

Introduzione

Un punto di avvio: il rapporto tra naturalismo e religioni nelle società democratiche

1. Il problema da cui ha avuto origine questa ricerca, e al quale il lavoro ritorna nella sua parte finale, emerge dalla riflessione più recente di Habermas sul rapporto tra cittadini credenti e non credenti nel contesto delle attuali società liberal-democratiche. Saggi come *La religione nella sfera pubblica*¹ prendono seriamente in considerazione il ruolo del pensiero e dell'esperienza religiosi ai vari livelli (più o meno informali) del dibattito pubblico. Uno degli elementi di maggiore novità in questa parte dell'opera habermasiana è il superamento di quel punto di vista generale, che pervadeva la parte precedente e più conosciuta della sua riflessione, secondo il quale le vicende dell'ordinamento politico democratico dovevano essere lette nel contesto di un congedo dalle visioni religiose del mondo². Il sapere e l'insieme di pratiche sociali acquisite attraverso il confronto comunicativo avrebbero, secondo questo punto di vista, gradualmente assorbito il contenuto di verità delle dottrine religiose, superandone le incrostazioni ideologiche e le componenti giustificate esclusivamente in relazione al corso della tradizione.

Oggi invece Habermas riconosce ed evidenzia la permanenza del pensiero religioso non solo come componente essenziale dell'esistenza di molti cittadini delle società liberali, ma anche come fonte di sapere con la quale sia la filosofia sia il pensiero non religioso in generale si trovano a confrontarsi. Nel rispondere alle critiche di chi ritiene che l'esclusione delle ragioni di natura e origine religiosa dalle sedi legislative e politico-istituzionali conduca inevitabilmente alla discriminazione di quei cittadini che considerano la loro identità di credenti indistinguibile dal resto della propria personalità³, Habermas ribadisce la posizione già assunta negli anni Novanta:

la neutralità ideologica nell'esercizio del potere è il presupposto istituzionale di una uniforme garanzia della libertà religiosa. Il consenso costituzionale, che i cittadini debbono vicendevolmente attribuirsi, si estende anche al principio della separazione fra Stato e Chiesa [...]. Ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche⁴.

¹ J. HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. it. di M. Carpitella, *La religione nella sfera pubblica*, in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

² Cfr. ad esempio J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975, cap. 3.

³ Habermas fa riferimento in particolare a N. WOLTERSTORFF, *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in R. AUDI- N. WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1997.

⁴ J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica*, cit., pp. 32-33.

Sempre coerentemente con questo punto di vista, Habermas difende però la possibilità dell'introduzione, in qualsiasi momento e da parte di chiunque, *nella sfera pubblica, ma fuori dalle sedi istituzionali*, di convinzioni politiche derivate da riflessioni religiose, a patto che esse siano presentate come un contributo al dibattito che riguarda tutti, credenti e non, e che è volto all'individuazione di un bene *comune* a chi aderisce ad una fede e a chi decide di non farlo.

A questo punto compare uno degli elementi di novità sopra accennati: Habermas sottolinea quelle che ritiene *condizioni indispensabili* affinché il processo di confronto pubblico e discorsivo possa avere luogo. Il rispetto che cittadini su posizioni differenti in materia religiosa devono gli uni agli altri include una dimensione *epistemica*: da una parte i credenti devono accettare fenomeni sociali e culturali quali il pluralismo ineliminabile delle fedi religiose, lo sviluppo delle scienze moderne e l'esistenza di visioni del bene di ispirazione non religiosa⁵; dall'altra i non credenti devono aprirsi al contenuto razionale del pensiero dei loro partner religiosi, non considerando il loro punto di vista come rilevante esclusivamente all'interno di singole chiese⁶. È estremamente importante sottolineare, a questo proposito, che l'assunzione degli approcci appena indicati dipende secondo Habermas da processi *cognitivi*, cioè dall'acquisizione di intuizioni che gli individui e le comunità interessati considerano *dal loro proprio punto di vista* come una forma di *apprendimento*. In questo senso, dall'interno delle specifiche tradizioni religiose, così come dall'interno del pensiero non religioso, deve essere possibile vivere come una forma di *miglioramento* della propria comprensione del mondo l'apertura verso *le ragioni* di chi sostiene opinioni radicalmente differenti. Solo una simile consapevolezza può permettere uno scambio discorsivo fruttuoso e inclusivo di tutti gli interessati ad un dibattito pubblico che potrà passare nelle sedi istituzionali soltanto dopo un'adeguata «traduzione», ma che è una fonte indispensabile di chiarificazione e di elaborazione di tematiche di interesse pubblico.

