

Ripensare la cultura politica del senso civico. Tra paradigma liberale e paradigma comunitario-repubblicano

Gaspare Nevola

*Professore ordinario di Scienza Politica
Università di Trento*

Riassunto

In questo saggio ci occupiamo del campo della “cultura politica”, intesa sia come un oggetto che come un approccio delle scienze sociali (sociologia, scienza politica, antropologia ma anche filosofia politica). Dedicheremo alcune considerazioni a questo punto di partenza in ragione del fatto che il senso civico rappresenta un tema cruciale di cultura politica. Il concetto di senso civico solleva questioni complesse. Esso, infatti, può essere inteso in termini differenti: il suo profilo muta a seconda del quadro teorico o dell’immagine di società che adottiamo quando guardiamo agli Stati democratici e costituzionali, liberali e secolarizzati del nostro tempo. Così come muta in riferimento alla concezione di cittadino e della relazione tra questo e la società politica. Queste questioni teorico-concettuali e interpretative hanno anche importanti implicazioni per la ricerca empirica in tema di senso civico e cultura politica. Esse, inoltre, sono significativamente condizionate da un livello ‘presupposizionale’ o ‘impensato’ che caratterizza l’impresa conoscitiva delle scienze sociali e della teoria politica. Qui ci confronteremo con il tema del senso civico dal punto di vista politologico, orientando l’analisi su alcune problematiche inerenti le democrazie contemporanee. Il concetto di senso civico sarà ricostruito alla luce di due principali e fondamentali immagini della società e dell’individuo: quella (neo-)liberale e quella (neo-)comunitaria-repubblicana. Dalla messa a fuoco di questo duplice punto di vista derivano due differenti modi di vedere il senso civico e due differenti prospettive di cultura politica per le nostre società democratiche.

Parole chiave: senso civico, cultura politica liberale e repubblicana, democrazia

Abstract. *Rethinking political culture and civic sense. Between liberal and communitarian-republican paradigms*

This essay deals with the field of “political culture”, viewed as an object as well an approach of social sciences (sociology, political science, anthropology but also political philosophy). Some considerations are dedicated to this starting point because the study of civic sense represents a crucial theme of political culture. We underline that the concept of civic sense encompasses problematic issues. Civic sense can be conceived of in very diverse terms. It, in fact, mutates its profile according to the interpretative framework or image of society adopted in reference to our democratic and constitutional, liberal and secularised states. It also mutates according to the conception of the individual citizen and the relationship between the latter and society used. These are theoretical-conceptual and interpretative issues but they also have important implications for empirical research. They are, moreover, significantly conditioned by the ‘presuppositional’ or ‘unthought’ level of the cognitive enterprise carried out by the political theory and social sciences. It is precisely from the political science point of view that we intend to deal with the issue here, with an approach directed at the analysis of contemporary democracies. Here we refer to civic sense from two main, fundamental images of society and the individual: the liberal (or neo-liberal) and the (neo) communitarian-republican. From this double points of view derives two different ways of seeing civic sense and two different ways of conceiving political culture characterizing our democratic societies.

Keywords: civic sense, liberal and republican political culture, democracy

Premessa

Per chiarire la natura un po’ “composita” del presente saggio, mi preme chiarire che l’argomento trattato si inserisce in un percorso di ricerca e di riflessione sfaccettato e “in divenire”, sul quale procedo da tempo: accumulando, per così dire, “frammenti di un

discorso politologico” intorno al tema della “cultura politica”¹. Una pubblicazione scientifica, come sappiamo, serve a mettere in circolazione anche i tasselli, provvisoriamente fissati, di un *work in progress* da sottoporre all’attenzione e alla critica dei cultori interessati: una strada attraverso la quale uno studioso può aggiustare il tiro del suo lavoro, abbandonare quelle le linee di indagine che gli ritorneranno indebolite, insistere su quelle che gli risulteranno rafforzate.

1. La cultura politica come punto di partenza

Dato che lo sfondo dell’argomento qui trattato (il senso civico) è la “cultura politica”, intesa sia come fenomeno (oggetto o dimensione di analisi), sia come prospettiva (o approccio) di analisi della democrazia, a mo’ di promemoria intellettuale, giova qui brevemente ricordare che l’approccio e il tema della cultura politica sono entrati a pieno titolo nel *corpus* teorico ed empirico della scienza politica contemporanea, e proprio con questa denominazione, ormai da oltre mezzo secolo – recuperando prospettive da sempre al centro dello studio della politica. In questi decenni, l’indagine della cultura politica ha

1 Si tratta di “frammenti” di analisi politologica della cultura politica in attesa (chi sa mai?) di una loro sistemazione organica. Il presente contributo trae spunto da una relazione presentata al Convegno “Il senso civico degli Italiani: tra valori e luoghi comuni”, tenutosi all’Università di Trento alla fine del 2011. Altri “frammenti” sono costituiti da relazioni a convegni e seminari o da saggi già pubblicati. Tra questi vorrei ricordare: (2004) “La democrazia è disincanto?”, relazione al Convegno annuale della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Padova; (2006) “Il problema dell’ *incanto politico* nella democrazia contemporanea”, relazione al Seminario Permanente di Teoria Politica, Università di Pavia; (2006) Non solo “oppio dei popoli”. Riti della nazione e democrazia italiana tra religione civile e patriottismo costituzionale, in Ridolfi M., a cura di, *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell’Europa contemporanea*. Roma: Gangemi; (2007) Il malessere della democrazia contemporanea e la sfida dell’“incantesimo democratico”. *Il Politico*, 1: 165; (2008) “Dal trionfo della secolarizzazione alla sfida post-secolare”, relazione al Convegno Internazionale *Religione e politica in Italia dal Risorgimento al Concilio Vaticano II*, Fondazione Luigi Salvatorelli, Marsciano; (2009) “The Territorial-Identitary Side of a Democracy”, relazione al Seminario Internazionale *Contemporary Centrifugal Regionalism*, Vrije Universiteit, Brussel; (2011) A Constitutional Patriotism for Italian Democracy. *Bulletin of Italian Politics*, 1: 159; (2012) “La dimensione simbolica della politica: questioni teoriche e metodologiche”, relazione al Convegno in memoria di Giorgio Fedel *Linguaggio, simbolismo e comunicazione politica*, Università di Pavia; (2012) “Democratizzazione della spiritualità religiosa e impoverimento della sfera pubblica?”, relazione al Seminario *Religione, spiritualità e sfera pubblica*, Università di Padova; (2013) “Considerazioni sull’età secolare”, relazione al Seminario *L’età secolare. A partire dal volume di Charles Taylor*, Università di Padova; (2014) “Cattolicesimi d’Italia”, intervento alla Giornata di studi *Diversamente fedeli*, Università della Calabria, Arcavacata.

guadagnato progressivamente uno spazio che, pur tra alti e bassi, non è venuto meno – anche quando i linguaggi che la trattano non sembrano riconoscervisi. In particolare, l’analisi della cultura politica impostasi da quel momento in poi, ha trovato il suo principale quadro di riferimento nei lavori di Almond e della sua “scuola” (Almond, Verba, 1963; 1980). La originaria e perdurante “promessa conoscitiva” di questa prospettiva (politologica ma anche multidisciplinare ed interdisciplinare, coltivata fianco a fianco con sociologi e antropologi, storici e filosofi, giuristi ed economisti) consiste, a voler riassumere il punto in poche formule, nella spiegazione dei caratteri e del funzionamento di una democrazia attraverso: 1) l’analisi della corrispondenza dei profili psico-culturali degli individui al complesso dei valori e norme che qualificano e sostengono una democrazia; e 2) l’analisi della diffusione tra la popolazione di un particolare profilo psico-culturale (“cultura civica”). L’approccio è stato molto utilizzato nei filoni di ricerca comparata dedicati, per un verso, ai processi di democratizzazione delle aree in via di sviluppo, per l’altro, alle condizioni culturali della stabilità o mutamento democratici. Per quanto impostata in modi tra loro diversi, la prospettiva della cultura politica poggia su una condivisa idea di fondo: un “buon governo” o “una democrazia di qualità” non presuppongono solamente istituzioni efficienti ed efficaci o cittadini capaci di compiere scelte razionali per massimizzare utilità individuali e/o collettive, bensì anche uno “spirito pubblico” di una natura peculiare: ossia valori, atteggiamenti e comportamenti *civici*². In altre parole, per fondare e mantenere in funzione una “buona” democrazia, “la cultura conta”: “conta” quello che la gente, i cittadini comuni e le stesse *élites* hanno “in testa e nel cuore” (idee, credenze, sentimenti, valori). La cultura politica è una dimensione cruciale anche nei casi di *institutions building* o di “esportazione della democrazia” (Lipset e Rokkan, 1967; Fukuyama, 2004), come pure nei casi di mantenimento, mutamento o trasformazione degli assetti istituzionali di un Paese e del tessuto societario e morale di una comunità politica (Bellah et al., 1985; Douglas, 1986; March e Olsen, 1989; 1995) o, ancora, nell’ambito del perseguimento “pubblico” o

2 Secondo una consolidata tradizione che ha avuto pilastri quali, ad esempio, Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville.

“privato” della “felicità” da parte dei membri di una società nel corso del tempo (Hirschman, 1982).

Prestare attenzione alla dimensione politico-culturale della democrazia è particolarmente raccomandabile in momenti, come ad esempio in questi anni, in cui sono diffusi atteggiamenti, orientamenti e comportamenti di disaffezione nei confronti della democrazia, delle sue istituzioni e del ceto governante: non solo quelli così detti di “anti-politica” o populistico-demagogici, ma anche quelli che plaudono a governi retti su base tecnocratica oppure che reclamano forme diverse di democrazia (diretta o deliberativa) o innovazioni degli istituti della rappresentanza parlamentare, dei canali di raccordo tra opinione pubblica e mezzi di comunicazione, delle “strutture di mediazione” tra cittadini ed *élites* politiche³.

