

Habermas: ragione e Dio nella modernità

Abstract: *Jürgen Habermas' theory of communicative action shows the complex interplay of reason and faith in the process of rationalization of society that characterizes Modernity. We try to sketch his view through some important passages that show the role of religion for human life and, at the same time, the transformation of it and the necessity to provide a powerful extra-ordinary language to respond to the challenges of quickly developing societies. First, we explain the notion of "Modernity" in Habermas' thought; second, we analyze the difference between "ordinary" and "extra-ordinary" communication in the communicative lifeworld and, third, we present some conclusive remarks on Modernity, God and the role of rituals in the ambit of social ontology.*

Keywords: Modernity, Communication, Lifeworld, Religion, God, Ritual

Abstract: *La teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas mostra la complessa relazione di ragione e fede nel processo di razionalizzazione della società che caratterizza la modernità. Cercheremo di chiarire il suo punto di vista attraverso alcuni importanti passaggi che mostrano il ruolo della religione nella vita umana e, allo stesso tempo, la trasformazione di essa e la necessità di trovare un linguaggio extra-ordinario per rispondere alle sfide delle società che si stanno evolvendo rapidamente. In primo luogo, chiariamo la nozione di "modernità" nel pensiero di Habermas; in secondo luogo, analizziamo la differenza fra comunicazione "ordinaria" e "extra-ordinaria" nel mondo-della-vita comunicativo e, in terzo luogo, presentiamo alcune osservazioni conclusive circa la modernità, Dio e il ruolo dei rituali nell'ambito dell'ontologia sociale.*

Parole-chiave: Modernità, Comunicazione, Mondo-della-vita. Religione, Dio, Rituali

Introduzione

Habermas è uno dei maggiori esponenti del pensiero filosofico contemporaneo, un filosofo sistematico che ha costruito un'importante teoria della comunicazione mediante un approccio trans-

disciplinare. Nel libro *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*¹ Habermas descrive il progetto della “modernità” che ha come scopo la razionalizzazione delle forme di vita tramite la riflessività delle tradizioni, perché abbia luogo una cultura profana che scaturisce dal disfacimento delle immagini religiose del mondo. In questo senso, si vengono a formare sfere sociali con le corrispondenti pratiche, che poggiano su una propria normatività per affrontare problemi teoretici, estetici o pratico-morali. La teoria dell’agire comunicativo è una teoria plausibile perché mostra le dimensioni della razionalità umana a partire da un duplice livello di normatività dato dall’uso del linguaggio e dalle convinzioni di sfondo che forniscono il senso all’agire umano nel mondo e non possono prescindere dal ruolo essenziale della religione per la natura e la vita umana.

A partire dalla teoria critica della Scuola di Francoforte, Habermas ha proposto un cambio di paradigma dalla filosofia della coscienza alla filosofia del linguaggio per isolare i presupposti normativi di un dialogo razionale che intende implementare la verità consensuale e la giustizia sociale. La ricostruzione della razionalità comunicativa è condotta soprattutto negli scritti *Vorlesungen und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*², in *Theorie des kommunikativen Handelns*³ e in *Nachmetaphysisches Denken*⁴.

Guardando alla teoria dell’azione di matrice sociologica (Weber, Parsons, Durkheim, Schutz), Habermas ha proposto una nuova interpretazione dei fondamenti e dell’evoluzione della società, basata su una rilettura originale della teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein. In particolare, superando l’analisi fenomenologica del mondo della vita, ha mostrato la base ultima della nostra certezza come senso comune; a partire da uno sfondo percettivo e culturale, ha rintracciato nell’uso linguistico i presupposti normativi di una pragmatica formale. La tipologia delle azioni possibili (agire strumentale, strategico e comunicativo) in riferimento ai mondi oggettivo, soggettivo e sociale è chiaramente visibile attraverso una rilettura della teoria degli atti linguistici di John Austin e John Searle. L’agire comunicativo rappresenta la proposta normativa di Habermas per fondare un’intesa razionale che garantisca parità di partecipazione ai discorsi teorico, pratico e politico.

¹ J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, trad. It. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987.

² J. Habermas, *Vorlesungen und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

³ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, trad. It. *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986.

⁴ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, trad. It. *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Bari, 1991.

Nelle sue analisi sui fondamenti della società la religione e Dio rappresentano temi di fondamentale importanza, perché, nonostante la secolarizzazione causata dal processo di modernizzazione, le religioni continuano a rappresentare una solida base normativa per l'identità personale e la solidarietà sociale⁵. Nel libro *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas analizza la religione anche da una prospettiva sociologica in riferimento al problema della razionalizzazione delle forme di vita. Egli dedica il capitolo *L'autorità del sacro e lo sfondo normativo dell'agire comunicativo* alla questione della relazione fra questo processo di razionalizzazione e le pratiche sociali, una relazione mediata dell'uso del linguaggio ordinario e dalla sua evoluzione. Prendendo alcuni spunti dal pensiero di Weber, Mead e Durkheim, Habermas analizza l'evoluzione della razionalità umana che in stadi precedenti era caratterizzata da una "coordinazione analogica" fra esseri umani, natura, società e Dio. La religione ha formulato il suo linguaggio e conseguentemente "razionalizzato" le credenze che erano fondate sul mito ed anche i rituali delle pratiche religiose vengono inglobati nelle istituzioni della Chiesa. In tal modo vediamo che nelle società complesse la religione diventa un sistema culturale differenziato dagli altri sistemi sociali e quindi ci chiediamo: quale è la forza normativa della religione ai nostri giorni vista la proliferazione di vedute anche originali circa questioni importanti per l'identità individuale e per la coesione sociale?

