



LA COMUNITÀ POLITICA "TUTORE" DELLA NATURA UMANA IN JÜRGEN HABERMAS

Rocco Gumina

Dottorando in Teologia

rocco.gumina@yahoo.it

Introduzione

Fra gli studiosi contemporanei che hanno riflettuto su tematiche riguardanti la nostra società complessa e i problemi socio-politici ed etici ad essa collegati, si distingue indubbiamente Jürgen Habermas. Il filosofo tedesco è un riconosciuto e apprezzato intellettuale a livello mondiale, noto per aver elaborato la proposta dell'etica del discorso la quale accompagna la comunità politica all'agire comunicativo in vista dell'inclusione dell'altro. Occorre precisare che Habermas si interroga da filosofo e da sociologo della politica sui temi legati all'etica e pertanto alla tutela della natura umana che tramite l'uso spregiudicato del potere tecnico può veder messa in crisi la propria identità. Quest'ultima, invece, può trovare difesa nella comunità politica, la quale attraverso l'agire comunicativo, riconosce la centralità dell'uomo e dei suoi diritti.

L'oggetto proposto dall'articolo concerne il ragionamento sulla comunità politica in qualità di garante della natura umana così come emerge dal pensiero del filosofo cresciuto nella scuola di Francoforte. Per sviluppare tale prospettiva, è stato necessario studiare e presentare il pensiero di Habermas sulla comunità politica con il metodo analitico-critico e con il quasi esclusivo utilizzo di opere dello stesso autore. Da queste affiora il progetto di una società complessa e animata da pluralismi ideologici e religiosi, la quale attraverso l'agire comunicativo giunge al riconoscimento e all'inclusione dell'altro, pertanto alla tutela della natura umana.

Nella prima parte del lavoro intitolata *La pluralità della comunità politica come mezzo di riconoscimento della natura umana*, si presenta la prospettiva habermasiana dell'agire comunicativo. Questa visione – nella società complessa e plurale contemporanea – fonda il riconoscimento, la tutela e l'inclusione delle diversità. Nella seconda sezione si sviluppa il pensiero habermasiano de *Il senso comune della comunità politica in vista della tutela della natura umana*. Quest'ultimo conduce a individuare, nell'elaborazione discorsiva e giuridica della comunità politica, l'unico strumento per l'odierna società – dopo la fine delle visioni metafisiche e religiose sul mondo – per favorire la tutela della natura umana.

1. La pluralità della comunità politica come mezzo di riconoscimento della natura umana

Per avviare una considerazione sulla pluralità della comunità politica come mezzo di riconoscimento della natura umana, è anzitutto necessario registrare che: «La riflessione filosofica sulla società ha da sempre avuto come riferimento l'indagine sullo statuto relazionale dell'uomo, sui bisogni umani e sui fini dello stare insieme»¹. Da questo assunto, emerge una sorta di antropologia della dipendenza relazionale la quale valorizza la relazionalità fra i diversi soggetti della comunità umana che nella prassi politica realizza il convivere civile nella forma della democrazia. Pertanto, possiamo dedurre che la genesi della società odierna è dialogica e si esprime in maniera pratica nel riconoscimento e nella garanzia dei diritti fondamentali dell'uomo. Per garantire tale dimensione polifonica dell'attuale sistema sociale, non basta una semplice riduzione concettuale (sia filosofica sia giuridica) relativistica o individualistica, bensì occorre provare a tracciare percorsi basati sulla ragione pubblica: «occorrono percorsi di riconoscimento delle differenze culturali, attenti però a non svincolarsi dai canoni propri della civiltà democratica e dei suoi fondamenti costituzionali. Un modello inclusivo capace di porosità culturale, di apertura dialogica, di gestione della diversità che guardi all'interesse generale»². Jürgen Habermas è certamente uno di quei studiosi contemporanei che ha riflettuto sui temi appena citati, elaborando una riflessione fondata sull'utilizzo nella società dell'*agire comunicativo* il quale conduce all'*inclusione dell'altro*. Questa prospettiva – basata sulla pluralità della comunità politica come mezzo di riconoscimento della natura umana – è il punto di partenza per sviluppare la questione dell'abuso del potere tecnologico sull'uomo e del ruolo della società plurale a garanzia della natura umana.

La società odierna ha dinanzi a sé alcune sfide che riguardano tematiche legate all'etica. Tale problema sociale è dovuto al fatto che nelle moderne comunità politiche sono presenti diversità di visioni e di interpretazioni sul bene spesso provocate dalla presenza di minoranze. Infatti, nel contesto socio-politico attuale esistono diversi profili identitari che propongono varie formulazioni di bene le quali producono il multiculturalismo in atto nelle nostre società. In questa cornice, Habermas: «preferisce parlare di inclusione dell'altro per comprendere in quale senso va intesa la richiesta avanzata dalle minoranze culturali»³. Sudetta riflessione dovrebbe condurre al rispetto reciproco delle diversità presenti nel nostro tempo. Non si tratta di un atteggiamento di assimilazione o di relativismo, ma all'indomani del tramonto

¹ F. MAZZOCCHIO, *Intersoggettività e ragione pubblica. Note sulla società complessa*, in *Anthropologica* (2010), p. 187.

² *Ib.*, p. 192.

³ C. CALTAGIRONE, *Ragioni per stare insieme. Profili etici per il convenire umano*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2005, p. 310.



del pensiero metafisico – che permetteva un'unica idea di bene concepita dall'alto dei valori universali – la comunità politica e sociale è chiamata a proporre dal basso una visione condivisa del bene: «la base di una comunità inclusiva sensibile alle differenze viene individuata da Habermas nella realizzazione di una società, di matrice democratica, fondata su principi largamente condivisi da tutti i cittadini entro un progetto costituzionale, in grado di regolamentare le intenzioni fra i diversi soggetti che prendono parte alla vita della società stessa»⁴. Questo sviluppo conduce alla nascita di una società capace di dibattere razionalmente tramite l'agire comunicativo e di includere tutte le istanze. Quindi è opportuno, per Habermas, procedere verso un'etica del discorso in vista dell'ottenimento di accordi procedurali in grado di permettere ai vari soggetti e gruppi della società di convivere nel rispetto e nel riconoscimento di tutti. Pertanto, non si tratta di rendere omogenea verso il ribasso la questione dell'etica, bensì di realizzare un perenne confronto costruttivo per formulare norme universalmente condivise.

In questo orizzonte, la nazione, il popolo, l'identità non sono più elementi chiusi poiché: «si rivela in tutta la sua significatività, la necessità dell'inclusione dell'altro, in grado di valorizzare sia le uguaglianze, sia le diversità»⁵. Quindi, i moderni Stati nazionali democratici sono chiamati a divenire enti capaci di avere sensibilità per le differenze. In tale quadro, l'identità dipenderà dal riconoscimento di tutti i cittadini: «l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica che morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento reciproco»⁶. Così la valorizzazione delle diversità socio-culturali va sviluppata e assicurata attraverso costituzioni dallo spirito universalistico e transnazionale: «per Habermas la costituzione, che può essere intesa come un progetto storico che ogni generazione di cittadini ricomincia a portare avanti, in un contesto di pluralismo, all'interno del quale si sviluppano problematiche connesse ad un conflitto identitario, costituisce una risposta di stabilità del riconoscimento»⁷. Si deduce che il diritto rappresenta l'unico mezzo per garantire la solidarietà fra estranei. In conseguenza di ciò, l'ammissione dell'altro non risiede solamente nel principio della pari dignità, ma anche nella conciliazione delle diverse idee e istanze del bene. Il contraltare di questa prospettiva è rappresentato dalla tesi etno-nazionalista desiderosa di preservare - quasi in un guscio chiuso - le identità di gruppi omogenei e circoscritti. Inoltre, nella società contemporanea abbiamo la presenza di diversi raggruppamenti culturali e religiosi anche in piccoli territori regionali. Dunque, non si può persistere sulla preservazione del particolarismo a scapito del riconoscimento delle diversità.