Da parte sua, Almond (1990) ha notato come il riaccendersi dell’interesse per la dimensione politico-culturale nello studio della politica sia avvenuto intorno alla metà del XX secolo, in coincidenza non casuale con l’osservazione retrospettiva del successo di regimi violenti o totalitari, con l’erompere di catastrofiche crisi economiche, con l’esplosione di sanguinose guerre nel corso della prima metà del secolo: scenari, questi, che avevano messo (e mettono tutt’ora) sottosopra le acquietate idee illuministico-positivistiche sul progresso storico e sociale. Tacciare gli uomini di “irrazionalità” o ignoranza non aiuta a spiegare crisi di questo tipo né, ad esempio, a comprendere perché essi, nel corso del tempo, diano il loro sostegno ad una certa organizzazione della vita collettiva piuttosto che ad un’altra. Di certo pesano gli errori di valutazione, la povertà di informazione, i difetti di “razionalità” degli individui – della massa come delle *élites*. Ma questi stessi fattori guadagnano in capacità esplicativa se li riconduciamo al fatto che la vita politica è fatta anche di valori e credenze, passioni e simboli (oltre che di calcoli, interessi, regole). Questa dimensione di “significato” dell’agire umano in politica non è un semplice contenitore di “idee astratte”, non costituisce una sorta di “trappola dell’astrattismo” in cui rischia di cadere lo studio rigoroso e scientifico dei fenomeni politici e del loro ancoraggio al “comportamento concreto” dei soggetti coinvolti nei processi presi in esame. Credenze,

³ Per il concetto di “strutture di mediazione” (centrale in Tocqueville e storicamente accostabile a quello di “corpi intermedi”) cfr. Berger, 1977.

sentimenti, ideali e valori possiedono la medesima “concretezza” o “statuto di realtà” dei “comportamenti”, anche se non possono essere osservati direttamente o essere misurati con certe tecniche. E’ un *fatto* che essi producono conseguenze “concrete” per le società, talora sconvolgenti ed impreviste. Credenze, passioni, valori e la loro espressione simbolica e rituale, “seducono” e mobilitano masse di individui, ispirano *leaders* e classi dirigenti, possono portare alla distruzione del quieto vivere collettivo o concorrere a rendere bruti taluni regimi politici e persino a farne morire alcuni; ma essi possono anche sostenere un ordine sociale o un regime politico “dignitosi” e, se non “giusti”, almeno “accettabili”⁴, conferendo la “forza della legittimità” a un certo tipo di ordine politico piuttosto che ad un altro.

La rilevanza della cultura politica deriva dalla presa d’atto che le istituzioni politiche (democratiche) non sopravvivono da sole o solo per mezzo del loro rendimento utilitaristico o del loro potere coercitivo: esse necessitano di una qualche forma di legittimità (democratica). Il fondamento di legittimità delle istituzioni, in particolare, non consiste tanto nei calcoli di una razionalità volta alla “massimizzazione di utilità”, come invece sembrano suggerire, con i loro assunti (spesso impliciti) le concezioni di democrazia prevalenti nelle scienze sociali del nostro tempo⁵, e come esemplificano nozioni quali *accountability* o *responsiveness*, con le quali si rimanda, da un lato, alla capacità delle istituzioni di soddisfare cittadini razionali utilitaristi, dall’altro lato, alla capacità dei cittadini di valutare razionalmente le prestazioni di un governo e delle istituzioni⁶. Quando si adotta, più o meno implicitamente, una concezione della democrazia che di fatto traduce i “cittadini” in “consumatori” (di beni politici), si hanno delle conseguenze conoscitive che è bene tenere sotto controllo: in primo luogo, finiamo per perdere di vista un pezzo di “realtà” che è insito nel significato *politico* di “cittadinanza democratica”; in secondo luogo, si apre un delicato interrogativo sull’effettiva “qualità democratica” di regimi politici che continuiamo a

4 A questo riguardo è istruttivo il concetto di “società decente”. Cfr. Margalit, 1996.

5 Secondo una filiazione che sembra ricondurre a Schumpeter (1942), ma che sarebbe più corretto associare a Downs e alla sua “razionalizzazione” di Schumpeter. Va tuttavia ricordato che Downs stesso, nella sua “teoria economica” della democrazia, conserva un posto non secondario al ruolo delle ideologie, ossia a quella dimensione delle “credenze” che noi ricomprendiamo nell’ambito della cultura politica. Cfr. Downs, 1953.

6 Su questa linea si muove, ad esempio, l’analisi della qualità democratica proposta da Morlino, 2003.

chiamare democrazie (Crouch, 2004; Barber, 2007) mentre la loro legittimazione è identificata solo e tutta sul “versante dell’*output*” (grado di soddisfazione per le prestazioni di un governo) a discapito del “versante dell’*input*” (inclusione e partecipazione dei cittadini ai processi politici)⁷. Analizzare i regimi democratici attraverso la prospettiva della cultura politica può aiutare a mettere in risalto questioni come quelle evocate, a patto di chiarire come le scienze sociali possano declinare la stessa idea di cultura politica secondo quadri teorici differenti.

Il punto fermo è che le istituzioni politiche, comprese quelle democratiche, hanno vita e forza solo se esse “trovano posto” *anche* nei sistemi di valore e di credenze radicati nelle “abitudini del cuore” (*mores*) degli uomini⁸, oltre che nella loro “mente” (Pettit, 1997; Duverger, 1982). In altre parole, il nostro punto di partenza sta, intanto, nel riconoscimento di una delle lezioni principali di Tocqueville; e, poi, nella convinzione che un approccio maturo, e in un certo senso “post-almondiano”, alla cultura politica può permettere di valorizzare una tradizione intellettuale capace di arricchire la scienza politica e le scienze sociali contemporanee.

2. Sul concetto di senso civico: il nome, la cosa, “il riduzionismo legalistico”

La cultura politica chiama in causa il “buon cittadino”: un cittadino la cui identità pubblica è definita da quelle che un tempo erano denominate le virtù civiche, le “virtù del cittadino” (Meier e Veyne, 1989; Ravasi, 2005; Skinner, 2002; Dagger, 1997), e che oggi chiamiamo anche “senso civico”. Nel contesto della “democrazia dei moderni”, il riferimento è qui a un orientamento innanzitutto valoriale, che promuove le “competenze civiche” (Dahl, 1992) di cittadini chiamati ad autogovernarsi secondo principi e leggi, procedure e istituzioni che essi stessi hanno stabilito per *le loro* democrazie costituzionali.

⁷ Sulla distinzione tra “legittimazione basata sull’*input*” e “legittimazione basata sull’*output*” cfr. Scharpf, 1997. Cfr. anche Habermas, 1973.

⁸ Riprendiamo un’espressione di Tocqueville rilanciata da Bellah.

In quanto tale, il senso civico, in primo luogo, esprime un principio normativo: nella misura in cui i cittadini vi si conformano, esso guida la loro condotta nell'ambito della *res publica*; in secondo luogo, si qualifica *anche* come un insieme di “abitudini del cuore”, e non solo come “calcoli della testa”. Il buon cittadino, in particolare, è colui che ha *consapevolezza* del suo *status* di cittadino, ossia di membro della *polis*, della *res publica*, della sua “comunità politica”, e che ha *consapevolezza* delle aspettative di comportamento associate a tale *status* (e che vi si conforma). Il buon cittadino è il cittadino guidato da un “civismo politico” (e non solo da un “civismo adattivo”) (Nevola, 2000): ossia da una cultura politica che combina insieme “passione” per la cosa pubblica e “competenza” civica, alimentate da tradizioni politico-culturali, da un tessuto “comunitario-territoriale”, da reti associative, da agenzie di socializzazione (a partire dalla famiglia e dalla scuola) (Bellah et al., 1985). E' questa “coscienza di cittadino” che consente alla comunità politica, di cui il singolo individuo e i gruppi sono membri, di funzionare secondo modalità più prossime a quelle proclamate e dettate dai principi democratici (o liberaldemocratici). In breve, buon cittadino è quel cittadino che nella sua condotta e nelle sue valutazioni (come singolo o associato in gruppi) è soggetto attivo del senso civico.

A voler dettagliare i caratteri del buon cittadino o gli indicatori del senso civico, *l'homo civicus* è il cittadino qualificato da: interesse per la politica; partecipazione politica e associativa; impegno (individuale e associativo) a favore della “cosa pubblica”, informazioni e conoscenze relative alla sfera politica; fiducia (interpersonale e diffusa o generalizzata; orizzontale e verticale); rispetto delle norme, regole, istituzioni che governano la comunità politica. Vagliato in questi suoi caratteri essenziali, il senso civico esprime un rapporto simbiotico tra le due facce della cittadinanza: quella dei diritti/benefici e quella dei doveri/costi con i quali i cittadini hanno a che fare in democrazia (Nevola, 1994). I modi in cui i cittadini, con i loro atteggiamenti e comportamenti, con i loro valori e orientamenti, interpretano il loro *status* di cittadinanza e si pongono di fronte ai caratteri che qualificano il *buon* cittadino, sono le manifestazioni (positive o negative, a seconda dei casi)

di quella sindrome di cultura politica democratica che qui chiamiamo senso civico (*civiness*).

A dire il vero, nella letteratura politologica e sociologica sull'argomento, tali indicatori e modalità della cultura politica li troviamo rubricati anche come indicatori o manifestazioni di ciò che, volta a volta, viene etichettato come cultura civica, comunità civica, capitale sociale, capitale comunitario (Almond e Verba, 1963; 1980; Putnam et al., 1993; Putnam, 2000; Mutti, 1998; Newton e Whiteley, 1999; Sciolla, 2004; Cartocci, 2007; Gubert, Pollini, 2008; Pollini, Pretto e Rovati, 2012). Questa notazione porta a una prima questione riguardo al concetto di senso civico: la questione del “nome” e della “cosa”. Nella letteratura politologica e sociologica troviamo infatti differenti linguaggi riferiti, almeno in ampia misura, alla medesima cosa. La varietà terminologica utilizzata per denominare un fenomeno denotato da un medesimo insieme di proprietà, indicatori o manifestazioni può essere giustificata dalla ricerca del rigore concettuale. Essa produce tuttavia un disordine linguistico intorno al “nome della cosa” che in questa sede possiamo ridurre a semplice problema nominalistico⁹. Per dirla in altri termini, la questione del “nome”, in quanto tale non ci deve distrarre dalla “sostanza” del fenomeno, dalla “cosa”: ossia il senso civico, o diversamente detto¹⁰.

