

Sergio Belardinelli

Docente di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli studi di Bologna

L'idea di welfare community

Il modello di *welfare state* che in forme più o meno omogenee si è affermato nei Paesi dell'Europa occidentale rappresenta, come è noto, una sorta di coronamento del sogno politico moderno di garantire a tutti cittadini, tramite lo Stato, una protezione, non soltanto contro i nemici esterni o contro i criminali, ma anche contro determinati rischi sociali, quali l'analfabetismo, la malattia e la vecchiaia. Grazie al cosiddetto Stato sociale, i tradizionali diritti di cittadinanza si arricchiscono insomma dei cosiddetti "diritti sociali ed economici", favorendo in questo modo un aumento del benessere materiale, una attenuazione dei conflitti di classe nonché una maggiore sensibilità per la giustizia. Ma oggi non è più così. Il nostro modello di *welfare state* sembra avere esaurito la sua spinta propulsiva e, almeno da una trentina d'anni a questa parte, è andato sempre più accentuando i segni della sua crisi. Come cercherò di mostrare, si tratta di una crisi profonda e polimorfa, la quale, lungi dal poter essere fronteggiata con semplici aggiustamenti funzionali, ci obbliga a ripensare le istanze del vecchio *welfare state*, addirittura il senso stesso dello Stato e della cittadinanza, su di un livello concettuale che sembra difficilmente conciliabile con la tradizione statalista moderna.

In ciò che segue esaminerò anzitutto alcuni fronti sui quali la crisi del nostro *welfare state* è diventata particolarmente evidente; tratteggerò poi le linee di una nuova configurazione del rapporto tra Stato e cittadini, tra Stato e società civile, incentrata, non più sul paternalismo dello Stato moderno, bensì sul principio di sussidiarietà, quale fondamento e propulsore del passaggio dal *welfare state* a quella che potremmo definire *welfare community* (o *welfare society*).

La crisi del welfare state

Quando si parla di crisi del modello europeo occidentale di *welfare state*, si è soliti fare riferimento soprattutto ai seguenti problemi: (i) la sua insostenibilità economica; (ii) la sua natura giuridica controversa; (iii) i suoi effetti socio-culturali; (iv) i suoi limiti ecologici; (v) l'inadeguatezza dei suoi parametri di benessere, troppo legati ad aspetti, diciamo così, materiali; e, infine (vi) l'idea stessa che le politiche sociali debbano essere prerogativa esclusiva dello Stato.

(i) Tradizionalmente le cosiddette politiche sociali sono state attuate nell'ottica restrittiva, ma pur sempre realistica, di un'assicurazione sociale contro i grandi rischi: ogni cittadino pagava un certo premio assicurativo, sotto forma di tasse, al fine di garantirsi il diritto di essere assistito in caso di malattia, di infortunio, di vecchiaia, di temporanea mancanza di lavoro, ecc., e al fine di neutralizzare il più possibile la minaccia all'ordine sociale rappresentata, se abbandonati a se stessi, dai più poveri e più emarginati. Il tutto avveniva nella chiara consapevolezza del vincolo che lega strutturalmente i "diritti sociali" alle dure leggi del mercato, alle congiunture politico-economiche. Invece, anche per l'euforia prodotta dalla fede, rivelatasi poi infondata,

di uno sviluppo economico senza limiti, è accaduto che questa consapevolezza passasse poco a poco in secondo piano; i “diritti sociali” sono stati moltiplicati ed elargiti con magnanimità, senza curarsi troppo dei loro costi; sono diventati tutti, indistintamente, intangibili “diritti acquisiti” di fronte a uno Stato ben lieto di elargarli, incurante degli “esclusi”, pur di avere in cambio consenso. Ma già all’inizio degli anni Ottanta un rapporto della OECD (1981) richiamava bruscamente alla realtà, al fatto cioè che, alla lunga, i compiti sociali dello Stato non possono crescere più dell’economia. E oggi ci troviamo a dover fronteggiare una situazione, nella quale una congiuntura economica nuova e difficile, caratterizzata dalla crescente mondializzazione dei mercati, in un clima che, a seguito dell’11 settembre 2001, si è fatto addirittura “di guerra”, reclama una radicale trasformazione dello Stato sociale che sia compatibile con le risorse disponibili e capace di eludere quelle che sono state definite le sue “trappole”, prima fra tutte l’idea di “una provvidenza scontata per tutti anche in assenza di bisogno o di congrui apporti contributivi” (Ferrera, 1998: 10).

(ii) Dal punto di vista giuridico il concetto di Stato sociale ha suscitato fin dal suo sorgere gravi perplessità. Max Weber, tanto per fare un esempio autorevole, era convinto che esso fosse incompatibile con l’idea di Stato di diritto, poiché la sua istanza “materiale”, alla lunga, avrebbe distrutto la “razionalità formale” del diritto stesso. “Con il sorgere dei moderni problemi di classe –scrive Weber- si incominciano ad additare al diritto aspirazioni materiali che mettono in dubbio proprio la sufficienza di quei semplici criteri di onestà mercantile e rivendicano la necessità di un diritto sociale fondato su postulati etici di intonazione patetica (come la ‘giustizia’ o la ‘dignità umana’)- e ciò sia da parte degli interessati (specialmente dalla classe lavoratrice) sia dagli ideologi del diritto. Ma ciò mette radicalmente in discussione lo stesso formalismo giuridico” (Weber, 1968: 191).

Per quanto l’espressione “Stato sociale di diritto” sia diventata ormai piuttosto usuale e scontata nel suo significato, occorre dire che questa diffidenza weberiana nei confronti dell’idea di Stato sociale non si è mai sopita del tutto nella cultura giuridica e sociopolitica occidentale. Si pensi soltanto a Ernst Forsthoff, Friedrich von Hayek o al nostro Bruno Leoni, tanto per fare alcuni nomi significativi. E oggi, non senza giustificazioni, essa sembra riprendere vigore sotto diverse forme: nel timore, per esempio, che attraverso le sue funzioni sociali lo Stato possa accrescere a dismisura il suo potere; nel timore che la crescita ipertrofica della legiferazione in materia sociale possa intaccare l’idea stessa di certezza del diritto; infine nel timore che la burocratizzazione, che inevitabilmente si accompagna all’espansione dello Stato sociale, possa bloccare qualsiasi riforma (Cranston, 1977).

(iii). La critica di tipo socioculturale allo Stato sociale fa leva in genere sul “paternalismo” di quest’ultimo e sul rischio che i cittadini vengano ridotti a semplici “clienti” (Habermas, 1996). Si creerebbe in sostanza un’alleanza perversa tra lo Stato sociale e coloro che ne sono beneficiari, per i quali potrebbe persino diventare indifferente la forma di governo, purché chi esercita il potere continui a elargire regalie e sovvenzioni. La prima vittima di questa alleanza sarebbe il principio che, unitamente alla libertà, dovrebbe fare da guida al comportamento degli individui in uno Stato di diritto liberale e democratico: la responsabilità per il bene comune.

