

## **SFERA PUBBLICA, TRADIZIONE, MODERNITÀ: UNA PROSPETTIVA TRANSCULTURALE**

di Lidia Lo Schiavo\*

### **Abstract**

*How can, or rather, how should the relationship between 'modernities and traditions' be more properly conceived? In other words, which is the more promising theoretical approach that allows scholars to investigate this relationship and the ways in which it has taken form in different cultures? In this framework our main analytical aim consists in problematising the relationships between modernity and tradition as far as the secularization of the 'Public Sphere' on one hand, and its contemporary transformations on the other, are concerned. Following the analytical path traced by scholars who carry out a theoretical and historical review of cultural roots of the Public Sphere in the Euro-Mediterranean cultures, (starting from the Axial and passing through the Classical ages and the moment of consolidation of Catholic and Islamic religious traditions, then focusing on the philosophical constitution of the 'liberal public sphere' in the modern age), this paper tries to assess origins and transformations of the Public Sphere in the Euro-Mediterranean cultures.*

**Keywords:** *Public Sphere, Practical Reasoning, Tradition, Modernity, Catholicism, Islam.*

### **1. La sfera pubblica in prospettiva transculturale: origini e trasformazioni**

I concetti di sfera pubblica e società civile hanno costituito il comune terreno di incontro e di riflessione sul tema della democrazia nel dibattito filosofico e politologico, soprattutto a partire dal primo decennio post-guerra fredda. Il 'doppio movimento' della democrazia, in termini di crescita della 'qualità'<sup>1</sup> democratica e di estensione oltre i 'confini culturali' del mondo occidentale, si è accompagnato, in una sorta di 'passaggio paradossale', al crescere della 'percezione' della sua 'crisi' nei regimi democratici liberal-rappresentativi del 'primo mondo'. La diffusione in senso 'cosmopolitico' della democrazia, ha quindi sollecitato un'apertura in senso transculturale di tale dibattito, e posto i concetti di sfera pubblica e di società civile quali punti di riferimento imprescindibili per l'indagine dei processi di diffusione della democrazia in diverse 'civiltà' ed aree 'geo-

---

\* Lidia Lo Schiavo è ricercatrice in Scienza Politica all'Università di Messina; si occupa di temi di ricerca nell'ambito della Teoria politica, delle Relazioni Internazionali, dell'Analisi delle politiche pubbliche.

<sup>1</sup> Sul tema dell'analisi teorica ed empirica dei processi di diffusione della democrazia e di approfondimento della qualità democratica, è possibile vedere Leonardo Morlino; cfr. L. MORLINO, *Democrazie e democratizzazioni*, Il Mulino, Bologna 2003.

culturali' del globo<sup>2</sup>. Ciò in un contesto in cui si assiste a processi di 'spostamento' e 'ricollocazione' della religione nella sfera pubblica, ovvero a processi di mobilitazione e di 'politicizzazione' della religione da parte di movimenti della società civile, in diversi paesi, in grado di esercitare un impatto tanto nel risveglio di società civili particolari che nell'affermazione di una società civile globale e a beneficio dei processi di diffusione della democrazia<sup>3</sup>. In questo ampio quadro di riferimento teorico, acquista particolare salienza una prospettiva di sociologia comparata della cultura e delle religioni, in grado di tracciare una 'genealogia' ovvero una 'ricostruzione transculturale' delle origini e delle trasformazioni dell'idea di sfera pubblica e del costitutivo concetto di agire comunicativo, analizzando la vicenda del 'cristallizzarsi' e del trasformarsi dell'idea di spazio pubblico nella storia istituzionale e culturale della civiltà euro-mediterranea.

In tale prospettiva<sup>4</sup> emergono due diversi percorsi di analisi: il primo consiste nel definire la più generale cornice storico-sociologica di riferimento in cui ha preso forma il processo di costruzione della sfera pubblica nello spazio euro-mediterraneo, l'altro nel concentrarsi su fasi e aspetti specifici di tale processo. Le due strategie analitiche si muovono su un duplice registro: da una parte, lo studio delle origini storico-intellettuali dell'idea di sfera pubblica nella cultura euro-mediterranea, dall'altra la critica al modello egemonico di sfera pubblica che ha preso forma nella modernità, consolidandosi nell'ambito delle istituzioni delle liberal-democrazie contemporanee. Entrambe le linee argomentative confluiscono in una comune cornice teorica che, riportando alla luce elementi transculturali nella ricostruzione dell'idea di spazio pubblico, offre per ciò stesso un ampio quadro di riferimenti teoretici e storico-sociologici per dar forma alla 'critica' della sfera pubblica moderna. Tale critica viene articolata a partire dalla consapevolezza secondo cui la 'forma culturale' di sfera pubblica occidentale può essere riconosciuta come modello egemonico ma può altresì essere considerata anche come lo sviluppo specifico e parziale di un'architettura storica e culturale che ha radici più profonde e più ampie nell'ambito della civiltà euro-mediterranea. In questo senso, è possibile ricostruire la 'traiettoria' transculturale attraverso cui si sono costituite diverse forme di 'ragione pubblica' (*public reasoning*), 'altre' rispetto alla versione egemone della modernità.

In tale cornice, si pone il problema di come, nella modernità, l'«episteme» liberale abbia ridefinito lo spazio pubblico a partire dalla sfera privata, ovvero abbia ri-codificato l'ambito del 'pubblico', caratterizzato

---

<sup>2</sup> Si veda, tra gli altri, J. HABERMAS, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>3</sup> In ordine a tali complessi processi si rinvia a J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>4</sup> Questo saggio vuole essere un contributo alla riflessione teorica sulla sfera pubblica a partire dall'analisi e dalle argomentazioni sviluppate da Armando Salvatore nel volume in cui analizza le origini e le trasformazioni della sfera pubblica nelle tradizioni culturali e religiose euro-mediterranee; cfr. A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, Palgrave-MacMillan, London 2007.

dalla dimensione del mercato e separato dalla sfera morale individuale (la dimensione della ‘*inwardness*’ in cui la riforma protestante ha contribuito a ricollocare la religione ‘privatizzando’ questa e ‘secolarizzando’ la sfera pubblica’)<sup>5</sup>, nonché mutato la configurazione del rapporto tra razionalità individuale e collettiva. La tradizione liberale avrebbe quindi dato forma ad una visione della sfera pubblica radicata nel «sociale», a scapito del «politico»<sup>6</sup>. A partire da queste argomentazioni, è possibile concentrarsi su un aspetto specifico in merito a tale costruzione socio-culturale: i limiti della razionalità individuale, egoistico-strumentale, e la problematicità del passaggio dalla razionalità individuale a quella collettiva (aspetti tematizzati nel più ampio dibattito sociologico e politologico nei termini del neo-istituzionalismo<sup>7</sup>). L’assottigliarsi della ragione pubblica nella sua dimensione etica costituisce uno degli elementi di tale problematicità, qui affrontata nei termini della distinzione di una concezione eticamente ‘spessa’ (*thick*) della ragione comunicativa, rispetto ad una versione eticamente debole (*thin*), propria della modernità politica. Tale configurazione eticamente debole, mediata dalla “teorica del contratto sociale”, riguarda la trasformazione del criterio di regolazione ‘comunitaria’, intesa come esercizio della ragione pubblica finalizzata alla costruzione del bene comune nelle diverse tradizioni religioso-culturali (*public weal, common good, res publica*). In una «episteme» di carattere liberale<sup>8</sup>, con la nascita del mercato e della società civile, alla dimensione etica<sup>9</sup> si sarebbe sostituito il “senso morale”<sup>10</sup> (*moral sense*) quale criterio

---

<sup>5</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007; A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, Palgrave-MacMillan, London 2007, p. 49.

<sup>6</sup> Un’argomentazione questa che si ricollega alla posizione della Arendt nel dibattito sulla sfera pubblica, su cui riflettono in particolare A. ARATO, J. COHEN, *Civil Society and Political Theory*, The Mit Press, Cambridge-Massachusetts, London. In ordine a questo stesso profilo, argomenta Salvatore, la costruzione teorica habermasiana avrebbe solo in parte offerto una risposta alternativa, distinguendo le due dimensioni, sistemica (lo stato, il mercato) e integrativa del mondo di vita, affidando a quest’ultima la rivitalizzazione del legame sociale nel contrastare il processo di “colonizzazione” da parte di tali forze sistemiche. Cfr. HABERMAS J., *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. 1, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>7</sup> Cfr. G. SOLA, *Storia della scienza politica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.

<sup>8</sup> In particolare Salvatore fa riferimento alla cornice concettuale della teoria liberale anglo-americana (a partire dai classici dello “Scottish Enlightenment”, Smith, Hume, Hutcheson), sia pure con un “temperamento continentale” operato attraverso il contributo di Kant e della tradizione del repubblicanesimo.

<sup>9</sup> Una delle argomentazioni centrali nell’analisi di Salvatore riguarda la dimensione etica della sfera pubblica, in relazione al concetto di “bene comune”. In merito a questo tema è possibile considerare l’analisi di quegli studiosi che riscoprono le dimensioni etiche della democrazia, attraverso il riferimento ad Hegel; sul tema cfr. L. CORTELLA, *L’etica della democrazia*, Marietti, Genova 2011.

<sup>10</sup> A riguardo Salvatore si richiama ai moralisti scozzesi ed alla teoria dei sentimenti morali. In ordine a questo aspetto specifico della sua analisi, l’autore fa riferimento principalmente a Seligman; cfr. A. B. SELIGMAN, *The Problem of Trust*, Princeton University Press, Princeton 1997.

regolativo della “condotta dei privati nello spazio pubblico”. Il senso morale<sup>11</sup> viene qui inteso come una capacità interiore di carattere “passivo finalizzata al discernimento del bene e del male, fondata su disposizioni psicologiche naturalmente presenti negli individui. Questa capacità permette agli individui di riconoscere ciò che è giusto, e di orientare e governare le proprie azioni verso il bene, sulla base degli impulsi determinati da passioni ben guidate e interessi ben intesi”<sup>12</sup>.

La cornice di riferimento storico-politica in cui tale trasformazione ha luogo, è costituita dall’emergere dell’antropologia politica moderna nei termini in cui è stata descritta da Hirschman in relazione al passaggio dall’etica delle passioni a quella degli interessi<sup>13</sup>. La frattura rispetto alla “tradizione<sup>14</sup>” precedente si determina quando la dimensione dell’«amor proprio» non viene più considerata come una “passione negativa” ma come un elemento essenziale nella costruzione del legame sociale e della società civile. Argomenta a riguardo Salvatore:

la ragione non è più sufficiente per fondare le dimensioni della moralità e della socialità, dal momento che ora essa dipende dalle motivazioni che a loro volta si basano sulle emozioni che, in sé e per sé, non sono né buone né cattive. Un’azione diventa cattiva solo se si basa su di una passione eccessiva nei confronti dell’Altro e se non è sottoposta all’auto-limitazione dell’amor proprio da parte dell’individuo stesso, una motivazione questa che, attraverso l’aspirazione al riconoscimento da parte degli altri, opera come un meccanismo di auto-disciplinamento<sup>15</sup>.

