

Walter Privitera

Verbalizzare il sacro. Una proposta di lettura

Con *Verbalizzare il sacro* Jürgen Habermas avvia una nuova fase di riflessione caratterizzata da interessanti elementi di discontinuità rispetto al passato. Il titolo dell'originale tedesco, *Nachmetaphysisches Denken II*, è un richiamo esplicito al libro del 1988 sul pensiero post-metafisico¹, di cui il nuovo testo vuole essere una sorta di prosecuzione. Tuttavia la nuova fatica habermasiana non si limita a riallacciare le fila del già noto discorso sul ruolo della filosofia nell'orizzonte post-metafisico. Altrettanto importante è la revisione critica di alcune questioni che investono direttamente il cuore sistematico dell'approccio di teoria dell'agire comunicativo.

È probabilmente per questo motivo che il curatore dell'edizione italiana ha scelto il titolo *Verbalizzare il sacro*. Infatti la novità forse di maggior spicco di questa revisione è la cosiddetta *svolta iconica* della teoria dell'agire comunicativo, con cui si intende un nuovo modo di intendere la *Versprachlichung* (verbalizzazione o fluidificazione discorsiva) del sacro, ossia le modalità con cui l'esperienza del sacro (centrale per comprendere la dimensione normativa della vita sociale) si è tradotta, nel corso dell'evoluzione sociale, in termini linguistici.

Habermas stesso, nel nuovo volume, ricorda in chiave autocritica com'era stato presentato il problema della verbalizzazione del sacro più di trent'anni prima in *Teoria dell'agire comunicativo*: «L'aura dell'incanto e della paura emanante dal sacro, la forza soggiogante del sacro viene sublimata e allo stesso tempo quotidianizzata nella forza vincolante di pretese criticabili di validità»². Che l'esperienza del sacro si possa tradurre del tutto nella dimensione verbale del linguaggio è una tesi che oggi non trova più conferma: «Nella Teoria dell'agire comunicativo ero [...] partito incautamente dall'ipotesi che la forza vincolante e motivante delle buone ragioni – decisiva nel co-

¹ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

² Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 648.

ordinamento delle azioni tramite intesa linguistica – si lasciasse interamente derivare dalla linguistificazione di un'intesa di fondo ritualmente garantita» (p. 11). La svolta iconica consiste sostanzialmente nel prendere atto che il processo evolutivo di fluidificazione discorsiva (verbalizzazione) del sacro non può essersi svolto come ipotizzato in *Teoria dell'agire comunicativo*, e che numerose esperienze non linguistiche, particolarmente importanti dal punto di vista motivazionale, non si lasciano tradurre *senza residui* nel livello verbale della comunicazione. Su questo tornerò tra poco.

Prima può essere utile ricordare alcune circostanze relative alla strategia di ricerca da cui risulta questo nuovo volume. Da alcuni anni a questa parte, Habermas lavora alla preparazione di una nuova grande opera destinata ad affiancarsi, per ampiezza e rilievo sistematico, a *Teoria dell'agire comunicativo* e a *Fatti e norme*³. Come già accaduto nelle fasi preparatorie di queste due maggiori opere, anche in questo caso il futuro libro è anticipato da prolegomeni, studi preparatori che hanno lo scopo di sottoporre preventivamente al vaglio critico della comunità scientifica internazionale alcune delle tesi principali su cui poggerà il volume in preparazione. Da questo punto di vista *Verbalizzare il sacro*, più che una prosecuzione di *Il pensiero post-metafisico*, può essere visto come un testo equivalente a *Per la ricostruzione del materialismo storico*, il libro con cui Habermas negli anni Settanta del secolo scorso fece convogliare, per una sorta di verifica preliminare, alcune delle tesi che sarebbero state poi presentate in forma sistematica in *Teoria dell'agire comunicativo*. I capitoli di *Verbalizzare il sacro* che sono pensati per essere sottoposti a questo vaglio preventivo sono i primi tre.