Anziché promuoverlo e rafforzarlo, lo Stato sociale lo reprime, fin quasi a renderlo superfluo; anziché promuovere la “sussidiarietà” tra Stato e cittadino, tra Stato e forme sociali primarie (quali la famiglia), lo Stato sociale è statalista e, in ultimo, tendenzialmente totalitario (Koslowski, 1983; Donati, 1984; Donati, 1999).

(iv) Esiste anche una critica di tipo ecologico allo Stato sociale, considerato uno dei principali responsabili di quella specie di ossessione produttivistica che tanti danni arreca alle risorse ambientali. L’odierna “società dei rischi” avrebbe reso ormai obsolete certe categorie sociologiche, tipo la classe dei possidenti e quella dei lavoratori, con le quali venivano di solito interpretate le società capitalistiche e, rispetto alle quali, lo Stato sociale appariva come una sorta di elemento di compensazione delle disuguaglianze. Come hanno mostrato, seppure in modi diversi, Ulrich Beck (2000) e Niklas Luhmann (1989, 1991), la crescente diffusione dei rischi ambientali tenderebbe a produrre polarizzazioni sociali nuove -per esempio, la polarizzazione tra coloro che si sentono minacciati da una determinata decisione politica (costruire una discarica per rifiuti tossici o una centrale nucleare) e coloro che invece non avvertono alcuna minaccia-, le quali, di per sé, non hanno a che fare con “classi” che si contrappongono tra loro, come i capitalisti e i lavoratori; non hanno cioè nulla a che fare con la disuguaglianza e quindi con lo Stato sociale che conosciamo, ma non per questo possono essere lasciate a se stesse.

(v) Un altro fronte critico si è aperto in questi ultimi anni su quelli che potremmo definire gli indicatori di benessere dello Stato sociale. Già negli anni Settanta-Ottanta alcune ricerche di carattere psicologico sulla “qualità della vita”, condotte soprattutto negli Stati Uniti, avevano mostrato come il benessere e la soddisfazione individuali dipendessero, in primo luogo, dalle “relazioni interpersonali”, cioè da “beni immateriali” piuttosto che “materiali” (Leiss, Kline, Jhally, 1990). Da quando poi, anche sulla scorta di discussioni assai elaborate sui cosiddetti “indici” dello “sviluppo umano”, autori come Amartya Sen hanno incominciato a parlare di *well-being*, anziché di *welfare*, ossia di un concetto di benessere legato non più, e non solo, a indicatori prevalentemente materiali o cognitivi (quali il reddito, la sicurezza della casa, la salute o l’istruzione), ma anche alle “facoltà di agire” (*agency*) delle persone, ossia alle differenti possibilità di convertire i suddetti beni primari “nello star bene acquisito” (Sen, 1994: 47), il cosiddetto “approccio delle capacità” ha guadagnato uno spazio e un’attenzione crescenti. Per dirla con le parole dello stesso Sen, si tratta di un approccio che “si differenzia dalle più tradizionali visioni centrate sull’opulenza economica (sotto forma di reddito reale, livelli di consumo, ecc.) in due modi diversi: 1) esso sposta l’accento dallo spazio dei mezzi come le merci e le risorse a quello dei funzionamenti (*functionings*, cioè la capacità di svolgere delle funzioni che sono oggetto di apprezzamento), visti come elementi *costitutivi* dello star bene umano; 2) rende possibile -per quanto non obbligatorio- prendere in considerazione l’*insieme* dei vettori alternativi di funzionamenti tra cui un individuo può scegliere. L’insieme delle capacità può essere visto come la libertà complessiva di cui un individuo gode nel perseguimento del proprio star bene” (Sen, 1994: 208).

(vi) Esiste infine la critica dello Stato sociale incentrata sul suo anacronistico “centralismo”. Il sovraccarico del sistema amministrativo, la crisi del sistema fiscale, un sistema economico troppo diverso da regione a regione, nonché crescenti diversità di tipo etnico-culturale suggerirebbero il superamento di una politica sociale standardizzata, gestita centralisticamente e, in quanto tale, priva della necessaria flessibilità per fronteggiare in maniera equa i diversi bisogni dei cittadini. Ma soprattutto si tratta di riconoscere e promuovere quello che, in termini di prestazioni sociali (nella scuola, nella sanità, nell’assistenza, ecc.), i cittadini potrebbero fare benissimo da soli (Donati, 1993; Bertagna, 1999; Vittadini, 2002). Di qui, con particolare riferimento al cosiddetto “terzo settore” (Donati e Colozzi, 2002), l’energica rivendicazione del principio di “sussidiarietà”, la rivendicazione cioè di uno spazio che è della persona e di tutti quei soggetti sociali, a cominciare dalla famiglia, che potrebbero svolgere in proprio molti dei compiti assunti invece dallo Stato.

Prese tutte insieme, queste posizioni critiche che si sono aperte sullo Stato sociale rendono certamente l’idea della sfida che oggi ci troviamo a fronteggiare. E sebbene al momento non sia ancora chiaro in quale direzione si orienterà la ristrutturazione dei nostri sistemi di *welfare*, di certo non si può prescindere da gran parte delle critiche che ho riportato in modo schematico. Dovendo fare i conti con nuovi problemi e con risorse limitate, il presunto universalismo dello Stato sociale si rivela oggi, non soltanto di difficile realizzazione, ma soprattutto ingiusto, inadeguato nei suoi indicatori di benessere e prigioniero di una logica sempre più corporativa. In uno spirito di solidarietà fondato sulla sussidiarietà anziché sulla “provvidenza” statale, occorrerà quindi riallineare i vari “servizi” alle disponibilità economiche e ripartirli in modo nuovo, in conformità ai nuovi bisogni: chi ieri aveva diritto a qualcosa, domani non l’avrà più, magari a vantaggio di qualcun altro più bisognoso (si pensi ai disoccupati) o delle generazioni future. Di fronte a uno Stato sempre più inefficiente, ma anche sempre più invadente e quindi, almeno virtualmente, sempre più potente e prepotente, i cittadini dovranno riscoprire il senso della loro autonomia e responsabilità personale, in vista del bene comune; occorrerà infine una maggiore attenzione alle risorse ambientali. Il tutto in un contesto socioculturale per sua struttura “rischioso”, il quale non consente più che i rischi, grandi o piccoli che siano, possano venire fronteggiati in un orizzonte di sicurezza, ma al contrario rende ormai pensabile quest’ultima soltanto nell’orizzonte del “rischio” (Belardinelli, 1992).