Ma, come viene mostrato nel *Nachmetaphysisches Denken*, il pensiero religioso non ha perso la sua forza perché, per concepire chiaramente nozioni come moralità ed etica, persona ed individuo, libertà ed emancipazione, dobbiamo assimilare il potenziale semantico implicito nella storia giudaico-cristiana della salvezza. La forza retorica del discorso religioso rimane potente nella misura in cui è in grado di fornire un linguaggio appropriato per esprimere quelle esperienze e innovazioni preservate in quel potenziale semantico. L'espressione coniata da Habermas *trascendenza dall'interno*, cui il filosofo ha dedicato un brillante saggio in *Texte und Contexte*⁶, caratterizza la sua visione post-metafisica e assegna la forza motivazionale della religione ad un discorso plausibile dentro la teoria dell'agire comunicativo. Nei famosi dibattiti con la teologia⁷ egli osserva che il linguaggio diventa la dimensione trascendentale che permette di esprimere la nostra libertà ovvero le nostre convinzioni. Senza dubbio la religione ha un ruolo che la filosofia non può rimpiazzare: fornire un senso agli esseri umani per la consolazione e la salvezza.

⁵ R. Giovagnoli, *Life-world, Language and Religion*, Aquinas, Anno LVIII, 2015/I-II, pp. 253-260; R. Giovagnoli, *Lifeworld, We-intentionality and Rituals* in P. Salis & G. Seddone (Edd.), *Minds, Collective Agency, Norms. Essays on Social Ontology*, Shaker Verlag, Aachen, 2017, pp. 22-32; S. Garrigan, *Beyond Ritual: Sacramental Theology after Habermas*, Routledge, London, 2017.

⁶ J. Habermas, *Texte und Contexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, trad. it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari, 1993.

⁷ AAVV, *Habermas und die Theologie*, Patmos, 1992, trad. it. *Habermas e la teologia*, Queriniana, 1992

Nel mio contributo chiarirò in primo luogo la nozione di modernità nel pensiero di Habermas; in secondo luogo, analizzerò il ruolo della religione nel mondo della vita attraverso la distinzione fra comunicazione “quotidiana” ed “extra-quotidiana” e infine cercherò di fornire alcuni commenti sulla relazione che Habermas vede tra modernità e Dio e sulla natura e la funzione dei rituali nell’ambito dell’ontologia sociale.

1. Modernità e normatività

Habermas muove dai saggi di Max Weber *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*⁸ in cui il sociologo indaga la peculiarità del processo di razionalizzazione tipico dell’occidente, dell’Europa, che lo porta a stabilire una necessaria connessione fra modernità e “razionalismo occidentale”. Per Weber, il processo di razionalizzazione vuole dire “disincantamento” ovvero la nascita di una cultura profana dal disfacimento delle immagini religiose del mondo e il conseguente sviluppo di sfere culturali di valori che le rende autonome (scienza, economia, diritto e arte). In particolare, l’economia che caratterizza le società moderna poggia sulla differenziazione radicale di due sistemi correlati che si sono “cristallizzati” a partire dai nuclei organizzativi di impresa capitalistica e apparato burocratico dello Stato.

La sfera di azione della razionalizzazione del mondo della vita non riguarda solamente l’economia guidata dall’agire razionale rispetto al fine. Infatti, Emil Durkheim e George H. Mead propongono una visione della modernità che poggia sulla “riflessività” dei mondi della vita, in cui le tradizioni perdono la loro naturale spontaneità. Di conseguenza, crescono l’universalizzazione di norme di azione, la generalizzazione di valori che offrono un raggio di azione più ampio all’agire comunicativo e la possibilità di individuazione degli adolescenti nel processo di socializzazione.

Anche il funzionalismo sociologico degli anni ‘50 muove dalle analisi di Weber e introduce il termine “modernizzazione”, riferendosi ad una serie di processi cumulativi che si rafforzano a vicenda andando a costituire le tipicità dello Stato moderno. James Coleman utilizza il concetto di modernizzazione per rompere i collegamenti fra modernità e contesto storico del razionalismo occidentale, poiché non si tratta di una “razionalizzazione” ovvero di un’oggettivazione storica di strutture razionali. Piuttosto, il concetto di modernizzazione può essere colto da una teoria dell’evoluzione e quindi non implica l’idea di un compimento della modernità, di uno stadio finale dal quale parte la postmodernità.

⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt, 1973, trad.it. *Sociologia della religione*, Milano, 1982.

A partire da questa accezione della modernità che riguarda l'evoluzione sistemica nasce l'espressione "postmoderno" che vede l'evoluzione sociale come un processo automatico, dando vita a quella civiltà che Gehlen ha definito come "cristallizzata", perché ha esaurito tutte le possibilità di operare da un punto di vista "culturale" rispetto all'accelerazione dei processi sistemici. Il postmoderno si riflette anche in quell'"anarchismo" che decreta la fine dell'Illuminismo e il superamento della modernità nel complesso (Bataille e Heidegger).