Più problematica e gravida di conseguenze è invece una seconda questione legata alla nozione di senso civico. Si tratta della questione del “riduzionismo legalistico”, che spesso accompagna il modo in cui il senso civico viene inteso. Tanto nel discorso pubblico quanto nelle indagini scientifiche, incontriamo questo riduzionismo tipicamente in riferimento alle manifestazioni empiriche del senso civico: pagare le tasse; non calpestare le aiuole nei giardini pubblici; rispettare decoro e pulizia degli spazi pubblici; rispettare la fila in una

9 Usiamo il termine nell'accezione popolare, non nel senso della filosofia nominalistica dal Medioevo in poi.

10 Diciamo questo con la consapevolezza della rilevanza che il linguaggio ha rispetto al modo in cui concepiamo e osserviamo i fenomeni in qualità di scienziati sociali, con la consapevolezza delle differenti torsioni che un fenomeno può assumere alla luce del suo etichettamento linguistico, con la consapevolezza del fatto che (talora) differenti linguaggi rimandano a differenti tradizioni teoriche o dottrinarie e finiscono per inscrivere un dato fenomeno in uno o in un altro quadro interpretativo, portandoci così a “vederlo” in un modo piuttosto che in un altro. Fatto questo *caveat* in favore delle distinzioni terminologiche come requisito importante della conoscenza scientifica, qui ci limitiamo a seguire una posizione “convenzionalista” a proposito dei nomi dati alla cosa, e, convenzionalmente, optiamo per la nozione ampia (e diffusa anche nel discorso pubblico) di senso civico in luogo di nozioni quali cultura civica, civismo, capitale sociale, ecc.

coda; non gettare rifiuti per strada; rispettare il codice stradale; rispettare gli orari di lavoro; evitare assenze ingiustificate nel lavoro; non appropriarsi di beni privati poco sorvegliati; non tenere alto il volume del televisore, e così di seguito (Cartocci, 2007). Attraverso queste identificazioni a livello fenomenologico, il senso civico viene di fatto “ridotto” (anche se per lo più solo implicitamente) a una condotta orientata al rispetto della legalità o delle regole di comportamento in determinate situazioni o contesti (se non ridotto alla pura e semplice “buona educazione”). Sia chiaro: legalità e rispetto delle regole sono aspetti inerenti al senso civico. Tuttavia, non sono essi, di per sé, a costituire la “stoffa” politico-culturale del suo “significato”. Rispettare una legge è un “comportamento osservabile” dal quale possiamo ricavare il fatto che una legge è stata rispettata, ma niente di più. Questa acquisizione, infatti, non ci dice nulla sul “perché” un dato comportamento o atteggiamento è aderente alla legalità: non ci dice perché un cittadino rispetta la legge in generale o una sua norma specifica. Inteso come carattere qualificante di una cultura politica democratica, il senso civico rimanda invece alla sfera motivazionale che sta alle spalle di una condotta legale. Il senso *civico*, per così dire, “è di più” della mera *conformità alla legge*: si riferisce al “perché” della stessa conformità alla legge, e cioè alle motivazioni dei comportamenti o degli atteggiamenti rispettosi della legalità. In ultimo, il senso civico richiama la sfera dei valori, delle credenze o quell’“assenso interno” di cui parla Weber a proposito della legittimità (Weber, 1922), ivi compresa la credenza nel valore della legalità.

Come sappiamo, legalità e rispetto delle regole (nel nostro caso in relazione alla “cosa pubblica”), di per sé possono derivare da una pluralità di motivazioni o “credenze”, alcune delle quali non sono certo in armonia con il senso civico propriamente inteso (ad esempio: opportunismo, utilitarismo, timore, coercizione, conformismo, acquiescenza). In altri termini, il senso civico può stare a fondamento della legalità e del rispetto delle regole, ma non si esaurisce né si identifica in queste. Da qui la necessità e l’utilità, ai fini conoscitivi, di muoversi oltre il “riduzionismo legalistico” diffuso in tema di senso civico. Se non si compie questo passo, resta “occultata” o indeterminata la base motivazionale o di

legittimità¹¹ che qualifica condotte, orientamenti e atteggiamenti di senso civico. Il punto cruciale è invece mettere in luce quella particolare “credenza” (nel senso weberiano) che giustifica il rispetto delle regole e della legalità¹². Come ammoniva il poeta Samuel Johnson, un paese che si governa solo con la legge corre gravi rischi, poiché in una società ci sono molte cose per le quali le leggi non hanno risposta. Un ammonimento analogo vale per le scienze sociali e politiche quando, su questo versante, le loro analisi della qualità democratica scivolano nel riduzionismo legalistico.

L’idea di un senso civico “oltre la legalità” non è tanto originale. Trova chiara ispirazione, in particolare, nella tradizione del repubblicanesimo e in certe correnti del comunitarismo – per l’epoca moderna almeno dallo stesso Machiavelli in poi. Secondo questa tradizione, le leggi sono imprescindibili, ma hanno bisogno di trarre nutrimento da norme di senso civico di natura “comunitaria” (e “pre-giuridica” rispetto al “formalismo giuridico” caro al giuspositivismo). In una battuta, possiamo dire che il senso civico si caratterizza per un rispetto della legalità sorretto dalle virtù civiche del buon cittadino. Come ha argomentato il filosofo della politica Pettit, la libertà repubblicana e più in generale la qualità democratica (aggiungiamo noi) hanno bisogno non solo della legalità: è necessaria anche quella “cosa” che chiamiamo spirito civico (Pettit, 1997).

Abbiamo sottolineato, poco sopra, come il rispetto delle leggi, in quanto tale, non è necessariamente indice di senso civico, dato che può discendere da considerazioni di altra natura. Ma c’è un secondo buon motivo per evitare di ridurre il senso civico a mera legalità. Un senso civico non ridotto a puro rispetto della legalità, infatti, consente di dare risalto ad una componente di “creatività” (Pettit, 1997) o di “senso critico” della cultura politica democratica nei confronti delle leggi vigenti, fino a contemplare orientamenti di “opposizione” alle leggi costituite¹³. Questa componente “creativa”, “critica” ed “oppositiva” del senso civico viene perduta o resta occultata già in sede teorica ed analitica

11 Per una articolata teoria delle basi motivazionali e di legittimazione di un ordine democratico cfr. Habermas, 1973.

12 Si vedano, ad esempio, la prospettiva di analisi e di ricerca presentate in Costabile e Fantozzi, 2012.

13 Cfr. Dahl, 1971; Hirschman, 1970, ma anche Settis, 2012. La questione era già ben presente agli antichi Greci, come mostra l’*Antigone* di Sofocle. Nell’età contemporanea si configura nella problematicità del diritto positivo e in una riconsiderazione del significato del diritto naturale in un contesto politico-culturale democratico. Cfr. Nevola, 2012b.

se il concetto e il fenomeno sono sottoposti a “riduzionismo legalistico”. In questo modo, dal nostro quadro “osservativo” ed interpretativo resta fuori quella componente che, non di rado, consente o preme per l’innovazione o per il cambiamento delle leggi. Il punto in questione acquista particolare chiarezza quando consideriamo, ad esempio, cambiamenti legislativi che sono la risultante di complesse e profonde trasformazioni di atteggiamenti, comportamenti e valori all’interno della vita sociale e politica (come nel caso dell’introduzione del diritto di voto per le donne, della legislazione sulla famiglia, delle leggi contro le discriminazioni razziste o sessiste, delle leggi moderne sulla libertà di religione, sulla tutela delle minoranze di varia natura). Dottrine politiche classiche, quali ad esempio quelle della “disobbedienza civile” o del “tirannicidio”¹⁴, hanno da tempo chiarito come la *legalità* di per sé non coincida con la *legittimità*¹⁵, argomentando su queste basi la destituzione di chi detiene il potere in un dato momento oppure il rifiuto di sottostare alle leggi. Questa componente, ad un tempo, di legittimità e di “senso critico” segna un ulteriore elemento di distinzione tra puro rispetto della legalità e senso civico. Senza di essa non sarebbero (stati) possibili né, soprattutto, giustificabili cambiamenti di leggi, norme legali o di detentori del potere legale volta a volta costituiti e vigenti nelle diverse epoche storiche: leggi, legalità e detentori di potere che l’odierna cultura politica e dei diritti dell’uomo e del cittadino condanna e reputa inaccettabili. Del resto, tra le altre cose, la democrazia si definisce come quel regime politico che riconosce la legittimità dell’opposizione (Dahl, 1971) e quindi l’espressione del dissenso, sebbene secondo forme istituzionalizzate (Dahrendorf, 1959); e si qualifica altresì, almeno in linea di principio, come un regime “aperto” alla “disobbedienza” e alla contestazione antagonista¹⁶. In questo contesto vale anche la pena ricordare che nemmeno *lex* e *jus* coincidono tra loro, né storicamente né

14 Tali dottrine sono state a più riprese sviluppate e vivacemente dibattute nell’ambito del pensiero politico, specie a partire dal Medioevo. Qui può bastare rammentare, per la prima dottrina, Etienne de la Boétie o Thoreau; per la seconda dottrina, Giovanni da Salisbury, John Milton o Althusius. Queste dottrine (ma soprattutto la prima), riformulate, arrivano alla teoria politica contemporanea. Cfr. ad esempio Dworkin, 1977. Eco di tali dottrine si trova anche nell’analisi della democrazia. Cfr. ad esempio Zinn, 1997; Eisenstadt, 1999.

15 Sulla distinzione tra legalità e legittimità ha insistito Schmitt, 1932.

16 Cfr. Zinn, 1997; Eisenstadt, 1999; Mouffe, 2005; 2013. Il concetto di “società aperta” è, di per sé, in sintonia con questa visione, sebbene esso sia stato declinato prevalentemente in modo diverso e più restrittivo, a partire dai suoi alfieri principali: anzitutto Popper (1945) e poi Dahrendorf (2004).

concettualmente – sebbene talora possano (in parte) sovrapporsi o essere confusi l'una con l'altro, analogamente con quanto si verifica con legalità e legittimità. Pertanto, il senso civico ha senz'altro un rapporto stretto con la legalità, ma esso esprime anche un rapporto “critico” (nel senso kantiano) con essa. Ciò discende dal fatto che il senso civico, in quanto incarnazione ed espressione, ad un tempo, di una cultura politica democratica, rimanda in ultima istanza alla sfera dei valori: ossia alla sfera dei convincimenti etico-morali, della credenza e delle idee sulla giustizia. Ed è questa la sfera che, alla fine, lo definisce – anche in un orizzonte di “politeismo dei valori”.

Dalla rivisitazione concettuale fin qui fatta della nozione di senso civico, da una prospettiva di cultura politica possiamo intanto fermare alcuni punti generali ed essenziali. In primo luogo, il senso civico rappresenta una risorsa fondamentale per il buon funzionamento di una democrazia e il “buon cittadino” è alla base di una democrazia di qualità. In secondo luogo, il senso civico, considerato in questa sua “salianza democratica”, ricomprende il rispetto della legalità ma non si esaurisce in quest'ultimo; esso è piuttosto da intendere in un'accezione più esigente, che lo ricollega alla dimensione delle norme e delle credenze morali, delle virtù e dei valori civici. In terzo luogo, questo modo di configurare il senso civico ha significative implicazioni sul piano della ricerca empirica che si occupa di “misurare” il livello di senso civico di *civicness* o cultura civica diffuso tra i cittadini di una comunità democratica. Secondo il quadro qui delineato, infatti, l'analisi del senso civico in una società democratica richiede tanto un ampliamento del campo di osservazione dei fenomeni quanto un arricchimento della “cassetta degli attrezzi” (metodi e tecniche) per la raccolta e l'analisi delle informazioni. In questo senso, le ricerche basate su *survey* possono offrire alcuni tipi di informazione ma, come vale in generale per l'analisi della cultura politica, ai vantaggi della quantificazione e della comparazione esse abbinano una serie di limiti conoscitivi e di rischi interpretativi che derivano non solo dai metodi e dalle tecniche utilizzati ma anche dalla prospettiva epistemologica esplicitamente o implicitamente seguita (Nevola, 2012a). Queste acquisizioni, pur provvisorie, fungono da base per le considerazioni che seguono, le quali sono tese ad approfondire ulteriormente il concetto di

senso civico alla luce dell'interrogativo: a “*quale* senso civico” possiamo fare riferimento nell'analisi delle democrazie contemporanee?