È in questi termini dunque che l’idea del ‘Sé’ (l’identità individuale) avrebbe riassorbito alcune delle funzioni di comunicazione e mediazione che erano collocate precedentemente nel rapporto intersoggettivo triadico tra *ego/alter e Alter*, sostenuto dalla fede nel Terzo, ossia in Dio: un rapporto triadico presente nelle diverse “tradizioni” religiose, cattolica, islamica,

---

<sup>11</sup> In tale cornice si esprime a sua volta il modello dell’autonomia ‘morale’ della soggettività individuale moderna, legata cioè ad un “Sé schermato”, direbbe Taylor; cfr. C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>12</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 220.

<sup>13</sup> A. O. HIRSCHMAN (1977), *Le passioni e gli interessi*, trad.it, Feltrinelli, Milano 1979.

<sup>14</sup> Nel riconoscere la centralità del linguaggio e della cultura nella costituzione del mondo di vita, Habermas, sottolinea Salvatore, discute di tradizione affermando che le componenti della tradizione culturale sopravvivono nel discorso comune solo in forma simbolica. Infatti, in un passaggio cruciale in merito a tali aspetti, Habermas, in relazione al processo di razionalizzazione del mondo di vita, fa riferimento ad un processo costante di revisione della tradizione che diviene così riflessiva, attraverso una sua progressiva ‘fluidificazione’. Ma proprio su questo punto, sostiene Salvatore, l’analisi habermasiana risulterebbe incompleta, non specificando quale sia la soglia, il punto di arrivo di tale processo di fluidificazione in ambito linguistico, comunicativo, normativo; una parziale risposta al problema potrebbe venire da MacIntyre quando questi evidenzia come la tradizione possieda meccanismi di ‘revisione interna’. In questo quadro, è utile riflettere su “somiglianze e differenze” tra la teorica habermasiana della modernità (etica, morale, politica) e la lettura che ne propone Salvatore.

<sup>15</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 220.

ebraica, che Salvatore nella sua analisi riscopre e analizza, concentrando l'attenzione sulle componenti cognitive ed etiche proprie dei processi sociali di definizione del "bene comune" (*res publica, aequum bonum, maslaha, public weal, common good*)<sup>16</sup>. Tale passaggio (dalla ragione pratica alla comunicazione fondata su 'anticipazioni condivise', "*from practical reasoning to prudential communication*"), chiarisce Salvatore, è riconducibile al mutamento di paradigma che ha visto affermarsi l'approccio della "prima persona" rispetto alla dimensione intersoggettiva nella definizione della socialità. In particolare, afferma Salvatore, "se la razionalità pratica (*phronesis*)<sup>17</sup> assiale si è sviluppata attraverso la tensione nel rapporto *ego/alter/Alter*, il senso morale ha posto fine alla tensione comunicativa e pragmatica di tale rapporto, ridefinendolo in termini di una relazione duale<sup>18</sup>". Ciò sarebbe avvenuto recidendo il legame tra la dimensione della ragione pratica (*phronetic link*) e la dimensione intersoggettiva dello spazio pubblico, ora regolato dal "senso morale". In questo modo, la dimensione pubblica è venuta a configurarsi sempre più come il risultato di uno "scambio" (lo «scambio generalizzato», che sostiene la costruzione moderna delle sfere sociali differenziate), e sempre meno del ragionare in comune, uno scambio supportato da un diverso 'collante' del legame sociale, sostenuto cioè dalla "fiducia", invece che dalla "fede"<sup>19</sup>. La

---

<sup>16</sup> In questo quadro tuttavia, "la dimensione esortativa", presente nel discorso profetico e finalizzata al perseguimento del bene comune, nelle diverse tradizioni (il riferimento è alle culture greca, islamica, ebraica, cristiana), non sarebbe stata completamente 'rimossa', quanto piuttosto, in certo senso, 'compressa' entro l'ambito costituito dalle competenze morali dell'attore sociale.

<sup>17</sup> Con l'uso del termine *phronesis* Salvatore intende riferirsi in primo luogo all'impegno etico, pratico e cognitivo, dell'attore sociale, ovvero al suo agire orientato ad un fine. In questo senso il termine *phronesis* esemplifica l'attività di selezione e ordinamento degli 'input' provenienti dall'ambiente sociale, commisurandoli a criteri di valore appresi all'interno della tradizione di discorso alla quale l'attore appartiene. Tale tipo di agire, radicato nella 'pratica' attraverso processi di apprendimento (non solo individuale, ma anche attraverso la trasmissione e la 'revisione' dei contenuti trasmessi tra le generazioni), esemplifica il modo in cui i mezzi sono commisurati ai fini, per rispondere al bisogno di un continuo adattamento alle diverse situazioni; cfr. A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit.

<sup>18</sup> Si tratta del seguente passo: "Axial phronesis develops through the tension and trial of the ego-alter-Alter relationship, while the moral sense erases the material and communicative tension and moralizes the terms of the relationship"; Ivi, p. 221.

<sup>19</sup> Discute Salvatore nel testo del venir meno, al tempo stesso, del 'significante' fede (sostituito dal termine '*trust*') e del conservarsi, sia pure parziale, del suo 'significato' attraverso cui si indica, nell'ambito di una relazione 'tra estranei', il senso di una obbligazione che trascende la stessa relazione interpersonale tra Ego e Alter (il Terzo, il trascendente). Tale ambiguità e 'ricchezza' semantica del termine, si riscontrerebbe, sottolinea Salvatore, soprattutto nella lingua italiana dove i termini fiducia e fede, attraverso la mediazione del latino *fidelitas* (legata ai patti feudali), tradiscono, per così dire, una più ricca dotazione lessicale. La sociologia contemporanea ha tematizzato il ruolo della fiducia come serbatoio di 'capitale' sociale intersoggettivo utilizzabile nei diversi contesti di interazione della vita associata, in termini di maggiore o minore estensione (fiducia generalizzata, fiducia focalizzata) a sostegno del funzionamento delle diverse sfere di rapporti che costituiscono ambiti e istituzioni sociali; ciò sia in relazione alla dimensione

dimensione del Terzo<sup>20</sup> è ora identificabile nel ruolo dell'«osservatore esterno», inteso come un punto di vista esterno alla relazione che interviene come mero meccanismo di coordinamento, basato su un sistema di «anticipazioni condivise» che si configurano a loro volta come un dispositivo funzionale al monitoraggio delle azioni individuali<sup>21</sup>.

In tale cornice, nell'individuare i 'limiti' dell'idea liberale di sfera pubblica, Salvatore, citando Eisenstadt, fa sua la tesi secondo la quale

la società civile implica la sfera pubblica ma non sempre la sfera pubblica implica la società civile [...]. In altri termini, possiamo senz'altro aspettarci che in ogni cultura caratterizzata da un certo grado di complessità emerga una sfera pubblica, ma non necessariamente anche in connessione con la società civile, come nel modello europeo occidentale fondato sul medium del mercato e della politica rappresentativa<sup>22</sup>.

In questo senso, afferma, dai “processi comunicativi auto-regolati, inclusivi, orizzontalmente intrecciati”<sup>23</sup> sostenuti dalle istituzioni della società civile, emergerebbe una configurazione instabile, insufficiente a veicolare il potenziale ‘critico’ del discorso pubblico nelle democrazie contemporanee. Per Salvatore non è al processo di “colonizzazione”<sup>24</sup> del

---

della ‘stabilità’ delle relazioni sociali (il passato), sia in ordine alla loro ‘proiettabilità’ (il futuro); sul punto cfr. L. RONIGER, *La fiducia nelle società moderne*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992.

<sup>20</sup> È questo infatti il cardine della definizione di spazio pubblico di Pellizzoni, quando afferma che il codice costitutivo del discorso pubblico, l'elemento di differenziazione principale tra pubblico e privato, è costituito dal principio del Terzo incluso. Il discorso pubblico presuppone infatti l'assunzione di un modo di pensare che faccia riferimento ad un “un noi più ampio, di cui in qualche modo riconosciamo l'esistenza”. È questo il significato più autentico della dimensione pubblica: chi “prende la parola” nella sfera pubblica sa di dover “rendere conto a qualcuno”, un Terzo Incluso, la cui identità dipende dai sistemi di relazione che prendono forma nelle situazioni di interazione collettiva. In questo senso la dimensione del Terzo Incluso consiste nella “salienda di un punto di vista esterno alla relazione, [nella] esperienza della non-identità dell'altro rispetto a sé, [nella] constatazione dell'attrito tra il nostro mondo e il mondo altrui, tra noi e il mondo”. Il Terzo, conclude Pellizzoni, assomiglia dunque alla figura simmeliana dello “straniero”, al tempo stesso vicino e lontano, “osservatore interessato ma distaccato dalla comunità”; L. PELLIZZONI, *Cosa significa partecipare*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLVI, 3, 2005, pp. 494-496.

<sup>21</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 223.

<sup>22</sup> Abbiamo tradotto in questi termini il passo di Eisenstadt riportato da Salvatore: “civil society entails a public sphere, but not every public sphere entails a civil society, whether of the economic or political variety, as defined in contemporary discourse, or as it has developed in early modern Europe through direct participation in the political process of corporate bodies or a more or less restricted body of citizens in which private interests play a very important role. We do indeed expect that in every civilization of some complexity and literacy a public sphere will emerge, though not necessarily of the civil society type”; *Ivi*, (p. 251). Cfr. EISENSTADT SH. N., M. HOEXETER, N. LEVTZION 2002, *The Public Sphere in Muslim Society*, Albany.

<sup>23</sup> A. SALVATORE, *Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 259.

<sup>24</sup> Come è noto, con questa dizione Habermas si riferisce all'egemonia della dimensione strumentale, tecnica, strategica dell'organizzazione sociale (il mercato, il denaro, la burocrazia) rispetto alla sfondo di significati condivisi che danno forma al ‘mondo della

mondo della vita” da parte degli imperativi sistemici che occorre guardare per scoprire le ragioni della crisi della sfera pubblica democratica, quanto piuttosto alla costitutiva ‘debolezza’ del radicamento sociale ed etico della comunicazione connessa al flusso dell’opinione pubblica.

Questa tematica assume un particolare rilievo nel contesto politico e culturale attuale, nel quale la componente normativa, ‘critica’ della comunicazione pubblica è stata messa in crisi dai processi di mediatizzazione e commercializzazione della comunicazione pubblica. È questo uno dei principali aspetti della ‘crisi’ con cui si confrontano le democrazie contemporanee, dove si registra il crescere di sfere pubbliche caratterizzate da ‘populismo mediatico’ sempre meno permeabili all’argomentazione critica, e nelle quali diviene quindi strategicamente importante ridare vigore alla ‘sfera del giudizio’, intesa come “opportunità non aleatoria” per i cittadini di “formarsi e far sentire le proprie idee e [...] controllare chi opera nelle istituzioni”<sup>25</sup>. Nella prospettiva qui evidenziata tuttavia, la sfera del giudizio assume una particolare salienza. In questo senso, l’approccio critico transculturale alla sfera pubblica qui sviluppato, permette di riscoprire la ragione pubblica in quanto forma di esercizio del ‘giudizio’, tanto nei ‘mondi della vita’ che nelle più ampie arene di dibattito e di ‘discorso pubblico’. Tale facoltà di giudizio, finalizzata alla ricerca del ‘bene comune’, può essere considerata come elemento costitutivo dell’agire comunicativo. In tale quadro emerge la dimensione della *phronesis* (nella versione greca) ovvero della *prudencia* (nella versione latina), una facoltà al tempo stesso razionale, comunicativa, riflessiva, che connette individui in reti di relazione da cui originano i costrutti culturali intersoggettivi. In questo senso si configura la dimensione dell’*embeddedness* dell’attore sociale nelle reti di interlocuzione ovvero narrative (dalle narrazioni familiari e di genere a quelle linguistiche, alle micro-narrazioni di identità collettiva)<sup>26</sup>, in grado di connettere ciascun individuo ad un insieme di ‘altri significativi’. È in tale configurazione dell’agire comunicativo, radicato nella dimensione relazionale, che prende forma la struttura non solo comunicativa ma anche etica della sfera pubblica.

