma del ricordo della sofferenza altrui; ricordo pubblico che si imprime nell'uso pubblico della ragione. Metz si serve dell'espressione adorniana «l'esigenza che il dolore venga fatto oggetto di discussione è condizione di ogni verità»(19) - per denunciare severamente le pretese universali di validità poste al disopra o al di fuori della storia umana di sofferenza come incapaci di verità - per contestare un universalismo puramente procedurale, che in maniera astratto-idealistica «propone un'antropologia in cui un nucleo dell'essere uomo è destituito di storia e di cultura decontestualizzabile». In questo caso «l'uomo non porta addosso che se stesso e rimane sempre il medesimo attraverso tutti i pericoli della storia, come se non si desse alcuna potenza intelligibile del ricordare a cui sia indirizzata l'autocomprensione di sé medesimo»(20).

Da un altro versante (si tratta di autori che appartengono alla seconda generazione di tale corrente di pensiero) si afferma che ineliminabile caratteristica della nuova teologia politica è l'essere comunicativa e che non può costituirsi in dialogo con il discorso dell'agire comunicativo. Si tratta infatti di «una teologia che serve la comunicazione del Vangelo e lo sviluppo della sua forza creativo-liberante, profetico-critica, anamnestico-solidale, tendente a stabilire intesa e riconciliazione; […] mira ad una prassi comunicativa della fede fatta di testimonianza, di confezione, di celebrazione e di partecipazione, in cui è radicata, con cui sta in relazione, a cui tende, su cui riflette e cerca di stimolare»(21). Prassi della solidarietà, della giustizia e dell'intesa reciproca, che prende a modello la prassi comunicativa di Gesù e cerca di attualizzarla in modo solidale e critico nel proprio tempo. Tale attualizzazione *cristopratica* avviene attraverso la sequela personale e comunitaria.

Helmut Peukert(22) ha messo a confronto questo progetto con quello dell'Illuminismo, prolungato dalla teoria critica dei Francofortesi e dalla ricostruzione di questa prospettiva nell'opera di Habermas, sottolineando l'incompiutezza di entrambi, sia in quanto partecipi della fallibilità e della conoscenza umana (di qui il loro essere in-finiti e in-terminabili), sia in quanto segnati dal sospetto di aver contribuito, per la loro parte, al costituirsi di una situazione in cui il potere si è enormemente accresciuto nelle diverse sfere della società (potere politico, militare, economico, culturale), senza che fosse adeguatamente controllato nelle sue tante derive che possono condurre all'autodistruzione dell'umanità. Nei confronti della teologia, il sospetto e la diffidenza hanno origini più antiche, perché avrebbe occultato i meccanismi dell'accumulazione e della scorretta ripartizione del potere, legittimandoli e creando una coscienza illusoria, ostacolo inaggirabile alla reale percezione della condizione umana.

La presa di coscienza dell'inadempienza ha comportato la ripresa del progetto dell'Illuminismo da parte di Habermas, mentre la teologia, nella versione politica e in quella della liberazione, si è impegnata a ritessere la trama di pensiero della grande tradizione che ha mirato a sviluppare il potenziale critico della religione. Per Peukert i due progetti devono ora svilupparsi in vicendevole rapporto e in pubblico dialogo. Anche la teologia pretende di parlare in modo chiaro e comprensibile a tutti, confidando in un discorso di natura argomentativa. L'Illuminismo poi amputerebbe se stesso nel caso di mancata risposta alle provocazioni che gli derivano dalle tradizioni religiose dell'umanità, che trovano la loro formulazione riflessa in quelle teologie che approfondiscono in termini radicali la situazione dell'uomo, affermando la propria pretesa di verità in una società pluralistica attraverso una modalità mediabile e comprensibile intersog-

gettivamente, senza eludere le aporie e le contraddizioni delle tradizioni storiche. «Il luogo del discorrere rimane, nella solidarietà di tutti gli esseri finiti il luogo dell'agire storico, individuale e collettivo nella protesta contro l'annientamento», affrontando seriamente il problema della teodicea e usando la dialettica che è insita, senza rinunciare alla negatività storica, in quella radicalizzazione «che arriva fino al suo nucleo teologico incandescente»(23). Senza accontentarsi di concepire il discorso della riconciliazione, dell'emancipazione liberatrice e della forza trascendente, proprio dell'agire comunicativo, ma rendendosi comprensibile come agire che si libera dai meccanismi dell'autoaffermazione e di accrescimento del potere nella concorrenza e si appella nel ricordo e nell'anticipazione per se stessa e per ogni altro ad un Dio che nel suo agire qui e ora è l'amore assoluto che si dà per primo.