Nella filosofia di Hegel, che per primo usa il concetto di modernità come concetto di un'epoca, e di Kosellek Habermas trova quell'apertura al futuro che è data dalla tendenza all'auto-riflessività della coscienza storica, che vede la storia come un processo unitario. Questa nuova accezione della modernità si differenzia dalla visione di Shelling che non vede il futuro nel passato, quanto piuttosto in un'età nuova che si sarebbe avviata soltanto con il Giorno del Giudizio. Secondo Habermas:

Kosellek mostra come la coscienza storica che si esprime nel concetto dell' "età moderna" o "nuova" ha costituito un modo di vedere che è proprio della filosofia della storia: ossia, la presentificazione riflessiva della propria posizione partendo dall'orizzonte della storia nel suo complesso. Anche il collettivo singolare "storia" (*Geschichte*), che Hegel use già come qualcosa di ovvio, è stato coniato nel XVIII secolo⁹.

La modernità irrompe anche nell'ambito estetico superando l'idea di classicità e stabilendo un'affinità fra moderno e moda (Baudelaire). Benjamin si pone oltre il dualismo di classicità/moda, perché vuole cogliere un istante autentico del processo innovativo che rompe la continuità storica. Egli si oppone, da un lato, all'ideale della fede nel progresso dell'evoluzione sociale e della filosofia della storia e, dall'altro, alla neutralizzazione di tutti i criteri tipica dello storicismo che, con parole di Benjamin, "si lascia scorrere fra le dita come un rosario la successione dei fatti"¹⁰.

Hegel per primo ha studiato il processo di distacco dalla normatività del passato per cui la modernità paga un prezzo dovendo cercare modelli per cogliere il proprio tempo. Ed è proprio la filosofia che deve chiarire il concetto di modernità ed affinare le sue capacità di critica, poiché il principio dell'età moderna è una soggettività libera. La soggettività coglie se stessa nel sociale perché si incarna nella vita religiosa, nello Stato, nella scienza, nella morale e nell'arte. La riflessione del soggetto su se stesso si rivela nella nozione kantiana di ragione che fonda la possibilità della conoscenza teoretica e pratica nonché della valutazione estetica. Habermas si pone

⁹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit. p. 6.

¹⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. I, 2, p. 701, trad. it. *Angelus Novus*, trad. it di R. Solmi, Einaudi, Torino, p. 82.

il problema della normatività attraverso cui afferrare la differenziazione delle sfere sociali e il distacco della - e dalla religione. Il problema è più ampio rispetto all'autocoscienza e alle condizioni trascendentali delle critiche kantiane. Si tratta di trovare i fondamenti per una società sempre più complessa che deve potersi orientare rispetto allo sviluppo tecnologico, riprodursi evitando la conseguenza dell'anomia e stabilizzarsi in ordinamenti istituzionali adeguati:

Come è possibile costruire dallo spirito della modernità un'intera figura ideale, che non si limiti a riprodurre le molteplici forme fenomeniche della modernità stessa, né le venga semplicemente proposta dall'esterno? Quando la questione viene posta in questi termini, la soggettività dimostra di essere un principio unilaterale. Questo principio possiede bensì l'impareggiabile forza occorrente per produrre una formazione della libertà soggettiva e della riflessione, e per scalzare la religione, che fino ad allora si era presentata come la potenza unificatrice per eccellenza. ma per questo stesso principio non è abbastanza efficace per rigenerare la potenza religiosa dell'unificazione nel medium della ragione (...) Il discredito della religione conduce ad una scissione fra fede e sapere che l'Illuminismo non può superare con le proprie forze¹¹.

Secondo Habermas, con il concetto di spirito assoluto Hegel oltrepassa i prodotti dell'Illuminismo - arte romantica, religione della ragione, società borghese - senza orientarsi a modelli estranei come sembra aver fatto in gioventù richiamandosi al Cristianesimo primitivo e all'antichità:

Ma con questo concetto dell'Assoluto Hegel ricade dietro le intuizioni della sua giovinezza: egli pensa l'oltrepassamento della soggettività entro i limiti della filosofia del soggetto. Ne risulta il dilemma, che alla fine egli deve contestare all'autocomprensione della modernità la possibilità di sottoporre ad una critica la modernità stessa. La critica alla soggettività dilatata a potenza assoluta si rovescia ironicamente nel rimprovero rivolto dal filosofo alla limitatezza di quei soggetti, che non hanno ancora compreso né lui né l'andamento della storia¹².

Habermas colloca la critica della ragione nella prassi quotidiana e sottolinea che pragmatismo, fenomenologia e filosofia ermeneutica hanno elevato a rango epistemologico categorie dell'agire, del parlare e del convivere quotidiano¹³. La sua proposta per una nuova filosofia della prassi sociale muove dalla sostituzione del concetto marxiano di "lavoro sociale" con il concetto di "agire comunicativo". Questa sostituzione è motivata dal fatto che il lavoro in Marx diventa una categoria

¹¹ IVI, p. 21.

¹² IVI, p. 23.

¹³ Cfr. R. Giovagnoli, *Habermas. Agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma, 2000.; M. Bianchin, *Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia e teoria critica in Jürgen Habermas*, Guerini, Milano, 1995; M. Cook, *Language and Reason. A Study of Habermas' Pragmatics*, MIT Press, Cambridge, 1994.

che ingloba la mediazione di uomo e natura in modo totalizzante, riecheggiando l'idea hegeliana di totalità. Il processo mediatore del lavoro si riferisce alla natura sotto tre aspetti: alla natura dei soggetti con i loro bisogni, alla natura come oggettivamente colta ed elaborata e alla natura rappresentata nel lavoro come orizzonte e fondamento. La società diventa il prodotto di questa prassi ovvero della relazione fra forze produttive e forme di produzione:

La figura ideale della filosofia della prassi costringe a far dissolvere i momenti dapprima distintamente riferiti l'uno all'altro del lavoro e della natura nella totalità di un autoriferentesi processo di riproduzione. È alla fine la natura stessa, che riproduce se stessa tramite la riproduzione del macrosoggetto della società e dei soggetti in essa attivi. Anche Marx non si è sottratto all'idea hegeliana della totalità. Ciò si modifica, se la prassi sociale non viene più pensata primariamente come lavoro¹⁴.