---

vita’ (nell’accezione di Husserl), ossia alla dimensione della spontaneità, dei valori condivisi, della comunicazione intersoggettiva; cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. 1, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>25</sup> Cfr. N. URBINATI, *Lo scettro senza il re*, Donzelli Editore, Roma 2009; il richiamo dell’autrice qui è alla centralità della dimensione etica e cognitiva del giudizio dell’opinione pubblica (la ‘presenza’ dei cittadini attraverso le idee e la ‘voce’), rispetto alla dimensione volontaristica della rappresentanza (la presenza esistenziale) espressa attraverso il voto. Nella costruzione concettuale di Salvatore l’elemento del giudizio è parte integrante della dimensione della *phronesis*, della riflessività e della razionalità pratica (nel suo orientamento ad un principio di giustizia intersoggettivamente condiviso), che prendono forma a partire dall’età assiale e maturano nei successivi passaggi storico-istituzionali, fino alla modernità.

<sup>26</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 36.

## 2. Sfera pubblica, ‘tradizioni religiose’ e razionalità collettiva

La duplice traccia interpretativa qui seguita nell’indagine intorno alle origini ed alle trasformazioni della sfera pubblica, va alla ricerca delle matrici e dei segmenti dell’idea di ‘pubblico’, al tempo stesso sedimentati nella storia istituzionale della sfera pubblica e ‘derubricati’ nella sua configurazione istituzionale moderna. In questo contesto, Salvatore fa riferimento ad un particolare utilizzo, sul piano euristico, dell’approccio genealogico, inteso – precisa – non in senso compiutamente foucaultiano, quanto piuttosto “metaforicamente”, come “la ricerca di chi vuol conoscere i propri antenati<sup>27</sup>”. In questi termini, Salvatore persegue non solo o non tanto un intento decostruttivo quanto, soprattutto, interpretativo, nel ricostruire il succedersi dei diversi “strati concettuali” (*layers of concepts*) che hanno arricchito e “complicato” nel tempo, il costituirsi dell’insieme delle “motivazioni degli attori sociali e del loro [agire comunicativo] [...]”<sup>28</sup>.

A partire da queste argomentazioni, la *pars construens* dell’analisi si integra alla *pars destruens*: l’obiettivo perseguito è quello di ricostruire criticamente il concetto di sfera pubblica, attraverso la ridefinizione del concetto di tradizione nell’ambito della teoria sociale. In tale contesto, nell’enucleare caratteristiche, portata e implicazioni del concetto di tradizione, Salvatore fa riferimento a Bourdieu ed a Wittgenstein, in particolare per ciò che riguarda l’uso dei concetti di *habitus* e di “forme di vita”, utilizzati al fine di tematizzare la dimensione pragmatica del discorso. In questo senso, per *habitus*<sup>29</sup> egli intende, non solo, come nell’accezione di Bourdieu, un “sistema aperto di disposizioni cognitive” ma anche un sapere sedimentato nell’ambito di una tradizione, attraverso una serie di ‘*scripts*’ consolidati e costantemente ricreati, in forza del contributo discorsivo e pragmatico di individui e gruppi. Il concetto di ‘forme di vita’ a sua volta indica la fragile continuità di una “pratica indeterminata rispetto alla quale né regole né strategie precostituite possono procurare un sufficiente grado di ‘chiusura<sup>30</sup>’” cognitiva. Entrambi i riferimenti vengono utilizzati da Salvatore a sostegno di una ridefinizione del concetto di tradizione a livello micro-sociologico, in relazione ai processi di continuità (coerenza ed integrità) e di mutamento (critica, creatività) propri di una data tradizione. In questi termini, il concetto di tradizione richiama quello di “senso comune”, nel quale confluiscono la dimensione cognitiva e pratica dell’agire, ossia il «sapere che» ed il «sapere come». Argomenta a riguardo Salvatore: “radicato nella dimensione dell’immaginazione mitica (*mytical*

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Questa forma di sapere pratico viene talvolta indicata da Bourdieu, chiarisce Salvatore, come *phronesis*; in questo caso la nozione di *habitus* può essere usata per tematizzare le implicazioni sociologiche del concetto di tradizione, a sua volta definita nei termini del ‘discorso’, ossia connettendo la dimensione dell’agire pratico con quella del discorso stesso.

<sup>30</sup> A. SALVATORE, *Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 89.

*imagination*), il senso comune permette di pensare al particolare in termini di universalità”<sup>31</sup>. Per ciò che riguarda le ‘tradizioni’ è dunque possibile affermare che esse:

si configurano come quei dispositivi maggiormente in grado di dar forma, connettere, regolare, le modalità del discorso, del dialogo, della razionalità, in ‘quadri sinottici’ al tempo stesso ‘incompleti’ ed aperti al mutamento. Tale condizione di ‘instabilità’ si deve al costante riproporsi della ‘domanda’ di prestazioni cognitive da parte degli attori sociali, nell’affrontare situazioni concrete, con la conseguenza che tradizioni simili possono in realtà custodire contenuti diversi, persino divergenti, in diversi contesti<sup>32</sup>.

Tuttavia, aggiunge, “ciò non significa che a contare sia solo la dimensione situazionale nella considerazione dei singoli contesti; al contrario”<sup>33</sup>. Infatti, per l’attore sociale, la possibilità di comprendere una data situazione, dipende in primo luogo dalla conoscenza dei repertori<sup>34</sup> cognitivi e delle pratiche sedimentate nelle diverse tradizioni, nelle “forme di vita” e nei “giochi linguistici” disponibili, in quanto patrimonio simbolico-cognitivo, utile ad interpretare il contesto situazionale in cui l’attore si colloca. La fondamentale domanda alla quale intende rispondere Salvatore consiste dunque nel chiedersi in quali termini vada inteso il nesso tra dimensioni micro e macro, individuali e collettive, nell’ambito delle diverse tradizioni, ovvero tra “tradizioni” e “forme di vita” da una parte e le più ampie arene dei “giochi linguistici” dall’altra. Tale nesso sarebbe individuabile nelle modalità argomentative del discorso, capaci di ‘trascendere’, attraverso le risorse creative e critiche, i limiti delle interpretazioni consolidate “di ciò che è bene per noi”, ossia le soluzioni ai problemi collettivi, individuate e cristallizzate nell’ambito di una data tradizione. In questo senso, chiarisce Salvatore, “l’esistenza del pluralismo e della dimensione agonistica connaturate alla società moderna, nei termini della coesistenza di differenti tradizioni e approcci nella definizione della ragione pubblica”, non può essere messa in discussione. In realtà, “in una configurazione autenticamente pluralistica, le pretese normative relative alle caratteristiche ed al funzionamento della sfera pubblica, possono essere sostenute solo attraverso un ampio processo transculturale di dibattito per la

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Per l’«orientamento ermeneutico», la “riabilitazione del concetto di tradizione” è strettamente connessa al processo di comprensione che si articola attraverso il riferimento ad una “costellazione o struttura di presupposti, preconcezioni e pregiudizi teorici” che orientano il processo interpretativo dell’attore sociale in un dato contesto di senso; chiarisce Sparti a riguardo: “la riflessione sulla indispensabilità dei pregiudizi ci porta alla riabilitazione del concetto di tradizione in quanto espressione dell’appartenenza dell’uomo ad una ineludibile storicità”; D. SPARTI, *Epistemologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 157.

definizione del bene comune, ovvero delle diverse concezioni di bene comune [...]”<sup>35</sup>.

Nel riconfigurare il concetto di tradizione, in cui la dimensione dell’agire e del discorso si connettono grazie alla “mediazione cognitiva dell’immaginazione”<sup>36</sup>, è possibile fare riferimento, seguendo Salvatore, all’analisi di MacIntyre, al fine di focalizzare l’attenzione sui processi di auto-critica presenti nelle diverse tradizioni culturali, e di sottolineare la loro capacità di mediare tra continuità e discontinuità, routine e mutamento. Emergono quindi le dimensioni dei saperi di sfondo (*Lebenswelt*), considerati come forme di ‘sapere come’, di orientamento pratico nella vita quotidiana, e dei ‘giochi linguistici’ nelle ‘arene di discorso’ che in tale dimensione prendono forma<sup>37</sup>. Riferendosi a MacIntyre, Salvatore chiarisce come la dimensione della *phronesis* indichi l’impegno teorico-interpretativo e pratico dell’attore sociale, orientato teleologicamente. Essa consiste quindi in una disposizione “a discernere, comunicare, riflettere sulle conseguenze dell’azione”<sup>38</sup>; *phronesis*<sup>39</sup> viene intesa dunque come il “lavoro” dell’attore sociale nell’interpretare, selezionare, ordinare, correlare, le motivazioni ad agire in connessione a determinate idee di bene comune che sono apprese proprio nell’ambito ermeneutico di una data tradizione culturale cui l’attore appartiene, e che si definiscono attraverso meccanismi di conservazione, mutamento, trasmissione. Il riferimento alla *phronesis*, è dunque funzionale ad una possibile riconfigurazione dello spazio pubblico in quanto cornice di regole in cui il ‘bene comune’ prende forma. La *phronesis* è intesa come ragionevolezza, come sapere pratico, un sapere unito alla ‘condotta’, al comportamento, al perseguimento della ‘virtù’ nell’ambito della vita collettiva.

In tale contesto, nell’articolare la critica della sfera pubblica moderna, si profila un peculiare obiettivo analitico: quello di trarre tutte le conseguenze scaturite dall’abbandono, per così dire, della dimensione della *phronesis*, considerata quale matrice e componente al tempo stesso, nella definizione della ragione pubblica. Tale operazione concettuale consente di articolare la critica al concetto habermasiano di sfera pubblica mettendo in luce le conseguenze, sul piano dei processi di costruzione sociale dello spazio pubblico, prodotte dalla rinuncia alla dimensione della *phronesis*<sup>40</sup>. In questo quadro, Salvatore individua una definizione di agire comunicativo<sup>41</sup> intesa quale modalità di agire orientato pragmaticamente e

---

<sup>35</sup> A. SALVATORE, *Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., pp. 249-250.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>39</sup> Precisa Salvatore che *phronesis* è l’equivalente del latino *prudentia*.

<sup>40</sup> Salvatore cita a tal proposito un confronto Habermas/Gadamer sul concetto di *phronesis*; *Ivi*, p. 20.

