

PERCHÉ LO STATO SOCIALE IN ITALIA NON PERSEGUE IL BENE COMUNE?

“La *res publica* in Italia è un campo di lotta fra partiti politici, gruppi di potere, di pressione e di influenza che perseguono interessi particolaristici senza alcuna reale responsabilità verso il bene comune” -così afferma il sociologo Pierpaolo Donati nella presentazione dell’amplessima relazione che ha presentato alla 45° Settimana Sociale dei cattolici italiani, nel 2007 -.

“Al di là delle singole cause, che sono molte e complesse, questo esito storico -seguita Donati- deriva dal fatto che tutti gli attori, volenti o nolenti, sono forzati a condividere una concezione del *bene comune* e un assetto di Stato sociale che sono di *tipo hobbesiano*. Si tratta di una configurazione che oggi assume la forma di una democrazia *lib-lab*¹, in cui l’utilitarismo dei singoli viene regolato attraverso il controllo pubblico delle uguali opportunità”.

“Questa concezione storica del bene comune e dello Stato -conclude Donati- ha esaurito la sua spinta e diventa patogena. **Occorre rifondare lo Stato sociale sulla base di una visione del bene comune alternativa alla soluzione hobbesiana** e alla sua trasformazione nell’assetto lib-lab”.

Nella conclusione della sua relazione (che presentiamo qui divisa in cinque parti, in versione solo parzialmente ridotta) viene delineato **lo scenario dello “Stato sociale relazionale” e di un nuovo “welfare sussidiario”** (societario e plurale) come sviluppo di una concezione del bene comune che si ispira alla dottrina sociale cattolica.

Le cinque parti sono le seguenti: 1. Il problema: perché lo Stato sociale in Italia non persegue il bene comune? 2. Siamo ancora prigionieri dello Stato hobbesiano. Che però non sta più in piedi. 3. Quali alternative ai sistemi lib-lab di welfare? lo scenario post-hobbesiano. 4. Una nuova mappa del bene comune: la società relazionale e il ‘nuovo welfare’. 5. Prospettive: perché e come dobbiamo rifondare il rapporto fra Stato e società civile, se davvero vogliamo perseguire il bene comune.

Da: Pierpaolo Donati, “Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale”, 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa, 19 ottobre 2007

La situazione nella quale si trova lo Stato sociale italiano è sotto gli occhi di tutti: gli attori politicamente più rilevanti non perseguono il **bene comune**. Certo, le eccezioni non mancano, e si può convenire che molti hanno buone intenzioni. Ma chi prende il potere nelle istituzioni pubbliche insegue interessi di parte, egoistici o particolaristici, e così la società italiana va alla deriva. Non è certo la prima volta che capita nella storia di questo Paese (pensiamo ai tempi di Dante o di Machiavelli), ma qui vogliamo capire la specificità del momento presente.

Tanto per capirci, basterà fare l’esempio della perdurante iniquità nella distribuzione delle risorse fra le generazioni. Nonostante sia evidente che l’Italia sta distruggendo da tempo e in tutti i modi le nuove generazioni, il sistema politico continua a distribuire diritti e risorse a gruppi e categorie sociali che tolgono opportunità, risorse e speranze di vita ai giovani. Quando un Paese imbocca questa via, e non dà segni di ravvedimento, è destinato a fallire, fra mille tragedie.

La *res publica* è in mano ad attori che sono essenzialmente gruppi di potere particolaristici. Lo sono i partiti politici (una miriade), i gruppi di pressione e di interesse (centinaia quelle censiti, la maggior parte ignoti), incluse le organizzazioni sindacali e le associazioni di categoria e di rappresentanza, le migliaia di piccole e grandi lobby che si comportano come vere e proprie bande armate le une contro le altre.

Tutti questi attori collettivi particolaristici cercano di massimizzare i propri vantaggi senza curarsi delle conseguenze che il loro comportamento ha sul bene comune. Il bene comune -così dicono- è una responsabilità dello Stato, e delle sue istituzioni. Ma intanto depredano lo Stato delle sue capacità di perseguire i fini comuni.

La società italiana in cui oggi siamo chiamati a vivere è una sorta di ibrido fra i sistemi castali orientali, un capitalismo protezionistico, una giungla di apparati di Stato che difendono i loro privilegi, e una società civile ridotta a fare da esercito della salvezza per rimediare ai guasti, alle ingiustizie, ai disastri che emergono di giorno in giorno da una arena pubblica concepita come il luogo in cui si confrontano gli individui hobbesiani, quelli che agiscono sul metro dell’*homo homini lupus*. Volentieri si permette alla

¹ Per lib-lab l’autore intende dire “liberista” e “laburista”, considerando che questi due approcci politico-sociali, pur divergenti tra loro sul piano generale, anzi opposti, sono entrambi ostili all’autentico concetto di bene comune (*ndr*).

Chiesa di fare la carità come beneficenza nella sfera privata, ma le si nega il ruolo di ispiratrice di una società civile.

Parlare di bene comune in questa società è davvero un compito improbo. Le belle speculazioni servono a poco. Fare una trattazione filosofica su questo panorama non aiuta molto. Serve piuttosto una buona diagnosi svolta sulla base di una scienza sociale spassionata e imparziale, che sia in grado di spiegarci razionalmente perché e come siamo arrivati a questo punto e che cosa si può fare, se davvero abbiamo a cuore il bene comune.

La tesi che vorrei qui sostenere afferma che questa concreta e situata società, incapace di perseguire il bene comune, **è il prodotto di un certo assetto dello Stato.** Certamente giocano numerosissimi fattori, alcuni ereditati dal passato e altri nuovi. La complessità delle cause è estremamente elevata. In questa sede, comunque, non c'è spazio per fare un'analisi così complessa.

Vado dunque al nocciolo del problema, esplicitando il punto che a me sembra centrale: l'incapacità dell'Italia di perseguire il bene comune deriva dall'avere *un assetto istituzionale, operante spesso più di fatto che di diritto* ⁽²⁾, **il quale rende del tutto improbabile il perseguimento del bene comune.**

Chi persegue il bene comune viene penalizzato, mentre chi persegue il proprio interesse egoistico -purché lo faccia in modo formalmente lecito- viene premiato: e tutto ciò accade secondo regole riconosciute e istituzionalizzate, non come un effetto indesiderato e inatteso. Succede in quasi tutti i campi della vita sociale, dall'imposizione fiscale all'uso dei servizi di welfare, dai contratti di lavoro al sistema previdenziale, dal modo di trattare la famiglia al modo di elargire i cosiddetti nuovi diritti civili.

Questo assetto, che se ne sia consapevole o meno, è quello *lib-lab*, che rappresenta l'ultima versione del moderno Stato hobbesiano. In questo assetto, non c'è spazio per il bene comune propriamente inteso.

Dirò più in dettaglio che senso abbia questa affermazione. Ma, in buona sostanza, essa allude al fatto che il bene comune viene concepito come esito di un continuo compromesso fra Stato e mercato, cioè fra gli attori che sostengono il primato della politica contro il mercato (*lab*) e quelli che sostengono il primato del mercato sulla politica (*lib*). In apparenza questi attori si oppongono gli uni agli altri, ma nella realtà dei fatti essi condividono lo stesso gioco, in cui si tratta di perseguire interessi particolari tutelati ora dallo Stato e ora dal Mercato.

Naturalmente tutti si dichiarano attori 'etici', ma pare proprio di capire che l'etica c'entra poco o nulla con i loro comportamenti, dato che è la politica a fare l'etica, e non viceversa. In ogni caso, chi parla di bene comune restando dentro l'assetto *lib-lab* (di cui dirò), anche con le migliori intenzioni, è destinato alle più grandi delusioni. Lo sanno bene coloro che, pur ispirandosi alla dottrina sociale cattolica, devono stare al gioco *lib-lab*. E allora ci chiediamo: perché il bene comune è solo un'espressione retorica dietro cui l'ipocrisia generale nasconde il continuo perseguimento di interessi di parte?

Non intendo qui fare una disanima delle 'colpe'. Anche perché non credo che questo stato di cose debba essere imputato ai singoli attori, benché tutti abbiano le loro precise responsabilità. Mi interessa capire perché lo Stato sociale italiano non possa strutturalmente, istituzionalmente, intrinsecamente, perseguire il bene comune.

Vorrei mostrare che è la configurazione strutturale di questa società, spesso assai più implicita che esplicita, nonostante le proclamazioni costituzionali e le migliaia di pagine dei programmi politico-sociali di tutti questi attori, che comporta enormi difficoltà, e spesso l'impossibilità, di perseguire il bene comune. Com'è fatto questo assetto? Quali i possibili rimedi?

SIAMO ANCORA PRIGIONIERI DELLO STATO HOBBSIANO

"La situazione nella quale si trova lo Stato sociale italiano è sotto gli occhi di tutti: gli attori politicamente più rilevanti non perseguono il **bene comune**" – questo afferma il sociologo Pierpaolo Donati.

La ragione è che lo Stato italiano, a prescindere dagli orientamenti politici prevalenti -liberisti o laburisti (*lib-lab*)- ha dato una soluzione di tipo hobbesiano, nella linea dell'*homo homini lupus*, al problema dell'ordinamento della società.

In questa seconda parte della relazione da lui tenuta a Pisa nel 2007 per la 45° Settimana Sociale dei cattolici italiani, Donati illustra cosa intenda per uno Stato "di tipo hobbesiano".

² È noto che gran parte delle norme della Costituzione repubblicana sono disattese. C'è chi insiste per applicarle, ma si tratta di voci che cadono nel vuoto (costoro, forse, non hanno capito che, se le norme sono disapplicate, ciò non accade perché qualcuno se le è semplicemente dimenticate). È altrettanto noto che nell'Italia odierna si assiste ad un vero e proprio venir meno dello Stato di diritto.

Donati riconosce che la Costituzione repubblicana del 1948 è basata su principi fondamentali opposti alla visione hobbesiana, e più consoni alla dottrina sociale della Chiesa, ma osserva che quei principi sono stati e continuano ad essere largamente disattesi e inoperanti.

Di fatto, osserva Donati, “siamo di fronte ad un modello di *welfare* che non ha più bisogno di imporre delle scelte all’individuo, che non lo coarta più dall’esterno, ma semplicemente gli pone davanti un ventaglio di opzioni a cui deve aderire in modo supposto indipendente, finendo così per congiungere libertà e controllo perché lo spettro delle scelte è controllato dalle istituzioni stesse, a cui l’individuo aderisce come il solo mondo possibile, in assenza di altri mondi possibili”.

Però, conclude Donati, il modello lib-lab di welfare, nel mondo globalizzato, diventa sempre più intrinsecamente insostenibile.