2. Pensiero post-metafisico e religione

Tramite la nozione di agire comunicativo Habermas supera funzionalismo sistemico, idealismo e materialismo storico poiché riesce a cogliere le dinamiche interattive dei partecipanti ad una prassi sociale. L'agire comunicativo implementa un processo di razionalizzazione tramite il linguaggio che ha coinvolto le differenti sfere sociali tra cui la religione, ma che porta in sé la possibilità di una critica immanente e revisione dei paradigmi che si succedono nell'evoluzione sociale. La riproduzione del mondo della vita avviene tramite dell'agire comunicativo, ma l'agire comunicativo dipende dalle risorse del mondo della vita che rappresenta uno sfondo cognitivo e culturale¹⁵.

L'agire comunicativo è rivolto all'intesa e si mostra nell'uso degli atti linguistici (Habermas rilegge la teoria degli atti linguistici di Austin e Searle) da cui risulta la possibilità di isolare una struttura formale normativa che si basa su pretese di validità (verità, veridicità e giustizia normativa) che dirigono l'azione verso mondi differenti (oggettivo, soggettivo e sociale) e quindi vengono soddisfatte in modo corrispondente. A partire dallo studio degli usi linguistici, vengono individuate le regioni del mondo della vita e la sua riproduzione. Con il termine di "cultura" gli agenti dispongono di interpretazioni di sfondo che assicurano il consenso ma possono essere riviste criticamente. La "società" come componente del mondo della vita rappresenta l'insieme degli

¹⁴ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 341.

¹⁵ R. Giovagnoli, *Habermas. Agire Comunicativo e Lebenswelt*, op. cit.

ordinamenti legittimi che regolano la vita dei gruppi e garantiscono la solidarietà. La “personalità” diventa una parola artificiale per descrivere il soggetto che possiede la competenza comunicativa; l’agente socializzato (capace di parlare ed agire) può partecipare a processi di intesa in diversi contesti e affermare la propria identità in rapporti mutevoli di interazione. Habermas propone anche la struttura formale idealizzata del discorso razionale nel quale vengono discusse questioni di verità, di morale e di giustizia sociale. I discorsi teorico, pratico e politico presentano delle condizioni razionali e ideali rispetto al loro ambito di azione.

Il mondo della vita viene considerato come l’orizzonte trascendentale della vita umana, un orizzonte che si rinnova tramite l’agire comunicativo. Considerare il mondo della vita in senso ontologico ed epistemologico vuol dire considerare la natura umana e la sua evoluzione nella relazione con il mondo oggettivo e il mondo sociale. Il pensiero post-metafisico non ammette alcun dualismo fra mondo oggettivo e mondo mentale e neanche forme di riduzionismo scientifico ma si concentra piuttosto sulle strutture dello sviluppo cognitivo e morale¹⁶.

Il mondo della vita rappresenta l’orizzonte dell’esperienza percettiva e culturale ovvero lo sfondo dal quale possiamo sollevare pretese di validità e scambiare ragioni per conoscere ed agire. Esso si rivela nelle situazioni dialogiche dove la struttura pragmatica della comunicazione acquisisce un ruolo fondamentale. A partire dalla normatività di tale struttura, i partecipanti possono assumere una posizione pro o contro le pretese di validità a loro disposizione. Il mondo della vita acquisisce un primato ontologico ed epistemologico che emerge nella comunicazione e rappresenta dunque lo sfondo dei processi di ricerca delle scienze naturali e sociali. In questo modo, anche mostrando il grande contributo che Husserl ha proposto per ostacolare la matematizzazione della natura, la comunicazione sostituisce la filosofia della coscienza come pure la metafisica che fonda le interpretazioni religiose. Habermas propone una terza soluzione: la spontaneità trascendentale dell’Ego Kantiano si manifesta in quelle pratiche in cui la riproduzione del mondo della vita è connessa internamente con processi di apprendimento intramondano. Questi processi di apprendimento sono possibili in virtù di uno scambio interattivo fra relazione intenzionale con il mondo, assunzione reciproca di prospettive, uso di un linguaggio differenziato in senso proposizionale, ragionamento strumentale e cooperazione¹⁷. Il gioco combinato di tali interazioni permette di valorizzare i sorprendenti risultati delle scienze biologiche, psicologiche e culturali a sostegno della struttura dell’agire comunicativo, che ha una normatività più debole rispetto a quella

¹⁶ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari, 2006; Cfr. G. Basti & S. Mobeen, *Ontologia formale*, Apes, Roma, 2015, cap. 1.

¹⁷ Cfr. R. Giovagnoli, *Habermas. Agire comunicativo e Lebenswelt* op. cit.; R. Giovagnoli, *La Lebenswelt comunicativa e i suoi critici*, in R. Lanfredini (Ed.), *Fenomenologia applicata*, Guerini, Milano, 2004, pp. 205-218.

forte connotante le tradizioni, la religione e le norme morali. Il mondo della vita viene inteso anche come “spazio delle ragioni” per usare la metafora di Sellars¹⁸. In questo spazio vediamo che i partecipanti sono capaci di cooperare in modo differente rispetto ai primati come mostrato dalle ricerche di Tomasello sugli scimpazè¹⁹. La cooperazione viene dunque descritta da Habermas come caratterizzata da una doppia normatività tipicamente umana: la normatività debole delle convenzioni linguistiche e quella forte delle tradizioni e dei valori morali²⁰.

