

SAGGI

31

Sociologia

sezione a cura di Fausto Colombo e Guido Gili

Pierpaolo Donati

Sociologia relazionale

Come cambia la società

EDITRICE
LA SCUOLA

In copertina: immagine da Archivi ICPonline.

La collana è *peer reviewed*

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2013

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3312 - 7

La società civile dopo la modernità

Questo volume presenta i lineamenti della sociologia relazionale come disciplina che si propone di spiegare il cambiamento sociale e culturale nell'epoca della globalizzazione. Lo fa proponendo nuovi strumenti di analisi sociologica capaci di farci comprendere quale sia oggi la società emergente e, in particolare, quale ruolo abbiano in essa i soggetti della società civile. La tesi dell'autore è che stia emergendo una "società relazionale" di cui vengono delineate le specifiche dinamiche e i principali caratteri. Si tratta di un testo che può essere considerato una introduzione alla sociologia della società prossima ventura.

La trattazione di questo tema costituisce un punto di approdo e allo stesso tempo un punto di ripartenza di un lungo e articolato percorso di ricerca che si snoda all'interno della sociologia relazionale propria dell'autore.

L'espressione "la società civile dopo la modernità" mi sembra possa cogliere il nucleo centrale delle riflessioni condotte in questo volume. La sociologia relazionale ha elaborato nei confronti della modernità e della sua eredità un atteggiamento che si differenzia nettamente rispetto agli approcci che sono più diffusi nelle scienze sociali. Ricordo qui i più noti.

In primo luogo, la modernità è stata letta come un progetto incompiuto: in questo approccio, il sorgere della modernità porterebbe con sé l'emergere di istanze comunicative e umanizzanti che potrebbero e dovrebbero essere oggi ulteriormente sviluppate in quanto nella modernità dominante sono state colonizzate dalle logiche sistemiche. Com'è noto, questa è la tesi formulata da Jürgen Habermas e ripresa da molti

altri studiosi¹. In secondo luogo, la modernità può essere interpretata come un progetto di cui andrebbero oggi riformulati i valori fondamentali in termini più complessi, multidimensionali e contingenti: questa è la tesi sostenuta, tra gli altri, da Jeffrey Alexander².

Altri autori hanno considerato la modernità come una stagione di grandi promesse che in molti casi non sono state mantenute, una stagione dunque che andrebbe criticata immaginando una forma di organizzazione sociale più radicata nelle comunità e nelle culture tradizionali. È questa la tesi che a vario titolo e secondo diverse inflessioni hanno riproposto gli scienziati sociali che, come ad esempio Amitai Etzioni, si richiamano al filone di studi del comunitarismo³.

Leggendo le pagine di questo volume, e avendo presente le tappe che l'hanno preceduto, si ha la conferma che l'autore, pur criticando implacabilmente le teorie *mainstream* della modernizzazione, non si pone in una prospettiva semplicisticamente e aprioristicamente anti-moderna. L'approccio relazionale dell'autore sostiene invece che oggi stia emergendo una società *dopo* moderna, in netta discontinuità con il moderno e il postmoderno. Questa tesi è sottolineata con particolare forza da Donati in questo volume, dopo essere stata a lungo anticipata in molti altri scritti. Per lui, la dopo-modernità emerge da un processo di morfogenesi della modernità, in cui è centrale il richiamo alle dinamiche della società civile. In una prospettiva relazionale, parlare di società civile significa emancipare questa espressione dalle matrici culturali entro cui è stata pensata in prevalenza nel passato: l'aristotelismo, l'illuminismo scozzese, il giacobinismo, l'hegelismo (nelle sue diverse varianti e derivazioni). Nella prospettiva relazionale, come si vedrà in seguito, la società

¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987. Per una riflessione critica sulla tesi di Habermas e sulla sua rilevanza nel dibattito contemporaneo si rimanda a S. Belardinelli, *Il progetto incompiuto*, FrancoAngeli, Milano 1996.

² Cfr. J. Alexander, *Teoria sociologia e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, FrancoAngeli, Milano 1990.

³ Per una prima introduzione al tema del comunitarismo nelle scienze sociali, si rimanda a I. Colozzi (ed.), *Varianti di comunitarismo*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 5, n. 2, FrancoAngeli, Milano 2002.

civile nasce dal riconoscimento della centralità della relazionalità sociale (sia nelle sue dimensioni più propriamente umane, sia in quelle più comunicative e tecnologiche) e trova legittimazione nel suo carattere originario e non derivato dallo stato o dal mercato.

A questo proposito è opportuno fare alcune precisazioni sull'approccio adottato in questo volume per collocare la sociologia di Donati nel quadro più generale degli studi relazionali a livello internazionale, dai quali si distingue nettamente. Infatti, la relazione sociale non è certo un tema nuovo né sul piano della teoria sociale, né su quello della ricerca empirica. Ciò che è nuovo è il fatto che i processi di globalizzazione stanno generando nuove e crescenti forme di relazionalità in ambito economico, politico, sociale e culturale⁴, e questi cambiamenti portano a rimettere in discussione i paradigmi epistemologici del passato. Si constata allora una certa convergenza fra vari studiosi sul fatto che, per comprendere le dinamiche socio-culturali in atto, occorra ripensare al ruolo decisivo che la categoria sociologica della relazione sociale gioca nei mutamenti della società. Sebbene già autori come Simmel e Von Wiese avessero in qualche modo posto le basi di una possibile sociologia relazionale, è solo nelle ultime tre decadi che studiosi come Pierpaolo Donati, Harrison White, Mustafa Emirbayer, Guy Bajot, Simon Laflamme e Nick Crossley hanno elaborato teorie sociali denominate "relazionali". Non è questa ovviamente la sede appropriata per tentare una ricostruzione analitica e comparativa di queste sociologie relazionali. Ci possiamo limitare a osservare che, oltre a quello di Donati, sono fondamentalmente tre i principali filoni di ricerca di sociologia relazionale emersi nel panorama internazionale negli ultimi decenni.

⁴ Cfr. J. Fuhse - S. Mützel (eds.), *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010; C. Vautier *et alii*, *Sur le thème de la relation*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles», v, 1, 2009; P. Terenzi (ed.), *Percorsi di sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 2012. Si veda anche P. Donati - P. Terenzi (eds.), *Invito alla sociologia relazionale. Teorie e applicazioni*, FrancoAngeli, Milano 2006².

Il primo filone è stato definito da Ann Mische la «Scuola di New York»⁵ di analisi relazionale; questo primo filone nasce e si sviluppa nel corso degli anni Novanta su impulso soprattutto di Colyar Harrison White e di Charles Tilly ed ha come sedi di elaborazione il Paul F. Lazarsfeld Center for the Social Sciences presso la Columbia University e la New School for Social Research. Harrison White pubblica nel 1992 *Identity and Control*⁶, tra il 1993 e il 1996 organizza invece una serie di seminari presso il Paul F. Lazarsfeld Center di cui dal 1998 era diventato direttore. Ed è proprio da uno di questi seminari che Mustafa Emirbayer trae lo spunto per scrivere il suo *Manifesto per una sociologia relazionale*⁷ (assai citato quando si parla di teoria relazionale), un lavoro che rientra nel suo più generale tentativo di rileggere il tema di *agency*. Il secondo filone è emerso nella sociologia di lingua francese ad opera in particolare di Guy Bajoit e di Simon Laflamme. Bajoit parte dall'osservazione che i paradigmi sociologici tradizionali sono nati per studiare una società che ormai non esiste più. Pertanto il paradigma del si (funzionalista), del me (weberiano e interazionista), del loro (strutturalista), del noi (marxista) non possono più essere assunti o ripensati in un modo che sia oggi soddisfacente⁸. Occorre un punto di osservazione inedito, che Bajoit individua appunto in un approccio relazionale, molto vicino alla sociologia di Alain Touraine, incentrato sulle relazioni tra gli indi-

⁵ Cfr. A. Mische, *Relational Sociology, Culture, and Networks*, in J. Scott - P. Carrington (eds.), *The Sage Handbook of Social Network Analysis*, Publications Sage, London 2011.

⁶ Cfr. H.C. White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton University Press, Princeton 1992.

⁷ Cfr. M. Emirbayer, *Manifesto for a Relational Sociology*, in «The American Journal of Sociology», vol. 103, n. 2, 1997, pp. 281-317. Sebbene l'articolo di Emirbayer sia tra i più citati nella letteratura internazionale quando si parla di sociologia relazionale, il suo approccio più che relazionale in senso stretto potrebbe essere definito transazionale: la relazione di cui questo studioso parla, infatti, coincide con una transazione.

⁸ Cfr. G. Bajoit, *Pour une sociologie relationnelle*, Puf, Paris 1995. Per una prima comparazione tra la sociologia relazionale di Bajoit e quella di Donati si rimanda al saggio di R. Bagaoui, *Un paradigme systémique relationnel est-il possible? Proposition d'une typologie relationnelle*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales», n. 1, 2007, pp. 151-175.

vidui e tra gli insiemi di individui. Su questa scia si colloca il sociologo canadese Laflamme, che parte da un punto di vista micro sociologico (invece che macro sociologico, come Bajoit) seppure arrivi poi a toccare anche quest'ultimo⁹. Prendendo le distanze da una lunga, consolidata e autorevole tradizione che attraversa tutto il pensiero occidentale, quella secondo cui il centro di interesse nelle scienze umane e sociali va cercato nella coscienza individuale, Laflamme sostiene che all'inizio non ci sia una coscienza chiusa irrelata, un «guscio chiuso» come direbbe Elias, ma una relazione. Si potrebbe dire che la relazione stia nella coscienza, laddove la coscienza sia intesa in un senso non puramente razionale, ma comprendente sempre e in modo indissolubile anche elementi emozionali e affettivi. Laflamme compie anche lo sforzo di ricostruire gli antecedenti della sua concezione relazionale (*in primis* l'interazionismo di Mead) mettendone in luce sia i contributi positivi sia gli aspetti che erano suscettibili di una qualche forma di integrazione. Un terzo filone di riferimento negli studi è rappresentato dalla recente opera di Nick Crossley che ha proposto una sua versione di sociologia relazionale per superare tre dicotomie che attraversano la storia della sociologia fin dai suoi inizi: individualismo/olismo; struttura/agency; micro/macro¹⁰. Per Crossley, che è giunto a esplicitare e proporre una sociologia relazionale dopo aver compiuto numerosi studi in altri importanti campi della sociologia, la più appropriata unità di analisi per lo studio della vita sociale non è costituita dagli individui, né dalle strutture sociali ma dal network di relazioni e di interazioni presenti tra gli attori sociali.

Pur senza poter entrare in questa sede in un'analisi dettagliata di queste proposte (si rimanda per questo anche all'ultimo capitolo del presente volume) si può osservare che la fondamentale critica di Donati alle teorie appena richiamate consiste nel rilevare che esse oscillano tra approcci "individualisti", in cui le relazioni sono sostanzialmente viste come interazioni che non generano una reale eccedenza rispetto agli individui che sono coinvolti, e approcci "olistici" che fanno derivare le re-

⁹ Cfr. S. Laflamme, *Communication et émotion. Essai de microsociologie relationnelle*, L'Harmattan, Paris 1995.

¹⁰ Cfr. N. Crossley, *Towards Relational Sociology*, Routledge, London 2010.

lazioni sociali dalle strutture e le incastonano nelle reti sociali. Per sgomberare il campo da possibili equivoci, occorre precisare anche che l'approccio relazionale adottato in questo volume non è sinonimo di approccio relazionista. Le sociologie relazioniste mettono a tema la relazione sociale, ma lo fanno mettendo tra parentesi il problema della sua ontologia sociale. Parimenti, il semplice utilizzo dell'espressione società delle reti¹¹ non depone ovviamente *sic et simpliciter* a favore di una sociologia relazionale. La stessa società delle reti, infatti, si può dire in molti modi (interazionisti, strutturalisti, sistemici) ognuno dei quali interpreta le relazioni sociali in modi assai differenti.

Come sono stati ripensati dunque i temi della relazionalità sociale e della società civile nel percorso compiuto all'interno della sociologia relazionale di Donati?¹² Questo percorso passa attraverso la pubblicazione di una serie di studi in cui l'autore si interroga sul tipo di configurazioni sociali emergenti nella società occidentale contemporanea profondamente mutata dai processi di globalizzazione in atto. Quale spazio ha in essa un sociale che non sia ridicibile ad epifenomeno dei sistemi politici statuali, né del mercato? Dalla fine degli anni Settanta fino ad oggi, questo problema fondamentale è stato declinato a diversi livelli di approfondimento e da differenti prospettive di lettura. Il percorso prende avvio nel 1978 quando Donati intraprende un confronto serrato con l'alternativa, tipicamente moderna, e particolarmente dibattuta in quegli anni, tra pubblico e privato. Da una parte, occorre riconoscere che storicamente il modo in cui si sono affermati i processi di modernizzazione nell'Europa continentale, dalla Rivoluzione francese in poi, non ha consentito la piena affermazione e il pieno riconoscimento di questa sfera sociale¹³. Dall'altra, l'intento fondamentale di questo lavoro è mostrare l'esistenza di una sfera sociale che non può essere ricondotta ai

¹¹ Cfr. M. Castells, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi, Milano 2008.

¹² Per una presentazione sintetica dei più recenti sviluppi della sociologia relazionale sia consentito il rimando a P. Terenzi (ed.), *Percorsi di sociologia relazionale*, cit.

¹³ Per una critica al modello sociale scaturito dalla Rivoluzione francese (e per le differenze rispetto alla tradizione anglosassone) sono ancora attuali gli studi di A. de Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, Bur, Milano 1989; Id., *La democrazia in America*, Bur, Milano 1989.

due termini della dicotomia e non può essere fatta derivare integralmente da essi. In questo senso si può parlare di

«una nuova articolazione della società che distingue fra un *privato* in senso stretto, un sociale costruito da formazioni autogestite su scala associativa, e un pubblico realmente universalistico, tra i quali la comunicazione è assicurata per i mutui controlli e le mutua partecipazione che si instaurano fra i diversi attori sociali»¹⁴.

In questo studio viene elaborata dunque per la prima volta una teoria del “privato sociale” inteso come

«ambito di gestione autonoma di chi vi lavora e vi partecipa, garantita pubblicamente e controllata nelle sue risorse e nei suoi esiti sociali secondo criteri stabiliti come bene comune nel momento pubblico universalistico»¹⁵.

In seguito Donati svilupperà in molte opere questo nucleo originario della teoria del privato sociale, chiarendo che i soggetti di privato sociale: non sono né pubblici (Stato), né privati (mercato) poiché pur essendo di natura privata ed essendo gestiti da privati hanno finalità sociali; sono basati sulla solidarietà, la fiducia e la reciprocità e non sul perseguimento del potere e/o dell'interesse privato; non generano beni privati (prodotti dal mercato) né beni politici (prodotti dallo Stato), ma beni relazionali.

Il problema della relazione tra pubblico e privato e il ruolo di quelle sfere sociali che non sono riconducibili né all'uno né all'altro, che nel 1978 è affrontato in *medias res* sul piano dell'analisi sociale, è in seguito collocato all'interno di un quadro teorico e metodologico più ampio che si è venuto configurando prima nel volume *Introduzione alla sociologia relazionale* (1983) e poi in *Teoria relazionale della società* (1991). In queste due opere, è chiarita la specificità dell'approccio relazionale rispetto ai paradigmi sociologici tradizionalmente dominanti e si pon-

¹⁴ P. Donati, *Pubblico e privato. Fine di un'alternativa?*, Cappelli, Bologna 1978, p. 114.

¹⁵ *Ibi*, p. 111.

gono le basi per i successivi numerosi studi applicativi che negli ultimi tre decenni hanno riguardato ambiti come la famiglia, il privato sociale, il multiculturalismo, il lavoro, la sanità, la riflessività sociale, i beni relazionali, la religione, le politiche sociali e la crisi dei sistemi di *welfare*, il capitale sociale. Queste due opere offrono un quadro sistematico degli elementi costitutivi dell'analisi relazionale, cioè della modalità di leggere la società a partire dalla relazione sociale. Sono così messe a tema l'epistemologia, la metodologia e la pragmatica che sono peculiari della sociologia relazionale. Il discorso si sviluppa sempre in un confronto serrato con la tradizione sociologica moderna e post-moderna, in modo particolare con il funzionalismo di Parsons e il neo-funzionalismo di Luhmann. Rivisitando la distinzione classica tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, Donati utilizza la metafora della "rete di relazioni" per descrivere la società e pone le fondamenta per un nuovo approccio allo studio sociologico delle associazioni e della società civile. Teoria relazionale della società (capitolo 4) contiene anche un'articolata analisi dello schema AGIL. Donati critica l'originaria formulazione parsonsiana, ne mette in luce limiti ed aporie e propone una riformulazione di AGIL tale da farlo diventare una vera e propria "bussola" per la sociologia applicata (nelle conclusioni della nuova edizione del 2009 questo aspetto di AGIL viene ulteriormente approfondito). Nel 1986, alla formula "società relazionale" viene data esplicita visibilità essendo posta nel titolo di un volume sulla famiglia¹⁶. In questo studio l'autore mostra, già a metà degli anni Ottanta, che nella società post-industriale stava emergendo un fenomeno inatteso e ambivalente: la valorizzazione della famiglia, dopo tanti anni in cui essa era stata aspramente criticata e giudicata un'istituzione obsoleta e destinata sostanzialmente alla scomparsa. Certo, la famiglia di cui si torna a parlare e a sentire l'esigenza non è quella in cui in passato regnava (apparentemente) una sorta di armonia prestabilita. La famiglia è oggetto di processi di frammentazione, ma allo stesso tempo è soggetto di nuove forme di reti informali e solidaristiche capaci di sintonizzarsi con i processi di modernizzazione. In questo quadro, occorre saper leggere la famiglia all'interno di una società relazionale che ne sap-

¹⁶ Cfr. Id., *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano 1986.

pia cogliere la specifica soggettività sociale. Crisi, adattamento e morfogenesi della famiglia sono tre processi strettamente connessi che si illuminano reciprocamente facendo emergere nuove regole e nuove reti di vita quotidiana. Lo sviluppo dell'individuo non solo non è incompatibile con i vincoli famigliari, ma li richiede: la famiglia, detto in altri termini, ha una sua logica di generazione di relazioni primarie insostituibili. Nella società relazionale, è possibile produrre solidarietà attraverso la famiglia: questa affermazione non è uno slogan del passato, ma nasconde una tendenza latente sia nei mondi vitali sia nelle politiche sociali. Questa tendenza non è certamente priva di rischi strumentali, ma potrebbe anche preludere alla nascita di movimenti e organizzazioni sociali capaci di innervare una più compiuta *caring society* (si può osservare che questa tesi che è stata proposta a metà degli anni Ottanta ha poi trovato in seguito una sostanziale conferma empirica).

Nel 1993 è pubblicato, in prima edizione, il volume *La cittadinanza societaria* che porta un nuovo tassello alla lettura dei processi di sviluppo della società moderna. Tra il mercato e l'amministrazione pubblica si collocano una serie di reti sociali (il privato sociale, le autonomie sociali, le soggettività sociali) che trovano il loro fondamento in relazioni sociali che non sono né pubbliche, né private e sono caratterizzate da una soggettività sociale propria. Nelle società antiche e in quelle tradizionali, la cittadinanza è stata realizzata in primo luogo sul piano politico, nelle società moderne essa è diventata anche di tipo economico e sociale, prima in termini di diritti civili, poi in termini di diritti di *welfare*. Nelle società emergenti la cittadinanza diventa sociale secondo una semantica dei diritti umani e

«l'obiettivo di mantenere la democrazia coincide oggi con l'obiettivo di sostenere l'autonomia, adeguatamente differenziata e connessa, della società civile»¹⁷.

Con l'espressione "società civile" Donati intende

«l'insieme delle sfere sociali che possono agire con autonomia sia rispetto al sistema politico-amministrativo (Stato) sia rispetto al sistema economico (mer-

¹⁷ P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 193.

cato) in quanto seguono valori e criteri organizzativi specifici che utilizzano propri mezzi simbolici generalizzati di interscambio»¹⁸.

La tesi fondamentale di questa opera è dunque che

«la relazione, o piuttosto il complesso societario di relazioni, che connette il sistema politico-amministrativo con la nuova società civile ha un nome: la possiamo denominare cittadinanza societaria»¹⁹.

Da quando è stata scritta questa opera ad oggi, molte cose sul piano sociale sono ovviamente cambiate. I mutamenti generati dai processi di globalizzazione, la messa in discussione della natura e delle prerogative dello Stato nazionale, la crisi economica e finanziaria che ha investito gli Stati Uniti e i paesi Europei, il carattere sempre più multi-etnico delle società sono tutti dati che aprono un nuovo scenario e che costituiscono anche per le scienze sociali una grande sfida. In questo quadro sembrano aprirsi anche nuove possibilità di pensare il sociale oltre i confini e i paradigmi riduttivi moderni. La società relazionale emerge da un processo di morfogenesi sociale in cui è messo in discussione il principio che ha guidato tutta la modernità, e che Parsons ha definito «individualismo istituzionalizzato». Le maggiori istituzioni, *in primis* lo Stato e il mercato, hanno conferito sempre maggiori diritti e opportunità agli individui in quanto tali. Secondo Donati, i processi di morfogenesi che presiedono i cambiamenti sociali e culturali in atto vanno invece verso il principio di relazionalità. Il problema diventa allora comprendere perché e come la società relazionale sia l'espressione e il prodotto di tali processi.

È indubbio che, come si mostra nel primo capitolo, i processi di globalizzazione rappresentino una sfida radicale per la sociologia, poiché mutano le società tanto da rendere obsolete o quantomeno incerte tutte le precedenti conoscenze. Se si resta dentro i paradigmi sociologici classici sembra necessario rassegnarsi, come fanno molti scienziati sociali, ad abbandonare l'idea stessa di fare una teoria della società. Per provare a

¹⁸ *Ibi*, p. 20.

¹⁹ *Ibidem*.

intraprendere questa strada è indispensabile – questa è la proposta di Donati – andare oltre i dualismi moderni (Stato/mercato; teorie sistemiche/antisistemiche). Fare teoria sociologica nell'epoca della globalizzazione significa tematizzare la relazionalità sociale come fenomeno emergente. L'assetto della *world society*, come si mostra nel secondo capitolo, è ancora parzialmente indefinito e non sembra poter trovare un equilibrio facendo ricorso ai meccanismi di stabilizzazione tipicamente moderni: quando fallisce il mercato si ricorre allo Stato, e quando fallisce lo Stato si ricorre al mercato. La recente crisi economica e finanziaria che ha investito alcuni paesi europei e le difficoltà a trovare una intesa politica sulle strategie per fronteggiare la crisi sembrano confermare proprio che le strategie moderne non sembrano più capaci di rispondere alle sfide attuali. Da una parte, bisogna dunque riconoscere che l'assetto moderno ha sinora offerto notevoli vantaggi in termini di garanzie di libertà e di un allargamento dei diritti politici e sociali di cittadinanza. Questo riconoscimento è tanto più importante oggi, in una fase in cui la crisi e i suoi effetti sociali sembrano rimettere in discussione in alcuni paesi europei certezze ed equilibri che parevano ormai consolidati. Pur riconoscendo i limiti di questo assetto, si può riconoscere che esso sia il migliore che la storia umana abbia sinora prodotto. Da una parte dunque è una priorità mantenere i vantaggi generati dall'assetto moderno, d'altra parte i suoi limiti strutturali non sono di poco conto e riguardano i meccanismi che producono crisi ricorrenti in modo intrinseco e inevitabile. In altri termini, il sistema moderno non pare essere sostenibile nel lungo periodo perché genera effetti perversi. In questo senso Donati insiste più volte sulla necessità di parlare e di entrare nell'ottica del dopo-moderno.

