

---

# Il “post–secolare” Un nuovo approccio cognitivo tra “fede e sapere”?

Un confronto critico con Jürgen Habermas

GIAN ENRICO RUSCONI  
Università di Torino

---

**ABSTRACT:** In today’s terms, by *Post–secular* in philosophical perspective, one has to refer to Jürgen Habermas. By giving centrality to the *Public sphere’s* issue but at the same time starting from the existence of an inscrutable nucleus of the faith, Habermas intends to introduce a new perspective to the relation *Glauben und Wissen* — which in reality turns out to be problematic. It is particularly unclear how the layman can achieve a *cooperative translation of religious content* without getting to the heart of the matter. Habermas does not see the ambiguity because when speaking about bioethical issues he resorts to concepts of *human nature* and *biological natural fundaments* which are true metaphysical residuals.

**KEYWORDS:** Post–secular, Habermas, Public Sphere, cooperative translation, humane nature.

1. L’«età post–secolare» è comunemente associata all’idea del «ritorno delle religioni». Sembra un dato di fatto, ma è tutt’altro che univoco. Quale religione ritorna? La religione (cristiana, anzi cattolica per il nostro paese) acquista oggi rilevanza pubblica, sottacendo o mimetizzando i suoi contenuti teologici forti, quali sono stati codificati nella tradizione. O meglio, questi contenuti vengono evocati solo per essere resi funzionali alle raccomandazioni morali. Siamo davanti a una religione de–teologizzata compensata dall’enfasi su una “spiritualità” che si presenta con una fenomenologia molto variegata, che va dalla elaborazione tutta soggettiva di motivi religiosi tradizionali a terapie di benessere psichico.

Ma i dati di “verità” religiosa teologicamente qualificanti — rivelazione, salvezza, redenzione, peccato originale (per tacere di altri dogmi più complessi come la trinità o la doppia natura umana e divina di Cristo) che nella loro formulazione dogmatica hanno condizionato intimamente lo sviluppo spirituale e intellettuale dell’Occidente cristiano, sono rimossi dal discorso pubblico. Per i credenti rimangono uno sfondo e un supporto “narrativo” e illustrativo, non più fondante di ciò che resta della pratica rituale. Del resto,

ciò che davvero preme oggi agli uomini di Chiesa nel loro discorso pubblico è la tematica della «vita», della «famiglia» e i problemi di bioetica, quali sono intesi dalla dottrina ufficiale della Chiesa. La teologia che conta è una sorta di bioteologia, in polemica con gli sviluppi della scienza.

Quale rapporto esiste tra questa problematica e i dati teologici tradizionali diventati di fatto residuali? Mentre gli episodi evangelici sono presentati per lo più come storie moralmente edificanti, l'unico concetto teologico che è presente ancora in modo significativo nel dibattito pubblico è quello di creazione. Puntando decisamente su questo motivo (insieme con l'idea correlata dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio) la Chiesa cattolica ripropone la sua dottrina della «natura umana», di cui dice di essere competente, anzi «esperta», per tenere testa allo sviluppo delle biotecnologie e alle teorie radicali dell'evoluzione. Ma anche in questo caso, a differenza di altre età di rinascita religiosa, oggi non si vede nessuna innovazione teologica a livello di discorso pubblico (che qui ci interessa), ma solo la preoccupazione di rispondere a «domande di senso» soggettivo allo scopo di rassicurazione simbolica e identitaria

Se questa è la situazione, l'età post-secolare di cui si parla come rivincita della religione, lungi dal rappresentare la fine del processo di secolarizzazione, ne è un sottile proseguimento, forse addirittura un compimento.

Quando si parla di secolarizzazione occorre tenere presenti due dimensioni distinte anche se tra loro collegate. Da un lato c'è la secolarizzazione come processo storico che è stato costitutivo della modernità occidentale, componente essenziale dei processi di razionalizzazione che l'hanno caratterizzata e che si esprime nella mentalità secolare o laica nell'affrontare le grandi questioni politiche, nella costruzione dello Stato moderno culminante nella separazione tra Stato e Chiesa (secondo differenti formule a seconda delle culture politiche esistenti), nel comportamento economico, nello sviluppo della scienza e delle tecnologie. Sono i classici temi messi a fuoco da Max Weber, ad esempio, anche se in lui c'è una significativa oscillazione e incertezza semantica tra *Säkularisation* (come processo sociale, economico, giuridico-politico sino alla costituzione dello Stato moderno secolare, appunto) e *Entzauberung* (processo culturale più intimamente attinente alla forma della razionalità e al sentire religioso) — pur essendo entrambe forme della *Rationalisierung*.

L'altra dimensione della secolarizzazione, oggi di gran lunga prevalente nella letteratura e nella pubblicistica, è quella che segnala con indicatori di vario tipo la crescente disaffezione dalla religione (in particolare nella pratica e nella cultura religiosa), la sua emarginazione e privatizzazione, sino a ipotizzarne addirittura l'estinzione. È contro questa interpretazione che

recentemente si è affermata, con crescente successo, a livello internazionale, la tesi di una inversione di tendenza legata a una nuova visibilità e rilevanza collettiva delle religioni. È stata chiamata «età post-secolare». Si tratta di un processo tutt'altro che lineare e univoco, che solleva nuovi interrogativi.

2. Attorno a questa tematica è rilevante il contributo di riflessione di un filosofo e intellettuale di statura internazionale, Jürgen Habermas, cui è ormai d'obbligo riferirsi quando si parla di «post-secolare». Il filosofo-sociologo tedesco dà per acquisito il lungo processo storico della secolarizzazione che ha caratterizzato la formazione della modernità con quei tratti primari segnalati sopra. Non sente la necessità di rivisitare il nesso storico costitutivo tra moderno e secolarizzazione (come hanno fatto in modi diversi Karl Löwith, Hans Blumenberg o Carl Schmitt per fare tre nomi importanti). Habermas considera il processo di secolarizzazione come un dato storico positivo, irreversibile anche se nel contempo è in fase di «deragliamento». Non sente il bisogno di offrire riflessioni critiche sulle «modernità plurime» o «alternative» o «ibride» rispetto alla traiettoria occidentale, come suggeriscono gli studiosi delle esperienze non occidentali, ma anche quelli che applicano alla modernità il concetto di «nuovo tempo assiale», riscoperto per le grandi civiltà classiche. Anche Habermas parla del «tempo assiale» classico visto come «spinta cognitiva dal mito al logos» che ha caratterizzato le grandi religioni antiche insieme con la filosofia (metafisica) classica greca. Quell'origine comune rimane un riferimento vitale ancora oggi per il pensiero post-metafisico che

non può intendere se stesso se non include nella propria genealogia accanto alla metafisica anche le tradizioni religiose. In base a queste premesse sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni "forti" quasi fossero un residuo arcaico invece di illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero (...) Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza di ispirazione?<sup>1</sup>

Certo, la società post-secolare prosegue oggi sulla religione «il lavoro che la religione ha condotto sul mito», ma «non più con l'ibrido intento di appropriarsene in modo ostile, bensì nell'interesse di contrastare, in casa propria, l'entropia strisciante della scarsa risorsa di senso»<sup>2</sup>. Questa è imputabile

<sup>1</sup> J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. XI (ed. orig., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005).

<sup>2</sup> J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, p. 111 (ed. orig., *Glauben und Wissen*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001). Il saggio è alle pp. 99-112 che cito con qualche

anche a una secolarizzazione «deragliata» con la quale viene meno la capacità di integrazione solidale da parte dell'etica pubblica secolare. Si è creato anche un contrasto crescente tra uno sviluppo scientifico sempre più orientato al «naturalismo», di contro a una religione tentata da posizioni “fondamentaliste” anti-moderne». Si produce così uno stato di tensione «tra le forze della scienza e della tecnica e i poteri frenanti della religione della Chiesa». Si tratta per altro di un processo che va inteso non «come un gioco a somma zero», bensì come una situazione dall'esito aperto che offre alla religione l'opportunità di mettere a disposizione le sue risorse di senso.

Ma in questa situazione, nella società pluralista secolarizzata, i “credenti ragionevoli” si trovano davanti a un compito impegnativo. Devono infatti «elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con le altre confessioni e religioni; devono fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere, e devono infine affidarsi alle premesse dello Stato di diritto che si fondano su una morale profana».

Inutile sottolineare quanto serie siano queste condizioni avanzate dal filosofo ai credenti. Ma sono indispensabili affinché si crei quella «ragione pluralizzata dei cittadini» che realizza l'autentica dinamica secolarizzante che prende uguale distanza dal laicismo antireligioso e da tradizioni religiose chiuse in se stesse. Habermas quindi poggiando sulla propria posizione filosofica post-metafisica e agnostica ma «disposta a imparare dalla religione», invita credenti e laici (o non credenti o diversamente credenti) ad assumere un nuovo approccio cognitivo (*kognitive Einstellung*) in nome di una democrazia matura. Questa è per Habermas la sostanza positiva del post-secolare.