A differenza di quanto ritiene Habermas - di fronte all'intensificazione accelerata del potere organizzato in modo sistemico generatore di ingiustizie senza fine - nella storia dello sviluppo delle grandi civiltà, le grandi religioni si sono spesso presentate come movimenti di protesta e come tentativi di motivare altre forme di rapporto tra gli esseri umani e con la realtà. Lo si può documentare a partire dalla storia di Israele, il cui significato sta nell'acquisizione della tensione messianica che rende consapevoli della possibilità di vivere insieme un'esistenza non dominata dai meccanismi di accrescimento del potere. Nell'esperienza di Gesù di Nazaret la concezione apocalittica della storia si trasforma: nella sua persona, sin da ora, è spezzato il nesso di perdizione originato dal male («Ho visto Satana cadere dal cielo come una folgore»), la bontà proveniente da Dio si realizza nella prassi come accettazione incondizionata dell'altro, che in certi casi può essere il nemico.

«L'intersoggettività assume una nuova qualificazione: signoria di Dio significa abbattimento del dominio degli uomini sugli uomini»(24). Anche se non va mai nascosto il dato storico che ha visto cristianesimo, chiamato a condividere il potere, non rispettare sempre questa istanza su cui si fonda il proprio esistere».

Una teologia che si confronta con le scienze dell'uomo, con quelle della natura, con la filosofia postmetafisica, è impegnata a fondare un'etica del libero riconoscimento dell'altro (a partire dal linguaggio) nella sua libertà; aspira a far sì che sia favorita la libertà possibile affinché diventi libertà reale, capace di modificare il concetto di agire intersoggettivo. «Parlare significa sviluppare creativamente un'interpretazione della realtà soggettiva, sociale ed oggettiva nei confronti di un altro cui si cerca di dischiudere una comprensione»(25); in tal modo viene invitato a comunicare la propria interpretazione, così come ad inserirsi nel comune processo del possibile reperimento del consenso. Questa etica della creatività intersoggettiva rende più chiaro il carattere «tragico antinomico» dell'agire etico: la libertà, proprio per il suo interesse incondizionato alla realizzazione della libertà e della conciliazione corre inevitabilmente il rischio di venir distrutta dal potere. «Nel cuore della tradizione giudeo cristiana abbiamo il ricordo dei giusti sofferenti annientati, la memoria *passionis et mortis*», riproposta nel secolo breve dalla *shoah*, esperienza indicibile dello sterminio»(26).

All'agire comunicativo si pone quindi il problema della salvezza di coloro che sono stati annientati, il problema di una libertà assoluta che salva dalla morte. Per Peukert l'analitica e la dialettica dell'agire comunicativo conducono oltre, suscitano cioè il problema della fondazione della teologia. Il concetto di Dio - lo ripeto - sviluppato nell'agire intersoggettivo temporale, finito, auto-trascendente può essere «il concetto di una libertà assoluta che si presenti (*in spe*) quale essa veramente è», vale a dire «come Amore assoluto che libera e sal-

va», salva anche nella morte e nell'annientamento(27). «Un pensiero postmetafisico non deve essere necessariamente anche un pensiero post-teologico»(28).

