

LEONARDO CEPPEA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

Tre temi sono facilmente isolabili – e poi ricollegabili – all’interno di questa ricca raccolta di saggi: 1) La storia naturale dello spirito alla luce di un “naturalismo debole”; 2) la rivoluzione gnoseologica con cui Kant (contro Hume) riabilita le pretese cognitive della ragion pratica; 3) il rinnovamento del giusrazionalismo di Rawls, che ha valorizzato nella democrazia il pluralismo delle visioni-del-mondo.

I

Per capire il “naturalismo debole” di cui parla Habermas, dobbiamo partire da John McDowell e Robert Brandom. Proseguendo la lezione di Wilfrid Sellars, essi rovesciano l’empirismo classico e attenuano il dualismo kantiano di regno intelligibile e sensibile. Il realismo morale di McDowell sfocia nell’idea di una “seconda natura”, dove gli abiti intellettuali diventano il risultato (quasi-naturale) dei processi culturali di socializzazione. Habermas non fa altro che aggiungere il momento trascendente della normatività a questa “ermeneutica della storia naturale” con cui McDowell esalta le potenzialità biologiche della “prima natura” dentro una forma culturale di vita. Insomma: la prammatica normativa di Brandom e il re-incidentamento del mondo operato da McDowell – sviluppando lo “spazio delle ragioni” teorizzato da Sellars – identificano nell’uomo un animale linguistico la cui naturalità è “intrinseca-

mente” permeata di razionalità. Su questa naturalità razionale, di tipo prammatico-hegeliano, Habermas si propone di innestare il momento kantiano della normatività come specifica trascendenza (postmetafisica) della modernità.

L’evoluzione delle immagini-di-mondo viene studiata da Habermas sulla base del concetto di mondo-di-vita. Questo viene visto come lo sfondo dell’agire comunicativo, ossia come “quell’orizzonte” che Husserl interpretava in termini di Ego trascendentale e Habermas, invece, come le dimensioni performative di «un *esperito* spazio sociale e di un *vissuto* tempo storico» [p. 9]. Il mondo-di-vita è, per un verso, “interno” al mondo oggettivo delle cose di cui parliamo ogni volta, per l’altro verso gode di un “primato” ontologico rispetto alla contingente coscienza-di-sfondo di ogni singolo partecipante. In una sorta di *capovolta* fenomenologia hegeliana dello spirito – capovolta nel senso che lo spirito viene rimesso sui piedi (non della materia bensì) di una prammatica della comunicazione – Habermas mostra come il mondo oggettivo venga progressivamente “purificato” e “disincantato”, nella storia della specie, dalle eccedenze proiettive caratterizzanti il mondo-di-vita.

La prima cesura, avvenuta nell’età assiale, sta nel passaggio dalla frammentarietà delle narrazioni mitiche all’unità teologica o teoretica del mondo. Nelle religioni della salvezza, così come nelle visioni metafisiche della Grecia e dell’Oriente, avviene uno “sfondamento cognitivo” verso quella prospettiva sintetico-trascendente, in cui tutto ciò che accade “nel” mondo può finalmente essere distinto “dal” mondo nella sua totalità [p. 16]. Certo, nell’età assiale, le immagini-di-mondo risultano ancora leggibili (retrospettivamente, cioè dal nostro punto di vista) come una proiezione sul mondo oggettivo di determinati aspetti del mondo-di-vita. Sennonché la logica interna che spinge avanti il sapere scientifico-mondano porta progressivamente a una idea decentrata di mondo e alla separazione tra ragione teoretica e ragione pratica. In questa seconda cesura (o snodo evolutivo) noi vediamo capovolgarsi l’onere della prova tra la scienza e la religione: il sapere empirico e i poteri secolarizzati della stato seguono una “loro” logica interna totalmente sganciata dalla teologia: «Scema, a partire da questo momento, l’interesse della filosofia a tenersi in contatto con la religione» [p. 19]. La terza cesura porta infine all’idea meccanicistica di un mondo totalmente disincantato secondo le leggi di causa-effetto.