### 3.

Il motivo per cui mi occupo del tema *Glauben und Wissen*<sup>3</sup>, è il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che in essa cova. Soltanto il pensiero post-metafisico può tenere testa al disfattismo della ragione che incontriamo nell'esasperazione postmoderna della “dialettica dell'illuminismo” e nella “fede naturalistica nella scienza”. A me non interessa portare i discorsi e le esperienze religiose a un concetto filosofico adeguato. Non intendo neppure proporre una continuità fondante tra i convincimenti di fede della dottrina cristiana e i discorsi filosofici<sup>4</sup>.

leggera modifica.

<sup>3</sup> Letteralmente «Fede e sapere». In realtà il termine *Wissen* è inteso ed effettivamente tradotto in italiano in vario modo: sapere, ragione, filosofia ecc. La traduzione più vicina alle intenzioni habermasiane è «ragione secolare».

<sup>4</sup> J. Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, a cura di R. Langthaler e H. Nagl-Docekal, Wien, Akademie Verlag 2007, p. 367.

Queste dichiarazioni di Habermas fatte in uno dei suoi incontri con i teologi, delineano chiaramente l’orizzonte teorico e le intenzioni che muovono il filosofo nella sua rivalutazione della religione. È l’orizzonte del pensiero post-metafisico e della razionalità comunicativa, da lui elaborata ormai da decenni, che rinuncia esplicitamente a ogni approccio di filosofia delle religioni<sup>5</sup>.

Non è un’affermazione di poco conto: sembra infatti andare in direzione contraria alla intenzione spesso dichiarata di riprendere la strada de *La modernità come progetto incompiuto*<sup>6</sup>, di cui faceva parte anche una filosofia critica della religione. Abbandonare ogni forma di filosofia della religione, rinunciare alla pura fede razionale (*Vernunftglaube*) nel senso di Lessing e di Kant non significa operare una cesura decisiva con il «progetto del moderno»?

In effetti, assumendo l’esistenza di un nucleo impenetrabile e impenetrato della fede ma dando contemporaneamente centralità alla problematica della «sfera pubblica», Habermas dà al rapporto *Glauben und Wissen* e alla connessa separazione tra religione–di–chiesa e Stato secolare una prospettiva nuova ma molto problematica — come cercherò di mostrare.

Dichiarandosi “incompetente” sui temi teologici il filosofo si ritiene esonerato dall’entrare nel merito dei contenuti delle “verità di fede” o della loro razionalità — come invece aveva fatto Kant, verso il quale l’autore mostra considerazione grandissima (ma anche Max Weber con la sua “sociologia della religione” era in qualche modo entrato nel merito dei contenuti religiosi).

In questo modo però Habermas rinuncia a confrontarsi proprio con quello che sta più a cuore al credente — i contenuti religiosi e la loro genesi storica in forma dogmatica.

A me pare che questa riservatezza a fronte dei contenuti dogmatici della religione sia incompatibile con l’invito continuamente rivolto da Habermas a credenti e non credenti a modificare le loro reciproche disposizioni cognitive. Infatti come può verificarsi questo virtuale cambiamento cognitivo se non attraverso strumenti di confronto sulla dogmatica? Su che cosa devono “intendersi” credenti e non credenti se dalla *cognitive Einstellung* è esclusa la reciproca conoscenza dei contenuti di verità (di cui parla anche Habermas) che li dividono? Quella che sembra una matura posizione “post”-secolare

<sup>5</sup> Nella introduzione a J. Habermas, *Philosophische Texte*, vol. 5: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009, leggiamo a p. 31: «Certamente anche una filosofia della religione, intesa come autointerpretazione razionale, con i mezzi della filosofia, di una fede praticata è una iniziativa meritevole. Ma il pensiero post-metafisico per il quale l’esperienza religiosa e il modo di credere religioso mantengono un nucleo impenetrato (*einen undurchsichtigen Kern*) deve rinunciare alla filosofia della religione. Non tenta neppure di ridurre il nucleo razionale delle tradizioni religiose a ciò che può essere acquisito di volta in volta secondo i propri standard tramite la traduzione nel parlare discorsivo».

<sup>6</sup> Il saggio che porta questo nome è del 1980 ed è pubblicato in *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, pp. 444-464.

rischia di portare in sé una grave incongruenza per il nuovo «approccio cognitivo» tra credenti e laici che il filosofo propone.

Questo aspetto sfugge ad Habermas preoccupato che i cittadini credenti siano svantaggiati dalla pretesa eccessiva che viene loro avanzata, in una società secolarizzata, se si chiede loro di censurare la loro fede nel momento in cui accedono allo spazio pubblico. Si creerebbe in questo modo una dissimmetria inaccettabile tra cittadini credenti e cittadini non credenti. Al filosofo invece sta a cuore che nella sfera pubblica ci sia spazio adeguato all'espressione dei convincimenti etici che hanno il loro fondamento nella fede anche se sul loro contenuto di verità dogmatica rimane indifferente.

Questo atteggiamento non toglie che sia di fatto rimesso in gioco il ruolo dello Stato secolare su temi etici pubblicamente rilevanti, ad esempio nell'uso delle biotecnologie o, su un altro piano, nelle manifestazioni pubbliche delle religioni — dalla questione del velo islamico alla presenza del crocifisso nelle aule scolastiche ecc.

A questo proposito tuttavia va fatta una precisazione importante, che non viene sempre sufficientemente sottolineata nel dibattito corrente. Habermas distingue chiaramente tra l'accesso senza restrizioni allo spazio pubblico e la deliberazione in senso stretto che ha luogo nella sfera politica. In quest'ultima è consentito esclusivamente il linguaggio e il codice secolare/laico. Per questo Habermas parla — come vedremo — della necessità di un «filtro» tra le opinioni pubbliche e le decisioni legislative.

In realtà — anticipando qui un'altra obiezione al filosofo — Habermas non sembra rendersi conto che la distinzione tra spazio pubblico e sfera della deliberazione politica viene elusa quando nel corso del processo legislativo i credenti, per poter affermare pubblicamente la loro visione del mondo, fanno ricorso non già a espliciti assunti di fede, ma a concetti che vengono presentati come pertinenti alla «ragione naturale» — mentre sono pesantemente debitori ad assunti religiosi o quanto meno metafisici.

Habermas, che pure insiste sulla necessità di un pensiero post-metafisico, non coglie questo equivoco per la semplice ragione che lui stesso, quando parla ad esempio di problemi bioetici ricorre ai concetti di «natura umana» e di «fondamenti biologici naturali» che sono, più o meno consapevolmente, autentici residui metafisici.

In altre parole, il concetto di «natura umana» è il vero tallone d'Achille di tutta la costruzione post-metafisica habermasiana e quindi anche della sua apertura verso la religione. Non mettendo criticamente a fuoco il nesso che la religione-di-chiesa stabilisce tra i contenuti di fede e la sua dottrina sulla natura umana, il filosofo è convinto che i contenuti dogmatici di fede

possono essere epistemologicamente isolati e sigillati, per così dire, quando si entra nei processi della deliberazione politica.

Dopo queste anticipazioni critiche, riprendiamo l'analisi delle argomentazioni habermasiane.

4. Nelle prime pagine del saggio *Fede e sapere* Habermas afferma che intende riprendere questo «vecchio tema» per chiarire «la dialettica incompiuta della secolarizzazione occidentale» ovvero «il significato della secolarizzazione nelle nostre società post-secolari», e quindi affrontare i «rischi di una secolarizzazione che sta deragliando». Contestualmente annuncia la proposta di una «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» che sgravi i cittadini credenti dalla richiesta eccessiva di scindere la loro identità tra una componente pubblica e una privata.

In questo testo del 2000 il discorso habermasiano non ha ancora l'articolazione che acquisterà negli anni successivi, ma contiene già l'affermazione che «una scorretta esclusione della religione dalla sfera pubblica priverebbe la società di importanti risorse nella fondazione di senso». Di conseguenza i cittadini secolarizzati devono essere «sensibili alla forza di articolazione dei linguaggi religiosi. Il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari in ogni caso è fluido»<sup>7</sup>.

L'autore introduce qui una considerazione che colpisce molto i teologi.

Con il trasformarsi del concetto di peccato in quello di senso di responsabilità, con il trasformarsi della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane qualcosa è andato certamente perduto. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, uccisi, umiliati che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente<sup>8</sup>.