3. Quale senso civico? Cittadino e comunità tra liberalismo e repubblicanesimo-comunitarismo

3.1 Alcune considerazioni-quadro

Il concetto di senso civico racchiude un ulteriore nodo problematico. Il senso civico può infatti essere concepito in termini molto differenti tra loro. Esso muta il suo profilo (e quindi sollecita diversamente gli strumenti di analisi) a seconda del quadro interpretativo o immagine della società che adottiamo quando ci riferiamo alle nostre liberaldemocrazie, ai nostri Stati costituzionali, liberali, secolarizzati. Il suo profilo muta anche a seconda della concezione dell'individuo-cittadino e a seconda della concezione del rapporto tra individuo-cittadino e società. Si tratta di questioni che si pongono sul piano teorico-concettuale ed interpretativo e che hanno importanti implicazioni anche per la ricerca empirica. Questioni del genere sono condizionate non poco da un livello della conoscenza scientifica che opera per lo più come “premesse tacite”, come assunto implicito o pre-scientifico¹⁷. Tali questioni sono spesso trascurate nei filoni prevalenti della sociologia e, ancor di più, della scienza politica. Qui le richiamiamo non tanto sul piano direttamente epistemologico e metodologico (Nevola, 2012a), bensì su quello di una teoria politica alle prese con l'analisi delle democrazie contemporanee che voglia esplicitare l'esistenza di concezioni tra loro differenti dell'individuo, della società e del loro rapporto.

In questa sede, nello specifico, consideriamo il senso civico alla luce di due basilari concezioni della vita sociale e politica, due principali immagini della società e dell'individuo: quella liberale (o meglio, neoliberale), basata sulla centralità dell'individuo e

¹⁷ A questo proposito, per fare qualche esempio, Alexander (1987) parla di livello “presupposizionale” dell'impresa conoscitiva condotta dalle scienze sociali; Taylor (2007) di un “impensato” che tuttavia orienta la conoscenza scientifica.

sul principio dell'individualismo; e quella comunitaria-repubblicana (o meglio, neocomunitaria/neorepubblicana) basata sulla centralità del gruppo e sul principio dell'olismo¹⁸. Diciamo subito che, a dispetto di certe facili stereotipizzazioni, almeno nelle loro formulazioni più convincenti le due immagini non si contrappongono come in un gioco a somma zero, che identificherebbe la prima con il principio della "libertà individuale" e la seconda con quello del "legame comunitario" (o dell'"appartenenza repubblicana"). Le distinzioni possono essere polarizzate per necessità espositive ed esplicative (come a tratti faremo anche in questa sede), ma vanno intese come "tipi ideali" (o "puri") nel senso weberiano. Per il resto, le due immagini sono figlie (ormai "adulte") di elaborate concezioni teoriche che si contraddistinguono per le rispettive enfasi che pongono sull'uno oppure sull'altro principio: per il "primato" che esse assegnano all'uno sull'altro, e per il modo in cui delineano il rapporto tra individuo e comunità, tra libertà del cittadino e legame civico. Le due concezioni, di conseguenza, si contraddistinguono per il modo in cui esse definiscono il significato dell'"obbligazione civica" in una società democratica.

Negli studi che si occupano di cultura politica e senso civico, queste due concezioni sono per lo più all'opera in modo "presupposizionale" o come "impensati". Distinguerle ed esplicitarne gli assunti è un passaggio necessario per non dare per scontato il significato e la lettura dei fenomeni sociali che esse offrono. Questa duplice operazione concettuale ci offre gli strumenti, anzitutto teorici, per mettere i fenomeni osservati in una "prospettiva" o in un'altra. Distinguere ed esplicitare le due concezioni consente, inoltre, di migliorare la qualità della ricerca empirica, nel nostro caso sul tema della cultura politica e del senso civico, almeno sotto due importanti profili: per un verso, quello del controllo di coerenza tra i propositi e i risultati conoscitivi effettivamente acquisiti a seconda delle tecniche e dei metodi di indagine utilizzati dal ricercatore; per l'altro verso, quello della consapevolezza delle implicazioni che le questioni epistemologiche e degli assunti "ontologici" di fatto adottati (ma spesso taciti) hanno per i risultati conoscitivi prodotti dalle indagini¹⁹.

18 Senza dubbio nell'accezione con cui la l'"ideologia" è intesa nella sociologia della conoscenza di Mannheim; ma in buona misura anche nell'accezione resa nota da Marx e ripensata da Pareto.

19 Cfr. Nevola, 2012a. La seconda "consapevolezza" di cui si parla nel testo aiuta a non confondere la questione dell'opzione epistemologica con quella degli "assunti taciti", così come a non reificare l'individualismo

Per tracciare i contorni delle due concezioni del senso civico, di seguito metteremo in evidenza le linee essenziali della teoria politica liberale e di quella comunitaria-repubblicana. La loro ricostruzione avrà come filo rosso espositivo la critica comunitaria-repubblicana al liberalismo. Ciò per due motivi. In primo luogo, perché la visione liberale occupa una posizione dominante nelle scienze sociali e nella teoria politica (sebbene spesso in modo “tacito”), così come nel discorso pubblico e nel senso comune delle nostre società moderne (o post-moderne), e ciò in virtù del primato che queste ultime tributano all'individuo, ai suoi diritti e alle sue libertà (come sintetizzeremo tra poco). In secondo luogo, perché, in ragione del motivo precedente, alla visione comunitaria-repubblicana vogliamo qui attribuire la potenzialità di offrire un contributo non banale rispetto al modo in cui gli studi politologici e sociologici solitamente trattano il senso civico (e la cultura politica più in generale): la visione comunitario-repubblicana suggerisce spunti di riflessione e problematiche salienti per un ripensamento del senso civico oltre gli schemi del dominante paradigma individualista.

3.2 Nota sulla dominanza del paradigma individualistico-liberale oggi

Che a partire dagli ultimi decenni del XX secolo il mondo politico e culturale si sia inchinato al modello di vita ispirato al liberalismo è un “fatto” difficile da negare. Il tracollo dell'ideologia e dei regimi comunisti, ad esempio, ha acuito questa tendenza. Così, a ritmo incalzante, il liberalismo ha impresso crescentemente il suo marchio sul modo di concepire l'economia, la vita politica e democratica, il diritto, le relazioni sociali (Judt, 2010; Harvey, 2005; Michéa, 2007; Gallino, 2007; Luttwak, 1999). Nell'epoca del suo trionfo politico-culturale, il liberalismo dimentica o nega la sua intima ed inevitabile natura di visione “particolare” del mondo, di insieme di “idee ragionate” sul mondo e che danno una forma al mondo. Il liberalismo proclama se stesso come a-ideologico e vede nel suo successo una

metodologico e l'olismo metodologico.

conferma del sopravvento dell'epoca post-ideologica, della "fine dell'ideologia", della "fine della storia". La società costruita, pensata e desiderata con i caratteri liberali diventa la sola "oggettivamente" disponibile, reale, immaginabile. In verità, il liberalismo assunto a "pensiero unico" segna la nostra epoca come ideologica²⁰: come l'epoca dell'egemonia di un'ideologia, quella liberale, appunto, e non già della fine delle ideologie (Mongardini, 2011).

Ciò detto, va però aggiunto che il trionfo liberale non è stato assoluto. Anche nei tempi recenti, come già nel passato più lontano, qualche "sfidante" epistemico, culturale e politico, è entrato in scena. Inteso come un movimento ideologico-culturale e come teoria politica, il comunitarismo congiunto al repubblicanesimo si è proposto come lo "sfidante" più determinato degli ultimi anni – forte di un'idea antica, e mai del tutto svanita, di "comunità" (e alle sue spalle quella di "bene comune")²¹. A partire dagli anni '80, la "questione comunitaria" ha acquisito un riconoscimento e un rilievo raramente avuti nel corso del XX secolo. Di seguito ci concentreremo in particolare sul così detto neo-comunitarismo, cresciuto nel contesto politico-culturale nord-americano, ossia proprio nel cuore del liberalismo contemporaneo e a stretto contatto con correnti del repubblicanesimo²². Assistiamo così al rilancio di una visione che si riallaccia e rivisita una tradizione di pensiero occidentale storicamente consolidata, tanto europea quanto statunitense²³. Si tratta di una sorta di recupero della visione aristotelica dell'uomo come "animale politico e sociale" che nel Novecento aveva trovato riproposizione, ad esempio, in parte della teoria politica di Hannah Arendt. Se la tradizione sociologica ha coltivato questa visione, più

20 Senza dubbio nell'accezione con cui la l'"ideologia" è intesa nella sociologia della conoscenza di Mannheim; ma in buona misura anche nell'accezione resa nota da Marx e ripensata da Pareto.

21 Cfr. ad esempio Bauman, 2001; Etzioni, 1995; Esposito, 1998; Settis, 2012; Cassano, 2003. Sebbene per lo più non esplicitate, le idee di comunità e di bene comune sono diventate importanti come substrato politico-culturale di vari movimenti cresciuti di visibilità a cavallo tra XX e XXI secolo in reazione alla prolungata crisi economico-finanziaria ma anche di cultura politica e come critica del modello neoliberale di società. E' il caso, per fare qualche esempio, degli *indignados*, di *Occupy Wall Street*, del movimento per l'acqua come "bene comune", dei movimenti territoriali neo-ecologisti, dei sostenitori della "decrecita" o della "crescita sostenibile".

22 Sul versante più strettamente neocomunitario cfr. ad esempio MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; 2012; Selznick, 1998a; 1998b; Taylor, 1992. Su quello più vicino al repubblicanesimo cfr. Walzer, 1983; Kymlicka, 1995; Dagger, 1997; Pettit, 1997.