La religione trova il suo spazio nella comunicazione extra-quotidiana rappresentata nei rituali, perché la simbolizzazione va oltre l'incarnarsi di contenuti semantici per mostrare il ruolo vincolante della tradizione, delle norme e delle istituzioni. I rituali hanno la funzione di rendere possibile la condivisione di motivazioni individuali e di risolvere il conflitto fra auto-affermazione individuale e collettività. Anche la comunicazione gestuale, parte fondamentale dei rituali, rappresenta dal punto di vista della pragmatica sociale, una forma di cooperazione intelligente e utile. Infatti, come ci ricorda Durkheim, i rituali rivelano la loro funzione nella rigenerazione della solidarietà come nell'auto-tematizzazione dell'identità comunitaria. Le tradizioni religiose attraverso i rituali sono la fonte della solidarietà sociale. Secondo Habermas, la razionalizzazione sociale non può dissolvere il complesso sacrale; le tradizioni religiose, in simbiosi con il culto comunitario, continuano ad essere fonti di valori e di senso:

Anche la teologia non si alimenta solo con gli enunciati dei testi sacri; essa dipende e si trasforma a partire dalla fede delle comunità religiose, le quali nella pratica liturgica tengono vivo il nesso della parola tramandata con il culto. Il senso degli atti sacramentali - anche se interpretati con gli strumenti ermeneutici delle dottrine teologiche più avanzate - si dischiude soltanto a partire dalla prospettiva di coloro che prendono parte in maniera performativa agli atti di culto. Ai cittadini delle società secolarizzate che sono, come noi, non credenti, l'accesso a un'età arcaica sorgente di solidarietà resta precluso. Possiamo soltanto chiederci se la religione - da me intesa come legame del culto a idee salvifiche di giustizia - rappresenti ancora sul piano filosofico una figura imprescindibile dello spirito contemporaneo.

(...) Per farla breve: non c'è dubbio che le ragioni del pensiero discorsivo stiano al centro di uno spirito umano che - operando attraverso il linguaggio - è il veicolo per eccellenza delle facoltà di apprendimento; tuttavia lo spazio del senso che s'incarna simbolicamente continua come prima ad

¹⁸ Cfr. R. Giovagnoli, *Un confronto sulla neuroetica. Il dibattito fra Habermas e Searle*, <https://romatrepress.uniroma3.it>

¹⁹ M. Tomasello, *Why We Cooperate*, MIT Press, Cambridge, 2009. Cfr. N. Lanklitz, *Chimpanzee Culture Wars: Rethinking Human Nature alongside Japanese, European and American Culture Primatologists*, Princeton, New Jersey, 2020.

²⁰ J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, trad. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, Bari, 2001.

estendersi attraverso una periferia di sedimenti semantici che vanno “al di là” delle ragioni esplicitamente disponibili²¹.

3. Modernità, Dio e riti

Nell'intervista con Eduardo Mendieta *A Conversation about God and the World* contenuta nel libro in Inglese *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*²² Habermas risponde all'interrogativo circa il ruolo della religione come precursore o anche condizione di possibilità sia della modernizzazione che della globalizzazione²³. Da un punto di vista sociologico, le forme moderne di coscienza che si mostrano nel diritto astratto, nella scienza moderna e nell'arte autonoma, non si sarebbero potute sviluppare senza le forme di organizzazione della Cristianità Ellenizzata e della Chiesa Cattolica Romana - senza le loro università, monasteri e cattedrali. Diversamente dalle narrazioni mitiche, l'idea di Dio come unico e invisibile, Creatore e Redentore ha significato, secondo Habermas, una rottura verso una prospettiva completamente nuova. Tramite questa idea di Dio, lo spirito finito ha acquisito un punto di vista che trascende la mondanità. Ma solo con la transizione alla modernità il soggetto cosciente e moralmente giudicante si appropria del punto di vista divino, nella misura in cui assume due forme di idealizzazione altamente significative: la possibilità di oggettivare la natura esterna come totalità di stati di cose e eventi che sono connesse da leggi uniformi e la possibilità di assumere un punto di vista morale neutrale nel mondo sociale²⁴.

La Cristianità non rappresenta solamente un precursore o un catalizzatore della modernità. L'uguaglianza universalistica, da cui partono gli ideali di libertà e una vita collettiva nella solidarietà, la condotta autonoma di vita e l'emancipazione, la morale individuale della coscienza, i diritti umani e la democrazia, è l'eredità diretta dell'etica giudaica di giustizia e dell'etica Cristiana dell'amore. Questa eredità, rimasta sostanzialmente identica, è stata oggetto di continue riappropriazioni e reinterpretazioni critiche ma, secondo Habermas, non abbiamo alternative ad essa e, viste le sfide della società post-nazionale, non possiamo che attingere sostanza da essa per non ricadere in un “vuoto discorso postmoderno”. Ci troviamo di fronte oggi ad un regime economico

²¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp, Frankfurt, 2012, trad. It. Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, Laterza, Bari, 2015, pp. 59-60.

²² J. Habermas, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2002, pp. 147-167,

²³ Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Belknap, 2007, trad. it. L'età secolare, Feltrinelli, Milano, 2009.