I. Un problema di traduzione

Al centro del primo capitolo c'è il concetto di *mondo della vita* (o mondo di vita: *Lebenswelt*), con cui Habermas, oltre a riprendere, nella sostanza, la problematica husserliana sulla crisi delle scienze⁴, propone anche una riformulazione della nota tesi weberiana del disincantamento. Discostandosi parzialmente da Weber, l'autore parla di un *duplice processo* di *Versachlichung*, un termine pressoché intraducibile in italiano, che nella (per altri versi eccellente) traduzione italiana è reso infelicemente con «oggettivazione». La scelta non pare convincente perché *Versachlichung* non indica qualcosa che diventa oggetto, quanto un modo diverso di vedere le cose, un *andare alle*

³ Habermas stesso ne fa menzione nel capitolo 4 di *Verbalizzare il sacro*.

⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

cose (*Sachen*) che si esprime in un atteggiamento (soggettivo) di obiettiva, spassionata (*sachlich*) analisi dei fatti non influenzata da disposizioni emozionali, credenze irrazionali o sfocate metafore. La *Versachlichung* comprende l'orientamento oggettivante tipico delle scienze naturali, ma non si esaurisce in esso. Anche le scienze ricostruttive, che portano alla luce competenze o pratiche implicite, ne sono un esempio⁵, come in generale tutti gli atteggiamenti di distaccata e analitica considerazione di strutture e pratiche della vita sociale.

In un'intervista del 2009, che compare al quarto capitolo del nuovo libro, si trova qualche indizio utile per precisare il senso della *Versachlichung*. A quel tempo Habermas non aveva ancora scelto questo termine, e si serviva di interessanti approssimazioni per illustrare ciò che intendeva esprimere: «Certo, nel corso del tempo molte cose possono essere dimenticate. Tuttavia non sarà mai possibile cancellare *intenzionalmente* ciò che nasce da un processo di apprendimento. Questo spiega i progressi che si realizzano nella tecnica, nella scienza, persino nella morale e nel diritto. Ogni volta che i conflitti si risolvono in maniera incruenta, i progressi passano attraverso un decentramento delle prospettive incentrate sull'io e sul noi. Questi progressi, di carattere socio-cognitivo, ci ricordano che la riflessione si alza sempre di un piano tutte le volte che il soggetto impara a fare un passo dietro a sé stesso. A questo si riferiva Max Weber parlando di "disincantamento"» (p. 83, traduzione modificata). Quindi il processo socio-cognitivo che Habermas più tardi chiamerà *Versachlichung* ha a che fare con un *progresso* in termini di apprendimento e di capacità di riflessione, e implica anche una crescita della capacità cognitiva di decentrarsi, ossia di prendere riflessivamente le distanze dal proprio naturale egocentrismo facendo un passo «dietro a sé stessi». Inoltre, l'epoca del disincantamento studiata da Weber nella sua sociologia della religione (il periodo che Karl Jaspers chiamerà successivamente «età assiale»)⁶ rappresenta solo uno dei periodi storici in cui nuovi processi di apprendimento collettivi hanno prodotto un tale accrescimento di riflessività. Un'altra grande fase di decentramento riflessivo si è avuta secondo Habermas in tempi a noi più vicini, nell'età moderna: «L'ultima spinta in avanti della coscienza sociale la possiamo effettivamente ascrivere alla modernità occidentale» (p. 83). Abbiamo quindi a che fare con un concetto che indica chiaramente una crescita in termini di riflessività, dove però il centro semantico del termine sta nel *modo* in cui ci si accosta alle *cose*. Con *Versachlichung*

⁵ Esempi di un simile approccio ricostruttivo sono le teorie di Piaget, Kohlberg o Chomsky. Cfr. J. Habermas, «Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie», in Id., *Philosophische Texte*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