A questo punto, il mondo oggettivo sembra essersi liberato da tutte le proiezioni del mondo-di-vita ma, per l'altro verso, si trova incapsulato come "immagine mentale" all'interno di una filosofia-della-coscienza. La tesi di Habermas è che «nel paradigma mentalistico, il mondo di vita si nasconde dietro la maschera dello spirito soggettivo» [p. 21]. Questa dimensione "mentalistica" della filosofia per un verso dà origine alle strampalate aporie dell'autocoscienza (un io pensante che si pensa come io pensante), per l'altro verso sfocia in quel nichilismo morale degli empiristi contro cui si ribella la svolta trascendentale di Kant:

Enunciati valutativi e normativi *non* sono giustificabili in base a enunciati descrittivi. Con questo definitivo sganciamento (compiuto da Hume) della ragion pratica dalla ragion teoretica la filosofia rischia di perdere la sua forza pratica di orientamento [...]. A questa situazione problematica – che io imputo alla rimozione mentalistica del mondo-di-vita – Kant risponde in una maniera rivoluzionaria: egli pone la teoria della conoscenza *al servizio* di una riabilitazione post-metafisica delle pretese cognitive della ragion pratica [pp. 23-24].

Insomma: il fatto trascendentale dell'imperativo categorico – cioè il dato-di-fatto di uno speciale "sentimento" incondizionatamente obbligante – produce tre conseguenze. Si tratta infatti di un "sentimento" che a) prende spontaneamente le mosse dal mondo-di-vita, b) cancella il retromondo della vecchia metafisica (quella *Hinterwelt* contro cui ancora polemizzerà Nietzsche), c) fa sorgere la morale deontologica "dalla stessa messa-in-funzione" (performativa) dell'agire comunicativo: «Interpretata in questo modo, la dottrina kantiana delle idee ci guida a sviluppare una concezione de-trascendentalizzata della ragione, in grado di aprirsi al mondo a partire dall'orizzonte di un mondo-di-vita descritto in termini comunicativi» [p. 26].

II

La prammatica linguistica di Habermas combina tra loro elementi hegeliani ed elementi kantiani. Di hegeliano c'è l'universale concreto dello "spirito santo". Si pensi per esempio alla scritta che sovrasta la James Hall del campus universitario di Harvard: *The community stagnates without the impulse of the*

individuals – The impulse dies away without the sympathy of the community [p. 190]. Di kantiano c'è la struttura normativa della coscienza e la pluralità delle coscienze individuali e delle etiche collettive. La struttura normativa della coscienza implica (come aveva intuito Kant) una morale deontologica in cui l'autonomia è priva «di movente empirico e di finalità metafisica». Ora l'indeterminatezza teorica “del fine” implica l'impossibilità di dedurre razionalmente il modello di “vita buona” che stava al centro di tutte le etiche classiche. Senonché – sia per Kant sia per Habermas – il “tu devi dunque puoi” “non basta” a pacificare la coscienza. Le inconoscibili conseguenze di una meritevole vita morale generano, in entrambi i filosofi, una “inquietudine” produttiva: «Gli esseri razionali finiti – scrive Habermas seguendo Kant – non possono restare indifferenti alle conseguenze del loro agire morale» [p. 164]. Su questo punto, però, Kant e Habermas sembrano prendere strade diverse.