Analoga dinamica e analogo atteggiamento verso la modernità si ripropongono quando l'autore sostiene, nel terzo capitolo, che le società moderne hanno utilizzato un codice di inclusione che è stato indubbiamente un fattore di progresso sociale, ma che mostra oggi limiti strutturali e va incontro a processi apparentemente irreversibili di crisi. Sembra aprirsi così lo spazio per un nuovo "assetto societario", retto da differenti logiche di inclusione sociale, che seguono un codice simbolico di tipo relazionale e che presuppongono nuove forme di cittadinanza

associativa, eticamente qualificate. In questo contesto Donati, nel quarto e nel quinto capitolo, si chiede quale sia il valore aggiunto delle relazioni sociali in termini di capitale sociale e di beni relazionali. Le ricerche empiriche mostrano che il capitale sociale è un fattore che favorisce i beni pubblici. Nella letteratura sociologica questo dato viene di solito letto secondo due modalità prevalenti. Una prima tesi è quella secondo cui il capitale sociale che promuove beni pubblici non necessita di reti sociali, perché consiste nell'adesione ad una cultura civica. Per altri invece i beni creati dal capitale sociale dipendono dall'esistenza di reti di relazioni sociali ben funzionanti, pertanto la promozione di beni pubblici consiste nella creazione di reti sociali. Per dirimere la questione occorre chiedersi se le relazioni sociali siano portatrici o meno di un valore sociale aggiunto. Se la risposta a questa domanda fosse negativa, sarebbe confermata la prima tesi. La sociologia relazionale ha invece mostrato in questi anni che le relazioni sociali hanno un valore aggiunto. Tale valore può essere osservato in quei processi in cui, a seconda di come operano le relazioni, vengono creati (ovvero rigenerati) oppure consumati il capitale sociale e i beni relazionali. Questi processi possono essere analizzati come cicli morfogenetici che operano in sequenze temporali e non sono circolari o ricorsivi. Adottando tale prospettiva, è possibile vedere e misurare il valore sociale aggiunto nelle reti sociali primarie e secondarie che portano all'emergenza di beni pubblici.

Le dinamiche culturali e sociali finora elencate si intrecciano ovviamente anche con l'ambito propriamente politico. È così che l'autore si chiede nel sesto capitolo se sia possibile ipotizzare un nuovo liberalismo che si potrebbe definire societario o relazionale. Indubbiamente, il liberalismo è stato il grande propulsore della modernità. Se vuole sopravvivere e far prosperare la società che nasce con la globalizzazione deve attivare una nuova riflessività ed essere capace di ripensare le sue premesse antropologiche, culturali e politiche²⁰. La tesi sostenuta da Donati è che

²⁰ Un tentativo di pensare un nuovo liberalismo (o forse si potrebbe dire di riscoprire le radici di una certa variante del liberalismo storico) attento alla dimensione sociale era stato messo in atto alcuni anni fa anche da S. Belardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999.

questa riflessività dovrebbe poggiare su una matrice culturale di tipo relazionale. Questo significa che il liberalismo dovrebbe riconoscere e valorizzare le formazioni solidaristiche della società a differenza di quanto avvenuto finora, allorché la dialettica *lib-lab* tra Stato e mercato ha finito per privatizzare gli individui e depotenziare la famiglia e la società civile. La prima è stata considerata alternativamente come un soggetto meramente privato (e quindi lasciata a se stessa) oppure come strumento di formazione e di consolidamento del consenso politico. La traiettoria percorsa dalla società civile è stata per certi versi analoga: da una parte, è stata attaccata da chi ha visto in essa il terreno ideologico in cui era perseguito, di fatto, l'interesse privato; dall'altra, è stata distorta da chi, sulla scorta delle riflessioni hegeliane, ha visto in essa una tappa intermedia nel passaggio graduale dalla particolarità dell'individuo all'universalità dello Stato²¹. È degno di nota osservare che, assumendo come punto di osservazione la famiglia e la società civile (e prendendo atto della loro svalutazione), finiscano per convergere tradizioni politiche assai differenti, accomunate però dall'incapacità di vedere il carattere non derivato delle istituzioni di mondo vitale.

L'aumento di riflessività oggi richiesto al liberalismo passa attraverso la ricerca di nuove relazioni tra società civile (cittadinanza societaria) e società politica (cittadinanza statale). Un liberalismo relazionale presuppone e si fonda sull'esistenza di quelli che nel settimo capitolo sono considerati i protagonisti della società relazionale e vengono definiti "soggetti relazionali". Questa espressione non può essere considerata come sinonimo di soggetti collettivi: soggetti relazionali sono, infatti, quegli agenti, siano essi individuali o collettivi, che agiscono riflettendo sul carattere relazionale della loro identità e operando in relazione agli altri. Se il liberalismo relazionale è la proposta politica emergente nella società relazionale e i soggetti relazionali ne sono gli attori, resta da individuarne il principio di *governance*.

Nel capitolo ottavo, Donati sostiene che uno dei cardini di una società relazionale è il principio di sussidiarietà inteso come una norma

²¹ Cfr. N. Matteucci, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 261 e ss.

regolativa delle relazioni sociali. Il principio di sussidiarietà non è riconducibile, né tantomeno riducibile, alle versioni che lo ricomprendono in un approccio liberista o in un approccio social-democratico. Si tratta invece di riconoscerlo come un principio etico-sociale di carattere *sui generis* che designa una specifica modalità relazionale avente una precisa base antropologica. Partendo da questo principio, correttamente formulato, è possibile generare un ordine sociale capace di fare fronte alle nuove sfide poste dalla globalizzazione sia a livello micro sia a livello macro. Solo una corretta interpretazione e applicazione del principio di sussidiarietà consente di evitare una confusione tra società civile e politica. Nella prospettiva relazionale, la società civile non può essere vista, infatti, né come mero strumento di legittimazione di un sistema politico in crisi, né come il prodotto di un sistema politico ben funzionante. L'idea che la società civile sia il prodotto o il volano del sistema politico è una fallacia che la teoria di Donati contribuisce a chiarire in modo illuminante.

Le conclusioni sono formulate in chiave prospettica. L'autore delinea il futuro della società in via di globalizzazione come "morfogenesi sociale". Si tratta di comprendere come la società sia generata e rigenerata continuamente da quei processi che modificano le relazioni che producono sempre nuove forme sociali. Al centro di questa analisi sta il concetto della relazione sociale come "molecola" da cui dipende la qualità umana (relazionale) di una società.

Questo volume mi sembra offra un duplice contributo all'analisi sociologica contemporanea. Da una parte, le riflessioni proposte costituiscono, come si è cercato di mostrare all'inizio di queste pagine introduttive, un punto di approdo e allo stesso tempo un punto di ripartenza all'interno della sociologia relazionale di Donati, per distinzione con le altre sociologie relazionali, generalmente attestate su un concetto povero di relazione, intesa come interazione, transazione, narrazione. Dall'altra, il volume mi sembra offrire una serie di strumenti teorici e di chiavi di lettura preziose che possono aiutarci a leggere le straformazioni socio-culturali che interessano il mondo contemporaneo e le sue crisi.

Paolo Terenzi

Pierpaolo Donati

Sociologia relazionale
Come cambia la società

*A coloro che desiderano sapere
perché siamo fatti così
e non altrimenti*

La società relazionale come risposta alla crisi della modernità

1. Siamo destinati ad avere i disagi della modernità sempre con noi (ovvero saremo moderni per sempre)?

È percezione diffusa un po' ovunque che la vita individuale e sociale stia diventando sempre più difficile. Disorientamenti, frustrazioni, tensioni, conflitti, vuoti esistenziali, mancanza di identità, incertezza dominante, disuguaglianze e povertà, rischi e violenze crescenti stanno invadendo la nostra vita e riguardano giovani, adulti, anziani. Come rispondere a queste sfide? La percezione soggettiva non è in grado di dirci se questi malesseri siano più numerosi oggi di ieri o se si tratti solo di uno stato d'animo. Tantomeno è in grado di dirci perché tutto questo accade. Chi si assume questo compito è (o dovrebbe essere) la scienza sociale, nelle sue complesse articolazioni. Tuttavia gran parte della scienza sociale non fa altro che registrare dei fenomeni e quando cerca di darne una spiegazione e valutazione sembra crogiolarsi in un problematicismo senza sbocchi.

Gli scienziati sociali individuano la gran parte delle cause nei problemi economici (le stagnazioni o le recessioni ricorrenti, l'aumento della precarietà del lavoro...) e nei problemi politici (crisi dei sistemi rappresentativi, svuotamento dei valori politici, crisi della democrazia, il venir meno dello Stato di diritto...). A questi fattori vengono aggiunti quelli culturali ed esistenziali che contribuiscono, assieme a quelli economici e politici, a rimettere in gioco tutta l'organizzazione sociale. Ciò che sta succedendo è la crisi di un'intera epoca, una crisi che porta con sé

enormi sfide. Siamo di fronte all'acuirsi dei disagi della modernità, anche se diversa è la valutazione delle cause e dei rimedi. Quel che è certo è che non si tratta più di effetti secondari o transitori, ma di fenomeni che sono diventati il costitutivo stesso del nostro vivere quotidiano. Quelli che chiamiamo disagi e problemi sociali sono diventati interni alla società, non sono più sfide che la società possa considerare come problemi provenienti dal suo ambiente.

Chi risponde a queste sfide sostenendo che dovremmo essere *più moderni*, ossia che dovremmo riprendere un cammino interrotto o deviato, in breve che si tratta di realizzare una modernità incompiuta, viene a trovarsi con le armi spuntate. Non azzecca la diagnosi, tantomeno la terapia. Quando poi propone e attua degli interventi, non fa che aggravare i problemi. Siamo ormai entrati nei disagi della post-modernità (la scomparsa del soggetto umano come protagonista della vita sociale, la produzione tecnologica del post-umano o *trans*-umano...) che tuttavia non vediamo perché l'idea dominante è che dovremmo essere ancora più moderni. I politici non fanno che ripetere che bisogna modernizzare il Paese. La mia risposta è che la società stessa sta diventando dopo-moderna. Non uso il termine *post*-moderna, perché il prefisso *post* è stato in genere attribuito alla fase della ultima o tarda modernità, che ne radicalizza i caratteri. Parlo di *dopo* o *trans* modernità per significare una società che non cancella le sue migliori acquisizioni, se e in quanto siano sostenibili, ma va oltre ciò che ha caratterizzato la modernità, perché cambia i criteri fondamentali con cui riflette su se stessa, si valuta e si riorganizza.

Se la società in cui viviamo non è la migliore società possibile, a quale società dovremmo aspirare? Questa domanda ognuno di noi se la pone spesso. Vorremmo non vedere le ingiustizie sociali, la corruzione, la guerra, il terrorismo, le devastazioni dell'ambiente; vorremmo che la società fosse diversa, più giusta, più onesta, più pacifica, più ecologica. In questa sede mi concentro sui problemi che riconosciamo come prodotti tipici della modernità o, se si vuole, dell'esito vincente della modernità in quanto specifica cultura e organizzazione sociale.

Molti avvertono che la modernità, il modello moderno di società, è in crisi. Dopo le famose riflessioni di Sigmund Freud sul disagio della

Siamo destinati ad avere i disagi della modernità sempre con noi?

civiltà, si è parlato di disagio dalla modernità e poi di disagio della postmodernità. Charles Taylor¹ ha inteso i disagi come espressione di un Io individualistico alla ricerca di una autenticità che non trova. Zygmunt Bauman² parla del disagio della postmodernità come liquefazione dei rapporti sociali, anche se poi constata la persistenza e il risorgere di strutture di disuguaglianze assai poco liquide. Ulrich Beck, Antony Giddens e Scott Lash parlano di una modernità che si ripiega su se stessa e genera più problemi di quanti non ne sappia risolvere. Attribuire l'aggettivo di "riflessiva" a questa modernità, per il fatto che diventa un problema per se stessa e ritorna su se stessa con poca o nessuna speranza di poter uscire dalla sua stessa crisi, mi sembra quantomeno ambiguo³.

Intendo proporre un'altra interpretazione. Considero l'espressione "disagi della modernità" come una sindrome, riferibile sia alla società sia agli individui che la fanno e la vivono, quale espressione della crisi di un'intera formazione storico-sociale. Che ci siano segni di difficoltà, e anche di declino della modernità, è evidente. Alcuni, tuttavia, li interpretano come cambiamenti transitori, non necessariamente come segni di degrado. Anzi, così si dice, questa è la modernità: una continua innovazione e trasformazione, che bisogna accettare per quello che è. Pochi si azzardano a mettere in causa la modernità, come se questa fosse diventata una sorta di DNA culturale dell'umanità. Siamo destinati, allora, ad essere moderni per sempre?

Prendere di mira con accenti critici la modernità è generalmente considerato un attacco ad una *vache sacrée* che nessuno può permettersi di fare senza correre il rischio di essere subito tacciato di sacrilegio. Il fatto è che la modernità è stata fin dall'inizio il simbolo di una religione (uso qui la terminologia di Eisenstadt⁴), che generazioni e generazioni

¹ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1992), Laterza, Roma-Bari 1994.

² Cfr. Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

³ Si vedano in proposito le critiche di P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011, cap. 1, e di M.S. Archer, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, in particolare le conclusioni.

⁴ Cfr. S.N. Eisenstadt, *La dimensione civilizzatrice della modernità*, in «MondOperaio», 11, 1, 2006, pp. 66-80.

hanno osannato, salvo poi dover curarne le derive, i disagi e le patologie crescenti. L'accusa di essere anti-moderni, e *quindi* (così molti ragionano) tradizionalisti o fondamentalisti, è inerente al fatto stesso di mettere in dubbio il carattere sacro della modernità. Non sarà quindi inutile chiarire che il mio intento non è quello di esprimere una visione anti-moderna, né tantomeno pre-moderna o simili. Piuttosto il mio scopo è comprendere se e come sia possibile civilizzare gli esiti prodotti dalla modernità occidentale, promuovendo una civiltà *dopo*(non anti)-moderna.

Chi non trova soddisfacente la risposta secondo cui siamo sempre in transizione dentro la modernità, si deve interrogare sull'emergere di un'altra società possibile. Viene il dubbio che non riusciamo a vedere oltre il muretto del nostro giardino perché siamo tutti immersi nella modernità. E allora ci chiediamo: possiamo guardare oltre il muretto? In altri termini: la modernità può generare una società capace di evitare i disagi della modernità? Sarà ancora moderna o dobbiamo chiamarla in un altro modo? Sarà una società capace di un'ulteriore civilizzazione oppure no? In che termini, a che condizioni? L'oggetto specifico delle presenti riflessioni riguarda, dunque, quella che, con Eisenstadt, possiamo chiamare «la dimensione civilizzatrice nell'analisi sociologica»⁵.

L'impulso a porre queste domande viene dall'insoddisfazione per quanto accade oggi in sociologia, nella quale domina il confronto fra post-moderni e neo-moderni quasi che non sia possibile pensare oltre la modernità. Quel confronto non porta a grandi passi in avanti, anzi, porta a riproporre una neo-modernizzazione del mondo intero che, al di là delle retoriche dei pro e contro, aggrava, anziché risolvere i problemi che la modernizzazione stessa ha generato e continua a generare in tutte le parti del globo. Mi interrogo, dunque, sul destino della nostra società, cercando di non risolvere il problema dicendo che la modernità è ormai un destino scontato, ineludibile magari con l'aggiunta di un qualche prefisso (siamo "post-moderni") o suffisso (siamo "moderni-riflessivi"),

⁵ Id., *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis*, in «Thesis Eleven», 62, 2000, pp. 1-21.

Siamo destinati ad avere i disagi della modernità sempre con noi?

“moderni-plurali”...). Ma che cos'è la modernità? Gli studiosi ne hanno dato mille definizioni.

Tali definizioni oscillano fra due poli. Da un lato, c'è chi definisce la modernità come una visione del mondo che ha i caratteri del mito, del sacro secolarizzato, di una religione immanente, con tutte le sue istituzioni (qui il pensiero va ai massimi pensatori del Settecento e dell'Ottocento, i classici, fino ad Eisenstadt). Dall'altro, c'è chi, ai nostri giorni, la definisce come l'ordine della contingenza assoluta⁶. Non è mio compito discutere qui questa ampia gamma di posizioni. Mi accontenterò di prendere una definizione che possiamo considerare scientificamente fondata e condivisibile:

«La modernità, il moderno programma politico e culturale, si è sviluppata in una delle grandi civiltà assiali: quella cristiano-europea. Essa si è concretizzata come trasformazione delle visioni eterodosse con forti componenti gnostiche che cercavano di portare il Regno di Dio sulla terra e che venivano spesso diffuse nella cristianità europea medioevale, o agli albori di quella moderna, da diverse sette eterodosse. La trasformazione di queste visioni, per come si manifestò, soprattutto durante l'Illuminismo e durante le grandi rivoluzioni, nella guerra civile inglese e in particolare nelle rivoluzioni americana e francese e nei periodi immediatamente successivi, ha comportato la trasposizione di tali visioni da settori relativamente marginali della società al centro stesso dell'arena politica»⁷.

La modernità come «seconda epoca assiale globale»⁸ ha avuto e continua ad avere numerose varianti, quelle che Eisenstadt chiama le modernità multiple. Altri parlano di modernità riflessiva, di modernità plurali, e così via, ma la sostanza non cambia di molto. La domanda da cui intendo partire è la seguente: la modernità è un processo storico senza fine, come sostengono alcuni⁹, oppure segna la fine della storia, come ri-

⁶ Cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno* (1992), Armando, Roma 1995.

⁷ Id., *La dimensione civilizzatrice della modernità*, cit., p. 66.

⁸ *Ibi*, p. 70.

⁹ Si vedano le tesi di L. Kolakowsky, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1990 e, seppure con altri argomenti, quelle di S.N. Eisenstadt,

tengono altri¹⁰, oppure ancora è destinata a lasciare il posto ad un'altra visione del mondo, ad un altro ordine sociale, ad altri modi di vita, ossia ad un'altra epoca storica, ad un altro tipo di società? In questo volume, comincerò spiegando perché la società moderna genera dilemmi che non può risolvere, né tantomeno curare. Abbiamo valide ragioni sociologiche per sostenere la tesi che siamo davanti al declino irreversibile, se non proprio alla fine, della modernità? La mia risposta è positiva e la tesi viene giustificata in base ad un'analisi relazionale. Ma se è vera la tesi del declino della modernità, in che senso possiamo parlare di una società dopo-moderna ovvero *trans*-moderna? Se l'analisi relazionale della crisi della modernità è corretta, la società che emerge deve nascere da risposte che cercano di colmare le lacune, le contraddizioni, le distorsioni dell'assetto relazionale della modernità, anche se non è certamente detto che ci riescano. Questa è quella che io chiamo la società relazionale. Quale ne è la forza civilizzatrice, e che cosa comporta per l'organizzazione complessiva del sistema societario? La risposta sta nel segreto stesso della relazione, che, mentre riferisce, lega, mentre congiunge, distanzia. Questo è "l'ordine di realtà della relazione". Che cosa "società relazionale" possa significare dal punto di vista della nostra esistenza quotidiana è quanto cercherò di discutere nel corso di tutto il libro.

2. *La modernità genera dilemmi che non può risolvere, né tantomeno curare*

La sindrome che può essere chiamata disagio della modernità può essere descritta in tanti modi. Qui lo faccio con riferimento ad alcuni

Modernità, modernizzazione e oltre, Armando, Roma 1997, secondo i quali tutti i nuovi movimenti e cambiamenti sociali si risolvono nel costruire sempre un'altra modernità, cioè una modernità dopo l'altra, senza fine (modernity on endless trial) (cfr. P. Donati - A. Maccarini, *Le "modernità multiple" nella sociologia di Shmuel N. Eisenstadt: oltre il Moderno come contingenza*, in S.N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997, pp. 9-45).

¹⁰ Segnatamente Francis Fukuyama con le sue tesi sulla fine della storia, e per certi versi autori come Luhmann, il quale però lo considererebbe semplicemente un problema in via di dissoluzione, non essendo più plausibile neppure il concetto di storia.

dilemmi che la modernità avanzata genera senza poterli risolvere, e neppure curare. Di quali dilemmi si tratta? Mi limito a farne un elenco sommario.

(1) La privatizzazione dell'individuo e la conseguente perdita del cittadino come figura moderna e anche del soggetto umano. Si tratta di un evidente paradosso. Il suo significato è questo: la modernità esalta il cittadino (il "cittadino totale" di cui ha trattato R. Dahrendorf), ma la cittadinanza viene definita e fruita come un complesso di diritti soggettivi che privatizzano la vita. Alla fine, si parla tanto dei diritti del cittadino, ma il cittadino, e con esso l'*homme*, viene perduto. Questo esito arriva al termine di un lungo processo che ha percorso tutta la modernità, che è consistito nella politicizzazione radicale dell'umano mediante la riduzione dell'*homme* al *citoyen*.

(2) La continua produzione sistemica di anomia sociale mediante la riduzione dell'economia alla tecnica. Il ricorso ai mezzi economici come tecnologia di supporto a qualunque azione, inclusa la politica, con la progressiva riduzione della politica (come ricerca del bene comune, in senso classico) a tecnologia sociale (adozione dell'evoluzionismo, del determinismo tecnologico, la priorità della tecnica sull'etica, il puro adattamento sistemico, sono tutti equivalenti). Qui si colloca la globalizzazione come processo tecnologico (internet) che usa il medium dell'anomia all'infinito.

(3) La fine della politica come etica pubblica. La riduzione dell'etica pubblica ad una mediazione simbolica che è considerata allo stesso tempo necessaria ma anche illusoria rende paradossale qualunque concezione del bene comune. La politica diventa una mediazione simbolica priva di un progetto sensato. Prevalgono diritti e interessi particolaristici che provocano una sempre ulteriore privatizzazione degli individui e del sociale (*deregulation* e diritti soggettivi).

(4) La perdita di significato (del senso umano) della vita sociale. La vita sociale ha ancora un senso umano? O questo senso, come afferma Luhmann, è diventato solo quello della pura comunicazione intesa come trasferimento di informazioni, peraltro sempre problematico? Dire vita sociale significa dire relazioni sociali, ma la modernità non accetta questo punto di vista. Per la verità, l'idea che l'umano si giochi nel sociale

non era neppure ben esplicitata prima della modernità, era presente, ma in forma implicita. Per dimostrarlo, dovremmo analizzare alcuni autori emblematici delle varie epoche. Pensiamo alla cultura greca (Aristotele), a quella romana (Cicerone), a quella medioevale (Tommaso d'Aquino). La prima modernità è nata come idea di una migliore vita sociale, ma poi l'ha strumentalizzata, e alla fine l'ha dissolta (Luhmann). La vita sociale viene oggi ridotta a comunicazione (tecnologica) che ha come suoi ambienti il corpo e la psiche. La società incontra problemi psichici che tenta di ridurre agli altri due (biologici e comunicativi). La vita sociale è ridotta a mera contingenza e residuo. In essa si giocano le cose più importanti, come la felicità personale e i beni comuni da cui tutti dipendono per la loro felicità individuale. Ma le soluzioni vengono cercate negli individui o nel sistema sociale, o in una loro combinazione, non nelle relazioni sociali. Quando si parla di vita/morte si deve intendere un dilemma di ordine biologico¹¹, perché la vita è stata estirpata dal sociale.

