



Arianna Maceratini

(ricercatrice in Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Macerata,
Dipartimento di Giurisprudenza)

Religione e sfera pubblica nella teoria del discorso di Jürgen Habermas¹

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. Linguaggio, discorso e ragione - 3. Linguaggio ordinario e linguaggi esperti - 4. Linguaggio e sfera pubblica - 5. La teoria del discorso e le tradizioni religiose: alcuni cenni sul pensiero di Habermas - 6. Il fondamentalismo religioso - 7. La "traduzione neutralizzante" - 8. Conclusioni.

1 - Introduzione

L'analisi del rapporto tra religione e sfera pubblica, dalla prospettiva della teoria del discorso di Habermas, rimanda a un'interrogazione di più vasto respiro sul nesso tra discorso, ragione e sfera pubblica - triade concettuale che costantemente ha accompagnato l'attività scientifica e politica di Habermas -, lasciando intravedere la possibilità di uno spazio condiviso, volto allo scambio di argomentazioni, che ha la priorità su ogni strategica e autoreferenziale rappresentazione del sociale. In particolare, il processo di "linguisticizzazione del sacro", ovvero, di elaborazione linguistica del fenomeno religioso, ha progressivamente condotto l'autore a svincolare la teoria della modernità da una rigida teoria della secolarizzazione, mentre il fenomeno religioso, affrancato da obsoleti dogmatismi, si rivela portatore di una razionalità procedurale capace di operare nella prassi comunicativa quotidiana. Le risorse dialogiche religiose appaiono, pertanto, come elementi irrinunciabili di una sfera pubblica effettivamente polifonica e multidimensionale, trasmettendo irrinunciabili contenuti semantici da tradurre in un linguaggio generalmente condivisibile.

Dall'inclusività della procedura discorsiva deriverebbe, tuttavia, secondo Habermas e non senza un'ambiguità di fondo, la necessità di una "traduzione neutralizzante", intesa come filtro istituzionale, tanto del sapere laico quanto di quello religioso, pur essendo evidente come solo i cittadini religiosi debbano considerare riflessivamente la propria fede, ponendola in relazione alla visione laica e assecondando un processo di secolarizzazione che appare, qui, a senso unico e ad unico carico del

¹ Contributo sottoposto a valutazione.



discorso religioso. Se tale “traduzione neutralizzante” possa effettivamente conservare e valorizzare le risorse di senso religiose senza appiattare le peculiarità discorsive al livello di una razionalità strumentale della quale, peraltro, lo stesso Habermas rileva la pervasività e la minaccia, appare una questione critica centrale. Al di là della via tracciata dalla “traduzione neutralizzante” dei discorsi, che sembrerebbe solo formalmente inclusiva, un efficace dibattito sul nesso tra religione e sfera pubblica, volto a valorizzare le differenze religiose e culturali, apre un varco non solo alla comprensione, ma anche alla solidarietà intersoggettiva, entrambe sostenute da un sistema giuridico e da un sistema politico in grado di fronteggiare le sfide cognitive che, necessariamente e auspicabilmente, si accompagnano alla modernità.

2 - Linguaggio, discorso e ragione

Il linguaggio rimanda, nella teoria del discorso di Habermas, all’intesa intersoggettiva concepita come ricerca cooperativa della verità, rivolta alla conferma o al disconoscimento dell’accettabilità razionale degli enunciati. Tale procedimento presuppone la coincidenza tra comunicazione e argomentazione, tra comprensione e giustificazione discorsiva delle pretese di validità avanzate dai parlanti nel discorso. La comunicazione espone, dunque, i soggetti a uno “spazio di ragione” interpretato come “possibilità dell’intesa linguistica, è ciò che regola l’argomentazione dall’interno, ciò che ci aiuta a superare le nostre immagini soggettive e a renderle comuni a tutti”². L’argomentazione descrive, in altri termini, un processo di autochiarimento soggettivo e di conoscenza dell’altro, in modo tale che la decisione delle questioni pratiche sia determinata dal conseguimento del consenso in tutti quei temi che non possono essere univocamente stabiliti. «Quando queste decisioni sono prese razionalmente, non “cadono” né in maniera teoricamente stringente, né puramente arbitraria: esse sono piuttosto motivate da un parlare [*Rede*]

² J. HABERMAS, in E. FILIPPINI, *Eppure non sono pessimista. Conversazioni con Jürgen Habermas*, Castelvecchi, Roma, 2013, p. 34. Sul tema, cfr. anche J. HABERMAS, *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, in *Communication Theory*, 2006 (XVI), n. 4, p. 413.



convincente»³. Il discorso non appare, allora, principalmente rivolto a rinvenire la verità degli enunciati, quanto a confermarne l'accettabilità razionale, mediante argomentazioni che conducano alla convinzione sugli enunciati problematici, facendo sì che l'accordo, o la chiarificazione del dissenso, sia l'intenzione sottesa al processo comunicativo⁴. "Convincere è ciò che noi possiamo accettare come razionale"⁵. Alle classiche categorie logiche di possibile/impossibile/necessario, Habermas sostituisce argomenti adeguati/inadeguati/stringenti, descrivendo una logica della pertinenza o dell'adeguatezza di un argomento al sistema linguistico-concettuale di riferimento⁶: è il discorso stesso, infatti, a fissare le coordinate dell'argomentazione, cosicché comprendere un enunciato equivale a stabilire discorsivamente a quali condizioni esso può dirsi accettabile⁷. Va rilevato, per questo motivo, il nesso intrinseco che intercorre tra l'accettabilità discorsiva e la pubblica riscattabilità delle pretese di validità sollevate dal parlante e rivolte all'*intesa* [Verständigung]. Quest'ultima rappresenta un'aspirazione della ragione, un tendere piuttosto che un fine: infatti, si raggiunge un autentico consenso o, nei termini habermasiani, la *situazione linguistica ideale*, quando, attraverso le proprietà formali del discorso, venga garantita la libera circolazione tra i piani del discorrere, fino all'*intesa comunicativa*⁸. Data la coimplicazione di teoria comunicativa e prassi linguistica, si comprende, allora, come la logica del discorso venga definita da Habermas quale *logica pragmatica*, diretta dalla consistenza dell'argomento migliore, cioè, dalle motivazioni razionali che fanno da sfondo alle decisioni soggettive⁹. Al riguardo,

³ J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 1980, p. 284.

⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Public space and political public sphere - the biographical roots of two motifs in my thought*. (Commemorative Lecture, Kyoto Nov. 11, 2004), p. 1.

⁵ J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari, 2007, traduzione italiana parziale di M. CARPITELLA, p. 51.

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica*, cit., p. 322.

⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, *Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, il Mulino, Bologna, 1986, traduzione italiana di P. RINAUDO, p. 408 ss.

⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica*, cit., p. 331. Sul nesso tra conoscenza e critica linguistica, cfr. M. FAESSEL, *Jürgen Habermas. Critique and Communication: Philosophy's mission*, Rivista telematica (www.eurozine.com) ottobre 2006; on line anche in (www.habermasforum.dk).

⁹ Cfr. A. ALLEN, *The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas' Political Theory*, in *Constellations*, 2012 (XIX), n. 3, pp. 353-368. Sull'agire comunicativo, definito da Habermas come *pragmatica universale*, si veda E. AGAZZI,



“l’esito positivo di un discorso, la sua capacità di acquisire consenso non è da ricercare in cogenze logiche o in evidenze empiriche, provenienti dall’esterno, ma nella forza dell’argomento migliore. Questa forza coincide con la motivazione razionale”¹⁰.