3 - **L'enigma della religione**

Il confronto di Habermas con i teologi si è fatto più frequente a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, quando viene portata a termine la svolta linguistica, mostrandone le implicazioni sul piano etico-politico. Le norme morali e giuridiche sono giustificate in modo discorsivo, in base ad un confronto intersoggettivo di argomenti e del criterio pragmatico-trascendentale (le prime) e del principio democratico (le seconde)(29). Le norme risultano dall'esercizio del potere comunicativo da parte dei cittadini in vista del formarsi e dello stabilizzarsi di un'opinione pubblica informata, autonoma e pluralista. Acquistano rilievo, in questa stagione, i dibattiti con Johann-Baptist Metz, con Michael Theunissen, con il filosofo-teologo della liberazione Mendieta che spingono Haberemas a definire con maggiore precisione la sua posizione di fronte al fenomeno religioso, sino all'acquisizione di un punto di vista lontano dai risultati della *Teoria dell'agire comunicativo*(30).

Le questioni e le intuizioni morali e quelle etico-politiche che possono essere condivise rappresentano il campo su cui Habermas ritiene possibile il confronto, disponibile a mettersi in discussione sulla base della critica argomentata razionalmente e della volontà di comprensione delle esperienze religiose e delle elaborazioni presentate dai teologi, non più avvertite come estranee anche se non assimilabili da chi fa professione di filosofo postmetafisico in una società postsecolare(31). L'aggettivo *postsecolare* sta ad indicare società in cui la coscienza comune si è trasformata attraverso la conoscenza diffusa di una situazione, su

scala mondiale, in cui si è affermata la consapevolezza di vivere in una società laica (quella occidentale) e in cui si è insinuato il dubbio riguardo alla progressiva perdita di rilevanza pubblica della religione. Le comunità religiose, su certi temi, hanno assunto il ruolo di «comunità dell'interpretazione», influenzando costantemente l'opinione pubblica. Inoltre, massicce immigrazioni hanno messo a contatto le società occidentali con culture tradizionalmente premoderne dai forti connotati religiosi. Fattori che accentuano «il venire meno della certezza laicistica che vede la religione sparire dal mondo per effetto modernizzazione», mentre le società europee sono provocate a risolvere un problema che per Habermas si pone in questi termini. «Come dobbiamo vedere noi stessi in quanto membri di una società postsecolare. E cosa possiamo attenderci l'uno dall'altro affinché all'interno di nazioni in cui cresce il pluralismo ideologico e culturale, possa essere salvaguardato un reciproco civile *rispetto*?» (32)

Habermas insiste sulla necessità di appropriarsi criticamente dei contenuti di verità dell'esperienza e del discorso religioso, riconoscendo che decisive cateto-rie morali derivano da quella tradizione e che il discorso religioso ha una forza persuasiva ineguagliabile nelle *Grenz-Situationen* (situazioni-limite).Il filosofo deve pertanto riconoscere «la legittimità dei discorsi religiosi e teologici, dei dialoghi interreligiosi e interculturali, ma anche degli insuperabili limiti della teoria discorsiva della morale, della teoria procedurale della ragione».

Svolto da una posizione di «ateismo metodologico», il dialogo con Metz vede sottolineato, in prima battuta, il parallelismo delle risposte su questioni simili, ma anche le inevitabili differenze (33). Metz lamenta il fatto che un cristianesimo ellenizzato (penetrato dal platonismo, che avrebbe permeato tutta la filosofia occidentale) si sia progressivamente allontanato dal retaggio di Israele, al punto che la teologia ha perduto di sensibilità nei confronti della sofferenza

(persino di ciò che è accaduto ad Auschwitz) e dell'istanza di una giustizia universale. Va perciò riacquisita, della tradizione di Israele, la forza della memoria come componente della ragione (ragione anamnestica): la teologia si libera dalla sua alienazione ricorrendo «al nesso indissolubile tra *ratio* e memoria (in termini tardo-moderni: alla fondazione di una ragione comunicativa *per* entro a quella anamnestica)»(34).

Per Habermas, al contrario, la vicenda della filosofia occidentale non può essere interamente risolta nel platonismo; essa è attraversata anche da una storia della protesta contro il platonismo; è anzi segnata dal tentativo di recuperare il potenziale semantico sotteso alla storia della salvezza e di immetterlo «nell'universo del discorso fondante» (tensione tra lo spirito di Atene e l'eredità di Israele). La lenta sedimentazione nella metafisica greca di elementi di «genuina origine ebraica e cristiana», ha permesso la costituzione di una rete di concetti specificamente moderni che si possono raccogliere (non formare) in quello di ragione comunicativa e «nel contempo storicamente situata» (si pensi a termini come quello di libertà soggettiva, di rispetto per ciascuno, di soggetto socializzato, di liberazione, di fattibilità dello spirito umano, di contingenza delle condizioni alle quali questo spirito rivendica incondizionate pretese…).