È chiarissima in questo tipo di sensibilità e in questo modo di esprimersi l'eredità di Adorno<sup>9</sup>. Ma Habermas riformula la prospettiva utopica ador-

<sup>7</sup> J. Habermas, *Fede e sapere*, cit., pp. 106–107. In questo contesto c'è il riferimento tutto positivo a Kant che «ampliò il libero arbitrio trasformandolo in autonomia dando così il primo grande esempio — dopo la metafisica — di una decostruzione secolarizzante che insieme salva le tradizionali verità di fede. In Kant l'autorità dei comandamenti divini trova nel valore incondizionato del dovere morale una eco inconfondibile». Viene citata la *Prefazione* alla prima edizione della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1794), a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1996, p. 45: «La morale è fondata sul concetto dell'uomo in quanto essere libero, il quale però, appunto perché libero, vincola a un tempo se stesso, mediante la ragione, a leggi incondizionate. Pertanto, per conoscere quale sia il dovere dell'uomo, la morale non ha bisogno dell'idea di un Essere superiore, né ha bisogno, per indurre l'uomo a compiere questo dovere, di ricorrere a un movente diverso dalla stessa legge morale».

<sup>8</sup> J. Habermas, *Fede e sapere*, cit., p. 108.

<sup>9</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in *Stichworte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 20: «Niente della sostanza teologica resterà immutato. Tutti dovranno sottoporsi

niana nei termini di «potenziali semantici» della tradizione religiosa che attendono di essere valorizzati. Di fronte a tali potenziali una secolarizzazione, che non sia puramente distruttiva, deve attualizzarli nella modalità della «traduzione». L'esempio che l'autore offre nel contesto della problematica della bioetica e delle biotecnologie è l'idea religiosa dell'essere umano «creatura fatta a immagine di Dio» che contiene una «intuizione» che deve parlare anche al non credente che è «stonato» in materia religiosa. Il concetto religioso della intangibilità della creatura di Dio diventa per l'etica laica la «indisponibilità» del patrimonio genetico naturale.

Queste considerazioni vengono riprese e ulteriormente articolate nei saggi del volume del 2005 che si muove espressamente «tra naturalismo e religione»<sup>10</sup>. Uno dei motivi polemici costanti di Habermas riguarda quello che lui chiama «naturalismo», che ha meno a che fare con il concetto di natura e con la scienza naturale, quanto con una forma di fideismo scientifico naturalistico, appunto. Secondo Habermas invece «una nozione naturalistica adeguata dell'evoluzione culturale deve tener conto sia della costituzione intersoggettiva della mente sia del carattere normativo delle sue operazioni guidate da regole».

Il filosofo constata per altro che nel frattempo si è creata una fatale specularità tra «il crudo naturalismo», che può essere una conseguenza delle premesse scientifiche dell'illuminismo, e la reazione anti-illuministica della religione contemporanea che, forte della sua nuova posizione politica, è tentata di rompere con le premesse liberali presenti nell'illuminismo.

Una cultura politica che — vuoi riguardo alle ricerche sugli embrioni umani, vuoi all'aborto e al trattamento dei malati in coma — si polarizza in modo inconciliabile lungo la linea di frattura laicismo/religione mette alla prova il *common sense*. L'ethos civico liberale esige da ambo le parti l'accertamento riflessivo dei confini sia della fede che del sapere<sup>11</sup>

A questo punto Habermas invoca una autorità laica ideologicamente imparziale che, costituita in Stato di diritto, garantisca la convivenza nella parità dei diritti di comunità religiose con i cittadini non credenti che hanno vi-

alla prova di entrare sul terreno secolare e profano». Id., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1994, p. 304: «La conoscenza non ha altra luce se non quella che emana dalla redenzione sul mondo».

<sup>10</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit.

<sup>11</sup> Credo che la traduzione italiana di *common sense* con «buon senso» possa qui indurre a qualche fraintendimento. Anche se il concetto di *common sense* in Habermas non è sempre chiaro, qui sta a indicare una opinione pubblica illuminata. Le incertezze dell'autore possono giustificare anche il fatto che il *Wissen* presente nella citazione possa venir tradotto con «scienza» anziché con un generico «sapere» razionale alternativo alla religione.

sioni del mondo incompatibili con i credenti. Ma la solidarietà necessaria alla loro convivenza non può essere imposta per legge.

Lo Stato liberale in quanto esige dai suoi cittadini un comportamento collaborativo al di là dei confini ideologici deve *presupporre* che gli atteggiamenti cognitivi a ciò indispensabili, sia da parte laica che religiosa, si siano sviluppati come risultato di processi storici di apprendimento. Non si possono produrre e governare tramite gli strumenti del diritto e della politica. Lo Stato liberale dipende a lungo termine totalmente da mentalità che non è in grado di creare in base alle proprie risorse.

5. Dal punto di vista laico/secolare la funzione principale che Habermas attribuisce alla religione è quella di testimoniare «una coscienza di ciò che manca». È questa un'espressione molto cara al filosofo. È anche il titolo di un piccolo volume che raccoglie i contributi di discussione in uno dei suoi tanti incontri pubblici<sup>12</sup>.

Già l'inizio del suo saggio introduttivo è significativo: ricorda il funerale dello scrittore svizzero Max Frisch, agnostico dichiarato, che ha voluto essere sepolto in chiesa, sia pure senza rito religioso. «Si può capire questo gesto come espressione della melanconia per qualcosa che è irrecuperabilmente perduto. La modernità illuministica infatti non ha trovato alcun equivalente dell'elaborazione religiosa dell'ultimo rito di passaggio che conclude la storia di una vita». Il testo habermasiano continua con le tesi più volte illustrate della separatezza tra filosofia e teologia che non è tuttavia sinonimo di ostilità, bensì possibilità di dialogo («fa differenza se l'una parla all'altra o sulla testa dell'altra»).

A questo punto l'autore introduce un riferimento significativo al «tempo assiale». Anche se oggi la filosofia (post-metafisica) deve occuparsi essenzialmente delle competenze generali dei soggetti conoscenti, parlanti e agenti — afferma — rimane sempre significativa la convergenza con la religione del tempo assiale. È qui che nasce «la spinta cognitiva dal mito al *logos* (*kognitiver Schub vom Mythos zum Logos*)», è qui che la metafisica filosofica si mette al fianco delle immagini religiose del mondo, compreso quelle del monoteismo mosaico.

Nonostante ciò, nella prospettiva odierna la fede conserva per il sapere razionale sempre qualcosa di opaco (*etwas Opakes*), che non può essere né negato né semplicemente dato. Si genera così un confronto che può affinare la coscienza della società post-secolare per ciò che è rimasto inappagato/

<sup>12</sup> J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, a cura di M. Reder e J. Schmidt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008. Il saggio è alle pp. 26–36, la replica pp. 94–107.

non riscattato (*unabgegoltenes*) nelle tradizioni religiose. La secolarizzazione dovrebbe acquistare allora la funzione non tanto di un «filtro» che sopprime i contenuti tradizionali, quanto quella di un trasformatore che converte e trasforma la corrente della tradizione («*ein Transformator, der den Strom der Tradition umwandelt*»).

Di fronte al disfattismo della ragione (*Vernunftdefätismus*) prodotto nell'inasprimento postmoderno della «dialettica dell'illuminismo» e nel naturalismo scienziato, solo il pensiero post-metafisico può tenergli testa. Quando non ha più la forza di risvegliare e mantenere viva negli animi profani «la coscienza per la solidarietà ferita nel mondo intero, la coscienza di ciò che manca di ciò che grida vendetta al cielo», allora la ragione pratica manca il suo compito.

È sorprendente tuttavia che Habermas, proprio dopo questa diagnosi che chiama in aiuto la religione, senta il bisogno di ripetere davanti a un pubblico qualificato di teologi la sua critica al discorso di Ratzinger tenuto a Ratisbona qualche anno prima.

Il Pontefice — dice — ha preso un inatteso atteggiamento critico contro la modernità, che è inaccettabile. Ha risposto negativamente alla richiesta avanzata dal pensiero secolare che la teologia cristiana si raffini davanti alle sfide della ragione moderna, post-metafisica. In poche battute il filosofo respinge l'analisi e l'elogio fatto dal Papa alla ellenizzazione del cristianesimo e alla sintesi scolastica tra metafisica greca e fede biblica presentata come vertice della armonia tra fede e ragione, con la condanna quindi della loro ri-polarizzazione che è tipica della modernità. Habermas ricorda al Pontefice che lo sviluppo filosofico e teologico da Duns Scoto al nominalismo non conduce soltanto al Dio-volontà/arbitrio anziché al Dio-*logos*, ma apre la strada alla scienza della natura moderna. La svolta trascendentale di Kant non porta soltanto alla critica delle prove tradizionali di Dio ma anche al concetto di autonomia della ragione che ha reso possibile la concezione moderna del diritto e della democrazia.