⁴ Ib., p. 310-311.

⁵ Ib., p. 314-315.

⁶ J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in ID. - Taylor C., Multi-

culturalismo. Lotte per il riconoscimento, Feltrinelli, Milano 2010, p. 63.

⁷ C. CALTAGIRONE, *Ragioni per stare insieme*, op. cit., p. 316.



Dalla prospettiva dell'inclusione dell'altro, ne deriva uno Stato che non è più capace di incoraggiare una visione particolare di bene, poiché esso è obbligato a restare neutrale. Simile neutralità conduce all'imparzialità e all'ascolto della diversità: «è possibile rilevare che anche all'interno della prospettiva habermasiana la priorità del giusto sul bene è condizione fondamentale per la risoluzione di conflitti di interessi»⁸. Habermas, con tale convinzione, sembra sposare parte delle istanze dei liberali e dei comunitari per avanzare il progetto di un sistema democratico dominato da continue procedure di consultazione e di deliberazione in grado di realizzare praticamente la socializzazione comunicativa delle diversità. Questa procedura, a parere del filosofo tedesco, rispetta le varie diversità culturali e religiose presenti nella società contemporanea. Analogamente, se è valido per lo Stato nazionale, lo è ancor di più nell'ottica di federazioni transnazionali: «dato il carattere multietnico e multiculturale, le istituzioni sovranazionali non possono avvalersi di alcuna identità collettiva, però rimangono unite in virtù della solidarietà cosmopolita frutto dell'universalismo morale dei diritti umani e segno della possibilità di allargamento della solidarietà nazionale»⁹.

Nel riconoscere l'importanza della pluralità valoriale, culturale e religiosa della società contemporanea, un ruolo molto importante viene interpretato dal tramonto della metafisica. Nel suo ragionamento, Habermas evita sia il disfattismo sia il ritorno acritico al pensiero metafisico e prospetta una sorta di terza via in grado di rispondere alle esigenze della realtà culturale e sociale odierna. Senza dubbio, il pensiero post-metafisico è contraddistinto dalla razionalità procedurale la quale è l'unica a stabilire e distinguere il vero dal falso. Tale visione ha prodotto: «quel contenuto normativo del Moderno, che non dev'essere identificato con l'accecata soggettività dell'automantenimento o del disporre di se stessa»¹⁰. Altresì per lo studioso tedesco, il lavoro filosofico è contiguo a quello scientifico, ma nell'odierna situazione i criteri di verità non sono più a disposizione della filosofia la quale ha abbandonato la pretesa di essere la prima scienza. Infatti, per Habermas: «la filosofia non può disporre, secondo una struttura gerarchica che valuti ciò che ha più o meno valore, le totalità delle diverse forme di vita che si presentano soltanto al plurale; essa si limita quindi a comprendere in generale le strutture universali dei modi di vita. Questi sono aspetti entro i quali, dopo Kant, non è più possibile che si dia una metafisica nel senso di concezioni conclusive e integranti»¹¹. Da ciò, deduciamo che il pensiero totalizzante dell'uno e dell'integrale della metafisica è in crisi e viene sostituito dalla razionalità procedurale che permette di svuotare la trascendenza da concetti fondamentali e stabilire norme sociali valide per tutti. Poiché, per il filosofo tedesco: «le moderne scienze sperimentali e una morale divenuta autonoma confi-

⁸ *Ib.*, p. 320.

⁹ *Ib.*, p. 327.

¹⁰ J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*,

Laterza, Roma 2006, p. 16.

¹¹ *Ib.*, p. 22.

dano ormai soltanto nella razionalità del proprio modo di agire e della propria procedura, vale a dire nel metodo della conoscenza scientifica o in quell'astratto punto di vista che rende possibili le cognizioni morali»¹². Quindi, il posto della metafisica sembra assunto dalla procedura della sintesi linguistica e culturale. Ancora, il pensiero post-metafisico può coesistere con l'elemento religioso dal momento che questo rimane l'unico in grado di dare valore extra-quotidiano alla vita umana. Nonostante tale consapevolezza, il sapere attualmente esistente è contestuale ai temi e alle questioni in gioco. In suddetta situazione, l'agire comunicativo riesce a trovare una sintesi attraverso il consenso globale di fondo che i membri della società sono chiamati a condividere: «cioè la convinzione che il linguaggio costituisca il medium delle incarnazioni storico-culturali dello spirito umano e che un'analisi metodologicamente attendibile dell'attività dello spirito dovrebbe applicarsi alle sue espressioni linguistiche, piuttosto che immediatamente ai fenomeni coscientiali»¹³. A questo procedimento, il significato viene dato dall'agire comunicativo il quale è compreso con una parvenza trascendentale capace anzitutto di qualificare come essenziale tutto ciò che è individuale: «l'individuazione non viene rappresentata come l'autorealizzazione di un processo spontaneo, portata a termine in solitudine e libertà, bensì come processo di socializzazione mediato linguisticamente, e nello stesso tempo come processo di costituzione di una biografia di se stessa»¹⁴. In tal modo, la comprensione etica del soggetto abitante una società plurale – priva dell'argomentazione metafisica – si poggia sul rapportarsi individuale all'altro che conduce alla reciproca inclusione.

Habermas avanza la prospettiva di una morale del pari rispetto per chiunque all'interno della società. Con essa la comunità deve includere tutti i soggetti nel reciproco riconoscersi e accettarsi. Questa visione deriva dall'etica del discorso e dunque è dotata di un contenuto cognitivo credibile poiché razionale. In questo modo abbiamo una fondazione morale priva di rimandi trascendentali, ma sostenuta solamente da riflessioni intramontane: «i comandamenti morali dopo il crollo di una visione "cattolica" onnivincolante del mondo e con l'emergere delle società multiculturali non sono più giustificabili pubblicamente a partire da un punto di vista divino e trascendente. Questo punto di vista era posto al di là del mondo e da esso il mondo si lasciava oggettivare totalmente. Ora "il punto di vista morale" deve ricostruire questa prospettiva in una maniera intramontana»¹⁵. Quindi con il pluralismo culturale, non possiamo più fondare la morale sulla visione religiosa della società, poiché essa è argomentabile solo attraverso un processo cognitivo: «il patto sociale nasce dall'idea che qualunque candidato debba necessariamente avere motivi razionali per diventare membro del collettivo e sottoporsi liberamente alle sue norme

¹² *Ib.*, p. 38.

¹³ *Ib.*, p. 170.

¹⁴ *Ib.*, pp. 187-188.