Per questi motivi, la ragione anamnestica non deve essere lasciata unicamente nelle mani dei teologi: la cosa, considerata sotto il profilo della teodicea, costituisce indubbiamente per Metz il centro della questione su Dio, la questione della salvezza di quanti hanno sofferto e soffrono ingiustamente; per Habermas ha a che fare con l'«indifferenza di molti» nei confronti di un mondo divenuto «empiristicamente livellato e refrattario»a quella dimensione normativa che permette di identificare i tratti di una esistenza non riuscita o ferita nella sua dignità e «di esperirli come "deprivazione" in generale». Anche la filosofia (la ragione argomentante) può allora mobilitare la forza dell'anamnesi, mettendo in

evidenza a «partire dagli strati profondi dei suoi presupposti pragmatici le condizioni per un ricorso ad un senso incondizionato lasciando aperta la dimensione delle rivendicazioni di validità che trascendono spazi sociali e tempi storici»(35). Ci si muove però esclusivamente nel «segno di una trascendenza dall'interno» e ci si deve accontentare «di incoraggiare fondatamente ad una scettica, ma non disfattistica resistenza contro gli idoli e i demoni di un mondo che tiene in dispregio l'uomo»(36).

Se il dialogo con Metz permette ad Habermas di valorizzare il contributo della tradizione ebraico-cristiana allo sviluppo della filosofia, in quello con il teologo Michael Theunissen (37) - che ha sviluppato una filosofia del dialogo misurandosi tra l'altro con la teoria dell'intersoggettività trascendentale da Husserl a Sartre - emerge tutta la perplessità nei confronti di una forzata conciliazione tra le due sfere, quasi che la filosofia debba radicarsi nel discorso teologico, con il rischio dello sfinimento della tensione dialogica in un reciproco snaturamento. Ché se filosofia e teologia sono entrambe alle prese con l'affrancamento dell'uomo dall'impotenza del non agire, dal dominio del passato sul futuro, sì da arginare la «tristezza indicibile che provoca la vista della storia irrigidita a natura», va però chiaramente distinta la *spes fidei* dalla *docta spes*: la fiducia in una svolta escatologica, non può essere confusa con l'attesa profana che «l'operare dell'uomo nel tempo possa promuovere, nonostante tutto, un cambiamento verso il meglio»(38). Theunissen si muove sulla linea di Moltmann e di Metz nel contestare la simbiosi instaurata dal cristianesimo con le tradizioni metafisiche di origine platonica, per riconquistare il contenuto escatologico del cristianesimo delle origini assieme al suo nucleo radicalmente storico, ma si differenzia da Moltmann e da Metz perché intende realizzare l'obiettivo con mezzi non teologici (cioè

filosofici), «colmando così il fossato esistente tra la realtà esperita nella fede e la forza di persuasione dei motivi filosofici». E se non è negata la differenza tra la *spes fidei* che per lui si nutre di una kierkegaardiana dialettica della disperazione ed una speranza fallibile, «illuminata da una ragione scettica ma non disfattista», tiene però fermo il compito di radicare la speranza profana, con motivi filosofici, nella speranza escatologica. Si spiega così il suo adoprarsi per avviare una fondazione post metafisica della libertà comunicativa, riallacciandosi alle tesi di *Malattia mortale* di Kierkegaard, volendo con ciò dimostrare che l'uomo per poter essere se stesso «deve presupporre per la sua libertà comunicativa una autorizzazione conferitagli dall'assoluta libertà di Dio»(39).