²⁴ Cfr. C. Calhoun, E. Mendieta, L. Van Antwerpen (ed.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2013.

transnazionale che continua ad operare con i principi della modernizzazione; nello stesso tempo però l'intensificazione e l'espansione della comunicazione e del commercio mostrano una nuova infrastruttura. Questi processi non propongono però un nuovo orientamento o nuove forme di coscienza. La Cristianità subisce ed è sfidata dalle conseguenze impreviste di questa nuova infrastruttura. Le Chiese Cristiane dovrebbero affrontare le sfide della modernizzazione e della globalizzazione appropriandosi del loro stesso potenziale normativo più radicalmente. Habermas va oltre il senso ecumenico che presenta pretese paternalistiche. La Chiesa sta diventando mondiale e policentrica; un tema che Habermas discute con il suo amico Johannes Baptist Metz. Ogni dottrina religiosa incontra oggi il pluralismo di forme diverse di verità religiosa come pure lo scetticismo della conoscenza scientifica secolarizzata che si basa sul fallibilismo e sulla revisione a lungo termine. I dogmi religiosi e l'atteggiamento di fede devono armonizzare il significato illocutivo del linguaggio religioso - la pretesa di verità di un'affermazione religiosa - con questi due fatti. Ogni fede religiosa deve costruire una relazione con i messaggi di altre religioni in competizione, esattamente come le pretese della scienza rispetto a un senso comune secolarizzato. La forma moderna della coscienza religiosa viene associata alla ragionevolezza delle *reasonable comprehensive doctrines* di John Rawls per accertarsi dei motivi per assicurare pace e giustizia²⁵.

Habermas cita S. Tommaso come esempio di un pensiero profondo e autentico:

Reading Aquinas' Summa Contra Gentiles, I am struck by the complexity, the sheer degree of differentiation, the gravity and the stringency of a dialogical constructed argument. I am an admirer of Aquinas. He represents a form of spirit that is able to ground its authenticity from out of its own resources. It is also simply a fact that there is no longer this kind of firmament in the morass of contemporary religiosity. In a homogenizing media society, everything loses its gravity, perhaps even institutionalized Christianity itself²⁶.

La comunicazione extra-linguistica descritta in *Nachmetaphysisches Denken II*, che Habermas riconduce ai rituali religiosi rivela il bisogno umano di relazione con il divino. Gli studi antropologici di Ernesto De Martino hanno mostrato che l'esperienza della precarietà della vita umana ha un valore cognitivo come fonte di modelli rassicuranti che vengono costituiti nella tradizione. Il sociologo Durkheim e l'antropologo Bronislaw Malinowski hanno analizzato la

²⁵ Cfr. C. Lafont, *Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligation of Democratic Citizenship* in Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen, *Habermas and Religion* op. cit. pp. 230-248; M. Cook, *Violating Neutrality? Validity Claims and Democratic Legitimacy*, in Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen, *Habermas and Religion*, op. cit. pp. 249-276.

²⁶ J. Habermas, *Religion and Rationality* op. cit. p. 152.

funzione dei rituali per la coesione delle comunità. Differentemente, gli antropologi Arnold van Gennep e Meyer Fortes considerano il ruolo sociale e culturale del mito che si estende alla sfera religiosa. Alcuni studi contemporanei puntano l'attenzione sulla componente dinamica del rituale. Per esempio Roy Rappaport ha studiato la dimensione cibernetica del rituale e la sua implicazione per l'ecologia e la comunicazione.

Il dibattito filosofico sui rituali è molto vivace e presenta prospettive diverse²⁷:

- teoria pragmatica della conoscenza (Rorty, Dewey, Peirce, James, Santajana, Whitehead).
- filosofia post-Wittgensteiniana (Winch, Lerner, Austin, Searle, Habermas)
- esistenzialismo (Heidegger, Sartre, Bernstein, Eliade)
- approccio genealogico (Foucault, Edge)
- fenomenologia (Merleau Ponty, Dreyfus, Cross)
- scienze cognitive e neuroscience (Clark, Van Gelden, Varela, Frankiel, Johnson, Graybiel)
- epistemologia femminista (Grosz, McGuire, Butler)
- filosofia della religione comparata (Sullivan, Kasulis, Law, Coakley, Clooney, Yasuo, Nagatomo).

Sulla falsariga dei suggerimenti di Habermas di pensare il rito come espressione dello snodo filogenetico dal comportamento biologico ancorato alla specie al rituale mediato simbolicamente, ritengo che l'analisi debba partire dalle dimensioni del comportamento rituale che riguarda sia la sfera individuale che quella sociale²⁸. In primo luogo, dobbiamo considerare quello che Habermas denomina "complesso sacrale", vale a dire quel legame tra mito e rito che si è evoluto nel processo di razionalizzazione sociale²⁹. Abbiamo a disposizione gli strumenti antropologici che ci restituiscono ipotesi sulle forme di vita del neolitico e anche indietro fino all'XI millennio A.C. Ricordiamo che sono state ritrovate pitture rupestri in Australia in probabili luoghi di culto 50.000 anni fa e la prima testimonianza di una tomba dovuta all'*homo sapiens* risale a non meno di 100.000 anni fa, epoca in cui sono stati ritrovati anche monili e gioielli più antichi. Ma potremmo intuire che miti e riti potrebbero essere stati veicolati da media non materialmente trasmissibili come invocazioni, danze e canto e risalire ad un periodo che va da 300.000 a 100.000 anni fa, periodo in cui esisteva l'uomo *heidelbergensis*. Il complesso sacrale è fatto di racconti mitici e pratiche rituali

²⁷ K. Schilbrack, *Thinking through Rituals*, Routledge, London, 2004.