¹⁵ ID., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 19.

e procedure»¹⁶. In questo processo, il linguaggio funziona da principale medium per il coordinamento delle teorie e della prassi e permette una sorta di ricerca cooperativa della verità. Per Habermas, la conseguenza di ciò è che: «l'intersoggettività così intesa prende il posto di ciò che prima era dato per via trascendente. Ora sono le pretese reciproche a definire la forma morale. Si potrebbe anche dire: dal momento che l'oggetto del contendere non è nient'altro che il rispetto di ciò che tutti vogliono, ora è il contenuto a doversi adattare alla forma»¹⁷. In sudetto orizzonte, i membri della comunità si rispettano l'un l'altro attraverso l'esercizio della giustizia che significa in questo caso anche solidarietà reciproca. Così notiamo il ruolo dell'etica del discorso, la quale risolve le questioni etiche con forme di argomentazione che tengono in considerazione sia la giustizia sia la solidarietà: «l'etica del discorso intensifica inoltre la separazione intellettualistica del giudizio morale dall'azione per il fatto stesso di collocare il punto di vista morale in discorsi razionali»¹⁸. A parere di Habermas, però, non dobbiamo credere che esista un ordinamento morale precostituito poiché questo è formulato tramite l'auto-legislazione. In tal modo, la morale avrà una fondazione discorsiva che produce un'eticità comune: «L'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile alle differenze, prende allora la forma di una "inclusione dell'altro" che ne salvaguardi le diversità senza né livellare astrattamente né confiscare totalitariamente»¹⁹. Si deduce che la prassi dibattimentale rimane l'unica risorsa disponibile per giudicare imparzialmente le norme morali. I protagonisti di tale processo devono possedere dei presupposti: «che i cittadini siano persone morali dotate di a) senso di giustizia; b) una propria concezione del bene; c) un interesse a sviluppare queste predisposizioni»²⁰. Pertanto, l'etica del discorso presuppone l'ideale assunzione da parte di ogni membro della comunità di un ruolo in grado di comprendere la prospettiva dell'altro. In tale rete, secondo il filosofo tedesco, trova collocazione e sviluppo l'identità personale.

Nella proposta habermasiana, i cittadini reciprocamente sono chiamati ad attribuirsi una coscienza morale insieme ad un senso di giustizia poiché: «la validità morale della concezione della giustizia non è più fondata su una ragione pratica universalmente vincolante, ma sulla fortunata convergenza di visioni del mondo ragionevoli che si sovrappongono quanto basta nelle loro componenti morali»²¹. Infatti, solo a partire dal punto di vista del proprio sistema interpretativo, i membri della comunità politica possono convincersi di una concezione della giustizia valida per tutti. Così, la ragione moralmente persuasiva produce un consenso sociale-politico e pertanto un relativo *modus vivendi*. Alla luce di ciò possiamo dedurre, per Habermas, che ogni persona ragionevole sarà utile nel processo in vista di una concezione

¹⁶ *Ib.*, p. 28.

¹⁹ *Ib.*, p. 55.

¹⁷ *Ib.*, p. 37.

²⁰ *Ib.*, p. 66.

¹⁸ *Ib.*, p. 49.

²¹ *Ib.*, p. 96.



comune della giustizia. Questo è naturalmente possibile solo tramite l'utilizzo di una ragione pratica che genera un consenso di base: «i discorsi etici obbediscono agli standard di una riflessione ermeneutica intorno a ciò che per me o per noi è (in generale) "bene"»²². Ma bisogna tenere presente che per il filosofo tedesco il concetto di ragione pratica non potrà mai svuotarsi completamente dal nucleo della riflessione morale. In questo procedimento che fonda la democrazia, nel quale la prassi razionale formula una possibile morale collettiva, bisogna distinguere il confine tra privato e pubblico. Anzitutto i cittadini devono sperimentare l'importanza dell'uso dei propri diritti. Questo spinge verso l'integrazione poiché l'identità razionale è caratterizzata dal superamento dei vincoli del particolare soggettivo, ma per Habermas occorre considerare che: «Il concetto democratico di egualianza è un concetto politico e si riferisce alla possibilità di fare distinzioni»²³. Quindi la democrazia impedisce che si laceri la rete di solidarietà civica e propone una nozione di cittadinanza che in seguito a processi di socializzazione forma l'identità, poiché: «il multiculturalismo ha anche bisogno che esista una cultura comune. I membri di tutti i gruppi culturali dovranno acquisire linguaggio politico e convenzioni di condotta comuni per poter partecipare effettivamente, in un'arena politica condivisa, alla competizione per le risorse e alla protezione degli interessi, sia individuali che di gruppo»²⁴. Pertanto a parere di Habermas, i cittadini tra loro estranei creano un nesso solidaristico basato sulla questione dei diritti dell'uomo. Questi esistono sin dalla loro fondazione di natura giuridica e l'aspetto morale che producono è dovuto al senso di validità dei medesimi. Ai diritti, poi, occorre legare la questione della sovranità popolare la quale assicura la scelta e l'autonomia pubblico-privata dei cittadini. In questo modo, per lo studioso tedesco, i diritti e la sovranità popolare si presuppongono a vicenda e plasmano l'intero nesso democratico dello Stato: «La prima ragion d'essere dello stato non è dunque la difesa di eguali diritti privati, bensì la garanzia di quell'inclusivo processo di formazione dell'opinione e della volontà in cui cittadini liberi ed eguali si mettono d'accordo sugli scopi e sulle norme d'interesse comune»²⁵. In simile contesto, bisogna altresì aggiungere che nei sistemi democratici sono presenti anche i processi di auto-chiarimento etico attraverso il bilanciamento degli interessi di gruppi e di singoli. Questa procedura, basata sulla ricerca del compromesso, dovrebbe condurre a risultati ragionevoli e accettati da tutti: «A partire da questa cooriginaria implicazione di diritto e democrazia, libertà e cittadinanza, autonomia privata e pubblica, Habermas può simmetricamente ricordare all'autoaccertamento morale e giuridico della modernità sia i diritti dell'uomo sia il patriottismo costituzionale»²⁶.

²² *Ib.*, p. 112.

²³ *Ib.*, p. 148.

²⁴ *Ib.*, p. 158.

²⁵ *Ib.*, p. 238.

²⁶ L. CEPPEA, *Postfazione*, in Habermas, *L'inclusione dell'altro*, op. cit., p. 263.