23 Ricostruzioni di questa tradizione sono offerte, ad esempio, in chiave simpatetica: Bellah et al., 1985; Seligman, 2000; in chiave fortemente critica: Holmes, 1993; Zernhell, 2006.

recentemente la “concezione individualistica della società” ha guadagnato molto terreno anche in sociologia, assorbendo il razionalismo individualistico dominante nella teoria economica, ora seguendo approcci di *rational choice* ora confondendosi in una prospettiva di un individualismo metodologico non sempre ben inteso. Una simile tendenza risulta ancora più forte nell’ambito della scienza politica. Da parte sua, il neocomunitarismo-neorepubblicanesimo ci rimettono di fronte ad un nodo centrale della teoria politica: quali sono i principi su cui si basa l’“associazione politica”? Da questi principi esso cerca di ricavare gli ingredienti di una cultura politica che riprofila il senso civico come risorsa primaria per il buon funzionamento e la qualità delle democrazie contemporanee.

3.3 Motivi ispiratori del paradigma comunitario-repubblicano: quattro prese di distanza dal liberalismo

La concezione neocomunitaria/repubblicana, un po’ schematicamente, può essere ricostruita sulla base di quattro principali motivi ispiratori, sui quali emerge la sua presa di distanza dalla concezione liberale: I) concezione del soggetto; II) concezione della società; III) concezione del rapporto tra individuo e società (gli obblighi dell’appartenenza come virtù civica); IV) concezione dello Stato democratico (tesi della “neutralità impossibile” dello Stato di diritto e delle istituzioni democratiche). Vediamoli nelle loro linee essenziali.

1) *Individuo “situato” versus individuo “decontestualizzato”*. La concezione del “soggetto”²⁴ espressa in particolare dal comunitarismo contemporaneo muove da una critica di fondo rivolta a quella tipica del pensiero liberale. Il liberalismo, stando alle sue versioni prevalenti, definisce il soggetto nel quadro di un individualismo formale, astratto e universalistico²⁵. La sua tendenza è quella a concepire il soggetto come spogliato di ogni sua determinazione e specificità storica, sociale, politica, culturale, personale. Così ritratto, il

24 Ovvero del *self*, dell’io o, più in generale, dell’individuo (che, ricordiamo, è cosa diversa da “persona”).

25 Esempio punto di riferimento nella teoria politica contemporanea è, a questo riguardo, la concezione rawlsiana, soprattutto quella formulata in Rawls, 1971.

soggetto appare in ultima istanza, un “soggetto decontestualizzato”, il quale intrattiene relazioni sociali allo scopo di realizzare se stesso e i suoi interessi individuali, attraverso scelte di vita individuali, libere e razionali, basate su calcoli di utilità. Per il comunitarismo questa sorta di esistenza pre-sociale del soggetto è semplicemente impensabile: gli individui, viene sottolineato, trovano di fatto “già data” quella società che modella le loro possibili scelte e le loro identità²⁶. In linea con questa visione, Sandel, ad esempio, ha sottolineato come l’idea *liberale* di libertà degli individui, quell’idea che dai “moderni” arriva fino a Rawls, finisce per negare al soggetto ogni possibilità che egli abbia degli “impegni” che lo leghino alla sua comunità e che, soprattutto, questi impegni e legami precedano e strutturino i “significati”, le passioni e gli interessi che orientano le sue scelte “soggettive” individuali. In contrasto a questa idea liberale, Sandel sostiene la tesi del “soggetto situato”: gli individui non devono essere considerati «come dei soggetti separati che hanno certe cose in comune», bensì «come dei membri di una collettività data, ciascuno dei quali ha i suoi tratti particolari» (Sandel, 1982, 143). Secondo questa concezione, la comunità non è solo un mezzo o un’arena tramite i quali l’individuo cerca di soddisfare i suoi bisogni particolari o di realizzare le sue utilità egoistiche: essa è piuttosto il fondamento che dà contenuto e forma a ciò che l’individuo stesso sceglie di perseguire. La vita comunitaria, in questo senso, è “costitutiva” dell’individuo: famiglia e sistemi educativi, quartiere e città, tribù e istituzioni politiche, costumi e pratiche e credenze operano fin dall’infanzia, e fanno di ogni individuo ciò che egli è. Insomma, il “contesto” entro il quale l’individuo vive e opera non è solo un’“arena”, per quanto regolata, per il suo “libero agire”: il contesto, piuttosto, concorre a “costituire” forma e contenuto di tale agire, a formare la stessa identità soggettiva dell’individuo²⁷. Da qui la conclusione a cui giunge Sandel: «se noi siamo in parte definiti dalle comunità di cui facciamo parte, allora noi dobbiamo

26 Questa visione riaffermata dal comunitarismo contemporaneo è ben presente nell’ambito della teoria sociologica, con riferimento a fondamentali filoni della tradizione sociologica. Ha trovato efficace e sintetica formulazione in Berger, Luckmann, 1966. Cfr. anche Morandi, 2010.

27 Cfr. anche, ad esempio, Smith, 1995; Habermas, 1996.

ugualmente trovarci coinvolti negli obiettivi e nei fini che caratterizzano queste comunità» (Sandel, 1982, pp. 204-205).

Questa concezione neo-comunitaria del soggetto (e del suo rapporto con la società-comunità), come vedremo anche in seguito, ha sensibili implicazioni per il modo di intendere il senso civico. Ripensato in questa ottica, infatti, il senso civico rimanda ai vincoli di “obbligazione politica” (Walzer, 1970; Gilbert 2006) e identitaria degli individui nei confronti della comunità cui essi appartengono – e non solo ai vincoli formali della legalità. Il senso civico, visto da questa prospettiva, è orientato dal “bene comune” (inteso come valore), in conformità al quale, da un lato trovano fondamento i singoli “beni comuni” o “pubblici” e di cittadinanza, dall’altro, trovano delimitazione gli stessi “beni privati e individuali”. Se consideriamo il senso civico come mera condotta legale, sotto il profilo utilitaristico e “libertario” esso risulta “costoso” per l’individuo: la mera condotta legale, infatti, può precludere all’individuo la possibilità di massimizzare le sue utilità e di affermare pienamente la sua libertà e la sua identità a fronte delle capacità di “dispiegare se stesso”, a fronte dei suoi calcoli di utilità e della sua propensione al rischio, a fronte delle sue considerazioni di tipo “opportunistico” o di potere, ecc. (Nevola, 1994). Diversamente, la condotta legale ancorata ad un senso civico come qui ripensato non è più solo una questione di “costi”: essa in questo caso, infatti, trova suo fondamento nella “credenza” nella *legittimità* del “*dovere*” di rispettare le leggi. Adottare l’ottica neocomunitaria-repubblicana consente di mettere in luce la possibilità che tale “dovere” sia un “dovere ancorato alla comunità” di appartenenza del cittadino: un “dovere nei confronti della comunità”. Il senso civico così ripensato, in altri termini, riqualifica la condotta legale come il riflesso di un “impegno” *nella* comunità, *per* e *con* la comunità, un tipo di impegno che (eventualmente) nasce ed è nutrito dalla cultura politica che informa di sé la comunità di appartenenza. Nell’ottica liberale, invece, il senso civico è visto come motivato da e è finalizzato al raggiungimento di “beni privati” – anche quando esso si esprime attraverso una condotta civica a favore dell’interesse collettivo. Da questa differenza derivano ulteriori connotazioni delle due visioni: l’enfasi liberale sulla tutela dei “diritti individuali”, sui diritti

dell'individuo e i corrispondenti doveri della società (o dello Stato) nei suoi confronti; l'enfasi tipica del comunitarismo-repubblicanesimo sui "doveri individuali", sui doveri dell'individuo verso la comunità (la società, lo Stato) e i corrispondenti (per così dire) "diritti della comunità".

II) "*Società-comunità*" versus "*società degli individui*". *Libertà* è il sostantivo che già intuitivamente anticipa i tratti essenziali della teoria politica liberale. La libertà come principio e valore che definisce il liberalismo acquista suo pieno significato in riferimento all'individuo inteso come soggetto portatore di una ragione e titolare di diritti *universali*, ragione e diritti che sono suoi propri in quanto uomo e indipendentemente da ogni condizione storica e sociale, culturale o politica. *Comunità*, invece, è il sostantivo che prefigura i lineamenti della teoria politica comunitaria. Affermata come suo principio e valore di riferimento, secondo il comunitarismo la comunità ridefinisce la libertà e l'identità del soggetto ed esprime l'"incontro" degli individui con una ragione e con dei diritti *contestualizzati*, *condizionati* e *differenziati*. Ad acquisire rilievo è qui la *concretezza dei diversi contesti* storici, sociali, culturali e politici, dentro i quali e solo attraverso i quali l'individuo "incontra" la ragione e i diritti, e se ne appropria in modi *specifici e contestualizzati*. Dal punto di vista comunitario non si tratta semplicemente di considerare gli individui nelle loro interazioni ed interdipendenze, bensì di cogliere in ciascun individuo l'espressione di una "vita comune" – individuo che pure ha un suo grado di autonomia rispetto agli altri individui. In questo senso, l'enfasi sulla comunità non si propone di negare l'"individualità"; si sostiene, piuttosto, che la "società-comunità" non possa essere plausibilmente riducibile ad una sommatoria di vite individuali: non coincide con la "società degli individui" (Elias, 1987). Insomma, siamo ben lontani da quel liberalismo che proclama: "la società non esiste, esistono solo gli individui!"²⁸. A questo argomento, dal punto di vista del comunitarismo-repubblicanesimo è associato un altro limite del

28 Lo slogan è stato attribuito a Margaret Thatcher, negli anni '80 dello scorso secolo, all'epoca invincibile *premier e leader* del Partito conservatore britannico. In coerenza con questa visione, nello stesso periodo, il rilancio dello "Stato minimo" ha trovato rinnovata base filosofico-politica in Nozick, 1974. Lo slogan thatcheriano rimanda ad una visione che ha progressivamente fatto scuola anche nel mondo culturale e politico della sinistra moderata e di governo europea nonché nelle istituzioni dell'Unione Europea: cfr. Salvi, 2015.

liberalismo, ossia la sua tendenza a ridurre l'associazione politica a "bene strumentale", là dove invece la partecipazione e l'impegno dei cittadini alla vita comune e pubblica sarebbero da considerare come un "bene in sé": un elemento costitutivo della "vita buona".