²⁸ R. Giovagnoli & G. Dodig-Crnkovic, *Habits and Rituals*, Special Issue, Open Information Science, De Gruyter, 2018; R. Giovagnoli, *From Habits to We-intentionality: Rituals as Social Habits*, in R. Giovagnoli & R. Lowe (Edd.), *The Logic of Social Practices*, Springer Saper, Cham, 2020, pp. 185-199.

²⁹ Cfr. M. B. Matustik, *Which Axial Age, whose rituals? Habermas and Jaspers on the "spiritual" situation of the present age*, in *Philosophy & Social Criticism*, 47, 6, 2020, pp. 753-766.

che possono presentarsi in luoghi, tempi ed anche forme diverse. I racconti mitici possono aiutarci a spiegare il significato delle pratiche rituali perché trasferiscono i contenuti semantici di una più antica comunicazione gestuale all'interno di un linguaggio grammaticale più evoluto. Habermas parla di un "sovrapporsi" di forme comunicative più evolute a forme comunicative più arcaiche. Così, se pensiamo al rituale funebre che cerca di padroneggiare l'esperienza della precarietà umana e il dolore per la perdita dei propri cari, vediamo l'intrecciarsi delle narrazioni circa la vita ultraterrena e i riti che si rivolgono alle potenze sovrumane. La sindrome di mito e rito fornisce stabilità e certezza all'identità collettiva che deve essere rassicurata rispetto a ciò che è estraneo o non conosciuto³⁰. L'aspetto performativo del mito non si limita a spiegare ciò che esiste nel mondo, ma riflette la dinamica psichica suscitata dalle relative minacce e dai pericoli, costituendo il ponte che dal mito ci conduce al rito. Il rito è una dimensione del comportamento umano che non è necessariamente legata al mito e svela il senso originario del complesso sacrale³¹. La funzione sociale dei rituali viene chiarita plausibilmente, secondo Habermas, soprattutto da Durkheim, da Henri Hubert e Marcel Mauss che hanno studiato i rituali del dono e dello scambio. A partire dagli studi di Durkheim, Arnold van Gennep ha analizzato i riti di iniziazione che regolano il passaggio da uno status ad un altro attraverso le cesure di nascita, ingresso in pubertà, matrimonio e funerale che sottendono le dimensioni dell'autotematizzazione della società e della creazione delle obbligazioni normative:

Quando, per esempio, un adolescente viene fatto entrare nel giro degli adulti maschi, egli impara i ruoli sociali che sono connessi a questo nuovo status. Assolvendo a certe prescrizioni rituali egli fa ingresso, per così dire, in un nuovo segmento della società acquistando in pari tempo le capacità per obbedire alle corrispondenti aspettative. L'iniziazione cerca di prevenire il rischio che - negli snodi del ricambio generazionale - si spezzi la continuità dell'integrazione sociale e si paralizzino le forze dei legami normativi.

Tuttavia, distinguendo tre fasi nel passaggio di status, van Gennep mette in luce un aspetto ulteriore del "Sacro"³². L'iniziazione, che per la persona coinvolta equivale a un cambiamento profondo dell'identità, viene messa in scena come se si trattasse di una morte e una rinascita sociale. Qui il momento inedito, evidenziato da van Gennep, è il passaggio attraverso uno stadio intermedio di esilio dalla società, vale a dire attraverso una fase in cui l'appartenenza del candidato viene, per così dire, provvisoriamente sospesa. La sua esistenza sociale "si spegne" temporaneamente, fino

³⁰ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1965.

³¹ Cfr. anche M. Rosati, *Ritual and the Sacred*, Ashgate, London, 2009 e M. Bortolini, *Found in Translation. J. Habermas Anthropotechnics and Postsecularism*, in corso di pubblicazione su European Legacy.

³² A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Editions A. Et J. Picard Paris, 1909, trad. it. *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 2002.

all'istante in cui viene recuperato dalla società attraverso l'atto della sua accettazione del nuovo status. La fase intermedia - dell'isolamento dalla società, del suo esilio nella terra di nessuno - rinnova l'esperienza estrema di una esistenza infondata, pencolante letteralmente sul nulla. L'organismo è rigettato indietro alla sua totale e isolata impotenza, e l'esistenza individuale prende coscienza della sua dipendenza totale dalla società. Al fine di sviluppare la mia ipotesi teorica, ho bisogno di generalizzare proprio questo tipo di esperienza³³.

Sulla falsariga di Wilhem Duprè, Habermas vede il rito come l'originale forma di autoriflessione delle società primitive³⁴. D'altra parte, alla dimensione sacrale tocca anche il compito di verbalizzare *le basi esistenziali su cui poggiano* le nuove forme di vita socializzate attraverso i simboli. Secondo Habermas, bisogna trovare un linguaggio che tematizzi l'*estremo*: eventi e situazioni come nascita e morte, convivenza incerta, esaurimento delle risorse materiali e organiche, vulnerabilità dell'anima e del corpo. Il complesso sacrale deriva dal modo in cui i primati hanno risolto il problema del superamento di una fondamentale soglia evolutiva rappresentata dalla comunicazione simbolica. Possiamo osservare che l'evoluzione della specie umana presenta una cesura rappresentata dal sorgere del linguaggio. Così possiamo affiancare al primitivo linguaggio quotidiano dei gesti quel linguaggio extraquotidiano del *rito* che si è specializzato nelle invocazioni alle potenze ultraterrene. Ci troviamo di fronte a forme di condotta mimetica o rappresentazione iconica, le quali ci suggeriscono di mettere a confronto il comportamento dei *rituale* con la comunicazione gestuale *profana*. Dobbiamo comunque spiegare la divisione di lavoro fra forme di comunicazione tanto diverse: il linguaggio quotidiano nasce dai rapporti di cooperazione, mentre il comportamento rituale cade al di fuori delle funzioni quotidiane e dà *senso* alla cooperazione. Proprio gli studi antropologici ci consentono di formulare l'ipotesi per cui il rito *sarebbe una risposta* alla precarietà della *nuova* forma di socializzazione comunicativa passante attraverso simboli linguistici.