Ora, proprio la natura estremamente esigente della «dimensione epistemica» del rispetto determina il risvolto più inquietante del problema: Habermas sottolinea che la possibilità del compimento del processo richiesto risulta alla fine «sostanzialmente controversa»⁷. Se le posizioni naturalistiche che sostengono la riducibilità di ogni dimensione della vita umana alla materia analizzabile dalle scienze siano destinate alla sconfitta, e/o se lo siano quelle religiose che considerano senza mezzi termini un male la non uniforme adesione dell'intera comunità politica alla propria fede, è un problema che la teoria politica non può risolvere *in anticipo* - né tantomeno possono intervenire su di esso, per via, per così dire, «amministrativa», le istituzioni politiche e giuridiche. Habermas reinterpreta in questo modo la riflessione di Rawls:

ricordiamoci della domanda di Rawls: «come è possibile per i credenti, non meno che per i non credenti, appoggiare un regime laico anche nel caso che sotto di esso le loro dottrine onnicomprehensive

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 40-41.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. VII-X, 43.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 48.

non prosperino, o addirittura cadano in declino?». A questa domanda non è possibile dare in ultima analisi risposta con i chiarimenti normativi della teoria politica [...]. Agli enunciati teologici si può rispondere soltanto con contro argomentazioni teologiche, a quelli storici ed epistemologici soltanto con contro argomentazioni storiche ed epistemologiche. Ciò vale anche per la controparte. La domanda di Rawls è rivolta in pari misura al versante laico e a quello religioso. Quando un naturalismo ideologico fa eccessivi prelievi dal suo conto scientifico, allora è più che mai indispensabile un dibattito su questioni filosofiche fondamentali. I progressi della neurologia non ci autorizzano a invitare le comunità religiose ad abbandonare una buona volta le credenze tradizionali circa l'esistenza di Dio e la sopravvivenza dopo la morte [...]. Il problema del rapporto fra asserzioni delle scienze sperimentali e convinzioni religiose tocca a sua volta la genealogia dell'idea di sé della modernità. La scienza moderna è una prassi comprensibile del tutto autonomamente che fissa performativamente ogni criterio di vero e di falso, oppure questa si può intendere piuttosto come risultato di una storia della ragione che sostanzialmente include le religioni mondiali?

Rawls ha sviluppato la sua *Teoria della giustizia* nel *Liberalismo politico*, perché è andato sempre più riconoscendo la rilevanza della «realtà del pluralismo». A lui spetta il grande merito di aver riflettuto precocemente sul ruolo politico della religione. Ma proprio questi fenomeni possono rendere una teoria politica presunta «indipendente» consapevole della limitata portata dell'argomentazione normativa. Se la risposta liberale al pluralismo religioso possa essere accettata dai cittadini stessi come la risposta giusta, dipende non da ultimo dalla disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista, in un'interpretazione del rapporto tra scienza e fede il quale soltanto renda possibile, nella sfera pubblica politica, una reciproca relazione autoriflessivamente illuminata⁸.

Il problema che vorrei sollevare non riguarda tanto la natura «sostanzialmente controversa» della giustificazione della liberal-democrazia, quanto il vortice di problematizzazione nel quale vengono «risucchiate» tutte le tradizioni, religiose o meno, che, nel prendere parte al dibattito, divengono *a loro volta radicalmente controverse*. La rivalutazione epistemica che è parte del rispetto che dobbiamo a ogni visione del mondo ha un carattere ambiguo. Da una parte include nel dibattito nella sfera pubblica tradizioni e riflessioni di impostazione razionalistica e non, con tutto il loro potenziale dirompente nei confronti delle credenze differenti. Dall'altra espone tutte le tradizioni e riflessioni al «cono luminoso» di un'indagine alla fine della quale alcune (*quali è per ora «sostanzialmente controverso»*) prevarranno sulle altre. Un'indagine che tuttavia deve almeno *avere inizio adesso*, perché da essa dipende in ultima analisi la tenuta dell'ordinamento dello Stato liberal-democratico. Il forte status conoscitivo di cui Habermas vuole dotare le «dottrine comprensive» potrebbe essere quindi un'arma a doppio taglio, e non soltanto per quelle di ispirazione religiosa. Se la questione si pone effettivamente in questi termini, ci troviamo di fronte a un problema (nient'affatto nuovo) che giace nel nucleo stesso della riflessione sull'agire comunicativo e sul discorso di Habermas. Il problema, in breve, del significato attribuito al termine «razionale» all'interno del progetto di indagine di una «razionalità comunicativa».