I fenomeni appena citati sono largamente interdipendenti e implicantesi a vicenda, anche se ciascuno di essi ha poteri e proprietà proprie. Ma è la loro intima struttura connettiva che definisce la modernità. L'esito complessivo del processo è la perdita dell'umano *tout court*, fino alla sua evaporazione o cancellazione. Certamente il soggetto umano continua ad esistere. Come persone ne facciamo esperienza. Ma il punto è che le scienze sociali come tali stentano a vederlo e a dargli un senso come sorgente e misura delle relazioni sociali perché è saltata la mediazione culturale per coglierlo. La Figura 1 (alla pagina seguente) esplicita questa condizione umana, in cui l'osservatore percepisce il soggetto

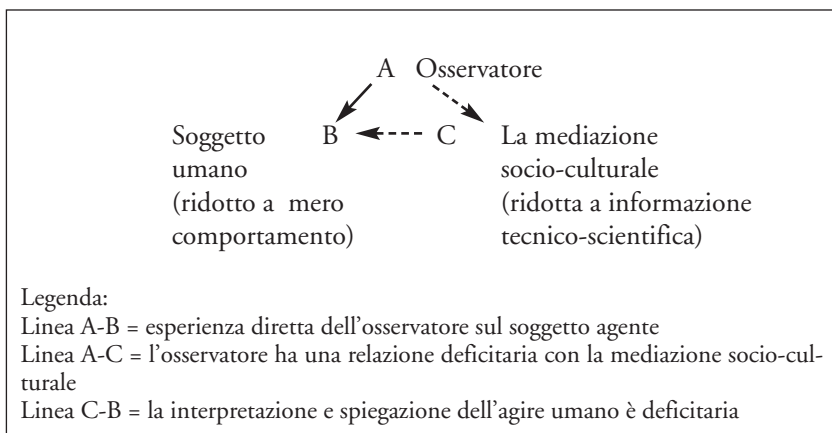
¹¹ Così G. Piazza, *Teoria dell'azione e complessità*, FrancoAngeli, Milano 1984. La tesi di questo autore è che il simbolico si dissocia dal naturale e diventa fine a se stesso. Ciò aumenta il potere delle procedure di astrazione che affievoliscono l'importanza delle identità e delle differenze nella composizione dei rapporti sociali e intersoggettivi. Le differenze di valore fra i diversi tipi di personalità, cultura e società acquistano sempre meno rilevanza (si ha una de-differenziazione). L'unica differenza che diventa rilevante e funziona per costruire le distinzioni è quella fra la vita e la morte, fra la salute e la malattia, rinunciando alla positività sostantiva delle altre differenze. Secondo Piazza, nessun sistema può tollerare quelle differenze che sono estranee al senso della distinzione fondamentale vita/morte. Per cui la differenziazione funzionale dei sistemi (tutti) può solo operare in quella direzione-guida.

La modernità genera dilemmi che non può risolvere, né tantomeno curare

umano, ne fa esperienza diretta, ma lo avverte in maniera sensitiva, superficiale, puramente comunicativa, perché fa difetto o manca del tutto una mediazione socio-culturale che consenta di attribuirgli un senso simbolico che vada al di là della percezione sensibile e non sia quello della mera informazione tecnico-scientifica (tale mancanza è dovuta al fatto che l'osservazione viene fatta senza un'adeguata mediazione culturale, la quale è costituita da informazioni che astraggono completamente dalla concreta relazionalità sociale del soggetto umano).

Le conseguenze di questi esiti della modernità sono enormi e avvengono a cascata. Se il senso meta-riflessivo delle relazioni sociali non conta, allora l'etica – priva di capacità di trascendenza rispetto ai comportamenti esterni – privatizza tutto, e se ciò avviene, la politica diventa politica di mercato (nella formula *lib/lab* che è l'ultimo travestimento del Leviatano), e, se ciò avviene, le risorse del sociale, inclusa la tecnologia, diventano un'arena di mezzi di comunicazione che producono in modo

Figura 1 – L'osservatore sociologico fa esperienza diretta del soggetto umano, ma manca la mediazione culturale per coglierlo come soggetto socio-culturale (tale mancanza è dovuta al fatto che l'osservazione è fatta astraendosi completamente dalla relazionalità sociale del soggetto umano)



tecnico un'anomia senza limiti. Un mondo sociale così fatto desertifica l'umano, nelle persone così come nella società. Questa è la catena causale che porta alla fine della modernità. Innanzitutto alla fine di quella occidentale, ma poi anche al declino delle altre modernità che si sono formate in commistione con tradizioni culturali non occidentali, e che ora si presentano sulla scena internazionale della globalizzazione in competizione con quella occidentale. I filosofi amano discutere sui principi teoretici e morali che portano a questi esiti. La sociologia, dal canto suo, non parte dai principi, ma analizza le dinamiche sociali e cerca di darne delle spiegazioni. La sociologia relazionale, in particolare, non parte dall'asserire che, a causa della perdita del soggetto, cambia la società, ma, al contrario, parte dalla perdita della relazione sociale, per poi constatare la perdita del soggetto umano.

Affermare che il sogno della modernità è finito non significa sostenere che scompaiano i valori (le distinzioni-guida, i *frames*¹²) e le forme sociali portate dalla modernità. Ciò che cambia è il *frame* dei *frames* tipicamente moderni. Le distinzioni-guida della modernità sono collocate in un altro quadro concettuale, che opera con altre distinzioni-guida, le quali diventano prioritarie su quelle precedenti. La paradossalità creata dalla modernità non è più produttiva di nulla. Si risolve in una ontologia sociale che genera il vuoto (in termini pratici: anomia diffusa). Bisogna fare un *de-frame* e un *re-frame*: il paradigma relazionale propone questa operazione. Il significato di ciò che è moderno (il codice simbolico-culturale della modernità) deve essere ridefinito alla luce del senso relazionale dei significati (che sono operazioni di distinzione relazionale)¹³.

¹² *Frame* in lingua inglese significa “cornice” o “struttura”. In sociologia, indica i quadri simbolici e concettuali di riferimento per dare senso e conoscere la realtà sociale distinta in vari livelli. La teoria del *frame* è un modo di mediare tra il determinismo dei sociologi convenzionali (che non considerano la stratificazione della realtà) e il relativismo degli etnometodologi (che, ignorando la realtà fisica, riducono il mondo a ciò che accade nella nostra mente).

¹³ Come scrivono P.L. Berger e T. Luckmann (*Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010, p. 15), il significato di un'esperienza o azione sorge nella relazione cosciente, chiamata a risolvere dei problemi, di un singolo con il suo ambiente naturale e sociale, da “qualche parte”, “ad un certo momento”.

3. *Perché la fine della modernità? La spiegazione della sociologia relazionale*

Perché la fine della modernità? La spiegazione sta nel tipo di società che viene prodotta. La modernità declina perché non ha saputo né vedere, né apprezzare, né trattare adeguatamente le relazioni sociali. Ha visto l'individuo, del quale, anzi, ha fatto una religione. Ha visto il sistema sociale, tanto da averlo trasformato nel proprio simulacro (internet). Ma ha lasciato da parte, anzi ha cercato di immunizzarsi dalla relazione sociale. Dal punto di vista della sociologia, cioè un punto di vista che pretende una validità scientifica e non dogmatica, questo è il suo peccato originale. E questa è l'interpretazione che la sociologia relazionale dà delle ragioni del suo destino: la modernità è destinata ad autoconfiggersi, e quindi a declinare, nella misura in cui porterà a compimento il suo progetto di evitamento della relazione sociale. Nella Figura 2 (alla pagina seguente) sintetizzo le modalità di fare società da parte della modernità, cioè come agisce e che cosa produce. Che cosa fa la modernità (Figura 2, colonna a sinistra)?

La modernità: (1) slega l'individuo dalle relazioni sociali, ritenute costrittive e particolaristiche; (2) immunizza il tessuto sociale dalle relazioni e quindi svuota la comunità (*immunitas vs communitas*); (3) forma le identità sulla base di una negazione dell'Altro, attraverso il codice simbolico binario per cui l'identità di A sta nel negare tutto ciò che non è A [$A = \text{non}(\text{non-A})$]; (4) neutralizza le relazioni attraverso l'equivalenza funzionale di una relazione con l'altra, il che produce relazioni senza colore e qualità; (5) specializza le relazioni tecniche (strumentali: secondo la razionalità strumentale, *Zweckrationalität*), mentre rende indifferenti (de-differenzia) le relazioni sociali (che sono espressive di un valore, cioè secondo una razionalità valoriale, *Wertrationalität*).

In sostanza, la modernità rende le relazioni sociali sempre più manipolabili e lo fa attraverso il funzionalismo monetario prima (Parsons) e quello comunicativo poi (Luhmann). Gli esempi potrebbero essere assai numerosi. Solo a titolo chiarificatore, si pensi alla famiglia, che diventa una relazione aggregativa di individui i quali stanno assieme nella misura in cui le loro relazioni sono soddisfacenti e realizzano la loro soggettività;

si pensi a tante associazioni civili, che diventano aggregazioni di interessi in cui le relazioni sono puramente strumentali; si pensi alle difficoltà di attivare relazioni di dono e di scambio simbolico, in quanto tali relazioni vengono percepite come particolaristiche e non trasparenti.

Alla fine, quali sono gli effetti della modernità (Figura 2, colonna a destra)? (1) Un individuo casuale, cioè un individuo astratto, frutto del caso; (2) una perdita della nozione di bene comune (fin dai tempi della tragedia dei *commons*), il quale viene ridotto all'utilità di entità collettive; (3) la produzione di una dialettica negativa, per cui ogni nozione trova la sua identità solo attraverso la negazione del suo contrario (la libertà come negazione delle costrizioni = libertà negativa "da", anziché libertà

Figura 2 – Le modalità di fare società da parte della modernità

<i>Come la modernità agisce</i>	<i>Che cosa la modernità produce</i>
1. slega/astrae l'individuo dalle relazioni	1. l'individuo casuale
2. immunizza il tessuto sociale dalle relazioni (<i>immunitas vs communitas</i>)	2. la perdita della nozione di bene comune
3. definisce l'identità come negazione dell'Altro [l'identità di A = non (non-A)]	3. una dialettica negativa (per esempio la libertà negativa, la responsabilità negativa...)
4. neutralizza le relazioni sociali (con il mercato, attraverso l'equivalenza funzionale, in particolare monetaria)	4. una società eticamente neutra e un uomo senza qualità (convertibilità di tutto in tutto attraverso il denaro); ma una relazione che non fa differenza non ha identità e mette in crisi l'identità delle persone
5. specializza le relazioni strumentali (tecniche, basate sui mezzi) e rende indifferenti (de-differenzia) le relazioni espressive di un valore (basate sui fini)	5. la tutela delle relazioni sulla base del principio di uguaglianza come uguale opportunità di accedere alle relazioni fruite da altri (per esempio le relazioni di amicizia su facebook)

positiva “per” qualcosa, e lo stesso avviene per la responsabilità...); (4) una società eticamente neutra e un uomo senza qualità, a motivo della equivalenza funzionale che converte tutto nella forma-denaro che mette in crisi l'identità delle persone; (5) sviluppa relazioni strumentali (in particolare quelle tecniche), che si specializzano sempre di più, mentre impedisce la differenziazione delle relazioni espressive (espressive di un valore). Ma una relazione che non fa differenza nel suo valore espressivo non ha identità (ovvero diventa convertibile sempre in qualcos'altro); le relazioni sociali sono tutelate sotto il principio delle uguali opportunità che significa la possibilità per ogni individuo di accedere alle relazioni fruite da altri come se le relazioni fossero riproducibili fra loro (per esempio le relazioni di amicizia su facebook).

L'organizzazione complessiva della società che consegue ai modi di operare della modernità è rappresentata dalla dominanza del binomio Stato/mercato sulle altre sfere sociali, cioè su quelle dell'integrazione sociale e della cultura. Queste ultime sono costrette ad andare a rimorchio dei *trade off*, dei commerci, fra il sistema politico-amministrativo e il sistema economico. Il processo non sembra avere alternative, apparentemente prosegue come morfogenesi a briglia sciolta¹⁴.

La modernità è davvero un processo senza fine come sostiene Eisenstadt:¹⁵ Certamente sì, se si rimane al suo interno; infatti dall'interno non se ne può vedere la fine che però vedono quelli che prendono le distanze, che sanno creare relazioni di distanziamento. Ma creare queste relazioni non è scontato. Occorre cambiare il codice simbolico della relazione, che la modernità ha pensato in modo tecnico anziché intenderlo come espressione dell'agire delle persone umane. Il punto fondamentale della discontinuità storica sta nel vedere ciò che di essenziale per la vita umana e sociale è stato rimosso, distorto, cancellato o reso invisibile dalla modernità: le relazioni sociali in ciò che esse hanno di umano. La modernità, infatti, vede gli individui e le entità collettive (i sistemi, le strutture, le istituzioni), ma non vede le relazioni sociali che costituiscono gli uni e le altre; cerca anzi di immunizzare gli individui

¹⁴ Sui processi di morfogenesi si veda il capitolo finale di questo volume.

¹⁵ Cfr. S.N. Eisenstadt, *La dimensione civilizzatrice della modernità*, cit., p. 80.

dalle relazioni e reifica i sistemi, gioca con le relazioni, come se queste fossero delle pure immagini, delle pure rappresentazioni o proiezioni individuali, configurabili a piacimento. Le relazioni, invece, sono un ordine di realtà che ha una esistenza propria, non puramente soggettiva e relativistica, una realtà assai delicata, da cui dipende la felicità propriamente umana delle persone e la bontà delle forme sociali attraverso cui essa si realizza.

La modernità è davvero un processo senza fine? Così sembra, agli occhi di molti. Indubbiamente le cose stanno così, se si rimane all'interno di un certo orizzonte. Dall'interno, infatti, non si può vedere la sua fine. Invece la vedono quelli che ne prendono le distanze, perché sanno essere meta-riflessivi. La società *trans*-moderna nasce attraverso nuove forme di riflessività, che questo libro intende indagare. È la meta-riflessività dei soggetti e delle relazioni che oggi porta a generare un nuovo tessuto sociale, fatto di soggetti e relazioni in cui le premure ultime vengono ridefinite e perseguite con nuove forme organizzative. Sociologicamente, la meta-riflessività è una relazione di latenza che può andare all'infinito ($L \rightarrow \infty$)¹⁶, perché rimanda sempre ad altro da sé. Si applica ai sistemi sociali, ma non fa sistema a sé, semplicemente perché questa relazione non è autoreferenziale ma opera facendo interagire (coniugando) auto ed etero-referenza. Ciò avviene secondo varie modalità che possono essere più o meno finalizzate a degli scopi situati e avere vari gradi di integrazione o conflitto fra ciò che esiste e ciò che deve essere generato *ex novo*. Questa relazione di latenza è il punto cieco dei sistemi semplicemente perché è la relazione che genera i sistemi e come tale è inesauribile, non delimitabile, non scindibile, ma non per questo meno reale. Non si tratta di una relazione necessariamente indeterminata, come ritengono i pensatori relazionisti, i quali riducono la relazione sociale ad un processo di transazioni puramente ricorsive. La relazione di latenza (L), che consente di trascendere le cose già date, può essere ovviamente giocata in molti modi, fra cui quelli evasivi, ma anche

¹⁶ La lettera L sta qui per *latency* nello schema relazionale AGIL (P. Donati, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991, cap. 4).

in maniera tale da applicare la meta-riflessività alla natura dell'ente a cui si riferisce.

Che cosa desideriamo? Che cosa sogniamo? Che cosa ci prendiamo a cuore? Per sfuggire alle situazioni di crisi, depressione, recessione, i soggetti possono cercare delle mete di evasione, ma anche stare nella realtà che li circonda e creare in essa nuove opportunità. Quando essi si prendono a cuore la relazione sociale in quanto umana, allora siamo in presenza di orientamenti alla società relazionale. Questa società si oppone all'anti-umanesimo della cultura post-moderna per la quale la persona umana è il prodotto puro e semplice di una società che mira alla liberazione degli individui mediante l'uso politico dei sistemi sociali. L'emergere della società relazionale si può osservare nei processi in cui si tende a valorizzare le relazioni anziché renderle indifferenti e neutrali come ha fatto e continua a fare la modernità. Questa emergenza è un nuovo modello di civilizzazione, perché affida la funzione civilizzatrice alla relazione sociale in quanto propriamente umana.

4. La società relazionale come risposta alla crisi della modernità

La società relazionale può essere in prima istanza descritta come un insieme di risposte alla crisi della modernità. La Figura 3 (alla pagina seguente) sintetizza queste risposte: (1) laddove la modernità slega l'individuo dalle relazioni sociali, la società *trans*-moderna concepisce la relazione sociale come costitutiva della persona umana (individuo-in-relazione), e quindi deve trattare gli individui tenendo conto delle loro relazioni; per esempio, un lavoratore non è un individuo astratto, ma è membro di una famiglia, e quindi il suo trattamento economico e normativo (carico fiscale, contratto di lavoro) deve considerarlo in tale relazione sociale; (2) anziché immunizzare il tessuto sociale dal suo carattere relazionale (di rete), la società deve essere pensata e agita come rete di relazioni, in cui il bene comune deve essere ridefinito come bene relazionale; (3) la dialettica negativa deve lasciare il posto alla dialettica positiva, in cui l'identità è una relazione ad Altro da sé [$A = r(A, \text{non-}A)$]; ciò significa riconoscere e favorire la libertà positiva (*per*), la responsabilità positiva (*per*), e così via; (4) al posto della neutralizzazione

Figura 3 – Le modalità di fare società da parte della modernità

<i>La società moderna</i>	<i>La società relazionale</i>
1. slega/astrea l'individuo dalle relazioni	1. concepisce la persona come individuo-in-relazione (la relazione è costitutiva della persona)
2. immunizza l'individuo dalle relazioni (<i>immunitas vs communitas</i>)	2. ridefinisce il bene comune come bene relazionale (non verticale, ma orizzontale: condivisione/ <i>sharing</i>)
3. cancella/erode le relazioni sociali [l'identità di A = non (non-A)]	3. dialettica positiva [l'identità di A = r (A, non-A)] (per esempio la libertà positiva, la responsabilità positiva)
4. neutralizza le relazioni sociali (con il mercato, attraverso l'equivalenza monetaria)	4. qualifica le relazioni secondo il loro senso e valore etico (nessuna equivalenza)
5. specializza le relazioni strumentali (tecniche, basate sui mezzi) e rende indifferenti (de-differenzia) le relazioni espressive di un valore (basate sui fini) (attraverso lo Stato)	5. propone la differenziazione relazionale (ogni relazione deve distinguersi per il proprio senso e compito: per esempio, relazione di amicizia, di coppia, relazione famiglia-lavoro)

delle relazioni sociali, la società ha bisogno di qualificare le relazioni secondo il loro valore etico ed espressivo, il che significa mettere in causa il principio della equivalenza funzionale; (5) al posto della differenziazione delle relazioni strumentali e tecniche, la società ha bisogno di produrre una differenziazione delle relazioni sociali come tali, per esempio nei rapporti tra famiglia e lavoro, tra partner nelle relazioni di coppia...; la chiamo differenziazione relazionale perché differenzia i termini attraverso la cura della relazione che li collega, la quale viene trattata come il loro bene relazionale.

L'accento che la società dopo-moderna è in qualche modo forzata a mettere sulle relazioni sociali non può e non deve essere inteso come una nuova forma di determinismo sociale, se non altro, come si dirà nel

testo, perché si tratta di un processo morfogenetico. Se la cultura post-moderna enfatizza il fatto che il *Self* (la persona umana) è un prodotto della società, la cultura *trans*-moderna emerge là dove il *Self* riconquista una sua autonomia, che non è quella acquisitiva e strumentale della modernità, ma è quella espressiva e relazionale di cui c'è bisogno per superare i disagi della modernità. Questa nuova autonomia si caratterizza per nuove forme di riflessività, che possiamo chiamare meta-riflessive e relazionali, in quanto sono alla ricerca di una autorealizzazione attraverso, con ed entro nuove relazioni umane dotate di senso¹⁷.

Quando affermo che la società relazionale è basata sul riconoscimento dell'ordine di realtà della relazione, non intendo dire che essa faccia della relazione un mito, una cura magica di tutti i mali. Sappiamo anche troppo bene che la relazionalità può generare beni o mali relazionali. Tantomeno intendo abbracciare una forma di relativismo, come in quelle ontologie ed epistemologie della relazione che ne fanno un fine ultimo (un *eschaton*) che è fine a se stesso, risolvendo la relazione in una continua transazione pragmatica fra attori supposti relazionali. La sociologia relazionale è pragmatica, ma non pragmatista. E ciò perché la sua ontologia sociale è quella del realismo critico e analitico, non quella del costruzionismo¹⁸.

Certo, nell'idea di società relazionale c'è qualcosa di utopico nel senso positivo del termine: indicare un luogo che consente di percepire ciò che manca, ma non un luogo astratto, che non esiste, bensì il luogo che non è ancora emerso, la società inedita che preme su quella edita per manifestarsi. Del resto, una quantità di autori hanno mostrato quanto siano state importanti le utopie per i cambiamenti di civiltà¹⁹. La società relazionale è una visione che ispira già oggi i rapporti sociali, anche se sappiamo che è un orizzonte trascendente. Di fatto è poco o per nulla visibile a livello delle macrostrutture sociali, ma emerge in tante piccole

¹⁷ Cfr. P. Donati, *Sociologia della riflessività*, cit.

¹⁸ Il costruzionismo è oggi certamente prevalente. Niklas Luhmann ne è stato forse il maggior teorico.

¹⁹ Cfr. S.N. Eisenstadt, *Utopias and Dynamics of Civilizations. Some Concluding Comparative Observations*, in A. Seligman (ed.), *Order and Transcendence. The Role of Utopias in the Dynamics of Civilizations*, Brill, Leiden 1989, pp. 139-149.

realtà intersoggettive e associative, nelle reti informali da cui poi nascono reti organizzate e anche istituzioni sociali. L'utopia della società relazionale è l'utopia di chi sa che potrebbe vedere la relazione anziché ignorarla, vedere il suo segreto, che è quello di connettere distanziando o di distanziare (lasciar liberi) mentre connette (rende solidali). Con i termini di Eisenstadt²⁰, anche se contro il suo stesso pensiero che non vede un'era *trans*-moderna, potremmo dire che si tratta di uscire dalla assializzazione specifica della modernità, non già per cercare una de-assializzazione o una a-assializzazione, ma per comprendere l'emergenza di una nuova epoca assiale che cambia le distinzioni direttrici fondamentali della società.