Habermas affronta ancora una volta e precisa questi temi nell'intervista rilasciata al teologo-filosofo della liberazione Eduardo Mendieta (40). Il dialogo è in qualche modo propedeutico al discorso che Habermas andrà sviluppando con l'elaborare le tesi presenti nel suo discorso su *Fede e sapere* (41), pronunciato nel 2001 in occasione del conferimento del "Friedenspreis des Deutschen Buchandels", alla *Pauluskirche* di Francoforte. Dichiara esplicitamente a Mendieta che nulla avrebbe da obiettare se si affermasse che la concezione del linguaggio e dell'agire comunicativo orientato all'intesa, si è sviluppato da un'eredità cristiana: «il *telos* della intesa può trarre alimento da un *logos* cristianamente inteso che si materializza nella prassi comunicativa degli appartenenti»(42), purché rimanga netta la differenza metodologica. Il discorso filosofico deve mantenersi coerente con la logica interna tipica di una argomentazione giustificativa e fondativi. Una prospettiva di pensiero che vada oltre i limiti dell'ateismo metodologico è destinata a perdere la sua serietà filosofica. Resta però ben ferma l'acquisizione che l'esperienza e la riflessione religiose custodiscono in sé «potenziali semantici irrinunciabili», non ancora pienamente utilizzati dalla filo-

sofia, non ancora «tradotti nel linguaggio di ragioni pubbliche, presuntivamente capaci di persuadere chiunque». La mia sensazione - osserva Habermas - è che «i concetti fondamentali dell'etica filosofica non abbiano ancora catturato tutte le intuizioni che nel discorso biblico sono già esposte in maniera assai differenziata e che noi, da parte nostra, apprendiamo solo attraverso processi semireligiosi di socializzazione»(43).

Consapevole di questa carenza, l'etica del discorso cerca di tradurre «l'imperativo categorico kantiano in un linguaggio più adeguato a certe intuizioni (per esempio al senso di solidarietà che lega tra loro gli appartenenti alla comunità)» (44). Con una precisazione: rimane aperto l'interrogativo se alla capacità della filosofia di tradurre, elaborare e superare *tutti* i contenuti custoditi dalla religione o al contrario resti un *quid* di inassimilabile e inaccessibile. Habermas, al momento del colloquio con Mendieta, sostiene che la questione sarà risolta in un futuro (indeterminato) solo dopo che la filosofia avrà preso sul serio e in maniera sistematica il compito di lavorare sull'eredità religiosa (senza per questo identificarsi con il progetto neopagano di chi vuole lavorare sul mito come ha fatto Hans Blumenberg)(45).

Il passo ulteriore di Habermas è consistito nella richiesta di una partecipazione cooperante delle religioni al dibattito politico pubblico, anche per il riconoscimento di insormontabili limiti della razionalità procedurale, che rischia di non reggere all'erosione della sostanza etica del suo patrimonio normativo e «di deragliare» sotto la pressione di molteplici fattori: la globalizzazione economica, la regressione internazionale, l'irrazionalismo postmodernistico e il naturalismo scientista. Ne potrebbe derivare lo sfaldarsi delle ragioni che tengono insieme le persone nello Stato democratico-costituzionale. Nel tentativo di delineare i tratti di una cooperazione non conflittuale (mai però garantita) tra credenti e non, la distinzione già introdotta tra approccio religioso e approccio filosofico, viene

ulteriormente chiarita come necessità di una divisione del lavoro tra filosofia e teologia, lasciando alle religioni positive il compito di gestire il proprio ambito, senza contrapposizioni frontali, permettendo ad esse di contribuire all'autocomprensione etica di singoli, delle comunità politiche particolari, dell'umanità intera. La religione è ora considerata una «figura contemporanea dello spirito», anche se non appartiene al campo della ragione, ma a quello della *fides quae*, del credere in un complesso di verità attinte dalla rivelazione. Può venire in aiuto per l'auto-comprensione etica dell'uomo, in quanto esclusivamente come etica è appropriabile dalla ragione, ma d'altro canto può offrire un *surplus* di senso, «in modo esistentivamente credibile, non solo per le obbligazioni, ma anche per le contingenze e le dipendenze; non solo per l'agire, ma anche per il patire»(46).