Kant, com'è noto, giustifica teoricamente l'esistenza di un Dio che garantisce nel “sommo bene” l'accordo di virtù e felicità. Così facendo, egli confonde gli ambiti delle tre sfere conoscitive (teoretica, morale ed estetica) spingendosi “troppo avanti” – secondo Habermas – rispetto ai limiti del suo stesso pensiero postmetafisico [p. 165]: «Queste riflessioni del *come se* – sviluppate euristicamente dal pensiero riflettente – sono riflessioni *surrogatorie* della metafisica. Esse non dovrebbero essere scambiate con il sapere teoretico e nemmeno con le intuizioni morali della ragion pratica» [*ibidem*]. Proprio qui sembra affacciarsi – nell'architettura habermasiana – il possibile ruolo della religione nella costituzione dell'autonomia individuale e collettiva (cioè dell'universalità pluralistica e differenziata di derivazione kantiana).

Più che sopravvivere come un relitto arcaico, la religione resta per Habermas un elemento vivo e vegeto della modernità secolarizzata. Compito della filosofia postmetafisica è allora capire il suo rapporto con una religione che – di fronte a essa – si presenta quale elemento estraneo, trascendente, mai interamente traducibile e assimilabile. Habermas teorizza per un verso l'utilizzabilità estrinseca della sapienza religiosa ai fini (politici) della progettazione democratica, ma lo fa, per un altro verso, senza mai uscire dei limiti della *ratio* filosofica. Infatti per Habermas il concetto illuministico di “religione razionale” non ha senso. Esso appare come «un'assimilazione frettolosa di elementi

eterogenei, non troppo diversa dall'odierno tentativo di risolvere [...] in correnti neurocerebrali le meditazioni religiose dei monaci in preghiera» [p. 167].

Così Kant ha in un certo senso ragione e in un altro senso torto. Ha ragione, secondo Habermas, nel tentativo di utilizzare la religione per salvaguardare nella modernità il destino della ragione illuministica. L'inquietudine della ragione non può "fare a meno" di appellarsi, come pensava Kant, a un recupero critico dell'eredità religiosa. Oggi ancora più di allora, se fosse dimostrato ciò che Habermas teme: il diffondersi di una erosione della coscienza deontologica e l'abbandono degli ideali illuministici poggiati sulla struttura normativa dello spirito. Il torto di Kant consiste invece, secondo Habermas, nel fraintendimento del "surplus semantico" della religione. Kant sbagliava, in altre parole, quando tentava di assimilare alla ragione l'eterogeneità della fede attraverso la teoria del sommo bene (cioè attraverso un accordo metafisicamente garantito di virtù e felicità).

Senonché "anche" questo errore kantiano potrebbe avere, tutto sommato, un suo senso prezioso e segreto. In un sorprendente *excursus* del sesto capitolo [pp. 179-180], Habermas rovescia dialetticamente il rapporto kantiano di morale ed etica (universalismo della ragione e pluralismo dei valori, imperativo categorico e imperativo ipotetico) attraverso una coraggiosa interpretazione "genealogica" dell'etica del dovere. Allora l'imperativo categorico deriverebbe dal bisogno – si badi bene: "bisogno", non dovere – di evitare il nichilismo morale senza rinunciare alle "relazioni normative vigenti nelle culture religiose del passato". In tal caso, l'obbligo della ragion pratica poggerrebbe su una "opzione etica", più precisamente sulla "volontà di evitare" il relativismo etnocentrico dei valori, la morale della compassione, il calcolo egocentrico delle utilità:

Ecco se prendiamo le mosse da una genealogia di questo tipo, noi possiamo pensare che le società moderne si siano convertite alle premesse della morale-di-ragione e dei diritti umani [...] spinte dall'obbiettivo di servirsi di una morale *profana* dell'eguale rispetto al fine di costruire la base comune di un'esistenza umana capace di superare *le più radicali differenze* nella visione del mondo [*ibidem*].