3 - Linguaggio ordinario e linguaggi esperti

Il carattere precipuo del linguaggio ordinario, che lo distingue dalla settorialità dei linguaggi esperti, consiste nell’apertura di significato e nella struttura non univoca della comunicazione da esso generata, esposta all’eventualità di essere compresa, accettata, rifiutata o equivocata.

“L’intersoggettività della comunicazione nel linguaggio ordinario è qualcosa di frammentario. Essa sussiste poiché per principio è sempre possibile un accordo; e non sussiste poiché per principio è necessario mettersi prima d’accordo. Il comprendere ermeneutico si inserisce nei punti di interruzione, compensando la frammentarietà dell’intersoggettività”¹¹.

La comprensione linguistica ordinaria si situa, dunque, nella sua sospensione, nel *tra* dei rapporti soggettivi, nella possibilità di creare un consenso, sempre ridiscutibile, intorno a essa. Va sottolineata la corrispondenza, in Habermas, di teoria della società, circa il modo di garantire l’ordine sociale, e teoria dell’azione, concernente le modalità dell’interazione sociale: entrambe i settori possono, infatti, essere diretti dall’*agire strategico-funzionale* [*strategisches Handeln*] o dall’*agire comunicativo* [*kommunikatives Handeln*]. Nel primo caso, la coordinazione strategica delle azioni dipende da calcoli utilitaristici ed egocentrici degli attori sociali, diversamente, nell’*agire comunicativo*, le azioni sono rivolte a raggiungere un consenso razionalmente motivato¹².

In sito nell’*agire comunicativo* è il tendere alla migliore motivazione, intesa come alternativa al già dato dell’azione strumentale, modellata su paradigmi strategici e sostenuta dalla funzionalità dei linguaggi esperti¹³. “Il *medium* della comunicazione linguistica emerge

Introduzione all’edizione italiana di J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 2000, traduzione italiana di E. AGAZZI, p. XXIII.

¹⁰ G. E. RUSCONI, *Introduzione a J. HABERMAS, Agire comunicativo e logica*, cit., p. 21.

¹¹ J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica*, cit., p. 228.

¹² Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 142.

¹³ Sulla distinzione tra scienza empirico-analitica e scienza ermeneutica, cfr. C. DONOLO, *Prefazione a J. HABERMAS, Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza,



come uno strato condiviso senza il quale noi non potremmo esistere quali individui. Noi sempre ci troviamo esistenti nell'elemento del linguaggio"¹⁴. Habermas, dunque, attraverso il linguaggio ordinario, sottolinea la natura sociale degli individui, espressa in una circolarità discorsiva per cui nel singolo si riflette la realtà sociale¹⁵ nella quale i soggetti dovrebbero reciprocamente riconoscersi, senza operare alcuna eliminazione o riduzione delle differenze che li costituiscono, ma valorizzando le reciproche distanze¹⁶. Il linguaggio ordinario sostiene, come si è visto, lo scambio delle argomentazioni consentendo di rispondere alle pretese di validità discorsiva sollevate dagli interlocutori¹⁷: in questa funzione, esso non rappresenta un mero specchio del reale, ma offre una porta di accesso al mondo¹⁸ ed esplicita, nella tensione sempre presente tra comunicazione reale e ideale, tutto il potenziale critico della teoria habermasiana. Viene, così, descritto un originale rapporto linguistico tra struttura e contesto, un'interdipendenza tra generale e particolare di cui i soggetti parlanti sono la linfa vitale e dove la mutua comprensione e il reciproco accordo vengono raggiunti e ridiscussi in vista di un consenso sempre aperto alla possibilità della propria contestazione¹⁹.

4 - Linguaggio e sfera pubblica

Roma-Bari, 1971, traduzione italiana di C. DONOLO, p. 14. Sul concetto di scienza ermeneutica in Habermas, cfr. anche J. GRONDIN, *Die Hermeneutik und Habermas*, in Id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 103-46; R. WAIZBORT, *Objectivity in Social Science. Toward a Hermeneutical Evolutionary Theory*, in *Philosophy of the Social Sciences*, 2004 (XXXIV), n. 1, pp. 151-62; T. BUBE, *Von der Kritischen Theorie zur Kritischen Hermeneutik? Jürgen Habermas' Transformationen der Verstehenslehre*, in R. FABER, E.M. ZIEGE, *Das Feld der Frankfurter Kultur und Sozialwissenschaften nach 1945*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, pp. 139-66.

¹⁴ J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 4.

¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 2.

¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 4.

¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 5; cfr. anche S. MÜLLER-DOOHM, *Addio al passato. Habermas oltre la scuola di Francoforte*, in *Rivista telematica (www.reset.it)* luglio 2015, p. 5.

¹⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 5.

¹⁹ Cfr. T. McCARTHY, *Enlightenment and the Idea of Public Reason*, in *European Journal of Philosophy*, 1995 (III), n. 3, p. 247 ss. Su questo tema, cfr. anche F. VOGELMANN, *Habermas, die Demokratie, die Ökonomie*, in *West End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2014 (XI), n. 2, pp. 121-140.



Lo spazio pubblico del discorso mostra il nesso tra linguaggio e sfera pubblica che si riflette nelle procedure decisionali democratiche²⁰.

“Procedure e istituzioni democratiche possono ridursi a vuote facciate se viene loro a mancare una sfera pubblica funzionante. Per converso, il funzionamento delle sfere pubbliche presuppone sempre esigenti condizioni di tipo normativo. Infatti i circuiti comunicativi pubblici non dovrebbero essere tagliati fuori dai processi decisionali effettivi”²¹.

Il legame tra discorso, ragione e sfera pubblica - triade concettuale che ha accompagnato costantemente l'attività scientifica e politica di Habermas²² - apre un varco alla comprensione intersoggettiva, nello spazio critico di una sfera pubblica dalle capacità emancipatorie: a essa corrispondono un sistema giuridico e un sistema politico capaci di fronteggiare le sfide cognitive che, necessariamente e auspicabilmente, si accompagnano alla modernità. In una società complessa, nella quale i legami personali appaiono radi e deboli, spetta, infatti, alla pubblica opinione e ai procedimenti istituzionalizzati di formazione e di espressione della volontà il riprodurre le forme moderne dell'identità collettiva tanto che, per Habermas, lo stato critico della democrazia è rilevato proprio dalla vitalità della corrispondente sfera pubblica²³.

In particolare, nel modello di democrazia deliberativa e pluralista, suggerito dall'autore, le libertà individuali sempre si accompagnano alla

²⁰ Cfr. **J. HABERMAS**, *Teoria e prassi*, cit., p. 3. Per un approccio al concetto di sfera pubblica in Habermas, si veda C.J. EMDEN, D. MIDGLEY, (a cura di), *Beyond Habermas: Democracy, Knowledge, and the Public Sphere*, Berghahn, New York-Oxford, 2012; **L. DAHLBERG**, *The Habermasian Public Sphere and Exclusion*, in *Communication Theory*, 2014 (XXIV), n. 1, pp. 21-41; **A. ALLEN**, *The Public Sphere: Ideology and/or Ideal?*, in *Political Theory*, 2012 (XL), n. 6, pp. 822-829; **R.J. BERNSTEIN**, *The Normative Core of the Public Sphere*, in *Political Theory*, 2012 (XL), n. 6, pp. 767-778; **J. MANSBRIDGE**, *Conflict and Commonality in Habermas's Structural Transformation of the Public Sphere*, in *Political Theory*, 2012 (XL), n. 6, pp. 789-801; **S. SUSEN**, *Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere*, in *Sociological Analysis*, 2011 (V), n. 1, 37-62;

²¹ **J. HABERMAS**, *Habermas su web e sfera pubblica. Quello che la rete non sa fare*, traduzione italiana di realizzata di L. CEPPA dell'intervista ad Habermas effettuata da Markus Schwering e pubblicata nel giugno del medesimo anno sulla *Frankfurter Rundschau* in occasione dell'85^{mo} compleanno del filosofo, in *Rivista telematica (www.reset.it)* luglio 2014, p. 1.