5. *Il posto della relazione nella nostra vita*

La società relazionale che può nascere dalla crisi della modernità richiede un codice simbolico relazionale di civilizzazione. Questo codice di civiltà si chiama cura della relazione come bene sociale. La funzione civilizzatrice della relazione (della società relazionale) consiste nel promuovere un'azionalità reciproca degli attori aperta ad altri in una rete che connette mentre distingue, laddove la modernità ha esaltato il soggetto, che poi ha perduto. La configurazione della società relazionale, alla fine, ha i seguenti tratti: (1) concepisce e tratta la relazione come esperienza del carattere trascendente della vita sociale; (2) ristabilisce il primato della società civile sullo Stato, così come ha fatto ogni nuova epoca storica, laddove lo Stato è chiamato a ridefinirsi in funzione del bene comune che consiste nei beni relazionali generati dalla società civile; (3) conferisce alle norme sociali, ai diritti e doveri, un carattere relazionale; (4) senza sostituire il denaro come moneta dello scambio economico, evita che il denaro funga da strumento per la gestione del sociale; l'anomia generata dal denaro non sarà un'utilità a cui facciamo uno sconto (la *discounted utility* di cui parla Kenneth Arrow); nella società relazionale la relazione conta più della moneta, anche negli scambi; la relazione

²⁰ Cfr. S.N. Eisenstadt, *La dimensione civilizzatrice della modernità*, cit., p. 69.

può operare come opera il denaro quando è configurata come un titolo di accesso a beni e servizi.

In questo scenario si vede come la relazione sociale possa diventare il principio di una società più umana. La natura corporea dell'umano (*bios e psiche*) e il sociale (la *comunicazione*) sono realtà dotate di qualità e poteri propri, che però mancano della dimensione *spirituale*, di cui hanno bisogno e a cui sono aperti attraverso la mediazione della *cultura*. Che cos'è e come opera questa dimensione spirituale, che alcuni chiamano *Geist, Spirit, Mind* (dimensione che richiama l'esigenza della cultura ma non coincide in nessun modo con quest'ultima)? Per la sociologia relazionale, questa dimensione consiste nel carattere latente della relazione, in forza della quale esiste tutta la realtà, da quella naturale a quella creata dall'uomo. La relazione è il modo di esistere di tutto ciò che esiste. È la ragione d'essere della natura umana e del sociale nel loro manifestarsi nella società e nel loro tendere a ciò che va oltre la società esistente: l'eccedenza della società stessa.

Se la società *trans*-moderna avrà qualcosa di umano sarà perché essa si farà relazionale. La relazione è la risposta ai nostri perché, cioè all'indagine sui motivi a causa dei quali (*Weil-Motiv*) e a fine dei quali (*Umzu-Motiv*) la società esiste (*ex-siste*). Esistere – per la società – significa essere tratta fuori dal mondo dei possibili attraverso nuovi relazionamenti che creano nuove relazioni e, attraverso queste ultime, nuove istituzioni, nuovi assetti, nuovi modi di vita sociale. Contemplare la ricchezza e la insondabilità della relazione, così impalpabile e così reale: questa è la chiave che la sociologia relazionale offre alla ragione umana per comprendere il passato, il presente e il futuro della società. Questi peculiari poteri e qualità derivano alla relazione sociale dalla sua stessa natura.

La teoria della società di fronte ai processi di globalizzazione

1. Possiamo ancora fare teoria sociologica in rapporto al futuro?

Quali sono gli elementi costitutivi della relazione comunicativa, cioè gli elementi fissi, presenti sempre e in ogni caso, nella più semplice interazione faccia a faccia e nei più complessi sistemi della comunicazione mediatica come i mass media o il web? Vari autori hanno proposto diversi modelli concettuali per ciò che riguarda sia il numero e le caratteristiche degli elementi sia il loro disegno complessivo. Questo capitolo esaminerà brevemente questi modelli per sviluppare poi una proposta di *modello relazionale della comunicazione*.

L'avvento dei processi di globalizzazione sta mettendo a dura prova quella che in sociologia è nota come teoria della società, cioè la possibilità di costruire una disciplina – la sociologia – come rappresentazione, comprendente ed esplicativa, adeguata al farsi degli assetti societari¹. Per molti studiosi, anzi, quelli più dipendenti dai cantori della globalizzazione², questa teoria non è più possibile. Questo capitolo discuterà la tesi – già presentata ed esposta in molti miei scritti precedenti, sia teorici sia empirici – che una teoria della società non sia solo

¹ Cfr. L. Allodi, *Globalizzazione*, in S. Belardinelli - L. Allodi (eds.), *Sociologia della cultura*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 211- 236.

² Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), Laterza, Roma-Bari 2000; U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria* (1998), Carocci, Roma 1999; A. Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna le nostre vite* (1999), il Mulino, Bologna 2000.

necessaria, ma anche possibile qualora si modificchino le categorie concettuali in base alle quali la sociologia pensa il suo oggetto ed elabora le sue conoscenze. Questo cambio epocale implica il fatto di assumere una meta-teoria di carattere relazionale che osservi il fenomeno della globalizzazione non già come espressione matura, avanzata o ultima della modernizzazione, ma come l'apertura di uno scenario dopo-moderno (*after-modern*) e non solo post-moderno, intendendo il primo come discontinuità radicale nelle distinzioni-guida che fanno il sociale, laddove il secondo rappresenta solo una radicalizzazione delle distinzioni-guida proprie della modernità.

L'argomentazione procederà attraverso i seguenti punti. Innanzitutto, si osserverà che le rappresentazioni classiche della società non reggono all'urto della società globale (§ 2). A riprova di ciò si osserverà che le principali teorie sociologiche correnti (*mainstream*) prendono atto di certi fenomeni emergenti, ma non li comprendono né li spiegano (§ 3). Si mostrerà poi che, per comprendere e spiegare questi fenomeni è necessario ridefinire *ciò che fa* la società (§ 4). Solo da tale punto di vista è possibile comparare le società e identificare le peculiarità di quella nuova (§ 5). Attraverso questo percorso, intendo mostrare che solo una teoria relazionale della società può aiutarci a comprendere e spiegare il tipo distintivo di società che sta emergendo. Per trattare la società globale occorre una teoria che cambi completamente le distinzioni-direttrici di *ciò che fa società* rispetto alla modernità. Solo così la sociologia potrà darsi una nuova rappresentazione del sociale che sia capace di cogliere in maniera più adeguata il suo oggetto (§ 6).

2. *Fine delle rappresentazioni classiche e moderne della società*

Vale la pena di ricordare che il problema di elaborare una rappresentazione scientifica della società e dei suoi cambiamenti si presentò in Europa quando fece irruzione la rivoluzione industriale, nella forma del capitalismo borghese. La sociologia moderna nacque proprio in risposta a quelle trasformazioni epocali, rappresentò il modo in cui la società cominciava a riflettere su se stessa come prodotto della propria azione. Il suo *animus* era precisamente quello di elaborare una teoria di lungo

raggio sull'evoluzione della società umana come prodotto immanente a se stessa. La situazione odierna presenta qualche analogia con la nascita del moderno (soprattutto nella forma di certi determinismi funzionali, assai meno nello slancio ideale o ideologico), ma nel complesso è assai diversa. Se la sociologia moderna è stata una maniera per comprendere, spiegare e in un certo modo anche guidare i grandi cambiamenti sociali nel passaggio dalla società pre-moderna a quella moderna, oggi questo modo di essere perde di senso, perché la società moderna scompare proprio mentre consuma quel che resta del pre-moderno (la coincidenza fra i due processi, quelli di consumo delle tradizioni pre-moderne e moderne, è stata oggetto di molte analisi *ad hoc*)³. La sociologia odierna dovrebbe comprendere e spiegare i cambiamenti che portano dalla società moderna a quella *trans*-moderna. Ma è proprio su questo terreno che essa si arena: sembra che non voglia o non possa farlo. Abbandonare il terreno della modernità le sarebbe fatale? Sembra di sì. Chi abbandona l'idea moderna sembra avere oggi solo una alternativa: ritornare al pre-moderno oppure lanciarsi in una futurologia priva di fondamento e di speranze.

L'era del globale è considerata da molti studiosi, anche sociologi, non solo come un'epoca di grandi trasformazioni, ma come una sorta di fine della società (umana). Diventano improponibili e improbabili tutti i paragoni fatti nel passato fra i vari tipi di società. Nonostante i diversi approcci al problema (se esista o meno una società globale, e come farne teoria), l'epoca della globalizzazione viene percepita dai più come una sorta di stadio dell'umanità nel quale ogni trasformazione sociale non è più concepibile, né rappresentabile, con le categorie concettuali familiari (simboliche e cognitive) che – per tradizione o convenzione – la teoria sociologica ancor oggi utilizza per descrivere la società. Per dirla in breve, la società globalizzata viene percepita e descritta come una sorta di fine della società, quasi per analogia con la «fine della storia»⁴. Que-

³ Cfr. R. Hettlage, *La società inquieta e i compiti futuri della sociologia*, in C. Mongardini (ed.), *La sociologia del futuro*, Bulzoni, Roma 2004.

⁴ Riprendo l'espressione da F. Fukuyama (*La fine della storia e l'ultimo uomo* [1992], Rizzoli, Milano 1992), ma ricordo che essa è già presente nel pensiero di K. Marx, il

sto – in gergo sociologico – significa fine di ogni possibilità di rappresentare e fare società secondo modalità riconducibili alle dimensioni umane a noi note nel tempo storico.

Se si adotta il linguaggio dei *registri del tempo sociale*⁵, ciò può significare due cose. La prima è che il tempo sociale venga ricondotto senza residui al prevalere di un registro puramente simbolico, cioè a-temporale (il che capita quando si enfatizza la omologazione culturale, la macdonaldizzazione della società, l'avvento del pensiero unico). La seconda è che il tempo sociale venga ricondotto al prevalere del registro puramente interazionale (cosa che capita quando si riduce il sociale a puro evento evenemenziale). È anche possibile che una società sia costruita su questi due registri (simbolico ed interattivo) assieme: il che conferirebbe alla società quella peculiare caratteristica, osservata nella attuale società globalizzante, che consiste nell'evitare (rimuovere) il registro storico-relazionale.

Stiamo forse entrando in un tipo di società che modifica così radicalmente il senso del *fare società* al punto di annullare quelle qualità (umane) che storicamente la sociologia ha sempre conferito alla società come spazio-tempo avente un carattere storico-relazionale? Se così fosse, la società nascente dovrebbe essere tale da segnare la fine di ogni distinzione fra società diverse (contemporanee o co-esistenti). È una tesi plausibile? Se sì, come si può ragionevolmente sostenere che il tempo storico-relazionale scompaia e che la società diventi un eterno presente, senza passato e senza futuro? Quale plausibilità ha la *world society*, concepita – secondo la nota espressione di Luhmann – come «un solo mondo infinitamente possibile altrimenti»? Per rispondere a queste domande dob-

quale prevedeva che il capitalismo si sarebbe sempre più mondializzato e – come conseguenza di ciò – avrebbe necessariamente portato all'avvento di un'epoca senza più la storia in senso tradizionale (che Marx chiamava polemicamente “pre-istoria”, per rispetto alla futura era del comunismo).

⁵ I registri del tempo cui faccio riferimento sono tre: interattivo (o evenemenziale, che dura solo quanto dura la comunicazione e poi sparisce), storico-relazionale (il tempo della storia della relazione che nasce, si sviluppa e muore) e simbolico (il tempo delle realtà ultime che non hanno tempo, perché sono da sempre e per sempre). Cfr. P. Donati, *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, in E. Scabini - P. Donati (eds.), *Tempo e transizioni familiari*, in «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 13, 1994, pp. 61-80.

biamo prima rispondere ad una domanda previa e più generale: come si distingue una società dalle altre (cioè un tipo di società dagli altri tipi)? Com'è possibile distinguere la società globale dalle altre?

In termini sistemici, ciò significa chiedersi se effettivamente (quando e come) si produca una discontinuità forte, paragonabile ad una mutazione genetica del fare società. In breve, qualcosa che assomigli alla nascita di un nuovo *genus* di società il cui patrimonio genetico sia diverso da tutti quelli che hanno fatto e fanno le società conosciute, in particolare tale da annullare la storia umana. In termini evolutivi, la domanda diventa: sotto quali condizioni una nuova società (come quella detta globale), per quanto possa essere diversificata-articolata-complessa al suo interno, non ha più società alternative che le siano esterne, ma ha solo un ambiente non-sociale (come tale, non configurabile come società)?

Fino ad oggi, l'analisi comparativa in sociologia ha offerto alcuni metodi per cercare di distinguere i vari tipi di società. Ma i metodi comparativi che abbiamo ereditato dal passato non sono più sufficienti per spiegare le attuali discontinuità storiche, le quali sono senza precedenti proprio perché esse sembrano cancellare la significatività degli stessi strumenti concettuali che servivano per la comprensione del sociale, in quanto ne azzerano le dimensioni storiche. I metodi comparativi che sono stati elaborati tra la seconda metà dell'Ottocento e la seconda metà del Novecento riflettevano ancora un pensiero largamente debitore a tradizioni culturali pre-moderne. I metodi più recenti, sorti in seguito ai dibattiti sul *micro-macro link* e su *agency and structure*, non sembrano aver cambiato il quadro epistemologico o comunque non hanno tenuto conto dei profondi mutamenti portati dai processi di globalizzazione. Fa eccezione la teoria sociologica di Luhmann⁶ perché è l'unica ad aver elaborato una nuova epistemologia. Tale svolta è discutibile perché eleva il metodo funzionalistico a teoria della società. Inoltre, dopo Luhmann, anche il metodo funzionalistico, che è stato in passato il *basic ground bass* della teoria sociologica, è entrato in crisi e si sta rivelando sempre

⁶ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), il Mulino, Bologna 1990.

meno adeguato allo scenario del secolo XXI. Serve (e di fatto è già in atto) una nuova svolta epistemologica.

Il punto è che i metodi sono solo metodi, e non teorie. In altri termini, le analisi comparative, che si esprimono attraverso tipologie e classificazioni, dipendono sempre da una teoria, perché solo una teoria può conferire loro un significato. Solo le teorie danno un senso alle comparazioni perché solo esse possono aggiornare le categorie (distinzioni) – anche metodologiche – sulla base delle quali le comparazioni sono costruite. E le teorie sono convincenti solo se comprendono e spiegano i fenomeni nuovi, non se li ignorano o se li interpretano malamente. In sociologia, una teoria, diversamente dal metodo, è una modalità di comprendere e spiegare il perché e il come una società *si fa* diversamente dalle altre società. La teoria è un conferimento di senso (è una risposta al problema del “perché” un certo fatto sociale accade, un perché inteso rispettivamente come causa da cui deriva e come fine a cui tende), mentre il metodo consiste di strumenti che devono mostrare come avvengano i cambiamenti⁷.

La diversità fra modi di fare società è una questione che ammette certamente molteplici dimensioni quantitative e qualitative, più o meno graduabili. Ma, a conti fatti, una teoria è tanto più valida quanto più è in grado di vedere le caratteristiche del nuovo che emerge come qualità originali e originarie (ossia *sui generis*). In fondo, tutta la sociologia classica è una ricerca sul modo peculiare di *fare società moderna* rispetto a quella pre-moderna. Le categorie di queste analisi sono ben note. Solo per citare qualche esempio, possiamo ricordare le categorie fondamentali con le quali è stata descritta la società moderna: società borghese *vs* società dei ceti o comunitaria (K. Marx), *Gesellschaft vs Gemeinschaft* (F. Toennies), cerchie intersecantesi *vs* cerchie concentriche (G. Simmel), solidarietà organica *vs* solidarietà meccanica (E. Durkheim), razionalità strumentale *vs* razionalità sostanziale (M. Weber).

La sociologia del Novecento ha cercato di rinnovare e combinare tutte queste tradizioni teoriche prendendo il meglio di ciascuna. L'esempio più emblematico è stato certamente quello di T. Parsons, che ha ten-

⁷ Cfr. P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 2002.

tato una loro unificazione all'interno di una teoria evolucionistica della società. In una maniera assai diversa, con radicalizzazioni di tipo funzionalistico (oltretutto idealistico e fenomenologico), anche Luhmann ha svolto il suo tentativo nella medesima direzione. Nel frattempo, però, la rappresentazione della società è cambiata al punto che, nel corso del Novecento, la teoria sociologica è diventata sempre meno comparabile con quella classica: da organica, evolucionistica e normativa, è diventata paradossale, sistemica e contingentista (sempre per dirla in maniera oltremodo semplificante e sintetica).

Il problema odierno è quello del sorgere di una società non più descrivibile, né comprensibile, attraverso le categorie dette classiche. Nel momento in cui Parsons portava a compimento il suo grandioso disegno di una teoria generale dei sistemi sociali che doveva mostrare come la società moderna fosse la migliore di tutte le società possibili, proprio allora il suo oggetto è cominciato a svanire. La modernità ha fatto evaporare il moderno. La società si è scoperta non più moderna. Il che significa: non più descrivibile e comprensibile in base alle categorie (cognitive ed ermeneutiche) che, nel corso di circa due secoli (dalla fine del Settecento alla fine del Novecento in Europa e in America), erano state individuate come distintive della modernità rispetto alle epoche precedenti.

Alla fine del Novecento, sono stati conati nuovi termini: società *post*-industriale, società della programmazione, società della comunicazione, società del rischio, società dell'incertezza, società delle reti, società della conoscenza, società dell'*e-learning*, e molte altre ancora. Gran parte di queste rappresentazioni sono state, per così dire, raccolte sotto il concetto-ombrello di società *post*-moderna (espressione già conata da alcune correnti culturali avanguardiste del primo Novecento). Ma anche questa espressione è diventata ben presto ambigua ed equivoca. *Post*-moderno è oggi un concetto per un verso residuale (vi si colloca tutto ciò che non sembra più avere le qualità tipiche del moderno) e per un altro verso paradossale (perché costituito di paradossi, a partire dal fatto che il moderno, in quanto tale, non può avere un *post*, essendo sinonimo di ciò che è più recente e più evoluto). Le definizioni di *post* che sono state date nel corso degli ultimi tre decenni (post-industriale, post-

fordista, post-nazionale, post-keynesiano, post-auratico, post-beveridgiano...) hanno dimostrato solo l'impotenza della sociologia a indicare qualcosa in positivo.

In questo contesto, molti hanno rinvenuto la fine di ogni possibilità di fare teoria sociologica o, altrimenti, la necessità che la sociologia diventi un altro tipo di scienza. Buona parte dei sociologi hanno preso le difese della modernità e della sua teoria (J. Habermas, J.C. Alexander). Altri sociologi si sono avventurati nella destrutturazione della teoria moderna (J. Baudrillard, J.F. Lyotard, N. Luhmann, i seguaci di J. Derrida). Di fronte alle difficoltà di sostenere ancora il punto di vista detto moderno, molti hanno concluso che non possiamo più rappresentare la società.

Il fatto è che tutte le definizioni di società post- sono allusioni all'altra faccia della luna, che nessuno può vedere a occhio nudo. Si dovrebbe lanciare una sonda per osservare l'altra faccia della luna (dal di dietro). Ma questa operazione non sembra concepibile per gran parte della sociologia, specie empirica, che ragiona ancora con concetti osservativi di primo ordine. Il tentativo di Luhmann è stato quello di elaborare un sistema artificiale a questo scopo. Egli ha detto esplicitamente che questo cambiamento di punto di vista implica l'abbandono della prospettiva umanistica e in particolare l'azzeramento della cultura della Vecchia Europa. Ma il costo è quello di fare una sociologia che osserva la società come i satelliti osservano l'universo: da molto lontano, forse da troppo lontano. Ci si chiede: la teoria sociologica svanisce perché non è più in grado di rigenerare se stessa oppure perché le viene a mancare il suo proprio oggetto (la società *qua talis*)?

Il fatto è che una rappresentazione adeguata della società non può essere basata solo su un suo aspetto (o dimensione o funzione), per quanto importante o anche dominante esso sia (come quando si è parlato di società industriale, quasi che la società fosse solo una grande manifattura). Una sociologia matura dovrebbe prendere atto che, finora, in sociologia come in altre discipline, le rappresentazioni della società sono state quasi sempre delle forme di etichettamento riduzionistico. Sotto questa luce, la storia, come disciplina incline alle etichette, non è stata una buona maestra. La sociologia dovrebbe essere in grado di elaborare una rap-

presentazione della società che sia meno stereotipica e meno ideologica. Ma, per fare questo, dovrebbe farsi più riflessiva sul suo stesso modo di procedere.

È proprio su questo cammino che essa incontra una nuova difficoltà, cioè l'idea che vengano meno le stesse condizioni di possibilità di darsi una rappresentazione della società. I processi di globalizzazione vengono oggi considerati, da molti, come una sorta di colpo di spugna definitivo alle grandi narrazioni (*grand récit*) della società. La pensano così coloro i quali affermano che la globalizzazione comporta una specie di cataclisma storico su scala mondiale, consistente nel totale annullamento dei confini di ciò di cui si parla (l'oggetto-società), una sorta di mutazione genetica della società come tale, nei suoi stessi prerequisiti di esistenza. La globalizzazione è stata, e viene oggi, precisamente intesa – seppure come *trend* secolare, nella *longue durée* – come la cancellazione di ogni società nel significato che ancora attribuiamo a questo termine sia in senso antico sia in senso moderno. Le cose stanno veramente così?

La mia tesi è che coloro che pensano in questo modo commettono una o entrambe le fallacie più diffuse in sociologia: quella positivistica e quella idealistica. Da un lato troviamo le teorie positivistiche della rappresentazione della società: la loro fallacia è quella di pensare la società come se quest'ultima fosse *una cosa*. Dall'altro troviamo le teorie idealistiche della rappresentazione: la loro fallacia sta nel ridurre la rappresentazione a mediazione simbolica, che coglie solo un aspetto – quello della dimensione o forma simbolica – del fenomeno sociale.

Durkheim è all'origine della conflazione fra questi due modi di intendere la rappresentazione. Egli ne ha dato una formulazione paradigmatica quando ha preteso che la sociologia trattasse i fatti sociali come cose, e contemporaneamente ha espresso l'idea che il modo di rappresentare la società sia quello della coscienza collettiva contro le rappresentazioni individuali e contro altre possibili versioni della rappresentazione (quelle che possono essere chiamate rappresentazioni relazionali). Si tratta di una modalità che è ancor oggi molto diffusa in sociologia. Questa modalità è fallace per varie ragioni, innanzitutto perché porta ad una conflazione centrale fra comprensione e spiegazione. La si ritrova negli autori più diversi, come P. Bourdieu, R. Boudon o J. Alexander,

molto distanti e anche opposti fra loro, ma in realtà accomunati dall'idea che la sociologia debba fornire una rappresentazione del fatto sociale che è considerata scientifica in quanto è oggettivabile, ovvero in qualche modo «cosificata in mediazioni simboliche»⁸. Così oggi troviamo rappresentazioni positivistiche e idealistiche della società globale o globalizzata che rendono un cattivo servizio alla sociologia.

Per avere una rappresentazione adeguata della società, occorre prima di tutto una nuova teoria della rappresentazione sociale, ma questa a sua volta dipende dall'uscire dal circolo ermeneutico in cui è chiusa la sociologia moderna (il pensare la sociologia come espressione e costruzione della società nella sua forma tipicamente moderna). Per operare una svolta epistemologica, occorre assumere una visione relazionale di rappresentazione della società. Il che avviene distinguendo e integrando fra loro quattro dimensioni del sapere sociologico: l'approccio (o teoria generale), il paradigma, la teoria (specifica o locale) e la metodologia⁹. In questo *framework* diventano di nuovo cruciali sia il confine con le realtà ultime (e quindi con la trascendenza dell'agire sociale), sia il confine con l'ambiente delle risorse e dei mezzi (le nuove tecnologie, in particolare relazionali-comunicative). In questo quadro, la rappresentazione sociale assume un significato che non è né individuale, né collettivo, ma relazionale: rappresentazione sociale diventa la forma simbolica (traducibile in linguaggio di senso comune) che stabilisce una corrispondenza relazionale (mai meccanica o meramente riproduttiva, né necessariamente riflessiva) fra un soggetto e un oggetto. La rappresentazione è certamente una mediazione (in forma simbolica), ma essa indica una relazione (soggetto/oggetto) che è essa stessa un fenomeno emergente di relazioni che sono sempre – di necessità – riferibili a un gruppo sociale.