<sup>41</sup> In questo quadro, viene altresì messa in luce la duplice dimensione costitutiva, sincronica (relativa alla situazione) e diacronica (basata sulla tradizione), dell’agire comunicativo, radicato nel mondo di vita dei contesti di interazione sociale e sedimentato nel materiale

incorporato in una data tradizione. In questo senso, non si tratta quindi, semplicemente, di sottolineare i limiti della costruzione teorica habermasiana<sup>42</sup> (come ormai una consolidata ‘tradizione’ critica ha fatto; pensiamo, ad esempio, agli studi di genere<sup>43</sup>), quanto piuttosto di restituire una genealogia più complessa ed articolata del concetto di sfera pubblica.

In questo senso è dunque possibile sul piano analitico ricondurre l’infrastruttura costitutiva del modello habermasiano di sfera pubblica ai processi di trasformazione del ‘legame sociale’ e della rete simbolico-comunicativa che lo sorregge, lasciando emergere la costitutiva dinamica intersoggettiva nella produzione delle forme istituzionalizzate della società civile e della sfera pubblica. La socialità, come ‘membrana’ permeabile tra individuo e istituzioni, definisce il complesso equilibrio tra ‘istituente’ e ‘istituito’, tra la capacità di agire individuale nel costruire nuovi significati (la componente comunicativa e cognitiva), la dimensione della socialità (le reti di relazione)<sup>44</sup>, ed i processi di istituzionalizzazione delle sfere di vita. La dimensione del legame sociale, in alcuni fondamentali passaggi dell’analisi di Salvatore, viene tematizzata attraverso la ricostruzione di alcuni aspetti delle ‘tradizioni’ cristiana e islamica, quali, ad esempio, i ‘repertori di azione e dibattito intersoggettivo’ in grado di mettere tra loro in connessione la capacità di agire e la riflessività del singolo e la dimensione del benessere della comunità. Salvatore si riferisce in particolare alla tradizione ebraica del patto, alla dimensione dialogica presente nella tradizione classica e negli scritti biblici e coranici, soprattutto per ciò che riguarda il nesso tra razionalità e dimensione pratica. In tale contesto, le tradizioni giurisprudenziali vengono considerate come la specifica cornice di senso entro cui si manifesta una ragione al tempo stesso ‘universale’ e ‘particolare’, un modello di razionalità che emerge a seguito dell’estensione della ragione pubblica dagli ‘eletti’ (i profeti) alla gente comune (*the public reason of the commoner*), dai monasteri alle città, dal sapere codificato al senso comune, attraverso un processo di ‘evoluzione cognitiva’, individuale e intersoggettiva.

---

culturale (orizzonte di significati condivisi), trasmesso attraverso i processi di riproduzione culturale.

<sup>42</sup> In questo scritto la nostra attenzione è concentrata principalmente nella descrizione analitica del contributo di Salvatore e nella discussione critica di alcuni aspetti specifici che la caratterizzano, mentre viene solo parzialmente tematizzata la dimensione della critica dell’autore nei confronti della idea habermasiana di sfera pubblica e dei nodi concettuali che questa lascia emergere.

<sup>43</sup> Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale*, cit.

<sup>44</sup> È in questi termini che Mauro Magatti discute delle caratteristiche costitutive della società civile, nel delinearne origini e trasformazioni; cfr. M. MAGATTI, *Il potere istituente della società civile*, Laterza, Roma-Bari 2005.

## 2.1. Tradizioni, “rivoluzione assiale”, modernità

Nell’ambito delle coordinate definitorie del concetto di tradizione, è possibile ricostruire il ruolo del pensiero religioso così come sviluppatosi nel mondo cristiano e islamico, soprattutto in quella fase di ‘risveglio religioso’ definitasi in particolare nel XIII secolo in tutta Europa (a testimonianza di come la dimensione dello spazio pubblico-politico si definisca inizialmente attraverso il configurarsi, a partire dall’età assiale, di una dimensione ‘trascendente’). In particolare il contributo di Salvatore analizza e descrive le principali tappe dell’evoluzione del pensiero religioso e giurisprudenziale cattolico ed islamico<sup>45</sup>, attraverso il riferimento ad Avicenna, al-Shatibi, Ibn Taymiya, quindi, ad Agostino, Tommaso d’Aquino, Benedetto da Norcia<sup>46</sup>. La parabola temporale presa in particolare considerazione va dalla *Res Publica* romana alla *Respublica Christiana*, per la tradizione cattolica, a partire dal VII d.C. per quella islamica e fino al XIII sec., e, in una fase successiva, si inoltra fin dentro la piena modernità del XVIII secolo. Per la tradizione cattolica, Salvatore si riferisce principalmente a Tommaso d’Aquino, e, ancora prima ai pontefici Gelasio I, Gregorio VII, quindi ai ‘movimenti religiosi’ (a riguardo per il mondo islamico fa riferimento ai *Sufi*), agli ordini monastici, da Benedetto a Francesco d’Assisi<sup>47</sup>. Tali diversi momenti storici si collocano in una più ampia periodizzazione, dalla “rivoluzione assiale” (*Axial Breakthrough*)<sup>48</sup>, alla “Rinascita/Rinascimento assiale” (*Axial Renaissance*), collocata nel Medioevo, segnatamente tra il IX ed il XIII secolo.

In questo contesto emerge la centralità, storica e concettuale, costituita dalla fondamentale scoperta in età assiale della tensione esistente

---

<sup>45</sup> Il riferimento in questo caso è alla *shari’a*, ma anche agli *Hadith* ed alla *Sunna*, ovvero anche all’interpretazione individuale della *ijtihad* – intesa come elemento costitutivo della dimensione interpretativa dei testi e dell’etica islamica; *Ivi*, cap. 4.

<sup>46</sup> Si rinvia al testo per un’analisi del contributo, riconosciuto da Salvatore, da parte di tali pensatori nella definizione dello spazio pubblico pre-moderna, prima cioè che la separazione netta tra *civitas Dei* e *civitas terrena*, ‘assottigliasse’ la dimensione trascendente intersoggettiva della ragione pubblica; *Ivi*, p. 173 e ss.

<sup>47</sup> Particolare rilievo riconosce Salvatore a tali “movimenti monastici” nel diffondere la logica giurisprudenziale e nel materializzare eticamente il contenuto intersoggettivo del ‘ragionare in comune’, permettendo l’estensione all’uomo comune (*the commoner*) della ragione degli eletti (i profeti). In questo contesto di riferimento, l’autore sottolinea il fondamentale ruolo di Francesco d’Assisi, il cui contributo ha permesso che si esprimesse un “nuovo pathos” da parte del cittadino comune (*townsman*) nel poter parlare dei contenuti della fede liberamente “come un papa o un imperatore”; A. SALVATORE., *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 128. In riferimento a questi temi Salvatore cita in particolare Voegelin: E. VOEGLIN, *The History of Political Ideas*, vol. 2, *The Middle Ages to Aquinas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, University of Missouri Press, Columbia.

<sup>48</sup> Gli studiosi hanno via via elaborato una visione critica della teoria dell’età assiale, a partire dalla sua originaria formulazione di Karl Jaspers, sottolineando come, in relazione alle civiltà pre-assiali ed alla loro ‘storicità’, occorra evitare il riferimento ad assunzioni forti in merito ad una loro presunta uniformità; cfr. J. P. ARNASON, S.N. EISENSTADT, B. WITTRICK, *Axial Civilization and World History*, Leiden and Boston, Brill 2005.

tra l'ordine trascendente e quello mondano. L'istituzionalizzarsi di tale tensione, ha aperto la strada all'affermarsi della "politica ideologica". Spiega Eisenstadt a riguardo: "laddove la sfera politica veniva definita come spazio decisivo di risoluzione della tensione tra i due ordini di salvezza, tesero a svilupparsi un livello molto alto di politica ideologica, una definizione degli esiti della lotta politica e della loro organizzazione in termini decisamente ideologici fortemente conformati a determinati principi"<sup>49</sup>. Da tale distanza/tensione tra i due ordini emerge la dimensione della responsabilità dei governanti nei confronti dei governati, posto che l'ordine politico si configura come inferiore a quello trascendente e suscettibile perciò di essere 'riformato'. A tale cornice concettuale Salvatore fa riferimento in relazione alla rivoluzione assiale (*Axial Breakthrough*), collocata attorno alla prima metà del I millennio a.C., ed in ordine poi ad una successiva fase che riconosce nell'«Illuminismo radicale» di Spinoza e Vico (1650/1750), che a sua volta segue quella della 'Rinascita/Rinascimento assiale' (*Axial Renaissance*) nel Medioevo (tra il IX ed il XIII secolo). Per ciò che riguarda Vico, emergono in particolare alcuni nodi concettuali del suo pensiero, a partire dal ruolo riconosciuto alla memoria ed all'immaginazione, ovvero al 'mito', nell'ambito della costruzione della «riflessività», della dimensione intersoggettiva, dell'idea di bene comune (*common good*), quindi di spazio pubblico e di ragione pubblica (*public reason*).

In questo quadro, in forza di un approccio di sociologia storica della cultura, Salvatore ricostruisce il percorso transculturale attraverso cui hanno preso forma e sono mutati i diversi modelli di razionalità collettiva. In tale cornice, il punto di riferimento teorico è Eisenstadt, sebbene l'analisi di Salvatore non si collochi al livello 'macro' nello studio delle 'civiltà', quanto piuttosto al livello 'micro' della relazione comunicativa, intersoggettiva, pragmatica, a partire dalla relazione *Ego/Alter*. È nell'ambito di tale rapporto infatti (nei termini definiti da Buber, ossia della relazione *I-Thou* rispetto a quella reificante *I-it*) che emerge una dimensione terza, un elemento di trascendenza da cui scaturisce, sul piano simbolico, la dimensione della riflessività; ciò avviene in forza della relazione triadica "*ego-alter-Alter/God*". In questo quadro, vengono ricostruiti i principali contributi analitici prodotti nello studio delle civiltà assiali, per ciò che riguarda il configurarsi della tensione tra immanenza e trascendenza, ovvero in ordine alla percezione di una dimensione ulteriore<sup>50</sup>, intesa come

---

<sup>49</sup> S. EISENSTADT, *Civiltà comparate*, Liguori, Napoli 1990, p. 61.

<sup>50</sup> Salvatore collega la dimensione della trascendenza a quella dell'ordine sociale-politico e della salvezza, considerate quali elementi interconnessi nella configurazione del concetto di *autorità*. Emerge qui il riferimento all'idea ebraica di patto con Dio (*covenant*) da cui scaturisce una diversa forma di costruzione dell'ordine politico, non più soggetta al dominio, all'arbitrio umano ma riferita alla dimensione terza, ulteriore della salvezza, attraverso la quale viene costituito il principio della *accountability*, della responsabilità pubblica (il pubblico come ambito in cui, l'interazione tra due soggetti, individuali e collettivi, avviene in considerazione dell'esistenza di un Terzo, escluso dalla relazione diretta tra Ego ed Alter, ma indirettamente incluso, preso in considerazione).

elemento costitutivo nella costruzione dello spazio pubblico, nelle diverse tradizioni. In questi termini è possibile infatti analizzare sul piano comparativo la scoperta ‘simultanea’ della trascendenza nelle diverse ‘civilizzazioni’ e, in particolare, la costruzione della dimensione simbolica e del discorso nell’ambito dei processi di rappresentazione collettiva del concetto di autorità<sup>51</sup>. La configurazione dell’idea di autorità politica, che scaturisce dalla stipulazione del ‘patto’ nella tradizione ebraica tra Dio ed ‘popolo eletto’, emancipando così l’”autorità” dal “dominio”, viene considerata come una “rivoluzione” nell’ambito dei processi di sviluppo culturale<sup>52</sup>.