In altre parole, Habermas in polemica con Papa Ratzinger fa l'elogio della modernità, anche se nella replica che conclude il dibattito i toni tornano a essere pessimistici<sup>13</sup>. Le etiche secolari classiche infatti appaiono logorate. La morale razionale/ *Vernunftmoral* è sempre più impotente. Il suo «cognitivismo non produce stimolo alcuno per un agire collettivo solidaristico». Per questo il filosofo si attende impulsi positivi da una coscienza religiosa che entra in un nuovo rapporto con la ragione secolare. Ma il suo discorso è complicato

<sup>13</sup> Ivi, pp. 94 ss.: «Un potenziale semantico inappagato/non riscattato (*abgegoltenes*) può trovarsi soltanto in tradizioni il cui nucleo mitico è stato trasformato, attraverso la spinta cognitiva del tempo assiale, in un pensiero della trascendenza, ma non è stato ancora del tutto dissolto nell'accelerazione dei moderni rapporti di vita».

e faticoso nel tentativo di tenere insieme tante diverse esigenze<sup>14</sup>. E conclude con la rinnovata pretesa/esigenza della incondizionatezza (*Unbedingtheit*) della ragione. Un pensiero reso sobrio dall'approccio post–metafisico tiene fermo alla «incondizionatezza di una rivendicazione di ragione (*Vernunftanspruch*) di fatto irrinunciabile».

**6.** I teologi tedeschi apprezzano molto Habermas. Un volume interamente dedicato al suo pensiero riassume, in apertura, con molta cura tutte le questioni che il filosofo solleva:

In che misura una società secolare ha bisogno di tradizioni religiose per la vitalità dei valori che la sostengono; in che misura convinzioni religiose possono essere fatte valere come tali nella sfera pubblica secolare ovvero hanno bisogno della loro traduzione in un linguaggio universale, dunque secolare, che non è legato a presupposti religiosi; se la religione può essere in generale un tema di filosofia post–metafisica; se d'altro lato la teologia ha il dovere di offrire una fondazione della fede nelle condizioni del pensiero post–metafisico; se la filosofia anche nelle condizioni di un pensare post–metafisico non deve ammettere il proprio limite con il riconoscimento di un "contributo" teologico alla ragione comune; se infine le religioni a partire dalle fonti della propria tradizione di fede non debbano sviluppare un'argomentazione per un'adesione di principio alla secolarità<sup>15</sup>.

I teologi più attenti naturalmente si rendono conto che la riflessione di Habermas non risponde a una "conversione" ma a dinamiche interne del suo pensiero. Da parte sua lo studioso reagisce molto lusingato alle "offer-te" di alcuni di loro di fare ulteriori passi in comune, ma è molto attento e onesto nel non essere frainteso («sono diventato vecchio ma non devoto») <sup>16</sup>. Non nasconde la sua istintiva "simpatia" per alcune posizioni religiose e teologiche — dall'idea di creazione alle riflessioni sul male e sul peccato da lui accolte come «intuizioni» — ma nel contempo si rifugia nella propria «incompetenza teologica».

<sup>14</sup> Ivi, p. 101. Alcune pagine prima leggiamo, ivi, pp. 98–99: «Se uno sguardo mutato sulla genealogia della ragione aiuti il pensiero post–metafisico nella soluzione del problema sollevato da Kant o ci faccia capire meglio la diagnosi della desolidarizzazione — è una questione che lascio esplicitamente aperta».

<sup>15</sup> K. Wenzel e T. M. Schmidt (a cura di), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. M., Herder, 2009, p. 8. Cfr. anche M. Kühnlein, *Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas*, «Theologie und Philosophie», 84 (2009), pp. 524–546; H.–L. Ollig, S.J., *Habermas im Religionsdiskurs*, «Theologie und Philosophie», 83 (2008), pp. 410–425.

<sup>16</sup> M. Funken (a cura di), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Darmstadt, Primus Verlag, 2008, p. 185

L'onestà intellettuale di Habermas nasconde, in verità, punti deboli del suo ragionamento che spingono qualche teologo a invitarlo ad uscire dal suo agnosticismo. Così un teologo dopo aver sottolineato positivamente il nesso tra le tesi habermasiane e quelle che lui chiama le «intuizioni» fondamentali della dottrina cristiana della creazione, dopo aver apprezzato l'imperativo etico laico che si oppone a ogni intervento sul materiale genetico e quindi la congruenza tra l'uomo «immagine di Dio» e l'idea laica della libertà della autodeterminazione umana, rivolge al filosofo una serie di domande dirette. «Se la possibilità dell'esistenza di Dio non può essere esclusa teoricamente, perché non rischiare la scommessa di Pascal che sta alla fine delle sue riflessioni sulla ragione? Non è forse questa l'alternativa moralmente prescritta anziché il definitivo adattamento alla immanenza come unica alternativa?». Può essere vero, come dice Habermas, che i potenziali semantici della religione che parlano della speranza, della salvezza dalla morte, sono oggi in fase di esaurimento e di stanchezza, ma il teologo ritiene legittimo tenere aperto il pensiero di Dio. «Sin tanto che è pensabile il pensiero di un Dio che salva e riconcilia dalla morte, «il fattuale non può sviluppare alcuna normatività». Dal momento che la morte non è sopportabile, la ragione filosofica deve aprirsi al pensiero di Dio». Qui si toccano i confini della traducibilità dei potenziali semantici della religione nel discorso laico agnostico. «Per la ragione che traspone l'ipotetico pensiero di un Dio che salva in una speranza reale, rimane solo il salto nella fede»<sup>17</sup>

Habermas reagisce con molta cortesia alla proposta del teologo, ma resiste al suo amichevole eppur insidioso tentativo di falsificare l'ipotesi filosofica della non esistenza di Dio.

Mi chiedo se su questo punto filosofi e teologi parlino della stessa cosa. Qui mi sembra opportuno l'avvertimento di Wittgenstein di prestare attenzione alle differenze dei giochi linguistici. L'interpretazione ontologica dell'esistente cambia con l'ambito di applicazione. Ci sono numeri e contenuti semantici non nello stesso senso in cui ci sono espressioni simboliche o oggetti fisici.

Se l'esistenza di Dio è attestata da quel tipo di fiducia che il suo amore premuroso risveglia nell'animo di persone sensibili preoccupate del loro bene, e se questa fiducia si orienta all'affermazione di una condizione che trascende ogni evento mondano, non è forse comprensibile che affermazioni sull'esistenza di un tale «dirimpettaio», che è presente soltanto nella dimensione della dedizione e della promessa, producano un certo disorientamento?<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Magnus Striet, in H.-L. Ollig, S.J., *Habermas im Religionsdiskurs*, cit., p. 419.

<sup>18</sup> Ivi, p. 420.

Il discorso è un po' contorto ma intende sostenere che l'apertura verso la religione non è in contraddizione con l'agnosticismo, con l'astensione dal giudizio su “ciò che è vero o ciò che è falso” nella religione stessa. I «contenuti cognitivi della religione» e i «potenziali semantici di verità» presenti nelle religioni tramandate hanno valore esclusivamente nella loro funzione etica. La trascendenza di cui parla Habermas è sempre e soltanto una trascendenza immanente «dall'interno» (*Transzendenz von innen*)<sup>19</sup>.

Ma a questo punto — riprendendo la nostra obiezione di fondo, ci chiediamo — che cosa significa esattamente «reciprocità cognitiva» tra credenti e non credenti? Che cosa possono propriamente «apprendere» gli uni dagli altri? Che cosa deve o può essere «tradotto» tra linguaggio religioso e linguaggio secolare? Che senso ha la «traduzione» se il nucleo profondo della fede — a detta dello stesso filosofo — rimane per lui «opaco» e quindi in traducibile? Come si possono “tradurre” contenuti di verità cui il laico a priori non accede e non intende accedere?

In realtà la fortunata metafora della «traduzione», che piace tanto anche agli uomini di Chiesa, è ingannevole. Tradurre infatti significa dire con parole di un'altra lingua lo stesso concetto e il suo contenuto che è espresso nella lingua che va tradotta. La traduzione è un'operazione semantica che riguarda i contenuti. Dal momento che Habermas è agnostico e quindi non si cura del contenuto religioso (che, per altro, è da lui identificato innanzitutto nella “rivelazione” cristiana) siamo davanti a una «traduzione» che manca l'essenziale di ciò che dovrebbe essere tradotto.