Da: Pierpaolo Donati, “Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale”, 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa, 19 ottobre 2007

1. Lo Stato è ancora quello di Hobbes

In una serie di scritti, a cui debbo per forza di cose rimandare ⁽³⁾, penso che sia stato dimostrato che lo Stato moderno occidentale, e in particolare quello italiano, è stato costruito seguendo quella che le scienze sociali chiamano la “soluzione hobbesiana del problema dell’ordine sociale” (come dare ordine alla società). La soluzione dice così: siccome gli uomini tendono per loro natura a regredire ad una condizione di vita in cui valgono solo la forza e la frode, occorre che Qualcuno (con la Q maiuscola) detti loro delle regole, e li faccia passare dallo stato di natura allo stato civile. Nella sua formulazione più astratta: l’utilitarismo degli individui umani genera problemi di sicurezza (conflitti sociali) che possono essere risolti solo mediante un **contratto** (che ha due momenti: un *pactum unionis* e un *pactum subjectionis*) in cui ciascuno aliena le proprie prerogative ad un Potere che decide le regole per tutti, assicurando le libertà proprietarie di tutti alla sola condizione che ciascuno non leda le libertà proprietarie degli altri.

In questo paradigma, la società civile coincide con la società politica, in quanto entrambe si costituiscono nella fuoriuscita dallo “stato di natura”, supposto per definizione “barbaro”. Il Qualcuno di cui si parla è il Leviatano, che, ai tempi di Hobbes coincideva con il Monarca assoluto, ma è diventato in seguito suscettibile di metamorfosi. Di fatto, si è presto trasformato nella ‘Repubblica’ di marca giacobina. Oggi, assume nuove forme. La sua legittimità si basa sul fatto che tutti i suoi appartenenti (sudditi o cittadini) – pur essendo liberi ed uguali – gli si sottomettono mediante un contratto (*pactum unionis et subjectionis*) che diventa vincolante per tutti.

Tale soluzione ha precisi presupposti (innanzitutto una visione antropologica di tipo materialistico, utilitaristico e individualistico) e comporta certe conseguenze (una generale alienazione al Potere politico), che non posso qui discutere. Basterà ricordare il fatto che **lo Stato-padrone di Hobbes segna la rottura definitiva con il mondo comunitario e plurale del Medioevo** (il *Corpus Christianum*). Si fonda sull’interesse degli individui, quindi sul calcolo, e sta alla base del carattere tipicamente ‘borghese’ della modernità.

Questa soluzione ha retto l’ordine sociale della modernità, nonostante le numerose critiche, fra cui quelle di Spinoza (secondo il quale la soluzione hobbesiana rappresenta solo un “cessate il fuoco”) e di Kant (che vagheggiava un ordine normativo di cittadinanza universale). Anche la dottrina sociale cattolica ha criticato e tuttora critica l’assetto hobbesiano, ma molti cattolici del Novecento non sembrano averne avuta un’adeguata consapevolezza, in quanto spesso e volentieri hanno assunto il modello hobbesiano, certo non nelle sue premesse filosofiche, ma nelle sue applicazioni pratiche. L’osservazione di chi facesse presente che **la nostra Costituzione repubblicana** del 1948 è basata su principi fondamentali opposti alla visione hobbesiana, e più consoni alla dottrina sociale, direbbe una cosa giusta, ma dimenticherebbe che tali **principi** sono stati e continuano ad essere largamente **disattesi e inoperanti**. L’occhio del sociologo guarda alla realtà, non alle belle affermazioni di principi astratti.

Gli Stati-nazione europei, Italia inclusa, hanno costruito i loro sistemi di welfare in gran parte sulla base della soluzione hobbesiana. Poiché, ancor oggi, di fronte alle difficoltà che il *welfare state* incontra, molti invocano una soluzione, se non proprio uguale, almeno simile a quella di un contratto sociale di tipo

³ Mi limito a ricordare: M. Rhonheimer, *La filosofia politica di T. Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma, 1997; Autori Vari, *Lo Stato sociale in Italia: bilanci e prospettive*, Mondadori, Milano, 1999; Antimo Negri, *Il Leviatano di Hobbes*, in “MondOperaio”, a. 8 (nuova serie), n. 1, gennaio-febbraio 2003, pp. 56-72.

hobbesiano ⁽⁴⁾, vale la pena di approfondire se veramente tale strada sia percorribile per riformare il nostro Stato sociale in modo che le istituzioni possano perseguire un autentico bene comune.

2. Le metamorfosi del modello hobbesiano di Stato sociale: dal Sovrano illuminato alle attuali versioni lib-lab

Il *welfare state* è nato in Europa per iniziativa del Sovrano Illuminato. Lo Stato giacobino francese, con le sue Costituzioni, ne sarà una versione semplicemente capovolta in senso democratico, cioè sostituendo la Repubblica al Monarca assoluto. Il Leviatano, come ho già detto, è passibile di queste e di ben altre mutazioni. L'importante è che la salvezza (il *welfare*) venga dall'alto, da una autorità che sta al di sopra di tutti i consociati. Non a caso i francesi lo chiamano *l'Etat-Providence*.

Certamente il *welfare state* ha assunto svariate configurazioni nella sua lunga storia. Non potendo entrare nel merito dei vari passaggi storici e dei vari modelli di *welfare*, mi limito qui a ricordare la configurazione *modale* del *welfare state* che emerge da un processo storico che in Italia conta più di un secolo.

Io la chiamo *lib-lab* in quanto è basata su **due pilastri: la competizione di mercato da un lato, e il controllo politico delle disuguaglianze dall'altro**. La teorizzazione certamente più conosciuta è quella di Ralph Dahrendorf, non a caso inizialmente socialista e poi divenuto liberale ⁽⁵⁾. Ma essa è scritta nei documenti ufficiali della UE e può essere espressa così: "l'interazione fra le forze del libero mercato e della concorrenza, da un lato, e l'eguaglianza di opportunità per tutti i cittadini, dall'altro, è il *master plan* della nuova costruzione europea" ⁽⁶⁾.

Per quanto il modello europeo sia distante da quello anglosassone-nordamericano, possiamo comunque affermare che **i due modelli** si sono a poco a poco configurati come due varianti di quella medesima soluzione hobbesiana che io chiamo *lib-lab*: il modello americano è decisamente più sbilanciato dal lato *lib* (priorità del mercato sullo Stato). Quello europeo è assai più sbilanciato dal lato *lab* (priorità dello Stato sul mercato). Mentre quello europeo è sostanzialmente utilitaristico e materialistico, quello americano è sostanzialmente normativo e volontaristico. I due sistemi, tuttavia, sono accomunati dal fatto di immunizzarsi dalle relazioni sociali fra i consociati. Sono hobbesiani perché, per dirla in un altro modo, **entrambi proteggono formalmente la vita mentre di fatto la negano** ⁽⁷⁾.

Due sono le figure cardine del pensiero di Hobbes che ritornano nell'assetto *lib-lab* del *welfare*: da un lato, **l'individuo proprietario** (con le sue libertà originarie e alla ricerca del proprio profitto) e, dall'altro, **lo Stato** (il sovrano come proiezione di tutti i diritti della società). Ciò significa rendere irrilevanti le relazioni fra i consociati, sminuire l'importanza delle comunità e formazioni sociali intermedie (anche come soggetti di cittadinanza), limitare il pluralismo sociale, in sintesi svalutare la socialità della persona umana, anche e precisamente come elemento costitutivo del *welfare*.

In questa configurazione, la opposizione fra libertà e controllo sociale viene meno a favore di un assetto organizzativo (tipico, appunto del *welfare lib-lab*) in cui **libertà e controllo sono fuse fra loro** (l'una è definita dall'altra) ⁽⁸⁾.

Proprio la paura di una situazione del tipo *homo homini lupus* crea istituzioni di *welfare* come strutture che centralizzano il comportamento umano intorno alla propria esistenza e ai propri progetti, alimentando in tal modo **l'isolamento delle persone**, le quali, non potendo più ricorrere alla socialità diretta (troppo rischiosa!), devono affidarsi ad una società che intensifica i contatti indiretti, mediati dai centri 'istituzionali' di *welfare* che si prendono cura dell'individuo, organizzano e gestiscono il suo tempo e i suoi spazi, tutta la sua vita, insomma.

⁴ Cfr. Guido Rossi, *Homo homini lupus?* in "Micromega", n. 2, 2006, pp. 76-86.

⁵ Cfr. R. Dahrendorf, *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London, 1994, pp. 10-19. Ho svolto una esposizione critica del suo pensiero in: P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari, 2000², cap. 5.

⁶ Cfr. Romano Prodi, *La mia visione dell'Europa*, in C. D'Adda (a cura di), *Per l'economia italiana. Scritti in onore di Nino Andreatta*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 20. Nel Trattato Costituzionale Europeo (sottoscritto a Roma nel 2004 e dichiarato defunto nel 2007) e comunque nei Trattati che in esso confluiscono, troviamo una formulazione del sistema di *welfare* europeo largamente basato sull'individualismo istituzionalizzato che differisce da quello americano per le maggiori garanzie che esso intende assicurare al lavoratore nel quadro sopra delineato.

⁷ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

⁸ Nei termini della teoria della morfogenesi sociale si tratta di una 'conflazione centrale' fra i termini che ne annulla l'autonomia originaria (che solo il dualismo analitico può conservare).

Questo è il mondo delle istituzioni di *welfare mix*, le quali sono sempre meno coercitive e sempre più “seducenti” (come aveva ben visto Tocqueville). Esse si fanno concorrenza per assumere sempre più il ruolo di nodi di connessione tra le esistenze individualizzate, pressoché monadiche, delle persone e il loro ambiente sociale, rappresentato come pericoloso (*kindynizzato*) e fonte di paure di vittimizzazione ⁽⁹⁾. Siamo di fronte ad un modello di *welfare* che non ha più bisogno di imporre delle scelte all’individuo, che non lo coarta più dall’esterno, ma semplicemente gli pone davanti un ventaglio di opzioni a cui deve aderire in modo supposto indipendente, finendo così per congiungere libertà e controllo perché **lo spettro delle scelte è controllato dalle istituzioni stesse**, a cui l’individuo aderisce come il solo mondo possibile, in assenza di altri mondi possibili.

3. La crisi dello Stato sociale hobbesiano

La soluzione strettamente hobbesiana del problema del benessere è lontana da noi, ma essa ha avuto uno sviluppo coerente con le sue premesse e i suoi principi.

Il welfare che noi conosciamo si basa sull’idea di un conflitto di interessi fra attori materialistici, utilitaristici e individualistici, che non possono vivere in pace e creare benessere se non si sottomettono al Potere politico (Leviatano).

Il Potere non è autoritario, ma, anzi, consente tutte le libertà individuali possibili, a condizione che non vengano pregiudicate le libertà altrui. Questo è il senso dell’affermazione secondo cui il welfare state ha una origine hobbesiana e viene a poco a poco configurato come compromesso (contratto sociale) fra democrazia politica e mercato capitalistico ⁽¹⁰⁾.

La crisi di questo modello è stata analizzata in lungo e in largo da una letteratura sterminata, che qui non posso neppure sintetizzare. I paradigmi di crisi sono stati enunciati, di volta in volta, come crisi endemica dei sistemi fiscali, come impossibilità di far fronte alla rivoluzione delle aspettative crescenti di benessere, come assistenzialismo passivizzante. A questi paradigmi, oggi dobbiamo aggiungere il fatto che il fenomeno della globalizzazione riduce i poteri degli Stati nazionali, crea nuove povertà e nuove sfide ecologiche che non hanno più confini nazionali, cosicché **una soluzione hobbesiana a livello mondiale appare del tutto improbabile**.