²² **J. HABERMAS**, *La condizione intersoggettiva*, cit., p. 5. Sulla sfera pubblica come filo conduttore del pensiero di Habermas cfr. **W. PRIVITERA**, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 70.

²³ Cfr. **J. HABERMAS**, *Public space and political public sphere*, cit., p. 9.



partecipazione politica ai processi decisionali istituzionalizzati. Ciò permette di esplicitare la formazione discorsiva della volontà come espressione del potere comunicativo [*kommunikative Macht*] per il quale i destinatari della decisione possono contemporaneamente intendersi come gli autori della stessa²⁴. Le procedure democratiche si pongono, in altri termini, come medio tra l'interesse del singolo e l'interesse del cittadino, tra autonomia pubblica e autonomia privata²⁵: la teoria discorsiva esprime, così, la coimplicazione della sovranità popolare con le forme giuridiche dello Stato di diritto, essendo entrambe date dal rapporto tra singolo e cittadino²⁶ che consente, come si è visto, la distinzione e la coincidenza degli autori e dei destinatari delle disposizioni²⁷. "Siccome l'idea decisiva è l'autonomia dei cittadini, le norme giuridiche devono essere fatte in modo tale da poter essere accettate simultaneamente sia come leggi della costrizione sia come leggi della libertà"²⁸.

In questo senso, ci si attende, dai destinatari delle norme giuridiche, un comportamento conforme alle leggi a prescindere dalle motivazioni soggettive che, nel concreto, sostengono l'azione; d'altro canto, i destinatari delle norme devono poter supporre di obbedire a legittime disposizioni. "Nessuno è veramente libero finché tutti i cittadini non godono di libertà eguali, sulla base di leggi vincolanti che essi si danno

²⁴ Cfr. S. MÜLLER-DOOHM, *Addio al passato*, cit., p. 3. Sul modello habermasiano di democrazia deliberativa, si veda J. HABERMAS, *Public space and political public sphere*, cit., p. 6. Un approfondimento del tema, in J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996, traduzione italiana di L. CEPPA; G. DI DONATO, *I luoghi della democrazia*, in *Senso Comune*, Rivista telematica (www.senso-comune.it) settembre 2018; A. FLORIDA, *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, il Mulino, Bologna, 2017.

²⁵ J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Milano, 1997, traduzione italiana di L. CEPPA, p. 143; cfr. anche J. HABERMAS, *Morale, diritto e politica*, Einaudi, Torino, 1992, traduzione italiana parziale di L. CEPPA, p. 99. Sul nesso, in Habermas, tra autonomia pubblica e privata con in particolare attenzione agli sviluppi delle biotecnologie, si veda M. LALATTA COSTERBOSA, *Habermas e le biotecnologie come insidia alla democrazia*, in A. BALLARINI, (a cura di), *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 61-73. Cfr. J. HABERMAS, *Morale, diritto e politica*, cit., p. 99.

²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia: nesso paradossale di principi contraddittori?*, in *Teoria politica*, 2000 (XVI), n. 3, p. 15 ss.

²⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 15 ss.

²⁸ J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, traduzione italiana di L. CEPPA, pp. 106 s.; cfr. anche J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 9. Su questo argomento, si veda anche A. NORVAL, *Don't Talk Back! The Subjective Conditions of Critical Public Debate*, in *Political Theory*, 2012 (XL), n. 6, pp. 802-810.



dopo ragionevole dibattito²⁹. Nella pubblica discussione, poi, a seconda della materia da regolare e del tipo di decisione da assumere, vengono in risalto differenti livelli comunicativi, specificati sul piano materiale, sociale, temporale³⁰. In tale ambito, “le selvagge circolazioni comunicative” delle sfere pubbliche non istituzionalmente organizzate s’integrano dialogicamente alle procedure formali di consultazione e di deliberazione e da tale unione promana il carattere della legittimità politico-normativa³¹. Il diritto

«non può essere legittimo se non viene prodotto in una maniera legittima, ossia secondo quelle procedure formative dell’opinione e della volontà che giustificano la presupposizione di una razionale accettabilità dei risultati. L’autorizzazione alla partecipazione politica si collega così alla aspettativa di un “uso pubblico” della ragione: in quanto co-legislatori democratici i cittadini non possono respingere l’informale sollecitazione [*ansinnen*] ad orientarsi verso il bene comune»³².

Il concetto *giuridico* dell’autolegislazione acquisisce, allora, una dimensione prettamente *politica* che si dilata al contesto sociale presupposto, da Habermas, come discorsivamente emancipato dai rapporti meramente strumentali e, perciò, in grado di darsi norme democratiche. La validità normativa, come generale accettabilità delle argomentazioni³³, e la legittimazione democratica risultano, pertanto, intrinsecamente connesse nell’ideale habermasiano di democrazia che indica, a parametro e stimolo critico, lo scarto tra la concreta decisione e il suo ideale superamento nel discorso³⁴. In questo modo, la mediazione tra

²⁹ J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 9.

³⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 10.

³¹ Cfr. J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 10.

³² J. HABERMAS, *Stato di diritto e democrazia*, cit., p. 16; cfr. anche J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, cit., p. 99 s. Già in Kant, l’uso pubblico della ragione è rivolto al *Publicum*, vale a dire, in Habermas, al mondo [*Welt*]. Il termine, che nella sua accezione letterale indicava il pubblico colto dei lettori [*Leserpublicum, Leserkreis, Leserwelt*], in Kant si dilata fino a comprendere chiunque faccia un uso pubblico della ragione, poiché ciascuno, in quanto dotato di ragione, è in grado di esercitare la facoltà di critica, sull’argomento cfr. M. TOMBA, *Publicità e terzo forum in Kant*, in *Il pensiero politico*, 2003 (XXXVI), n. 3, p. 412 ss. Per un utile confronto della teoria di Habermas con il pensiero di Kant, si veda R. BRANDT, *Habermas und Kant*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002 (L), n. 1, pp. 53-68.

³³ Cfr. M. FIORIO, *Il recupero del discorso religioso in Jürgen Habermas. Aperture e limiti di una proposta postmetafisica*, in *Lessico di etica pubblica*, 2010, n. 1, p. 85.

³⁴ Cfr. S. MÜLLER-DOOHM, *Addio al passato*, cit., p. 3.



sistema politico e società civile, effettuata dalla sfera pubblica, si traduce nella descrizione di un piano di intersezione discorsivo tra il potenziale cognitivo e il contenuto empirico e normativo espresso dalla democrazia deliberativa.

La sfera pubblica, in particolare, è in rapporto di cooperazione con il sistema politico, consentendo la circolazione dei discorsi in un sistema a *multilivello* che dal parlare ordinario della quotidianità, attraverso la mediazione di “deboli” discorsi pubblici, giunge all’istituzionalizzazione politica e giuridica³⁵. Il ruolo “facilitatore” della sfera pubblica si precisa, dunque, nella mobilitazione e nella messa in comune di principi, informazioni, richieste e interpretazioni che predispongono l’agenda politica, assicurandone il pluralismo discorsivo³⁶. A sua volta, il sistema politico, poiché dipende, in ultima istanza, dai processi di legittimazione democratica delle decisioni, si giova di quel contatto con la società civile rappresentato dalla “vita irregolata” della sfera pubblica³⁷. Quest’ultima opera, quindi, come filtraggio³⁸, come “lavaggio” [*lavandering*] degli “elementi fangosi”³⁹ della comunicazione politica, cioè, dei temi e dei contributi da segnalare come rilevanti all’ambito più propriamente politico e giuridico, mentre a questi ultimi contesti è assegnato il compito di tradurre i materiali di discussione in decisioni istituzionalizzate, ponendo il modello discorsivo della democrazia deliberativa a parametro di correttezza decisionale⁴⁰.