Un significativo esempio di traduzione è rintracciabile nell'opera habermasiana nel contesto del dibattito sulla bioetica, quando ne *Il futuro della natura umana* il filosofo traduce il concetto religioso di «sacralità» della vita, in quanto creata, in quello laico di «indisponibilità» del patrimonio genetico naturale. Ma più che una traduzione dalla teologia all'etica si tratta di uno scarto epistemologico. Tra l'idea (metafisica) dell'uomo «immagine di Dio» e il principio etico della «intangibilità» dei diritti dell'uomo il percorso concettuale è tutt'altro che lineare.

In effetti — come abbiamo già detto — quando Habermas parla della disponibilità ad apprendere dalla religione non intende una qualche forma di accoglimento dei suoi contenuti di verità, ma il riconoscimento della loro efficacia morale nella lotta contro il naturalismo scienziato e contro «il disfattismo della ragione» (anche se questo concetto potrebbe essere «tradotto» in codice religioso come «relativismo»).

<sup>19</sup> J. Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione in Kant*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp.143–144: «Con il concetto di “trascendenza” la filosofia circoscrive il carattere abissale e originario di quell'utopica energia volta alla “fondazione del sommo bene”, sulla cui fonte una ragione detrascendentalizzata non pretende più alcun potere. Essa può ricostruire discorsivamente soltanto una trascendenza dall'interno».

Habermas prende molto sul serio la funzione etica della religione, dichiarata senz'altro insostituibile per creare un'etica pubblica solidale. Con la semantica stessa dei suoi contenuti dogmatici contribuisce alla formazione di una autentica «comunità di cittadinanza». Con questa posizione, Habermas riconosce alla religione una rilevanza pubblica insostituibile, accompagnata dal riconoscimento della razionalità/ragionevolezza della fede, discostandosi con ciò espressamente e polemicamente dal “laicismo” che potrebbe coltivare anche un atteggiamento di benevolo opportunismo verso la religione ma le nega ogni forma di razionalità.

Detto questo, le argomentazioni di Habermas hanno un limite di fondo la cui rilevanza sembra sfuggire ai suoi interpreti religiosi e laici. Dal momento che ai suoi occhi la religione vale solo se i suoi «contenuti dogmatici di verità» si trasformano in contenuti etici di verità, siamo davanti a una religione virtualmente de-teologizzata — nel senso che abbiamo detto all'inizio di questo saggio. Se non si è realizzata la secolarizzazione radicale quale era attesa da un certo tipo di illuminismo, non si assiste neppure al ritorno puro e semplice della buona vecchia religione tradizionale con le sue verità dogmatiche. Assistiamo a una profonda mutazione di quella che storicamente è stata intesa come religione, al di là di degli atteggiamenti e dei comportamenti dei credenti, sui quali ci tengono informati le indagini dei sociologi e degli psicologi.

7. Da quanto abbiamo detto sin qui, risulta evidente il ruolo cruciale che nella argomentazione habermasiana hanno i concetti di «verità», di «potenziali semantici di verità», di «analogie-di-verità» delle norme morali. Sono concetti presenti e conservati nel discorso religioso e resi disponibili alla loro traduzione nel codice secolare, laico. Ma mentre nel caso della religione (cristiana) si tratta di una “verità rivelata”, di valore assoluto, nel pensiero secolare si tratta di costrutti basati sull'idea che la verità sia prodotta dallo scambio di ragioni nel *Diskurs* e con la convinzione che la garanzia dell'incondizionatezza di questa verità sia data soltanto tramite un'intesa discorsivamente mirata e linguisticamente mediata.

Queste affermazioni sono ampiamente articolate nella teoria della razionalità comunicativa, che è la filosofia habermasiana a partire dalla *Teoria dell'agire comunicativo* degli ottanta e arriva sino alla produzione degli anni duemila nella sua persistenza post-metafisica. Così in *Il futuro della natura umana* leggiamo:

L'incondizionatezza della verità e della libertà è un presupposto necessario delle nostre pratiche, ma al di là degli elementi costitutivi della nostra forma di vita non godono di alcuna garanzia ontologica. L'indisponibile (*das Unbefügbare*), da cui noi

soggetti capaci di linguaggio e azione dipendiamo, date le premesse di un pensiero post-metafisico non possiamo identificarlo con un "Dio nel tempo"<sup>20</sup>.

Con questa sistemazione concettuale, ripetuta in innumerevoli varianti, Habermas prosegue a suo modo la linea francofortese sintetizzata in una proposizione di Adorno: «Dopo tutto quanto è successo, la filosofia non deve più crederci padrona dell'assoluto. Deve anzi, per non tradirlo, proibirsi persino di pensarlo. Nello stesso tempo, tuttavia, non deve tollerare nessuno sconto sul concetto enfatico di verità. Questa contraddizione è il suo elemento»<sup>21</sup>. Lo sforzo di Habermas è proprio quello di tenere testa a questa contraddizione con la sua filosofia della ragione comunicativa post-metafisica.

Ma il lettore si trova in difficoltà davanti ad alcune modalità in cui in Habermas compaiono i concetti di incondizionatezza, verità e assoluto. In un passaggio importante de *Il pensiero post-metafisico* si legge:

Il momento della incondizionatezza che viene conservato nei concetti relativi al discorso della verità fallibile e della moralità non è un assoluto, è semmai un assoluto fluidificato in procedimento critico. Soltanto mediante questo residuo di metafisica (*Rest von Metaphysik*) noi teniamo testa alla trasfigurazione del mondo mediante verità metafisiche — ultima traccia di un *Nihil contra Deum, nisi Deus ipse*. (...) La ragione comunicativa deve rinunciare alle asserzioni paradossali della metafisica negativa, cioè che il tutto è il non-vero, che tutto è contingente, che non esiste affatto alcuna forma di consolazione. La ragione comunicativa non proclama la sconsolatezza per il mondo abbandonato da Dio né si arroga il diritto di essere in qualche modo consolatoria. Essa rinuncia anche all'esclusività. Fintantoché la ragione comunicativa, nel medium dei discorsi motivanti, non riesce a trovare espressioni migliori per ciò che la religione può dire, essa coesisterà addirittura con questa mantenendosi riservata senza sostenerla o combatterla<sup>22</sup>.

In questo brano ci sono espressioni che non possono essere passate sotto silenzio. Nell'affermazione di «un assoluto fluidificato in procedimento critico», un concetto cruciale e centrale del pensiero filosofico come quello di «assoluto» viene disinvoltamente trasformato («tradotto»?) in una immagine fisica («fluidificazione»). La stessa immagine viene usata dall'autore per un altro concetto, non meno impegnativo, quando parla di «sovranità comunicativamente fluidificata»<sup>23</sup>. Queste e altre metafore o immagini hanno un posto

<sup>20</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 14 e pp. 13 (traduzione in parte modificata).

<sup>21</sup> La citazione di Adorno, tolta da *Eingriffe* (1963), apre l'introduzione di Habermas ai suoi *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 17, intitolata *A che cosa serve ancora la filosofia?* (1971).

<sup>22</sup> J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 181-182.

<sup>23</sup> Ripubblicando nel 1990 la sua importante opera dei primi anni sessanta, Id., *Strukturwandel der*

strategico decisivo nelle argomentazioni habermasiane. Pensiamo all'espressione «colonizzazione dei mondi vitali», che ha un ruolo centrale nella *Teoria dell'agire comunicativo*. Che cosa ha di filosoficamente/logicamente pregnante questa espressione che ha avuto un impatto comunicativo importante nella fortuna del pensiero habermasiano?

Lo stesso vale oggi per l'immagine del «filtro» o del «trasformatore» attraverso il quale nelle istituzioni statali, che presiedono alla deliberazione politica, vengono elaborati e tradotti in codice secolare i contributi che provengono non solo dalle credenze religiose ma più in generale dalla «babilonica confusione linguistica della sfera pubblica». In questo caso il filosofo non dice che cosa si debba intendere esattamente con «filtro» o «trasformatore» — se una istituzione, una cultura politica o un'operazione di natura mediatica. Non contesto al filosofo il ricorso alle metafore, ma prendo atto che Habermas, il filosofo del linguaggio, sensibile alle forme della *Lebenswelt* sul cui sfondo soltanto le metafore acquistano il loro senso, non sente mai il bisogno di mettere criticamente a tema questo procedimento.