III) *La virtù civica: "obblighi" dell'appartenenza versus "diritti" degli individui.* La modernità è l'epoca dei diritti individuali (Bobbio, 1980; Zincone, 1992), e le teorie politiche liberali (anche se non solo esse) hanno sottolineato il carattere incondizionato ed inalienabile dei diritti dell'uomo e dei singoli cittadini. Secondo la tradizione moderno-liberale dei diritti di cittadinanza, i cittadini reclamano il riconoscimento dei loro diritti. Tuttavia, è appena il caso di ricordare, i diritti "non cadono gratuitamente dal cielo", hanno bisogno (oltre che di essere identificati e "costruiti") anche di essere "nutriti". Essi, inoltre, non sono altro che l'altra faccia dei doveri di cittadinanza e traggono alimentazione, in particolare, proprio dai doveri (Nevola, 1994). La teoria liberale più seria riconosce la rilevanza dei doveri del cittadino, tuttavia fatica a cogliere fino in fondo il significato dell'"impegno civico" del cittadino che tali doveri comportano. Essa, infatti, tende a configurare gli obblighi e gli "impegni" civici (e quindi il senso civico) in termini di scelte volontarie, contrattuali o utilitaristiche. Tali scelte sono cioè concepite come dipendenti da considerazioni ispirate da "libero" consenso e da "autorealizzazione" dell'individuo²⁹, nonché definite prevalentemente da un quadro di legalità. Se guardiamo le cose da una prospettiva comunitario-repubblicana, troviamo che gli stessi diritti individuali (siano essi diritti umani o di cittadinanza), piuttosto che essere intesi come attributi "astratti" ed "universali" dell'uomo, sono visti come il prodotto di culture "concrete" e frutto di "particolari" storie collettive, come il prodotto di *comunità umane e politiche* (al plurale) ovvero il riflesso di *una comunità umana* (al singolare) ma storicamente differenziata. Da questo, per la teoria comunitario-repubblicana segue che la disponibilità di diritti individuali discende da quello che potremmo chiamare il "debito morale" degli individui nei confronti della loro comunità storica: un debito che gli individui possono corrispondere assolvendo ai

²⁹ In merito, per il punto di vista liberale cfr. Dworkin, 2006; Elliott, Lemert, 2006; per il punto di vista comunitario-repubblicano Sandel, 2009; Walzer, 2008. Per un'analisi della cultura politica americana alla luce di queste due concezioni cfr. Bellah et al., 2005.

loro “doveri di cittadinanza-appartenenza”, e cioè attraverso un senso civico come “altra faccia” del “debito verso la comunità”. In questo caso, i doveri del senso civico oltrepassano quelli che ciascun cittadino può contrarre in modo volontario o strumentale: rimandano a legami che tengono insieme una comunità e i suoi membri, e si fondano sui valori e sulla “natura” della comunità stessa.

IV) Sulla “neutralità (impossibile)” dello Stato di diritto, delle istituzioni pubbliche e della democrazia. Secondo le teorie politiche liberali, il problema centrale delle società libere e pluralistiche è di dare forma a uno spazio politico-giuridico nell’ambito del quale ciascun individuo (o gruppo) possa realizzare la propria “concezione del bene” – senza che Stato e istituzioni pubbliche pongano impedimenti ad una o favoriscano un’altra. È, questa, l’idea della “neutralità” delle istituzioni pubbliche, un’idea variamente declinata dal liberalismo politico: laicità dello Stato, pluralismo democratico, democrazia procedurale, Stato di diritto secolarizzato. Questa pretesa liberale della neutralità dello Stato di diritto democratico è nota come la tesi del primato del “giusto” sul “bene”. Essa esclude l’esistenza di una visione etico-politica condivisa all’interno di una società, esalta il valore del pluralismo delle “visioni del mondo” e affida la regolazione della vita pubblica ad un insieme di norme procedurali (di regole tessute dal filo della legalità), sulla base del principio che ciascuno deve essere libero di perseguire la propria visione di “vita buona” – come afferma la tesi dell’“autonomia dell’individuo” di Rawls (1971). Le teorie politiche comunitarie e repubblicane rigettano questa pretesa liberale della neutralità dello Stato. L’obiezione di fondo è che una repubblica o una democrazia puramente procedurale non riesce – di fatto – ad attenersi al principio di neutralità, per quanto lo proclami a suo fondamento³⁰. La manifestazione più evidente di questo fallimento è riscontrata nei casi in cui, tipicamente, le istituzioni pubbliche (assemblee legislative, corti costituzionali o supreme) sono chiamate a pronunciarsi su questioni politicamente controverse sulle quali una società mostra ad un tempo ipersensibilità morale e profonde divisioni negli

³⁰ La problematicità del principio di neutralità dello Stato di diritto secolare e democratico emerge anche dal noto “paradosso” formulato da Boeckenoerde, 1967.

orientamenti³¹. In tali casi, decisioni politiche o sentenze giudiziarie (che pure si dicono e si legittimano come rigorosamente ispirate al principio di neutralità rispetto alla pluralità delle concezioni del bene e rispetto alla libera scelta individuale), rispecchiano, inevitabilmente (almeno in ampia misura), un giudizio “sostanziale” sulla preferibilità morale di una concezione rispetto ad altre. Questo argomento neocomunitario è, tra altri, illustrato da Sandel. Questi porta l’attenzione su un caso tipico, qual è, ad esempio, quello della Corte Suprema degli Stati Uniti che pronuncia una sentenza pro-abortiva che affida alla madre la possibilità di scelta: in una tale sentenza, rileva Sandel, è implicito, e sta alla sua base, un giudizio di merito su ciò che è considerato vita umana e ciò che non lo è. Nella fattispecie, la Corte afferma: «i feti sono, nel senso morale pertinente, diversi dai neonati» (Sandel, 2000, pp. 264-265). Così, la Corte, piuttosto che astenersi, secondo “neutralità”, da qualsivoglia “visione” sull’inizio della vita, ne adotta una propria e particolare³².

4. Considerazioni conclusive

Il “programma” politico e culturale³³ del liberalismo è stato, storicamente, quello di “scambiare” la società “calda” delle vecchie tradizionali comunità con la società “fredda” degli individui: una società burocratizzata e retta da modelli di relazione sociale formalizzati (attraverso istituzioni, codici, ruoli) in campo morale, giuridico, economico, politico. La “promessa” associata a questa riorganizzazione della società era di accrescere la libertà e il benessere dei cittadini. Questo programma politico-culturale ha modellato il profilo della democrazia, della cittadinanza e del senso civico oggi prevalenti. Un profilo basato su una peculiare concezione dell’individuo-cittadino, della società democratica e del rapporto civico tra il primo e la seconda: una concezione orientata verso un superamento dei vincoli

31 A questo riguardo, emblematiche sono le scelte pubbliche e legislative su temi quali, ad esempio, aborto, omosessualità, eutanasia, limitazione della libertà, identità etnica, identità religiosa, migranti-profughi, droghe, prostituzione.

32 Per approfondimenti sul rapporto tra scelta legislativa, sentenza giudiziaria, neutralità del giudizio scientifico cfr. Boeckenoerde, 1967.

33 Il termine “programma” viene qui utilizzato nel senso in cui è inteso in Eisenstadt, 1999.

“opprimenti” della comunità, finalizzato all’“emancipazione” dall’“impegno” civico di marca comunitaria del repubblicanesimo, dall’ideologia del primato del “bene comune”, dagli atteggiamenti, valori, comportamenti e pratiche nei quali erano un tempo e sono tutt’ora idealizzati il bene comune, l’“impegno” civico e gli obblighi di comunità.

Possiamo anche discutere del grado in cui questa promessa liberale sia stata effettivamente mantenuta, ma è difficile sostenere che non lo sia stata affatto. *Liberté* ed *égalité* sono stati valori-guida delle società occidentali degli ultimi due secoli, e hanno dato risultati nel complesso apprezzabili, se guardati in prospettiva storica (sebbene anche grazie al contributo di altri programmi ideologico-politici, primi fra tutti quello socialista e quello cristiano). Certo: “non è tutto oro quel che luccica” è un adagio che vale anche per le nostre società liberaldemocratiche. In questa sede lasciamo da parte le considerazioni più o meno storicistiche o ispirate da un qualche senso del relativismo nel valutare il progresso storico e quindi le condizioni delle società occidentali contemporanee rispetto ad altre del passato e persino del presente³⁴; così come tralasciamo le critiche rivolte alla tesi del progresso lineare dei livelli di uguaglianza nelle nostre società (critiche che trovano ulteriore alimento nelle tendenze degli ultimi decenni³⁵. L’aspetto rilevante che qui interessa sottolineare è un altro. Vale a dire: per l’ideologia liberale l’emergere della modernità e i benefici da questa portati sono associati (anche) al “tramonto del fatto comunitario”. Vista con l’ottica liberale, la modernità reca con sé (fino a identificarli con sé) modelli di relazione sociale più volontaristici e contrattualistici rispetto a quelli collegati alla “tradizione della comunità”, modelli basati sull’individualismo e sul razionalismo utilitaristico, come suggerito dall’immagine weberiana del “disincantamento del mondo”; modelli di relazione che si sviluppano parallelamente al declino inesorabile e liberatorio di quei legami comunitari che identificavano le società tradizionali o di vecchio regime, nonché le loro modalità di

34 Sotto questo profilo sono di grande interesse la prospettiva teorica-interpretativa del “pluralismo storico” o quella della “modernità multipla”, e in parte anche alcune versioni del “multiculturalismo”. Cfr., rispettivamente, Veyne, 1976; Eisenstadt, 2002; Walzer, 1991.

35 A questo riguardo sono impressionanti i dati e le analisi contenute in Wilkinson e Pickett, 2009. Cfr. anche Judt, 2010; Gallino, 2011; Atkinson, 2015; Saraceno, 2015.

convivenza politica e sociale, di cultura politica e di organizzazione economica, urbanistica, abitativa, ecc.

Nella cultura politica liberale il senso civico è declinato all'interno di questa costellazione individualistica e razional-utilitaristica, anche quando è associato al "bene comune" – in contrasto con la costellazione comunitario-repubblicana. Nella "narrazione" liberale la comunità compare come un "fenomeno residuale", come una "sopravvivenza" conservatrice o reazionaria: una mera testimonianza di un'epoca passata, una "nostalgia romantica e utopistica", il "sogno di un'età dell'oro" di una vita semplice ed autentica. Il "razionalismo liberale", inoltre e soprattutto, alimenta una cultura politica che identifica progresso e modernità con una rinuncia programmatica al "senso di comunità". Con una simile rinuncia, tuttavia, la società moderna modellata dalla politica e dalla "narrazione" liberale perde di vista quello che era il suo terzo principio-guida: il valore della *fraternité* (ovvero del solidarismo) quel valore che la Rivoluzione Francese aveva sbandierato ai quattro venti nello scrivere una delle più influenti pagine storiche e simboliche proprio della modernità politica.