Sia a livello nazionale sia nell'ottica cosmopolita, si avanza spesso l'accusa di voler innescare processi filosofico-giuridici in grado – tramite l'argomentazione – di moralizzare la comunità politica. Questo presupposto, per Habermas, è errato per il fatto che chi non rispetta la norma giuridica garantita dalla legislazione comune e condivisa da tutti non urta contro la morale, bensì è manchevole nei confronti della legge comunitaria. L'integrazione dovuta al consenso di base dato alla legge ci spiega come: «l'eticità oggettiva, per il fatto di subentrare al posto dell'astratto bene, riesca a "decongestionare", tramite doveri concreti chiaramente definiti, la buona volontà e l'intelligenza del singolo individuo (che altrimenti sarebbe fatto oggetto di pretese eccessive)»²⁷. Dunque per il filosofo cresciuto alla scuola di Francoforte, la prospettiva antropologica va sviluppata nell'ottica di una teoria delle istituzioni le quali se sono forti, credibili e condivise riescono a regolare l'istinto esclusivamente egoistico dei membri della società. Ciò è possibile poiché ogni cittadino è titolare di diritti soggettivi messi in relazione alla comunità dai quali segue che la forma più adeguata del processo costituente è il discorso pubblico che prende le mosse dalle relazioni orizzontali dei cittadini. In tale procedimento gioca un ruolo chiave la tolleranza che rappresenta: «il prezzo che dobbiamo pagare per il rispetto astratto che i membri di una comunità solidale, fondata sul diritto costituzionale, possono aspettarsi l'uno dall'altro al di là delle loro divisioni culturali»²⁸. Così, la proposta antropologica trova una maturità nell'affermare che: «l'uomo è un animale che solo grazie al suo originario inserimento in una pubblica rete di relazioni sociali sviluppa le competenze che fanno di lui una persona»²⁹. Quindi, noi apprendiamo l'uno dall'altro in un ambiente culturalmente e socialmente stimolante nel quale non ci poniamo mai solo come semplici organismi viventi, ma in qualità di persone agenti in uno spazio pubblico abitato da altri ed eguali soggetti. Secondo Habermas, per giungere a questa consapevolezza l'uomo non si serve di un'autocoscienza originaria che non si ritrova dalla nascita, bensì la matura nel tempo tramite le relazioni: «i soggetti che agiscono comunicativamente si incontrano in qualità di parlanti e ascoltatori nel ruolo di prime e seconde persone guardandosi letteralmente negli occhi. Nell'intendersi circa qualcosa nel mondo oggettivo e assumendo la stessa relazione col mondo, essi entrano in un rapporto interpersonale. In tale atteggiamento performativo l'un verso l'altro essi fanno contemporaneamente, sullo sfondo di un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, esperienze comunicative l'un con l'altro»³⁰. Tutto ciò viene compreso in vista di una comunità ordinata razionalmente all'interno di un mondo condiviso, senza dimenticare che: «La procedura legislativa deve comunque venire istituzionalizzata giuridicamente, per garantire la pari inclusione di tutti i membri della comunità politica nella formazione dell'opinione e della

²⁷ J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 42.

²⁸ *Ib.*, p. 106.

²⁹ ID., *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma 2007, p. 6.

³⁰ *Ib.*, pp. 44-45.

volontà democratica. Lo stesso principio democratico è costituito nel linguaggio del diritto, esso assume forma positiva nei pari diritti di partecipazione politica di tutti in cittadini. Naturalmente, i cittadini dello Stato devono essere anche capaci di giudizi morali»³¹.

Nella riflessione di Habermas, risulta evidente che l'attuazione dell'inclusione dell'altro passi da una sfera pubblica vitale capace di sfruttare massimamente i diritti fondamentali attraverso una specifica consapevolezza: «Chi entra nel discorso politico dev'essere pronto a cambiare la propria opinione di partenza per l'esclusivo effetto delle informazioni (anche: argomenti, intuizioni, proposte) eventualmente avanzate dall'avversario. La discussione serve infatti a modificare ragionevolmente le opinioni dei partecipanti attraverso il meccanismo riflessivo del *roletaking*, cioè attraverso quell'adozione immaginaria del "punto di vista altrui" che rende davvero responsabile la nostra presa di posizione. In questo senso, secondo Habermas, la comunicazione democratica è guidata dalla verità e non dalla propaganda»³². Quindi prima di esprimersi, il cittadino deve farsi un'idea di ciò di cui si occupa. In questo modo, il filosofo tedesco sembra privilegiare una dimensione legata alla razionalità comunicativa anziché alla sola razionalità pratica, poiché il linguaggio non è solo un medium aggregante ma permette altresì di stabilire norme comuni. Infatti: «L'uso linguistico orientato all'intesa – su cui poggia l'agire comunicativo – funziona in modo tale che i partecipanti o si mettono d'accordo circa la pretesa validità delle loro azioni linguistiche, oppure accertano dissensi di cui tener conto in maniera concorde nell'ulteriore sviluppo dell'azione. Ogni atto linguistico avanza pretese di validità criticabili, che mirano al riconoscimento intersoggettivo»³³. In simile ambito, le ragioni argomentative sono un'arma a doppio taglio perché possono produrre o mettere in crisi una convinzione comune. Le società attuali, però, spesso sono prive di possibilità globali di comunicazione la quale sembra destinata a svilupparsi realmente solo nei piccoli gruppi omogenei fra loro. E pertanto, senza un adeguato dibattito sociale anche il diritto può essere messo in discussione insieme alla stessa prassi democratica. Per Habermas, invece, la libertà comunicativa permette il riconoscimento intersoggettivo che porta alla produzione di una legge la quale non può essere presentata sotto la forma di un paternalismo giuridico che prende il posto della metafisica. Il diritto è, piuttosto, il medium per trasformare il potere comunicativo in potere amministrativo: «Nell'istituzionalizzare le forme di comunicazione necessarie a una ragionevole formazione politica della volontà, il procedimento democratico deve simultaneamente sottostare a diverse condizioni. La legislazione si realizza in una complessa rete di processi d'intesa e di pratiche negoziali»³⁴. Con questa precomprensione, il diritto assume i contorni di uno strumento di integra-

³¹ *Ib.*, p. 104.

³² L. CEPPA, *Nota del traduttore*, in J. Habermas, *Fatti e norme*, Laterza, Roma 1996, p. XXI.

³³ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, op. cit., p. 27.

³⁴ *Ib.*, p. 203.



zione sociale il quale, però, non deve cedere ad una visione teleologica di sé. Di conseguenza, i diritti fondamentali intervengono nel processo pubblico di formazione dell'opinione realizzando una socializzazione pulsionale che costringe il sistema politico a tenere in considerazione ogni membro della società.

Dal pensiero di Habermas, notiamo che la pluralità della comunità politica – come mezzo di riconoscimento della natura umana – si poggia su di una esplicita antropologia relazionale la quale evita di prestare eccessivamente il fianco a derive e a speculazioni individualistiche e relativistiche. In una società come la nostra, che ha dinanzi alcune sfide etiche importanti, tale assunto autorizza a dare un indirizzo preciso alla nostra riflessione. Poiché, nella comunità sociale odierna sono presenti diversi profili culturali, sociali e religiosi che hanno condotto al multiculturalismo. Per discutere al meglio, in vista del tentativo di trovare soluzioni comuni alle questioni etiche, Habermas avanza la teoria dell'agire comunicativo in grado di includere la prospettiva dell'altro. Tale processo, nel privilegiare il dibattito sociale maturo, si serve del diritto come mezzo per trasformare l'opinione pubblica condivisa in giurisprudenza. Così, in una comunità politica non più edificata su di un pensiero metafisico che stabilisce dall'alto verso il basso il bene, quest'ultimo non viene prefissato dallo Stato ma orientato dalle dinamiche comunicative della stessa società plurale. Dunque, circa il merito delle questioni riguardanti la natura umana e perciò inerenti all'etica della vita, il pensiero filosofico, sociologico e giuridico di Habermas riconduce debolmente e implicitamente ad un'idea comune di natura umana da tutelare alla luce dei diritti fondamentali della persona che rappresentano il presupposto del vivere nella società. In questo modo, ad una lettura critica del pensiero del filosofo tedesco, sembra che se non è più possibile la condivisione dell'idea di bene unitaria e globale derivante dall'alto della metafisica, questa può essere riscoperta e proposta dal basso a partire dall'agire comunicativo che induce all'inclusione dell'altro. Infatti, a parere dello studioso tedesco, i diritti fondamentali vengono messi in discussione da un abuso della tecnologia, la quale attraverso la propria spregiudicatezza relativizza la natura umana condivisa come principio primo all'interno della società a sua volta deliberato dall'agire comunicativo e dall'inclusione dell'altro.