Nel rito si cela la difficile cooperazione fra individuo e società dove il collettivo deve affermarsi per stabilire l'ordine sociale, ma la coscienza individuale non può perdere la sua autonomia che si staglia nell'interazione. I rituali posseggono una dimensione normativa più forte della normatività delle convenzioni linguistiche perché hanno a che fare con la rigenerazione della solidarietà sociale e con l'autotematizzazione dell'identità collettiva. Il rituale rappresenta la risposta funzionale alla crisi del sapere espresso dal mito, crisi generata dal confronto con la realtà fonte di esperienze dissonanti: i rituali continuano ad assicurare l'identità del collettivo contro le pressioni delle nuove

³³ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, op. cit. pp. 67-68

³⁴ W. Duprè, *Religion in Primitive Cultures*, Mouton, Den Haag 1975.

spiegazioni del mondo. Le religioni mondiali hanno superato l'età assiale e hanno tolto al mito il suo fondamento, ma loro stesse devono affrontare le sfide che provengono dalla conoscenza scientifica e dagli Stati secolarizzati. Nonostante ciò:

Il complesso sacrale non si è dissolto; le tradizioni religiose, in simbiosi con il culto comunitario, non hanno perso vitalità. Anzi, nel dare esecuzione alle loro pratiche di culto, i membri delle comunità religiose possono perfino arrogarsi il privilegio di avere accesso a quella esperienza arcaica - a quella fonte della solidarietà - cui i figli e le figlie miscredenti della modernità hanno da tempo voltato le spalle³⁵.

Conclusione

In questo contributo ho introdotto il concetto di modernità in Habermas, che tramite un'analisi critica di filosofi classici, giunge a descrivere il concetto di "razionalità comunicativa" che rappresenta la base dei processi di razionalizzazione sociale. Ho poi mostrato come l'analisi della prassi sociale nel suo complesso debba includere una doppia normatività: quella delle convenzioni linguistiche e quella forte delle tradizioni e della cultura in generale. Infine ho schizzato brevemente il legame che Habermas vede tra modernità e Dio come il risultato della filosofia che ha promosso ideali razionali di verità e conoscenza a misura del soggetto conoscente. Questi ideali falliscono rispetto ad un'evoluzione sociale che corre indisturbata e non è in grado di fornire risorse per il senso della vita umana.

Habermas riconosce alla religione un ruolo fondamentale anche nella mediazione fra individuo e società; essa deve trovare messaggi autentici rispetto a visioni religiose diverse per indirizzare i comportamenti nel modo adeguato. In *Nachmetaphysisches Denken II* Habermas vede nei riti l'origine della cooperazione umana; le istituzioni in generale richiedono una prassi rituale per condividere simboli e favorire l'ordine sociale. Senza dubbio i riti religiosi che Habermas considera principalmente hanno una parte fondamentale nella vita umana segnata dalla precarietà.

³⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, op. cit. p. 78

Possiamo però osservare che i rituali non caratterizzano esclusivamente l'ambito religioso, ma hanno un ruolo fondamentale nell'ontologia sociale e richiedono un'indagine sulla loro natura che non può basarsi unicamente su alcune visioni antropologiche riguardo la cooperazione umana. Habermas critica i modelli intenzionali, perché ritiene che la descrizione dei processi soggettivi della conoscenza e dell'azione non possa fornire i fondamenti dell'intersoggettività che si basa invece sull'uso del linguaggio ordinario. A mio avviso, lo studio dei fondamenti della cooperazione umana non può prescindere da ricerche interdisciplinari che provengono anche dalle scienze naturali.

Il dibattito sull'intenzionalità collettiva (*We-intentionality*) - parte fondamentale dell'ontologia sociale - presenta interessanti studi sulla cooperazione che superano il modello individualistico (tipico della teoria dei giochi). L'indagine che Searle ha condotto sulla costituzione della realtà sociale evidenzia con chiarezza la natura e il ruolo dei rituali nelle pratiche sociali (il tipico esempio proposto da Searle è il matrimonio). I rituali fanno parte della natura umana (ma anche gli animali hanno i loro rituali) e richiedono un'indagine delle dimensioni che li connotano suffragata da risultati trans-disciplinari. Ritengo quindi che l'analisi debba partire dal "comportamento abituale" che riguarda l'organizzazione e la riduzione della complessità della vita quotidiana negli ambiti privato e sociale. Ciò richiede che l'analisi filosofica si confronti con i risultati plausibili che si sono raggiunti soprattutto nella psicologia sociale e nelle neuroscienze.

Ringraziamenti: Vorrei ringraziare il Professor Messinese per l'invito a pubblicare un saggio in questo interessante volume di "Aquinas". Ringrazio anche i recensori del draft del mio contributo per i preziosi commenti.