I nuovi rischi e malesseri diffusi, le paure di una guerra di tutti contro tutti, vengono di solito imputati al capitalismo selvaggio. Non si pensa neppure che possano essere imputati allo Stato hobbesiano. Anzi, la tendenza è a chiedere “regole” in chiave hobbesiana. Senza vedere che proprio questa soluzione favorisce lo stato di paura. Pochi arrivano ad affermare la intrinseca insostenibilità di continuare a ricorrere alla soluzione hobbesiana. In breve, **la cultura prevalente ritiene che il modello lib-lab vada riformulato** (riformato) con opportuni ri-bilanciamenti fra le libertà da un lato e i controlli sociali dall’altro lato, con revisioni nei *trade offs* fra contributi dei singoli cittadini (concepiti come lavoratori, produttori, consumatori) e *entitlements* di welfare. In breve, **con una cittadinanza diversa, più attiva e partecipata, ma sempre entro una precisa cornice “statuale”** ⁽¹¹⁾.

In questa sede, vorrei invece sostenere la tesi che il modello *lib-lab* di welfare diventa sempre più intrinsecamente insostenibile (il che non significa che sparisca del tutto), qualora sia pensato nei termini della soluzione hobbesiana dell’ordine sociale. Non solo non può affrontare i bisogni emergenti di welfare, ma, anzi, rivela di essere patogeno, in quanto genera i problemi di cui si suppone rappresenti la soluzione. Tanto per esemplificare, vediamo alcuni.

A. Nell’approccio *lib-lab*, *la società è un intreccio di economico e politico, il resto è irrilevante per la cittadinanza, è sfera “privata”*. Ma se tutto ciò che sta fuori del binomio Stato-mercato diventa irrilevante agli effetti della cittadinanza, la cittadinanza deperisce. Chi ha detto che realizzare una sempre più piena cittadinanza significhi annullare la rilevanza delle differenze culturali (ovvero di identità) che nascono fuori dal mercato e dal politico? La crisi odierna della cittadinanza dello Stato-nazione è dovuta proprio a quelle iniziative che hanno pensato di poter rendere tali identità irrilevanti per la sfera politica.

B. Per il *lib-lab*, *non esiste una alternativa alla combinazione di libertà individuali e di controllo sistemico-collettivo*. Ma, proprio per il suo modo di funzionare, il dispositivo costituito dalla coppia *lib-lab*

⁹ Mi riferisco in particolare a Michalis Lianos, *Il nuovo controllo sociale*, Sellino editore, Avellino, 2005.

¹⁰ Per una lettura del Leviatano molto vicina a quella che io chiamo *lib-lab* cfr. A. Negri, *art. cit.*

¹¹ Emblematica è la teorizzazione di A. Giddens (cfr. *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, il Saggiatore, Milano, 1999) che è notoriamente fallita a poca distanza dalla sua stessa formulazione.

genera enormi problemi sociali che derivano dalla rimozione e distorsione delle relazioni intersoggettive, come è evidente nelle cosiddette "patologie della modernità".

C. Nell'approccio *lib-lab*, la cittadinanza è per definizione incondizionata. Una delle conseguenze è che i doveri non sono affatto chiariti. È evidente che, in generale, ci sono doveri (per esempio pagare le tasse), ma i doveri non hanno relazioni strutturate con i diritti e possono anche venire meno (ad esempio, per certi gruppi di persone marginali, che si suppone non possano dare nulla alla società). In questa impostazione, proprio **il fatto di considerare la cittadinanza come un puro e semplice conferimento di status, comporta che coloro i quali si trovano in condizioni socialmente deboli e marginali vengano confermati in una posizione considerata incapace di scambi socialmente rilevanti**. Una cittadinanza intesa e praticata per definizione come intitolazione *senza condizioni* solleva il problema della *manca di reciprocità nelle aspettative e nei comportamenti che intercorrono fra individui e Stato, come fra gli stessi soggetti della cittadinanza*. **La cittadinanza non si può reggere sull'assistenzialismo, né può essere fondata sull'individualismo**. L'epoca che identificava cittadinanza con Stato assistenziale volge comunque al tramonto.

Ci sono mille ragioni per cui la soluzione hobbesiana diventa improponibile. Esse sono di ordine politico, culturale, economico e sociale.

(Le ragioni della non proponibilità della "soluzione hobbesiana" vengono affrontate da Donati in un altro testo pubblicato in questa antologia)

QUALI ALTERNATIVE AI SISTEMI LIB-LAB DI WELFARE? LO SCENARIO POST-HOBBSIANO

"Se partiamo dall'idea che l'uomo sia un essere ferito e debole, ma intrinsecamente capace di comportamenti altruistici, solidali o almeno non auto-interessati, ovvero di "scambi umani", allora possiamo costruire un welfare dal volto umano" – sostiene Pierpaolo Donati.

Il nuovo welfare può nascere, secondo Donati, da un "radicale cambiamento delle definizioni di ciò che è pubblico e di ciò che è privato" e dalla connessa ripresa della valenza pubblica delle identità culturali e religiose. Quello che lui chiama "l'ordine societario".

Secondo Donati, per la concezione corrente il **bene comune** consiste nel dare quanto più benessere possibile a quanti più individui. Prevale, dunque, una logica individualistica. Viceversa, ciò che è costitutivo del bene comune e del benessere propriamente umano è la logica del dono e della cura.

Il nuovo welfare che Donati propone si fonda sul **principio di sussidiarietà**, il quale introduce una discontinuità radicale nei confronti dell'ordine (sociale, economico, culturale, politico) tipicamente moderno. È un welfare "relazionale", "societario" e plurale.

Lo Stato sociale post-hobbesiano che Pierpaolo Donati propone "non coincide con lo slogan 'meno Stato, più mercato', ma con uno Stato che si interfaccia con una società che non è concepita come mercato di profitto, bensì come economia civile e come **welfare civile**".

Passare da una soluzione hobbesiana ad una post-hobbesiana, per Donati, significa abbandonare un sistema statale che genera sempre ulteriori conflitti attraverso la soggettivizzazione dei diritti e l'aumento dei controlli, per passare ad un sistema societario che stimola e agevola gli attori dei conflitti ad attuare una concorrenza solidale per risolvere *fra di loro* i problemi.

Da: Pierpaolo Donati, "Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale", 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa, 19 ottobre 2007

1. Perché è necessario pensare ad uno Stato sociale post-hobbesiano?

La società diventa post-hobbesiana per due grandi ordini di ragioni. (A) Con i processi di globalizzazione, non è più possibile ricorrere ad un'autorità del tipo Leviatano per mettere ordine nella società; il grado di complessità è troppo elevato, e d'altra parte la complessità non può essere ridotta in modo esterno e coercitivo nei confronti degli individui; la riduzione della complessità deve aprire nuove possibilità (altri mondi), non chiuderle. (B) Emerge una società civile che non è certamente quella del Seicento: **gli individui sono più consapevoli del carattere inalienabile dei loro diritti fondamentali**, sono mediamente più informati (e tutto questo grazie alla crescita della cittadinanza moderna), e soprattutto attivano reti organizzate per risolvere autonomamente i loro problemi, reti che non necessitano di un *government* (potere vincolante) ma di una *governance* (coordinamento aperto); inoltre, l'espansione del terzo settore e del privato sociale modifica radicalmente la relazione fra Stato e mercato.

Le alternative al paradigma hobbesiano debbono partire dai suoi deficit. Per quanto io possa vedere, **i nodi del modello hobbesiano**, soprattutto nella versione materialistica ed utilitaristica europea, possono essere sintetizzati come segue.

1) Il welfare non può essere costruito su una visione antropologica negativa come quella hobbesiana.

Un'altra modernità, quella della visione positiva dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti, si sta affacciando all'orizzonte come soluzione alternativa. Se partiamo dall'idea che l'uomo sia una bestia, costruiremo un welfare da bestie. Se partiamo dall'idea che l'uomo sia un essere ferito e debole, ma intrinsecamente capace di comportamenti altruistici, solidali o almeno non auto-interessati, ovvero di "scambi umani", allora possiamo costruire un welfare dal volto umano. Un'antropologia negativa porta a dispiegare dinamiche negative, una positiva porta a suscitare e alimentare (*empowerment*) le migliori capacità umane. Anche chi ricorre alla forza e alla frode può essere stimolato a diventare cooperativo e onesto, non perché si sottomette ad un padrone o ad un sistema, ma perché viene considerato potenzialmente capace di cooperazione e onestà. Il povero è una risorsa, ma non come vuole il padrone.

2) Il welfare non può più essere costruito sulla base della distinzione moderna (hobbesiana) fra pubblico (Stato) e privato (il mercato dell'*homo homini lupus*). La sfida diventa quella dei "servizi di interesse generale" (*s.i.g.*), su cui la Unione Europea ha posto l'attenzione in vista di una nuova normativa con la quale aprire uno scenario di servizi di welfare che sono da considerare "pubblici" non perché siano statali, ma in quanto sono di interesse generale a prescindere dalla natura dell'ente proprietario o erogatore del servizio.

3) Le identità culturali, incluse quelle religiose, non possono essere "privatizzate", non possono essere dichiarate irrilevanti per la sfera pubblica, e quindi per il welfare "pubblico". Il welfare laicista (quello che neutralizza le identità culturali, e in particolare quelle religiose) cade da sé, perché nella vita quotidiana la gente reintroduce spontaneamente i problemi di identità nelle culture del benessere, ne fa una questione di confronto fattuale nella sfera pubblica, prima che nell'ordinamento diritto.

4) Il controllo organizzativo centralizzato nelle istituzioni di welfare viene **sostituito da reti sociali** (originarie e originali), che sono intrecci plurali di relazioni formali e informali, il cui metro di qualità è dato dalla capacità di generare capitale sociale ⁽¹²⁾.

È tutta la moderna concezione hobbesiana dell'ordine sociale come compromesso e fusione fra libertà e controlli che crolla. Al suo posto subentra un "**ordine societario**", che nasce da un radicale cambiamento delle definizioni di ciò che è pubblico e di ciò che è privato e dalla connessa ripresa della valenza pubblica delle identità culturali, fenomeni che segnano la fine del sogno di poter realizzare nuovi compromessi fra le ideologie *lib* e *lab* moderne.

Chi tenta di riesumare una visione del welfare come mix di individualismo e olismo metodologico va incontro alle più grosse delusioni. Un tale *mix* è proposto, per esempio, da coloro che, con una originale soluzione hobbesiana, oggi pensano che la migliore società sia quella che, da un lato, esprime una coscienza collettiva che sacralizza l'individuo come individuo, e dall'altro opera affinché gli individui siano tanto più liberi quanto più sono slegati da appartenenze forti e significative. La soluzione proposta è: creiamo una società che consenta agli individui tutte le libertà possibili mediante un patto che conferisce il potere totale di controllo alla società stessa (intesa come apparato istituzionale). Essi ragionano così: se l'individuo come valore assoluto diventa la coscienza collettiva della modernità, allora possiamo evitare ogni discriminazione e perseguire l'uguale dignità delle differenze (che si suppone, ma non si sa come, coincida con la dignità umana).

