

RECENSIONE

di Omar Brino

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

«*Versprachlichung des Sakralen*» era il titolo apposto da Habermas alla prefazione di *Nachmetaphysisches Denken II, Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2012, un'organica raccolta di suoi saggi, editi ed inediti, del lustro precedente. La recente traduzione italiana, nel promuovere il titolo della prefazione a quello dell'intero libro, non fa che esplicitare ancor meglio il fatto che questi saggi proseguono l'intenso confronto filosofico dell'ultimo Habermas con le tradizioni religiose.

La «mia visione iniziale della religione», scrive retrospettivamente Habermas, «che, influenzata da Hegel, ne dava per scontato il superamento dialettico si è effettivamente modificata. (...) Questo spostamento di accento non è dovuto, in realtà, a una mia diversa valutazione del fenomeno religioso – tanto più se pensiamo all'abuso politico del fondamentalismo in Oriente come in Occidente. Esso è dovuto piuttosto a una valutazione più scettica nei confronti della modernità. Non sono più tanto sicuro che i potenziali spirituali, e le dinamiche sociali, della modernità globalizzata abbiano in sé forza sufficiente per arrestarne le tendenze autodistruttive (a partire dall'erosione della sua stessa sostanza normativa)» (pp. 191-192). Sono i limiti della razionalizzazione moderna a far riemergere in modo nuovo quei contenuti religiosi che, proprio nel momento in cui si sottraggono ad una integrale razionalizzazione in senso hegeliano, appaiono offrire un terreno di confronto produttivo per la stessa, affaticata razionalità. Significativo, a questo proposito, è quanto Habermas dice qui su Schleiermacher: «All'opposto di Hegel, geloso del suo avversario accademicamente più fortunato, io valuto positivamente il pensiero del tardo Schleiermacher (si vedano i primi paragrafi della *Dogmatik* del 1830). Sua l'idea geniale di separare la giustificazione filosofica del sentimento religioso, inteso come universale antropologico, dalla dogmatica teologica ecclesiasticamente organizzata che – interpretando dall'interno una tradizione particolare tra le altre – vuole inserire la propria comunità confessionale nel quadro di una società moderna ideologicamente pluralistica» (p. 190-191). Il piano dell'analisi filosofico-concettuale, tendenzialmente universalizzante, e il piano della riflessione interna a un dato di fede sono così fatti cooperare da Schleiermacher, senza pretendere di livellare, o in un senso o nell'altro, la loro differenza. Secondo il concetto habermasiano di razionalità “post-metafisica”, «dopo aver dichiarato esaurita la metafisica, la

filosofia non consiste più – com'era ai suoi inizi – nel percorso platonico di un accertamento salvifico-contemplativo dell'unità cosmica. Sotto questo rispetto, la filosofia ha smesso di fare concorrenza alle religioni» (p. XIII; cfr. anche p. 193) e si aprono nuovi spazi di interazione.