Oggi la principale sfida concettuale e politico-culturale sollevata dal comunitarismo-repubblicanesimo contemporaneo può essere riassunta nell'idea della "comunità nella modernità". Proposta come una forma possibile di "completamento della modernità" (liberale), la comunità viene disancorata da quell'"arcaicità" cui l'avevano condannata la sociologia e la teoria politica della modernità e più in generale il razionalismo e un illuminismo forse malinteso. Secondo la teoria e la cultura politica neocomunitaria-repubblicana, oggi la comunità non è più da concepire come uno stadio (superato) dell'evoluzione storico-sociale: la comunità è piuttosto da intendersi come una forma permanente di vita collettiva e pubblica, il cui rilievo e/o bisogno crescono o si affievoliscono nelle diverse epoche storiche. La comunità, secondo questa visione, identifica una sorta di "tipo ideale" di vita associativa, o di "principio regolativo" che permea in modo variabile ogni tipo di *politia* – esattamente come la "società", che non si esaurisce in una somma di individui.

A invitare verso questo tipo di ripensamento dell'idea di comunità è ciò che risulta essere, sempre più, l'incrinarsi di alcuni essenziali pilastri della modernità classica nel corso del XX secolo e fino ai nostri giorni. Tre di questi meritano di essere qui sottolineati: l'idea del progresso³⁶, l'idea della razionalità e l'idea di un individuo astratto e formale. In primo luogo, l'idea di progresso non ha mantenuto le sue promesse e si è trovata sempre più spiazzata di fronte a fenomeni quali totalitarismi, violenze e genocidi; miseria materiale e "spirituale", percezione dei limiti di uno sviluppo e di un benessere soltanto materiali che non soddisfa le "domande di significato" che percorrono il mondo contemporaneo; "ritorno" della religione o del sacro che si impone attraverso una varietà di manifestazioni. In secondo luogo, l'idea della razionalità (o della "ragion pura"), cara a una dominante tradizione illuministica (ma che non è la sola possibile³⁷, è oggi messa in discussione non solo da orientamenti neo-tradizionalisti o post-modernisti, ma anche da visioni del mondo che hanno trovato sintesi teorica in pensatori neo-illuministi³⁸. In terzo luogo, l'idea di un individuo astratto e formale è oggi scossa e indebolita da una nuova ondata di bisogno di legami sociali "concreti", "contestualizzati", localizzati, capaci di riallacciare l'identità individuale a quella collettiva, quali che siano i contenuti di questa (etici, etnici, religiosi, linguistici, di stile di vita, territoriali, ecc.)³⁹.

Un ripensamento del senso civico nel quadro di una teoria politica comunitario-repubblicana può offrire un contributo di sfondo anche per ridefinire alcuni dei principi e delle problematiche concernenti il più generale tema della legittimazione nelle società liberaldemocratiche, con attenzione ai loro risvolti istituzionali, di funzionamento e di cultura politica. Ciò secondo alcune direttrici principali che qui esemplifichiamo come possibili punti per una discussione e un'agenda di lavoro culturale, scientifico e di *policy*.

1) Una prima direttrice è la "ri-contestualizzazione" della cultura di diritti (individuali, collettivi ed universali), con attenzione ad una ricombinazione e rideclinazione dei diritti

36 Sul punto ci limitiamo a ricordare un piccolo contributo ormai classico del Novecento: Michels, 1919.

37 Su questo punto cfr. ad esempio Ratzinger e Habermas, 2004.

38 Basti pensare a filosofi quali, ad esempio, Gadamer o Habermas, per altri versi divergenti. Cfr. anche Shils, 1971; Seligman, 2000; Leccardi, 1999.

39 Sul punto cfr. l'efficace sintesi in Bauman, 2001.

pretesi dagli individui che guardi all'obbligazione politica comunitaria come intesa secondo la tradizione del repubblicanesimo; qui la finalità sarebbe quella di trovare un aggiornato posto nella cultura democratica a quei doveri di cittadinanza da cui trae alimento anche la democrazia moderna e contemporanea;

2) Una seconda direttrice è volta a focalizzare una cultura politica del "contenimento" della tendenza espansiva della logica di mercato e del primato dei "beni privati", in campo economico come in altri ambiti della vita sociale, e quindi volta anche verso una *relativizzazione* della razionalità economica e utilitaristica a favore di altri valori e altre logiche "razionali a loro modo" ("bene comune", obbligazione e impegno civici; "razionalità del riconoscimento reciproco");

3) Una terza direttrice è quella che muove verso una cultura politica della "correzione" delle diseguaglianze moderne prodotte dal mercato liberale e dagli stessi interventi dello Stato e delle sue burocrazie: una correzione ispirata a un "solidarismo civico" ancorato ad uno "spirito comunitario-repubblicano", le cui finalità non sono quelle di ridurre soltanto le diseguaglianze di natura economica ma anche quelle di tipo "identitario", secondo l'idea del "riconoscimento" della dignità umana e dello *status* di "*gentleman*" per tutti i membri di una comunità politica (nel senso sottolineato dal sociologo Marshall alla metà del secolo scorso);

4) Una quarta direttrice è riferibile ad una cultura politica della "riappropriazione critica" della "libertà formale", una libertà il cui primato, per come concepito e realizzato dalla tradizione liberale e dai suoi sviluppi contemporanei, è andato rivelandosi insufficiente a definire i valori etici fondativi di una "buona società" democratica e condivisibili in una società pluralistica. Su questo punto la cultura liberale della "libertà formale" si trova ad essere messa in discussione quando le libertà formali rischiano di essere percepite come addirittura illusorie, ovvero nel momento in cui la società tende ad essere identificata con (o ridotta a) un mercato che rende disponibili solo quelle scelte che sono conformi ai o confermate dei suoi principi utilitaristici. In situazione del genere la stessa democrazia si vede compromessa nelle sue promesse e nella sua qualità, e così svuotata delle ragioni che

la legittimano *quo talis*, diventando una sorta di “democrazia delegata” camuffata da “democrazia rappresentativa”, se non peggio. Le idee repubblicane-comunitarie, in questo caso, si sposano con una riqualificazione della libertà anche in termini “sostanziali”: di *provisions* e di *capabilities*, e non solo di *entitlements* (Dahrendorf, 1988; Sen, 1999);

5) Una quinta direttrice guarda ad una cultura politica della “valorizzazione” della comunità come “luogo vitale”, denso di “significati” e simboli “condivisibili”, da intendersi come risorsa o riserva identitaria anche per le liberaldemocrazie del nostro tempo;

6) Una sesta direttrice è quella che può puntare ad una cultura politica del “ripensamento” dell’idea di comunità nell’attuale momento storico di profonda trasformazione dello Stato-nazione, del sistema economico-produttivo, dei sistemi di comunicazione e della stessa democrazia. Una trasformazione che vede lo Stato-nazione e la democrazia, i circuiti della comunicazione pubblica e privata, la sfera produttiva e del lavoro, sempre più subalterni ai poteri finanziari internazionali e globalizzati, alle loro logiche, alle loro agenzie epistemiche e alle loro “narrazioni”. In questo caso, il “ripensamento” dell’idea di comunità si riallaccia ad una sua declinazione democratica secondo principi di autogoverno, di autonomismo (territoriale e funzionale) e di sussidiarietà. Una comunità democratica così ripensata consente attivare una partecipazione dei cittadini alle scelte collettive e pubbliche secondo canali deliberativi che integrino quelli della liberaldemocrazia rappresentativa palesemente a corto di ossigeno.

Molti fenomeni ci dicono delle profonde trasformazioni sociali che marcano la nostra epoca: moltiplicazione e segmentazione dei gruppi di appartenenza e di interesse; giganteggiare delle aziende e della finanza globale; “biblica” crescita dei flussi migratori e aumento della varietà etno-culturale e religiosa delle società occidentali, dei loro caratteri identitari e di cultura politica, dei loro sistemi di cittadinanza; scontri identitari e politico-territoriali tra “mc mondo” e “jihadismo” (Barber, 1995); sviluppo sempre più veloce e pervasivo di articolate e differenziate reti comunicative; – per limitarci ad alcuni esempi. In un’epoca come questa, anche il “senso di comunità” muta e deve mutare i suoi connotati. E’ anche per questo che qui abbiamo voluto coniugare insieme la tradizione (aggiornata) dei un

comunitarismo con il repubblicanesimo. L'“identità repubblicana” e lo “spirito comunitario” non possono più essere ricondotti solo alle origini comuni, alle caratteristiche ereditate o alla prossimità territoriale.

Sullo sfondo di un ripensamento della cultura politica delle nostre democrazie e dell'idea di *res publica*, è la stessa struttura istituzionale dello Stato-nazione che richiede una riorganizzazione di “sapore federale” e ispirata ai principi democratici di autonomismo e di sussidiarietà, al fine di “tenere insieme” una pluralità di “piccole comunità” attraverso le quali facilitare una forma di democrazia più partecipativa e civico-repubblicana (Bellah et al., 1985; Barber, 1984) di quella oggi imperante ma un po' ammalata. Il “malessere democratico” che attanaglia ormai da tempo le nostre società è serio. Se i principi, i valori e le procedure della democrazia (e i beni di cittadinanza che essa comporta) meritano di essere salvaguardati, cittadini, classi dirigenti e studiosi hanno il compito di lavorare sulla qualità della cultura politica affinché questa riesca a plasmare una “democrazia della vicinanza”. Per questo, oltre a ripensare le istituzioni, è il caso di ripensare anche quella “cosa” a cui diamo il “nome” di senso civico

Una parte del lavoro sta nella rifocalizzazione delle categorie politiche con le quali conduciamo l'analisi dei fenomeni sociali. Comprendere il senso civico come obbligazione civica politico-morale e non solo come rispetto della legalità, come qualità del *tessuto* comunitario-repubblicano e non solo come qualità dei singoli individui significa anche risistemare la cassetta degli attrezzi delle nostre scienze sociali.

Bibliografia

Alexander J.C. (1987). La logica teorica oggi. *Quaderni di Sociologia*, 9: 27.

Almond G.A. e Verba S. (1963). *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Almond G.A. e Verba S., a cura di (1980). *The Civic Culture Revisited*. Boston: Little Brown & Co.

- Almond G.A. (1990). *The Study of Political Culture*. In: Id. *A Discipline Divided*. London: Sage.
- Apter D.E. (2003). Compiere scelte razionali in politica. *Quaderni di Scienza politica*, 1: 7.
- Atkinson A. B. (2015). *Inequality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Barber B. (1995). *Jihad vs. Mc World*. New York: First Ballantine Books.
- Barber B. (2007). *Consumed*. New York: Norton & Co.
- Bauman Z. (1999). *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman Z. (2001). *Voglia di comunità*. Roma-Bari: Laterza.
- Bellah R.N. et al. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Berger P.L. (1977). In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structure. In Id. *Facing up to Modernity*. New York: Basic Books.
- Berger P.L. e Luckmann Th. (1966). *The Social Construction of Reality*. Garden City (N. Y.): Doubleday.
- Bobbio N. (1990). *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi.
- Boeckenoerde W. (1967). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation und Utopie. In: *Säkularisation und Utopie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Braconier C. e Dormagen J.-Y. (2007). *La démocratie de l'abstention*. Paris: Gallimard.
- Buchanan J.M. e Tullock G. (1962). *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cartocci R. (2007). *Mappe del tesoro*. Bologna: il Mulino.
- Cassano F. (2003). *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*. Bari: Dedalo.
- Costabile A. e Fantozzi P., a cura di (2012). *Legalità in crisi*. Roma: Carocci.
- Crouch C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Dagger R. (1997). *Civic Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl R.A. (1971). *Poliarchy. Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl R.A. (1992). The Problem of Civic Competence. *Journal of Democracy*, 4: 45.