⁶ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

– precisa Habermas in un capitolo scritto successivamente – «ci riferiamo a quella descrizione sempre più imparziale della realtà, che è resa possibile da un sempre più radicale decentramento delle prospettive (perceptive e interpretative) del nostro mondo-di-vita. La *Versachlichung* non va intesa come un’astrazione reificante, né come una semplice enucleazione – all’interno del mondo-di-vita – dei soli aspetti manipolativi e misurabili [...]. Mentre le scienze della natura si avvicinano all’idea di imparzialità attraverso una eliminazione delle qualità quotidiane del mondo-di-vita (producendo per tale via un sapere controintuitivo), le scienze dello spirito e della società perseguono questa stessa imparzialità attraverso un accertamento ermeneutico e ricostruttivo delle esperienze e delle pratiche di questo stesso mondo-di-vita» (p. 29, traduzione modificata). Il fenomeno che Habermas definisce con il termine *Versachlichung* sembra quindi essere una sorta di disincantamento generalizzato. Ma poiché non sarebbe pertinente descrivere il passaggio (tipicamente moderno) dalla metafisica ad un pensiero post-metafisico in termini di dis-incantamento (ossia nei termini di un superamento del pensiero magico), è appunto necessario ricorrere ad un termine diverso, più ampio di disincantamento. Da qui la *Versachlichung*.

In italiano una traduzione alternativa a *oggettivazione* potrebbe essere il termine *spassionamento*, un neologismo che può forse rendere l’idea una modalità più distaccata e imparziale di vedere le cose, comprendente sia il superamento delle immagini mitiche del mondo, sia quello, avvenuto nella modernità, della stessa metafisica.

Poiché il traduttore, molto opportunamente, ha indicato quasi sempre, accanto al termine «oggettivazione», anche il termine tedesco originale, non è difficile mettere alla prova questa proposta alternativa.

2. Dalla riformulazione della tesi del disincantamento all’approdo post-metafisico

Torniamo quindi in maniera più dettagliata ad alcuni dei passaggi in cui si dispiega il doppio processo che d’ora in avanti chiamerò di spassionamento. Come si è già mostrato sopra, la sua prima forma è quella a noi più nota, e riguarda il superamento, dall’età assiale in avanti, delle credenze magiche, per approdare ad una concezione “disincantata” del mondo in cui esso finisce con l’apparire come un insieme di nessi causali. Secondo Habermas, nel giardino incantato da cui muove questo primo processo, il mondo della vita sociale proietta inconsapevolmente nel mondo esterno le proprie strutture sociali e comunicative come sulla tela di un cinema. Il risul-

tato di queste proiezioni sono le immagini mitiche del mondo (*Weltbilder*), che rispecchiano gli schemi cognitivi e le pratiche comunicative quotidiane delle società parentali. Riprendendo l'eredità di Jaspers, Habermas spiega come sia proprio la nuova prospettiva extramondana creata dalle religioni a consentire, nell'età assiale, di distinguere ciò che accade *nel* mondo da una considerazione del mondo pensato *nella sua totalità*. Detto in termini più vicini alla sociologia della religione weberiana: lo stregone è ancora irrimediabilmente immerso in un orizzonte cognitivo animistico di pura immanenza. Spiriti, alberi, montagne o persone fanno parte di un unico *continuum*. Il profeta, invece, è guidato da un punto di vista trascendente che consente di generare quelle importanti distinzioni categoriali (ad esempio tra soggetto e oggetto, tra natura e cultura, tra essenza e fenomeno) grazie alle quali è stato possibile superare le narrazioni mitiche del mondo e ordinare per la prima volta in visioni sistematiche i dispersi saperi empirici di natura matematica, medica, astronomica che le grandi civiltà dell'antichità andavano accumulando. Questo primo processo si riferisce a ciò che si trova, per così dire, *di fronte* al mondo della vita, in un mondo oggettuale che in tal modo si libera degli elementi proiettivi mitici che caratterizzavano le società pre-assiali.