2. Il senso comune della comunità politica in vista della tutela della natura umana

Per riflettere sull'importanza del senso comune della comunità politica in vista della tutela della natura umana, anzitutto occorre riconoscere che il XX sec. è stato il periodo storico dell'affermazione globale della democrazia e dell'inviolabilità dei diritti fondamentali dell'uomo. Infatti, la democrazia: «ostacola la tirannia e l'assolutismo, tende alla pace e alla prosperità, garantisce (o quanto meno si sforza di garantire) i diritti fondamentali – sociali, civili, politici –, aiuta nello sviluppo delle libertà

individuali e nella realizzazione del proprio progetto di vita, promuove il progresso umano, aiuta nella formazione alla libertà di coscienza e alla responsabilità morale, si impegna nella sostanziale realizzazione dell'uguaglianza e della partecipazione politica»³⁵. Quindi, la democrazia sembra avere una sorta di vocazione antropologica per via della propria tensione alla solidale socialità, alla scoperta del bisogno dell'altro, tanto che il compito di una politica democratica sembra essere diventato quello di rendere più fraterna la vita nella comunità politica. Poiché: «la grande sfida della democrazia risiede, da un lato, nell'affidare alle responsabilità dei cittadini le scelte per la gestione politica del loro convivere e, dall'altro, nel creare le condizioni affinché questa convivenza, non solo trovi gli strumenti per porre un limite alla conflittualità insita in ogni umano consorzio, ma si esprima in modo cooperativo e tendente al bene comune»³⁶.

La democrazia va considerata in un concetto di laicità dell'istituzione, la quale è chiamata ad operare e promuovere la convivenza e il benessere sociale dei cittadini. La prassi democratica, animata da tale spirito del senso comune, è altresì impegnata a trovare vie praticabili per le questioni bioetiche ed a evitare su questi temi scontri o posizioni manichee: «Lo Stato moderno nasce e si sviluppa come dispositivo giuridico-politico in grado di promuovere la coesistenza tra diversi e di inverare il principio di tolleranza»³⁷. Perciò, una visione solo procedurale della democrazia non potrebbe assicurare stabilità e coesione alla vita della comunità politica. Invece, necessita aprire un: «pubblico dibattito sulla vita giusta e sul bene autentico della persona. In quest'ottica, filosoficamente non basta porsi la domanda sul perché essere morali; ma serve ancorarla all'effettività dei processi storici e declinarla nella domanda sulla responsabilità che vincola il nostro destino di socializzazione e i processi dell'altro»³⁸. Così, può realizzarsi un comune senso illuminato in grado di prospettare una strada condivisa. Infatti, con la via del reciproco ascolto si avanza una mentalità pubblica dialogica e polifonica che realizza la cooperazione riconoscitiva. Pertanto, nessun ragionamento dogmatico può trovare spazio nella democrazia: «Tollerare tutte le prospettive è condizione ineliminabile del percorso che conduce alla scoperta del vero e, allo stesso tempo, base etica dell'autonomia individuale. La ricerca della verità, sempre costitutivamente pubblica e discorsiva, fa leva sulla tolleranza democratica perché richiede la continua possibilità di critica e, allo stesso tempo, dell'ineliminabile confronto sulle tesi sostenute, in vista di una diminuzione delle possibilità d'errore»³⁹.

³⁵ Cf. F. MAZZOCCHIO, *Democrazia, persona, logos: un legame indisponibile*, in *Cosmopolis* VI (2/2011).

³⁶ *Ib.*

³⁷ ID., *Riconoscimento e cooperazione. Böckenförde, Habermas e il rapporto sfera pubblica-religiosa*, in Aa. Vv., *Custodire la laicità nel tempo del pluralismo* (a cura di G. Palumbo), FrancoAngeli, Milano 2009, p. 90.

³⁸ *Ib.*, p. 92.

³⁹ *Ib.*, p. 102.



Il dialogo verso un senso comune è coessenziale alla democrazia, ma non potrà mai scadere nel dogmatismo e/o relativismo. Una secolarizzazione vissuta con tale fondamento rappresenta un banco di prova riflessivo in vista di un distanziamento critico dalla proprie certezze verso la condivisione pubblica di principi e norme della comunità politica a tutela della natura umana. Per Habermas: «Nel pensare che, nonostante tutto, sia ancora possibile nella società il processo dell'intesa e della formazione di identità sta il vantaggio della teoria comunicativa e il suo merito nei confronti delle sociologie funzionalistiche»⁴⁰. Questo approccio indebolisce ma non esclude la responsabilità della filosofia di argomentare perfino verso un'idea quasi metafisica dei processi comunicativi umani, anche se: «lo sviluppo del diritto, i problemi della democrazia non possono essere affrontati che a partire da premesse postmetafisiche, quasi sottintendendo che una filosofia a base ontologica e personalistica non sia in grado di sostenere le responsabilità antropologiche e morali connesse all'impatto sociale della tecnica e alla sua crescente penetrazione antropologica»⁴¹. Di conseguenza, la filosofia deve rinunciare alla pretesa della verità ultima. Ma per Possenti bisogna anche interrogarsi se: «la traduzione laicizzata dell'universalismo, della fratellanza equalitaria (il prossimo del Vangelo) e dell'amore agapico che sgorgano dalla rivelazione ebraico-cristiana possa continuare a nutrire l'etica secolarizzata nel momento in cui questa cerca di riappropriarsene, lasciandone programmaticamente fuori la sorgente»⁴². Ciò può portare alla deriva della riduzione morale del cristianesimo quasi come in una – kantianamente intesa – religione entro i limiti della sola ragione. In realtà, Habermas esprime: «la definizione analitica di ragione laica, grazie alla quale egli intende promuovere il discorso interculturale, finalizzato alla buona politica, dunque alla giustizia tra i popoli e nei popoli»⁴³. Ne deriva uno Stato informato alla convinzione democratica che impone un comportamento di collaborazione che superi i confini ideologici. In altre parole: «lo spazio pubblico democratico (in quanto democratico) sussiste solo e soltanto se un numero sufficiente di cittadini si comporta – al di là delle loro reciproche divergenze d'opinione o religiose – secondo ciò che, in democrazia, si intende per civiltà, convivenza civile»⁴⁴.

La questione del senso comune della comunità politica in vista della tutela della natura umana, ci conduce a riflettere sul fatto che non è la società ad esistere per la tecnica e per l'economia, ma quest'ultime sussistono per la società a sua volta disponibile per l'uomo. Così, la convivenza sociale degli uomini va organizzata in un modo tale da consentire loro di vivere bene: «La strategia habermasiana al riguardo consiste nell'introdurre come regola argomentativa dei discorsi pratici un "princi-

⁴⁰ V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, p. 219.

⁴¹ *Ib.*, p. 223.

⁴² *Ib.*, p. 234.

⁴³ V. ALBERTI, *Nuovo umanesimo, nuova laicità*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, p. 42.