⁸ Questa posizione è espressa da vari autori: per una rassegna si veda T. Grande, *La nozione di rappresentazione. Breve storia dalle origini ai più recenti sviluppi*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1, 2001, pp. 197-208.

⁹ Cfr. P. Donati, *La società è relazione*, in P. Donati (ed.), *Lezioni di sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, Cedam, Padova 1998, pp. 1-54.

3. *Globalizzazione e relazioni sociali: alcuni fenomeni societari inattesi*

La teoria sociologica non è sempre in grado di comprendere e spiegare i fenomeni sociali. Le difficoltà di trovare spiegazioni plausibili possono essere considerate normali nel cammino di una scienza. A volte, le spiegazioni sono, in realtà, solo descrizioni circolari o tautologiche¹⁰. Ma ciò che si vuole mettere in luce è il fatto che la teoria sociologica contemporanea non spiega certi fenomeni, e allora arriva a considerarli come effetti irrazionali, imprevisi o perversi, non già perché non possiede gli strumenti per comprenderli, ma solo perché essi contrastano con le cosiddette leggi enunciate dalla teoria sociologica moderna, mentre sarebbero facilmente osservabili e comprensibili da un osservatore libero e imparziale. Farò un elenco di questi fenomeni solo a titolo di esempi. Ciò che li accomuna è il fatto che essi sono incomprensibili per le teorie sociologiche correnti in quanto confliggono con il punto di vista della sociologia moderna.

Esempio (a): *la "Gesellschaft" produce "Gemeinschaft"*. La teoria sociologica moderna non può spiegare come relazioni di *Gesellschaft* possano produrre relazioni di *Gemeinschaft*. Ma oggi appaiono molteplici esempi di fenomeni nei quali da rapporti contrattuali o di scambio razional-strumentale nascono e si sviluppano rapporti comunitari. Succede nelle imprese, nelle reti societarie, nelle forme associative contrattuali (ad esempio, nelle cosiddette banche del tempo, che sono costituite per lo scambio di tempo dedicato a servizi fra i soci). In molti campi dell'agire sociale, avviene che l'associarsi sulla base di regole contrattuali e con persone estranee produce una comunità, la quale diventa preminente rispetto agli scopi strumentali. Come può la teoria sociologica moderna spiegare questo fenomeno? Finora la sociologia si è affidata a spiegazioni basate su una qualche teoria del pendolo o del *backlash* (rin-

¹⁰ In quanto le analisi sociologiche seguono un modello esplicativo di tipo circolare (come, per esempio, nel caso dello studio del capitale sociale proposto da A. Portes, *Social Capital. Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociology», 24, 1998, pp. 1-24).

culo) fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Ma qui abbiamo a che fare con *ibridi* che sfidano queste spiegazioni e le relative rappresentazioni¹¹.

Esempio (b): *la religione ri-entra nella sfera pubblica*. La teoria sociologica moderna vede la religione come un fenomeno in via di progressiva e inarrestabile privatizzazione. Ma, oggi, numerose ricerche empiriche mostrano come i pubblici occidentali, o comunque di società altamente modernizzate, aumentano la loro propensione a vedere nella religione una dimensione o un criterio di condotta necessario e valido non solo per la sfera privata, ma anche per la sfera pubblica¹². Ciò è inconciliabile con le leggi o generalizzazioni della teoria sociologica moderna.

Esempio (c): *la de-razionalizzazione del lavoro*. La teoria sociologica moderna considera il lavoro come una prestazione in via di crescente razionalizzazione e mercificazione, in concomitanza con l'inesorabile sviluppo dell'economia capitalistica. Ma oggi noi vediamo che nel mondo del lavoro emergono comportamenti lavorativi che de-razionalizzano il lavoro. Questi comportamenti non rappresentano solo un'aspirazione, un bisogno o un'esigenza utopica, ma costituiscono la base di nuove economie dette sociali o civili¹³. Come può la teoria sociologica moderna spiegare tutto ciò?

Esempio (d): *la differenziazione del dono e l'emergere di organizzazioni che rendono produttivo ed efficiente l'agire non auto-interessato*. Per la teoria sociologica moderna il dono è una forma arcaica (primitiva) di scambio e di economia. Ma oggi noi vediamo che il dono diventa una forma di relazione assai dinamica e differenziata, che si presenta dentro le sfere sociali più diverse (politiche, economiche, sociali) e più moderne. Non solo nella redistribuzione della cittadinanza¹⁴, ma anche nelle forme della

¹¹ Cfr. G. Teubner, *Hybrid Laws. Constitutionalizing Private Governance Networks*, in R. Kagan - K. Winston (eds.), *Legality and Community*, California University Press, Los Angeles 2000.

¹² Cfr. A. Seligman, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza* (2000), Meltemi, Roma 2002.

¹³ Cfr. P. Donati, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

¹⁴ Cfr. A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/Mauss, Paris 1994.

economia privata, civile o sociale¹⁵. In particolare, il dono diventa un motivo di imprese economiche e sociali che si organizzano in modo da rendere efficace ed efficiente (secondo parametri moderni e dopo-moderni) l'agire non auto-interessato (per esempio le *community foundations*).

Esempio (e): *emergono dei mercati etici come economie alternative, che contraddicono il paradigma moderno di razionalità*. Mentre il dono circola nelle sfere dell'integrazione sociale e può avere anche valenze economiche, sorgono anche economie che tendono a nuove forme di "scambio etico" (*fair trade*, economia di comunione, economie basate sulla cooperazione di solidarietà sociale...). L'economia scopre il paradigma relazionale¹⁶.

Esempio (f): *la nascita di nuove forme di cittadinanze, multiple e di membership non statale, dopo la crisi della cittadinanza dello Stato-nazione*. Per la teoria moderna, la cittadinanza è statale e moltiplicabile solo su base statale (per esempio l'aver il passaporto di due o più Stati). Oggi nascono forme di cittadinanza non statale, ma sociale o societaria, che possono essere rese moltiplicabili sulla base dell'appartenenza a comunità politiche non-statali. In parallelo, la *membership* sociale si differenzia in forme mai prima sperimentate in seguito alla globalizzazione delle relazioni¹⁷.

Esempio (g): *le cosiddette comunità virtuali*. Per la modernità, le forme sociali comunitarie sono basate sull'identità culturale e le forme associative sono costruite sugli interessi. Ma oggi assistiamo all'emergere di forme societarie che non sono basate né su identità né su interessi, ma su forme virtuali di comunicazione che non sono assimilabili né alle comunità basate sull'appartenenza ad una comune identità né alle associazioni di interessi¹⁸.

¹⁵ Cfr. P. Donati, *Giving and Social Relations. The Culture of Free Giving and Its Differentiation Today*, in «International Review of Sociology», 13, 2, 2003, pp. 243-272.

¹⁶ Cfr. P.L. Sacco - S. Zamagni (eds.), *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, il Mulino, Bologna 2002.

¹⁷ Cfr. G. Preyer, *Globalization and the Evolution of Membership*, in «Associations», 4, 1, 2000, pp. 97-112.

¹⁸ Cfr. P. Dell'Aquila, *Tribù telematiche. Tecnosocialità e associazioni virtuali*, Guarnaldi, Rimini 1999.

Esempio (h): *il dissolversi delle contraddizioni basate sulle strutture di classe e l'emergere dei conflitti centrati su temi ecologici (di ecologia fisica o umana)*. La sociologia moderna enfatizza i conflitti centrati sulle ricompense sociali (*class, status and power*). Ma oggi noi vediamo che i maggiori conflitti nascono su temi di carattere ecologico, sia nel senso dell'ecologia fisica (si pensi alla salvaguardia dell'ambiente e delle risorse naturali) sia dell'ecologia umana (si pensi per esempio alle relazioni umane fra generazioni).

Per la teoria sociale moderna tutti questi fenomeni sono inattesi e restano incomprensibili. Potremmo aggiungere molti altri fenomeni: il modo nuovo di fare la guerra (sempre più tecnologica, informatica, massmediatica) e il suo carattere endemico nella forma del terrorismo; il modo nuovo di fare famiglia; il nuovo modo di vivere il rischio, l'incertezza, o le forme dell'apprendimento. In breve, è tutto il mondo sociale che cambia. Ma bisogna cogliere il senso della tesi qui avanzata. Qualcuno, ad esempio, suggerisce che i 130 milioni di persone scese il 15 febbraio 2003 sulle strade del mondo per invocare la pace contro la guerra degli USA e Gran Bretagna all'Iraq di Saddam Hussein rappresentino uno di questi fatti nuovi. Certamente i movimenti sociali internazionali odierni sono fenomeni innovativi molto significativi. Si deve, per esempio, convenire che i movimenti per la pace rappresentano una nuova società civile mondiale. Ma bisogna vedere se, in che cosa e come essi siano in discontinuità con la modernità. Sotto molti aspetti, spesso, sono una estensione del paradigma moderno classico del rapporto fra società civile e società politica al di là dei confini dello Stato nazionale. I fenomeni che ho sottolineato come esempi di novità vogliono invece segnalare delle nette discontinuità. Indubbiamente i fenomeni da me segnalati (a-h) non sono isolati da altri fenomeni o da tendenze generali (come la nascita di un nuovo ordine mondiale). Ma il punto è che non sono spiegabili come espressioni di processi di modernizzazione o come mere reazioni o effetti del capitalismo.

Fra le varie teorie che cercano di comprendere le *res novae*, quella più sensibile è certamente la teoria critica, che cerca di comprenderle e spiegarle come reazioni alla crescente razionalizzazione dei mondi vitali. Ma di fatto neppure la teoria critica sa come giustificare i fenomeni nuovi

sopra menzionati. Un altro modo di fare teoria sociologica che cerca una spiegazione e comprensione alle novità è quello che legge i cambiamenti come processi di una mancanza di connessione fra integrazione sistemica e integrazione sociale¹⁹: ma anche questa modalità resta interna alla modernità. Il punto è che i fenomeni cui si è fatto riferimento non possono essere compresi né come reazioni alla modernità, né come una forma di continuazione della modernità. Non portano a compimento nessuna delle leggi o tendenze della modernità. È curioso constatare che tali fenomeni emergono in concomitanza con i processi di globalizzazione. Si tratta di semplici concomitanze casuali o esistono dei rapporti di causa-effetto?

Con tutta evidenza, i fenomeni menzionati indicano delle corrispondenze relazionali che vanno indagate con un *framework* appropriato. Ricondurli all'espansione del capitalismo moderno su scala mondiale²⁰ costituisce una interpretazione limitativa e fuorviante. Vedere in questi fenomeni solo reazioni al dilagare del capitalismo o come prodotto di visioni alternative ad esso significherebbe attribuire a questi fenomeni ragioni di esistenza sempre dipendenti dal capitalismo o dalla modernità. Mentre invece, questa è la tesi che sto sostenendo, essi presentano una discontinuità forte con la società moderna e con la teoria sociologica che le è omogenea.

A ben vedere, con il diffondersi della globalizzazione si diffondono molti fenomeni per i quali non c'è spiegazione convincente nelle teorie sociologiche che seguono i canoni della modernità (sono pochi gli autori che mettono l'accento su questo punto; fra di essi si potrebbero citare M. Albrow e R. Stichweh). Il problema scientifico è quello di sapere se si tratti solo di concomitanze più o meno casuali oppure se, invece, esistono delle relazioni causali fra la globalizzazione e l'apparizione di questi fenomeni. Dal mio punto di vista ciò che risalta è il fatto che, in

¹⁹ Cfr. M. Archer, *Social Integration, System Integration and Global Governance*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *The Governance of Globalisation*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican Press, Rome 2004, pp. 151-164.

²⁰ Cfr. I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

tutti gli esempi sopra riportati, sono in gioco relazioni creative che né le teorie dell'azione (che seguono l'individualismo metodologico) né le teorie sistemiche o strutturali (che seguono l'olismo metodologico) possono comprendere e spiegare. L'inadeguatezza delle teorie dell'azione e dei sistemi (ovvero teorie dell'integrazione sociale e dell'integrazione sistemica) è evidente. Come spiegare tali fenomeni? Occorre un teorema dei fenomeni emergenti, o della eccedenza del sociale, che la teoria sociologica non ha ancora esplicitato.

Le teorie dell'azione cercano di spiegare questi fenomeni con le esigenze di un qualche soggetto, individuale²¹ o collettivo²². Ma è evidente che i fenomeni sopra menzionati (lettere a-h) *eccedono* (ovvero trascendono) le qualità dei soggetti, individuali o collettivi che siano. Non sono neppure una somma o prodotto di fattori soggettivi. Per comprendere e spiegare questi fenomeni in quanto emergenti, occorre fare ricorso a fattori strutturali e interazionali più complessi di quelli che le teorie azioniste possono concepire.

Per contro, le teorie strutturalistiche o dei sistemi cercano di spiegare questi fenomeni inattesi con operazioni automatiche, cioè indipendenti dalle intenzioni dei soggetti, ovvero come risultati di meccanismi sociali che operano secondo modalità impersonali, funzionali o di altro genere²³. Ma anche questo modo di vedere le cose appare unilaterale (*one-sided*) e a volte anche distorto (*biased*). Spiegare i suddetti fenomeni senza ricorrere a fattori soggettivi (come le motivazioni e gli orientamenti di valore) va contro i fatti (è del tutto contro-fattuale) e conduce a conclusioni paradossali e prive di senso, quando invece sono accessibili spiegazioni assai più semplici che non necessitano di evocare dei paradossi irrisolvibili. Di fatto, la gran parte dei sociologi (e delle loro teorie) continuano ad oscillare fra l'uno e l'altro paradigma (indi-

²¹ Si veda per esempio J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

²² Si veda per esempio A. Touraine, *Il ritorno dell'attore sociale* (1984), Editori Riuniti, Roma 1988.

²³ Si veda per esempio la sociologia di P. Hedström - R. Swedberg (eds.), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

vidualismo metodologico e olistico metodologico). Essi cercano un qualche punto di equilibrio che non esiste. Gli esempi potrebbero essere molto numerosi. Qui mi limito solo a citare alcuni nomi.

Il percorso di J. Elster, dalla *rational choice* all'opera *The cement of society*²⁴ (un viaggio non senza ritorni), è un esempio emblematico. Perfino R. Boudon, che pure dice di aderire all'individualismo metodologico, finisce per dare spiegazioni che sono senza dubbio olistiche (ad esempio ne *La logique du social*). Z. Bauman (1998) vede la globalizzazione come un processo che individualizza gli individui e li rende sempre più incerti e disorientati, mentre allo stesso tempo nascono nuovi bisogni di comunità. Ma, in questo gioco fra individualismo e comunitarismo, egli vede ben poco, per non dire nulla, che possa portare ad una nuova condizione umana, al di là di qualche buona speranza. La sociologia di Giddens²⁵ è un esempio eclatante di teoria sociologica che si basa sulla conflazione (centrale) fra i due paradigmi individualista e olistico²⁶. La cosiddetta "terza via" (l'introduzione di principi liberali in un assetto social-democratico) proposta da questo autore, sull'onda dei fenomeni di globalizzazione, com'è noto, ha avuto vita molto breve.

Quasi tutti coloro che professano il mestiere di sociologi sono prigionieri di questi due paradigmi, e generalmente si muovono attraverso una qualche combinazione, mix o arrangiamento fra di essi. Propongo di riassumere questi esiti nella formula più generale del paradigma *lib/lab* (o, se si preferisce, del paradigma *agency/structure*). I più innovativi sembrano essere quei pensatori radicali che spostano il discorso su un altro piano. Fra di essi spiccano i pensatori sistemici. R. Stichweh è un esempio. L'originalità della sua tesi, che segue l'approccio luhmanniano, è

²⁴ Cfr. J. Elster, *Il cemento della società. Uno studio dell'ordine sociale* (1989), il Mulino, Bologna 1995.

²⁵ Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna le nostre vite*, cit.

²⁶ Cfr. M. Archer, *La morfogenesi della società* (1995), FrancoAngeli, Milano 1997. "Conflazione centrale" significa che la spiegazione dei fenomeni ricorre alla fusione fra i termini della relazione, ossia si afferma che le azioni individuali fanno la struttura sociale che, a sua volta, determina le azioni individuali. In questo modo non si comprende bene quale sia l'apporto specifico rispettivamente delle azioni individuali e delle strutture sociali.

che *ormai*, nell'epoca presente, esiste soltanto un unico sistema sociale, cioè la società globale che inizia nel momento in cui uno dei sistemi sociali non accetta più che, accanto ad esso, vi siano anche altri sistemi sociali. Questo sistema sociale dispone di strumenti e risorse che trasformano questa non accettazione in realtà strutturale. La teoria della società globale è dunque per Stichweh la teoria di questo sistema che sorge a partire dal quindicesimo-sedicesimo secolo²⁷. Come tutti i sistemici, anch'egli finisce per adottare uno schema olistico. E, si noti, che esso si pone all'interno, non fuori, della linea della modernità.

La teoria architettonica oggi in sociologia è quella che fa dell'individualismo e dell'olismo metodologici i due termini dell'*ambi*-valenza costitutiva del sociale. Tale ambivalenza è considerata strutturale, intrinseca e inesorabile. In breve, la coppia individualismo-olismo rappresenta il circolo ermeneutico per eccellenza, dal quale nessuno può uscire. Io chiamo questa architettura il complesso *lib/lab* della sociologia, dove *lib* sta per il polo della libertà del soggetto e *lab* sta per il polo del controllo sistemico²⁸. Il complesso *lib/lab* storicamente nasce con Thomas Hobbes. La sociologia lo porta in seno fin dalle sue origini. La sua formulazione è avvenuta tramite vari paradigmi. Nel Settecento e Ottocento hanno assunto la forma dell'ambivalenza "stato di natura *vs societas civilis sive politica*", ma più spesso la forma "mercato *vs* Stato". Nel corso del Novecento la sua formulazione più emblematica si trova nella teoria di Parsons, dove è formalizzata come problema hobbesiano dell'ordine sociale. Riappare in Luhmann sotto forma del complesso sistema(*lab*)/ambiente(*lib*). Accanto alla tradizione funzionalista, si sviluppano altri filoni, che intendono il *lib/lab* in altro modo. Negli anni Novanta, un esempio emblematico è stato il dibattito sulla coppia *agency* (*lib*) e *structure* (*lab*).

²⁷ Cfr. R. Stichweh, *Sulla genesi della società globale. Innovazione e meccanismi*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 5, 3, 2002, pp. 7-22 (pp. 7-10).

²⁸ Cfr. P. Donati, *Parsons' Lesson on Freedom and Order in Social Action. Why and How It Must Be Made Relational*, in G. Pollini - G. Sciortino (eds.), *Parsons' «The Structure of Social Action» and Contemporary Debates*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 93-117.

Tutte queste riformulazioni non hanno potuto rimuovere o anche solo mascherare il peccato originale di un modo di pensare la società che caratterizza l'essenza (il DNA, il cuore, il nocciolo più profondo, il *pattern* culturale) della modernità: *negare il carattere relazionale delle relazioni sociali*. Ma proprio qui nasce la discontinuità: usciamo dalla modernità perché si sta esaurendo il paradigma hobbesiano della società e dell'ordine sociale. Ciò spiega molte cose. Spiega perché i *mix* fra teorie dell'azione e teorie dei sistemi siano quasi sempre forme di conflazione centrale fra *agency* e *structure*²⁹. Spiega perché l'approccio che sembra più neutrale, il funzionalismo, sia oggi posto di fronte ad una alternativa radicale: dissolversi in un paradigma comunicazionale che tratta la relazione sociale come un non-concetto (questa è la scelta fatta da N. Luhmann) oppure denunciare i propri fallimenti (questa è la scelta che ha fatto J.C. Alexander quando, a metà degli anni 1990, ha abbandonato il neo-funzionalismo).

Il funzionalismo rimane la infrastruttura del modo di pensare (procedurale) della modernità. Ma non risponde più ai fenomeni emergenti. Il funzionalismo (parsonsiano e neo-parsonsiano) punta sull'individualismo istituzionalizzato attraverso una teoria sistemica la quale finisce per contraddire le basi volontaristiche dell'azione sociale. Tradotto in termini empirici, questo discorso significa che la teoria sociologica contemporanea si basa su un complesso *lib/lab* che, per la descrizione della società, punta sui nessi (compromessi) fra Stato e mercato come asse trainante del sistema societario e finisce nelle secche di una rappresentazione della società che non riesce a cogliere le innovazioni, se non nel codice simbolico della modernità³⁰.

²⁹ Cfr. M. Archer, *La morfogenesi della società*, cit.

³⁰ Per dirla con H.M. Johnson, *The Generalized Symbolic Media in Parsons' Theory*, in «Sociology and Social Research», 57, 2, 1973, pp. 208-221 (p. 208): «Nella sua forma ultima, la teoria generale dell'azione di Parsons è una generalizzazione dell'economia». Originali contributi (segnatamente R. Prandini, *In difesa dell'ordine volontaristico: Talcott Parsons teorico della condizione umana e dell'evoluzione sociale*, in «Quaderni di teoria sociale», 2, 2002, pp. 121-150) hanno cercato di valorizzare la teoria parsonsiana come teoria della condizione umana avente una antropologia filosofica che

Se i fenomeni emergenti hanno qualcosa in comune, questo qualcosa è caratterizzato da due fatti: *i fenomeni inattesi nascono dalla sfera latente della società*; essi non mantengono il modello di valore *lib/lab*, ma lo cambiano introducendo nuovi criteri o codici culturali di valorizzazione delle relazioni sociali; *i fenomeni inattesi si diffondono dietro l'impulso di nuovi mezzi comunicativi e attraverso di essi*; si tratta di mezzi che la teoria sociologica stenta ancora a incorporare come novità epistemologiche e pratiche decisive, tali da modificare le sue basi epistemologiche (inclusa la meta-teoria) e le sue presupposizioni più generali; infatti, i nuovi media cambiano il senso dei concetti tradizionali e le possibilità della loro utilizzazione.

Ci si può chiedere se queste caratteristiche siano legate alla globalizzazione. La risposta, a me pare, deve essere positiva, quale che sia la definizione che diamo della globalizzazione³¹. Per questa ragione possiamo dire che i fenomeni inattesi si accompagnano alla globalizzazione, anche se non ne sono gli effetti diretti e immediati. Si diffondono con essa, anche se sono generati da una serie più complessa e contingente di fattori. Le forze che modificano la società non sono puramente reattive (di reazione alle caratteristiche notoriamente capitalistiche, mercificanti, della globalizzazione), ma anche generative. Si producono attraverso processi morfogenetici. Che cosa non va nelle principali correnti (*mainstream*) della teoria sociologica contemporanea? Non vedono la morfogenesi delle relazioni sociali. La mia tesi è che questa cecità debba essere imputata al fatto che esse restano prigioniere del codice *lib/lab*. Ma affermando ciò, non vorrei incorrere in una tautologia. Dobbiamo capire perché restano prigioniere.

punta sull'importanza del simbolico. Ciò è indubbiamente vero, ma non cancella o diminuisce il fatto – ben documentato – che Parsons ha conferito il primato al codice simbolico dell'economia moderna come fattore di massima capacità adattiva della società nei confronti dell'evoluzione sociale.