In questo modo, **viene legittimata qualunque cosa l'individuo pensi e faccia, alla sola condizione che non leda le libertà altrui** (per esempio, viene legittimato un più facile uso personale della droga, si autorizzano pratiche eugenetiche nell'avere un figlio, si legittimano come famiglia i più diversi arrangiamenti di convivenza quotidiana, si accetta la poligamia, ecc.). Poiché il legame sociale viene fatto coincidere con il

¹² Sull'importanza del capitale sociale: cfr. P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Franco Angeli, Milano, 2006; P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, Franco Angeli, Milano, 2006; P. Donati (a cura di), *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, numero monografico "Sociologia e Politiche Sociali", vol. 10, n. 1, 2007.

culto dell'individuo come tale, la soluzione consente i modelli e gli stili di vita più diversi. Si pensa che solo un legame contingente, sempre reversibile e mai esclusivo, possa consentire all'individuo di essere persona.

Per la concezione *lib-lab* il bene comune consiste nel dare quanto più benessere possibile a quanti più individui (*the greatest good of the greatest number*, direbbero gli economisti inglesi).

Il welfare è concepito come compito di uno Stato che regola la società civile sotto l'egida di una concezione del bene che si basa su una qualche forma di "individualismo istituzionalizzato". Per quanto istituzionalizzato, l'individualismo comporta una logica dell'agire sociale che contraddice la logica della relazione con l'Altro, perché l'individualismo istituisce un rapporto di uso dell'altro. In particolare, **l'individualismo moderno** (che, a partire da Hobbes, è "proprietario" e sta alla base della sua 'soluzione' dell'ordine sociale) **contraddice la logica del dono e della cura, che invece è costitutiva del bene comune e del benessere propriamente umano.**

Pensando in questo modo, i sostenitori teorici e/o pratici del welfare *lib-lab* si cacciano in molti guai. Volendo eludere, e anzi cancellare, il senso e la forza del legame sociale e rendendo in-differenti (cioè non facendo alcuna differenza fra) i diversi stili di vita, essi si vengono a trovare di fronte a disagi e malesseri (i disagi della postmodernità) a cui non possono dare alcuna spiegazione, per il semplice fatto che non possono vedere come i rischi, le inquietudini e le incertezze derivino dal fatto stesso di pensare e vivere la vita come contingenza sempre aperta ad altre contingenze. Poiché la Società (il nuovo Leviatano) diventa la condizione della libertà individuale, *la persona diventa il prodotto della società*, anziché essere un soggetto pre e meta-sociale. Non c'è speranza di arrivare a sapere come l'individuo possa diventare autonomo nell'emettere giudizi morali e nell'essere responsabile nella vita sociale.

2. Linee-guida di un welfare post-hobbesiano: verso un "welfare relazionale", societario e plurale

Se vogliamo perseguire un 'nuovo welfare', dobbiamo guardare in nuove direzioni, quelle dei bisogni reali della gente, soprattutto quelli che sono in discontinuità con il passato. Questi bisogni stanno su due fronti, che contraddicono apertamente la soluzione hobbesiana.

Il primo fronte riguarda la definizione di **benessere**, che **non può più essere concepito come puramente materiale, utilitaristico e** individuale (dell'individuo proprietario hobbesiano), com'è anche nella soluzione à la J. Rawls, né può ricorrere a soluzioni normativo-volontaristiche, ma deve farsi relazionale, nel senso che la felicità sta nelle relazioni e non negli oggetti-merce.

Il secondo fronte riguarda i contenuti etici delle **azioni di welfare**. Le misure di welfare non possono più essere eticamente indifferenti o neutre, ma devono diventare **eticamente qualificate**. Ciò significa che il fine etico deve essere introdotto nella funzione-obiettivo delle azioni di welfare, sia per quanto riguarda gli aspetti economici sia per quanto riguarda quelli socio-relazionali.

Una tale modificazione delle basi culturali e normative del welfare non può essere gestita da un nuovo Leviatano, che per sua natura assolve solo funzioni di integrazione sistemica (tra apparati) e non sociale (nelle relazioni di mondo vitale fra la gente). Occorre una configurazione capace di mettere in sinergia l'integrazione sistemica con quella sociale. Il che significa che **occorre una governance ispirata al principio di sussidiarietà.**

Invocare nuove "regole" si rivela una pia illusione se non si prende sul serio la necessità di una loro giustificazione, per il semplice fatto (sociologico, non di altro genere!) che ogni contratto – anche quello sulle regole – richiede delle premesse non contrattuali. Ha delle condizioni pre-contrattuali da soddisfare, che consistono nella fiducia e nella disponibilità a cooperare su comuni valori. Senza di queste premesse il contratto sulle regole non può venire all'esistenza o, se viene fatto, non sarà rispettato. **Lo Stato sussidiario**, contrariamente al Leviatano, soddisfa queste condizioni. Perché, mentre il contratto che genera il Leviatano si basa sulla sfiducia e il sospetto reciproci, lo Stato sussidiario si basa sul rispetto della dignità di ciascuno e sull'agire per accrescere, non diminuire, le autonome capacità dell'altro⁽¹³⁾.

¹³ Cfr. G. Vittadini (a cura di), *Sussidiarietà: la riforma possibile*, Etaslibri, Milano, 1998; P. Donati, *La sussidiarietà come forma di governance societaria in un mondo in via di globalizzazione*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma, 2005, pp. 53-87.

Vale la pena di sottolineare che il **principio di sussidiarietà introduce una discontinuità radicale nei confronti dell'ordine (sociale, economico, culturale, politico) tipicamente moderno**. Infatti, l'adozione del principio di sussidiarietà come principio architettonico di un nuovo ordine sociale, che va dal livello micro (relazioni interpersonali) al livello macro (relazioni internazionali), passando per tutti i livelli intermedi, configura una società alternativa sia a quella liberale (*lib*) sia a quella socialista (*lab*), entrambe intese in senso stretto (moderno), sia anche ai loro *mix* (modelli *lib-lab*).

L'alternativa allo Stato hobbesiano non è uno Stato minimo à la Proudhon (come sostengono i *lib-lab* radicali), ma **uno Stato relazionale** ⁽¹⁴⁾. Lo Stato sociale post-hobbesiano non coincide con lo slogan "meno Stato, più mercato", ma con uno Stato che si interfaccia con **una società che non è concepita come mercato di profitto, bensì come economia civile e come welfare civile**.

Lo sviluppo del welfare civile è in corso in tutti i Paesi occidentali, con l'eccezione significativa dell'Italia, proprio perché in Italia la cultura politica del welfare rimane hobbesiana (nella tradizione storica che va da Machiavelli a Gramsci attraverso Marx).

Alla base della revisione dei sistemi scolastici, sanitari, di assistenza sociale, di previdenza e sicurezza sociale, di servizi alla persona, in breve in tutto lo sterminato campo dei bisogni di benessere nella vita quotidiana, emerge la centralità del *nesso fra libertà e responsabilità non solo per quanto riguarda il comportamento dei singoli individui, ma le conseguenze dei loro comportamenti nei confronti degli altri* quale alternativa alla soluzione hobbesiana che solleva gli individui dagli effetti non intenzionali e aggregati delle loro azioni tramite un'autorità collettiva. Questo è anche il senso del federalismo fiscale ⁽¹⁵⁾, che, pensato in chiave di sussidiarietà, non è un principio di affermazione di interessi individuali, locali, egoistici, come qualcuno afferma, ma è un principio di responsabilità e di rappresentanza diretta.

In sintesi. **La soluzione hobbesiana del bene comune consiste nel trasformare l'utilitarismo di natura in un utilitarismo regolato attraverso un contratto fra i consociati** che consenta di gestire i conflitti sociali. Tutti coloro che propongono un "nuovo contratto" -lo si sente ad ogni pie' sospinto: si parla di un nuovo contratto fra le generazioni, fra produttori e consumatori, fra sindacati e imprenditori, e così via- dovrebbero dire in che senso lo intendono, e in quale modo lo configurano. Infatti, se si tratta di un contratto hobbesiano, siamo fuori strada. I contratti classici e neo-classici (che riguardano prestazioni materiali e con bassa discrezionalità) non sono più adatti per il nuovo welfare, perché occorrono *contratti relazionali* che hanno come oggetto delle relazioni, per esempio di cura, che non sono né materiali né standardizzabili ⁽¹⁶⁾. Abbiamo bisogno di regole, ma le regole di per sé non sono la soluzione, perché esse dipendono dalle premesse non contrattuali del contratto. Qui viene in gioco la concezione antropologica dei diritti, su cui occorre trovare un consenso non relativistico.

La soluzione post-hobbesiana che prospetto non è una soluzione di semplici regole, tantomeno procedurali. Essa non rifiuta, ovviamente, la figura del contratto, ma non può accettare che tale figura risolva tutto ciò che riguarda il welfare, a partire dal contratto che sta alla base della costituzione politica della società. Se il benessere della persona e della società è una relazione sociale originaria, occorre una diversa visione del sociale e di ciò che lo costituisce.

Se per Hobbes il sociale originario è uno stato selvaggio di guerra feroce, e il sociale diventa civile solo attraverso la politica (il Leviatano), orientarsi ad una soluzione post-hobbesiana significa: (A) assumere che il sociale sia costituito dalle relazioni originarie che le persone, le loro formazioni sociali, la società come insieme di relazioni fra le varie sfere di vita esprimono a partire dalla loro natura umana, e (B) regolare i conflitti attraverso quelle costituzioni *civili* ⁽¹⁷⁾ che, operando nel quadro delle costituzioni *politiche* e in relazione ad esse, articolano la cittadinanza societaria (civile) nelle varie sfere di vita (dal lavoro alle attività di welfare), in modo da rendere sinergici gli interessi e le identità.

Passare da una soluzione hobbesiana ad una post-hobbesiana significa abbandonare un sistema statale che genera sempre ulteriori conflitti attraverso la soggettivizzazione dei diritti (e che deve poi aumentare i controlli per far fronte all'anomia e alle patologie sociali che ne conseguono), **per passare ad un sistema**

¹⁴ Ho trattato l'argomento in P. Donati, *Oltre la crisi dello Stato sociale: dal codice inclusione/esclusione al codice relazionale/non relazionale*, in "Sociologia e Politiche Sociali", a. 2, n. 3, 1999, pp. 195-220.

¹⁵ Cfr. L. Antonini (a cura di), *Verso un nuovo federalismo fiscale*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹⁶ Sui contratti relazionali: cfr. P. Donati, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, pp. 181-188.