Ritengo che questo aspetto emerga se si considera l'accento di Habermas alle «questioni filosofiche fondamentali» in relazione ai testi degli ultimi anni Novanta,

⁸ *Ivi*, pp. 49-50.

come quelli contenuti ne *Il futuro della natura umana*⁹. Sia in questi ultimi che in *Tra scienze e fede* egli sostiene, per la questione «controversa» dello status epistemico delle dottrine religiose tradizionaliste da una parte e scientiste dall'altra, una soluzione in linea con il suo tradizionale «pensiero post-metafisico». Così in "*Fede e sapere*"¹⁰ le teorie scientifiche che cercano di fornire un resoconto riduzionistico globale dell'esperienza umana vengono apostrofate in maniera sprezzante come cattivi esempi di metafisica. D'altra parte, il fatto che Habermas sottolinei, in *Tra scienza e fede*, che sono le comunità religiose tradizionaliste da una parte e "scientiste" dall'altra a dover giungere "in proprio" alle conclusioni del pensiero postmetafisico fa emergere come quest'ultimo rischi di presentarsi nella forma di una dottrina finale "onnicomprensiva", il contenuto al quale senza riserva tutte le tradizioni aderiscono.

Un modo per andare un po' più a fondo della questione è mettere in evidenza la differente nozione di consenso e di dissenso che è sottesa alle riflessioni di un filosofo come John Rawls, che pure ispira le ultime prese di posizione di Habermas in materia di religioni e sfera pubblica. Rawls propone la strategia del «consenso per intersezione»¹¹ come misura *politica* per la giustificazione e l'effettivo rinsaldamento dei principi liberal-democratici in un contesto di contrapposizione tra visioni del mondo. Per dirla in termini molto generali, l'idea di un «consenso per sovrapposizione» prevede una possibile convergenza, per così dire, "polifonica" sui principi politici rawlsiani da parte di tradizioni culturali che offrono ciascuna un approccio differente all'esistenza umana nel suo complesso. Parlo di "convergere *polifonico*" (ma potrei dire anche "cacofonico"), per quanto possa sembrare eccentrico, perché in ultima analisi ogni «dottrina comprensiva» rimane libera di sviluppare una giustificazione "dal suo proprio punto di vista" della dottrina politica che accetta - una giustificazione che, eventualmente, conterebbe per i sostenitori di altre dottrine come sostegno agli stessi principi che essi accettano, *ma sicuramente non* come giustificazione valida in quanto tale.

Ora, questa prospettiva sembra, almeno *prima facie*, sottratta ad Habermas, e questo a causa della più intima natura della teoria dell'agire comunicativo. Se, nel caso di controversie con risvolti di natura pratica (e forse anche nel caso di controversie su tematiche teoretiche), il singolo individuo o la specifica comunità culturale dotata di una interpretazione della realtà rimanessero - con la loro consapevolezza delle proprie ragioni e delle proprie origini- i giudici ultimi del significato che ciò che si sta discutendo assume per loro, un «consenso per intersezione», per quanto discontinuo e "prospettico", potrebbe sembrare nondimeno *ancora un consenso degno di questo nome*.

⁹ Si vedano i testi raccolti in J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

¹⁰ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, trad. it. di L. Ceppa, "Fede e sapere", in Id., *Il futuro della natura umana*, cit.

¹¹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005, trad. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, Edizioni di comunità, Torino 1999², *Lezione quarta. L'idea di un consenso per intersezione*.

Sarebbe per questa via possibile concepire un dissenso come allo stesso tempo radicale e ragionevole.

Ma, come spiegherò meglio in seguito, Habermas sembra obbligato, se vuole rimanere coerente, a concepire l'assenso da parte dei singoli agenti sociali come l'accesso ad un punto di vista *comune*. È vero che ogni interazione comunicativa rimane legata al contesto sociale e culturale nel quale si sviluppa, e produrrà interpretazioni della realtà pur sempre limitate e legate a un particolare punto di vista. Ma coloro che raggiungono il consenso alla fine dell'interazione arrivano "tutti insieme" al punto di vista in questione. Per Habermas, in generale, "giudicare della accettabilità di una certa norma per me" è di principio indistinguibile dall'"assumere anche il punto di vista di altri" in proposito. E qualsiasi considerazione che sia convincente esclusivamente "per me" non può *affatto* costituire una "ragione". La natura del processo di giustificazione normativa nel modello habermasiano sembrerebbe dotata di una dimensione talmente elevata di convergenza verso l'*unità* da escludere uno spazio per il dissenso laddove esiste un vivere comune - e viceversa. Mi sembra che questo aspetto abbia dei risvolti importanti nel momento in cui Rawls e Habermas giungono al problema della definizione dell'ambito del politico. Entrambi constatano l'incapacità della filosofia politica di reggere solo sulle proprie spalle l'intero peso della giustificazione dell'ordine liberal-democratico. Sebbene, come Habermas a più riprese ribadisce, sia possibile offrire, a partire dalla sua teoria deliberativa, tutte le ragioni necessarie a sostegno della democrazia, quest'ultima dipende in ultima analisi dal corretto funzionamento di una sfera pubblica i cui processi si sviluppano in maniera imprevedibile. Il rispetto, dalla forte dimensione epistemica, indispensabile all'interazione discorsiva tra visioni del mondo radicalmente contrapposte *può* essere, ma non è necessariamente, uno degli esiti di questi processi. È qui che si affaccia la differenza centrale tra Habermas e Rawls: mentre per il primo sono oggi di nuovo i quesiti più radicali a dover essere risolti in un certo senso *prima* che lo Stato liberal-democratico possa essere messo al sicuro, per il secondo è l'intero problema della giustificazione politica a dover essere trasformato. Secondo Habermas, se non la filosofia come disciplina accademica, quantomeno i cittadini nel loro insieme devono farsi carico della difficile ricerca su «questioni filosofiche fondamentali». Secondo Rawls, invece, la cittadinanza diviene possibile (e necessaria) quando si constata la natura *irriducibile* e allo stesso tempo *densa di significato* di tali questioni.