La vittima più importante di questo atteggiamento è il concetto di *mythos* verso il quale Habermas si mantiene diffidente nell'intero suo percorso intellettuale pur con qualche oscillazione. Parlando di «intrico di mito e illuminismo» alla fine del suo saggio su Horkheimer e Adorno, scrive:

Le convinzioni si formano e si affermano in un *medium* che non è “puro”, che non è liberato, a guisa delle idee platoniche, dal mondo dei fenomeni. Solamente un discorso che lo riconosca è in grado di liberarsi ancora dall'incanto del pensiero mitico, senza perdere la luce dei potenziali semantici conservati anche nel mito<sup>24</sup>.

*Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 (tradotta in italiano con *Storia e critica dell'opinione pubblica*, traduzione di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Roma-Bari, Laterza, 2006) ne dà una rilettura critica impegnativa. Chiude il cerchio tra «opinione pubblica», «teoria critica» e «razionalità comunicativa» e «potere comunicativo». È un tipico esempio di rivisitazione ed elaborazione della continuità del proprio pensiero. «Mi sono proposto — scrive — di collocare più in profondità i fondamenti normativi della teoria critica della società. La teoria dell'agire comunicativo deve mettere in luce il potenziale razionale presente nella prassi comunicativa quotidiana. Si apre così la strada per una scienza sociale che procede in modo ricostruttivo, che identifica su larga scala i processi di razionalizzazione culturali e sociali». Proprio in questo contesto l'autore parla di «sovranità comunicativamente fluidificata che acquista validità nel potere dei discorsi pubblici, che rivelano temi di rilevanza sociale generale, interpretano valori, contribuiscono alla soluzione di problemi, producono buone ragioni e svalorizzano le cattive ragioni. I discorsi non comandano. Producono un potere comunicativo che non può sostituire quello amministrativo ma può solo influenzarlo. Questa influenza si limita alla creazione e alla sottrazione di legittimazione». Questa citazione mostra come Habermas introduca il «potere comunicativo» saldando insieme paradigmi precedentemente elaborati (comunicazione, discorso, legittimazione) senza disdegnare un linguaggio fortemente metaforico di cui l'autore non percepisce la problematicità — come dicevamo sopra — nel momento in cui respinge con irritazione ogni concessione alla metaforica «mitica».

<sup>24</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 134.

Il discorso di Habermas sembra contenere questo riconoscimento quando parla appunto di «potenziali semantici» del mito prima ancora dei «potenziali semantici di verità» della religione. Ma su questo passaggio decisivo non troviamo riflessioni articolate.

In una pagina cronologicamente lontana (scritta nel 1963) dedicata a Karl Löwith, troviamo in forma interrogativa la seguente riflessione: «Non potremmo pensare che proprio la secolarizzazione e la demitologizzazione delle proposizioni di fede evidenzia il momento di verità contenuto nel mito?»<sup>25</sup>. In realtà poi questo «momento di verità contenuto nel mito» viene lasciato cadere da Habermas che — a partire dalla seconda metà degli anni settanta — sarà attento ai potenziali di verità presenti non già nel mito ma nella religione, che attendono di essere riconosciuti dalla ragione secolare. Così nella sua opera teoricamente fondante, la *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), leggiamo che le funzioni social-integrative ed espressive messe a disposizione dalla religione, dalle sue immagini del mondo e dalla sua prassi rituale, nel processo della modernizzazione sociale «passano nell'agire comunicativo, per cui l'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato». Nell'importante saggio del 1987, *Metaphysik nach Kant*, leggiamo senz'altro che «come europei non possiamo capire davvero concetti come moralità ed eticità, persona e individualità, libertà ed emancipazione senza appropriarci della sostanza del pensiero della storia della salvezza d'origine ebraico-cristiana»<sup>26</sup>.

8. Prima di chiudere, vorrei avanzare ancora due considerazioni critiche. La prima riguarda l'accento al «residuo metafisico» fatto da Habermas sopra, in un passaggio argomentativo tutt'altro che secondario parlando di incondizionatezza. Stupisce che l'autore e i suoi interpreti più simpatetici<sup>27</sup>

<sup>25</sup> J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, cit., p. 166. Il testo prosegue: «Se il mondo naturale entro cui la specie umana si riproduce è del tutto contingente, vale a dire se esso non poggia più segretamente su un *logos* eterno, allora la storia può effettivamente diventare il processo di una "creazione" recuperata e fatta valere, per così dire a posteriori. A partire dal contesto della natura — e andando al di là di esso — la storia diventa la formazione culturale del mondo umano per opera dell'uomo stesso. Decifrato così il mito della creazione diventerebbe persino compatibile con il naturalismo pagano».

<sup>26</sup> J. Habermas, *La metafisica dopo Kant*, in *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 65.

<sup>27</sup> Leonardo Ceppa l'interprete italiano più penetrante, preciso e simpatetico di Habermas, esaminandone la filosofia politica scrive in Id., *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani*, Torino, Trauben, 2009, pp. 132-133: «Qual'è la ragione ultima della revisione habermasiana del liberalismo rawlsiano? A nostro avviso, essa va cercata nella dimensione *ontologica* del normativismo habermasiano. Il nervo dell'argomento habermasiano sta nella possibilità di *liquefare il potere* nel crogiuolo della ragione comunicativa, raggiungendo discorsivamente il trascendente punto di vista (platonico-kantiano) della universalità normativa». Ceppa dopo aver riconosciuto la «dimensione ontologica del normativismo» habermasiano — senza per altro reagire criticamente rispetto all'approccio post-metafisico — non sembra turbato dall'espressione «liquefazione del potere».

non abbiano sentito il bisogno di approfondire criticamente questa affermazione. Soltanto Thomas M. Schmidt, filosofo della religione, ha messo a fuoco con chiarezza che «la filosofia della religione post–metafisica rimanda a quell’ultimo resto di metafisica senza il quale neppure il pensiero post–metafisico sarebbe un filosofare, ovvero all’incondizionata credenza nella inevitabilità/inaggirabilità della prassi discorsiva propria di una specie di esseri razionali»<sup>28</sup>.

In realtà su un “residuo metafisico” è costruita anche l’analisi del libro *Futuro della natura umana* (su cui tornerò nell’*excursus*) ma in una prospettiva molto differente. Qui infatti il punto di partenza dell’analisi è l’evidenza che l’essere–uomo possiede una insopprimibile dimensione fisica, materiale, identificata nel caso specifico nel patrimonio genetico. Gli individui sono «esseri di natura» dotati di «fondamenti biologici naturali». Mentre nella visione religiosa (o della filosofia tradizionale) a questa dimensione viene assegnato un significato e valore meta–fisico nel senso letterale del termine, collegato all’idea dello *status* di creatura dell’uomo (cui si collega una dimensione di sacralità), nella visione secolare a essa si associa l’idea della dignità intangibile dell’uomo e quindi la indisponibilità del patrimonio genetico. «Solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica l’essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione»<sup>29</sup> — dunque come essere morale dotato di dignità intangibile.

Come si vede alla persona dotata di ragione che si esprime nella comunità linguistica sono attribuiti un «essere di natura» e «fondamenti naturali della vita» senza che ci si chieda se e come essi siano congruenti con l’impianto post–metafisico. Già in precedenza nel pensiero habermasiano era presente quello che alcuni interpreti avevano chiamato «naturalismo debole» — espressione che l’autore alla fine fa propria per collocarsi a equidistanza tra il naturalismo scienziato e l’approccio metafisico dichiarato. Ciò che colpisce in questa sua posizione non è tanto la sicurezza con cui la natura–corpo entra a far parte del quadro teorico dell’agire comunicativo habermasiano quanto la sua postulata immodificabilità. È difficile negare che siamo davanti a un residuo metafisico.

Concludo aggiungendo che non capisco come si possa dichiarare, come fa Habermas, che i concetti chiave dell’etica comunicativa laica razionale discendono dall’idea della «salvezza» di radice giudaico–cristiana e insieme dichiararsi indifferenti rispetto all’analisi dei contenuti dell’idea stessa di sal-

<sup>28</sup> T. M. Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, cit., p. 39.

<sup>29</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 37

vezza che hanno condizionato i modi della sua trasmissione secolarizzata. Non capisco come si possa sostenere che i potenziali semantici di verità contenuti nella tradizione cristiana siano traducibili e virtualmente attivi e insieme dichiararsi incompetenti circa la forma dogmatico-teologica in cui questi sono stati storicamente formulati e oggi vengono depositati nelle formule rituali della religione-di-chiesa giunte sino a noi. Insomma non mi è chiaro come si possa fare una «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» senza entrare nel loro merito.