¹⁷ Cfr. G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione: l'emergere delle costituzioni civili*, Armando Editore, Roma, 2005.

societario che stimola e agevola gli attori dei conflitti ad attuare una concorrenza solidale per risolvere fra di loro i problemi, senza che ciò significhi invocare un nuovo Potere politico, magari chiamandolo, come faceva Hobbes, 'società civile'.

Questa prospettiva riguarda anche i possibili e necessari sviluppi della dottrina sociale cattolica. In modo certamente non intenzionale, anche tra i cattolici (e non solo fedeli laici) c'è chi pensa che, dopotutto, la soluzione hobbesiana (anche se non la sua filosofia) sia utile, perché assicura la pace sociale di cui la stessa Chiesa ha bisogno. Alcuni settori del mondo cattolico si sono sempre appoggiati al "primato della politica" intesa, non già correttamente come priorità del 'politico' (il bene comune), ma come priorità dello Stato sulla società civile, anziché viceversa ⁽¹⁸⁾. In ciò essi hanno finito per accettare, *volens nolens*, la soluzione hobbesiana per la quale la vita sociale diventa civile solo attraverso la vita politica.

A parte il fatto che **esiste il rischio che la soluzione hobbesiana finisca per sottoporre, prima o poi, la Chiesa allo Stato** (come in effetti Hobbes proponeva), dal momento che la religione rappresenta un rischio e una fonte di timori per lo Stato stesso, la questione cruciale è comunque un'altra. Il fatto che molti interpretino la dottrina sociale nel quadro di un pensiero "verticale" in cui lo Stato ordina la società civile anziché trarne ispirazione e linfa morale, comporta l'assenza di una vera sussidiarietà, cioè la mancanza di un autentico protagonismo delle persone, delle famiglie, delle associazioni, e quindi il mancato sviluppo di quelle reti "orizzontali" nel campo del welfare in cui si esprimono le soggettività sociali e i loro beni relazionali. Si tratta qui di avere ben chiaro che **il nuovo welfare è altra cosa dalle opere di volontariato, di carità e beneficenza**. Con Giovanni Paolo II la dottrina sociale cattolica ha fatto passi da gigante per uscire dal welfare hobbesiano, ma la traduzione pratica rimane tutta da sviluppare, al di là degli astratti principi.

UNA NUOVA MAPPA DEL BENE COMUNE: LA SOCIETÀ RELAZIONALE E IL 'NUOVO WELFARE'

Pierpaolo Donati muove una radicale critica al pensiero corrente della modernità, e soprattutto a quello prevalente dagli anni '70 in poi, secondo il quale gli individui si relazionano più sulla base di ciò che li differenzia che sulla base di ciò che li accomuna. "È evidente -dice- che ci troviamo di fronte ad un'ideologia che contrasta radicalmente con ogni nozione plausibile di bene comune".

Il criterio per individuare **il bene comune come bene relazionale** si basa -secondo Donati- sul principio di reciprocità positiva, e non su quello dell'uguaglianza delle opportunità individuali, che è proprio dell'individualismo istituzionalizzato.

"Dire che un bene è bene comune -osserva Donati- significa dire che è bene relazionale in quanto è un tipo di bene che dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro, e può essere fruito solo se essi si orientano di conseguenza". "Pace, sviluppo sostenibile, ambiente sano, uscita dalla povertà e dal degrado sociale sono beni comuni che possono essere ottenuti solo 'relazionalmente': cioè a dire, possono essere prodotti solo assieme, non sono una somma di utilità individuali".

Viceversa -annota ancora Donati- l'etica pubblica che ispira l'attuale legislazione dello stato non è adeguata a creare quelle condizioni che possono condurre i soggetti portatori di interessi e di identità a generare il bene comune.

Da: Pierpaolo Donati, "Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale", 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa, 19 ottobre 2007

1. Il bene comune non è il prodotto di concezioni olistiche o individualistiche, ma relazionali

La nuova mappa del bene comune deve saper individuare i luoghi e gli attori che lo producono. Per vedere questi luoghi e questi attori occorre evitare di adottare gli approcci sia olistici sia individualistici.

¹⁸ Così recita infatti il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (Libreria Editrice Vaticana, 2004): «La comunità politica e la società civile, seppure reciprocamente collegate e interdipendenti, non sono uguali nella gerarchia dei fini. La comunità politica è essenzialmente al servizio della società civile e, in ultima analisi, delle persone e dei gruppi che la compongono. La società civile, dunque, non può essere considerata un'appendice o una variabile della comunità politica: anzi, essa ha la preminenza, perché nella stessa società civile trova giustificazione l'esistenza della comunità politica. Lo Stato deve fornire una cornice giuridica adeguata al libero esercizio delle attività dei soggetti sociali ed essere pronto ad intervenire, quando sia necessario e rispettando il principio di sussidiarietà, per orientare verso il bene comune la dialettica tra le libere associazioni attive nella vita democratica» (pr. 418). Il paragrafo termina dicendo giustamente che: «La società civile è composita e frastagliata, non priva di ambiguità e di contraddizioni: è anche luogo di scontro tra interessi diversi, con il rischio che il più forte prevalga sul più indifeso». Però dimentica di dire che anche lo Stato può essere tale e quale. E questo è il caso dell'Italia oggi.

Nelle condizioni storiche a cui siamo pervenuti il bene comune non può più essere inteso in maniera 'olistica', come se fosse un tutto che determina le parti. Il bene comune è certamente un bene universale ⁽¹⁹⁾. Ma non è un 'bene totale' (come viene chiarito nei paragrafi 17-20 del Documento preparatorio della 45ª Settimana Sociale²⁰). Bisogna guardarsi dal tradurre l'universale in una totalità predeterminata. Parimenti, occorre evitare gli approcci ispirati al cosiddetto individualismo metodologico, come se il bene comune fosse il prodotto degli individui come tali. L'idea che il bene comune sia nient'altro che la proiezione e la convergenza di individui liberati da ogni vincolo sociale è stata dimostrata falsa e fuorviante. È vero che lo Stato *lib-lab* ha come sua ideologia proprio l'individualismo emancipativo ⁽²¹⁾, concepito come "un umanesimo che tratteggia un mondo ideale in cui ciascun essere umano diviene *se stesso* allontanandosi il più possibile dagli obblighi sociali imposti". Secondo tanti autori (da N. Elias a U. Beck ad A. Giddens) esso costituisce la *cifra della modernità*, in particolare della seconda modernità (collocabile cronologicamente dagli anni '70 ad oggi). Ma proprio perché tale ideologia ha come caratteristica di base il fatto che in essa gli individui *si relazionano più sulla base di ciò che li differenzia che sulla base di ciò che li accomuna*, è evidente che ci troviamo di fronte ad un'ideologia che contrasta radicalmente con ogni nozione plausibile di bene comune.

Il bene comune deve essere costantemente generato e rigenerato attraverso dei processi sociali in cui sia data la centralità alla persona umana, alle sue relazioni di mondo vitale e alle sue formazioni sociali, quelle che fanno la società civile. Si tratta di processi che noi oggi, usando nuovi strumenti concettuali, possiamo e dobbiamo concepire in termini di morfogenesi sociale ⁽²²⁾, ossia di processi che, preso atto di certi condizionamenti strutturali di partenza nei confronti degli attori sociali ⁽²³⁾, portano ad una situazione in cui gli attori interagiscono fra di loro per modificare le strutture sociali (e le stesse istituzioni) in modo da generare concreti beni comuni.

Questi beni, pertanto, sono, e non possono non essere, *beni relazionali*, perché possono essere prodotti e fruiti soltanto assieme da coloro che sono interessati ad essi. Il concetto di bene comune, pertanto, include le varie formulazioni di 'società degli stakeholders' che oggi appaiono all'orizzonte. Per esempio, nel welfare aziendale e nella responsabilità sociale ed etica delle imprese.

2. Che cosa sono i beni relazionali? Una nuova mappa dei beni comuni

Il bene comune, nella sua versione relazionale, non è una idea 'concertativa', come ancora alcuni la intendono. Non è la concertazione politica tipica dell'assetto democratico neo-corporativo. In quest'ultimo assetto gli attori sono portatori di interessi di parte e li rivendicano sedendosi ad un tavolo dal quale sperano di alzarsi vedendoli soddisfatti, almeno in buona misura, dopo un conflitto tipicamente negoziale.

Il bene relazionale non è di questo tipo. Esso guarda al bene delle relazioni prima che a quello degli interessi individuali, di gruppo o di categoria. Le relazioni a cui il bene allude sono quelle dei soggetti coinvolti nei bisogni di cui si tratta, e quelle che ne vengono di riflesso alla comunità societaria tutta intera.

Il criterio per individuare **il bene comune come bene relazionale** si basa sul **principio di reciprocità positiva**, e non su quello dell'uguaglianza delle opportunità individuali, che è proprio dell'individualismo istituzionalizzato di cui ho detto.

Pensiamo a che cosa questa visione potrebbe portare nei rapporti fra uomo e donna nella famiglia e nella società, nella formazione scolastica dei ragazzi, nell'organizzazione dei servizi di cura; ma anche nei sistemi previdenziali e assicurativi pensati non per l'individuo come tale, ma per la successione fra generazioni contigue, e in tanti altri campi. Avremmo una configurazione completamente diversa da come oggi viene inteso il bene comune, che è generalmente inteso come somma dei beni individuali acquisiti attraverso

¹⁹ Cfr. V. Possenti, *Bene comune e universalità*, in "La Società", n. 6, 2006, pp. 814-828.

²⁰ Cfr. in questa antologia il testo "Il bene comune è di tutti e di ciascuno" (*ndr*).

²¹ Cfr. Ph. Corcuff, J. Ion, F. De Singly, *Politiques de l'individualisme; entre sociologie et philosophie*, Ed. Textuel, Paris, 2006.

²² Cfr. M. Archer, *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano, 1997.

²³ Che il bene comune riguardi queste condizioni strutturali è chiaro nella definizione stessa di bene comune secondo la quale, come poi dirò, per bene comune deve intendersi non già una cosa o dei beni specifici, ma «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente». Il tema del condizionamento strutturale è stato particolarmente sviluppato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudinis Rei Socialis* (Cfr. P. Donati, *Il concetto di società umana in Giovanni Paolo II*, in "Il Nuovo Aeropago", a. 22, n. 2-3, 2003, pp. 88-115).

opportunità individuali: il bene comune sarebbe invece la loro relazione di scambio per generare quei beni che provengono dallo stare in una relazione di reciprocità²⁴).

Il bene comune inteso in senso relazionale non è un tutto già preordinato o il risultato di utilità individuali. È invece 'relazionale' se, in quanto e nella misura in cui può essere generato soltanto assieme, non è escludibile per nessuno che abbia parte, non è frazionabile e non è neppure una somma di beni individuali. *Dire che un bene è bene comune, significa dire che è bene relazionale in quanto è un tipo di bene che dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro e può essere fruito solo se essi si orientano di conseguenza.* In questo senso, la vita umana è oggetto di godimento e quindi di diritti non in quanto bene privato, individuale nel senso di individualistico, né pubblico nel senso tecnico moderno di bene statale, ma propriamente come bene comune dei soggetti che stanno in relazione.