In tale contesto, la tradizione<sup>53</sup>, sulla scorta della teorizzazione proposta da MacIntyre, va intesa come un costrutto in cui

[...] il passato non può essere considerato come qualcosa che va messa da parte, perché, piuttosto, è il presente a poter essere interpretato solo nei termini di un ‘commentario’ ovvero di una ‘replica’ al passato, qualora il passato possa essere, se ciò è necessario e possibile, corretto e trasceso [*corrected and transcended*] in modo tale da lasciare il presente a sua volta aperto alla possibilità di essere corretto e trasceso da ulteriori punti di vista. La tradizione può progredire oppure spegnersi ma qualora questa sia compiutamente tale, in grado cioè di lasciare spazio al mutamento, essa pure mantiene elementi di continuità [...]<sup>54</sup>.

Ancora più significativo, per comprendere il ruolo che viene affidato da Salvatore al concetto di tradizione, è il passaggio in cui egli mette in luce come, nel discorso teorico-concettuale della modernità, la tradizione sia stata considerata una categoria residuale<sup>55</sup>, come il termine speculare nel rapporto dicotomico con la modernità, ovvero come l’esemplificazione di tutti quei casi di ‘ritardo’ nella traiettoria dello ‘sviluppo’ e dello stesso processo di modernizzazione. È in questo quadro di riferimento epistemico, argomenta Salvatore, che si è consolidata la sovrapposizione (*fusion*) tra tradizione e religione. Nell’analisi di Salvatore la tradizione si configura invece come un concetto più ampio e comprensivo cui ricondurre il ruolo della religione, ovvero delle diverse ‘tradizioni religiose’. In questo quadro, oggetto della ricostruzione critica condotta da Salvatore sono le tradizioni religiose euro-mediterranee. Il riferimento ad ordini religiosi e ‘movimenti’

---

<sup>51</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 51.

<sup>52</sup> Ivi, p. 56.

<sup>53</sup> Significativo mi sembra a riguardo, sul piano lessicale, il riferimento al giurista moderno spagnolo Francesco Suarez, che della tradizione parla nei termini di una *regula animata, living rule*.

<sup>54</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 13.

<sup>55</sup> C’è probabilmente più di un aspetto problematico in merito a tale rivalutazione del concetto di tradizione. È possibile chiedersi, ad esempio, quale spazio riconosca Salvatore alla critica mossa dalla teoria di genere all’epistemologia “fallogocentrica e fallogocratica”, ‘tradizionalista’ e patriarcale. In questo senso, credo occorra una riflessione ulteriore in merito, per capire in quali termini e con quale impatto la proposta di Salvatore si innesti nel dibattito modernità/postmodernità, e nella cornice della teoria critica e degli studi di genere; cfr. A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

monastici (come i *Sufi* ed i francescani), ad Avicenna e Sant'Agostino, Tommaso d'Aquino<sup>56</sup>, ai pontefici Gelasio I, Gregorio VII, Innocenzo III<sup>57</sup>, dà forma alla sua analisi delle tradizioni filosofiche e religiose nell'area culturale euro-mediterranea, nei diversi periodi, a partire dal riferimento al mondo classico, ovvero al ruolo della *polis* e dell'*agorà* nel definirsi dell'idea di spazio pubblico<sup>58</sup>.

In quest'ottica, una parte centrale dell'analisi consiste nel far emergere i diversi elementi che hanno storicamente dato vita a forme di *sapientia volgare* (il richiamo qui è a Vico), a forme di sapere diffuso, ovvero alla dimensione cognitiva e comunicativa intersoggettiva, non esclusiva dei 'chierici' ma accessibile anche all'«uomo comune», al cittadino, nell'ambito del processo di costruzione della ragione collettiva e del senso comune (*the public reason of the commoner*). Un contributo, quello vichiano, che si sarebbe sottratto, secondo Salvatore, alla cesura determinatasi nel pensiero storico-politico moderno, a partire dai teorici contrattualisti dello stato di natura e del diritto naturale<sup>59</sup>. Il dispositivo

---

<sup>56</sup> Per ciò che riguarda il contributo dell'Aquinate, Salvatore si sofferma sulla dimensione del *telos* nell'ambito dei contesti di vita concreti, dimensione intesa come una ricerca costante, sostenuta dalla razionalità pratica e finalizzata alla ricerca del bene comune. La virtù della "prudenza" (*prudentia/phronesis*) si configura come la virtù cruciale al pari della carità, in quanto forma di agire rivolta alla ricerca intersoggettiva del bene comune; A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 120.

<sup>57</sup> L'individuazione, attraverso figure storiche specifiche, di alcuni momenti rilevanti per il prodursi di "repertori intersoggettivi condivisi di intesa e relazione" rivolti alla costituzione di tradizioni religiose discorsivamente fondate e universalistiche, costituisce il principale interesse di ricerca di Salvatore nella sua ricostruzione del contributo delle tradizioni religiose nella genealogia della sfera pubblica. Se diversi autori di riferimento nello studio delle origini e delle trasformazioni della sfera pubblica guardano alla 'rivoluzione gregoriana', nel contesto del conflitto tra potere temporale e potere spirituale, come all'evento storico che crea le "condizioni giuridiche e culturali per la nascita della sfera pubblica" (dando forma, attraverso il riferimento all'autorità della Bibbia, ad una 'modalità di giustificazione argomentativa' contro-fattuale, e non consuetudinaria, che sarà poi quella del 'pensiero etico', politico e giuridico moderno), Salvatore si sofferma, per quel che riguarda la cristianità, sul "consolidamento dell'idea di ragione pubblica" così come mediata dalla ricostruzione del diritto romano all'interno della *Res publica christiana*, ovvero così come ha preso forma attraverso la diffusione di modelli di argomentazione nel contesto della tradizione religiosa definiti e sviluppati da movimenti monastico-religiosi, e, a livello dell'elaborazione teorica, con diverse connotazioni, da filosofi e uomini di Chiesa; W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 29; A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 109.

<sup>58</sup> In questa parte dell'analisi, importante è anche il riferimento alla *parrhesia*, la virtù di dire la verità di fronte al potere, intesa come virtù pubblica. Per quanto riguarda in generale il contributo della cultura greca nella costruzione della sfera pubblica, Salvatore prende in considerazione principalmente due passaggi: il primo è riferito, per così dire, alla critica mossa da Platone a Pericle, nel contrapporre retorica ad *areté*, nel passaggio dalla '*techné*' nell'esercizio del discorso pubblico, all'idea di bene comune assicurato tramite la virtù; il secondo è riferito all'estensione del 'bene comune', dall'interno dei confini della polis, all'intera comunità 'umana' (Aristotele vs Socrate).

<sup>59</sup> Particolarmente critico l'approccio di Salvatore rispetto alla teoria contrattualista, in ordine al ruolo esercitato nella configurazione dello spazio politico nella modernità. Così, ad esempio, Salvatore contrappone Spinoza a Hobbes, in riferimento al diverso spazio

concettuale dello stato di natura avrebbe infatti azzerato la storicità delle istituzioni sociali e politiche, facendo *tabula rasa* dei ‘legami’ istituzionalizzati, culturalmente sedimentati. Chiarisce il punto Salvatore argomentando come questa cesura si sia tradotta nella “implosione della tradizione”, privata così della sua più complessa e costitutiva trama pluralistica. Salvatore precisa inoltre che, a dispetto di quegli assunti che, non sostenuti da un’indagine ‘genealogica’, fanno riferimento all’esistenza di una profonda differenza tra l’idea di bene comune e quella di sfera pubblica comunicativa<sup>60</sup> (privando questa di contenuti etici<sup>61</sup>), occorrerebbe invece considerare come lo spazio pubblico si configuri piuttosto come “necessariamente basato sul ‘bene comune’” (*public weal; common good*). In questo senso, precisa, lo spazio pubblico, si è costituito a partire dall’articolazione dell’idea assiale di bene comune/universale, attraverso la mediazione del pensiero giurisprudenziale, presente nelle diverse tradizioni. In questo quadro emerge la centralità della dimensione pragmatica della comunicazione intersoggettiva. In tale dimensione è riconoscibile, argomenta Salvatore, una componente valoriale intesa come consenso intersoggettivo. Si tratta della dimensione del *telos*, qui considerata come: a) consenso<sup>62</sup> – quello che si raggiunge nella comprensione reciproca e nella

---

accordato alla tradizione ed all’aver posto, a fondamento dello spazio politico, l’uno il perseguimento del ‘sommo bene’, l’altro la difesa contro il ‘sommo male’. In termini simili, Salvatore richiama la critica vichiana al giusnaturalismo ‘internazionalista’ ed “etnocentrico” di Grozio; A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 210.

<sup>60</sup> Tale aspetto viene affrontato in più parti del lavoro di Salvatore. In particolare il problema viene posto in riferimento alla definizione del rapporto tra sfera privata e sfera pubblica nella ricostruzione habermasiana. Il filtro deliberativo dell’agire comunicativo orientato all’intesa intersoggettiva, permette di tradurre gli interessi dei singoli nella dimensione pubblica, non in termini di mera aggregazione di interessi egoistici ma come risultato della mediazione morale garantita dalle virtù normative dell’agire comunicativo. Secondo Salvatore l’esistenza di questo filtro non permette tuttavia di superare il limite prodotto da uno spazio pubblico costruito a partire dalla sfera privata, quella sfera di “intimità” che, per Habermas, è tuttavia fondamentale per la costituzione dell’autonomia morale degli individui (sebbene egli pure riconosca un ruolo fondamentale alla dimensione intersoggettiva in cui si costituisce l’identità degli individui). Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996; J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>61</sup> Questo tema è centrale nella teorica hegeliana, nella quale si afferma la natura ‘etica’ della società civile; l’emancipazione dai bisogni immediati e l’educazione dell’individuo verso l’universale avviene infatti nell’ambito della società civile. Si tratta tuttavia pur sempre di una società civile “palestra dell’individualismo”, nella quale le persone private che hanno per loro fine il proprio interesse, possono raggiungerlo “solo se ogni individuo si rapporta all’altro in un sistema di *forzata* collaborazione universale”; L. CORTELLA, *L’etica della democrazia*, Marietti, Genova 2011, p. 106.

<sup>62</sup> Il testo recita: “Communicative action ensures [this] mutual understanding and the concomitant definition and authorization of modes of action and interaction by incorporating a “telic” movement toward a communicative consensus among actors. The *telos* is consensus itself, to be reached through the interpretation of the situation and the appreciation of shared goods autonomously performed by the agents”; A. SALVATORE, *The*

contestuale definizione della situazione, nell'approvazione sociale dei modi di agire e di interagire, ovvero anche come b) struttura 'teleo-affettiva' dell'agire – *teleo-affective structure of practice* – ossia, capacità individuale di comprendere l'idea del 'bene', sebbene tale intenzionalità possa non essere interamente condivisa ma interpretata individualmente anche in modo conflittuale<sup>63</sup>.