³¹ Una rassegna di definizioni è stata offerta da D. Held - A. McGrew, *The Great Globalization Debate: An Introduction*, in D. Held - A. McGrew (eds.), *The Global Transformation Reader*, Polity Press, Cambridge 2000, pp. 1-45; tr. it. *Globalismo e antiglobalismo* (2000), il Mulino, Bologna 2001.

Interpretati alla luce dello schema AGIL riformulato in senso relazionale post-parsonsiano, potremmo dire che nascono nella zona latente del sociale, là dove è in gioco la realtà trascendentale in interazione con i mezzi dell'adattamento strumentale della società e di qui modificano le norme dell'integrazione sociale, per poi in seguito andare a modificare il funzionamento degli apparati *lib/lab*, quelli del governo politico. Tempo simbolico (atemporale, senza tempo storico, L) e tempo interattivo (puramente comunicazionale, A) modificano le strutture dell'integrazione normativa (I) e poi del sistema politico (G). E ciò fino al punto di tendere ad annullare il tempo storico-relazionale (ma senza mai riuscirci).

Tra gli esempi citati, mi limito a commentare il primo: la *Gesellschaft* produce *Gemeinschaft*. Nel caso della banca del tempo, ciò che cambia prima di tutto è il modo di valorizzare il tempo delle relazioni sociali come *pattern* culturale (L): il tempo diventa sempre meno una moneta di scambio (simbolico e interattivo) per trasformarsi in una espressione di relazionalità inter-umana (tempo storico-relazionale), la quale utilizza bensì il mezzo banca (A), ma attraverso regole di scambio (I) che non sono quelle dello scambio di equivalenti monetari ma quelle della reciprocità allargata, così che anche il sistema di governo politico della banca viene ad essere regolato da criteri societari anziché da uno schema *lib/lab* (G).

Che cosa non va nelle teorie correnti? Ho detto: primo, siccome restano legate alle categorie moderne, non vedono i fenomeni emergenti; secondo, anche come effetto di ciò, non vedono la morfogenesi delle relazioni come effetti della globalizzazione. Che cosa significa questo?

L'ipotesi che intendo verificare è che ciò che vi è di comune in tutti i fenomeni inattesi emergenti è una logica diversa, retta da un diverso codice simbolico: non più una logica dominante (monistica come nelle ideologie o religioni politiche dei secoli XIX e XX, o del primato di una funzione sulle altre), ma una logica plurale, non riconducibile *ad unum*; una cibernetica non più meccanicistica (come quella dell'AGIL parsonsiano), né solo riflessiva di secondo ordine (alla maniera di Luhmann), ma *relazionale* (che va oltre Parsons e Luhmann); l'utilità marginale decrescente del funzionalismo (che va in parallelo alla utilità marginale decrescente delle componenti capitalistiche della globalizzazione) e quindi l'emergere di nuove esigenze di una latenza (di senso)

sovrafunzionale (a partire dal rivedere il concetto moderno di “individuo” mediante il concetto relazionale di “persona”, e poi con la sostituzione delle semantiche moderne basate sulla coppia uguaglianza/disuguaglianza con semantiche della identità/differenza e quindi di una nuova logica dell’inclusione sociale).

Teubner³² ha notato che nelle teorie contemporanee c’è una dose assai elevata di paranoia che accomuna autori apparentemente opposti fra loro, come Luhmann e Derrida, costruzionista l’uno e decostruzionista l’altro. Si potrebbe dire che i fenomeni inattesi di cui si sta parlando non vengono visti da molti sociologi perché la teoria sociologica che utilizzano si trova in una condizione che oscilla fra posizioni difensive e obsolete (come quelle positiviste) e posizioni paranoiche (teorie paradossali dei sistemi o teorie della destrutturazione). Le une e le altre, per quanto agli antipodi, negano precisamente ciò che è una realtà. Esiste un modo di rappresentare la società che sia alternativo sia al positivismo sia alla paranoia anti-positivista?

4. *Ridefinire ciò che fa società: come si distingue una società dalle altre?*

Ogni civiltà (e, al suo interno, ogni epoca storica) si caratterizza per un modo specifico di configurare il senso (legittimazione) e le forme regolative delle relazioni sociali. Esiste una configurazione modale della relazionalità sociale che distingue precisamente ogni tipo di società. La modalità relazionale è omogenea a quella civiltà (o epoca storica). In poche parole, ogni civiltà si distingue dalle altre perché *fa società* in un modo *sui generis* che consiste nel privilegiare un modo di fare relazione rispetto ad altri modi possibili³³.

³² Cfr. G. Teubner, *Economia del dono, positività della giustizia: la reciproca di Jacques Derrida and Niklas Luhmann* (2001), in «Sociologia e Politiche Sociali», 6, 1, 2003.

³³ In termini statistici, possiamo dire che ogni società ha una distribuzione gaussiana delle modalità di fare relazione sociale in certi modi, ma questi modi sono diversi da società a società sia per i parametri quantitativi sia per le caratteristiche qualitative.


Ridefinire ciò che fa società: come si distingue una società dalle altre?

Nella civiltà egiziana dei faraoni lo possiamo vedere nella relazione di totale asservimento al Dio-Faraone dell'antico Egitto. Nella civiltà greca della *polis* lo osserviamo nella relazione dialogica (della *lexis* e della *praxis* nell'*agorá*). Nella civiltà del diritto e della cittadinanza dell'antica Roma lo vediamo nel conferimento di un potere stratificato in base all'appartenenza al sistema politico-giuridico dello Stato. Nella civiltà cristiana del Medioevo, lo vediamo nella tensione relazionale al Trascendente – veicolato dal Vangelo e non imprigionato in esso – che rende contingente ogni altra relazione. Nella civiltà islamica della comunità dei credenti (*umma*), lo vediamo nella relazione che ogni individuo deve avere alla legge coranica (*shar'ia*) come risposta tribale a tutti i quesiti della vita ordinaria. Nella civiltà protestante della modernizzazione capitalistica, lo vediamo nella relazione al successo mondano individuale come prova della propria elezione divina. Sono tutti esempi di un modo tipico di fare società in quanto c'è un *pattern* relazionale ideal-tipico che ispira il senso di quella civiltà. Nella prospettiva qui avanzata, il compito della sociologia è quello di capire perché e come avviene il farsi della società, e di una società *sui generis*, attraverso la nascita di un *nuovo pattern relazionale* che ispira il senso di quella civiltà.

Vorrei qui dire in modo sintetico come possiamo ripensare questo compito. Lo farò schematizzando le teorie sociologiche in tre grandi gruppi (distinti in base a criteri che sono in parte logici e in parte storici): le sociologie moderne classiche (dalla fine dell'Ottocento fino alla metà del Novecento), le sociologie post-moderne (prevalenti alla fine del Novecento e all'inizio del secolo XXI) e le sociologie *trans*-moderne o *after-modern* (che io ipotizzo come emergenti) (cfr. Figura 1 alla pagina seguente).

(1) Le sociologie moderne classiche concepiscono la società per analogia con il mondo naturale e/o storico, cioè come un insieme indefinito di strutture (o sistemi) sociali – ciascuna in sé determinata – in competizione fra loro per il successo evolutivo. La rappresentazione della società è guidata da una logica di tipo analogico e il suo codice simbolico è largamente basato sul principio di identità. La sociologia va alla ricerca di leggi, di fattori determinanti e di connessioni stabili e ricorrenti, nel quadro di una modellistica che si ispira all'evoluzione darwi-

Figura 1 – Uno schema sintetico delle differenze fra sociologie moderne, postmoderne e dopo(trans)moderne

	<i>Rappresentazione del mondo sociale</i>	<i>Codice simbolico dell'identità</i>	<i>Principali strumenti e schemi metodologici</i>	<i>Logica della rappresentazione</i>
<i>Sociologia moderna (classica)</i>	Il mondo sociale è un insieme di strutture sociali determinate e differenziatesi in competizione fra loro (per il successo evolutivo)	A = A	Concetti duali e idealtipici - <i>Pattern variables</i> - AGIL parsoniano	Per analogia (con la natura) (l'umano è un essere bio-psico-socio-culturale complesso che è analogico rispetto alla natura organica)
<i>Sociologia post-moderna</i>	Un solo mondo (sistema) sociale infinitamente "possibile altrimenti"	A = non (non-A)	Schematismo sistema/ambiente (A/non-A) - Cibernetica di secondo ordine	Per negazione (della natura) Per metafora (costruito simbolico) Per rappresentazione del trascendente (l'umano è metaforico)
<i>Sociologia trans-moderna o globale</i>	Una pluralità indefinita di mondi sociali "possibili relazionalmente"	A = r (A, non-A) [r = relazione]	La società come rete di relazioni, i cui nodi sono sistemi sociali. La formula di base per ogni identità sociale è: 	Per relazione (l'umano è relazionale, è nella relazione) e per morfogenesi (strutturale, culturale e di <i>agency</i>)

Ridefinire ciò che fa società: come si distingue una società dalle altre?

niana. In essa e per essa, si suppone che, in qualche modo, esista una lotta tra le diverse forme di società, che sopravvivono solo se sono capaci di migliore adattamento alle sfide dell'ambiente. La competizione elimina i più deboli. Il modello vincente è quello dell'*achievement* (la ricerca del successo). Pensiamo, tanto per fare un esempio concreto, a come viene teorizzata la famiglia in quanto forma sociale determinata: si va alla ricerca di una forma ottimale per la sopravvivenza della società e si suppone che questa forma abbia strutture e funzioni ben definite. Il punto di arrivo di questa teorizzazione è certamente T. Parsons. La sua teoria struttural-funzionale, basata sulle *pattern variables* e lo schema funzionalistico (non-relazionale) AGIL, è una grande raffigurazione (un *grand récit*) di questo modo di intendere la società. Per semplificare al massimo, la società è concepita (rappresentata) come un organismo socio-culturale avente una struttura latente che consente di selezionare le capacità di differenziazione per accrescere le proprie *chances* di competizione.

(2) Le sociologie post-moderne abbandonano la logica dell'analogia e ricorrono alle logiche della negazione (dialettica o, più tardi, binaria) e della metafora, e se necessario della mera "appresentazione"³⁴. La società è qui rappresentata come un solo sistema sociale in continua espansione (entropica), un solo mondo infinitamente "possibile altrimenti". Gli schematismi sono quelli, ben noti, del sistema/ambiente e delle cibernetiche di secondo ordine. L'evoluzione sociale non è più concepita come ricerca di uno stato o condizione ottimale, né di adattamenti ottimali. L'evoluzione non è orientata finalisticamente, non deve ottimizzare, per certi versi invece gira a vuoto, è casuale e contingente nelle sue direzioni e nei suoi arrangiamenti. Queste sociologie pongono fine all'idea del continuo progresso della società che aveva dominato la prima modernità.

³⁴ "Appresentazione" è un termine usato nella fenomenologia (dapprima da E. Husserl e poi da A. Schütz, N. Luhmann e altri) per indicare il modo in cui un osservatore "rende presente" un oggetto che non può mai essere pienamente e immediatamente presente, per esempio l'altra faccia della luna (mentre "rappresentazione" è un termine che descrive un oggetto che può essere percepito in modo pieno e diretto).

L'evolversi della società è rappresentato come dispiegamento di un codice simbolico in cui *l'identità* di qualsivoglia ente è (si costituisce come la, è fatta della) *negazione di tutto ciò che è altro-da-sé* [$A = \text{non} (\text{non-}A)$]. Un ente è la negazione di tutto ciò che esso non è (per esempio io sono la negazione di tutto ciò che non sono, in particolare la negazione di tutte le altre persone; la mia identità si costruisce negando, non in altro modo).

Benché sia evidente il carattere ideologico di questa formula (che è quella del liberalismo negativo, in cui la libertà è libertà da vincoli e costrizioni), la sociologia pensa e dichiara – non si sa quanto sinceramente – di aver abbandonato ogni carattere ideologico. Si rifugia nell'auto-poiesi e nell'auto-referenzialità. Il sociale è tutto ciò che si costituisce negando ciò che non è sociale. La società, dunque, è tutto ciò che si costituisce per negazione di tutto ciò che essa non è. Una formula di totale indeterminazione, aperta al rischio e all'insuccesso. Per stare all'esempio già fatto, qui la sociologia rappresenta la famiglia come una forma necessariamente imperfetta (non-perfetta in quanto priva di perfezione, e in tal senso sub-ottimale) che va soggetta alla indeterminazione nelle relazioni fra i sessi e fra le generazioni. Non c'è da meravigliarsi se, in questo *framework*, la sociologia viene completamente a perdere la capacità di dare una rappresentazione (rappresentabile) sia della società sia di se stessa.

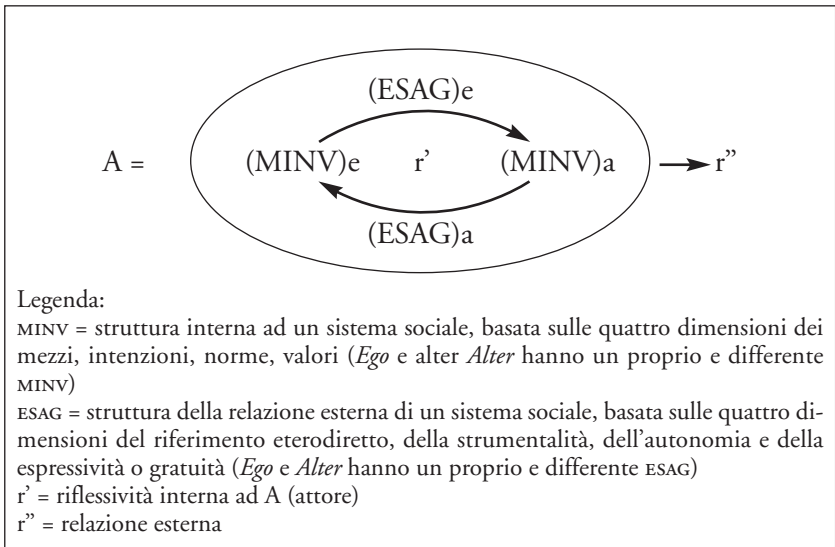
(3) Le sociologie trans o dopo-moderne debbono trovare una nuova identità di se stesse e della società senza poter contare né sulle categorie classiche né su quelle post-moderne. Ma questo compito non può essere assolto facendo *tabula rasa* del passato. I principi di indeterminazione sono ormai incorporati nella scienza e nella società: essi, come i paradossi, possono solo essere trattati (gestiti come si può, cercando di evitarli), non dissolti. Ciò significa che il codice simbolico su cui costituire l'identità deve essere relazionale: $A = r (A, \text{non-}A)$. L'identità si costituisce come relazione fra il sé e l'altro, laddove tale relazione può essere per separazione, scambio (reciprocità), combinazione (complementarità), fusione o altro. Questa formula contiene quella post-moderna come un suo caso particolare. Ma il punto è che si tratta di una formula di generalizzazione che indica anche le condizioni di possibilità positive

Ridefinire ciò che fa società: come si distingue una società dalle altre?

(morfogenetiche in senso ri-costruttivo). Un ente (per esempio una persona) può anche ridefinirsi attraverso una relazione positiva con gli altri enti (per esempio le altre persone).

La rappresentazione della società diventa pertanto quella di una rete, ma non una rete di oggetti, o di individui, bensì una rete di relazioni. Laddove ogni nodo è un sistema sociale (concepito come insieme di nessi relazionali stabilizzati). La formula di base è la seguente (Figura 2): ogni sistema o sfera sociale (costituita internamente da relazioni che si organizzano attraverso le quattro dimensioni dei mezzi-intenzioni-norme-valori = MINV) trae la propria identità dall'inter-azione con gli altri sistemi o sfere sociali (a loro volta strutturate internamente come MINV) con i quali si rapporta sulla base di relazioni che operano, da un lato e dall'altro, come ESAG (cioè sulla base delle quattro dimensioni del riferimento eterodiretto, della strumentalità, dell'autonomia e della

Figura 2 – Formula di base (della costituzione e azione) dell'identità nella società *trans-moderna* (e = *Ego*; a = *Alter*)



espressività o gratuità = ESAG) rispettivamente per ciascun sistema in interazione.

L'esempio concreto della famiglia può aiutare la comprensione. Qui la famiglia non è più la struttura determinata descritta dalla sociologia classica (come modello o idealtipo ottimale), né il sistema indeterminato e necessariamente imperfetto delle sociologie post-moderne, ma è la famiglia pensata in senso relazionale: una forma che consente diverse strutturazioni positive della reciprocità fra sessi e fra generazioni, attraverso processi di morfogenesi che valorizzano le dimensioni costitutive delle relazioni di *gender* e di generazione. La famiglia, come la società, si comporta secondo il codice $A = r$ (A, non-A). Ogni famiglia è una pluralità indefinita di sistemi (mondi) sociali "possibili relazionalmente", se e in quanto realizzano la distinzione-guida che è propria della famiglia concepita e vissuta come relazione *sui generis*.

L'umano è concepito diversamente. Nella sociologia classica, l'umano è analogico rispetto alla natura organica, in altri termini l'umano è essere bio-psico-socio-culturale. Nella sociologia postmoderna, l'umano è metaforico, e si evince per negazione (cioè negando tutto ciò che – dal punto di vista del soggetto – viene definito come non-umano). Nella sociologia transmoderna, l'umano è relazionale, è nella relazione (ad altro da sé). Laddove la relazione è il terreno di incontro fra ciò che nell'essere umano vi è di pre-sociale (la natura umana) e di meta-sociale (le realtà ultime)³⁵.

Ogni attore (A), sia esso individuale o collettivo, si costituisce relazionalmente (all'interno di A, nella relazione *Ego-Alter*) e opera relazionalmente verso l'esterno (r") (Figura 2). La relazione interna r' (interna ad A concepito come sistema di azione), al pari della relazione esterna r", può essere più o meno conflittuale, di separazione e distanziamento, oppure di complementarità e reciprocità, o una combinazione di caratteristiche relazionali di qualsivoglia tipo.

³⁵ Cfr. M. Archer, *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti 1820, Genova 2007. Nella sua bella introduzione, R. Prandini spiega questi aspetti.

5. *La globalizzazione delle relazioni sociali e la teoria sociologica*

Intorno alla metà del Novecento, T. Parsons³⁶ formulava una teoria del cambiamento sociale di grande forza: la possiamo chiamare la teoria funzionalista dell'evoluzione sociale. Secondo questa teoria, la società evolve verso degli assetti sempre più avanzati, progressivi, capaci di un sempre migliore adattamento alle sfide interne ed esterne, in quanto crea delle strutture sempre più specializzate, efficaci ed efficienti nel risolvere i propri problemi. Lo fa attraverso una combinazione di libertà individuali e conformità all'ordine sociale.

Certamente si può concordare con la tesi secondo cui nessuna teoria del cambiamento sociale può fare a meno di essere appoggiata – come fece Parsons – sulle due gambe dell'agire volontaristico e dell'ordine sociale. Ma oggi è sempre più evidente che la versione parsonsiana non interpreta più i fenomeni legati all'era della globalizzazione. La letteratura su questo argomento è enorme e non è qui possibile tentare una sintesi. Ciò che io qui voglio sottolineare è il punto o aspetto cruciale *in cui si rivela il fallimento della teoria funzionalista del cambiamento sociale*. Non si tratta del fatto che essa sia conservatrice, come molti – erroneamente e troppo a lungo – hanno sostenuto. Infatti, la teoria non nega le riforme sociali, ma predilige un cambiamento *ordinato*, cioè basato su valori e norme predefinite. E non si tratta neppure del fatto che essa sia rigida, dato che prevede ambivalenze, devianze, tendenze asintotiche, e perfino fughe (sotto forma di fenomeni inflattivi e deflattivi). Si tratta invece del fatto che la teoria parsonsiana del cambiamento sociale *non è sufficientemente relazionale* e in particolare *non contempla una morfogenesi di tipo relazionale*, qual è oggi emergente dai processi di globalizzazione.

La globalizzazione che Parsons può concepire è un processo che ha la sua energia dinamica nella funzione analitica dell'adattamento (ovvero nel sotto-sistema dell'economia) e si riflette via via sulle altre funzioni (il sotto-sistema politico G, il sotto-sistema delle norme I, il sotto-

³⁶ Cfr. T. Parsons, *Some Considerations on the Theory of Social Change*, in «Rural Sociology», 26, 3, 1961, pp. 219-239.

sistema dei valori culturali L). Certo, essa non potrebbe avvenire se non fosse possibile far circolare i mezzi generalizzati di interscambio e quindi riformulare la funzione adattativa con i mezzi simbolici degli altri sottosistemi (diversi dal mezzo simbolico economico che è il denaro), cioè il potere politico, l'influenza sulle regole di vita e l'impegno verso i valori. Ma la teoria parsonsiana richiede che venga mantenuto il modello latente di valore (cioè l'impegno etico) e che esso possa essere generalizzato senza limite.

Sono proprio questi due requisiti che vengono meno. I fenomeni inattesi citati sono emergenze non prevedibili da parte della teoria parsonsiana del cambiamento sociale, perché dimostrano che: il modello latente di valore (la L di AGIL) della modernità non può essere mantenuto e i tentativi di generalizzazione simbolica e funzionale incontrano limiti insuperabili. La rivoluzione si manifesta in L e lì viene rielaborata, ma essa si riverbera su A, G, I. Occorre vedere la crisi interna di ciascuna di queste funzioni (G, A, I) e del complesso moderno G-A/I come compromesso fra Stato e mercato che ha funzionalizzato la società civile (I) al codice simbolico del potere/denaro (G-A).

Per globalizzazione delle relazioni si intende quindi il fatto che le relazioni tipiche della società che si apre davanti a noi devono rigiocarsi globalmente (in A-G-I-L) attraverso tre processi: accresciuta interazione fra le componenti interne dell'azione; crescente scambietà con l'esterno (per ogni tipo di relazione: lavoro/non-lavoro, famiglia/non-famiglia...); trascendenza delle relazioni che vengono create. La società che nasce è veramente *after-modern* perché non segue più le distinzioni direttrici della modernità. Cambiano le parole-chiave, con tutto ciò che esse significano. Emerge un nuovo ordine simbolico (cfr. Figura 3 alla pagina seguente).

Anche i singoli codici simbolici (denaro, potere, influenza, *value-commitment* o impegno al valore) sono sottoposti al triplice processo di crescente interattività interna, esterna e trascendenza emergente. Ciò significa che: le stesse categorie-base del tempo e dello spazio diventano relazioni sociali; in quanto relazioni sociali, anche i mezzi simbolici generalizzati di interscambio vengono sottoposti alle dinamiche relazionali: della pluralizzazione (che non è solo differenziazione strutturale

Figura 3 – Le parole-chiave del moderno vs trans-moderno

<i>Moderno</i>	<i>Trans-moderno o globale</i>
Progresso lineare e indefinito	Sviluppo sostenibile e delimitato
Sfruttamento dell'ambiente (spirito faustiano)	Ecologia umana
Società come sistema dialettico fra Stato e società civile	Società come rete di reti
Stato nazionale	Società multiculturale
Costituzionalizzazione politica	Costituzionalizzazione civile delle sfere private

con generalizzazione simbolica), della cibernetica relazionale, della sovralfunzionalità (anziché specializzazione funzionale) del senso. Queste tre caratteristiche ridefiniscono la latenza dei modelli di valore (L) come *altra* rispetto a quella della modernità (in sociologia e nella società). Un altro che non è contingenza alla maniera di Luhmann, ma un altro relazionalmente possibile.