Ma, come si diceva, l'andare alle cose in termini simili a quelli del disincantamento weberiano rappresenta per Habermas solo *la prima parte* del più generale processo di spassionamento. Infatti, nel mondo moderno radicalmente disincantato, il trionfo dell'esperienza scientifica oggettivante finisce col divenire totalitario, fino a occultare non solo le indebite proiezioni delle strutture del mondo della vita, ma l'intero mondo della vita nella sua funzione costitutiva dell'esperienza. In ciò consiste, secondo Habermas, il prezzo del completo disincantamento del mondo. A questo punto entra in gioco il *secondo* processo di spassionamento, che investe in maniera specifica il mondo della vita inteso come ciò che sta *alle nostre spalle*. Secondo Habermas, l'idealismo tedesco aveva riconosciuto il problema della rimozione di ciò che Husserl più tardi avrebbe chiamato mondo della vita. Ma solo con l'avvento delle scienze sociali si è potuti pervenire ad una sua adeguata tematizzazione. La specifica conquista cognitiva che coincide con questa ulteriore spinta consiste nell'andare oltre le figure di pensiero della metafisica, e nello scoprire, entrando nell'orizzonte post-metafisico moderno, il funzionamento dei *meccanismi sociali* che regolano il mondo della vita.

Non c'è bisogno di precisare che è proprio questo secondo processo di spassionamento cui Habermas rivolge maggiormente la propria attenzione. In Kant il mondo della vita sociale rimosso dalle scienze è tematizzato ancora nella veste sfocata di una soggettività costituente dell'esperienza, e le teorie successive che contribuiranno a de-trascentalizzare l'approccio

kantiano (Hegel, che con la nozione di eticità rende più storica e concreta l'intuizione del noumeno; Marx, che scopre la natura sociale ed economica dell'eticità hegeliana; le varie scienze sociali del XX secolo, che mettono in luce le ulteriori strutture parentali, pulsionali e psicologiche, linguistiche e cognitive che regolano *alle nostre spalle* la nostra vita) appaiono come altrettanti passaggi di un avvicinamento, più obiettivo e preciso, all'analisi delle strutture normative del mondo della vita.

In sintesi, mentre il primo processo di spassionamento smaschera l'indebita *estensione proiettiva* delle strutture normative del mondo della vita nel mondo oggettivo compiuta dalle narrazioni mitiche e religiose, il secondo processo di spassionamento denuncia la rimozione di queste strutture normative ad opera delle scienze, e, grazie alla filosofia e poi alle scienze sociali, le esplicita e ne indica con crescente precisione le forme di funzionamento. Come osserva Habermas, «al posto del soggetto trascendentale entrano in gioco le inaggrabili strutture universali del mondo-di-vita» (p. 85).

3. La revisione dell'approccio di teoria dell'agire comunicativo

Nel secondo e nel terzo capitolo Habermas affronta il concetto di mondo della vita in chiave sistematica, e introduce le revisioni più significative del suo impianto teorico. Con una scelta che marca chiaramente le distanze dall'approccio husserliano (di cui egli tuttavia intende salvare le intenzioni critiche nei confronti delle scienze), Habermas definisce il mondo della vita come *lo spazio delle ragioni*. Tale spazio è il risultato di un processo di evoluzione *naturale* (regolato da mutazione e selezione) cui, con l'avvento del linguaggio, si è aggiunta l'evoluzione *culturale* (regolata da processi di apprendimento). Una caratteristica che distingue l'evoluzione culturale è che essa è molto più efficace e rapida dell'evoluzione naturale. L'altra caratteristica è che dal momento in cui il linguaggio, con *homo sapiens*, diventa il principale strumento di coordinamento dell'agire sociale, cresce fortemente il rischio di *dissenso*.