Come si può vedere, si tratta di compiti che tirano in ballo non soltanto la ricchezza economica, il sistema produttivo, quello politico o quello amministrativo, ma l’intero patrimonio culturale di una società, i suoi indicatori di benessere, i suoi modi di promuovere l’autonomia e la responsabilità delle persone e, in ultimo, la sua capacità di pensarsi ancora come una società civile degna dell’uomo (Belardinelli, 1997). Con le parole di Pierpaolo donati, scritte una ventina d’anni fa, ma ancora attualissime, potremmo anche dire che dietro la crisi dello Stato sociale c’è soprattutto una “*discontinuità culturale*...in vista di nuovi stili di vita e di rapporti umani post-materialistici, di nuovi tipi di produzione e consumo attenti a più ‘radicali’ bisogni umani, di nuove forme di rappresentanza più diretta, di una più

diffusa partecipazione al governo della società, di nuovi modelli organizzativi del lavoro, così come di nuovi modelli organizzativi dei servizi sociali, *latu sensu*, in direzione deburocratizzante, di un assetto urbano e territoriale più attento ai rapporti intersoggettivi e comunitari, di nuovi rapporti, insomma, fra la gente e con la natura che lascino spazio al *sensu* di ciò che chiamiamo benessere” (Donati, 1984: 247-248).

A proposito del "senso" da conferire al benessere, come in parte ho già accennato, mi pare che ci stiamo ormai avviando verso il superamento di quella sorta di pregiudizio economicistico, che connotava le tradizionali politiche di *welfare*, tale per cui una qualsiasi "provvidenza sociale", il semplice aumento dei salari di una persona o del prodotto interno lordo di un Paese venivano considerati condizioni necessarie e sufficienti per l'aumento del loro rispettivo benessere. Se è vero infatti, come sapeva già Aristotele, che "senza il necessario", diciamo pure senza crescita economica, "è impossibile sia vivere sia vivere bene" (*Politica*, 1253b), è altrettanto vero che la semplice crescita economica, lungi dall'assicurare una vita migliore, si accompagna spesso con clamorose ingiustizie intra e intergenerazionali, con pericolosi sperperi delle risorse ambientali, con la crescita dei livelli di povertà e di frustrazione individuale e sociale, nonché con la violazione dei diritti umani più elementari. Di conseguenza, sia all'interno dei paesi sviluppati, sia all'interno di quelli sottosviluppati o in via di sviluppo, l'uguaglianza, se così si può dire, di *quantità e qualità* (più risorse materiali = più benessere) che stava alla base del suddetto pregiudizio economicistico vale ormai soltanto al di sotto dei livelli di sussistenza. Soltanto laddove si muore di fame o si vive in stato di estrema povertà, un pezzo di pane o un lavoro precario e mal retribuito possono rappresentare automaticamente un aumento del benessere personale dell'individuo; ma una volta superata questa situazione di indigenza, l'automatismo non vale più e, accanto al reddito, ai consumi, alla salute, alle aspettative di vita, all'istruzione, quali criteri di "benessere" o di "qualità della vita", intervengono altri fattori: la possibilità di scelta delle persone, un ambiente naturale e sociale soddisfacente, la tutela dei diritti umani e via di seguito. Per dirla con le parole dell'UNDP (*United Nations Development Programme*), l'agenzia delle Nazioni Unite per lo sviluppo, "lo sviluppo umano ha due volti. Uno, costituito dalla formazione delle capacità umane basilari, come il miglioramento della salute, della conoscenza, delle abilità. L'altro è l'uso che le persone fanno delle loro capacità –per fini produttivi, per il tempo libero o per essere attivi nelle relazioni culturali, sociali o politiche...Il reddito rappresenta solo un'opzione che le persone desiderano avere, anche se un'opzione importante. Ma non è il totale delle loro vite. Il proposito dello sviluppo è di incrementare le scelte umane, non solo il reddito" (UNDP, 1995: 21).

Per quanto certi documenti, vista la loro natura, presentino sempre alcune inevitabili ambiguità, la svolta che indicano i documenti dell'ONU sullo "sviluppo umano" mi sembra importante proprio in considerazione della prospettiva economicistica che per tanti anni, anche in quella sede, è stata dominante. Oggi incomincia a essere chiaro ovunque che il reddito non è "il totale" delle nostre vite. Si potrebbe avere infatti un discreto grado di benessere o una discreta "qualità della vita" anche con un reddito relativamente modesto, se si è per esempio convinti del

valore della sobrietà; così come si potrebbe avere un pessimo grado di benessere anche con redditi elevati, se, per esempio, l'unica "capacità" che abbiamo è semplicemente quella di comperare e consumare. Per stare insomma veramente "bene" il semplice accesso al mercato non basta; ci vuole anche qualcos'altro; ci vuole ad esempio cultura, un ambiente sociale e naturale soddisfacente, possibilità e capacità di autodeterminazione, una politica all'altezza.

Dietro questa nuova concezione del benessere umano, che guarda in particolare a quelle che Dahrendorf definirebbe le "chances di vita" (Dahrendorf, 1989) di cui un individuo, un gruppo di individui o un Paese dispongono, sta prevalentemente il cosiddetto "approccio delle capacità", di cui ho già detto qualcosa in riferimento ad Amartya Sen e che considera il benessere non più in quanto *welfare*, con riguardo cioè alle prestazioni di cui una persona può beneficiare, ma in quanto *well-being*, con riguardo cioè alle concrete possibilità che le persone hanno di convertire alcuni beni, alcune risorse, le stesse prestazioni che ricevono dallo Stato in una qualità di vita soddisfacente. Si tratta di un approccio, all'interno del quale convergono motivi di diversa provenienza: dall'"uguaglianza delle risorse" di Ronald Dworkin (1982), all'"uguaglianza di opportunità di benessere" di Richard Arneson (1989); dall'"uguaglianza di accesso ai vantaggi" di Gerry A. Choen (1994) all'"uguaglianza di sorte" di Eric Rakowski (1991); dall'"egualitarismo sostenibile" di Philippe van Parijs (1996) alle ricerche su povertà e benessere di Partha Dasgupta (1996) e alla "cittadinanza societaria" di Pierpaolo Donati (1993). Non si tratta ovviamente di motivi sempre compatibili tra loro e tutti ugualmente condivisibili. Mi sembra tuttavia importante sottolineare la convergenza di questi autori in ordine a una decisa presa di distanza dal cosiddetto *welfarismo*, in favore di una nuova concezione delle politiche sociali e dei rapporti tra Stato e cittadino, la cui efficacia teorica e pratica dipenderà soprattutto dal ruolo affidato al principio di sussidiarietà. Il fatto che al concetto di *welfare* si sostituisca quello di *well-being*, implica insomma per davvero quella che Donati ha definito "l'uscita dall'autoreferenzialità politica dello Stato del benessere" (Donati, 1984: 251); viene introdotto infatti un codice simbolico diverso, attento non più e non solo a ciò che lo Stato elargisce dall'alto, ma anche a bisogni e strategie di soddisfacimento più personalizzati, alla capacità delle persone di stabilire autonomamente in che cosa consista il proprio benessere, alla pressante richiesta di vedere riconosciuta e promossa tale autonomia, e ad altri elementi ancora, i quali difficilmente sembrano gestibili con una cultura e meccanismi istituzionali, ispirati per lo più alla standardizzazione. Ad essere in gioco, come ho detto all'inizio, è il senso stesso dello Stato e del rapporto che esso deve intrattenere con i cittadini e con la società civile.