La società odierna infatti esprime l'esigenza di nuovi beni comuni in un senso fenomenologico molto preciso: **beni comuni nel senso che solo comunità di persone, solo gruppi primari e gruppi associativi possono esprimerli e tutelarli.** Questa è una nuova generazione di diritti; appunto la generazione dei diritti *umani*, al di là dei diritti civili (le libertà individuali), dei diritti politici e dei diritti economico-sociali di *welfare*.

Quando noi ci appelliamo oggi, per esempio, al diritto del bambino di avere una famiglia, ci appelliamo ad un diritto che è umano, non civile o politico o economico-sociale. Ma che categoria di diritti è questa?

La risposta non può che essere: si tratta di un diritto umano in quanto è un diritto ad una relazione personalizzante, è un diritto ad una relazione umana e non ad una cosa o una prestazione.

Credo che il diritto positivo sia molto indietro rispetto all'esigenza di dare una veste giuridica a questi diritti umani fondamentali come diritti relazionali.

La riprova che l'etica pubblica odierna non implica un bene comune in senso relazionale si ha nel caso in cui, ad esempio, i problemi delle nuove povertà, della precarietà, della pace, dello sviluppo, dell'ambiente non sono fatti dipendere dalle concrete relazioni umane messe in atto dai soggetti compresenti, ma dall'intervento di un Potere politico che impone una legge. Ci si attende che lo Stato elimini la povertà con l'assistenza e la redistribuzione forzata, il che genera nuove trappole di povertà. Ci si attende che la legge combatta la precarietà del lavoro imponendo nuove obbligazioni, ma queste ultime finiscono per alimentare la stessa precarietà. Si persegue la pace promettendo risarcimenti e condoni ai violenti, ma costoro non cessano per questo di fare violenza. Si legiferano le liberalizzazioni per produrre sviluppo economico, ma gli incentivi vanno ad ingrassare coloro che già depredavano la società, e così via.

Il punto è che l'etica pubblica che sostiene l'attuale legislazione dello Stato non è adeguata a creare quelle condizioni che possono condurre gli stessi portatori di interessi e di identità a generare il bene comune. Perché?

L'etica pubblica del lib-lab non offre soluzioni efficaci ai problemi sociali perché lascia completamente da parte il problema di coinvolgere i poveri, gli emarginati, i devianti e anche i violenti nella soluzione dei loro problemi come *problemi comuni*. Nel campo delle politiche sociali è oggi ormai ben chiaro che non è così che si risolvono i problemi. Pace, sviluppo sostenibile, ambiente sano, uscita dalla povertà e dal degrado sociale sono beni comuni che possono essere ottenuti solo 'relazionalmente': cioè a dire, possono essere prodotti solo assieme, non sono una somma di utilità individuali, ma una funzione di soggetti che stanno in relazione e una funzione delle loro relazioni complessive, interne ed esterne.

È importante sottolineare che **il bene comune assume la forma del bene relazionale in tutti i campi di welfare nei quali sono in gioco le relazioni fra soggetti umani.** In particolare, ciò avviene nei servizi che hanno come produttori e/o co-produttori il Privato Sociale e il Terzo Settore (che producono beni relazionali secondari) e le famiglie (che producono beni relazionali primari). In linea di principio non sono relazionali solo due tipi di beni nella società (fig. 1).

Da un lato, ci sono i beni pubblici in senso stretto, cioè quei beni che debbono essere perseguiti in condizioni tali per cui gli attori sono necessariamente vincolati (non possono scegliere individualmente) e i beni non sono competitivi; si tratta di quei beni che richiedono apparati sistemici o tecnologici redistributivi (come i trasferimenti monetari di welfare attraverso il sistema fiscale, il sistema pensionistico e assicurativo pubblico, i servizi in cui la partecipazione delle persone è vincolata e costrittiva sulla base del comando

²⁴ La teoria sociologia e quella economica hanno cominciato da qualche tempo a chiarire questo tipo di beni: cfr. P. Donati, I. Colozzi (a cura di), P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2006; S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse. Verso una teoria economica relazionale*, in P.L. Sacco, S. Zamagni (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 17-51.

della legge o altro motivo). Dall'altro, ci sono i beni strettamente privati (di mercato darwiniano), che sono quelli richiesti da attori liberi (sovrani nelle loro scelte) in condizioni di competitività; si tratta di quei beni che non richiedono alcuna relazione agli altri per essere soddisfatti.

I beni comuni, dunque, possono essere prodotti sotto condizioni vincolate e non competitive (dallo Stato), ma anche sotto condizioni di libertà di scelta e competizione (dal Terzo settore e Privato sociale: beni relazionali secondari di tipo B) e sotto condizioni di libertà di scelta e non-competizione (dalle Famiglie e comunità di tipo familiare: beni relazionali primari di tipo A).

Fig. 1 – I quattro tipi di beni esistenti nella società: beni pubblici in senso stretto, beni relazionali primari, beni relazionali secondari, beni privati in senso stretto (il bene comune deve essere definito in ciascuna di queste quattro aree, le quali si differenziano per il tipo di relazioni sociali che implicano fra gli attori).

	Beni non competitivi	Beni competitivi
Attore Vincolato (non sovrano)	Beni strettamente pubblici (Stato e apparati sistemici) Le relazioni sono vincolanti per tutti gli attori interessati	Beni relazionali secondari (tipo B) (Terzo settore/Privato sociale) Le relazioni sono prosociali attraverso le formazioni associative di società civile
Attore Libero (sovrano)	Beni relazionali primari (tipo A) (Famiglie) Le relazioni sono prosociali attraverso le famiglie	Beni strettamente privati (Mercato darwiniano) Le relazioni sono irrilevanti (comportamenti a-relazionali)

Si noti che, in teoria, anche lo Stato e il Mercato possono contribuire a generare beni comuni come beni relazionali. Ciò accade quando lo Stato e il Mercato operano come attori nelle condizioni specifiche che favoriscono la produzione di beni comuni relazionali del tipo A e B. Non è rilevante il 'dove', ma il 'come' i beni vengono prodotti. In tal caso, però, lo Stato e il Mercato rinunciano ad essere gli unici attori, o gli attori dominanti, nella produzione di beni sociali, e mettono a disposizione degli altri attori (Privato sociale/terzo settore e Famiglie) la loro capacità di essere operatori rispettivamente di beni pubblici e di beni privati in senso stretto.

PER PERSEGUIRE IL BENE COMUNE VA RIFONDATO IL RAPPORTO TRA STATO E SOCIETÀ CIVILE

In queste pagine è contenuta un'ampia sintesi della visione del sociologo Pierpaolo Donati per quanto riguarda il superamento dell'attuale sistema di stato sociale, soprattutto italiano. Si tratta delle pagine conclusive della sua relazione alla 45° Settimana Sociale dei Cattolici italiani (Pisa, 2007), che – articolata in quattro parti distinte – abbiamo qui riprodotto.

A queste pagine Donati ha dato il seguente titolo: "Prospettive: perché e come dobbiamo rifondare il rapporto fra Stato e società civile, se davvero vogliamo perseguire il bene comune".

Per il sociologo bolognese, per conseguire davvero il bene comune si tratta di far maturare una **società della sussidiarietà solidale**. La forma politica che una tale società assume è lo stato sociale relazionale.

Ecco la sintesi del pensiero di Donati: "**Lo stato sociale relazionale** è quello che concepisce il bene comune come un bene che valorizza le relazioni di reciproco arricchimento degli attori liberi e responsabili che fanno il welfare. Esso realizza una "cittadinanza complessa" che opera attraverso la valorizzazione del principio di relazionalità applicato al campo delle politiche sociali. Le politiche sociali non sono intese come politiche settoriali e residuali per i poveri e i bisognosi, ma come una forma generale di azione riflessiva della società su se stessa, in termini di produzione e distribuzione di tutti i 'beni' sociali (in senso lato), senza separare fra loro le condizioni "normali" e le condizioni "particolari" (a rischio, devianti o patologiche)".

Più in generale, si tratta di "vedere lo Stato come quel sotto-sistema specifico che deve governare politicamente la società, ma non la deve sostituire, né colonizzare, né produrre".

Da: Pierpaolo Donati, "Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale", 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa, 19 ottobre 2007

1. Comprendere la diversità delle due vie: lib-lab e societaria

In conclusione, vorrei sottolineare le discontinuità fondamentali che sono implicate nel passaggio dalla concezione hobbesiana del welfare (nelle varie versioni *lib/lab*) alla concezione relazionale del *welfare societario e plurale* che persegue il bene comune facendo operare insieme solidarietà e sussidiarietà.

Le divergenze riguardano il senso (forme e contenuti) della regolazione sociale complessiva. Con riguardo a tre indicatori sociologici basilari (cioè: il senso dello Stato come ordinatore generale, le regole minime garantite dallo Stato, e il criterio-guida della politica sociale), possiamo dire quanto segue.

Nel modello *lib/lab*:

- lo Stato è inteso come ordinatore generale in quanto mantiene il ruolo di grande supervisore che utilizza il sistema politico-amministrativo per controllare tutti gli scambi che quest'ultimo ha con la società civile; questa via affida ancora al *welfare state* il compito di dirigere (con indirizzo e coordinamento) tutte le principali transazioni sociali, in funzione di certe, selezionate libertà private; è lo Stato che continua a produrre -indirettamente, in quanto non la gestisce più direttamente- la "sua" società civile, perché definisce che cosa è lasciato o imposto ai privati e che cosa non lo è;

- le regole minime (alle quali nessuno può sottrarsi) di cui lo Stato si fa garante sono quelle che definiscono i confini delle iniziative private e del potere pubblico, in modo da mantenere il controllo politico sulle transazioni sociali, quindi preservando e anzi accentuando la distinzione fra sfera privata e sfera pubblica, le quali vengono ulteriormente distanziate fra loro, anche quando viene utilizzato e favorito un loro mix;

- il criterio-guida che ispira la politica sociale è quello del cosiddetto individualismo istituzionalizzato (non certo selvaggio), o neo-individualismo democratico, che ha come scopo quello di creare un'arena di opportunità per le scelte individuali, e dunque è volto a massimizzare il benessere individuale nella sfera privata con il solo limite di non danneggiare quello altrui; viene esclusa ogni politica del legame sociale, se con essa si intende il perseguire *ex ante* obiettivi e criteri di relazionamento solidale fra gli individui (la solidarietà può essere un risultato atteso, ma non un criterio di scelta normativa *a priori*).