Sotto questo profilo sono frequenti i riferimenti a Kant, considerato come colui che ha inaugurato il pensiero postmetafisico per aver nettamente demarcato il sapere dalla fede e per aver mostrato disponibilità a riconoscere il *surplus* di motivazioni che può venire dalle religioni positive. Si tratta di una lettura selettiva del filosofo di Königsberg, poco preoccupata della esatta ricostruzione del suo pensiero sullalla religione (non tutto il pensiero di Kant - per Habermas - è fruibile da parte del pensiero post-metafisico)(47), interessata invece al modello, da lui esibito, di un'appropriazione critica di contenuti e modi della realizzazione religiosa storica: un atteggiamento caratterizzato dalla disponibilità ad apprendere e nel contempo da agnosticismo, tipico di chi si astiene dal giudizio sulle verità religiose e «rinuncia ad enunciazioni ontologiche sulla costituzione dell'essente nella sua totalità». Con Kierkegaard (a differenza di Kant), Habermas dichiara l'*infinita differenza qualitativa*, tra fede e ragione(48). La fede religiosa resta al di fuori del campo della razionalità: la razionalità dipende da una procedura che non pregiudica i contenuti della religione, da interpretare e tradurre in enun-

ciati di significato analogo, dotati di validità legittimabile razionalmente, «almeno nel senso più ampio di un enunciato etico, se non rigorosamente morale»(49). Il senso implicito è pertanto diverso da quello religioso. La filosofia gira attorno al nucleo della fede, mantenuto rigorosamente nella sua alterità e impenetrabilità (è un «nucleo opaco»). E altro non le resta da fare. Esorbiterebbe dai suoi compiti e dalle sue funzioni se elaborasse un punto di vista teso a interrogarsi sull'essenza della religione, sul metodo del suo riconoscimento, sui modi della sua realizzazione; se volesse, in definitiva, farsi filosofia della religione affrontando le questioni che tale disciplina ha posto insistentemente a tema per tutto il Novecento(50).

Piergiorgio Grassi

N O T E

1 - E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia* (1989); tr.it., Queriniana, Brescia 1992, con un'illuminante editoriale di R. Mancini. Cfr. dello stesso Arens, *Nuovi sviluppi della teologia politica. La forza critica del discorso pubblico su Dio*, in R.Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 73-92.

2 - Th.W. Adorno, K.R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia* (1969); tr.it. Anna Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972.

3 - E. Arens, *La teologia secondo Habermas*, in Id. (ed.), *Habermas e la teologia*, cit., pp. 15-52.

4 - Cfr. di J. Habermas i saggi, *Epistemologia analitica e dialettica* e *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti* e di H. Albert, *Il mito della ragione totale* e *Alle spalle del positivismo*, in Th.W. Adorno, K.R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., tr.it. di Anna Marietti Solmi, rispettivamente alle pp. 153-188 e 2229-260; 229-260 e 261-296.

5 - J. Habermas, *Sul razionalismo dimezzato dei positivisti*, cit., p. 256.

6 - *Ivi*.

7 - *Ivi*, p. 257. Sull'insieme di queste problematiche cfr. P.A. Komesaroff, *Habermas and the Positivism Dispute. Science and Interest*, in Id., *Obiectivity, Science and Society. Interpreting Nature and Society in the Age of the Crisis of Science*, Routledge and P. Kegan, London-New York 1986, pp. 75-92; S. Vogel, *Habermas and Science*, in "Praxis International", 3(1988), pp.329-49.

8 - J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968); tr.it., a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Bari 1970. Cfr., su questo contributo di Habermas, G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse in Habermas*, in "Quaderni di sociologia", 3, (1974), pp.436-453 e K.-O. Apel, *Types of Social Science in the Light of Human Interest of Knowledge*, in "Social Research", 3 (1977), pp.425-70.

9 - W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi,Torino 1962. Su questo testo cfr., G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1978.