A questo proposito vorrei fare un'ultima considerazione, che può apparire impertinente. Se si chiedesse ad Habermas se anche l'Islam contiene «potenziali semantici» valorizzabili per una società democratica matura, risponderebbe in modo affermativo, senza provare alcun imbarazzo davanti alla inconciliabilità teologica dei sistemi religiosi cristiano e islamico e soprattutto davanti alla estraneità dell'Islam all'idea occidentale di *logos* e razionalità. Le pagine scritte da Habermas sulla «dialettica della secolarizzazione» nella società post-secolare per cercare un rapporto ottimale tra democrazia e religione riguardano espressamente anche l'Islam, più esattamente i musulmani emigrati in Europa. Ma temo che il suo approccio generoso verso le religioni che si astiene dalla presunzione di giudicare i loro contenuti dogmatici, ottenga paradossalmente l'effetto opposto. Che senso ha infatti il dialogo tra le culture e/o le religioni se non entra nel merito della loro verità? Il rispetto e l'attenzione reciproca, garantita da una democrazia matura post-secolare, è la precondizione del dialogo — non la sostanza del dialogo intellettuale. Il concetto di *kognitive Einstellung* di cui parla Habermas è molto più esigente di quanto non sospetti.

### **Excursus**

*"I fondamenti biologici naturali". Il residuo metafisico nel pensiero post-metafisico di Habermas*

Ne *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*<sup>30</sup> Habermas intende mostrare come le questioni della bioetica siano affrontabili e risolvibili in modo soddisfacente soltanto in una «etica della specie», «da cui dipende la possibilità di continuare a intenderci come autori indivisi della nostra storia di vita in mutuo riconoscimento». L'autore definisce questo suo approccio come «post-metafisico», criticamente aperto agli sviluppi della scienza ed esplicitamente differente da quello ontologico, metafisi-

<sup>30</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit.

co-teologico rappresentato soprattutto dalla dottrina delle chiese cristiane. Nei confronti di questa dottrina tuttavia il filosofo non assume mai toni polemici, anzi segnala grandi aperture dichiarando che le religioni sono «importanti risorse di fondazione di senso» e il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è molto fluido. Possiamo anticipare che le raccomandazioni finali della posizione habermasiana — pur dichiarandosi pienamente secolarizzata — portano a un atteggiamento estremamente prudente e conservatore su tutta la problematica bioetica, che avvicina di fatto l'autore alla dottrina delle chiese su alcuni punti non secondari (come la condanna della diagnosi di preimpianto). Habermas dichiara di procedere senza riferimenti ontologici (in particolare nel concetto di persona) e senza la normatività che ne deriva, appellandosi esclusivamente alla normatività etica intrinseca all'agire di soggetti capaci di linguaggio e di azione che mirano all'intesa reciproca, fondamento dell'etica pubblica. Parla di «comunità linguistica» in cui agiscono e parlano individui che sono «esseri di natura» dotati di «fondamenti biologici naturali». In questo contesto la «sfera pubblica» va intesa sia filosoficamente come sede della intersoggettività dell'intendersi, sia empiricamente come l'insieme dei sentimenti, delle emozioni, delle paure che l'opinione pubblica nutre di fronte ai problemi della genetica. Il filosofo è preoccupato del fatto che «l'ingegneria genetica dispiega una dinamica che minaccia di travolgere i lenti processi di rischiaramento normativo che hanno sede nella sfera pubblica». Ciò che sta a cuore all'autore è che «l'autotrasformazione genetica della specie» rimanga un mezzo per accrescere l'autonomia individuale, non metta a repentaglio «l'autocomprensione normativa» delle persone che si portano, si devono portare mutuo rispetto. Questa «autocomprensione normativa» viene messa in pericolo da quella che il filosofo chiama «eugenetica liberale». La strategia argomentativa del filosofo è quella di confrontarsi con l'ipotesi estrema della genetica costruttivista, positiva o «liberale» (così definita perché i suoi criteri seguono gli insindacabili desiderata del committente/genitore nel definire il *design* dell'individuo da produrre). Anche se questa tecnica ingegneristica è ancora lontana dal realizzarsi, solleva problemi etici dalla cui decifrazione Habermas trae indicazioni per questioni che hanno un'immediata rilevanza pratica e giuridica oggi — come la sperimentazione sugli embrioni e la diagnosi di preimpianto. Il filosofo teme infatti che le tecniche già oggi praticabili possano «rompere l'argine» verso manipolazioni assai più radicali domani nella prospettiva di un allevamento razziale e selettivo dell'uomo. Da questo punto di vista, l'autore intende offrire una base filosofica a «intuizioni» istintive, a sentimenti spontanei di ripulsa della gente comune davanti ai procedimenti eugenetici. Si tratta di «reazioni

emotive che esprimono non tanto una indignazione morale quanto una sorta di ripugnanza di fronte a qualcosa di osceno. Un capogiro che ci afferra quando un terreno che credevamo sicuro ci sfugge da sotto i piedi»<sup>31</sup>. Dietro a queste espressioni fortemente drammatiche, che intendono interpretare sentimenti (presuntivamente) diffusi, di «senso comune», il filosofo fa la sua operazione più decisiva e teoricamente più problematica: introduce come dato di evidenza l'esistenza di «fondamenti naturali della vita» che sono nel contempo fondamenti «normativi». Il nesso naturale–morale è dato qui per ovvio. O meglio, il nostro essere di natura (*Naturwesen*) rappresenta un dato, anzi «un prerequisito» della coscienza morale che ora va messo a tema più di quanto non sia stato fatto sinora.<sup>32</sup> La nuova consapevolezza del nesso tra essere morale ed essere naturale nasce sotto l'impulso dello sviluppo scientifico<sup>33</sup>. La scoperta della «natura che noi siamo» e della saldatura tra naturalità e moralità diventa così il cuore della nuova versione dell'«etica del discorso» che ora si presenta come «etica della specie».

La prospettiva in cui Habermas colloca la manipolazione genetica è angosciosa: viene meno il confine tra «la natura che noi siamo» e «la dotazione organica che noi ci diamo»; scompare la differenza tra ciò che è «cresciuto» e ciò che è tecnicamente «prodotto» (e nel corso dell'esposizione la distinzione che scompare diventa addirittura quella tra «soggettivo» e «oggettivo»). Insomma è compromesso lo spazio di autonomia individuale e le relazioni idealmente simmetriche tra persone libere e uguali; è alterata l'identità della specie. Per quanto salutare possa essere questa diagnosi catastrofica habermasiana, essa è costruita su un'ipotesi di ingegneria genetica che per ora è largamente ipotetica. La prospettiva del «caso estremo» rischia così di eludere i problemi più pressanti sollevati dagli interventi semplicemente «migliorativi» e dalla necessaria fissazione determinazione dei loro confini<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 41–42.

<sup>32</sup> Ivi, p. 15: «La decifrazione del genoma umano rende immaginabili interventi che gettano una luce inattesa su una condizione naturale spontanea [*naturwüchsig*] della nostra autocomprensione normativa. Si tratta di un prerequisito che non era mai stato tematizzato prima e che adesso scopriamo essere fondamentale».

<sup>33</sup> Ivi, p. 30: «Le sfide dell'ingegneria genetica rimettono a nostra disposizione quella base fisica che noi siamo per natura (*die wir von Natur aus sind*)»

<sup>34</sup> Habermas approva gli interventi terapeutici della genetica negativa o migliorativa. Lo dice espressamente in più passaggi, ma poi ha grosse difficoltà a tracciare netti confini tra genetica negativa (terapeutica) e genetica positiva (che squalifica senz'altro come eugenetica). Riconosce che le nuove tecniche riproduttive, il trapianto di organi, la morte assistita sono un ampliamento della autonomia individuale e che esigono una maggiore penetrazione diagnostica e una sperimentazione avanzata. Ma su questi dettagli che decidono del passaggio tra intervento migliorativo e/o manipolativo l'autore non va a fondo. La sua attenzione è per un modello (anticipato) di ingegneria genetica avanzatissima, se non avveniristica, che altera i fondamenti stessi della personalità umana così come la conosciamo. A lui interessa il «fatto compiuto» che incide negativamente sulla struttura dei rapporti morali secondo i cui criteri sinora ci si è comportati in modo autonomo e responsabile.

La questione dell'embrione e della sperimentazione sullo sviluppo embrionale, che Habermas esamina alla luce del criterio della «dignità umana», viene da lui affrontata con un'argomentazione sensibilmente diversa ma non meno impegnativa.

L'argomento morale — controverso sul piano giuridico-costituzionale — secondo cui all'embrione compete “fin dall'inizio” dignità umana e una assoluta “tutela della vita”, tronca prematuramente una discussione che noi vorremmo sviluppare per disteso, visto che su tali questioni di fondo intendiamo trovare un accordo politico che rispetti sino in fondo, come vuole la Costituzione, il pluralismo ideologico della nostra società<sup>35</sup>.