Riassumendo in parte quanto detto sin qui, è possibile dire come in questo contesto emergano i tre significati interconnessi che danno forma all'intera riflessione di Salvatore: l'idea di sfera pubblica non può essere scissa dall'idea di bene comune, il cui fondamento microsociologico si trova nell'agire comunicativo orientato all'intesa, normato tuttavia da un principio di giustizia universale, al di là dei confini delle singole comunità politiche, e fondato sul legame sociale<sup>64</sup>. I termini chiave di questa costruzione sono *phronesis, prudentia, caritas, iustitia, parrhesia* (riferibili alla dimensione critica e relazionale del discorso pubblico), dal momento che "non vi è alcun 'ragionare in pubblico' senza che vi sia razionalità pratica basata su *phronesis/prudentia*"<sup>65</sup>. La prudenza senza la carità, argomenta Salvatore, si configura come una modalità di esercizio della ragione 'sociologicamente cieca', cieca rispetto ai bisogni ed alla dignità dell'Altro. Persino la "giustizia, intesa come razionalità che indirizza la condotta verso il giusto, è da considerarsi subordinata alla prudenza ed alla carità quale suo criterio regolativo fondamentale<sup>66</sup>". In questo senso, la ragione pubblica richiede entrambi le dimensioni, di 'prudenza' e di 'giustizia'; "la razionalità pratica governata dall'attitudine alla 'prudenza' costituisce la cifra qualitativa di una concezione di attori sociali in grado di cooperare al fine di 'deliberare' in comune".

---

*Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, Palgrave-MacMillan, London 2007, p. 43.

<sup>63</sup> Aggiunge quindi: "in other words, the notion of *telos* is important to explain practice even if one admits that individual actors are positioned differentially within social relations, not in the least because of power imbalances and unequal distribution of resources for action". Ivi, pp. 31, 42.

<sup>64</sup> A porre al centro della riflessione sulla sfera pubblica, la dimensione relazionale del legame sociale, è in particolare Spreafico. Precisa infatti che "la sfera pubblica ha bisogno di comunità anche nel senso che necessita del legame sociale per il suo funzionamento". In questo senso, "la comunità può essere posta come primo ambito di ricostruzione del dialogo pubblico, all'interno di uno spazio pubblico che può essere corroso nell'eventualità che alcune delle forme esistenti dell'individualismo, quello acquisitivo ed egoistico, ma anche quello apatico e narcisistico dell'uomo democratico, prendano il sopravvento su quelle distinte che invece si indirizzano alla ricerca dell'autenticità"; A. SPREAFICO, *Le vie della comunità*, FrancoAngeli, Milano 2005, p. 246.

<sup>65</sup> Nella ricostruzione della sfera pubblica habermasiana condotta da Salvatore si riconosce un limitato ruolo al carattere 'normativo' delle pretese di validità articolate in forza dell'argomento migliore di carattere morale, spostando il fuoco verso la dimensione pragmatica ed etica; cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, cit..

<sup>66</sup> Ivi, pp. 120, 121.

### 3. Sfera pubblica, immaginario, istituzioni: il contributo di Vico

La peculiarità del contributo di Vico nella definizione del concetto di sfera pubblica, come sottolinea in particolare Salvatore, consiste nella ridefinizione del concetto di ragione pubblica in ambito “post-assiale”<sup>67</sup>, e si esprime attraverso un approccio in grado di tenere insieme più tradizioni teoriche, storiche e istituzionali, ossia, classica, medievale e moderna. L’approccio vichiano, sottolinea Salvatore, è riconoscibile come “illuminista”, in quanto afferma il carattere di ‘artificialità’ e la storicità delle istituzioni sociali, religiose e politiche. In questo senso, le origini e la vicenda delle istituzioni sociali vengono ricostruite da Vico tenendo in considerazione gli effetti del processo di ‘secolarizzazione’ senza tuttavia ipotizzare una discontinuità necessitata nel rapporto tra ‘modernità e tradizione’. A partire dalla individuazione, sulla scorta di Spinoza (altro importante riferimento nell’analisi di Salvatore), della dimensione pragmatica della religione (precisando a riguardo che la “verità” della religione consiste nei suoi “effetti sociali”<sup>68</sup>), Vico riconosce la centralità dell’eredità assiale nella definizione dello spazio pubblico e del “discorso profetico” che vi ha preso forma. Qui il riferimento è sia al carattere normativo-esortativo del discorso profetico (inteso come appello alla scelta del bene contro il male, all’auto-limitazione dei comportamenti egoistici, alla dimensione della salvezza e, con essa, del riconoscimento del bene collettivo), sia alla componente dell’immaginario che prende forma nel lessico metaforico del discorso per parabole (discorso che non si rivolge primariamente o esclusivamente ai ‘sapienti’ ma alle persone comuni, attraverso la mediazione del ‘senso comune’).

Rispettivamente, nelle figure del «profeta» e, ancor prima del «poeta», quindi del «filosofo», e, soprattutto, nello ‘stile’ di discorso che appartiene a ciascuna di queste figure, vengono quindi esemplificati i diversi ‘strati’ costitutivi della ragione pubblica, espressione dell’immaginario e della memoria, della mimesi e della rappresentazione<sup>69</sup>, nella costruzione del «senso comune». In tale contesto, il senso comune emerge dal combinarsi di *poiesis* e *phronesis*<sup>70</sup>, del potere creativo dell’immaginazione e della virtù dell’intelletto ‘pratico’, in grado di esprimere un ‘giudizio’ che, su un piano induttivo, lega il particolare (la singola situazione concreta) all’universale (il bene comune)<sup>71</sup>. A tal proposito, sottolinea Salvatore, Vico

---

<sup>67</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 184.

<sup>68</sup> Ivi, p. 183.

<sup>69</sup> Salvatore fa riferimento, ad esempio, al concetto di “persona”, un termine appartenente sia al lessico teatrale che a quello giuridico; e aggiunge: “la persona è identica all’attore sul palcoscenico, ovvero al soggetto impegnato in una comune conversazione; in questo senso, agire in un dato contesto o interpretare un ruolo sono atti che appartengono alla stessa categoria”; Ivi, p. 200.

<sup>70</sup> Ivi, p. 192.

<sup>71</sup> Qui ci sembra di poter individuare un nesso con il giudizio riflettente kantiano sulla base della riflessione sviluppata in proposito da Hannah Arendt, ovvero in merito alla ‘struttura’ logica di tale articolazione del pensiero ed in merito al suo ruolo nell’ambito della “vita

considera la ragione quale criterio ordinatore delle relazioni sociali che si snoda lungo un *continuum* in cui si esprimono le facoltà ‘creative’, ideative, degli esseri umani, dall’«immaginazione mitica» alla «razionalità procedurale». Di questa ‘materia’ creativa, principalmente, sarebbe dunque costituito il senso comune ed il ‘pubblico’, ma anche dalle dimensioni del conflitto, dalla diversità e pluralità degli ‘interessi’.

In questa cornice, il piano dell’analisi concettuale si intreccia con quello storico nello studio delle origini delle istituzioni. Per Vico infatti, è attraverso l’articolazione politico-conflittuale di un “discorso anti-egemonico”, quindi attraverso il “conflitto di classe” tra patrizi e plebei nell’antica Roma, con la mediazione giuridica che ne è seguita, che si è costituito lo spazio pubblico. Nell’ambito di tale processo infatti, ha preso forma la ‘legge’ (le norme in grado di incanalare il conflitto, di regolamentare l’uso della forza), principio costitutivo e regolativo della *Res Publica*, e si è determinato il superamento di norme particolaristiche (espressione della matrice patriarcale e patrimonialistica delle istituzioni sociali), aprendo spazi di opportunità per la costruzione di collettività politiche aperte agli ‘stranieri’ ed agli ‘ospiti’, provenienti da uno spazio esterno da quello definito dalla cerchia dei legami di consanguineità<sup>72</sup>.

Nell’impianto teorico vichiano la ‘giurisprudenza’ occupa un posto di primo piano, dal momento che essa incorpora un modello di razionalità ‘induttivo’, in grado di connettere il particolare all’universale, di esprimere una componente ‘retorica’ del discorso, di articolare uno stretto nesso del discorso con la dimensione del bene comune; in questo caso il riferimento di Salvatore è al concetto di equità – *aequum bonum* – che a sua volta richiama il concetto di *maslaha* così come formulato dal giurista *al-Shatibi*<sup>73</sup> nella tradizione islamica<sup>74</sup>.

---

spirituale”. In riferimento a questa modalità del pensiero la Arendt si richiama alla ‘Critica del giudizio’ kantiana. In particolare, in un passaggio del suo scritto Arendt chiarisce come “il modo di pensare ampio, l’apertura mentale, [giochi] un ruolo cruciale nella Critica del giudizio. Esso si realizza ‘paragonando il nostro giudizio a quello degli altri, e piuttosto con i loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro’. La facoltà da cui ciò è reso possibile si chiama immaginazione...Il pensiero critico è possibile solo là dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all’indagine. Quindi il pensiero critico, pur tuttavia un’occupazione solitaria, non ha reciso il legame con ‘tutti gli altri’...[Con] la forza dell’immaginazione esso rende gli altri presenti e si muove così potenzialmente in uno spazio pubblico, aperto a tutti i partiti e a tutti i confronti, in altre parole adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo. Pensare con una mentalità larga – ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita [...]”; H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 551.

<sup>72</sup> Su questo aspetto può essere utile richiamarsi all’analisi di Weber in relazione al ruolo assunto dall’abolizione del divieto del connubio esogamico nella fondazione della “città occidentale”, una comunità che, anche attraverso lo sviluppo del mercato, guadagnava progressivamente ‘spazio’ e influenza culturale e politica rispetto al ‘potere signorile’ e monarchico; cfr. M. WEBER (1922), *Economia e società*, vol. IV, trad.it Edizioni di Comunità, Milano 1995.

<sup>73</sup> Si tratta del giurista andaluso che ha dato forma ad una dottrina giuridica a sua volta fondata su una teoria della lingua in cui si riconosce la centralità del discorso comune rispetto al discorso profetico, nella direzione cioè della ‘volgarizzazione’ della logica,

Riferendosi a tale concetto Salvatore precisa che esso “differisce dal concetto di utilità dal momento che, teleologicamente, esso non è limitato a “questo mondo” ma si rivolge all’“altro mondo”; sotto il profilo sociologico, non limita l’idea di bene comune entro i confini della utilità materiale, né alla dimensione costituita dall’aggregato collettivo delle utilità individuali”<sup>75</sup>. Al contrario, nella dimensione della *maslaha*<sup>76</sup> è riconoscibile la *caritas* cristiana, sebbene tali archetipi del “bene comune” e della giustizia, abbiano attraversato una diversa vicenda culturale. Mentre infatti, la *caritas* è stata mediata culturalmente attraverso il concetto di *respublica christiana* (combinando due tradizioni culturali, romana e cristiana), la *maslaha*, pur incorporando diversi “strati” (*layers*) culturali (dalla tradizione della filosofia greca, passando all’influenza della tradizione ebraica, nonché romana e cristiana), è tuttavia caratterizzata da una vicenda evolutiva più lineare e continua (*more linear and sustained fashion*) nell’ambito della cultura islamica. Questa digressione terminologica ci permette in realtà di riferirci ad un tema centrale, attorno cui ruota l’intera ricerca di Salvatore: quello di bene comune, inteso come fondamento ‘etico’ dello spazio pubblico. In particolare, la *caritas* è stata considerata come “un tipo ideale di scambio (*exchange*) finalizzato alla costruzione del legame sociale fondamentale tra *ego* e *alter*, ovvero come il ‘tecnologia di base’ per la comprensione intersoggettiva<sup>77</sup>”, per la costruzione ed il consolidamento delle obbligazioni etiche che danno forma alle relazioni sociali.