Rispetto alla versione originaria della teoria dell'agire comunicativo, il mutamento di accenti è notevole. Mentre prima si sottolineava l'orientamento all'intesa dell'agire comunicativo, oggi in primo piano sta l'endemico rischio di dissenso, che rimane elevato anche se, come sottolinea Habermas, lo scambio di ragioni favorisce la composizione delle controversie. Tutte le volte che un comportamento appare incomprensibile o provoca irritazione, è possibile *chiederne conto*. E quando l'attore sociale interpellato può fornire

dei buoni motivi per spiegare la sua condotta, esiste la possibilità di eliminare argomentativamente i motivi di incomprensione. Habermas sostiene a tal proposito che le ragioni che si scambiano nel mondo della vita sociale svolgono una funzione di *lubrificante* dell'agire comunicativo. Tuttavia tale lubrificante non è in grado di assicurare un coordinamento dei comportamenti sociali paragonabile a quello garantito dalle disposizioni istintuali su cui si reggono le società di altre specie animali. Da qui la centralità, per l'uomo, del problema dell'*integrazione sociale*. L'evoluzione culturale, con tutti i suoi straordinari vantaggi è pagata al prezzo di un rischio endemico per la tenuta dell'integrazione sociale che le società basate soltanto sui meccanismi biologici dell'evoluzione sociale ignorano.

Habermas non si confronta certo per la prima volta con il problema dell'integrazione sociale. Già in *Teoria dell'agire comunicativo* aveva indicato nei mutamenti dell'integrazione sociale uno dei problemi teorici principali della sociologia⁷. La novità della sua posizione attuale è che oggi si rende necessaria una revisione nell'approccio a questo tema dovuta a due motivi: da una parte la rinnovata vitalità, negli ultimi decenni, del fenomeno religioso⁸ che impone di riconsiderare il ruolo delle radici della normatività nella dimensione extraquotidiana del rito⁹. Dall'altra, il contributo sperimentale delle scienze psicologiche. Gli studi dello psicologo Tomasello sulle origini della comunicazione umana hanno rappresentato per molti versi una conferma empirica delle tesi habermasiane sull'importanza del coordinamento comunicativo dell'azione sociale¹⁰. L'esperimento più famoso di Tomasello è quello che dimostra come solo l'uomo comprenda il gesto di indicare le cose col dito. Anche bambini in età pre-linguistica, posti di fronte ad un indice puntato in una certa direzione, comprendono correttamente questo gesto come un invito a generare ciò che Tomasello chiama «intenzionalità condivisa»: il bambino guarda cosa indica il dito e diventa in tal modo parte di un progetto sociale (prendere, scansare, ammirare insieme qualcosa). Lo scimpanzé, invece, che pure condivide con noi il 98% del DNA, guarda il dito. Il gesto di indicare si presenta così come una sorta di meccanismo generativo della società umana. Con esso gli uomini escono dalla condizione simile all'autismo che contraddistingue l'intelligenza animale e posano il fondamento cooperativo specificamente umano della vita sociale.

⁷ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit. p. 57.

⁸ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

⁹ Cfr. R. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

¹⁰ M. Tomasello, *Origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2009.

Tuttavia tali esperimenti inducono Habermas a riflettere con maggiore precisione su una distinzione categoriale che in precedenza non era stata sviluppata nella sua teoria: «Michael Tomasello fa nascere la comunicazione umana dalla cooperazione con cui i partecipanti, servendosi di semplici gesti simbolici, sintonizzano tra loro azioni e intenzioni. Si tratta di un approccio di tipo cognitivo, che mette in primo piano quella condivisione delle conoscenze che rende possibile armonizzare tra loro le azioni in maniera intenzionale. Senonché, nella messa in atto degli obbiettivi comuni, i presupposti semplicemente cognitivi possono sì spiegare come gli uomini si comunichino dati-di-fatto, intenzioni e problemi, ma non riescono però a spiegare donde sorgano le aspettative normative che guidano la condotta. Essere consapevole dei problemi e delle intenzioni non implica ancora – di per sé – accettare la forza obbligatoria delle obbligazioni. Il senso normativo, e intersoggettivamente condiviso, del «dover-essere» (*Sollen*) si alimenta di un'energia che non è ridicibile al semplice bisogno di cooperare» (p. VIII). Con questa critica a Tomasello il nostro autore ritorna al problema durkheimiano del sacro come fonte originaria della solidarietà sociale. Anche per Habermas, le differenti disposizioni motivazionali dei singoli possono essere fuse in una dimensione sociale solo grazie a quella comunicazione *sacrale* che nella prassi rituale genera il senso di appartenenza ad un collettivo.