Dal welfare state alla welfare community

Pierpaolo Donati sostiene che "la cittadinanza moderna, quella –per intenderci– che si è sviluppata nell'arco di due secoli fra il 1789 (Rivoluzione francese) e il 1989 (caduta del comunismo in Europa, tanto per prendere due date significative) è entrata

in crisi per una moltitudine di ‘cause’ (spesso solo ‘effetti’), ma basicamente perché non è riuscita a fare appello a un sistema culturale capace di rispondere ai suoi dilemmi interni. Non è riuscita a conciliare ciò che essa stessa ha inteso e intende per uguaglianza e libertà, nella contemporanea esaltazione di individualismo e solidarietà” (Donati 1993: 23).

Questa crisi della cittadinanza, il groviglio quasi inestricabile tra diritti civili, sociali e politici che ormai la caratterizzano, porta con sé anche la crisi di alcune dicotomie tipicamente moderne che le facevano da sfondo, prima fra tutte quella tra Stato e società civile. Il gioco di autonomia-interferenza tra istituzioni dello Stato, mercato e tutta quella miriade di istituzioni sociali autonome, che vanno dalla famiglia ai partiti, dai sindacati alle associazioni degli industriali e al cosiddetto “terzo settore”; questo gioco, in cui lo Stato tutela e promuove (almeno dovrebbe!) l’autonomia della “società civile”, ricevendo in cambio un forte senso dello Stato, non è più concepibile in termini dicotomici. Occorre piuttosto ricominciare a guardare al corpo sociale nel suo insieme. La vita familiare, quella economica, quella culturale, quella religiosa costituiscono la *societas* al pari e unitamente alla vita politica incarnata nello Stato, il quale, checché ne dica il moderno principio di sovranità, dovrebbe governare la società *dal di dentro*, non *dal di sopra*. Ne consegue, in primo luogo, che l’uomo non è riducibile *tout court* a “cittadino”, ossia al rapporto che lo lega allo Stato; in secondo luogo, che, per quanto egoisti ce li vogliamo rappresentare, i membri di una comunità non possono concepire quest’ultima come se fosse un campo di battaglia dove si lotta soltanto per ottenere vantaggi personali; in terzo luogo, che sia le istituzioni pubbliche sia le associazioni private, sia i singoli cittadini dovrebbero agire secondo un principio di reciprocità che aiuti ciascuno a fare bene ciò che deve; infine, in quarto luogo, che nemmeno il mercato può configurarsi più come uno *stato di natura*, magari da tenere proprio per questo sotto il più rigido controllo da parte dello Stato, ma diventa piuttosto il luogo dove si mostra, tra le altre cose (efficienza, competizione, ecc.), anche la qualità “umana” della comunità e dello stesso Stato.

Per dirla ancora con Donati, ma su questo punto avremmo potuto fare riferimento anche a Maritain o Sturzo e in genere a tutta la tradizione del personalismo cristiano e della dottrina sociale della Chiesa (Belardinelli, 1990), si tratta ormai di guadagnare una prospettiva nella quale la società sia “pensata, raffigurata e praticata come un insieme di relazioni che valorizzano la persona umana quale polo di sviluppo, ossia come soggetto degno di sé, e quindi come organizzazione di istituzioni che esprimono tale visione. Una visione che non è, né potrebbe essere ‘totalizzante’, dal momento che il suo principio non è quello di salvaguardare un qualche potere esterno, tantomeno guardando a una qualche ‘totalità’, bensì quello di esprimere la dignità della persona umana e di promuovere le forme sociali che l’attualizzano” (Donati, 1993: 194).

Questa attenzione alle “relazioni che valorizzano la persona umana” e alle “forme sociali che l’attualizzano” dovrebbe significare, secondo Donati, la necessità di ridefinire gli stessi diritti di cittadinanza in riferimento, non più allo Stato, ma “all’uomo così come si realizza nelle formazioni sociali autonome, quale che sia la

loro sfera di azione (economica, culturale, politica o sociale)”(Donati, 1993: 225). E questo non certo per superare la prospettiva dello Stato, il quale continuerà a essere comunque l’ultimo garante di tutti i nostri diritti, quanto piuttosto per rammentare i limiti e il fondamento della sua sovranità (il bene degli uomini e delle comunità che in esso liberamente si organizzano), per rilanciare il suo carattere *sussidiario* e quindi, nel contempo, la responsabilità e la libertà di intraprendere di tutti i cittadini. Al contrario di certi approcci, per i quali la società in fondo non è altro se non politica ed economia, diciamo pure, Stato e mercato, si tratta in sostanza di elaborare una strategia teorica e operativa che, avendo quale sua bussola la dignità delle persone, sappia tener conto con realismo delle molteplici “relazioni” nelle quali questa dignità si realizza: le relazioni con se stessi, quelle familiari, quelle politiche, quelle religiose, quelle economiche, quelle con l’ambiente naturale, quelle con le generazioni future, tanto per citarne alcune particolarmente importanti. Abbiamo insomma un insieme di relazioni, che sono autonome e che nel contempo interferiscono continuamente tra loro, secondo una logica che, per essere “umana”, non può rispondere alla dialettica struttura-sovrastuttura, comunque concepita, né alle chiusure autoreferenziali del funzionalismo, bensì soltanto al principio di sussidiarietà, quale garanzia di una fondamentale reciprocità (io promuovo la tua autonomia, tu promuovi la mia) che deve diventare pervasiva ad ogni livello della vita sociale (Quadrio Curzio, 2002). In questo senso la sussidiarietà viene esigita non soltanto a livello politico-amministrativo, in modo che un organismo di ordine superiore non prevarichi ma promuova le competenze di quello inferiore (la cosiddette sussidiarietà verticale), oppure al fine di far valere il principio che lo Stato e le diverse autonomie locali debbono intervenire soltanto e fintanto che le singole persone o le diverse formazioni sociali non sono in grado di realizzare da sole i loro obiettivi e in ogni caso per promuovere questa loro autonomia (la cosiddetta sussidiarietà orizzontale); nel nuovo scenario che si va delineando la sussidiarietà dovrebbe diventare il principio guida di ogni attore sociale; ogni individuo, ogni associazione, le istituzioni pubbliche a vario livello, tutti debbono tendere a promuovere le “capacità” dell’altro, e ciò vale sia dall’alto verso il basso che dal basso verso l’alto.

E’ appena il caso di far notare come tutto ciò stia mutando radicalmente anche il contesto in cui si pone oggi il progetto di una società civile. A differenza infatti delle grandi rappresentazioni moderne, le quali in genere fanno riferimento alla società civile come se si trattasse hegelianamente di una “parte” della società, una parte tutta ripiegata su interessi particolaristici, a fronte della quale starebbe invece lo Stato come l’unico vero garante dell’interesse generale, diciamo pure del bene comune, nel nostro contesto tale rappresentazione risulta del tutto inadeguata. La società civile non è più rappresentabile come il luogo degli attori sociali non istituzionali, distinto appunto dallo Stato, secondo il progetto moderno; è necessaria piuttosto una profonda ridefinizione di tale progetto, all’interno della quale il “civile” rappresenti, non una “parte”, quella della cosiddetta “società civile”, bensì una connotazione pervasiva di tutti gli ambiti della vita sociale, tesa ad affermare semplicemente l’idea che una società è tanto più “civile”, quanto più è rispettosa e

promuove, a tutti i livelli, la dignità, la libertà e i diritti delle persone (Belardinelli, 1999). Non si tratta dunque di riaffermare il primato di questo o di quest'altro sistema sociale, bensì di favorire all'interno delle nuove condizioni generate dalla crescente differenziazione sociale quella che potremmo definire una "*civilizzazione in senso umano*" (Donati, 2001: 51).