2. Il complesso rapporto tra consenso e razionalità nel pensiero di Habermas si articola sullo sfondo della sua assimilazione e rielaborazione di quella congerie di tradizioni filosofiche complessivamente indicate, in genere, come fautrici della "svolta linguistica nella filosofia analitica". Nell'intreccio dei percorsi filosofici lungo i quali si snodano le ricerche di pensatori tanto differenti quanto possono esserlo Frege e Carnap, Wittgenstein e Quine, Rorty e McDowell, Habermas sceglie alcuni snodi fondamentali, a partire dai quali trarre gli insegnamenti necessari per traghettare la teoria critica della società via dalle secche della filosofia del soggetto

moderna. In questo cammino pluridecennale, uno dei pensatori con i quali l'autore di *Teoria dell'agire comunicativo* mostra maggiori affinità, pur nelle differenze legate alla formazione intellettuale e all'ambito disciplinare di provenienza, è Hilary Putnam. Il «pragmatismo kantiano» del filosofo di Harvard intercetta molte delle preoccupazioni sulle quali si radica lo sforzo teoretico di Habermas. Per questo, al fine di fare luce sulla sua nozione di razionalità linguisticamente declinata, ho scelto di approfondire il confronto di Habermas con colui che è forse il più strenuo sostenitore delle potenzialità della razionalità nel mediare il nostro rapporto con gli altri e con il mondo, e, *allo stesso tempo*, dell'impossibilità di separare queste stesse potenzialità dalle nostre pratiche linguisticamente situate.

Nella prima parte di questo lavoro cercherò quindi di inquadrare alcune problematiche epistemologiche e linguistiche con le quali la cosiddetta "filosofia analitica" si è confrontata fin dai suoi albori, per poi illustrare la particolare reinterpretazione che Putnam ha offerto di esse. Anche attraverso il cammino che lo conduce a sviluppare, attraverso una riflessione strettamente legata all'esperienza quotidiana dei parlanti, una teoria del riferimento linguistico significativamente differente da quelle più tradizionali, Putnam approda gradualmente all'interpretazione del rapporto tra comunità linguistiche, pratiche normativamente caratterizzate e realtà, che chiamerà prima «realismo interno», poi «realismo ingenuo» o «naturale».

Nel secondo capitolo i temi già impostati attraverso il breve esame della filosofia di Putnam tornano in una veste differente, a partire dalla visuale e dai particolari interessi legati alla ricerca sociale di Jürgen Habermas. Nel ricostruire le sue teorie relative al significato, alla conoscenza e alla verità, cercherò di mostrare come questi aspetti, elaborati in stretto contatto con la tradizione analitica, si collochino al centro della concezione della razionalità che egli ritiene indispensabile in vista di una teoria critica della società.

Infine, la terza parte di questo lavoro affronta direttamente il confronto tra Putnam e Habermas sull'etica del discorso e sul realismo in materia di conoscenza etica e morale. Al cuore di questo confronto si pone, qui, il quesito riguardo all'approccio più adeguato a una razionalità che entrambi i due pensatori hanno scoperto -contro le intuizioni più diffuse nella filosofia del soggetto e nei suoi residui nella prima parte della tradizione analitica- come «pratica in quanto tale». Il problema dello status conoscitivo da attribuire ai nostri discorsi riguardo al giusto e al bene, cercherò di argomentare, è cruciale al fine di un approccio a quella forma ostinata e tuttavia vitale di dissenso che si riscontra, nelle società pluralistiche contemporanee, tra le rawlsiane «dottrine comprensive». Qui il discorso torna al suo punto di origine, ovvero al problema del modello, o dei modelli, di razionalità che dobbiamo avere presenti qualora intendiamo "*prendere sul serio*" il dissenso normativo.