Nel ripercorrere la narrazione vichiana delle origini delle istituzioni sociali e dell’idea di spazio pubblico, Salvatore si è inoltre soffermato su quei passaggi che danno conto delle origini del potere sociale, definito come un meccanismo comunicativo e intersoggettivo che emerge dall’alienazione del potere dei singoli a vantaggio di un «noi» comune. In particolare Salvatore fa riferimento agli elementi della teorizzazione vichiana in cui vengono ripercorse le vicende della storia dell’umanità: una prima fase in cui si ha la personificazione del sentimento di paura per gli eventi naturali nelle figure divine, attraverso la creazione di un costrutto intersoggettivo e comunicativo, in cui sublimare la violenza e la paura, ritualizzandola; il

---

intesa come estensione della logica giurisprudenziale ovvero della ragione comunicativa e pragmatica della *phronesis*; A. SALVATORE., *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 162.

<sup>74</sup> Se nella tradizione islamica la funzione di mediazione tra razionalità e dottrina, tra ragione e rivelazione viene svolta dal diritto, è altresì ben vero che il diritto nell’Islam è di origine religiosa, sul piano dei fondamenti principalmente, piuttosto che sul piano dell’elaborazione; su questi temi e sulla questione del rapporto tra religione e politica nel mondo islamico si rimanda a M. CAMPANINI, *Ideologia e politica nell’Islam*, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>75</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 157.

<sup>76</sup> Quanto alle origini ed allo sviluppo di tale accezione dell’idea di bene comune nella cultura islamica, Salvatore precisa come essa sia emersa dalla tradizione giurisprudenziale, in connessione al metodo induttivo di argomentazione e generalizzazione messo in forma dalla scuola di giureconsulti hanafita attraverso la mediazione di quella malachita; Ivi, p. 156.

<sup>77</sup> Ivi, p. 127.

secondo momento su cui si sofferma si riferisce al conflitto tra patrizi e plebei, nel passaggio dall'età eroica<sup>78</sup> a quella «civile» (*civic commonwealth*). In questo quadro, la dimensione pubblica intersoggettiva, nasce 'provvidenzialmente', ovvero come 'effetto non previsto' dell'azione collettiva. La dimensione normativa della legge e delle istituzioni emergerebbe cioè come costruito sociale, come meccanismo di coordinamento orientato al bene comune. Dal gesto di "incredulità", o, in altri termini, dal "contro-discorso" pronunciato dai plebei "ribelli", con cui si smaschera la pretesa origine divina dei patrizi, nasce una nuova forma di "discorso", basata su un linguaggio "vernacolare". È nel linguaggio infatti che vanno ricercate, in senso costruttivista<sup>79</sup>, le condizioni per la formazione delle istituzioni e dell'ordine sociale.

Nell'esplorare la dimensione comunicativa del legame sociale, chiarisce Salvatore, Vico ipotizza che il lessico originario, da cui hanno preso forma le lingue latina e greca, sia emerso proprio dai *patterns* di interazione sociale "incorporati" nelle divinità, personificazioni di un immaginario simbolico collocato tra mondo materiale e ideazionale. In questo senso, le risorse di potere sociale, rispetto alle quali le regole per la loro allocazione costituiscono il principale ambito in cui il potere stesso si esercita, avrebbero un carattere costitutivamente ideazionale-culturale prima che materiale. Salvatore segue ancora Vico quando sottolinea come, attraverso l'articolazione del discorso antiegeemonico dei plebei, si sarebbe realizzato il passaggio dalla *res patria*, dal governo autocratico e particolaristico, alla *res publica*, il governo di tutti, espressione del bene comune, riconosciuto come tale in modo 'trasparente', attraverso il ragionare in pubblico. Con la nascita della *res publica*, la mente 'eroica', la componente mitica, immaginaria della comunicazione intersoggettiva, lascia quindi il posto alla dimensione della riflessività, articolando il passaggio dal "poeta al filosofo"; non si tratterebbe tuttavia di una cesura netta, dal momento che permane un 'sostrato' originario, in cui sopravvive la mente eroica, la dimensione simbolica e dell'immaginario. In questo senso, sottolinea Salvatore, nell'arena pubblica non trova spazio solo il discorso razionale ma vi si esprimono anche i "vernacoli", il linguaggio dei *commoners*, le retoriche, le "forme corporee" del discorso<sup>80</sup> e non solo i "concetti astratti"<sup>81</sup>; in tale tradizione si sedimentano le strutture di discorso che costituiscono il nesso tra *verum* e *factum*, *telos* e *phronesis*, sapere normativo e pratico. Più in generale, quanto emerge in modo emblematico nel pensiero vichiano, riguarda, come sottolinea Salvatore, il 'metodo', ossia

---

<sup>78</sup> Precisa Salvatore a riguardo, l'età eroica nel lessico vichiano corrisponde all'età pre-assiale, l'età delle istituzioni pagane della divinazione e delle pratiche sacrificali; A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 65.

<sup>79</sup> In questi passaggi emerge il riferimento ad alcuni elementi costitutivi della teoria sociologica costruttivista; cfr. P. JEDŁOWSKI, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma 2007.

<sup>80</sup> Si veda a tal proposito la critica femminista e delle teorie postmoderne in ordine al concetto di sfera pubblica ed alla priorità del discorso morale su quello etico; cfr. C. CALHOUN (eds), *Habermas and the Public Sphere*, Mit Press, Massachusetts-London 1994.

<sup>81</sup> A. SALVATORE, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, cit., p. 201

il riferimento alla temporalità del “ricorso” e alla logica non dicotomica nel definire il rapporto tra modernità e tradizione, nonché un approccio all’analisi del mutamento storico-sociale che guarda ai momenti di ‘frattura’ e di ‘fondazione’ come a quelle ‘congiunture’ in cui si esprimono, al tempo stesso, la riflessività e la razionalità pratica degli attori coinvolti in tali processi di trasformazione e di ri-costruzione dell’ordine socio-politico.

#### 4. Riflessioni conclusive

Nel riannodare i fili delle argomentazioni svolte sin qui, osserviamo che l’analisi condotta offre ulteriori opportunità di riflessione, cui diamo qui spazio, a cominciare dai temi connessi al contributo delle diverse tradizioni religiose nella costruzione della sfera pubblica moderna. In particolare, nell’ambito dell’analisi ‘genealogica’ della sfera pubblica, il problema del rapporto tra modernità e tradizione, non viene affrontato esclusivamente nei termini della ‘secolarizzazione’ dell’immaginario (per dirla con Taylor); per Salvatore infatti il configurarsi dello spazio pubblico in termini eticamente ‘sottili’ (*thin*) non si pone come l’esito ‘necessario’ del processo di secolarizzazione. L’assottigliarsi della dimensione etica della ragione pubblica, andrebbe invece attribuito alla «implosione» della tradizione. Un esito questo coincidente con l’affermarsi della costruzione ‘convenzionale’ dello spazio politico nella modernità, definitosi attraverso il dispositivo del contratto sociale, che ‘azzerà’ la comunità pre-esistente e le sue ‘tradizioni’, culturali e religiose, per fondare su basi individualistiche<sup>82</sup> le dimensioni del politico e del ‘sociale’. In termini diversi procede Taylor<sup>83</sup> nella sua ricostruzione degli ‘immaginari sociali moderni’, a partire dall’emergere della sfera pubblica, intesa come spazio extra-politico<sup>84</sup>, *secolare*, “meta-topico”, e del “popolo sovrano”, ovvero della sfera economica come “realtà oggettivata”, quali esiti del processo di secolarizzazione degli spazi pubblici “svuotati di Dio”, nei quali la ‘credenza in Dio’, da elemento costitutivo dell’immaginario sociale, diventa solo un’opzione possibile. In tale ricostruzione assume un ruolo fondamentale il processo di secolarizzazione nella definizione epistemologica e storica della modernità. D’altra parte,

---

<sup>82</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>83</sup> Anche per Taylor, un passaggio fondamentale verso la modernità politica e culturale è costituito dall’epoca assiale, nel primo millennio a. C., in cui varie forme ‘superiori’ di religione (buddhismo, confucianesimo, religione ebraica, pensiero greco) ‘fecero la loro comparsa in civiltà differenti’. Tali forme religiose hanno dato origine ad una profonda “frattura in tutte e tre le dimensioni del radicamento: ordine sociale, cosmo, bene umano”; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 199, 209. In tale contesto emerge una ‘tensione’ basilare tra l’ordine trascendente e quello mondano, mentre la “sfera politica veniva definita come spazio decisivo di risoluzione della tensione fra i due ordini di salvezza” (con il risultato di produrre un ‘livello molto alto di politica ideologica’); S. EISENSTADT, *Civiltà comparate*, Liguori, Napoli 1990, p. 61.

<sup>84</sup> In questo caso, il disegno storico-analitico di Taylor di tanto si avvicina a quello di Habermas, di quanto si allontana dalla ricostruzione proposta da Salvatore.

nella teoria weberiana, il processo di razionalizzazione, inteso come matrice costitutiva della modernità occidentale, prende forma nell'ambito del pensiero religioso. Più precisamente, il pensiero religioso sta alle origini della razionalizzazione, intesa come 'demagificazione del mondo'. In questa ricostruzione, la sfera economica e quella politica, si differenziano progressivamente dalla sfera religiosa. In questo quadro, chiarisce Privitera, "la sfera pubblica come fenomeno sociale capace di svolgere un ruolo simile a quello svolto dalla religione nella comunità", può essere considerata come "quell'istanza capace di prendere il posto della religione nei più astratti contesti della società moderna", mentre, "l'aspetto più importante che la moderna sfera pubblica eredita dalla religione è proprio il momento della validità dell'intesa intersoggettiva" (Privitera 2001, 7-8), posta alla base dell'agire comunicativo. La sfera pubblica in questi termini, offre forme di unità procedurale e non sostanziale ossia forme di solidarietà tra estranei e non tra membri della stessa 'comunità', ovvero, una 'morale' dispiegata in un'etica del discorso, articolata comunicativamente, in grado di sostituire l'autorità del sacro. È proprio su questo passaggio che Salvatore ha concentrato la propria analisi critica della ricostruzione liberale prima e habermasiana poi, della sfera pubblica, argomentando che la cesura tra modernità liberale-secolare e tradizioni religiose abbia disperso, provocandone l'implosione, alcune 'risorse' cognitive, simboliche e comunicative presenti nel concetto di bene comune e di razionalità pratica, così come maturato nelle tradizioni religiose euro-mediterranee, a partire dall'età assiale e nella successiva rinascita religiosa in età medievale. Ed è in merito a questo passaggio che si gioca, per così dire, la partita sul piano teorico tra le visioni che postulano un'incompatibilità insuperabile fra la religione e le strutture della coscienza moderna, ovvero tra "quelle versioni della teoria della secolarizzazione" e delle teorie politiche liberali che "prescrivono la privatizzazione della religione come tendenza strutturale moderna necessaria a salvaguardare le libertà e le strutture differenziate moderne"<sup>85</sup>, e visioni che guardano al ruolo esercitato dalle religioni nello spazio pubblico. In questa fase, si assiste infatti in varie parti del globo ad un processo di 'de-privatizzazione' della religione, intesa come riconquista della sfera pubblica da parte delle religioni attraverso processi di "mobilitazione pubblica". Se tale de-privatizzazione della religione mette in questione le teorie funzionaliste della secolarizzazione della sfera pubblica, si pone il problema teorico ed epistemologico di riconsiderare la "teoria laica della modernità", a partire dalla ricostruzione habermasiana. In questo senso, argomenta Casanova,

se la religione rappresenta solamente l'unità della cultura precedente alla sua differenziazione moderna nelle sfere cognitiva, pratico-morale ed estetico-espressiva, allora essa non può essere altro che un anacronismo, o un residuo senza molta importanza per il futuro. La religione può avere un passato di tutto rilievo, come mostra la stessa ipotesi contro-fattuale di Habermas relativa alle visioni

---

<sup>85</sup> J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 394.

etiche radicali della fratellanza. La religione può anche avere un presente nella teoria di Habermas, per proteggere quel poco che è rimasto dei mondi vitali tradizionali dalla penetrazione dello stato e dalla colonizzazione capitalistica. La religione però non ha futuro: nel modello di Habermas la religione convenzionale dovrebbe essere sopravanzata da una moralità laica post-convenzionale<sup>86</sup>.