Per questo Habermas non condivide

il tentativo (forse un po' precipitoso) da parte delle Chiese di tradurre nel linguaggio secolare della Costituzione l'idea di una creatura umana fatta a immagine e somiglianza di Dio, reclamando per l'ovulo fecondato fuori dal corpo materno lo status di detentore di diritti fondamentali<sup>36</sup>.

Il filosofo quindi propone di distinguere tra «la inviolabilità della dignità umana» (richiamandosi anche all'art. 1,1 della Costituzione tedesca) dalla «indisponibilità della vita umana pre-personale». Questo vuol dire in concreto che l'embrione non è una persona, bensì una pre-persona, ma in quanto stadio del processo della vita umana va incondizionatamente tutelato come tale. Questo vale anche per la primissima fase (le otto cellule primigenie) con conseguenze restrittive per le operazioni sperimentali su di esse, per le tecniche di fecondazione in vitro, o di diagnosi di pre-impianto. L'argomento habermasiano per la tutela dell'embrione non è di carattere ontologico metafisico (come avviene presso molti commentatori religiosi), ma risponde ai criteri dell'«etica della specie». «La sostanza normativa che rende la vita umana pre-personale degna di essere tutelata non trova un'espressione razionalmente accettabile né nel linguaggio oggettivante dell'empirismo né nel linguaggio della religione. Alla fine nel dibattito normativo di una sfera pubblica democratica contano soltanto gli enunciati morali in senso stretto»<sup>37</sup> Secondo Habermas nel rapporto tra gli sperimentatori e l'embrione nella sua fase iniziale occorre mantenere — dal punto di vista etico — un criterio relazionale simmetrico che impedisca ogni atteggiamento strumentale. Questo criterio porta a eludere la liceità della diagnosi di pre-impianto.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 31–32.

<sup>36</sup> Ivi, p. 106.

<sup>37</sup> Ivi, p. 35.

Infatti

il controllo premeditato sulla qualità dell'embrione mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana — generata con riserva — rispetto alle preferenze e agli ordinamenti di valore nutriti da terzi. La decisione di scartare dipende dalla composizione più o meno auspicabile del genoma. L'esistenza o non esistenza viene decisa in base al criterio di un potenziale "essere così piuttosto che altrimenti". Per contro la decisione esistenziale di interrompere la gravidanza ha poco a che vedere con questa strumentalizzazione<sup>38</sup>.

Questa citazione è doppiamente importante. Da un lato Habermas separa nettamente la logica che porta all'aborto da quella che presiede alla selezione indotta dalla diagnosi di preimpianto. Dall'altro lato mostra chiaramente il suo modo di ragionare. Ogni intervento sull'embrione è classificato senz'altro come una forma di «tecnicizzazione della natura umana», con la ripresa di un antico motivo (francofortese) della scienza e della tecnica come strumentalizzazione della vita. Accanto a questo c'è un altro motivo: il criterio morale per cui è inaccettabile l'eliminazione dell'embrione giudicato «difettoso» nella diagnosi di pre-impianto risponde alla proibizione assoluta di ogni tipo di selezione sulla base del principio intangibile della contingenza dell'inizio della vita. Ciò che appare moralmente inaccettabile al filosofo è la pretesa di determinare «l'essere-così e non altro» dell'umano, sottraendolo alla casualità e alla contingenza cromosomica — come accade quando si procede all'eliminazione dell'embrione perché non ha i requisiti desiderati. Soltanto la non interferenza nella casualità e nella contingenza degli inizi della vita umana garantisce le precondizioni «naturali» per il comportamento etico legato all'intendersi intersoggettivo.

Siamo così all'argomento della «contingenza indisponibile». Habermas assolutizza il concetto filosofico della «contingenza dell'origine naturale» nel semplice combinarsi casuale delle due serie cromosomiche. La prima conseguenza di questa assolutizzazione è il rischio di annullare ogni criterio di differenziazione tra interventi di carattere terapeutico della genetica, detta negativa, e manipolazioni strumentali della genetica, detta positiva. La soglia che divide le due genetiche è segnata non da schemi operativi o da tecniche oggettive chiaramente identificabili ma «dalla differenza degli atteggiamenti». Nella logica clinica della genetica negativa il terapeuta si comporta verso il paziente presupponendo ragionevolmente il suo consenso «come se esso già fosse quella seconda persona che diventerà un giorno»<sup>39</sup>. Come si vede, Habermas non è

<sup>38</sup> Ivi, p. 33.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 95–96. «Invece nei confronti dell'embrione che deve essere geneticamente modificato,

disposto ad assegnare alle «otto cellule» embrionali primigenie — attorno alle quali è aperto il dibattito sulla liceità del loro uso sperimentale — uno *status* di «puro materiale» in quanto per lui configurano già una «persona futura». Non già ontologicamente — si badi bene — ma in forza dell'atteggiamento morale che dovrebbe essere assunto verso di esse. Certo, la ricerca sperimentale sulle cellule staminali embrionali non ha di mira l'allevamento selettivo perché non ha per obiettivo la nascita. Quindi non può esserle rimproverato di non avere l'approccio clinico e morale «performativo verso una persona futura»: si muove infatti in una logica diversa. Ma — insiste Habermas — si tratta pur sempre di un atteggiamento strumentale verso quello che è considerato un «mucchietto di cellule». «Questa prassi di ricerca implica un trattamento deificante della vita umana pre-personale e di conseguenza lo stesso atteggiamento che caratterizza tutte le pratiche eugenetiche».

Di fronte a questo argomento vengono spontanee alcune domande. Perché Habermas, che rifiuta filosoficamente lo *status* ontologico di persona all'embrione, non accetta gli argomenti scientifici che mirano a separare nettamente la fase iniziale dell'embrione dallo sviluppo successivo? In base a quale ragionamento non solo respinge con orrore l'espressione provocatoria di «mucchietto di cellule» per indicare lo stadio iniziale dell'embrione, ma non prende in considerazione gli argomenti avanzati da molti scienziati che separano qualitativamente la fase iniziale dello sviluppo genetico dalle successive? Perché, pur accettando in linea di principio il bilanciamento morale dei valori e dei beni (come nel caso dell'aborto), lo esclude categoricamente in questo caso, negando che il bene-vita nella forma delle «otto cellule» possa essere bilanciato con il «bene collettivo» di acquisizioni medico-terapeutiche? Perché usa l'espressione molto impegnativa di «persona futura» che di fatto è indistinguibile dall'idea della persona in potenza che è sostenuta nelle posizioni metafisico-religiose, da lui respinte? Credo che le ragioni di questo comportamento di Habermas siano sostanzialmente due. Innanzitutto c'è la prudenza di evitare «il piano inclinato» o la «rottura dell'argine» verso pratiche eugenetiche incontrollabili. In secondo luogo in Habermas persiste un sostanziale sospetto verso la scienza e le sue tecnologie viste sempre nell'ottica della «tecnicizzazione della natura umana», anziché come fonte di conoscenza. Anche se il filosofo francofortese è ben attento a non assumere posizioni anti-scienza, non sembra disposto ad accettare dalle scienze biologiche contributi di conoscenza per capire meglio che cosa sia la «natura umana».

il «designer» adotta un atteggiamento di ottimizzazione e strumentalizzazione: l'essere di otto cellule deve essere modificato nella sua composizione genetica a partire da standard oggettivi. Al posto dell'atteggiamento performativo verso una persona futura che già nello stato embrionale viene trattata come una persona in grado di dire di-sì e di-no, nella genetica positiva subentra l'atteggiamento dello sperimentatore che finisce per trattare come semplice materiale le cellule embrionali».

Questo concetto, sottratto alla pretesa definitoria della metafisica ontologica per essere affidato ai criteri dell'etica della specie (ovvero alla «moralizzazione della natura umana») sembra rimanere preconettualmente impermeabile a eventuali acquisizioni di conoscenza che vengono dalla scienza perché questa è vista sempre come «intrusiva». In realtà non si capisce oggi come la scienza possa fare progressi conoscitivi senza «entrare dentro» ai processi che «toccano» la vita, il *bios* in maniera che turba il nostro ordine mentale e morale. Ma non è stato sempre proprio questo il segnale di una grande sfida conoscitiva e morale? Invece di ripeterci che non è moralmente legittimo tutto ciò che è tecnicamente possibile, non dovremmo interrogarci sulle conseguenze che derivano per il nostro atteggiamento etico dal poter fare ciò che — al momento — ci appare moralmente dubbio? Oltre che erigere dighe morali di contenimento, non dovremmo chiederci se e come gli sviluppi tecnico-scientifici innovano o cambiano la nostra concezione della «natura umana»?

*gianenrico.rusconi@unito.it*