È questo che intendo dire quando affermo che la relazione sociale viene globalizzata. Ciò accade quando la relazione è: despazializzata, de-temporalizzata, resa astratta e sistemica anziché interpersonale e faccia-a-faccia, fatta di realtà virtuale (virtualmente reale) anziché essere fatta di realtà concreta e situata (esperita). Come tale la società globalizzata è più instabile e caotica rispetto a tutte le società precedenti. La società globale si presenta come uno scenario di possibilità che devono essere selezionate e ridotte relazionalmente. La società reale risponde alle contingenze sulla base dei propri specifici bisogni e in relazione ai propri obiettivi, usando le qualità della globalizzazione che le servono a questo scopo (connettere bisogni e risposte o soluzioni). Pertanto la globalizzazione è un aspetto della dinamica di cambiamento, è l'esaltazione della funzione di adattamento macro-societario e non è il sistema societario

nella sua integralità. Per esempio, quando i bisogni percepiti sono “locali”, non per questo viene a mancare il carattere globale, ma quest’ultimo prende senso e configurazione nell’assetto locale e si realizza come combinazione fra locale e globale, ciò che è stato chiamato *glo-cale*³⁷.

6. *Per la società globale serve una nuova teoria della differenziazione sociale*

Una teoria sociologica all’altezza dei processi di globalizzazione ha il suo banco di prova nel modo in cui configura (comprende o meno) la morfostasi/morfogenesi delle relazioni, e non solo delle strutture, della cultura e della *agency*. La morfogenesi delle relazioni non è la conseguenza della morfogenesi dei suoi elementi, ma avviene in base alle possibilità di differenziazione delle relazioni sociali considerate in se stesse, quali fenomeni emergenti da una propria logica distintiva. Ciò si lega alla teoria della differenziazione sociale. Ai tre tipi ben noti della differenziazione segmentaria, stratificata e funzionale occorre aggiungere un quarto e diverso tipo di differenziazione, quella relazionale (cfr. Figura 4 alla pagina seguente). È una nuova logica sociale, sconosciuta a coloro che si attengono ancora agli schemi funzionalistici (luhmanniani) della differenziazione sociale.

All’inizio dell’epoca moderna, Spinoza scriveva: *omnis determinatio est negatio* (ogni determinazione è una negazione). Potremmo dire che, sulla porta dell’epoca trans-moderna e della sociologia globale, sta scritto: *omnis determinatio est relatio* (ogni determinazione è una relazione). La globalizzazione non è l’ultimo strappo dell’ascrittività residua, dopo che la modernità ha spianato tutto con il buldozer. Non è l’individualizzazione dell’individuo portata all’infinito. La differenziazione funzionale della modernità tocca il suo limite e scopre che l’orizzonte non è l’estrapolazione all’infinito delle sue premesse (come anche

³⁷ Cfr. C. Geertz, *Mondi locali, mondi globali*, il Mulino, Bologna 1998; J. Mander - E. Goldsmith (eds.), *Glocalismo. L’alternativa strategica alla globalizzazione* (1996), Arianna, Casalecchio di Reno 1998.

Per la società globale serve una nuova teoria della differenziazione sociale

Figura 4 – Al di là delle tre forme di differenziazione sociale già conosciute, verso la differenziazione relazionale

Morfostasi per segmenti	Differenziazione segmentaria	Per appartenenza a tribù o clan
Morfostasi stratificata	Differenziazione per strati	Per appartenenza a ceti o comunità chiuse
Morfogenesi funzionale	Differenziazione funzionale	Prestazione funzionale Equivalenza funzionale Organizzazione funzionale
Morfogenesi relazionale	Differenziazione relazionale	Prestazione sovralfunzionale Per specificità di ogni distinzione relazionale (senza equivalenti funzionali) Organizzazioni reticolari

Parsons, in fondo, ha pensato). Ma è la relazionalità di ciò che essa è andata via via differenziando.

Per la globalizzazione vale quel principio di trascendenza secondo il quale quanto più scopriamo le somiglianze fra i termini di una relazione, tanto più essi appaiono dissimili e distanti. Questo è il senso di un mondo *pluri-verso*, ovvero di una differenziazione relazionale dell'universale. Questa nuova modalità di gestire la complessità diventa possibile allorché si assume che la distinzione contiene (è) una relazione. La società globale non ha bisogno di separare e gestire differenziazione e integrazione sociale nello stesso modo in cui lo ha fatto la modernità (*lib/lab*). La società globale può procedere mediante inclusione relazionale, non attraverso la dialettica (funzionale) fra libertà e controllo. La società in rete che oggi emerge³⁸ è l'effetto emergente della rete delle so-

³⁸ Cfr. M. Castells, *La nascita della società in rete* (1996), Egea, Milano 2002.

cietà locali non più definite in base al territorio, ma ai codici simbolici e comunicativi che le regolano³⁹.

La società che ne deriva può essere chiamata relazionale perché intreccia società locali e società globale generando contesti di vita in cui è decisiva la qualità dei *pattern* relazionali che prevalgono nelle sfere sociali che li costituiscono. In tal modo la società relazionale è caratterizzata da una differenziazione sociale che è sempre meno guidata dalla pura forma (o forma astratta) della modernità, quella funzionale. L'umano della società non è più il senso organicistico della vecchia Europa (contro cui si è polemicamente schierato Luhmann), ma non corrisponde neppure alla metafora cara al postmoderno di una realtà senza fondamento (*le différand* di Derrida). L'umano si mostra nel senso relazionale dell'agire che si traduce in forme societarie inedite. La teoria della società può essere allora formulata come teoria delle forme societarie in cui si esprime l'essere umano, anche se la società non è fatta *di* ciò che è umano.

³⁹ Per approfondimenti si veda il trattato G. Gili - F. Colombo, *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*, La Scuola, Brescia 2012.

Oltre la crisi del *world system*

1. Che cosa c'è dietro la crisi dell'economia mondiale? Una concezione problematica e obsoleta del sistema mondiale

La crisi dell'economia finanziaria scoppiata a livello mondiale nel settembre 2008 ha avuto svariate interpretazioni, in massima parte di carattere strettamente economico. In sostanza, la crisi è stata attribuita ad un cattivo funzionamento dei mercati finanziari. Nel dare queste spiegazioni, ovviamente, si è largamente fatto ricorso a considerazioni morali, circa la mancanza di comportamenti etici da parte degli attori economici. Le soluzioni sono state indirizzate verso la ricerca di nuove regole che moralizzino i mercati.

Le soluzioni pratiche sono state affidate alla politica, ossia agli interventi degli Stati nazionali e ad accordi internazionali fra gli Stati. Le autorità monetarie internazionali sono state chiamate dai governi a fare da pompieri degli incendi (cioè a porre rimedi ai fallimenti di banche e agenzie finanziarie). I governi hanno preso provvedimenti per limitare gli effetti della crisi sulla disoccupazione e l'aumento delle quote povere di popolazione. È mancata una interpretazione propriamente sociologica della crisi, diversa dalle interpretazioni centrate sui fattori economici, morali e politici. Spesso le analisi sociologiche sono state confuse con quelle di ordine morale. Prendiamo, per esempio, le proposte di una nuova economia dal volto umano, che fanno derivare l'economia da una antropologia (in particolare personalistica, di ispirazione occidentale, cri-

stiana e socialista, ma anche islamica)¹. In tali proposte di ordine filosofico, manca l'anello che sta fra l'antropologia e l'economia, cioè i fattori specificatamente sociali che sono oggetto della sociologia². In realtà, le interpretazioni che hanno mostrato come la crisi sia stata il prodotto di una mancanza di etica nell'economia hanno dimostrato che l'etica, da sola – cioè concepita come richiamo degli attori economici ad agire secondo principi morali – può fare ben poco, per non dire nulla. Si è visto che solamente la coercizione del potere politico può introdurre delle regole nell'economia, sulla cui eticità rimane sempre da discutere. Rari sono stati i casi di autoregolazione etica degli attori economici e dei mercati finanziari nei settori *for profit*. La qual cosa, ha reso ancor più evidente la debolezza del binomio etica-economia come rimedio alla crisi.

A mio avviso, è necessaria una analisi sociologica che mostri come la crisi sia nata da un certo assetto della società globale. Tale assetto ha una lunga storia e va oltre gli episodi di crisi finanziaria esplosi nel 2008. Ci chiediamo: dal punto di vista sociologico, perché è esplosa questa crisi? E quali rimedi si possono mettere in campo? L'analisi sociologica di Luhmann risulta assai utile per comprendere la situazione. Luhmann³ sostiene che le società altamente modernizzate operano come un *world system* (una *world society*) di tipo funzionale, in cui ogni sotto-sistema, per esempio quello economico, è autoreferenziale e autopoietico. Da questo processo è nata la finanziarizzazione dell'economia⁴. Ciò significa che nei sistemi societari occidentali, che costituiscono il modello paradigmatico dei processi di modernizzazione per il resto del mondo, il potere politico può bensì mettere dei vincoli al sistema economico, ma si tratta

¹ È certamente da notare il fatto che l'antropologia cristiana sia stata avvicinata per analogia a quella islamica sulla base del fatto che la finanza islamica userebbe il denaro solo come mezzo e non come fine, la qual cosa avrebbe permesso alla finanza islamica di non essere travolta dalla crisi mondiale del settembre 2008 (cfr. R. Milano, *Finanza islamica e finanza etica. Il denaro al servizio dell'uomo*, in «newsletter@benecomune.net», 11 febbraio 2010).

² Cfr. L. Allodi, *Persona e ruolo sociale*, in L. Allodi - L. Gattamorta (eds.), "Persona" in sociologia, Roma, Meltemi 2008, pp. 121-149.

³ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), il Mulino, Bologna 1990.

⁴ Cfr. Id., *Politics and Economy*, in «Thesis Eleven», 53, 1998, pp. 1-10.

di vincoli contingenti, puramente funzionali, che non possono rispondere ad imperativi normativi estrinseci all'agire economico e politico. L'etica viene trasformata in una ossessione di dirigismo (*exaggerated steering mania*), che alla prova dei fatti si dimostra sostanzialmente inefficace⁵. In altri termini, risulta evidente che le società modernizzate non possono far leva su alcuna morale solida, tantomeno su una *business ethics*, per il semplice motivo che vi si oppone l'idea stessa della modernizzazione. Per dirla con Luhmann, «l'uomo non è più il metro di misura della società»⁶.

Che cosa c'è, allora, dietro la crisi finanziaria mondiale iniziata nel 2008? Certamente una crisi molto diversa da quella del 1929. Le condizioni storiche sono totalmente cambiate. Allora si trattava di un capitalismo poco regolato, privo di un consistente *welfare state*. Oggi i mercati sono assai più regolati e godono di sistemi di sicurezza sociale più sviluppati. Proprio perché gli Stati nazionali intervengono in modo più capillare di ottanta anni fa, le misure che vengono oggi messe in campo per risolvere la crisi fanno appello a tre tipi di intervento: l'incentivazione e l'*enforcement* delle buone regole di mercato da parte dei sistemi politico-amministrativi, la messa al bando dei prodotti finanziari "sporchi" e dei paradisi fiscali e, infine, un maggiore impegno pubblico, in termini di spesa sociale, per alimentare i circuiti virtuosi della economia reale (sostenere i consumi delle famiglie, limitare i danni della disoccupazione, proteggere le quote più povere della popolazione). La mia analisi propone una lettura della crisi che è diversa da quelle oggi più diffuse. Le misure che vengono oggi adottate non possono risolvere la crisi, ma al massimo forniscono dei tamponi e dei palliativi provvisori, per una serie di motivi.

In primo luogo, i rimedi rimangono tutti interni al sistema economico-politico e in questo senso valgono le argomentazioni di Luhmann, secondo cui il sistema continuerà a funzionare in una crisi sempre endemica. Da ciò segue che se vogliamo evitare una crisi permanente,

⁵ Cfr. Id., *Limits of Steering*, in «Theory, Culture and Society», 14, 1, 1997, pp. 41-57 (p. 50).

⁶ Id., *Sistemi sociali*, cit., p. 354.

anche se più o meno controllata, occorre che i rimedi escano dalla logica autoreferenziale dei sistemi economico-politici. Nella visione di Luhmann ciò non è possibile, occorre allora accettare la sfida e dimostrare che un assetto societario alternativo non è solo astrattamente possibile, ma necessario e realistico se davvero si vuole uscire da un sistema che produce una crisi cronica.

In secondo luogo, l'etica che viene invocata per correggere il funzionamento dei mercati non ha un supporto sociologico credibile, perché i principi etici che l'assetto *lib/lab* vorrebbe affermare non hanno un luogo dove possano essere generati e rigenerati, dal momento che né il mercato né lo Stato sono sorgenti di eticità. Se i correttivi etici debbono funzionare, occorre pensare ad un altro modo di organizzare la società. Questo nuovo assetto deve essere capace di far emergere quei soggetti sociali (che sono ambienti sociali per il sistema economico e politico) che adottano comportamenti etici e li fanno valere nei sistemi economico-politici, e deve realizzare questa condizione in maniera strutturale non per volontarismo occasionale. Luhmann direbbe che questo non è possibile, perché, a suo avviso, le varie sfere della società non possono in alcun modo influenzarsi a vicenda, tantomeno scambiarsi prestazioni etiche. Io propongo di raccogliere la sfida, cioè di dimostrare che questo è possibile e anche necessario se vogliamo evitare una crisi permanente.

La mia tesi, di carattere sociologico, è che *l'assetto della world society è un assetto critico e instabile da cui non si può uscire se non si riforma la sua struttura basilare di tipo lib/lab*⁷. Le società modernizzate e in via di modernizzazione si basano su un compromesso strutturale (sistemico) fra mercato (*lib*) e Stato (*lab*). Con il termine mercato si intendono le teorie e le pratiche delle libertà di concorrenza e produzione capitalista, che fanno riferimento al liberalismo come dottrina economica (è il lato *lib*, per esempio la scuola di Chicago). Con il termine Stato si intendono le teorie e le pratiche dell'intervento statale, volto a garantire

⁷ Ho descritto e analizzato l'assetto *lib/lab* in molte opere. Si vedano ad esempio: P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000; Id., *Il lavoro che emerge*, cit.; Id., *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, in «Studi di Sociologia», 47, 1, 2009, pp. 3-31.

uguali opportunità e un minimo di *welfare* come diritto di cittadinanza, generalmente sostenuto da dottrine politiche di orientamento socialista (è il lato *lab*, per esempio le dottrine che si rifanno a J.M. Keynes, Lord Beveridge, R. Titmuss).

In breve, i sistemi modernizzati sono sistemi di *mix fra lib e lab*, ossia sistemi *lib/lab*. Quando fallisce il mercato (*lib*) si ricorre allo Stato (*lab*), quando fallisce lo Stato (*lab*) si ricorre al mercato (*lib*). Questo è il gioco della economia moderna, che ha raggiunto il suo modello più compiuto nella seconda metà del secolo xx. Le nostre società stanno ancora operando sulla base di questo schema, che cerca di stabilizzare i cicli economici e una più equa distribuzione delle risorse mediante regolazioni di tipo *lib/lab*. Che cosa c'è che non va in questa configurazione della società?

Da un lato, dobbiamo rilevare che l'assetto *lib/lab* ha sinora offerto notevoli vantaggi, in termini di garanzie di libertà e di un allargamento dei diritti politici e sociali di cittadinanza. In fondo, di questo assetto possiamo dire quello che si dice per le democrazie liberali, ossia che si tratta di un sistema pieno di difetti, ma è il migliore che la storia umana abbia sinora prodotto. Dall'altro lato bisogna rilevare che i suoi difetti strutturali non sono di poco conto, ma riguardano dei meccanismi che producono crisi ricorrenti in modo intrinseco ed inevitabile. In altri termini, *i sistemi lib/lab non sono assetti sostenibili nel lungo periodo*. In che cosa consistono i meccanismi che rendono insostenibile questa società? Vorrei qui analizzare gli aspetti critici dei sistemi *lib/lab* e vedere se possa esistere una configurazione societaria che vada oltre tale limiti.

Vediamo innanzitutto i difetti intrinseci dell'assetto *lib/lab*⁸.

(1) Nell'approccio *lib/lab*, *la società è un intreccio di economico e politico, il resto è considerato irrilevante per il bene comune e la cittadinanza*. La funzione di adattamento (*adaptation*, il generatore della diversità = g.o.d., un acronimo che, non a caso, è identico a Dio, *God*) opera sulla funzione di raggiungimento delle mete (*goal-attainment*) rendendo residuale la cultura (cioè la funzione latente della cultura, la *latency*) e rendendo procedurali le norme (cioè la funzione di integrazione sociale, *in-*

⁸ Per un'analisi più dettagliata cfr. P. Donati, *La cittadinanza societaria*, cit., pp. 229-260; Id., *Il lavoro che emerge*, cit., pp. 202-227.

tegration). In particolare i mondi vitali (*life worlds*) sono trattati come una mera sfera privata. Ma io osservo che, dal punto di vista sociologico, ciò che sta fuori del binomio Stato/mercato non è irrilevante agli effetti del bene comune, della cittadinanza, e del funzionamento del mercato e dello Stato. Se il mondo vitale viene trattato come residuo, il sistema *lib/lab* entra in una crisi cronica a cui non può porre rimedio, tranne compensazioni temporanee e contingenti.

(2) Per il *lib/lab*, non esiste una alternativa alla combinazione di *liberalismo e socialismo*⁹. Ma una siffatta configurazione societaria, concepita essenzialmente come problema di *bilanciamento* fra libertà (per la massima competizione) ed uguaglianza (le uguali opportunità date in funzione dell'ampliamento delle libertà individuali), evita di misurarsi con i problemi di *integrazione sociale*¹⁰ che tale impostazione comporta. Anche se si può essere d'accordo sul fatto che una pianificazione sistemica della società non è una risposta regolativa che possa funzionare, è tuttavia evidente che la combinazione *lib/lab* è pressoché muta sui problemi della integrazione sociale dei sistemi sociali odierni. Per dirla in altro modo, i sistemi *lib/lab* generano dei deficit crescenti di integrazione sociale (le cosiddette "patologie della modernità")¹¹ a cui non possono porre alcun rimedio.

⁹ Un campione di questa prospettiva, R. Dahrendorf, *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London 1994, pp. 10-19, concepisce la cittadinanza come una elargizione, concessa (*octroyée*) da una élite politica illuminata, di benefici (*entitlements*) garantiti dallo Stato a fronte di nuove offerte (*provisions*) del libero mercato.

¹⁰ Uso l'espressione "integrazione sociale" per indicare la integrazione nelle relazioni interpersonali di mondo vitale, per distinzione con "integrazione sistemica" che indica l'integrazione fra le istituzioni (strutture) o parti della società (cfr. D. Lockwood, *Social Integration and System Integration*, in Id., *Solidarity and Schism. «The Problem of Disorder» in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 399-412; Id., *Civic Integration and Social Cohesion*, in I. Gough - G. Olofsson (eds.), *Capitalism and Social Cohesion: Essays on Exclusion and Integration*, Macmillan, Basingstoke 1999, pp. 63-84.

¹¹ Il termine, com'è noto, è stato proposto da J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, il quale tratta queste patologie in termini di forme comunicative e non come un problema più complesso. Sul piano culturale ne ha parlato Charles Taylor.

(3) L'assetto *lib/lab* cerca di addomesticare il conflitto competizione-profitto *vs* solidarietà-redistribuzione sociale senza vedere alternative alla opposizione permanente fra queste opposte esigenze. Il conflitto è pensato e trattato come una opposizione insanabile, che può essere tenuto sotto controllo solo attraverso la democrazia politica, specie nella forma del neo-corporativismo democratico. Ma i due opposti creano squilibri strutturali. Negli USA prevale il lato della competizione-profitto, a scapito dei diritti sociali di cittadinanza, il che comporta gravi disuguaglianze sociali e indici di povertà da Terzo Mondo. In Europa prevale il lato della solidarietà-redistribuzione, sulla base di un principio di cittadinanza che aspira ad essere incondizionata senza poterlo essere realmente¹². Il *world system* (o globalizzazione) caratterizzato dalla finanziariaizzazione dell'economia è il prodotto di questa struttura *lib/lab* delle società e ne rappresenta oggi la diffusione su scala mondiale.

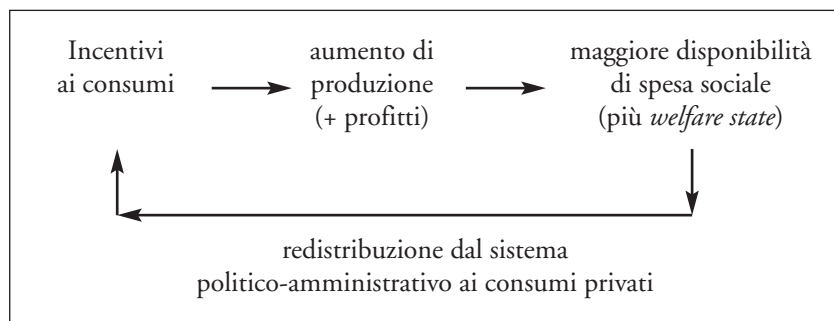
Le crisi ricorrenti non sono quelle previste da Karl Marx. Il processo di polarizzazione fra la grande borghesia imperialista mondiale e la massa dei proletari non avviene su scala mondiale, ma in aree geo-politico-economiche circoscritte, dove viene contrastato dai sistemi *lib/lab*, che mitigano le disuguaglianze sociali, pur con molti limiti. Inoltre la globalizzazione fa nascere molti altri attori economici intermedi fra le due polarità previste da Marx.

¹² 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 gruppi di persone marginali che si suppone non possano dare nulla alla società). Nell'impostazione *lib/lab*, 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. In breve, la cittadinanza *lib/lab*, intesa e praticata per definizione come intitolazione *senza condizioni*, solleva il problema della *mancaza di reciprocità nelle aspettative e nei comportamenti che intercorrono fra individui e Stato, così come fra gli stessi soggetti della cittadinanza*. Questa caratteristica ha conferito ai sistemi *lib/lab* (soprattutto europei) un carattere marcatamente assistenzialistico e individualistico. Ma 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.

Ciò che mette in crisi i sistemi basati sul compromesso fra Stato e mercato (*lib/lab*) è la loro stessa logica, che non è puramente capitalista, ma è fatta di un intreccio fra mercato e Stato e proprio per tale ragione pervade tutta la società (a partire dal mercato). Tale logica economica comporta effetti inattesi, effetti collaterali ed esternalità negative che erodono la società civile su cui lo stesso sistema *lib/lab* è costruito (si veda la Figura 1). La logica economica di cui parlo consiste nell'usare il potere politico per aumentare i consumi che andranno ad alimentare maggiore produttività e profitti, così da poter estrarre per via fiscale le risorse finanziarie per dare incentivi ai consumi. Il resto è irrilevante. Le banche e il sistema finanziario sono funzionali a questa logica.