⁴⁴ *Ib.*, p. 52.



pio di universalizzazione”, che poi viene fondato partendo dai presupposti pragmatici dell’argomentazione in genere»⁴⁵. Infatti, per Habermas: «Il parlante, quando dice qualche cosa entro un contesto quotidiano, non si riferisce soltanto a qualcosa nel mondo oggettivo, bensì anche a qualcosa nel mondo sociale e a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo»⁴⁶. Dunque, il tentativo di fondare l’etica nella forma logica dell’argomentazione ha successo solo se legato alla produzione di precetti e norme condivise. Ciò si spiega in quanto: «le pretese di verità hanno la loro sede soltanto in azioni linguistiche, mentre le pretese di validità normativa l’hanno in prima istanza nelle norme e solo in un modo derivato nelle azioni linguistiche»⁴⁷. Nell’argomentazione morale i soggetti parlanti assumono un carattere riflessivo allo scopo di stabilire un consenso. Questo porta ad un accordo che genera volontà comune. L’imparzialità, pertanto, è tipica solo del giudizio finale più che della volontà dei singoli partecipanti al dibattito: «L’argomentazione come procedimento intersoggettivo è necessaria soltanto perché, se si vuole stabilire un modo d’agire collettivo, si devono coordinare le intenzioni individuali e perciò si deve giungere a una decisione comune. Ma si può considerare giustificata la norma decretata soltanto se la risoluzione è il risultato di argomentazioni, ossia se ha luogo secondo le regole pragmatiche di un discorso. Si deve, cioè, assicurare che ciascuno dei soggetti coinvolti aveva la possibilità di dare liberamente il suo consenso»⁴⁸. Senz’altro, l’accordo fra le parti è di tipo razionale e allora ciò che di buono ne deriva non riguarda egualmente ogni singolo membro della società, bensì la comunità politica integralmente. In questo modo: «Con l’introduzione del principio di universalizzazione si è compiuto un primo passo verso la fondazione di un’etica del discorso»⁴⁹. La teoria del discorso conduce al principio di universalizzazione e nel delineare la sfera di validità delle norme, delimita l’ambito di ciò che è moralmente valido rispetto a quello dei contenuti dei valori culturali. I partecipanti al discorso devono avere sia la competenza che occorre per un dibattito maturo, sia la flessibilità d’intendersi su qualcosa che divenga comune: «L’attrezzatura socio-cognitiva deve essere ristrutturata in modo tale che si possa introdurre un meccanismo di coordinazione dell’azione non strategica, e cioè orientata verso l’intesa; meccanismo indipendente tanto dalla relazione autoritaria verso concrete persone di riferimento, quanto alla relazione diretta con i propri interessi»⁵⁰.

Nella visione habermasiana, i conflitti sociali vanno risolti a partire da un punto di vista morale universalizzato e cioè capace di essere condiviso da tutti: «la forma universale e astratta delle leggi si giustifica come veramente razionale solo collocandosi nella prospettiva di siffatti principi moralmente ricchi di contenuto»⁵¹. Bisogna,

⁴⁵ E. AGAZZI, *Introduzione*, in J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma 2009, p. XXIX.

⁴⁹ *Ib.*, p. 85.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, op. cit., p. 29.

⁵⁰ *Ib.*, p. 163.

⁴⁷ *Ib.*, p. 68.

⁵¹ ID., *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 2007, p. 13.

⁴⁸ *Ib.*, p. 80.



però, tenere pur sempre presente che i discorsi giuridici, per quanto collegati al diritto vigente, non possono muoversi nell'universo chiuso di regole giuridiche fissate una volta per tutte: «La legittimità della legalità, in altri termini, è dovuta allo strutturale intrecciarsi di procedimenti giuridici con un'argomentazione morale ubbidiente alla propria specifica razionalità procedurale»⁵². Poiché il diritto non possiede una struttura intrinseca, ma può essere pensato come un guscio malleabile che si adatta a qualsiasi operazione amministrativa: «Oggi la costituzione si presenta a noi come una totalità dinamica, dove i conflitti tra bene individuale e bene collettivo devono venire ogni volta conciliati alla luce di superiori principi costituzionali e nel quadro di una interpretazione olistica della costituzione»⁵³. Dunque, l'universale etico si realizza con una procedura che garantisce l'imparzialità in un contesto in cui la morale si ritira sempre più nella sfera privata. Allora tocca alle norme giuridiche assorbire responsabilità prima non previste. Ciò produce un'etica della responsabilità che partendo dalla prassi giuridica si rafforza e trova valore comune: «Sia le finalità collettive sia i provvedimenti politici d'implementazione sono debitori solo “alla forma del diritto” della loro forza vincolante. In questo senso il diritto si colloca a metà strada tra la politica e la morale»⁵⁴. Di conseguenza, un diritto esteriore e una morale interiore possono completarsi a vicenda. Per tale via si realizzano solo regolamenti in grado di incontrare l'autonomo consenso da parte di tutti. Quest'idea ci dice come la ragione del diritto naturale moderno sia la ragione pratica, ovvero quel discorso che conduce ad una morale autonoma e post-tradizionale, ma: «Il sistema giuridico non conquista la sua autonomia soltanto per sé. Autonomo esso lo è soltanto nella misura in cui le procedure istituzionalizzate della legislazione e della giurisdizione garantiscano un'imparziale formazione del giudizio e della volontà, facendo così penetrare nella politica non meno che nel diritto una razionalità procedurale di tipo morale. L'autonomia del diritto non può esistere senza la realizzazione della democrazia»⁵⁵. In quest'ultima, bisogna precisare che diritti dell'uomo non entrano in concorrenza con la sovranità popolare, ma s'identifica con le condizioni costitutive di una prassi che si limita alla luce di alcuni fondamenti. Nonostante questo, la costituzione ha perso ogni forma di staticità, infatti anche quando la lettera delle norme resta invariata le interpretazioni mutano. Ma nei cittadini rimane sempre la convinzione di: «regolare la loro convivenza a partire da principi che, in quanto riguardano in egual misura gli interessi di ciascuno, possono incontrare la fondata approvazione di tutti»⁵⁶. Pertanto per Habermas, il diritto acquista: «una funzione chiave: esso consente di tradurre effettivamente l'impegno morale della coscienza privata post-convenzionale dentro ai meccanismi sociali del potere amministrativo, economico, tecnologico. Il potere della comunicazione».

⁵² *Ib.*, p. 18.

⁵³ *Ib.*, p. 27.

⁵⁴ *Ib.*, p. 35.

⁵⁵ *Ib.*, p. 76.

⁵⁶ *Ib.*, p. 111.

zione “assedia” il potere dell’amministrazione: trasferendo la morale universalistica dentro ai meccanismi dell’integrazione e della trasformazione sociale»⁵⁷. Solo in tal modo può essere messa in luce la funzione di cerniera che il diritto svolge tra l’agire comunicativo del mondo della vita e l’agire degli apparati istituzionali.