Nel modello del *welfare societario*, basato sulla differenziazione plurale e solidale, invece:

- lo Stato è ordinatore generale non in quanto utilizza il potere politico-amministrativo per regolare tutte le transazioni sociali, ma perché, mentre promuove le forme autonome di produzione e di allocazione proprie di ciascuna sfera, si preoccupa di verificare le compatibilità fra le azioni dei diversi settori e i loro risultati, onde assicurare che il benessere sociale che viene generato e distribuito ai vari gruppi di popolazione cresca e non diminuisca in senso assoluto e in senso relativo;

- le regole minime di cui lo Stato si fa garante riguardano i nessi che legano intrinsecamente fra loro le libertà e le responsabilità di ciascun soggetto, così come i contributi che ciascun soggetto dà alla comunità e i guadagni che ne riceve; in breve, ci si propone di garantire l'equità dei contratti in un contesto di regole a carattere comunitario anziché individualistico;

- il criterio-guida della politica sociale consiste nel cercare il relazionamento più sinergico possibile fra gli individui e i gruppi sociali, nonché le concrete misure che lo attualizzino; vengono, quindi, perseguite delle politiche dei legami sociali e dei diritti relazionali, favorendo le solidarietà primarie e associative intermedie fra individuo e Stato.

Il confronto può essere svolto più analiticamente sui principi e le articolazioni degli attori che queste due vie comportano.

2. Per quanto riguarda i principi

A livello dei principi, entrambi i paradigmi (*lib/lab* e *societario*) in qualche modo convergono su alcuni valori-guida comuni, che però essi interpretano diversamente e soprattutto cercano di realizzare attraverso forme sociali basicamente differenti. Vediamo i tre principi più importanti.

(A) *La sussidiarietà*. È un principio riconosciuto e perseguito da entrambe le vie. Ma il *lib/lab* lo interpreta soprattutto in senso territoriale, come difesa delle comunità minori rispetto alle possibili invadenze di quelle maggiori (come peraltro recita l'art. 3/b del Trattato di Maastricht), e quindi si limita a raccomandare che le decisioni siano prese al livello più prossimo a chi è interessato. Il *lib/lab* interpreta questo principio come massimo decentramento delle funzioni statali dal centro alla periferia. Al contrario, la via *societaria* interpreta la sussidiarietà non solo in senso territoriale e difensivo, ma anche come un principio organizzativo generale (non solo territoriale) e come principio promozionale delle autonomie

propriamente sociali (non solo degli enti statali locali); e, ancora, lo interpreta non solo in senso verticale fra istituzioni dello Stato, ma anche in senso orizzontale, cioè fra le istituzioni dello Stato e quelle di società civile. Sussidiarietà, in questo caso, non significa né decentramento né lasciare che ciascuno trovi le sue soluzioni particolaristiche, ma preoccuparsi affinché ciascun soggetto possa avere le risorse necessarie per vivere la propria autonomia come funzione sociale. Le differenze si riscontrano in tanto campi; un esempio emblematico è quello della scuola.

(B) *La solidarietà*. Tutti parlano di solidarietà, ma le due vie sono molto diverse nel modo di intenderla e di praticarla. Per il *lib/lab* solidarietà vuol dire soprattutto ricorso alla redistribuzione, nella gestione del rapporto centro-periferia, ovunque il centro sia collocato. Per la via societaria solidarietà significa invece, soprattutto, favorire scambi di reciprocità fra soggetti che -ai vari livelli micro, meso e macro- si relazionano fra loro in maniera cooperativa entro una articolazione complessa. Il caso degli interventi per sostenere il privato sociale e l'occupazione sono due esempi emblematici.

(C) *La personalizzazione del welfare*. Orientare le misure di benessere alla concreta situazione delle persone, curandone le esigenze umane di particolarità anziché intervenire in modo uniformizzante e impersonale, è pure un obiettivo ampiamente condiviso. Ma il *lib/lab* lo intende come individualizzazione degli interventi (favorire la libertà dell'individuo *qua talis*), mentre la via societaria lo intende come adeguamento degli interventi alla situazione relazionale, cioè all'individuo-in-relazione. Il caso del reddito minimo (chiamato anche minimo vitale o reddito minimo di cittadinanza o di inserimento) è quanto mai esemplificativo, in quanto la via societaria sottolinea il ruolo promozionale di tale misura, anziché assistenziale come accade nella politica *lib/lab*. Si tratta di vedere se i cosiddetti "pacchetti di *welfare*" tengano conto o meno della trama relazionale in cui i bisogni individuali sono inseriti, e se le misure intraprese favoriscano o meno l'autonomia di tali reti.

3. Per quanto riguarda gli attori

Anche a livello degli attori e delle istituzioni per il benessere si nota una qualche convergenza dei riferimenti operativi fra i due modelli. Ma, nonostante ciò, permangono e anzi si accentuano cruciali differenze che sono relative al modo in cui gli attori vengono legittimati e regolati nelle loro reciproche transazioni e identità (pluralismo, scambi e autogoverno).

Per quanto riguarda il *pluralismo delle istituzioni*, che è un valore comune, si nota una marcata differenza fra la via *lib/lab* che fa appello soprattutto al pluralismo *nelle* medesime istituzioni pubblico-statuali di *welfare*, e la via societaria che propone invece il pluralismo *fra* le istituzioni del benessere, senza dare a nessuna di esse una priorità di principio sulle altre. A differenza della via *lib/lab*, che mantiene il primato della regolazione pubblica (in senso statale), nella via societaria vi è la ricerca di un "nuovo spazio pubblico" dove venga riconosciuta -seppure a certe condizioni- la funzione pubblica anche delle istituzioni non statali, senza assorbirle nello Stato.

Per quanto riguarda gli *scambi relazionali fra i vari attori*, entrambe le vie accentuano la ricerca di nuove forme di contrattualità. Ma la loro logica è assai diversa. La via *lib/lab* mantiene il primato dello Stato nel guidare la contrattazione fra le istituzioni del benessere. Ciò avviene anche con notevoli innovazioni (come quando si propone di offrire un credito di imposta al datore di lavoro che assume un disoccupato anziché pagare l'assegno di disoccupazione al disoccupato, onde incentivare realmente l'occupazione). Mentre la via societaria esalta la contrattualità diretta fra i soggetti che si scambiano beni e servizi di *welfare* (nelle reti auto-organizzate e soprattutto nell'economia sociale). In futuro, diventerà cruciale l'analisi dei differenti impatti quanto-qualitativi di questi due modi di intendere gli interscambi di input-output fra i vari settori del benessere.

Entrambe le vie si dichiarano a favore di nuove *regole di autogoverno* che favoriscono la promozione di utilità collettive. Però la via *lib/lab* opera ancora, in buona misura, nel quadro di un *regime concessorio* per il quale è lo Stato che concede funzioni e ambiti di azione. Mentre la via societaria propone un *regime normativo* di autoregolazione delle autonomie sociali, in forza del quale i soggetti non ricevono la loro autonomia da concessioni dello Stato, ma operano in base ai propri statuti, i quali debbono, ovviamente, rispettare certe regole comuni.

Il caso delle politiche per la famiglia, che è del resto fortemente simile a come viene trattato il privato sociale, è emblematico. Oggi, nessuno nega più l'importanza delle famiglie nella produzione di servizi di *welfare*, come è accaduto nei tempi di massima espansione del modello *lab* interventista (dalla metà degli anni '60 agli anni '80). Ma il modo di intendere la politica per la famiglia rimane segnato da spartiacque nettissimi. Mentre il *lib/lab* continua a praticare politiche redistributive che rimangono decisamente

assistenzialistiche, nella via societaria, invece, la politica familiare è configurata come promozione della famiglia quale vero e proprio soggetto sociale.

Il *lib/lab* continua a pensare la politica familiare come *sgravio* dalle responsabilità familiari o come 'compensazioni' o 'sconti' a fronte di tali responsabilità. Si vedano i provvedimenti più tipici: piccole agevolazioni per i mutui che le giovani coppie contraggono nell'acquisto della casa, aumenti con il contagocce delle detrazioni o deduzioni fiscali per i familiari 'a carico', congedi genitoriali dal lavoro per poco tempo e poco retribuiti, con esclusione di aiuti ai genitori che non hanno un lavoro dipendente, deducibilità fiscale delle spese per la baby sitter o per l'assistenza all'anziano quando entrambi i coniugi lavorano, e così via.

La via societaria, invece, punta a rafforzare la capacità di autonomia della famiglia nelle sue proprie funzioni sociali: quindi, a farne un soggetto tributario a fini di equità fiscale, un soggetto titolare di diritti -come quello dell'educazione dei figli-, un ambito di relazioni di cura aventi i propri diritti-doveri che non debbono essere penalizzati o addirittura puniti, come tuttora accade, ma trattati con giustizia e quindi adeguatamente sostenuti nel loro proprio modo di essere (per esempio con contratti di lavoro che prevedano misure *family friendly*, con il riconoscimento del lavoro casalingo di cura dei figli e degli anziani a fini previdenziali, assicurativi, e anche di uso di servizi esterni di welfare, il distacco associativo per chi assume responsabilità di conduzione delle associazioni familiari o altre associazioni pro-sociali, ecc.).

4. Per quanto riguarda i settori di intervento

Cosa significa tutto ciò a livello dei grandi settori della protezione sociale? Le conseguenze differenziali sono evidenti.

Nel campo della previdenza e sicurezza sociale, la via *lib/lab* mantiene il primato delle istituzioni pubblico-statali e affida ai privati un *quid* di libertà previdenziali aggiuntive vincolate (si veda il caso dei fondi per pensioni integrative), mentre la via societaria persegue una gamma più ampia di scelte di libertà-e-responsabilità (individuale e soprattutto solidale) nei regimi previdenziali e assicurativi.

La stessa cosa accade per **la sanità e l'assistenza sociale**. In questi settori, peraltro, in cui il privato sociale gioca un ruolo decisivo e crescente, le due vie si distinguono nettamente, in quanto il *lib/lab* concede un ruolo residuale al privato sociale, mentre la via societaria ne fa un pilastro autonomo, di pari dignità e simmetrico, anche se funzionalmente distinto, rispetto a Stato e mercato.

Al momento attuale, entrambe le vie soffrono di carenze tipiche di ciascuna, laddove siano intese in modo "puro". La via *lib/lab* incontra problemi quando è in gioco il nesso fra libertà-e-responsabilità nelle scelte dei cittadini, perché **lo Stato mantiene il ruolo di chi non solamente fa le regole, ma tende anche a gestirle direttamente, con l'effetto di dover continuamente stimolare all'azione cittadini resi passivi, perché privatizzati**. Ne potrebbe uscire ricorrendo a forme di *corporate governance*, ma ciò viene ancora una volta evitato perché alla creazione di nuovi poteri differenziati (come sarebbero delle *Authorities* concepite quali espressioni delle autonomie sociali) si preferisce il ricorso alla moltiplicazione delle *Authorities* governative che vanno a complicare un'amministrazione pubblica già vischiosa. La via societaria risolve meglio il problema appena detto, ma ha difficoltà nel rendere universalistiche le sfere dell'autonomia sociale, le quali soffrono della tendenza a chiudersi nel particolarismo, indotte a ciò anche dalla perdurante regolazione statuale di tipo *lib/lab* che le porta a competere in giochi a somma zero. Deve per questo incentivare comportamenti universalistici e solidali, cioè coniugare la sussidiarietà con la solidarietà, ma non può farlo se il contesto istituzionale non glielo consente.