A volte con successo, altre volte esponendosi al rischio di impantanarsi nel più radicale individualismo e nella più radicale burocratizzazione, la cittadinanza moderna, incarnata nei meccanismi e nella cultura del modello europeo-occidentale di *welfare state*, ha sempre dovuto fare i conti con il problema della conciliazione di uguaglianza e libertà, ora esaltando l'individualismo e il mercato (versione liberale), ora la solidarietà e lo Stato (versione socialdemocratica). Ma oggi lo scenario risulta essere radicalmente cambiato. Come è stato giustamente sottolineato, "Le politiche sociali non stanno più solo nel binomio Stato-mercato, ma rivelano una dinamicità propria e differenziata nelle altre sfere, fuori del mercato e dello Stato, con attori, processi, e istituzioni propri. Sono queste soggettività che ridefiniscono i bisogni (come interessi) e i diritti (come identità), ed è di lì che si genera lo scontro con il complesso 'politico-economico'" (Donati 1993: 93). In altre parole, lo abbiamo già sottolineato, il referente simbolico della nuova cittadinanza non è più quello moderno collegata principalmente ai rischi "materiali" della povertà, della malattia ecc., ma diventa sempre più un referente di tipo "immateriale", culturale, legato soprattutto alle "capacità", al "senso del benessere", in una parola: alla qualità della vita. Il fatto poi che in questi ultimi tempi si sia verificato uno sviluppo notevole del cosiddetto "terzo settore", ossia di un privato sociale capace di fare impresa sociale, senza essere né Stato né mercato, costituisce per molti versi una riprova ulteriore della crisi della centralità del rapporto individuo-Stato. Sembra insomma abbastanza evidente come una società che si regola secondo il rapporto individuo-Stato tenda ad atomizzare gli individui, a impoverirne le capacità, prima fra tutte quella di esprimere delle solidarietà, a burocratizzare lo Stato e a renderlo sempre più invadente.

Ciò che definisco *welfare community*, in quanto comunità sussidiaria, dovrebbe rappresentare precisamente l'alternativa al modello di società basato sull'asse individuo-Stato; un'alternativa, i cui pilastri potrebbero essere enunciati nel modo che segue: a) i singoli individui, le singole persone, rappresentano il valore più alto della comunità politica; b) in quanto uomo, l'uomo ha dei diritti (diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà, all'educazione dei figli) che vengono prima dello Stato e ne fondano la legittimità; c) essendo libere, le persone debbono poter perseguire liberamente i loro interessi, secondo criteri di benessere che essi stessi scelgono; d) non essendo la persona "un'isola", i legami con gli altri, gli usi e i costumi della comunità nella quale siamo nati incidono profondamente sulla nostra identità personale e sulla nostra capacità di essere liberi e felici; e) abbiamo dunque dei doveri nei confronti del bene comune, che si esprimono come "reciprocità": dobbiamo promuovere le capacità dell'altro, favorire il suo *empowerment*, nella fiducia che anche l'altro farà lo stesso con noi. Quanto allo Stato, e) secondo lo stesso principio di reciprocità, anziché sostituirsi alle persone singole, alle famiglie o alle associazioni, deve aiutarle a realizzare le loro finalità; esso, quindi, f) non rappresenta

più la grande macchina che dispone e realizza il “dover essere” della società; rappresenta piuttosto il principio ordinatore di una pluralità di istanze che si generano spontaneamente e autonomamente nella società stessa, rispetto alle quali tuttavia, per i motivi che dirò, lo Stato, proprio se vuole essere veramente sussidiario, non può essere nemmeno del tutto indifferente, visto che tra le diverse forme di vita sociale e individuale dovrà privilegiare e promuovere quelle che a loro volta promuovono determinati capitali sociali, rispetto a quelle che semplicemente li usurano.

Capitale sociale Vs relativismo

L’ultima questione cui ho fatto riferimento, circa le forme di vita sociale e individuale che meritano di essere promosse e quelle che invece vanno semplicemente lasciate essere, sembra contrastare apertamente con certo spirito divenuto dominante nella nostra cultura, secondo il quale la “neutralità etica” dovrebbe rappresentare il principio guida di qualsiasi azione che abbia rilievo pubblico. Ma sono proprio i problemi che dobbiamo fronteggiare a seguito della crisi del *welfare state* e dell’asse individuo-Stato a spingerci verso il superamento del principio di neutralità e dell’idea che ne sta alla base, secondo la quale i diritti sarebbero da intendersi esclusivamente come diritti individuali. A questo proposito trovo utile prendere lo spunto da una delle discussioni più accese e spesso artificiose che in questi ultimi trent’anni hanno tenuto banco nel panorama filosofico e socio-politico occidentale: la disputa tra liberali e comunitaristi (Belardinelli, 1999). Come è noto, al centro di questa disputa sta sostanzialmente l’interpretazione dei nostri diritti: sono essi da considerare “diritti universali”, prescindendo dal contesto storico e socio-culturale all’interno del quale vengono tematizzati e rivendicati, oppure tale contesto è determinante per la loro validità? Prese di per se stesse, credo che sia l’opzione “universalista” o “liberale”, attenta soprattutto ai diritti che tutti gli uomini hanno in quanto uomini, sia l’opzione “particolarista” o “comunitarista”, attenta invece alla specificità dei contesti socioculturali in cui viviamo e quindi a certi diritti che si hanno in quanto appartenenti a una determinata comunità, abbiano validissimi punti d’appoggio. Considero tuttavia una pericolosa astrattezza il fatto che queste due opzioni siano state messe in contrapposizione. Comprendo ovviamente il fatto che, a seconda delle diverse sensibilità, si possa avere più a cuore ora il tepore delle comunità (tipo la famiglia) dalle quali abbiamo ottenuto gran parte di ciò che siamo, come fanno i cosiddetti comunitaristi, ora la libertà di perseguire semplicemente i nostri interessi, secondo le concezioni utilitaristiche, ora la convinzione che l’individuo, in quanto tale, è più importante di qualsiasi altra cosa e quindi anche di qualsiasi comunità (vedi la tradizione del neokantismo politico, da Rawls a Habermas). Ma in realtà, se ci pensiamo bene, nessuna di queste tre opzioni esclude l’altra *in linea di principio*. Di fatto può accadere, ed accade, che si dia una certa preminenza all’una o all’altra; ma quando una di esse viene troppo bistrattata (e oggi mi pare francamente che ciò accada soprattutto per l’opzione comunitarista), ci rendiamo conto che ne soffrono anche le altre e che bisogna ricostruire una sorta di equilibrio. L’idea di *welfare community*, per motivi che in questa sede sarebbe forse