A parere di Habermas, bisogna tenere in considerazione che il nostro principio morale non rispecchia solo i pregiudizi del mitteleuropeo di oggi dotato di alcune caratteristiche. Invece, il principio morale deve dedursi da presupposti argomentativi includenti e universali. Nel discorso pubblico includente, la diversità non spezza il legame sociale della comune appartenenza, anche se il patto richiesto a tutti trascende i confini di ogni comunità concreta. Inoltre, il discorso politico richiede l’inclusione di tutti gli interessi toccati di volta in volta e si deve estendere persino ad un esame critico dell’interpretazione degli stessi. Spesso mancano, però, istituzioni particolari che rendono socialmente attendibile una formazione discorsiva. Ora un modo di agire è moralmente giusto quando è autorizzato da un sistema di regole d’azioni universali a sua volta derivate da un accordo informato: «i presupposti necessari dell’agire comunicativo costituiscono una infrastruttura di possibile intesa contenente un nucleo morale – l’idea della intersoggettività senza costrizione»⁵⁸. Per il filosofo tedesco, il programma di fondazione etico-discorsiva si pone come obiettivo quello di trovare la razionalità tramite una regola argomentativa sui discorsi che possono fondare le norme morali. Di conseguenza: «chi voglia osservare qualcosa dal punto di vista morale non deve farsi escludere dal contesto intersoggettivo dei partecipanti alla comunicazione che possono contrarre relazioni interpersonali e comprendersi come destinatari di norme vincolanti unicamente in questo atteggiamento performativo»⁵⁹. Dunque, le asserzioni valide debbono potersi difendere con ragioni che possono convincere chiunque in qualsiasi momento e in tutti i luoghi. Tale situazione è concretizzabile solo in comunità democratiche garantite da istituzioni forti, radicate e credibili per la società.

Le moderne costituzioni derivano dall’idea che siano gli stessi cittadini a decidere in maniera autonoma di riunirsi in comunità di soggetti liberi ed eguali. Da tale presupposto viene fuori il diritto soggettivo del quale ogni membro della società è titolare. Pertanto nella comunità ciò che conta è riconoscere l’integrità del soggetto individuale che può concretizzarsi solo in una struttura di rapporti intersoggettivi. Tale riconoscimento intersoggettivo mira: «non tanto a eguagliare le condizioni sociali dell’esistenza, quanto a tutelare l’integrità delle forme di vita e delle tradizioni in cui si riconoscono i membri di gruppi discriminati. Certo il misconoscimento culturale è quasi sempre legato a grossolane discriminazioni sociali, e le due cose si potenziano a vicenda»⁶⁰. Da questo presupposto ne dovrebbe derivare una

⁵⁷ L. CEPPA, Postfazione, in J. Habermas, *Moralità e Diritto, Politica*, op. cit., p. 143.

⁵⁸ J. HABERMAS, *Eтика del discorso*, Laterza, Roma 2009, p. 99.

⁵⁹ Ib., p. 159.

⁶⁰ ID., *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in ID. - Taylor C., *Multiculturalismo*, op. cit., pp. 66-67.



politica rispettosa sia delle differenze culturali sia dell'universalizzazione dei diritti soggettivi. Perciò se si prende sul serio questo legame interno tra diritto e democrazia allora: «diventa subito chiaro il perché il “sistema dei diritti” non possa essere cieco né verso le condizioni sociali diseguali né verso le differenze culturali»⁶¹. Quindi per Habermas, la formazione politica dell'opinione pubblica orientata all'idea di realizzare i diritti, non può ridursi all'auto-chiarimento etico bensì occorre procedere verso norme condivise da tutti: «Ogni persona va infatti riconosciuta anche come membro di una comunità che è integrata intorno a una certa concezione del bene. Di conseguenza l'integrazione etica dei diversi gruppi e subculture, ognuno dotato di una sua propria identità, deve sganciarsi dal livello della integrazione politica astratta che ricomprende in egual misura tutti i cittadini»⁶². Pertanto secondo il filosofo tedesco, l'integrazione dei cittadini produce un lealismo nei confronti della comunità politica: «L'universalismo dei principi giuridici si riflette così in un consenso procedurale che, attraverso una sorta di patriottismo costituzionale, deve pur sempre inserirsi nel contesto di una cultura politica storicamente delimitata»⁶³.

Nella formazione della comunità politica che tuteli la natura umana, Habermas riconosce al linguaggio religioso la capacità di custodire ed esprimere delle ragioni che il discorso pubblico non può ignorare. Di conseguenza la ragione secolare e quella religiosa devono cooperare in una società che è alla ricerca di forme migliori di vita buona: «comprendere la secolarizzazione culturale e sociale come un processo di apprendimento doppio, che obbliga tanto la tradizione dell'Illuminismo, quanto la tradizione della dottrina religiosa a riflettere sui propri rispettivi limiti»⁶⁴. A parere del filosofo cresciuto alla scuola di Francoforte, i fondamenti che legittimano il potere di uno Stato neutrale trovano la propria origine nelle correnti filosofiche profane del Seicento e del Settecento. Dunque, lo Stato possiede da sé i presupposti per garantire la propria esistenza, ma: «La compenetrazione reciproca di cristianesimo e metafisica greca non ha prodotto solo la forma spirituale della dogmatica teologica e una, non sempre benefica, ellenizzazione del cristianesimo. Tale compenetrazione ha favorito anche, dall'altro, l'appropriazione di contenuti genuinamente cristiani, da parte della filosofia... tradurre l'idea di un uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio nell'idea di un'eguale dignità di tutti gli uomini, da rispettarsi incondizionatamente, costituisce un esempio di una tale traduzione salvante»⁶⁵. Pertanto per Habermas, dobbiamo fare i conti globalmente con la persistente vitalità delle religioni del mondo: «le maggiori religioni mondiali hanno impresso nel corso dei secoli una grande forza culturale non ancora del tutto perduta. Come in occidente, anche in Estremo oriente, in Medio oriente e persino in

⁶¹ Ib., p. 69.

⁶² Ib., p. 93.

⁶³ Ib., p. 95.

⁶⁴ J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici*

dello Stato liberale, in ID. - Ratzinger J., *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 22.

⁶⁵ Ib., pp. 35-36.

Africa queste “forti” tradizioni hanno aperto la strada allo sviluppo di modelli culturali che oggi si scontrano, per esempio, nella disputa sulla corretta interpretazione dei diritti umani. La nostra autocomprendere occidentale della modernità è il risultato del confronto con le nostre tradizioni peculiari»⁶⁶. In tal modo, la civile frequentazione di cittadini di fedi diverse o non credenti, può dare una grande spinta al processo di apprendimento collettivo per il riconoscimento delle diversità. Occorre tuttavia ricordare che il potere politico è fondato su di una giustificazione secolare non religiosa: «la natura laica dello Stato costituzionale democratico non mostra alcuna debolezza inherente al sistema politico in quanto tale, e quindi interna, che comprometta un’auto-stabilizzazione dal punto di vista cognitivo e motivazionale»⁶⁷. Se ne deduce che in uno Stato liberale, i cittadini laici o credenti sono chiamati a realizzare processi di apprendimento complementare per rispondere alle sfide del pluralismo religioso e di visioni del mondo: «Soltanto con lo sviluppo di un’associazione di cittadini liberi ed eguali, fondata su norme proprie e autodeterminata, si crea la base di riferimento per un uso pubblico della ragione»⁶⁸. Difatti, lo Stato liberale è interessato all’ammissione di voci religiose nella sfera pubblica, come alla partecipazione politica delle organizzazioni religiose. Per questo motivo a parere di Habermas: «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 rende possibile, nella sfera pubblica politica, una reciproca relazione autoriflessivamente illuminata»⁶⁹. Così le religioni sono tollerate a partire dal riconoscimento nella comunità democratica della reciproca libertà di culto: «Il pluralismo di visioni del mondo e la battaglia per la tolleranza religiosa non solo sono state le forze che hanno favorito la nascita dello Stato costituzionale democratico, ma ancora oggi danno l’impulso al suo coerente sviluppo»⁷⁰. Ne consegue il fatto che la libertà religiosa nello Stato liberale non ha soltanto disinnesato il pericolo politico che la comunità sociale venga dilaniata dai conflitti tra le varie visioni del mondo, ma ha anche dato ai gruppi religiosi un quadro di interazione istituzionale.