Habermas mette tenacemente in luce il carattere riflessivo dello spazio pubblico⁴¹ anche se è evidente e di comune esperienza come, nella concretezza della vita sociale, la sfera pubblica potrebbe seguire un modello strategico d’informazione capace di distorcere le dinamiche comunicative⁴² sostituendo lo pseudo-consenso di discorsi piegati a

³⁵ J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 415. Habermas segnala due tipologie di attori sociali in mancanza delle quali nessuna sfera pubblica sarebbe in grado di operare efficacemente: i professionisti della comunicazione e i politici di professione, cfr. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 416.

³⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 416.

³⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 417.

³⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 418.

³⁹ J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 416.

⁴⁰ Cfr. T. RASMUSSEN, *The Internet and Differentiation in the Political Public Sphere*, in *Nordicom Review*, 2008 (XXIX), n. 2, p. 73.

⁴¹ Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 418.

⁴² Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 419.



interessi particolari all'effettivo consenso espresso dalla situazione linguistica ideale e costituito dalla correttezza procedurale delle pratiche di espressione e di formazione della volontà comune. Lontana dall'adottare un'autentica prospettiva discorsiva, la società complessa impiega, più spesso, un linguaggio funzionale ed estraneo a un effettivo dibattito pubblico, al quale residua, tutt'al più, uno spazio mediatico di sopravvivenza. Il potere politico, originato al di fuori dei tradizionali canali di discussione democratica delle decisioni, coincide, così, con la visibilità sociale e con una politica personalizzata e spettacolarizzata dove la sovranità è ridotta all'acclamazione di leader e le garanzie giuridiche risultano sostanzialmente svuotate a mera forma⁴³.

5 - La teoria del discorso e le tradizioni religiose: alcuni cenni sul pensiero di Habermas

La considerazione habermasiana delle tradizioni religiose si è costantemente modificata nel tempo, descrivendo un processo di "linguisticizzazione del sacro", ovvero, di elaborazione linguistica del fenomeno religioso⁴⁴, che ha progressivamente condotto l'autore a svincolare la teoria della modernità, considerata come luogo di confronto tra peculiari tradizioni⁴⁵, da una rigida teoria della secolarizzazione⁴⁶.

Senza nessuna pretesa di offrire, qui, una visione esaustiva del complesso processo di elaborazione habermasiano, sembra comunque opportuno ripercorrere alcuni passaggi salienti del cammino che ha condotto, nel tempo, l'autore a delineare ipotesi di dialogo e di apertura al fenomeno religioso⁴⁷. Se, infatti, nei primi scritti Habermas sosteneva come il potenziale di razionalità delle religioni fosse ormai esaurito e sostituito da un'etica dell'argomentazione, già con la pubblicazione de *Il*

⁴³ Cfr. J. HABERMAS, *Political Communication*, cit., p. 422.

⁴⁴ Cfr. M. FIORIO, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 72.

⁴⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche. Jürgen Habermas intervistato da Eduardo Mendieta*, EDB, Bologna, 2013, p. 7. Da una posizione iniziale, orientata in senso marxista, fino alla pubblicazione dell'opera *Teoria dell'agire comunicativo*, nel 1981, il pensiero habermasiano si è costantemente confrontato con il fenomeno religioso sino ad attribuire a esso una dimensione dialogica e politica di rilievo, come emerge nei più recenti lavori.

⁴⁶ Cfr. E. MENDIETA, *Le religioni e la politica*, cit., p. 5.

⁴⁷ Cfr. S. MUSCOLINO, *Religione e razionalità comunicativa. Jürgen Habermas e la "nuova teologia politica"*, in *Rivista Internazionale di Filosofia Online*, 2015 (XIX), pp. 41 ss.



pensiero post-metafisico, del 1988, egli notava come il pensiero postmetafisico, liberato dalle maglie della trascendenza, avesse rivelato una razionalità procedurale capace di operare nella prassi comunicativa quotidiana. In tale contesto, che ridimensiona l'originaria concezione riduttivistica della religione, quest'ultima coesisterebbe, come prassi, con il pensiero postmetafisico, trasmettendo irrinunciabili contenuti semantici da tradurre, nel dibattito pubblico, in un linguaggio potenzialmente condivisibile⁴⁸, cioè sostenuto da ragioni che i partecipanti al discorso possono accettare come valide seguendo il libero e incondizionato scambio degli argomenti⁴⁹.

Il termine postmetafisico si connette quindi strettamente, nella teoria del discorso, all'argomentazione consentendo di recuperare il contenuto cognitivo delle tradizioni religiose nella dimensione della ragione pubblica, anche se ciò non equivale certamente ad accettare *tout court* le pretese di validità avanzate dagli enunciati religiosi⁵⁰. Andrebbe, tuttavia, rilevato come la fiducia di Habermas circa la trasposizione dei contenuti semantici religiosi in un contesto postmetafisico possa, forse, apparire eccessiva: l'autore sembra, infatti, non considerare abbastanza che il patrimonio d'immagini, figure e narrazioni religiose e il loro potere semantico poggia pur sempre su presupposti metafisici, come tali non garantiti scontatamente da una struttura postmetafisica del pensiero⁵¹.

Habermas, in ogni caso, tratteggia i caratteri una fede fattasi riflessiva, in grado di rapportarsi tanto al fenomeno del pluralismo religioso quanto alle acquisizioni della scienza naturalistica, collaborando con un concetto di ragione anch'esso non restrittivo, ma multidimensionale⁵².

"Il fatto che il pensiero postmetafisico si lasci ispirare da contenuti religiosi, non implica nessuna erosione della frontiera separante fede e conoscenza [...]. Gli enunciati poggiano su basi giustificative di tipo diverso e si collegano a pretese di validità differenti"⁵³.

⁴⁸ Cfr. **J. HABERMAS**, *Il pensiero post-metafisico*, p. 32; cfr. anche **M. FIORIO**, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 72.

⁴⁹ Cfr. **M. FIORIO** *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 78.

⁵⁰ Non si avvia una discussione sulla verità ma sul significato degli enunciati religiosi: il contenuto cognitivo si distingue dalla valutazione e dall'assunzione delle pretese di validità, cfr. **M. FIORIO**, *Il recupero del discorso religioso*, cit., pp. 79 s.

⁵¹ Cfr. **M. FIORIO** *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 88.

⁵² Cfr. **J. HABERMAS**, *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, 2006, p. 15.

⁵³ **J. HABERMAS**, *Rinascita delle religioni e secolarismo*, Editrice Morcelliana, Brescia,



Due differenti criteri di validità separano, infatti, il discorso scientifico e la fede, ovvero, l'argomentazione e la rivelazione ma ciò non preclude alle riflessioni di carattere religioso, "risorse-chiave" del dibattito pubblico⁵⁴, l'accesso allo stesso, nella desiderata inclusività discorsiva⁵⁵. Il nesso tra scienza e sapere - che tocca un elemento fondamentale dell'autocompensazione della modernità⁵⁶ - non conduce, quindi, alla fusione ma neanche all'esclusione dell'una a favore dell'altra, descrivendo una proficua valorizzazione del pensiero post-secolare, espresso da una razionalità procedurale in grado di abbracciare entrambe le dimensioni.

"Il pensiero postmetafisico, senza compromettere l'idea secolare che ha di sé, può comportarsi verso la religione in una maniera nello stesso tempo *curiosa (lernbereit)* e *agnostica*. Nei confronti del sapere, la fede conserva qualcosa di opaco che non dobbiamo né rifiutare né prendere a scatola chiusa"⁵⁷.