troppo lungo esplicitare nel dettaglio, dovrebbe rappresentare, tra le altre cose, anche un modo per ricostruire questo equilibrio. In ogni caso trovo assai preoccupante che la tensione comunitarismo-universalismo, anziché venire considerata per quello che è, ossia una specificità (al limite, persino una risorsa) delle culture liberali e democratiche, le quali si mantengono tali proprio in base alla capacità che hanno di tenerne sussidiariamente uniti i poli, sia potuta diventare una sorta di opposizione irriducibile. In fondo, a pensarci bene, nemmeno le categorie toennesiane di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* presentavano questo carattere. In Toennies, infatti, vero antesignano della disputa di cui sto parlando, curiosamente ignorato dai disputanti, diciamo così, ufficiali di oggi, “comunità” e “società” servivano soprattutto per spiegare il passaggio da uno stadio in cui gli individui sono saldamente legati e somiglianti gli uni agli altri, a uno stadio in cui invece i legami sociali si allentano, si fanno contrattuali e si fanno valere sempre di più le differenze, quindi le libertà individuali. In sostanza si tratta del passaggio dalla società antica a quella moderna. C’è tuttavia in Toennies anche la consapevolezza che ad ogni stadio della vita sociale occorre fare i conti sia con elementi “comunitari” sia con elementi “societari”; una società che esalta ad ogni livello la libertà individuale non può rinunciare in tutto e per tutto a certi legami, poniamo quelli familiari, dai quali in ultimo dipende la struttura stessa della nostra personalità. In breve, è solo astrattamente che possiamo scindere in modo netto la nostra appartenenza ad una determinata comunità, ad una determinata cultura, e l’articolazione universalistica di determinati valori o di alcuni diritti, come invece sembra accadere nell’odierna disputa tra comunitaristi e universalisti. Astrattezza che si paga però, sia nella variante “universalistica” che in quella “comunitarista”, con una sorta di legittimazione a buon mercato – ecco il punto- di tutto ciò che i singoli individui e i singoli gruppi rivendicano come proprio “diritto”.

Come ha mostrato Charles Taylor (1994), assistiamo in sostanza a una progressiva trasformazione del principio dell’uguale dignità di tutti gli uomini nel diritto a vedere riconosciuta la propria “differenza”, comunque questa si manifesti, nell’indifferenza crescente rispetto a qualsiasi idea di qualcosa che, con buona pace di Habermas e di tanti proceduralisti come lui, sia “comune” in modo sostantivo, non meramente formale. Può succedere così che le coppie omosessuali rivendichino il “diritto” alla casa, a mettere su famiglia, ad adottare bambini, alla stessa stregua di una qualsiasi coppia eterosessuale, oppure che una donna di sessant’anni rivendichi il “diritto” a diventare mamma, semplicemente perché le odierne tecniche della riproduzione lo rendono possibile. Ma sebbene tutto ciò allarghi lo spazio di libertà di alcuni individui, non è affatto scontato che promuova per questo una società più liberale; alla lunga ne intacca piuttosto l’ordine normativo e i capitali sociali indispensabili alla sua sussistenza. E di questo credo che ci si debba preoccupare.

Lo Stato liberale e democratico di diritto, di per sé, non può essere ovviamente “Stato etico”; non può pretendere di realizzare il “bene” contro la volontà dei cittadini; ma non può essere nemmeno eticamente neutrale, quasi che uno stile di vita valga un altro. In questo caso, infatti, magari senza volerlo, esso finirebbe col promuovere forme di vita soltanto “ipotetiche”, “contingenti”, come direbbe

Luhmann, che alla lunga ne usurerebbero la necessaria sostanza morale, diciamo pure quei capitali sociali, senza i quali difficilmente potrebbero sopravvivere uno Stato e una società civile degni del nome. Ciò è stato mostrato in modo forse un po' iperbolico, ma comunque convincente, da Alasdair MacIntyre sotto forma di deriva "emotivista" di una cultura, la quale, priva ormai di qualsiasi idea del "bene" e diventata per questo una sorta di "simulacro" di se stessa, finisce per accentuare e promuovere sempre di più soltanto la dimensione individualista, utilitarista, "emotivista" (MacIntyre, 1988). Ritengo tuttavia che, almeno in *Dopo la virtù*, MacIntyre abbia, se così posso dire, sbagliato strategia nel presentare la "ricerca del bene" come una sorta di alternativa al liberalismo. A mio avviso si tratta infatti di mettere la "ricerca del bene" al servizio delle libertà e delle istituzioni liberali; si tratta cioè di mostrare come, senza un'idea del bene non riconducibile in tutto e per tutto ai gusti personali di ciascuno (né agli usi e ai costumi di una determinata comunità, con buona pace dello stesso MacIntyre), alla lunga si finisca col danneggiare proprio quelle libertà (e le istituzioni che dovrebbero garantirle) che tanto ci stanno a cuore. Ne è prova eclatante la crisi dello Stato sociale di cui stiamo parlando; una crisi che risulta sempre più ingestibile finché si resta sull'asse individuo-Stato o individuo-comunità, con un codice etico-culturale ispirato alla "neutralità". Quando le risorse sono scarse, il problema dei criteri della loro giusta allocazione diventa infatti un problema cruciale, specialmente in un contesto in cui gli stili di vita, le idee di benessere, le tradizionali forme sociali (si pensi alla famiglia) si pluralizzano nei modi che conosciamo. Il nostro Stato sociale, almeno fino a oggi, ha privilegiato un criterio allocativo di tipo, diciamo così, individualistico e paternalistico; nella variante liberale si è posto maggiormente l'accento sulla libertà, in quella socialdemocratica sull'uguaglianza, ma in entrambi i casi i destinatari delle politiche sociali sono stati sostanzialmente i singoli individui, con riguardo magari ai loro redditi, ma non certo ai loro stili di vita o al tipo di benessere cui aspirano. Del resto, secondo la vulgata dominante, sarebbe in contrasto con il pluralismo della nostra società privilegiare uno stile di vita anziché un altro, una forma familiare anziché un'altra, poniamo, una coppia eterosessuale con figli, anziché una coppia omosessuale. Tuttavia mi sembra che questo modo di pensare incominci a scricchiolare pericolosamente sotto il peso della realtà. Della crisi del *welfare state* ho già detto, come pure dell'importanza acquisita in questi ultimi anni dal cosiddetto "terzo settore" e dell'urgenza di rivedere pressoché *in toto* le nostre politiche sociali; il principio di sussidiarietà sembra acquistare una posizione sempre più rilevante nel lessico, non soltanto delle politiche sociali, ma in quello socio-politico in generale; poco a poco ci si rende conto di quanto sia importante promuovere a tutti i livelli della vita sociale il senso di una reciprocità, percepita ormai come la chiave decisiva per dissolvere la patina di autoreferenzialità che sembra essersi pericolosamente depositata su gran parte delle parole della nostra politica, a cominciare dalla parola autonomia e dalla parola libertà (Belardinelli, 1999); per non parlare poi dell'importanza che vanno acquisendo i cosiddetti "capitali sociali" (Donati, 2003).