Per poter affrontare adeguatamente questo problema, Habermas è costretto a ricalibrare una parte centrale della sua teoria: le pretese di validità. Qui troviamo un'interessante distinzione tra le pretese di verità e di autenticità e le pretese di giustizia nel punto in cui Habermas rileva che «il linguaggio sembra collegarsi intrinsecamente a queste due pretese cognitive di validità (relative a “verità” e “autenticità”). Invece le pretese di “giustizia/giustizia” (*Richtigkeitsansprüche*) – per entrare in azione sul piano motivazionale e presentarsi come obbliganti – devono prima essere state inserite in contesti normativi già accettati come vincolanti e giustificabili» (p. X).

La presa d'atto del carattere *estrinseco* delle pretese di giustizia rispetto alla struttura del linguaggio è la chiave di volta della cosiddetta svolta iconica. Grazie ad essa Habermas perviene ad una ipotesi sulla genesi del linguaggio normativo che appare come il risultato della convergenza di tre elementi cooriginari: uso di simboli, assunzione reciproca della prospettiva altrui e orientamento intenzionale verso gli oggetti. Nonostante questa sostanziale revisione rispetto all'approccio mentalistico di Tomasello, Habermas rivaleva quella forma di intenzionalità *verso gli oggetti* che nella lunga fase di sottolineatura dell'importanza della svolta linguistica era rimasta in ombra. Per lo Habermas di oggi il passaggio evolutivo a *homo sapiens* consiste in un linguaggio gestuale capace di intrecciare le inconsce intenzionalità di *ego* e *alter* verso gli oggetti grazie al momento cooperativo della gestualità: «Dal

punto di vista della pragmatica sociale, il salto evolutivo di *homo sapiens* sta nella facoltà di rapportarsi gestualmente agli oggetti con un altro compagno di specie, in maniera tale da perseguire con lui gli stessi obbiettivi (in altri termini: cooperare)» (p. 47). Va tuttavia sottolineato che questa revisione nella concezione dell'intenzionalità non comporta un abbandono dell'approccio linguistico, ma solo una sua contestualizzazione. L'intenzionalità per Habermas continua ad acquistare la sua vera rilevanza solo quando i gesti (e soprattutto i gesti vocali) diventano convenzionali e rendono possibile la simbolizzazione di contenuti semantici.

Riassumendo, ci sarebbe prima una rozza intenzionalità pre-linguistica rivolta alla manipolazione degli oggetti del mondo esterno che si intreccia con l'intenzionalità di altri attori sociali grazie ad una triangolazione attraverso il dito puntato su un oggetto nel mondo. E poi, in una fase evolutiva successiva, si approderebbe ad una più elaborata intenzionalità simbolica che non può fare a meno del linguaggio grammaticale. Ciò che in tal modo si costituisce – dal gesto del dito puntato fino alla formazione di tradizioni, costumi e strutture familiari – è l'uscita dall'orientamento egocentrico rispetto all'ambiente (tipico degli scimpanzé e di altre specie animali) e «il passaggio ad un mondo intersoggettivamente condiviso e collettivamente interpretato» (p. 49), in altri termini: il passaggio a ciò che Hegel, con il vocabolario e gli strumenti intellettuali del suo tempo, chiamava «spirito oggettivo».