Sul piano dell'agire, in particolare, rileggendo, dal proprio punto di vista, alcune tesi di antropologi e sociologi della religione come R. N. Bellah e M. Riesebrodt, o antropologi e linguisti come M. Tomasiello, Habermas vede nelle pratiche culturali e rituali delle religioni uno specifico portato profondo di comunicazione e di simbolizzazione comunitaria che va «al di là delle ragioni esplicitamente disponibili» (p. 60). Anche da qui proviene la radicata forza di coesione sociale che le religioni riescono a veicolare. Quando, infatti, in quella che Jaspers chiamava l'«età assiale», «sorsero (...) - in Persia, India e Cina, Israele e Grecia - dottrine religiose e immagini cosmologiche del mondo lungi ancor'oggi dall'essersi esaurite» (p. 15), tali dottrine e immagini comprensive non rinunciarono alle radicate pratiche rituali sociali precedenti, ma le ricompresero, trasformate, al proprio interno («con la riserva», però, «del mancato radicamento di culto» della «metafisica greca», p. 61): questo fornisce una intatta forza simbolico-comunicativa alle «religioni mondiali» che continuano quelle dottrine. Oltre a ciò, però, continua Habermas, tali dottrine e religioni, rispetto alle mitologie precedenti, posseggono un profondo potenziale regolativo di tipo universalizzante: «Infatti, non appena lo spirito umano poté liberarsi dalle spire di un destino narrativamente scandito come manifestazione delle potenze mitiche, e non appena esso poté porsi come scopo la salvezza del sé individuale - facendo appello o a un Dio trascendente, posto al di là del mondo, oppure all'immanente punto di fuga di una legalità cosmica - da quel momento anche il sovrano politico poté essere visto come un semplice *rappresentante* umano del divino e non più come la sua *incarnazione*. Come persona umana anche il sovrano veniva ora a collocarsi *sotto* la legge universale regolante tutte le azioni dell'uomo» (p. 223). Diversamente da Carl Schmitt che dal terreno teologico e metafisico in cui incardina l'origine del politico dà preminenza e vuole conservare soprattutto «il nucleo autoritario del potere sovrano» (p. 227), Habermas preferisce così mettere in primo piano, di tale terreno, proprio l'elemento superiore della "legge universale", in cui vede un importante risorsa per una politica democratica (nei frequenti richiami al concetto di "età assiale", egli sottolinea inoltre che «alla prospettiva eurocentrica fissata su Atene e Gerusalemme, Jaspers intendeva contrapporre la tesi pluralistica della 'cooriginarietà' delle grandi civiltà euroasiatiche», p. 62). Occorre allora, prosegue Habermas, favorire un «apprendimento reciproco» (p. 142, p. 193), un «incontro discorsivo» (p. 235) tra le generali «ragioni pubbliche» democratiche, da un lato, e le profonde risorse simbolico-comunicative che le religioni mondiali portano dentro di sé, dall'altro.

Ciò dovrebbe contribuire sia a depotenziare le tentazioni fondamentaliste delle religioni e delle visioni comprensive del mondo, sia a potenziare invece un processo di democratizzazione che si è rivelato assai più difficile e complesso di quanto si poteva ottimisticamente pensare prima delle tragedie del secolo scorso. E tale democratizzazione, di fronte ai processi globali, non può ormai che inserirsi «in una prospettiva di collaborazione per una giusta politica *interna* mondiale» (p. 283), rendendo così ancora più stringente il bisogno di un confronto non solo limitativo, ma cooperativo, con le diverse religioni e concezioni comprensive del mondo.

In conclusione, si può dire, con lui stesso, che, in fondo, Habermas «si rifà» ancora «a un'idea di storia della filosofia di tipo hegeliano (benché alquanto deflazionata, e corretta nel senso della 'età assiale' di cui parlava Jaspers)» (p. 111). Elementi teorici dei cosiddetti "Giovani hegeliani" più ancora che dello stesso Hegel traspaiono, in filigrana, nelle parti del libro che riguardano la genesi storica del religioso. Dietro ai nomi di antropologi, linguisti o sociologi contemporanei, si può così riconoscere più di uno spunto di tipo feuerbachiano e Habermas ribadisce, del resto, che «J.M. Bernstein ha ragione nel considerarmi come lui un 'giovane hegeliano'» (p. 130). Certo, come si è visto, rispetto a Hegel o ai Giovani hegeliani, l'atteggiamento filosofico "post-metafisico" di Habermas verso le religioni si propone non più come un integrale superamento dialettico, bensì come un incontro discorsivo di apprendimento reciproco - e in questo senso vanno, ad esempio, le indicazioni schleiermacheriane di cui si è detto (in un altro punto egli si richiama anche molto favorevolmente al «modello del dialogo che si realizzò [...] tra Jaspers e Bultmann», p. 88). In questa direzione, il confronto con le argomentazioni habermasiane rappresenta un'occasione di approfondimento analitico anche per coloro che non dovessero condividere parti più o meno estese di esse. La necessità di affrontare problemi in comune porta a confrontarsi, sia per comprendere meglio le proprie rispettive differenze, sia per ricercare insieme ambiti di regolazione e di comunicazione per tutti.