Presi tutti insieme, questi segnali indicano a mio avviso come, senza nulla togliere alla centralità della persona umana, anzi per valorizzarla a pieno, si faccia sempre più forte l'impulso a uscire dalla semantica angusta dell'individualismo autoreferenziale, della neutralità etica e del conseguente relativismo. Vediamo farsi avanti una semantica diversa, attenta soprattutto alle "relazioni sociali" e capace di guardare all'uomo nella sua incommensurabile dignità, certo, ma anche a partire dai suoi legami e dalle sue responsabilità di fronte ai propri simili. Il tipo di relazione che intrattengo con l'altro, in senso molto lato, diventa in sostanza il vero banco di prova della mia autonomia e della mia libertà, le quali trovano nell'altro non più soltanto il *limite*, ma anche la *condizione* che le rende autenticamente possibili. Estremizzando un po', si potrebbe dire che una *welfare community* è una comunità che, a tutti i livelli, sa promuovere autonomia attraverso la sussidiarietà e sussidiarietà attraverso l'autonomia. Si tratta pertanto di una comunità certamente pluralista, ma non relativista, né disposta a rinunciare che certe forme sociali o certi stili di vita vengano privilegiati rispetto ad altri. Del resto, checché ne dicano i fautori della neutralità etica, non è affatto vero che il nostro pluralismo sia compatibile con tutti gli stili di vita. E' vero piuttosto il contrario, e cioè che una cultura e istituzioni veramente pluraliste potranno mantenersi solo a condizione che il pluralismo non diventi relativismo. Autonomia, libertà, senso di responsabilità, di fiducia, di reciprocità, disponibilità a farsi carico di qualche sacrificio in favore degli altri, senso del dono e della gratuità, tanto per fare qualche esempio, sono risorse, senza le quali una società civile degna del nome, quindi anche pluralista, non sarebbe neanche immaginabile. E' dunque nell'interesse della società promuoverle. E poiché non tutti gli stili di vita e non tutte le forme sociali sono ugualmente adatti a produrre tali risorse, diciamo pure, tali "capitali sociali", trovo quanto mai opportuno che, nel rispetto del diritto di ciascuno a vivere come meglio crede (nei limiti del codice penale, s'intende), una società privilegi e promuova uno stile di vita o una forma sociale, piuttosto che altri.

A questo proposito si impone un pur breve riferimento alle politiche sociali per la famiglia. Fino a oggi esse sono state considerate prevalentemente come politiche di sostegno ai singoli individui che compongono il nucleo familiare, senza prestare troppa attenzione al "tipo" di famiglia, né alla "soggettività sociale" che in essa si incarna; si è trattato di politiche familiari del tutto indifferenti al legame familiare in quanto tale, tese per lo più a soddisfare determinati bisogni individuali. Molti segnali fanno pensare però che siamo in prossimità di una svolta (vedi il contributo di Pierpaolo Donati in questo stesso volume). Una famiglia con figli non può essere messa sullo stesso piano di una senza; una coppia sposata non è uguale a una coppia di conviventi; così come una coppia omosessuale non può essere definita "famiglia" allo stesso modo di una eterosessuale. Soprattutto incomincia a diventare sempre più evidente come certe politiche sociali per la famiglia mirate sugli individui che la compongono, anziché sulla famiglia in quanto "soggetto sociale" vero e proprio, dotato di diritti che vanno riconosciuti e promossi, tendono a indebolire sia il capitale umano e sociale che la famiglia produce per sé, in quanto famiglia, sia quello che essa produce per l'intera società. Non si tratta pertanto di mettere in campo argomenti moralistici in favore di un determinato "tipo" di famiglia, poniamo, la famiglia

eterosessuale con figli; si tratta piuttosto di guardare ai “beni” che i diversi tipi di famiglia producono per sé e per la società e di valutare quali di questi tipi di famiglia ne producono di più e quindi meritano di essere promossi. Se ad esempio due soggetti decidono di convivere senza assumersi alcuna responsabilità sociale (non si sposano, non mettono al mondo figli), sono essi stessi che in un certo senso, privilegiando una relazione puramente affettiva o di tutela di interessi privatistici o simili (in ogni caso, sia ben chiaro, tutte relazioni pienamente legittime), rinunciano al riconoscimento pubblico. Non si vede quindi perché le politiche sociali dovrebbero promuovere questi tipi di convivenza al pari di altri dove invece l’assunzione di responsabilità sociali è evidente.

Questa rivendicazione di una nuova cittadinanza della famiglia, secondo la quale ci sono dei diritti che gli individui acquisiscono in quanto membri di una famiglia, contrasta evidentemente con l’idea che soltanto l’individuo, in quanto individuo, possa essere titolare di diritti; ma contrasta anche con l’idea che le diverse forme sociali debbano vivere e sussistere esclusivamente in funzione del bene della società nel suo insieme. Anche a proposito delle relazioni che la famiglia intrattiene con il resto della società, vuoi che si tratti dello Stato, del mercato o delle istituzioni del terzo settore, dovrebbe valere infatti il principio della reciprocità, ossia della mutua valorizzazione fra i diversi attori sociali. Dal punto di vista della società nel suo insieme possiamo dire pertanto che tanto più la famiglia è una famiglia e tanto più essa è utile alla società. Il riconoscimento di questo “bene” è dunque la prima condizione, affinché i capitali che esso produce divengano socialmente operanti in senso più ampio.

Contrariamente a quanto molti pensano, una società pluralista e liberale, quale vuol essere la nostra, non può vivere di rapporti esclusivamente contrattuali. I contratti sono certo il segno di una conquistata autonomia e libertà; lo stesso possiamo dire delle nostre leggi, la legittimità delle quali non scende più dall’alto, come avveniva nel passato, ma scaturisce dalla libera discussione e dall’accordo degli interessati. Tuttavia non possiamo dimenticare che, affinché la discussione e gli accordi contrattuali possano aver luogo, c’è bisogno, come ho già detto, che la società sia pervasa da uno spirito particolare, fatto di fiducia, di senso del bene comune, di tolleranza, di responsabilità, che non può essere prodotto per via contrattuale, ma soltanto attraverso quel lento processo di “socializzazione” che inizia precisamente proprio in famiglia e continua poi nella scuola e in tutte le altre istituzioni e relazioni sociali (Belardinelli, 2000). E’ in famiglia che si impara (o si dovrebbe imparare) fin da piccoli a fare i conti con gli altri, ad affrontare i conflitti, la pluralità degli interessi e dei punti di vista, con uno spirito che, fin da principio, riesce a mettere nel conto che bisogna essere tolleranti, cooperativi, che bisogna ricercare l’accordo, perché in fondo ci si sente uniti e amati, si sente di vivere in un mondo che, pur con tutti i problemi, appare come la nostra casa, la casa di tutti. In una parola, è in famiglia che si incominciano a costruire relazioni sociali degne del nome e questo è tanto più facile quanto più la famiglia è biologicamente e culturalmente “generativa” e “intergenerazionale”. La presenza dei genitori, dei figli, dei nonni in una stessa comunità familiare rappresenta il segno visibile e concreto di un’alleanza che

dev'essere estesa anche al di fuori. In questo modo la famiglia, un certo tipo di famiglia, quello basato sulla stretta solidarietà coniugale e intergenerazionale, diventa una grande scuola di socialità, una fucina di “capitali sociali” e di conseguenza una delle forme sociali primarie della *welfare community*.