In ogni caso, come scriverà in *Religion on the Public Sphere*⁵⁸,

"il pensiero post-metafisico, è preparato ad apprendere dalla religione, ma rimane agnostico nelle procedure: esso insiste sulla differenza tra le certezze della fede, da un lato, e le pretese di validità dall'altro, ma rifugge dalla presunzione razionalistica che esso stesso possa decidere quale componente delle dottrine religiose sia razionale e quale irrazionale"⁵⁹.

Il pensiero postmetafisico, quindi, non prende posizione sulla razionalità o meno delle dottrine religiose, proponendosi come riflessione tanto del secolarismo quanto della fede⁶⁰.

"Nella prospettiva postmetafisica diventa *impossibile* decidere razionalmente il conflitto di dottrine religiose o cosmologiche in concorrenza tra loro. Di conseguenza, il fatto che esistano diverse visioni-del-mondo diventa un fattore determinante per fondare una morale autonoma dell'*eguale rispetto per ciascuno* - una morale che si

2018, a cura di L. CEPPA, p. 48 ss. L'orientamento universale delle pretese di validità poste dalla religione destabilizza la stessa distinzione tra pretese orientate universalisticamente e non, cfr. M. FIORIO, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 76.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 10.

⁵⁵ Cfr. M. FIORIO, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 86.

⁵⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 19.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 50.

⁵⁸ J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., pp. 1-25.

⁵⁹ J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 17.

⁶⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 18.



fonda esclusivamente sulla ragione. A questo punto contano soltanto gli enunciati capaci di persuadere discorsivamente, vale a dire *indipendentemente* dai contesti teologici o cosmologici che per l'addietro li garantivano⁶¹.

Con la pubblicazione di *Tra scienza e fede*, nel 2006, la teoria del discorso è chiamata a generare e a sostenere una cultura post-secolare⁶², tale da superare la riduttiva polarizzazione tra scienza e fede per prospettare una situazione in cui "la ragione secolare e una coscienza religiosa diventata riflessiva avviano una relazione"⁶³. Il filosofo, ribadita la rilevanza dei contenuti semantici religiosi nel discorso pubblico, ne propone il recupero, necessariamente preceduto dalla loro traduzione in un linguaggio universalmente comprensibile e accettabile⁶⁴. La coesistenza di diverse ideologie, come di differenti fedi religiose, verrebbe garantita dall'azione dello Stato laico e liberale a condizione che, in esso, i consociati si riconoscano reciprocamente come portatori di valide ragioni argomentative⁶⁵.

Va rilevato come questa direzione fosse stata anticipata dal lavoro *Ragione e fede in dialogo*⁶⁶, del 2004, riguardante il dibattito tra Habermas e l'allora cardinale e teologo Joseph Ratzinger, presso la Katolische Akademie di Monaco di Baviera, su alcune tesi proposte, nel 1967, dal costituzionalista tedesco Ernest-Wolfgang Böckenförde, riguardanti l'impossibilità per lo Stato liberale e secolarizzato di diritto di garantire, in piena autonomia, i propri presupposti normativi di esistenza⁶⁷. La discussione delle tesi di Böckenförde fornisce ad Habermas lo spunto per sottolineare il ruolo della solidarietà tra estranei nella società complessa, centrato sulla valorizzazione della libertà comunicativa che si esplica, qui,

⁶¹ J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 44.

⁶² Habermas precisa come il termine *postsecolare* vada inteso in senso sociologico e non come predicato genealogico: "Io uso questo termine per descrivere le società moderne, che devono fare i conti con la persistenza di comunità religiose e la costante rilevanza delle diverse tradizioni religiose, anche se esse sono in gran parte secolarizzate", J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 14.

⁶³ J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 17.

⁶⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, traduzione italiana parziale di M. CARPITELLA, p. 21 ss.

⁶⁵ Cfr. J. HABERMAS *Tra scienza e fede*, cit., p. 96.

⁶⁶ J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo*, Marsilio, Venezia, 2005, a cura di G. BOSETTI.

⁶⁷ Cfr. E-W. BÖCKENFÖRDE, *Die entstehung des Staates als Vorgang der Sakularisation in recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, 1991.



nel processo di individuazione di bisogni generalizzabili ed è sostenuto dal diritto come *medium* di coesione sociale⁶⁸. In assenza di solidarietà civica - quale elemento dell'accordo che non può essere giuridicamente imposto ma solo auspicato come esito favorevole dei processi di apprendimento dei cittadini⁶⁹ - questi ultimi non possono percepirsi come partecipanti liberi ed eguali nelle procedure di formazione e di espressione della volontà democratica⁷⁰, anche se è proprio la reciprocità del riconoscimento ciò che distingue una comunità integrata attraverso valori costituzionali da una comunità frammentata da differenti visioni del mondo⁷¹.

Habermas sviluppa, dunque, una concezione formale e procedurale della solidarietà civile, volta alla produzione di decisioni democraticamente condivise, che non esclude *a priori* la rilevanza delle tradizioni religiose nel dibattito pubblico. Queste ultime avrebbero, infatti, conservato una "particolare sensibilità per le vite andate male, per le patologie sociali, per l'insuccesso di progetti di vita individuali"⁷², aspetti frequentemente rimossi dalla "secolarizzazione destabilizzante della società"⁷³. Un rigido secolarismo porterebbe, dunque, a un fraintendimento della stessa filosofia come scienza, laddove "la via regina della filosofia è l'autoriflessione" che conduce a uno spazio delle ragioni aperto e interculturale, rivolto a rinvenire ragioni potenzialmente accettabili da chiunque attraverso il confronto⁷⁴.

È questa, allora, l'occasione, secondo Habermas, di avviare un dialogo tra ragione e fede, nel quale la religione operi come sfida cognitiva per il pensiero post-metafisico avviando una comunicazione tra sfere di senso differenti e contenuti semantici talvolta inconciliabili per raggiungere stadi di mutuo apprendimento⁷⁵. L'uso pubblico della ragione acquista, in tal modo, una dimensione democratica⁷⁶, a garanzia tanto delle premesse laiche sia delle ricchezze di senso proprie dei contenuti

⁶⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei*, cit., p. 136.

⁶⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 101 e p. 232.

⁷⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 13.

⁷¹ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 13.

⁷² J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 57.

⁷³ J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 269.

⁷⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 23-5.

⁷⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari, 2015, traduzione italiana di L. CEPPEA, p. 54.

⁷⁶ Cfr. J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 59.



religiosi⁷⁷. Anche nel recente lavoro *Verbalizzare il sacro*, del 2012, il fenomeno religioso - qui definito attraverso le complesse dinamiche del rito e del mito - viene concepito come primaria risorsa rivolta all'autocomprensione collettiva⁷⁸, chiamata a dibattere in pubblico il senso della modernità e della democrazia⁷⁹.

6 - Il fondamentalismo religioso

Gli anni più recenti della produzione habermasiana hanno visto sorgere una rinnovata vitalità di fondamentalismi di natura religiosa. Ciò

«non ha solo “dis-orientato” il dibattito *sociologico* - competente sul legame esistente tra secolarizzazione culturale e modernizzazione sociale - ma ha anche finito per lanciare una doppia sfida alla *filosofia*. Come teoria politica normativa, essa deve ora *rivedere* quell'idea di stato secolarizzato e pluralismo religioso che voleva espellere dalla sfera pubblica politica le comunità religiose, confinandole nel privato»⁸⁰.