III

Abbiamo visto come la prammatica linguistica di Habermas sintetizzi motivi hegeliani (la società come universale concreto) con motivi kantiani (l'individualismo universalistico della persona). Secondo Habermas, la filosofia classica tedesca – nel suo opporsi all'empirismo utilitaristico e contrattualistico – seguiva Kant nel dare riformulazione filosofica a idee attinte dalle tradizioni religiose. La stessa cosa fa oggi John Rawls – «il più importante filosofo politico del ventesimo secolo» [p. 237] – nella sua riformulazione della teoria giurazionalistica. Come membro di una comunità religiosa episcopale, il giovane Rawls non dovette attendere di leggere Kant e Hegel per elaborare un'etica comunitaristica che falsificava l'individualismo contrattualistico. Fin dall'inizio, i concetti religiosamente connotati (e immediatamente normativi) di “persona” e di “società” anticipano tutta la sostanza normativa che starà alla base della successiva teoria politica.

Nella “struttura triadica” della comunità religiosa episcopale – in cui la rete orizzontale collegante i credenti s'incrocia alla verticalità trascendente del Dio personale – noi ritroviamo lo stesso comunitarismo della responsabilità morale che sta alla base non solo dell'egualitarismo universalistico neokantiano, ma anche della successiva teoria politica rawlsiana:

Al posto della relazione individuale con quell'unico Dio la cui trascendenza istituiva il contesto, si affaccia ora un *punto di vista morale* che – collegando tutti tra loro – mette in grado i soggetti di verificare *da soli* come comportarsi in caso di conflitto [...] La struttura triadica della comunità *religiosa* dei soggetti morali rimane identica a sé in questo passaggio alla morale *razionale* [p. 248].

Nel Rawls della maturità, la trascendenza religiosa si sublima in punto-di-vista morale e s'incarna nella costruzione della “posizione originaria”: i principi che in quest'ultima vengono scelti (per organizzare la cooperazione sociale) devono essere moralmente accettabili da tutti. Come il Rawls religioso della giovinezza aveva inteso Dio nella prospettiva performativa e comunicativa che dava fondamento alla comunità, così il Rawls politico della maturità continua a concepire «il dovere morale nell'atteggiamento performativo di una

persona che, stretta nel conflitto, sente *sulla sua pelle* quali sono i suoi debiti (e i suoi crediti) nei confronti degli altri» [p. 249].

La recente scoperta della giovanile tesi rawlsiana di baccalaureato (1942) ci fa anche capire, secondo Habermas, in che senso Rawls abbia falsificato, nella sua teoria politica, l'agnosticismo del giusrazionalistico classico. Questo aveva lasciato dietro di sé un "vuoto preoccupante" nella possibilità di fondare razionalmente la legittimità democratica. Così, nei vent'anni successivi alla *Teoria della giustizia*, Rawls non fa altro che riflettere sullo stesso interrogativo: l'idea di giustizia "politica" prefigurata dalla ragion pratica ha anche forza sufficiente per non sfigurare di fronte a una morale "religiosa"? Il risultato cui Rawls approda alla fine – secondo Habermas – è il seguente: «l'idea liberale della *giustizia* acquista nella comunità *carne e sangue* solo se si radica in visioni del mondo religiose o filosofiche» [p. 251].

Così – di contro al laicismo giusnaturalistico che aveva ristretto la fede al "foro interno" della coscienza privata – la religione riacquista un significato costituzionale sorprendentemente nuovo. La giustificazione (ragionevole e de-fondamentalizzata) dei principi costituzionali non può prescindere dal contributo cognitivo delle diverse comunità di fede. La secolarizzazione dello "stato" non risolve, di per sé, il problema del ruolo sociale della religione. Né questa secolarizzazione equivale, di per sé, alla secolarizzazione della "società". Solo "in collaborazione" con le dottrine religiose e metafisiche la democrazia costituzionale può risolvere il problema della sua legittimazione. Pur restando ideologicamente neutrale, lo stato politico ha sempre bisogno di sfruttare il potenziale cognitivo delle potenze di fede. Così, sottolineando l'importanza delle religioni all'interno dello stato secolare, Rawls ha in realtà saputo elaborare (senza rimuovere) le esperienze della sua giovanile esperienza religiosa [p. 255].