Se dunque è vero che certi capitali sociali sono fondamentali per una comunità, ne consegue automaticamente l'opportunità di promuovere le forme sociali che li producono. La natura dei capitali sociali è infatti particolarissima. Essi crescono soltanto su se stessi; seguono la logica evangelica secondo la quale “a chi ha sarà dato e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha”. Di qui l'urgenza di valorizzarli là dove già esistono, nella speranza che, così facendo, possano crescere e diffondersi. Un capitale sociale non può essere acquistato con il denaro, né può essere prodotto secondo una logica che appronta i *mezzi* per raggiungere il *fine*. Se, ad esempio, voglio conquistare la fiducia di qualcuno (e la fiducia, lo sappiamo, è un capitale sociale prezioso), questo potrò farlo con successo soltanto se il mio comportamento in generale sarà considerato meritevole di fiducia, non certo perché avrò magari concordato un prezzo per acquistarla. Se dicessimo a qualcuno: “voglio la tua fiducia; dimmi che cosa vuoi in cambio”, ci porremmo immediatamente al di fuori di un contesto fiduciario. Ognuno di noi sa bene infatti che c'è un solo modo per conquistare la fiducia dei nostri simili: meritarcela, essere cioè degni di fiducia.

Che i cittadini di una comunità si fidino l'uno dell'altro è un capitale sociale che tanto più è disponibile e tanto più si riproduce e cresce; quando invece scarseggia è assai probabile che col tempo possa essiccarsi sempre di più fino a morire. Lo stesso può essere detto della responsabilità, del senso del bene comune e di qualsiasi altro capitale sociale. Proprio per questo occorre saper distinguere tra comportamenti individuali o politiche pubbliche che incrementano il capitale sociale e altri che invece lo usurano. Uno Stato che sperpera in modo clientelare le sue risorse è assai difficile che produca senso dello Stato tra i cittadini; ugualmente difficile, almeno oggi, è che i “vizi privati” diano luogo a “pubbliche virtù” o che queste ultime possano essere imposte con la forza dello “Stato etico”. Il compito di una *welfare community* veramente “virtuosa” dovrebbe essere dunque anche quello di uscire al più presto dalle secche del relativismo, incominciando a premiare tutto ciò che produce capitale sociale.

Bibliografia

Arneson, R.J.

1989 *Equality and equal opportunity for "welfare"*, in "Philosophical Studies", 56, pp. 77-93.

Beck, U.

2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Roma, Carocci.

Belardinelli, S.

1990 *Die politische Philosophie des Christlichen Personalismus*, in K. Ballestrem, H. Ottmann (a cura di), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Muenchen, Oldenburg, pp. 243-262;

1992 *Addio sicurezza. La società dei rischi secondo Niklas Luhmann*, in "Filosofia Politica", 3, pp. 531-538;

1997 *La cultura della società civile*, in P. Donati (1997), pp. 95-122;

1999 *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Roma, Studium;

2000 *Comunitari si nasce universalisti si diventa*, in "Ideazione", 4, pp. 66-70;

2002 *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Saveria Mannelli, Rubbettino

Bertagna, G.

1999 *Orientarsi nell'autonomia*, Brescia, La scuola.

Cohen, G. A.

1994 *The Pareto Argument for inequality*, in "Social Philosophy and Policy", 11.

Cranston, M.

1977 *Kann es soziale und wirtschaftliche Menschenrechte geben?*, in Boeckenfoerde, Spaemann (a cura di), *Menschenrechte und Menschenwuerde*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 224-237.

Dahrendorf, R.

1989 *Il conflitto sociale nella modernità* (1988), Bari, Laterza

Dasgupta, P.

1996 *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford, Clarendon Press.

Donati, P.

1984 *Risposte alla crisi dello Stato sociale*, Milano, Franco Angeli;

- 1993 *La cittadinanza societaria*, Bari, Laterza;
 1997 (a cura di), *La società civile in Italia*, Milano, Mondadori;
 1999 (a cura di), *Lo Stato sociale in Italia*, Milano, Mondadori;
 2001 *La qualità civile del sociale*, in Donati, Colozzi (a cura di), *Generare il "civile": nuove esperienze nella società italiana*, Bologna, Il Mulino;
 2003 (a cura di), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Milano, San Paolo.

Donati, P., Colozzi, I.

- 2002 *La cultura civile in Italia: fra stato, mercato e privato sociale*, Bologna, Il Mulino.

Dworkin, R.

- 1982, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino.

Ferrera, M.

- 1998 *Le trappole del welfare*, Bologna, Il Mulino.

Habermas, J.

- 1996 *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1994), Milano, Guerini e Associati.

Koslowski, P. (a cura di)

- 1983 *Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie-Politische Oekonomie-Politik*, Tuebingen, Mohr.

Leiss, W., Kline, S., Jhally, S.

- 1990 *Social Communication in Adversiting. Persons, Products & Images of Well-Being*, London, Routledge.

Luhmann, N.

- 1989 *Comunicazione ecologica* (1986), Milano, Franco Angeli;
 1991 *Verstaendigung ueber Risiken und Gefahren*, in "Die politische Meinung", 258.

MacIntyre, A.

- 1988 *Dopo la virtù* (1981), Milano, Feltrinelli.

OECD

- 1981 *L'état protecteur en crise*, Rapport de la Conférence sur les politiques sociales dans les années 80, Paris, Oecd.

Quadrio Curzio, A.

2002 *Sussidiarietà e sviluppo: paradigmi per l'Europa e per l'Italia*, Milano, Etas.

Rakowski, E.

1991 *Equal Justice*, Oxford, Oxford University Press.

Sen, A.

1994 *La disuguaglianza. Un riesame critico* (1992), Bologna, Il Mulino.

Taylor, Ch.

1994 *Il disagio della modernità* (1991), Bari, Laterza.

UNDP

1995 *Lo sviluppo umano 6. La parte delle donne*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Van Parijs, Ph.

1996 *Possono essere giuste le ineguaglianze?*, in "Studi Perugini", 2, pp. 197-210.

Vittadini, G. (a cura di),

2002 *Liberi di scegliere. Dal welfare state alla welfare society*, Milano, Etas.

Weber, M.

1968 *Economia e Società* (1922), Milano, Comunità.