Nel prossimo futuro, le vicende del *welfare state* saranno probabilmente segnate -dal punto di vista empirico- dalla necessità di rimediare ai difetti dell'una via e dell'altra, trovando forme di differenziazione degli interventi e un opportuno bilanciamento fra loro.

In questo scenario, le tendenze che sembrano affacciarsi, per quanto riguarda la spesa sociale, sono: la riduzione (semplici tagli, più che razionalizzazione) in certi settori, laddove c'è la forza politica per farlo; in generale, una diminuzione dei tassi di crescita delle spese per *welfare*, lungo una curva logistica (*growth to limits*), gestita da una filosofia *lib/lab* che tende a configurare lo Stato sociale come una sorta di "rete minima protettiva" per i più deboli (*sustainable development*).

La scommessa è quella di capire, se, in tale scenario, potrà o meno nascere il nuovo ciclo storico della via societaria, oppure se la inevitabile crisi del *welfare state* tradizionale - in presenza della competizione interna ed esterna all'Europa - lascerà piuttosto il campo ad una mercantilizzazione del *welfare*, sia pure con significativi contributi da parte del privato sociale o terzo settore.

5. Per concludere

Nella misura in cui si riescono a vedere i limiti e i difetti strutturali del modello attuale di Stato sociale italiano, si fa strada l'idea alternativa di una *società della sussidiarietà solidale*.

Essa va al di là di una *visione lib/lab* dello Stato sociale e del benessere perché mette l'accento su tre cose fondamentali. Primo, ridefinisce il benessere a partire dai soggetti che ne sono al tempo stesso destinatari e artefici. Secondo, riconosce allo Stato il ruolo politico che gli spetta come decisore di regole generali che devono garantire le condizioni di perseguimento del bene comune, ma non il ruolo di produttore di una propria società civile, o peggio di un sistema di potere che vede (legge, interpreta, agisce) la società civile in funzione dell'egemonia politica. Terzo, abbandona la filosofia dell'inclusione in un unico assetto istituzionale per abbracciare quella di promozione di una concorrenza solidaristica fra appartenenze multiple.

Perché la visione societaria del bene comune, declinata in termini di sussidiarietà solidale, è più umana?

Basicamente, per tre ragioni. Primo, perché non solo rispetta le scelte di libertà negativa (libertà da costrizioni), ma alimenta le scelte di libertà positiva (libertà per finalità sociali). Secondo, non obbliga coattivamente alla solidarietà, ma la produce incentivando e premiando chi adotta corsi di azione che producono beni relazionali. Terzo, non privilegia le soluzioni di *exit* o di competizione mercantile, ma quelle che puntano sulla costruzione di autonomie sociali capaci di combinare universalismo e particolarità

Passare dallo Stato del benessere alla società del benessere non è un'operazione che possa essere compiuta da meccanismi politici istituzionali che operano nella cornice delle negoziazioni e dei compromessi fra mercato e democrazia politica, concedendo graziosi riconoscimenti al privato sociale (ridotto a "terzo" settore residuale e colonizzato), costretto a chiedere elemosine o a farsi forza di tipo sindacale, e continuando a trattare le famiglie come se fossero dei mendicanti. Non significa mescolare apparati di Stato e agenzie di profitto e *non profit*, che ne sono clienti, "mettendole in rete" come oggi molti dicono. Ma significa, invece, emancipare una "altra" società civile, con specializzazione delle sue funzioni rispetto a quelle delle istituzioni politiche e del mercato.

La società moderna si è chiesta se lo Stato sociale doveva essere il tutto o solo una parte. Ha oscillato, nelle ideologie e nelle pratiche, da un polo all'altro, configurando lo Stato come la sintesi del tutto o, viceversa, come sotto-sistema residuale. Noi rischiamo di rimanere ancora dentro questo gioco. Alla domanda che la modernità ci lascia in eredità, e cioè "lo Stato deve essere ancora un tutto oppure solo una parte?", il secolo XXI potrebbe rispondere spostando completamente l'ottica e configurando lo Stato come una funzione differenziata del corpo politico, specializzata nel controllare che i processi sociali non creino povertà ed esclusione, ma invece ricchezza e coesione sociale. Esso si rivolge a tutti (non solo i poveri), ma di questi tutti si interessa solo a ciò che concerne le loro condizioni di partecipazione, viste come risultato di una triangolazione fra rischi intrapresi, responsabilità assunte e opportunità godute.

Ciò significa **vedere lo Stato come quel sotto-sistema specifico che deve governare politicamente la società, ma non la deve sostituire, né colonizzare, né produrre**. Lo Stato deve arrestarsi di fronte a ciò che non gli pertiene, a ciò che non è disponibile per lui, come la sfera etica; e deve essere un mezzo attraverso cui la comunità si assume la responsabilità collettiva di includere nella vita sociale coloro che non possono o non riescono a farvi parte.

La società della solidarietà sussidiaria ha la sua forma politica in quello che io chiamo lo "Stato sociale relazionale". Che cos'è uno Stato relazionale? A mio avviso, esso si caratterizza per le seguenti modalità di configurazione.

1) Lo Stato relazionale non è più concepito come Vertice e Centro della società, ma come *sotto-sistema politico-amministrativo funzionalmente differenziato per il governo di una società che è osservata e agita come "rete" di soggetti e istituzioni sociali (pubbliche, private e miste)* che perseguono il bene comune come creazione di beni relazionali. Nel suo aspetto di istituzione, lo Stato diventa un insieme di apparati che hanno specifiche funzioni politiche e amministrative le quali devono operare in maniera sussidiaria - e relativamente simmetrica in termini di potere - rispetto agli altri sotto-sistemi fondamentali della società, e cioè il mercato, la società civile e il sotto-sistema delle famiglie e reti informali.

2) Lo Stato relazionale si configura come un ordinamento giuridico e sociale che deve realizzare la **"cittadinanza complessa"**. La cittadinanza è detta complessa per tre ordini di motivi:

a) perché riconosce non solo i diritti civili, politici ed economico-sociali (fin qui arriva T.H. Marshall), ma anche i diritti umani (i diritti della persona umana in relazione alle formazioni sociali in cui essa si sviluppa e svolge le sue attività); si tratta di quattro e diverse "generazioni di diritti", di cui l'ultima è ancora in corso di definizione;

b) perché intreccia fra loro la cittadinanza statuale (la cittadinanza tradizionale, definita come appartenenza dell'individuo allo Stato nazionale) e la cittadinanza societaria (definita come appartenenza delle persone a forme associative di società civile che hanno un riconoscimento di soggetti collettivi - pubblici, ma non statali - che agiscono con funzioni politicamente rilevanti nella sfera pubblica locale, regionale, nazionale, sovranazionale); e con ciò rende possibili delle forme *differenziate* e *multiple* di cittadinanza.

c) perché la cittadinanza complessa non si riferisce solo agli individui, ma anche alle formazioni sociali di società civile (ciò che costituisce un motivo di forte discontinuità con la modernità); in effetti, dal punto di vista sociologico, lo Stato sociale relazionale nasce quando le *costituzioni politiche* tipicamente moderne (dell'Ottocento-Novecento) vengono riformate attraverso processi di *costituzionalizzazione delle sfere private*, cioè di attribuzione di un valore politico (che autorizza decisioni collettive vincolanti per il bene comune), e le connesse funzioni pubbliche, a organizzazioni di carattere non-statuale.

Lo Stato relazionale si de/centra e si articola "in modo associazionale" (o federativo) sia verso l'alto (ad esempio Unione Europea), sia verso il basso (comunità locali e organizzazioni di società civile).

Le conseguenze sulle politiche sociali sono di enorme portata.

Il passaggio dal welfare state tradizionale allo Stato sociale relazionale del nuovo welfare, infatti, comporta almeno **tre grandi cambiamenti strutturali**.

1) In primo luogo, cambia il codice simbolico che presiede alle politiche dell'inclusione (o coesione) sociale: il codice simbolico prevalente non è più quello statuale (per il quale il bene comune è per definizione statuale), ma diventa quello che denomino *codice simbolico relazionale* (per il quale il bene comune è quello relazionale).

2) In secondo luogo, le politiche sociali diventano una funzione diffusa della società, cioè una funzione che viene perseguita da una pluralità di attori, pubblici e privati, combinati e intrecciati ("relazionati") in vari modi fra loro (*welfare plurale*, concezioni societarie e *multistakeholder* delle organizzazioni di welfare, e altre ancora).

3) In terzo luogo, le politiche sociali, che sinora si sono rette primariamente sui due pilastri della libertà (lato *lib* o del mercato) e dell'uguaglianza (lato *lab* o dello Stato redistributore), debbono istituzionalizzare un "terzo pilastro", quello della solidarietà, come polo autonomo, distinto e non derivabile dagli altri due. Finora le politiche sociali hanno trattato la solidarietà come un *by-product* di politiche perseguite prevalentemente attraverso combinazioni di libertà individuali e uguaglianza di opportunità in sistemi di welfare concepiti come compromesso fra Stato e mercato. Non è un caso che la solidarietà non figurì ancora come valore e come fine in sé accanto agli altri due valori nel *master plan* dell'Unione Europea, ma figurì solo come forma di risarcimento redistributivo (e chiamata 'equità' o 'giustizia sociale'). Lo Stato sociale relazionale vuole sottolineare la necessità di un salto di qualità. **Lo Stato relazionale è una nuova configurazione di libertà, uguaglianza e solidarietà** che non rende residuale la solidarietà sociale, perché non la intende come beneficenza, carità o compensazione per i più deboli ed emarginati, ma la pone sullo stesso piano della libertà e dell'uguaglianza di opportunità, anche in termini di elaborazione di diritti (i nuovi "diritti relazionali") e di produzione di beni e servizi (i nuovi "beni relazionali") di *welfare*.

In sintesi: lo Stato sociale relazionale è quello che concepisce il **bene comune** come un bene che valorizza le relazioni di reciproco arricchimento degli attori liberi e responsabili che fanno il welfare. Esso realizza una "cittadinanza complessa" che opera attraverso la valorizzazione del principio di relazionalità applicato al campo delle politiche sociali. Le politiche sociali non sono intese come politiche settoriali e residuali per i poveri e i bisognosi, ma come una forma generale di azione riflessiva della società su se stessa, in termini di produzione e distribuzione di tutti i 'beni' sociali (in senso lato), senza separare fra loro le condizioni "normali" e le condizioni "particolari" (a rischio, devianti o patologiche).

La relazionalità che connota la cittadinanza complessa opera a tutti i livelli territoriali e in ogni settore di intervento, come cittadinanza che deve essere "estesa" a tutti i potenziali attori (non 'beneficiari' passivi, ma soggetti attivi che la scelgono e la attuano) e deve essere resa "profonda", cioè concreta e situata. Questa è la nuova frontiera del bene comune.

Le modalità relazionali modificano in maniera sostanziale le caratteristiche gerarchiche, burocratiche, assistenziali, disciplinari, "lavoristiche" (cioè strettamente dipendenti dal mercato del lavoro), che sono state tipiche del *welfare state* tradizionale del Novecento e oggi vengono riproposte, in varie versioni, dall'assetto *lib-lab*.