10 - J.Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), a cura di G.E. Rusconi, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986. Cfr. le pagine molto chiare e incisive sono - dedicate a quest'opera complessa - da S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 95-132-

11 - Come nota S. Petrucciani (*Introduzione a Habermas*, cit., p.83), ogni atto linguistico è contenuto da una parte *locutiva* (contenuto proposizionale) e da una parte *illocutiva*, con la quale "il parlante solleva una pretesa nei confronti dell'ascoltatore". Ma soprattutto "[…] contrae un impegno, per esempio a rinunciare ad una affermazione di cui venga dimostrata da altri la falsità o a ritirare un ordine in cui venga dimostrata l'illegittimità". Per dirla ancora con Habermas, "la forza illocutiva di un atto linguistico accettabile sta pertanto in ciò, che esso può muovere l'ascoltatore a fare affidamento sulle obbligazioni che il parlante contrae quando compie un certo atto linguistico" (*Vörstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p.451).

12 - S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p.

13 - *Ivi*.

14 - J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976); tr.it. a cura di F. Cerutti, Etas Libri, Milano 1979, p.82.

15 - Cfr. E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia*, cit., pp.17-28.

16 - Sul pensiero di Metz nel suo sviluppo e in rapporto alla filosofia contemporanea, si veda G. Coccolini, *Johann Baptist Metz*, Morcelliana, Brescia 2007. Per i temi qui proposti cfr. D. Tebald, *Anamnestysche Vernunft. Untersuchungen zu einen Begriff der neuen Politischen Theologie*, LIT., Münster 2011.

17 - J.B. Metz, *La fede, nella storia e nella società* (1977); tr.it. a cura di L. Tosti, Queriniana, Brescia 1978, p.15.

18 - *Ivi*, p.57.

19 - Th. Adorno, *Dialettica negativa* (1966); tr.it., a cura di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p.17.

20 - *Ivi*, p.199.

21 - E. Arens, *Nuovi sviluppi della teologia politica*, cit., p.91.

22 - H. Peukert, *Agire comunicativo, sistemi di accrescimento del potere, Illuminismo e teologia come progetti incompiuti*, in E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia*, cit., pp.53-86.

23 - *Ivi*, p.78.

24 - *Ivi*, p.79.

25 - *Ivi*, p.80.

26 - *Ivi*, p.81.

27 - *Ivi*, p.82.

28 - *Ivi*, p.83.

29 - Cfr. di Habermas, su queste tematiche, *Moralità, diritto, politica* (1992), a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992; *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992); tr.it., a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996; *Solidarietà tra estranei. Interventi su "fatti e norme"* (1992); tr.it., a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1997. Si vedano i saggi critici di S. Petrucciani, *Sulla giustificazione razionale della norma etica*, in "Fenomenologia e società", 1(1994), pp.133-153; A. De Simone, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Liguori, Napoli 2008 e A. De Simone-L. Alfieri (edd.), *Per Habermas*, Morlacchi Editore, Perugia 2009.

30 - Per il senso di questi dibattiti cfr. H.Düringer, *Universale Vernunft und particularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Peeters, Leuwen 1999; A. Ferrara (ed.), *Religione e politica nella società postsecolare*, Meltemi, Milano 2009; R. Mancini, *Comunicazione come ecumène. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Queriniana, Brescia 1999; G. Cunico, *Lettera di Habermas. Filosofia e religione nella società postsecolare*, Queriniana, Brescia 2009.

31 - Il pensatore postmetafisico per Habermas è *agnostico*: "si astiene dal giudizio su verità religiose" rinunciando a pronunciare "enunciazioni ontologiche sulla costituzione dell'essente nella sua totalità". (*Tra Scienza e fede* (2005); tr.it., di N. Carpitella, Laterza, Bari-Roma 2006, p.43).

32 - *Ivi*, p.48.

33 - J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestica* (1997), tr.it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2004.

34 - J.B. Metz, *Anamnestysche Vernunft*, in A. Honneth (ed.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt a.Main 1989, p.733.

35 - J. Habermas, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestica*, cit., pp.152-153.

36 - *Ivi*, p.155.

37 - J. Habermas, *Libertà comunicativa e teologia negativa. Domande a Michael Theunissen*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica* (1997), tr.it. di L. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2009, pp.80-97.

38 - *Ivi*, p.93.

39 - *Ivi*, p.90. Il testo di Theunissen, cui fa costante riferimento Habermas, è *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M., 1991.