Habermas mette costantemente in luce l'irriducibilità dell'idea del discorso a condizioni nelle quali non si rinviene alcun riconoscimento delle reciproche posizioni, rischiando la deriva di un insuperabile conflitto. Al riguardo, è evidente come il fenomeno del fondamentalismo religioso neghi *a priori* il confronto dialettico postulando il ritorno all'esclusivismo di convinzioni premoderne: l'assolutismo dogmatico, talvolta violento, è ciò che rende tale modalità di credere inconciliabile con l'universalismo democratico dell'eguale rispetto per tutti⁸¹. Di conseguenza, il fondamentalismo religioso

“genera dissonanze cognitive, perché le condizioni complesse di vita delle società pluralistiche sono ormai normativamente compatibili

⁷⁷ J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., pp. 10 s.

⁷⁸ Per un approfondimento del carattere rituale delle religioni cfr. anche J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit. pp. 19 ss.

⁷⁹ Cfr. L. CEPPEA, *Nota introduttiva a J. HABERMAS, Rinascita delle religioni*, cit., p. 11.

⁸⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. VII.

⁸¹ Cfr. J. HABERMAS, *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con Jürgen Habermas*, in G. BORRADORI, *Filosofia e terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jaques Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, traduzione italiana di F. HERMANIN, G. BIANCO, p. 35 s.



solo con un tipo *rigoroso* di universalismo, che consiste nell'eguale rispetto per ciascuno"⁸².

Il fondamentalismo religioso viene presentato da Habermas come un limite cognitivo delle forme di vita, rappresentando una risposta inidonea a una situazione epistemica che esige la coesistenza del sapere secolarizzato con la garanzia delle diverse concezioni religiose⁸³. "Lo stato di diritto democratico non è compatibile con qualsiasi prassi religiosa, ma solo con quelle non fondamentaliste"⁸⁴. Il rispetto della neutralità dello Stato si pone a garanzia della pubblica riscattabilità delle ragioni, quale fondamentale requisito di uno Stato propriamente democratico⁸⁵.

D'altro canto, nell'intervista a Giovanna Borradori, in *Filosofia del terrore*, Habermas invita a riflettere anche sulle responsabilità dell'Occidente nei confronti di culture che appaiono inadeguate alle sfide di una modernità intesa, soprattutto, come globalizzazione economica⁸⁶. Questa ha drammaticamente rafforzato le disuguaglianze sociali e staticizzato una visione del mondo polarizzata ed escludente che ha contribuito ad alimentare, da un lato, un'imperante razionalità strategica, dall'altro la strenua difesa di alcune popolazioni dallo sradicamento delle tradizionali forme di vita. Si delinea allora, nel percorso habermasiano, una profonda considerazione del fenomeno religioso alla luce della sua attualità nell'acutizzarsi del confronto della prassi comunicativa con la razionalità prettamente strumentale propria della globalizzazione economica, distruttrice delle tradizioni di quelle società extra-occidentali che non hanno vissuto i processi di razionalizzazione avvenuti a partire dall'Illuminismo europeo⁸⁷. Tale condizione avrebbe generato, secondo

⁸² J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit. p. 36.

⁸³ Cfr. J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, cit., p. 131. Per tali motivi, Habermas distingue l'integralismo religioso dal rispetto dell'ortodossia, visto che ogni dottrina religiosa possiede un nucleo dogmatico di verità di fede da accettare e osservare *a priori*. "L'ortodossia diventa fondamentalista solo nel momento in cui i guardiani e i rappresentanti di quella che considerano la vera fede ignorano la situazione epistemica di una società pluralistica in cui convivono diverse concezioni del mondo, e insistono - persino con la forza - sul carattere universalmente vincolante della loro dottrina che, in quanto tale, si presta a essere imposta a livello politico", J. HABERMAS, *Fondamentalismo e terrore*, cit., p. 35.

⁸⁴ J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 31.

⁸⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit. p. 303.

⁸⁶ Cfr. G. BORRADORI, *Habermas. Ricostruire il terrorismo*, in ID., *Filosofia e terrore*, cit., p. 72.

⁸⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 482 ss.; cfr. anche M. FIORIO, *Il*



l'autore, un profondo dissesto che ha snaturato i comuni orizzonti di senso mettendo in questione la solidarietà giuridica tra i consociati e, con essa, i presupposti di una corretta formazione ed espressione della volontà democratica.

“Fino ad oggi il razionalismo occidentale ha prodotto tutte le sue alternative a partire da se stesso. Insieme alla diffusione, con effetti omogeneizzanti, di una cultura industriale planetaria, esso produce al suo interno anche un nuova pluralizzazione delle forme di vita, una nuova individualizzazione degli stili di vita ed una varietà di culture con nuovi irrigidimenti fondamentalistici”⁸⁸.

In definitiva, il fondamentalismo religioso viene letto dalla teoria discorsiva sia come reazione al moderno sradicamento delle tradizionali forme di vita, sia come critica, talvolta violenta, al consumismo occidentale, impostato su un “materialismo livellatore”⁸⁹ che rappresenta molto di più di una mera forma di organizzazione economica essendo in grado di problematizzare la stessa coesistenza, su di un piano di parità discorsiva, dei mondi vitali. Nella complessità del fenomeno del fondamentalismo religioso incide, allora, anche la trasformazione dell'autocomprensione della sfera spirituale, dovuta alla separazione politica di religione e Stato, erroneamente vissuta, da alcune aree del pensiero religioso, come esclusione dal dibattito pubblico⁹⁰. Per tali ragioni, le società occidentali rappresentano solo apparentemente contesti di pacifica convivenza essendo, in realtà, pervase da un'anomima forma di violenza strutturale che condurrebbe sia chi la impone, sia chi la subisce a una riflessiva assuefazione⁹¹. Diversamente, il rispetto della complessità sociale richiederebbe la relativizzazione delle posizioni soggettive nel discorso pubblico - processo che non necessariamente coincide con la

recupero del discorso religioso, cit., p. 73.

⁸⁸ J. HABERMAS, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia, 1992, traduzione italiana di W. PRIVITERA, p. 82.

⁸⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Fondamentalismo e terrore*, cit., pp. 37-38.

⁹⁰ J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in *Micromega*, 2001, n. 5, p. 8. Per tali motivi, l'autore auspica, nella direzione di Rawls, un “consenso comune minimo” come naturale convergenza delle grandi religioni intorno a un nucleo di intuizioni morali generalmente condiviso in modo da fondare le norme di una pacifica convivenza tra le nazioni, cfr. J. HABERMAS, *Dopo l'utopia*, cit., p. 18 ss. Sul ruolo della religione nel dibattito pubblico, cfr. anche G. PETTIGROVE, *Rights, reasons, religious conflict. Habermas and Scanlon on the role of religion in public debate*, in *Social Philosophy Today*, 2005, n. 21, pp. 81-93.

⁹¹ Cfr. J. HABERMAS, *Fondamentalismo e terrore*, cit., p. 40.



relativizzazione delle verità di fede⁹² - nonché la possibilità di espressione e di valorizzazione dei potenziali semantici e dei contenuti cognitivi appartenenti al discorso religioso, tradotti nel linguaggio delle pubbliche ragioni⁹³.

Alla realizzazione di questi presupposti, Habermas ricollega l'azione di un *common sense* democraticamente illuminato e dalla funzione civilizzatrice, in grado di imporsi come terzo partito tanto nel confronto tra diverse confessioni religiose come nel dibattito tra scienza e fede⁹⁴. Tale senso comune si fonda e scaturisce dal pluralismo delle visioni del mondo, dalla coscienza della fallibilità delle posizioni, individuali e collettive, nonché dal legame sociale proprio di ogni collettività politica che voglia respingere il ricorso all'uso della forza⁹⁵. La riflessione suggerita dal *common sense* apre, così, al dibattito, e a volte al conflitto, tra le diverse prospettive presenti in ogni sfera pubblica autenticamente democratica,

⁹² Cfr. **J. HABERMAS**, *Fondamentalismo e terrore*, cit., p. 36.