Un'importante conclusione che Habermas trae da questo complesso lavoro di revisione teorica è che occorre distinguere tra *due diversi tipi di normatività*: la debole normatività cognitiva che risulta dalla socializzazione *delle intelligenze* tramite il linguaggio grammaticale e la normatività forte, affettiva, che risulta dalla *socializzazione delle motivazioni* tramite la comunicazione rituale. Il rito è per Habermas la risposta ai problemi che scaturiscono dalle prime forme di socializzazione (*Vergesellschaftung*) di *homo sapiens*, in particolare la risposta al rischio di dissenso risultante dalla spinta individualizzante legata al passaggio alla nuova modalità di integrazione che si afferma con la comunicazione, prima gestuale e poi vocale. Da qui la centralità del rito come fattore di coesione sociale, e il riconoscimento del ruolo insostituibile, sul piano della motivazione, della dimensione pre-razionale del momento *iconico* (gesti, colori, suoni, danze), inteso come la vera base motivazionale dei legami sociali. Naturalmente rimane acquisito, anche in questa fase del pensiero habermasiano, che noi siamo sempre in grado di elaborare linguisticamente *tutti* i contenuti emozionali della nostra esperienza. Ma la novità portata dalla svolta iconica consiste nel prendere atto che tale elaborazione non elimina lo *scarto* tra esperienza vissuta e linguaggio. Un esempio di questo scarto è il rapporto tra l'arte e la critica d'arte: «Le esperienze estetiche si lasciano

concettualmente circoscrivere, commentare, illustrare, ma mai interamente tradurre in giudizi espliciti» (p. 59).

Conclusioni

Una tra le conseguenze più rilevanti della svolta iconica è la presa d'atto che, in un contesto di società globale integrata capitalisticamente, dove le astratte forme di integrazione sociale espresse dalla modernità rischiano di rivelarsi insufficienti a garantire livelli socialmente accettabili di solidarietà, le pratiche di culto delle comunità religiose rappresentano una risorsa indispensabile, perché priva di equivalenti. Per questo motivo Habermas definisce la religione una figura contemporanea dello spirito, e non un residuo del passato. È infatti proprio l'esperienza del rito ad essere particolarmente richiesta nel mondo d'oggi. I membri delle comunità religiose hanno secondo Habermas «il privilegio di avere ancora accesso a quella esperienza arcaica – quella fonte della solidarietà – cui i figli e le figlie miscredenti della modernità hanno da tempo voltato le spalle» (p. 78). E tale privilegio va inteso come una risorsa preziosa anche per i “miscredenti” che hanno a cuore una società giusta.

In questa nuova versione della teoria habermasiana il rito si presenta quindi come una sorta di supporto dell'agire comunicativo, che ne rafforza il potere di integrazione. Al prezzo, tuttavia, di una sua sostanziale opacizzazione. Non è un prezzo moderato, perché questa revisione teorica comporta un ridimensionamento della validità dell'intuizione di matrice kantiana (fatta propria da Habermas fin dagli inizi della sua parabola intellettuale) secondo cui l'uso pubblico della ragione sarebbe capace di creare da solo, oltre al consenso, anche *legami di senso*. La rivalutazione che Habermas compie della socializzazione dei legami emotivi sembra invece avvicinarsi, seppure in forme molto diverse, ad alcuni dei motivi critici che avevano indotto Honneth a sviluppare la teoria del riconoscimento.

Resta una *domanda*: perché *solo* le pratiche rituali religiose, e non i loro equivalenti laici? Perché, una volta dissodato questo nuovo terreno del sostrato emotivo dell'integrazione, Habermas diffida del valore delle spinte motivanti che liturgie e rituali di gruppi politici o sociali *moderni* possono creare? Attualmente è possibile avanzare solo congetture. Si potrebbe ad esempio sostenere, come alcune prese di posizione habermasiane sembrano far pensare, che i movimenti solidali della modernità, come ad esempio il movimento operaio, si sono serviti di simbologie e rituali riconducibili in ultima istanza alla tradizione religiosa. Oppure si potrebbe sottolineare, come fa lo stesso Habermas in alcuni passi, che i contenuti di solidarietà che si genera-

no nella prassi rituale religiosa non sono comparabili, per la loro specifica natura, con altre forme “laiche” di ritualità, spesso consistenti nella vuota ripetizione routinaria di pratiche prive di ogni rilevanza normativa.

Di certo si tratta di una discussione appena avviata e dagli esiti ancora imprevedibili.