Dalla prospettiva habermasiana appena esposta, emerge un vivere sociale dell’uomo che tiene conto delle sue parole in quanto essere chiamato a rispondere con le parole alle parole: «l’uomo in quanto persona, è essere nella parola ed essere della parola. Infatti, l’uomo in quanto soggetto personale, non cade mai semplicemente in uno stato, in un codice o in una “langue” ma in una dynamis... in un linguaggio che già parla, che è già parlante»⁷¹. Il compito del parlare costituisce la cifra

⁶⁶ ID., *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, EDB, Bologna 2013, pp. 6-7.

⁶⁷ ID., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma 2005, p. 11.

⁶⁸ Ib., p. 26.

⁶⁹ Ib., p. 50.

⁷⁰ Ib., p. 156.

⁷¹ C. CALTAGIRONE, *La comunità dei parlanti*, op. cit., p. 9.



della natura umana e tramite l'agire comunicativo si generano processi di interazione orientati all'intesa tra gli uomini mediante l'atto del parlare: «Sotto questo profilo è possibile aprire lo spazio dell'incontro tra gli uomini mediante la creazione di forme di governo democratico, nelle quali viene incoraggiata la partecipazione attiva di tutti i cittadini e si cerca di organizzare forme di convivenza civile basata sui concetti di egualanza e solidarietà fra gli uomini»⁷². Dunque, alla luce di un dialogo fra soggetti che partecipano a prassi discorsive, Habermas propone un concetto di trascendentale non idealizzato ma concreto ed espresso nelle prassi comunicative quotidiane volte alla tutela e allo sviluppo della natura umana. Per giungere a ciò, i processi di socializzazione devono concretizzarsi all'interno di istituzioni democratiche che in quanto tali garantiscono i diritti umani inviolabili e perciò facilitano un universalismo etico capace di tutelare la natura umana. Pertanto a parere di Habermas, una convivenza sociale-politica volta al vivere bene dell'umano dovrà garantire dei limiti non oltrepassabili circa lo sviluppo della tecnica applicata all'eugenetica.

3. Conclusioni

Dal pensiero habermasiano presentato in precedenza, possiamo dedurre che la comunità politica si edifica su di un'esplicita antropologia relazionale la quale conduce a riconoscere e tutelare l'inviolabilità della natura umana. L'antropologia relazionale costruita attraverso l'etica del discorso che fonda l'agire comunicativo, non presta il fianco a derive individualistiche o relativistiche, ma nel riconoscere la pluralità della società attuale giunge all'accordo circa la tutela della natura umana. Pertanto, nell'odierna comunità politica plurale perché globale, la prospettiva di Habermas sui temi legati alla bioetica privilegia e alimenta un dibattito maturo affinché l'inviolabilità dei diritti umani fondamentali sia condivisa e garantita dall'intera opinione pubblica e perciò tradotta in prassi giuridica. Da queste argomentazioni, possiamo ricavare che per il filosofo tedesco se il nostro è il tempo nel quale si è estinto l'orizzonte metafisico che faceva discendere dall'alto l'idea di bene, quest'ultima è derivata dal basso della prassi discorsiva che porta all'inclusione dell'altro. Secondo lo studioso tedesco, è ormai evidente che l'uso spregiudicato della tecnica possa calpestare alcuni diritti inviolabili e fondamentali dell'uomo come la libertà. Per questo motivo la comunità politica dopo aver maturato tramite l'agire comunicativo un'idea condivisa di natura umana legata alla sua stessa identità, è chiamata a tutellarla e garantirla sia moralmente sia giuridicamente. In tal modo, la riflessione etica e della stessa società plurale non può rimanere stupita dinanzi al progresso tecnico-scientifico applicato all'uomo, ma è interpellata ad operare per

⁷² *Ib.*, p. 15.

evitare abusi sulla natura umana. Per lo studioso cresciuto alla scuola di Francoforte, ciò sarà possibile tramite l'utilizzo nella comunità politica di un *logos* condìvisio che nel rispetto della pluralità garantiscia l'uomo verso la piena realizzazione di sé ed eviti un pensiero verso la ri-sacralizzazione del concetto di natura umana. Di conseguenza nei confronti della tecnica, la comunità politica dovrà rappresentare un potere che frena lo sviluppo non attraverso un moralismo astorico e risacralizzante, ma tramite argomentazioni condivise volte alla tutela dell'intimità indisponibile dell'umano.

In conclusione, bisogna prendere consapevolezza del fatto che – alla luce della riflessione habermasiana sulla comunità politica come tutore della natura umana – il senso comune, presente generalmente nella nostra dimensione politica, ci indirizza: ad una comprensione del nostro essere morale; alla degna esistenza che dobbiamo condurre in quanto uomini; alla solidarietà fra estranei. Ne consegue che la comunità è chiamata a frenare uno sviluppo tecnologico che priverebbe l'uomo della sua identità e quindi della sua libertà. Pertanto, la comunità politica intesa nella logica dello scambio e del confronto fra i diversi pluralismi ideologici esistenti, si prefigura come l'unica “tutore” della natura umana nel contesto storico attuale post metafisico e post cristiano.



● *Riassunto:* Dal pensiero habermasiano presentato nell'articolo, possiamo dedurre che la comunità politica si edifica su di un'esplicita antropologia relazionale la quale conduce a riconoscere e tutelare l'inviolabilità della natura umana. L'antropologia relazionale costruita attraverso l'etica del discorso che fonda l'agire comunicativo, non presta il fianco a derive individualistiche o relativistiche, ma nel riconoscere la pluralità della società attuale giunge all'accordo circa la tutela della natura umana. Pertanto, la prospettiva di Habermas sui temi legati alla bioetica privilegia e alimenta un dibattito maturo affinché l'inviolabilità dei diritti umani fondamentali sia condivisa e garantita dall'intera opinione pubblica e perciò tradotta in prassi giuridica.

● *Parole chiave:* Comunità politica, antropologia, natura, bioetica, diritti umani.

● *Summary:* From the habernasian thinking presented in the article, we can deduct that the political community is built on a specific relational anthropology that brings to recognize and protect the inviolability of the human nature. The relational anthropology built by the ethics of the discourse, that is the base of the communicative action, doesn't lay itself open to individualistic or of relativism tendencies, but while recognizing the plurality of the current society, it comes to the agreement about the protection of the human nature. Therefore, Habermas' prospective about the themes related to bioethics, favors and enriches a mature debate for the fundamental inviolability of the human nature to be guaranteed from the public opinion as a whole and therefore translated in legal practice.

● *Keywords:* Political community, anthropology, nature, bioethics, human rights.