⁹³ Cfr. **J. HABERMAS**, *Tempo di passaggi*, cit., p. 142.

⁹⁴ Cfr. **J. HABERMAS**, *Fede e sapere*, cit., p. 10. "Nella pubblica coscienza di una società post-secolare si rispecchia un'intuizione normativa che produce conseguenze per i rapporti politici fra cittadini credenti e non credenti. Nella società post-secolare si va affermando l'idea che la 'modernizzazione della coscienza pubblica' coglie e modifica riflessivamente, come per un'inversione di fase, mentalità sia religiose, sia laiche. Entrambe le parti, se intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo *complementare* di apprendimento, possono prendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica": **J. HABERMAS**, *Tra scienza e fede*, cit., p. 16. Tra i numerosi contributi critici concernenti il ruolo della religione nella società post-secolare, affrontato dalla prospettiva della teoria discorsiva, si vedano: **M. COOKE**, *Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion. The Limitation of Habermas's Postmetaphysical Proposal*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 2006 (LX), pp. 187-207; **S. CHAMBERS**, *How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion*, in *Constellations*, 2007 (XIV), n. 2, pp. 210-13; **M. LUTZ-BACHMANN**, *Democratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 2007 (CXIV), n. 1, pp. 3-21; **H.L. OLLIG**, *Habermas im Religionsdiskurs*, in *Theologie und Philosophie*, 2008 (LXXXIII), n. 3, pp. 410-25; **J.W. BOETTCHER**, *Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship*, in *Philosophy & Social Criticism*, 2009 (XXXV), n. 1-2, pp. 215-38; **A. FERRARA**, *The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society*, in *Philosophy & Social Criticism*, 2009 (XXXV), n. 1-2, pp. 77-91; **H. WITTEWER**, *Falsch verstandener Respekt vor dem Glauben. Jürgen Habermas und die Religion*, in *Merkur*, 2009, n. 17, pp. 260-65; **T.M. SCHMIDT, K. WENZEL**, *Moderne Religion? Theologische und Religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Herder, Freiburg, 2009.

⁹⁵ Cfr. **J. HABERMAS**, *Fede e sapere*, cit., p. 10.



sostenendo una ragione dialogica e plurale capace di apprendere senza necessariamente sacrificare le posizioni individuali di partenza⁹⁶.

7 - La "traduzione neutralizzante"

Le società democratiche e pluraliste affrontano, come si è visto, numerose incognite concernenti la convivenza tra consociati di differenti fedi religiose, nonché tra queste ultime e il pensiero laico. Tale prospettiva, a prima vista problematica e conflittuale, si traduce in Habermas nell'apprendimento⁹⁷ e nella valorizzazione dei differenti potenziali semantici in quanto irrinunciabili apporti alla discussione e alla formazione dell'opinione e della volontà politica, per la produzione di decisioni vincolanti. Se, infatti, la secolarizzazione dello Stato rappresenta un'acquisizione consolidata della ragione illuministica, a ciò non consegue l'esclusione dei contributi delle comunità religiose dallo spazio della pubblica discussione per la democratica formazione della volontà comune⁹⁸. "La coscienza di vivere in una società secolare si lascia alle spalle l'ingenua certezza che la modernizzazione socio-culturale debba essere pagata al prezzo di una svalutazione del significato pubblico e personale della religione"⁹⁹. La secolarizzazione dello Stato non coincide, dunque, con una forzata secolarizzazione della società civile¹⁰⁰, ma contribuisce, semmai, a mettere in luce come non sia auspicabile la delineazione di una sfera pubblica monofonica e unidimensionale.

L'inclusività della procedura discorsiva richiede un comune atto di traduzione¹⁰¹, concepito come forza e come sforzo cooperativo a cui tutti i cittadini, religiosi e non religiosi, devono partecipare non gravati da alcuna asimmetria comunicativa e mirando a far emergere le ragioni religiose a guisa di argomenti generalmente accessibili¹⁰², pur

⁹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 9.

⁹⁷ J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 87.

⁹⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 100, cfr anche J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 40.

⁹⁹ J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 23.

¹⁰⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 211 s. Si veda, in tal senso, anche J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in *University of Chicago Law Review*, 1997 (LXIV), n. 3, pp. 765-807.

¹⁰¹ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in Public Sphere*, cit., p. 11.

¹⁰² Cfr. J. HABERMAS, *Religion in Public Sphere*, cit., p. 11; cfr. J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 33.



conservandone le peculiari risorse di senso¹⁰³. La clausola di traduzione [*Übersetzungsvorbehalt*], come filtro istituzionale,

“ha il senso di una clausola che dev’essere non imposta singolarmente a ciascuno dei cittadini religiosi, bensì - a seconda delle circostanze e delle possibilità - padroneggiata in maniera cooperativa”¹⁰⁴.

Habermas spiega, non senza un’ambiguità di fondo, come un proficuo rapporto tra sapere laico e fede si possa stabilire, a partire dall’universo discorsivo delle motivazioni razionali che sostengono l’esperienza di fede¹⁰⁵, mediante una *traduzione neutralizzante* [*neutralisierende Übersetzung*], capace di evitare una modalità espositiva non appoggiata da pretese di verità giustificabili discorsivamente¹⁰⁶. Al riguardo:

“Chi oggi, alle condizioni del pensiero post-metafisico, pone una pretesa di verità, deve comunque tradurre esperienze che hanno la loro sede nel discorso religioso nel linguaggio di una cultura scientifica di esperti, e da lì ritradurli nella prassi”¹⁰⁷.

Ci si domanda, tuttavia, criticamente quali possano essere le concrete conseguenze dell’auspicata traduzione neutralizzante del discorso religioso e in quale ambito discorsivo debbano rinvenirsi quelle motivazioni razionali che apparterrebbero tanto alla dimensione del pensiero laico, quanto alla sfera religiosa. Sembrerebbe infatti che - al di là delle intenzioni espresse da Habermas - la traduzione neutralizzante del linguaggio di fede nelle categorie delle scienze umane andrebbe a favorire proprio quella colonizzazione del discorso religioso a opera di saperi strategici che l’autore vorrebbe, in linea di principio, evitare.

¹⁰³ Cfr. L. CEPPA, *Nota introduttiva*, cit., p. 10.

¹⁰⁴ J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 137.

¹⁰⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari, 1993, traduzione italiana di E. ROCCA, p. 141.

¹⁰⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Testi filosofici*, cit., p. 141. Il lavoro di traduzione del linguaggio religioso nel linguaggio secolare e viceversa, viene definito come “impegno cooperativo” che se dalla prospettiva dei cittadini credenti comporta l’onere di esprimersi nel pubblico discorso con la riserva della traduzione, esso, d’altro canto, compensa tale impegno con l’attesa normativa che i cittadini laici si aprano a un possibile contenuto di verità dei contributi religiosi, impegnandosi in dialoghi che consentano l’emergere delle ragioni religiose nella mutata forma di argomenti universalmente accessibili. “I cittadini di una comunità democratica sono debitori l’un verso l’altro delle ragioni delle loro scelte politiche”: J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 35.

¹⁰⁷ J. HABERMAS, *Testi filosofici*, cit., p. 142.