In questa cornice, solo una tradizione religiosa che sia in grado di riformulare la sua relazione con la modernità, e, al tempo stesso, una modernità occidentale in grado di incorporare riflessivamente la ‘critica’ ai propri eccessi e limiti, possono contribuire ad una riconfigurazione dell’idea di sfera pubblica in una dimensione transculturale e pienamente ‘critica’.

Dal punto di vista della sociologia delle religioni, il tema della secolarizzazione degli immaginari sociali e dello spazio pubblico, viene affrontato principalmente nei termini di una critica della tesi della secolarizzazione intesa come “declino della religione”, ovvero come privatizzazione della religione nel suo allontanarsi dalla sfera pubblica. Nei termini in cui Introvigne<sup>87</sup> pone la questione, emerge come nelle società contemporanee si assista ad una riconquista dello spazio pubblico da parte delle religioni, con una forte presenza delle “nicchie” più conservatrici, se non integraliste, delle diverse confessioni religiose. Una realtà questa che, di nuovo, mette in crisi la teoria della secolarizzazione, tanto nei termini “qualitativi” della secolarizzazione come esito dei processi di differenziazione funzionale, quanto – e soprattutto – in quelli quantitativi (diminuzione delle credenze, delle pratiche religiose). Dal canto suo Privitera<sup>88</sup>, attraverso il riferimento a Tönnies e a Weber, chiarisce come la sfera pubblica, nell’appropriarsi della semantica del sacro, abbia sostituito la religione nel suo ruolo di istituzione capace di produrre consenso normativo generalizzato nello spazio pubblico. In termini schmittiani emerge quindi il tema del processo di trasformazione delle categorie religiose nei concetti politici dell’età moderna. In questo senso, si può dire, la teologia si conserva positivamente nella politica, come “un resto o come il contenuto di una traslazione del sacrale nel secolare”<sup>89</sup>. D’altra parte, altri studiosi, come Pizzorno, affrontano il problema della nascita della politica moderna immaginando che questa non si configuri come l’espressione secolarizzata di atteggiamenti e sentimenti religiosi, come il risultato dello scorrere del “flusso del sacro” dalle istituzioni religiose “quando queste sono per qualche ragione ostruite [...] verso qualche altro condotto”, quanto piuttosto come l’esito finale di un processo di “territorializzazione del legami vincolanti” (quando i confini della comunità dei credenti vengono a coincidere con quelli della collettività dei ‘sudditi’)<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 410.

<sup>87</sup> Cfr. M. INTROVIGNE, *Fondamentalismi*, Piemme, Casale Monferrato 2004.

<sup>88</sup> Cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit.

<sup>89</sup> M. SCATTOLA, *Teologia Politica*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 164.

<sup>90</sup> Cfr. A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 49.

C'è un ulteriore aspetto su cui occorre ancora riflettere. La centralità della dimensione etica nella critica del concetto di sfera pubblica costituisce, al tempo stesso, la cifra qualitativa della proposta teorica di Salvatore, e, probabilmente, anche l'aspetto più suscettibile di considerazioni critiche per la problematicità delle dimensioni sostantive del bene comune ('ciò che è bene per noi' *versus* ciò che è bene per tutti) nell'ambito di società culturalmente plurali (incommensurabilità forte), come già emerso nel dibattito *liberals versus communitarians*<sup>91</sup>. Alcuni studiosi hanno proposto a riguardo una mediazione pragmatista<sup>92</sup>, cercando quindi, non nel consenso intersoggettivo intorno all'argomento migliore (commensurabilità forte), quanto piuttosto nella condivisione di porzioni di esperienza (commensurabilità debole), il terreno di possibile composizione, parziale e limitata ai contesti, tra etica, morale e politica.

Più in generale, nell'affrontare la tematica del rapporto tra modernità e tradizione, e tra religione e sfera pubblica emergono due livelli di analisi, al tempo stesso, distinti e interconnessi; la riconfigurazione del concetto di tradizione e la ricostruzione del concetto di sfera pubblica, a partire dalle diverse tradizioni religiose, congiungono i due piani del discorso. In particolare, nel quadro della critica alla modernità politica, nel tracciarne una diversa ricostruzione storica, come già, a metà degli anni '70 hanno fatto i principali esponenti del pensiero repubblicano (si pensi a Pocock a Skinner, a Pettit<sup>93</sup>), è possibile concentrarsi su un aspetto di questa "storia altra", costituito dai processi di costruzione sociale della sfera pubblica. In tal senso, la chiave di lettura sviluppata sin qui in riferimento all'analisi di Salvatore, può essere ricondotta alla cornice interpretativa 'postcoloniale', così come delineata in particolare da Chakrabarty<sup>94</sup>; una prospettiva questa, caratterizzata da quell'orientamento alla "futurità" che permette di pensare, insieme a futuri plurali, contestualmente anche a "passati altri", liberando la visione della storia dallo "storicismo". In questo senso emerge la "etero-temporalità della storia del soggetto moderno", intesa come categoria di pensiero alternativa al modello della "cronologia"; essa permette di immaginare tradizioni plurali in cui le dimensioni temporali del passato, del presente, del futuro, non siano gerarchizzate, nel loro reciproco rapporto, da una logica totalizzante che istituisce un solo percorso storico legittimo verso il "bene", ma convivano piuttosto in una visione teorica ed empirica più ampia. In tale quadro ha preso forma un approccio critico che, nello scardinare il funzionamento del dispositivo che trasforma le differenze culturali in "gradini temporali della scala dello sviluppo"<sup>95</sup>, guarda alla

---

<sup>91</sup> Cfr. A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.

<sup>92</sup> Cfr. L. PELLIZZONI, *Conoscenza, deliberazione e cooperazione*, «Rassegna italiana di sociologia», XXXIX, 4, 1998, pp. 517-620.

<sup>93</sup> Per una impostazione tematica e ricognitiva del repubblicanesimo, moderno e contemporaneo, è utile vedere M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, «Filosofia Politica», XII, 1, pp. 101-132.

<sup>94</sup> Cfr. D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004.

<sup>95</sup> Cfr. F. CASSANO, *Necessità del Mediterraneo*, in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano 2007.

“creatività interna” nelle diverse tradizioni, come ad un elemento costitutivo dei processi di apprendimento reciproco nei rapporti tra culture.

### Riferimenti bibliografici

ARATO A., COHEN J., *Civil Society and Political Theory*, The Mit Press, Cambridge-Massachusetts, London 1992.

ARENDT H. (1971), *La vita della mente*, trad.it, Il Mulino, Bologna 2009.

ARNASON J. P., EISENSTADT S.N., WITTROCK B., *Axial Civilization and World History*, Leiden and Boston, Brill 2005.

BENHABIB S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005.

BOURDIEU P., *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford 1990.

BUBER M. (1936, 1958), *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, University Chicago Press, Chicago 1992.

CALHOUN C. (eds), *Habermas and the Public Sphere*, Mit Press, Massachusetts-London 1994.

CAMPANINI M., *Ideologia e politica nell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2008.

CASANOVA J., *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

CASSANO F., “Necessità del Mediterraneo”, in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano 2007.

CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

CHAKRABARTY D. (2000), *Provincializzare l'Europa*, trad. it Meltemi, Roma 2004.

CORTELLA L., *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova 2011.

EISENSTADT S., *Civiltà comparate*, Liguori, Napoli 1990.

EISENSTADT SH. N., M. HOEXETER, N. LEVTZION, *The Public Sphere in Muslim Society*, Albany 2002.

DELANTY G., *Modernity and Postmodernity*, Sage, London 2000.

FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.

FOUCAULT M. *Governmentality*, in Burchell G., Colin G., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

GADAMER H., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972.

GEUNA M., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, «Filosofia Politica», XII, 1, pp. 101-132.

- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, Il Mulino, Bologna 1984.
- HABERMAS J. (1962), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- HABERMAS J., *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996.
- HABERMAS J., TAYLOR C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- HABERMAS J., *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- HIRSCHMAN A.O. (1977), *Le passioni e gli interessi*, trad.it, Feltrinelli, Milano 1979.
- INTROVIGNE M., *Fondamentalismi*, Piemme, Casale Monferrato 2004.
- JEDLOWSKI P., *Il sapere dell'esperienza*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- JEDLOWSKI P., *Il mondo in questione*, Carocci, Roma 2007.
- MATTEUCCI N., *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997.
- MCINTYRE A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- MORLINO L., *Democrazie e democratizzazioni*, Il Mulino, Bologna 2003.
- PELLIZZONI L., *Conoscenza, deliberazione e cooperazione*, «Rassegna italiana di sociologia», XXXIX, 4, 1998, pp. 517-620.
- PELLIZZONI L., *Cosa significa partecipare*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLVI, 3, 2005 pp. 479-511.
- PIZZORNO A., *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1993.
- PRIVITERA W., *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- RONIGER L., *La fiducia nelle società moderne*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992.
- SALVATORE A., *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, Palgrave-MacMillan, London 2007.
- SCATTOLA M., *Teologia Politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
- SELIGMAN A. B., *The Idea of Civil Society*, New York Free Press, New York 1992.
- SELIGMAN A. B., *The Problem of Trust*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- SELIGMAN A. B., *Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- SOLA G., *Storia della scienza politica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.
- SPARTI D., *Epistemologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2005.
- SPREAFICO A., *Le vie della comunità*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- TAYLOR C. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.
- TAYLOR C., *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005.

URBINATI N., *Lo scettro senza il re*, Donzelli editore, Roma 2009.

VICO G. (1744), *New Science. Principles of the New Science concerning the Common Nature of the Nations*, Penguin, London 1999.

VOEGLIN E., *The History of Political Ideas*, vol. 2, *The Middle Ages to Aquinas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, University of Missouri Press, Columbia 1997.

WEBER M. (1922), *Economia e società*, vol. IV, trad. it, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

WITTGENSTEIN L. (1953), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1974.