- Dahrendorf R. (1959). *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Dahrendorf R. (2001). *Dopo la democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Dahrendorf R. (2004). *Die Wiederbeginn der Geschichte*. Muenchen: Beck.
- Dalton R.J. (2009). *The Good Citizens*. Washington: Congressional Quarterly Press.
- Downs A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row.
- Douglas M. (1986). *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Duverger M. (1982). *La République des citoyens*. Paris: Ramsay.
- Dworkin R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dworkin R. (2006). *Is Possible Democracy Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press.
- Easton D. (1953). *The Political System*. New York: Knopf.
- Easton D. (1966). *A Framework for Political Analysis*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.
- Edelman M. (1964). *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: University of Illinois Press.
- Eisenstadt S.N. (1999). *Paradoxes of Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eisenstadt S.N. (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick (N. J.): Transaction Publishers.
- Elias N. (1987). *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elliott A. e Lemert Ch. (2006). *The New Individualism*. London: Routledge.
- Esposito R. (1998). *Communitas*. Torino: Einaudi.
- Etzioni A., a cura di (1995). *New Communitarian Thinking*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Fukuyama F. (1992). *The End of the History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Fukuyama F. (2004). *State-Building. Governance and World Order in the 21th Century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gallino L. (2011). *Finazcapitalismo*. Torino: Einaudi.

- Gilbert M. (2006). *A Theory of Political Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Gubert R. e Pollini G., a cura di (2008). *Il senso civico degli italiani*. Milano: FrancoAngeli.
- Guéhenno J.-M. (1993). *La fin de la démocraties*. Paris: Flammarion.
- Harvey D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas J. (1973). *Legitimationsprobleme in Spaetkapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hirschman A. O. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty*. Cambridge (Mass.): The President and Fellows of Harvard College.
- Hirschman A. D. (1982). *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*. Princeton: Princeton University Press.
- Holmes S. (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Huntington S.P. (1993). *The Third Wave*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Inglehart R. (1977). *The Silent Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Judt T. (2010). *Ill Fares the Land*. New York: Penguin Books.
- Kaase M. e Newton K., a cura di (1995). *Beliefs in Governments*. Oxford: Oxford University Press.
- Klingemann H.D. e Fuchs D., a cura di (1995). *Citizens and the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lasch C. (1995). *The Revolt of élites*. New York: Norton.
- Leccardi C., a cura di (1999). *I limiti della modernità*. Roma: Carocci.
- Lijphart A. (1999). *Patterns of Democracies*. New Haven: Yale University Press.

- Lipset S.M. (1994). The Social Requisites of Democracy Revisited. *American Sociological Review*, 1: 1.
- Lipset S.M. e Rokkan S. (1967). Cleavages Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction. In Idd., a cura di, *Party Systems, and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York: Free Press.
- Linz J.J. e Stepan A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Luttwak E. (1999). *Turbocapitalism*. New York: Haper Collins.
- Mac Intyre A. (1981). *After Virtue. A Study in the Moral Theory*. Indiana: Univeristy of Notre Dame Press.
- March J.G. e Olsen J.P. (1989). *Rediscovering Institutions*. New York: Free Press.
- March J.G. e Olsen J.P. (1995). *Democratic Governance*. New York: Free Press.
- Margalit A. (1996). *The Decent Society*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Meier Ch. e Veyne P. (1989). *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*. Bologna: il Mulino.
- Mény Y. e Surel Y., a cura di (2002). *Democracies and the Populist Challenge*. New York: Palgrave.
- Michéa J.-C. (2007). *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*. Paris: Flammarion.
- Michels R. (1919). Intorno al problema del progresso. In Id. *Problemi di sociologia applicata*. Torino: F.lli Bocca (ora: Roma, Armando, 2011).
- Mongardini C. (2011). *Pensare la politica*. Roma: Bulzoni.
- Morandi E. (2010). *La società è "un uomo in grande". Per riscoprire la sociologia degli "antichi"*. Genova-Milano: Marietti.
- Morlino L. (2003). *Democrazie e democratizzazioni*. Bologna: il Mulino.
- Mouffe C. (2005). *On the Political*. London: Routledge.
- Mouffe C. (2013). *Agonistics. Thinking World Politically*. London: Verso.
- Mutti A. (1998). *Capitale sociale e sviluppo*. Bologna: il Mulino.

- Nevola G. (1994), Osservazioni sui costi dei diritti di cittadinanza. In Donati P. e Colozzi I., a cura di, *La cultura della cittadinanza oltre lo Stato assistenziale*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Nevola G. (2000). *Giustizia sociale e giovani. L'ideale di un secolo e la sfida del "civismo adattivo"*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Nevola G. (2007). Il malessere della democrazia contemporanea e la sfida dell'"incantesimo democratico". *Il Politico*, 1: 165.
- Nevola G. (2012a). R.N. Bellah e le "abitudini del cuore". *Quaderni di Scienza Politica*, 1: 161.
- Nevola G. (2012b). "Ma la democrazia ha bisogno di Dio?". Relazione al Convegno *Come se Dio ci fosse. Teoria politica e magistero ecclesiale in Benedetto XVI*. Università di Trento, Trento, 23 maggio.
- Newton K. e Whiteley P.F., a cura di (1999). *Social Capital and European Democracy*. London: Routledge.
- Norris P. (1999). *Critical Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Ordeshook P.C. (1997). *Lessons for Citizens of a New Democracy*. Northampton (Mass.): Elgar.
- Pappalardo A. e Mattina L. (1999). *Democrazie e decisioni*. Roma: Carocci.
- Pettit Ph. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press.
- Pharr S.J. e Putnam R.D. (2000). *Disaffected Democracies*. Princeton: Princeton University Press.
- Pizzorno P. (1983). Sulla razionalità della scelta democratica. *Stato e Mercato*, 7: 3.
- Pollini G., Pretto A. e Rovati, G., a cura di (2012). *L'Italia nell'Europa: i valori tra persistenze e trasformazioni*. Milano: FrancoAngeli.
- Popper K. R. (1945). *The Open Society and It's Enemies*. London: Routledge.
- Putnam R.D. (2000). *Bowling Alone*. New York: Simon & Schuster.

- Putnam R.D. et al. (1993). *Making Democracy Work*. Princeton: Princeton University Press.
- Ratzinger J. e Habermas J. (2004). *Vorpolitische moralische Grundlagen freiheitlichen States*. Muenchen: Katolische Akademie in Bayern (trad. it. *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005).
- Ravasi G. (2005). *Ritorno alle virtù*. Milano: Mondadori.
- Rawls J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ricoeur P. e Rocard R. (1991). Giustizia e mercato. *MicroMega*, 2: 207.
- Rokkan S. (1970). *Citizens, Elections, Parties*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rosanvallon R. (1995). Esquisse d'une histoire de la déception démocratique. In Dutu A. e Dodille N., a cura di, *Culture et politique*. Paris: L'Harmattan.
- Rosanvallon P. (2005). *Il popolo introvabile*. Bologna: il Mulino.
- Rusconi G.E., a cura di (1998). *Giochi e paradossi in politica*. Torino: Einaudi.
- Salvi C. (2015). *Capitalismo e diritto civile. Itinerari giuridici dal Code civil ai Trattati europei*. Bologna: il Mulino.
- Sandel M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Sandel M. (2000). Il discorso morale e la tolleranza liberale. In Ferrara A., a cura di, *Comunitarismo e liberalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Sandel M. (2009). *Justice*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel M. (2012). *What Money can't Buy. The Moral Limits of Markets*. London: Allen Lane.
- Saraceno C. (2015). *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni della crisi*. Milano: Feltrinelli.
- Sartori G. (1993). *Democrazia*. Milano: Rizzoli.
- Sartori G. (1994). *Comparative Constitutional Engineering*. London: Macmillan.
- Scharpf F. W. (1997). *The Problem Solving Capacity of Multi-Level Governance*. Firenze: Istituto Universitario Europeo.

- Schmitt C. (1932). *Legalität und Legitimität*. Leipzig-München: Duncker und Humblot.
- Schumpeter J.A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper & Row.
- Sciolla L. (2004). *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e dei diritti in Italia*. Bologna: il Mulino.
- Seligman A.B. (2000). *Modernity's Wager*. Princeton: Princeton University Press.
- Selznick Ph. (1998a). Foundation of Communitarian Liberalism. In Id., a cura di, *The Essential Communitarian Reader*. Boulder: Rowman & Littlefield.
- Selznick, Ph. (1998b). Social Justice: A Communitarian Perspective. In Id., a cura di, *The Essential Communitarian Reader*. Boulder: Rowman & Littlefield.
- Settis S. (2012). *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*. Torino: Einaudi.
- Shils E. (1971). Tradition. *Comparative Studies in Society and History*, 13: 122.
- Skinner Q. (2002). *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slama A.-G. (2009). *La société d'indifférence*. Paris: Plon.
- Smith A. D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*. London: Polity.
- Somaini E. (2009). *Geografia della democrazia*. Bologna: il Mulino.
- Taylor Ch. (1992). *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Van Deth J. e Scarbrough E., a cura di (1995). *The Impact of Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Veyne P. (1976). *Le pain e le cirque. Sociologie historique d'un pluralism politique*. Paris: Seuil.
- Voegelin E. (1942). Review of E. Frankel, *The Dual State*. *Journal of Politics*, 2: 270.
- Walzer M. (1970). *Obligations*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Walzer M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Walzer M. (1991). Due specie di universalismo. *MicroMega*, 1, 127.

Weber M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tuebingen: Mohr.

Wilkinson R. e Pickett K. (2009). *The Spirit Level. Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. London: Penguin.

Zarka Y.Ch., a cura di (2012), *Démocratie, état critique*. Paris: Colin.

Zernhell Z. (2006). *Les anti-Lumières*. Paris: Arthème Fayard.

Zincone G. (1992). *Da sudditi a cittadini*. Bologna: il Mulino.

Zinn H. (1997). *Writings on Disobedience and Democracy*. New York: Seven Stories Press.