Lo stesso Habermas rileva, infatti, il pericolo di una colonizzazione del discorso religioso da parte di linguaggi e di saperi esperti¹⁰⁸, nella consapevolezza che un processo di secolarizzazione in grado di conservare e di valorizzare le differenze culturali può aver luogo solo da una traduzione dei differenti linguaggi, costantemente esposta alla propria questionabilità. Per chi crede, d'altro canto, la religione non rappresenta *qualcos'altro* dall'esistenza politica e sociale e uno Stato che assicuri tali convinzioni in termini di diritti basilari non può, allo stesso tempo, aspettarsi da *tutti* i cittadini che essi giustifichino le proprie dichiarazioni politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose¹⁰⁹: censurare le voci delle collettività religiose, "comunità dell'interpretazione"¹¹⁰ a cui Habermas affida un ruolo fondamentale di vitalizzazione della sfera pubblica, contraddirebbe la stessa essenza delle moderne costituzioni¹¹¹.

"Se il partito secolare mette i concittadini religiosi fuori dell'orizzonte della modernità, se cioè li considera come esemplari di una specie in via d'estinzione, allora esso offende alla radice i pari diritti di appartenenza [*gleichberechtigte Mitgliedschaft*] nell'universo delle persone ragionevoli"¹¹².

Alle comunità religiose è, tuttavia, richiesto un adeguamento cognitivo ai fondamenti normativi delle società moderne¹¹³: nei confronti dei cittadini credenti ci si aspetta, in altri termini, che questi riconoscano il principio di neutralità dell'autorità politica verso le varie visioni del mondo accettando, conseguentemente, l'implicita clausola di traduzione dei contributi religiosi¹¹⁴. A essi viene domandata l'abilità epistemica di considerare riflessivamente la propria fede, assumendo un punto di vista esterno tale da porla in relazione alla visione secolare¹¹⁵, sempre che vengano reciprocamente soddisfatte le medesime condizioni epistemiche di riconoscimento¹¹⁶. In maniera differente i politici, operando nelle

¹⁰⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Testi filosofici*, cit., p. 139.

¹⁰⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, p. 8.

¹¹⁰ J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 24.

¹¹¹ J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 136.

¹¹² J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 40.

¹¹³ Cfr. J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 138.

¹¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 10.

¹¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 4.



istituzioni statali, risultano soggetti all'obbligo di neutralità di fronte ai mondi vitali in competizione: è questa, infatti, la preconditione istituzionale volta a garantire tanto la libertà di religione quanto il rispetto del pensiero laico¹¹⁷.

La soglia istituzionale che separa la sfera pubblica dai procedimenti di formazione e di espressione della volontà politica funge, così, da filtro tra la molteplicità dei flussi dialogici informali, consentendo solo alle ragioni secolari¹¹⁸ - o alle ragioni religiose opportunamente tradotte - di passarvi attraverso¹¹⁹. Ciò significa che lo Stato secolare, senza trasformare la separazione istituzionale di religione e politica in un non dovuto fardello psicologico per i fedeli¹²⁰, confina il nucleo dogmatico delle confessioni religiose all'influenza da esso esercitata nella sfera pubblica informale, ambito che non rende necessaria una traduzione dei contributi discorsivi in un linguaggio generalmente condivisibile¹²¹.

Nella sfera politica istituzionale contano, come si è visto, solo le ragioni pubbliche, ovvero, gli argomenti che risultino convincenti al di là di qualsiasi appartenenza religiosa¹²², mentre costituirebbe, d'altro canto, un'indebita estensione della secolarizzazione [*to over-generalize secularization*] il dilatare tale principio dal livello istituzionale alla sfera pubblica informale dei dialoghi dei cittadini e delle organizzazioni¹²³. Il rilievo politico conferito, come si è visto, dalla ragione discorsiva al *common sense* potrebbe, tuttavia, suscitare nei fedeli la convinzione di dover assecondare un processo di secolarizzazione attuato a discapito della dimensione religiosa. Osserva Habermas che

“per ora lo Stato liberale pretende soltanto da coloro che fra i suoi cittadini sono credenti di suddividere la propria identità, per così dire, in quote pubbliche e quote private. Sono loro che devono tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio secolare, prima che i loro argomenti abbiano la prospettiva di trovare l'approvazione delle maggioranze”¹²⁴.

¹¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹¹⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹¹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹²⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Le religioni e la politica*, cit., p. 41; cfr. J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 41, cfr. M. FIORIO, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 77.

¹²² Cfr. J. HABERMAS, *Rinascita delle religioni*, cit., p. 48.

¹²³ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, cit., p. 9.

¹²⁴ J. HABERMAS, *Fede e sapere*, cit., p. 13.



Gli oneri comunicativi sembrerebbero, comunque, distribuiti asimmetricamente tra cittadini credenti e non credenti, sebbene anche a questi ultimi venga richiesto un generico impegno di tolleranza con il concedere alle convinzioni religiose uno statuto epistemico “non del tutto irrazionale”¹²⁵.

8 - Conclusioni

L’idea della cittadinanza democratica postula l’inclusione e la relazione delle istanze cognitive dei cittadini nella deliberazione pubblica, ponendosi a garanzia, oltre il requisito formale della validità normativa, della legittimità delle decisioni politiche a cui gli stessi consociati dovranno sottostare, ricondotta da Habermas alla forza motivante della migliore argomentazione. In tale percorso, tutt’altro che lineare, la ragione comunicativa habermasiana mira alla ricerca di soluzioni e di punti di incontro dialogici, volti a salvaguardare tanto le dimensioni religiose quanto l’eredità del pensiero illuminista. Ciò, in primo luogo, per l’esigenza, sempre presente all’autore, di arginare la deriva monologica di particolaristici interessi globali, avulsi da ogni regolazione propriamente giuridica¹²⁶ e in grado di avallare, anche in settori di natura pubblica,

¹²⁵ Proprio su questo punto si è svolto, com’è noto, un confronto tra Habermas e Rawls che sarebbe, qui, impossibile ripercorrere compiutamente: basti ribadire come la suddetta distinzione tra sfera pubblica informale e formale venga da Habermas ritenuta idonea a salvaguardare la neutralità dello Stato secolare, senza negare aprioristicamente alle espressioni religiose un contenuto cognitivo suscettibile di traduzione e di generalizzazione, cfr. **J. HABERMAS**, *Fede e sapere*, cit., pp. 321 s., e cfr. **J. HABERMAS**, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 137. Da altre voci è stata, nondimeno, rilevata l’impraticabilità di una scissione della propria identità in una dimensione formale e in una informale, determinando il filtro istituzionale, proposto dalla teoria discorsiva, una sostanziale esclusione delle argomentazioni religiose dalla sfera pubblica: la traduzione neutralizzante habermasiana, oltre ad apparire di ardua realizzazione pratica, comporterebbe anch’essa un asimmetrico onere di traduzione delle argomentazioni tra credenti e laici, ma a carico di questi ultimi dovendo i cittadini non credenti favorire le condizioni del reciproco apprendimento dalla dimensione religiosa, non contestando la “sostanza cognitiva” dei contenuti semantici di fede, ovvero, non svalutando *a priori* il significato delle espressioni religiose, cfr. **C. LAFONT**, *Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?* in *Philosophy & Social Criticism*, 2009 (XXXV), n. 1-2, pp. 134-40. Sulla possibilità che la traduzione habermasiana dei contenuti religiosi comporti una posizione sbilanciata tra cittadini credenti e laici al livello di legislazione democratica e di *decision-making*, cfr anche **M. FIORIO**, *Il recupero del discorso religioso*, cit., p. 83 s.

¹²⁶ Cfr. **J. HABERMAS**, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 281.



dinamiche tipiche dell'agire strategico-funzionale che conducono alla restrizione dello spazio comune e alla perdita di efficacia delle istituzioni tradizionalmente deputate alla rappresentanza democratica degli interessi. Alla risoluzione di tali interrogativi la ragione discorsiva non offre una risposta univoca ma si propone di indicare un cammino di reciproco apprendimento che apre la strada alla costruttiva conciliazione delle diverse visioni del mondo.