40 - J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo* (1999); tr.it. a cura di L. Ceppa, in Id., *Tempo di passaggi*, cit., pp.127-147.

41 - J. Habermas, *Fede e sapere* (2001), tr.it. a cura di L. Ceppa, in Id., *Il futuro della natura umana, i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2009, pp.11-12. Cfr. anche l'impegnata *postfazione* di L. Ceppa, *Ivi*, pp. 115-125. Sulle tesi espresse in questo saggio da Habermas, cfr. Hans Joas, *Abbiamo bisogno della religione?* (2010); tr.it. di A.M. Maccarini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. *Fede e sapere* andrebbe letto in relazione con il testo di Habermas in dialogo con J. Ratzinger, letto all'Accademia cattolica di Baviera il 19 gennaio 2004 che porta il titolo *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale* (2004); tr.it., a cura di M.Nicoletti, in J. Ratzinger-J. Habermas, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, pp.21-40.

42 - J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, cit., pp.139-141. In precedenza aveva dichiarato che il primo comandamento della religione ebraica esprime un avanzamento cognitivo, tipico di quella che chiama "epoca assiale". Si tratta di una stagione in cui le religioni monoteistiche (e quelle acosmiche), hanno infranto «la piatta superficie della contingenza fenomenica e narrativa. Tra struttura profonda e struttura superficiale, sostanza e fenomeno, esse aprirono un varco che regalò agli uomini la libertà della riflessione, la forza per staccarsi dalla vacillante immediatezza». (*Ivi*, p.138).

43 - *Iv*i, p. 142.

44 - *Ivi*, p.143.

45 - *Ivi*. Habermas fa riferimento al volume di Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr.it., Il Mulino, Bologna 1991. Com'è noto per Blumenberg il significato del mito sta nella sua *ricezione*, un modo attraverso il quale l'attuale presente rioccupa il passato e l'intera storia. Ne consegue che *mythos* e *logos* rappresentano due diverse risposte che l'umanità storica ha dato alla stessa domanda che caratterizza l'essere estraneo al mondo da parte dell'uomo. L'uomo «non sa cosa sia il mondo effettivamente».

46 –G.Cunico,Lettura di Habermas, cit., p.19.

47 - Cfr. il lungo saggio *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant* in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari-Roma 2006, pp.111-150 e le critiche che gli rivolgono R.Langtahler e altri in R. Langtahler, H. Nagl-Docekal (edd.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Oldemburg, Wien-Akademie-Verlag, Berlin 2007. Habermas ha riconosciuto che «l'interpretazione corretta è quella formulata dal critico, ma respinge il tentativo di avvalorare il genuino pensiero di Kant sulla religione come via percorribile oggi per il "pensiero post-metafisico"». (G. Cunico, *Lettura di Habermas*, cit., pp.128-129).

48 - «Kierkegaard - scrive Habermas - è il primo a porre il pensiero post-metafisico di fronte all'*incolmabile* eterogeneità di una fede che nega senza compromessi la visione antropocentrica del pensiero filosofico con i suoi approcci intramondani. Solo grazie a questa sfida, la filosofia entra in un rapporto dialettico serio con l'ambito dell'esperienza religiosa». Habermas rileva anche l'incidenza di Kierkegaard su Barth e su Bultmann nel rivendicare «la caparbietà normativa della fede nella rivelazione» contro il rischio della sua riduzione da parte del pensiero storico e contro il rischio della sua privatizzazione». Un confronto aspro, fondato su un pensiero postmetafisico «che preserva la critica della modernità […] da un reazionario antimodernismo». (*Ivi*, p.138).

49 - *Ivi*.

50 - Rinvio, per la discussione delle aporie presenti nel discorso di Habermas sulla religione, al documentato saggio di G. Cunico, *Lettura di Habermas*, cit. Si veda anche R. Gatti, *Il problema teologico-politico e il ritorno della religione nella sfera pubblica*, in "Annuario di filosofia" 2009, pp.139-163. Per una sintetica presentazione delle principali forme di filosofia della religione del Novecento rimando alla voce che ho scritto per l'*Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol.X, Milano 2006, pp.9605- 9624.