Questa logica sistemica, con tutti i suoi meccanismi interni, non può essere espansa oltre certe soglie, perché – una volta che siano superati certi livelli di crescita economica – vengono generati grandi problemi sociali. Questo modello di società è valido per uscire dalla povertà e dal sottosviluppo, ma diventa disfunzionale per una società del benessere. In particolare: (1) il consumismo genera un campo molto vasto di condizioni umane problematiche o patologiche a causa del fatto che i bisogni di consumo sono indotti in modo artificiale e vi è un uso distorto delle tecnologie, in particolare quelle comunicative; (2) il modello di inclusione sociale che è sostenuto da questa logica (che si affida alla semplice espansione del *welfare state* tipico del Novecento) rende

Figura 1 – La logica economica dei sistemi *lib/lab*



sempre più passivi i beneficiari e genera effetti perversi: per esempio, crea varie trappole (la trappola della povertà, il “tetto di cristallo” che limita la mobilità sociale delle donne, distorce l’uguaglianza di opportunità di gender...), e soprattutto immunizza gli individui dalle relazioni sociali.

Molti osserveranno che non c’è alternativa alla logica sistemica descritta nella Figura 1 perché se si frenano i consumi, si arresta anche la crescita economica e perché se si tagliano le spese sociali (il *welfare state*), si crea povertà. E allora che fare? Le proposte in campo sono centrate sulla introduzione di due tipi di correttivi: il primo si propone di introdurre *più etica nel mercato*, nella speranza di avere attori eticamente più responsabili; per esempio, vengono promosse una etica degli affari nella fase della produzione e una etica di equità nella distribuzione dei beni; queste proposte intendono soprattutto correggere il lato *lib* di questo assetto; il secondo si propone di allargare la cittadinanza, di renderla più inclusiva nei confronti delle fasce più deboli della popolazione, in modo tale da ridurre la povertà e i problemi sociali; queste proposte intendono soprattutto correggere il lato *lab* di questo assetto.

Ritengo che questi correttivi non modificano la logica sistemica degli assetti *lib/lab*. Si tratta di proposte generose. Ma esse non hanno molte speranze di successo perché è lo stesso sistema *lib/lab* che le rende inefficaci. Il sistema continua a operare in maniera funzionale ad un ordine morale centrato su valori e criteri di carattere individuale, strumentale e utilitaristico che, seppure sensibili alle esigenze di onestà personale e di una maggiore giustizia sociale (nella forma della uguaglianza di opportunità), tuttavia evita di misurarsi con i requisiti necessari per generare una società civile capace di sostenere comportamenti onesti e giusti. Nel complesso, si tratta di un sistema che si mangia la coda, perché è l’economia a guidare la morale e non viceversa¹³. Occorre cambiare la logica *lib/lab*, si cercherà ora di spiegare queste tesi in maggiore dettaglio.

¹³ Nei termini di AGIL la funzione *Adaptation* è dominante sulla funzione *Latency*.

2. Dovremmo abbandonarci alle leggi dell'evoluzione?

La concezione *lib/lab* del *world system* ci invita a lasciar correre la società in base alle sue stesse tendenze evolucionistiche. Questo approccio si concretizza in un modello di modernizzazione (cosiddetta riflessiva)¹⁴ che è caratterizzata dal fatto di costituire una cronica problematizzazione di se stessa. Come affermano Beck, Bonss e Lau¹⁵, dire modernizzazione riflessiva *non* significa che la gente conduca oggi una vita più cosciente e più capace di padronanza di sé e della situazione. Al contrario, significa solo una più elevata coscienza che la padronanza è impossibile. La modernizzazione diventa riflessiva nella misura in cui diventa sempre più disincantata rispetto a valori profondi e stabili, e anzi dissolve le proprie premesse di valore. La società che viene configurata è una società in perenne crisi di identità¹⁶, dominata da rischi sociali e personali che non hanno soluzioni. La modernizzazione riflessiva implica una radicale incertezza in tutte le sfere della vita sociale¹⁷.

La mia tesi è che, dentro le premesse della modernità, i correttivi di cui sopra – cioè iniezioni etiche nel mercato e allargamento dei diritti di

¹⁴ Cfr. U. Beck - A. Giddens - S. Lash, *Modernizzazione riflessiva* (1994), Asterios, Trieste 1999.

¹⁵ Cfr. U. Beck - W. Bonss - C. Lau, *The Theory of Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Program*, in «Theory, Culture & Society», 20, 2, 2003, pp. 1-33 (p. 3).

¹⁶ Gli esempi di vita quotidiana sono infiniti. Ne riporto solo uno a titolo di curiosità. Umberto Veronesi, ex-ministro della Sanità in Italia, ha preannunciato una nuova frontiera del mercato sessuale e dichiara testualmente: «La transessualità non ci deve inquietare, perché biologicamente potrebbe trattarsi non di una deviazione, ma semmai di un ritorno alle origini. Basti ricordare il mito dell'Ermafrodito... Questo non vuol dire, però, che andiamo verso un'umanità asessuata e sterile, ma che stiamo evolvendo verso una nuova sessualità, più ampia, che può comprendere anche il travestitismo, appunto come materializzazione del desiderio ancestrale di accoppiarsi con l'ermafrodito» (in «Rivista Ok» del gennaio 2010, riportata da www.piuvoce.net del 9 febbraio 2010).

¹⁷ Cfr. M.S. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale* (2007), Erickson, Trento 2009; P. Donati, *Reflexivity After Modernity: From the Viewpoint of Relational Sociology*, in Id., *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London 2011, pp. 192-210.

cittadinanza e dei suoi beneficiari – non funzionano perché la logica *lib/lab* è relativistica dal punto di vista etico in quanto neutralizza i tentativi di sostituire ai criteri economici dei criteri etici non negoziabili e perché l'allargamento della cittadinanza (in termini di maggiori diritti e maggiori beneficiari) è una promessa che rimane sempre precaria e problematica, e comunque, se è concepita nei termini del modello *lib/lab* di *welfare state* tipico del Novecento, va incontro a crescenti fallimenti (crisi fiscale, inclusioni che generano esclusioni...). In breve, gli attuali processi di modernizzazione non tollerano delle regolazioni che siano costrittive ed esterne nei confronti della logica *lib/lab* (nei tre momenti che ho sintetizzato nella Figura 1: rispettivamente nei consumi, nella produzione *for profit*, e nella redistribuzione attraverso il *welfare state*). Le uniche regolazioni che la modernità è in grado di accogliere sono di tipo funzionale, cioè funzionale alla propria riproduzione.

Ma il neo-funzionalismo non assicura alcuna società capace di evitare i dilemmi e le patologie sociali generati da questo modello di società. Non può produrre alcun sistema sociale stabile, non può far altro che generare sempre di nuovo gli stessi problemi. *Il neo-funzionalismo risulta essere un altro modo, solo in apparenza non ideologico, di descrivere la mercificazione del mondo e l'adattamento evolutivistico della intera società a tale mercificazione.* In fondo, il modello *lib/lab* ci propone di vivere in una società che si adatta alle leggi di una evoluzione di tipo darwiniano (retto dalla legge del più forte), priva di finalismo e spinta in avanti dalla capacità di competizione e sopravvivenza. Questo è il *world system* della globalizzazione.

Sembra che non ci siano alternative a questo stato di cose. Le utopie sono cadute. Ma forse una attenta analisi della situazione rivela che sono in atto dei processi di morfogenesi della società che rimettono in discussione la concezione funzionalistica della razionalità economica così come è configurata nel modello *lib/lab* (Figura 1). La sociologia ha consacrato questo modello dapprima con la teoria di Parsons e poi, di fronte al suo fallimento, con la teoria di Luhmann. Oggi assistiamo ad una nuova versione la versione di un funzionalismo che propone una lettura

dei mercati, in particolare finanziari, nella chiave delle «verità riflessive»¹⁸. Che cosa sono?

George Soros, il magnate internazionale, ha osservato che i mercati finanziari operano con una loro riflessività (o razionalità riflessiva) caratterizzata da meccanismi evuzionistici che sono autoreferenziali e indeterminati negli esiti¹⁹. Questi meccanismi consistono nella particolare riflessività degli attori economici che scontano (*discount*) il futuro. Essi plasmano la realtà (quanto accade realmente nella società, non solo nei mercati) attraverso degli investimenti che anticipano il futuro e così danno alla realtà futura la forma voluta in anticipo dagli operatori finanziari. La realtà viene cambiata attraverso la verità riflessiva degli operatori finanziari. Ma noi ci chiediamo: fino a che punto la società – intesa come tessuto sociale della vita quotidiana – può essere configurata alla stessa maniera dei mercati finanziari e della loro logica riflessiva che cavalca una evoluzione senza finalismo? Il punto è che la società – se vista come rete di relazioni sociali – non è uno *stock exchange*. Esistono altri tipi di riflessività che fanno la società²⁰. La tesi che vorrei sostenere è che sono queste altre forme di riflessività che possono portarci fuori dalla crisi iniziata nel 2008 e oltre la crisi cronica dei sistemi *lib/lab*.

3. *Esiste un'alternativa ad una evoluzione senza finalismo?*

Possiamo pensare ad un'alternativa rispetto al modello funzionalistico ed evuzionistico di cui si è parlato? Penso che il mondo abbia bisogno di un modello di sviluppo post-funzionalistico, cioè dopo-moderno, nel senso di un decisivo superamento del funzionalismo – teorico

¹⁸ Cfr. G. Soros, *Reflexivity in Financial Markets*, in Id., *Open Society. Reforming Global Capitalism*, Public Affairs, New York 2000, pp. 58-90.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. M.S. Archer, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale* (2003), Erickson, Trento 2006; Id., *Riflessività umana e percorsi di vita*, cit.; Id. (ed.), *Conversations About Reflexivity*, Routledge, London 2010; P. Donati, *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, cit.; Id., *Reflexivity After Modernity: From the Viewpoint of Relational Sociology*, cit., pp. 192-210.

ed empirico – quale sua basilare infrastruttura di pensiero²¹. Tuttavia il funzionalismo non può essere superato da una visione umanistica che si rifaccia al passato, o comunque che non affronti le capacità competitive del funzionalismo. Deve essere un umanesimo che fa i conti con il funzionalismo e dimostra di essere capace di andare oltre i suoi limiti. Una tale configurazione o logica postfunzionalistica dello sviluppo, dovrebbe essere in grado di fare due cose: a livello macro, ridurre i determinismi sistemici, a favore di reti organizzative capaci di autogovernarsi (*Self-steering*); a livello micro (dell'agire individuale), modificare gli stili di vita, cioè i consumi, secondo orientamenti di valore più sobri e dotati di un senso capace di evitare la mercificazione che deriva dal ridurre ogni bene o servizio ad una prestazione monetizzabile.

Occorre dare voce ai bisogni dei mondi vitali, cioè alle relazioni e interazioni primarie (faccia-a-faccia), quelle che avvengono nella famiglia, nei piccoli gruppi, nelle reti associative basate su rapporti interpersonali. Occorre considerare il ruolo decisivo della riflessività *personale* intesa come conversazione interiore e il ruolo della riflessività sociale come qualità delle reti di relazioni.

È evidente che questi cambiamenti non sono possibili dentro una economia dei consumi che è guidata solamente dall'imperativo di crescita del PIL (com'è nella Figura 1 a p. 82). Ma diventano possibili allorché si prende atto che il PIL è una misura del benessere che risulta utile quando viene utilizzato per Paesi in via di industrializzazione con un reddito medio piuttosto basso e problemi di povertà diffusa, mentre diventa scarsamente significativo per le società che hanno raggiunto una certa soglia di benessere, com'è per i Paesi post-industriali. In questi Paesi, il PIL deve essere sostituito con altre misure, per esempio il BIL (Benessere interno lordo)²².

²¹ Dò qui per supposto il fatto che la modernità coincida con uno spirito e un modello di società di tipo funzionale (secondo quanto ha ben chiarito la teoria di N. Luhmann). Considero il funzionalismo come matrice dell'approccio scientifico-tecnologico tipico dell'Occidente e della modernità occidentale, così come l'ha descritto K. Davis, *The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology*, in «American Sociological Review», 24, 6, 1959, pp. 757-772.

²² Si veda il cosiddetto Rapporto Stiglitz: *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, by Joseph Stiglitz, Amartya Sen, Jean-Paul Fitoussi, 2009 (www.stiglitz-sen-fitoussi.fr).

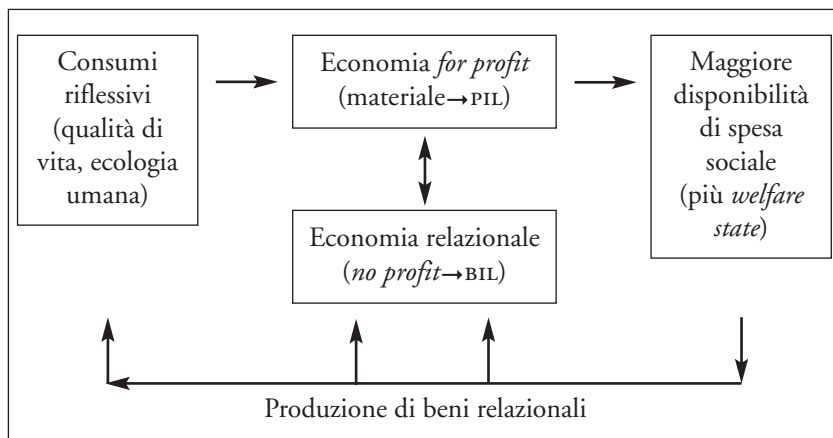
Stili di vita sobri non vuol dire un'economia povera, che riduce le aspirazioni ad un maggior benessere. Non vuol dire, per esempio, una semplice de-industrializzazione, de-medicalizzazione o de-scolarizzazione come alcuni l'hanno proposta in passato, né il rifiuto della tecnologia. Non significa il ritorno ad una vita sociale ingenuamente naturalistica. Queste sono utopie prive di speranza e anche prive di senso. Il film *Into the wild* (2007) di Sean Penn ha dato una rappresentazione vivida di queste illusioni. Diventa invece possibile un'economia che ha una concezione diversa, cioè relazionale anziché puramente materiale, del benessere e della felicità²³. Dobbiamo chiederci se e come sia possibile una economia centrata sulla qualità umana della vita individuale e sociale, che ha il suo fuoco nella umanizzazione delle relazioni sociali.

La crisi sorta nel 2008 sta portando le seguenti novità (Figura 2 alla pagina seguente): i consumi diventano più riflessivi; si espande un'economia che possiamo chiamare relazionale perché vede i momenti economici della produzione-distribuzione-consumo dei beni e servizi in termini di relazioni sociali e si orienta ad una sinergia fra *profit* e *non profit*; il *welfare state* di tipo direttivo viene a poco a poco sostituito da una *governance* societaria (*welfare* plurale e sussidiario, con la triangolazione fra mercato, Stato e terzo settore); la *governance* societaria cerca di operare riflessivamente sia sui consumi, sia sulla differenziazione dei mercati (*for profit*, *non profit*, di economia civile...). Questi cambiamenti indicano che sta sorgendo un altro tipo di configurazione della società. La schematizzo nella Figura 2 (alla pagina seguente).

Va sottolineato il ruolo delle sfere sociali che solitamente vengono chiamate di terzo settore. Non solo aumenta il peso del loro ruolo economico (in termini di fatturato e forza-lavoro), ma soprattutto queste sfere operano come motore di una società civile che è alternativa alla società civile del mercato che sostiene l'assetto *lib/lab* (come l'ho descritto nella Figura 1). Si tratta del vasto mondo della cooperazione (cooperazione sociale, imprese sociali), delle associazioni di volontariato, delle

²³ Cfr. R. Diwan, *Relational Wealth and the Quality of Life*, in «Journal of Socio-Economics», 29, 4, 2000, pp. 305-340 e P. Donati, *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, cit.

Figura 2 – La logica economica di una società relazionale



banche etiche e delle varie forme di microcredito, di commercio equo, delle ONG, delle molteplici forme di imprese che chiamiamo civili. Queste realtà creano dei propri mercati finanziari, per esempio la *Bolsa de Valores Sociales y Ambientais* (BVS&A) in Brasile, SASIX (*South African Social Investment Exchange*) in Sud Africa, progetto KIVA in USA, progetto *Impact Investment Exchange Asia* (IIX) gestito da *Social Stock Exchange Asia* (SSXA) a Singapore, GEXSI (*Global Exchange For Social Investment*) in UK, MYC4 in Danimarca e *Social Stock Exchange Ltd* in UK con la partecipazione della Fondazione Rockefeller ed infine la manifestazione *Faccia-perFaccia* che si svolge durante la fiera *Falacosagiusta* a Milano. C'è anche chi propone di creare una Borsa sociale, con la finalità di gestione del *business sociale e di welfare*, che diverrebbe parte integrante di un assetto sussidiario orizzontale da cui lo Stato non può prescindere. E ciò può avvenire strutturando una sorta di AIM (*Alternative Investment Market*); gli strumenti finanziari sarebbero azioni (emesse da imprese *low profit* e da imprese sociali *non profit*) e titoli di debito (anch'essi emessi da tutti i soggetti *for profit* e *non profit*).

Queste nuove imprese (come le *low profit limited liability company* e le *community interest company*) e questi mercati finanziari hanno una ca-

pacità di risposta alla crisi economica mondiale che non è di tipo puramente adattativo. Essi mettono le regole morali al primo posto dell'agire economico e sociale, e sono anche capaci di modificare gli stili di vita, di lavoro e di consumo. Rispetto alle imprese capitalistiche tradizionali, queste imprese hanno una serie di peculiarità: per esempio producono dei beni relazionali (e, più in generale, degli *intangibile goods*), hanno maggiore flessibilità, valorizzano la mobilità occupazionale laterale (anziché ascendente o discendente). Questi nuovi soggetti economici sono portatori di un nuovo modello di società. Ma per realizzarlo devono superare vari ostacoli: al loro interno, devono sviluppare una propria riflessività; nei confronti dell'esterno, devono liberarsi dalla dipendenza strutturale che hanno dallo Stato (soprattutto in Europa) e dal mercato-*for-profit* (soprattutto negli USA).

4. *Ripensare la società civile e i suoi fondamenti economici*

Il problema della modernità giunta allo stadio della globalizzazione sta nel fatto che la società civile è ancora concepita come un'economia capitalistica che tende a finanziarizzare l'economia reale. La crisi del 2008 ha messo a nudo questo modo di intendere la società civile e, nel contempo, ha iniziato a elaborare un nuovo modo di fare società civile. In altri termini, la crisi del 2008 ha manifestato la differenza (un vero e proprio *splitting*) fra la vecchia e la nuova società civile. Potremmo essere ad un punto di svolta dall'una all'altra. Da un lato permane la vecchia società civile che tende a sottoporre ogni bene alla sequenza per la quale si investe denaro su dei beni che servono per fare altro denaro (Denaro-Bene-Denaro [D-B-D]). L'attore investe denaro per comperare un bene di cui non ha nessuna necessità, ma che serve solamente per ricavarne denaro. Dapprima attribuisce al bene un equivalente monetario (funzionale) e poi lo usa per uno scambio da cui intende trarre altro denaro. È importante capire che questo meccanismo presiede a tutto il sistema *lib/lab*. Ossia è fatto proprio anche dallo Stato nel suo rapporto con il mercato: lo Stato usa il mercato per ricavarne il denaro, con il quale pagare il *welfare* pubblico, dal quale derivano i voti elettorali, che sono il denaro del sistema politico. Qui la società civile è identificata

con il mercato. Dall'altro lato è emersa una nuova società civile, che si identifica con l'economia reale. Nell'economia reale, al contrario del caso precedente, il bene è valutato in sé e per sé, e il denaro (anche in forme diverse dalla *currency*) serve all'attore sociale solo come strumento per acquisire i beni di cui ha bisogno (secondo la sequenza: Bene-Denaro-Bene [B-D-B]). Un bene viene tradotto nel denaro che serve per ottenere un altro bene di cui si ha bisogno (per esempio: il lavoro dà il denaro con cui l'attore può comperare i beni desiderati).

Ripensare la società civile vuol dire comprendere se e come sia possibile, e ancor prima necessario, passare dalla sequenza che usa il denaro per acquistare beni che rendano altro denaro (D-B-D) alla sequenza che vincola il denaro allo scambio di beni reali (B-D-B), e quindi produce beni e non denaro. Questo passaggio richiede una visione della società più complessa della visione propria della modernità. Il fulcro di questa visione sta nel carattere relazionale dei beni. Infatti, se è vero che è caratteristico dell'economia modernizzante il fatto di cancellare la relazionalità dei beni e dei processi economici, la nuova economia nascerà proprio sui nuovi bisogni di relazionalità umana e sociale. Non è un caso se si osserva oggi un ritorno del dono in tante sfere sociali e sotto forme differenziate²⁴: il dono, dal punto di vista sociologico, è segno di una ricerca del legame sociale e del bisogno di creare relazioni che cementino il senso della comunità.

Vorrei distinguere più in dettaglio le due società di cui parlo, quella moderna e quella che io chiamo *dopo*-moderna ovvero *trans*-moderna (cfr. Figura 3 alla pagina seguente).

La chiave di volta di questa distinzione sta nel fatto che la società *trans*-moderna si trova nella necessità di produrre una varietà (*variety pool*) di possibilità (nei consumi, nella produzione di beni, negli stili di vita, negli interventi di *welfare*) che non sia una varietà casuale, né di equivalenza monetaria puramente funzionale (come Luhmann la pensa), ma una varietà dotata di senso, che consenta di creare dei beni comuni intesi come beni relazionali. Ciò significa che emerge un nuovo spirito

²⁴ Cfr. P. Donati, *Giving and Social Relations*, cit., pp. 254-272.

Figura 3 – Due assetti paradigmatici dell'economia

	<i>Società moderna</i>	<i>Società trans-moderna</i>
<i>A</i> (<i>mezzi</i>)	Denaro = moneta (<i>currency</i>)	Denaro ≠ moneta (il denaro diventa un titolo di accesso a beni e servizi senza equivalenti monetari; la novità sta nel fatto che i titoli vengono erogati dalla società civile, e non dal complesso Stato/mercato)
<i>G</i> (<i>scopi</i>)	L'unico vincolo di scopo posto al denaro è che procuri altro denaro	Vengono posti dei vincoli di scopo al denaro (nelle sue varie forme, monetarie e non monetarie)
<i>I</i> (<i>norme</i>)	L'impresa ha solo una responsabilità sociale interna verso i dipendenti	L'impresa ha una responsabilità anche verso l'esterno (gli <i>stakeholders</i> della comunità)
<i>L</i> (<i>valori</i>)	I motivi di valore sono individualistici, strumentali, acquisitivi	I motivi di valore sono relazionali (ispirati a sussidiarietà & solidarietà per produrre beni comuni intesi come beni relazionali)

del tempo (*Zeitgeist*). Quando diciamo che la società futura dovrà ispirarsi al criterio etico della sostenibilità, intendiamo alludere a tante cose, la prima delle quali è che gli strumenti (finanza, tecnologia...) debbono seguire i bisogni umani, e non viceversa. La qual cosa significa che i mezzi debbono essere usati solo come mezzi e non come scopi o fini a sé stanti.

La distinzione fra assetto moderno e dopo-moderno è sintetizzata nella Figura 3. La società moderna è caratterizzata dal fatto che: (A) l'eco-

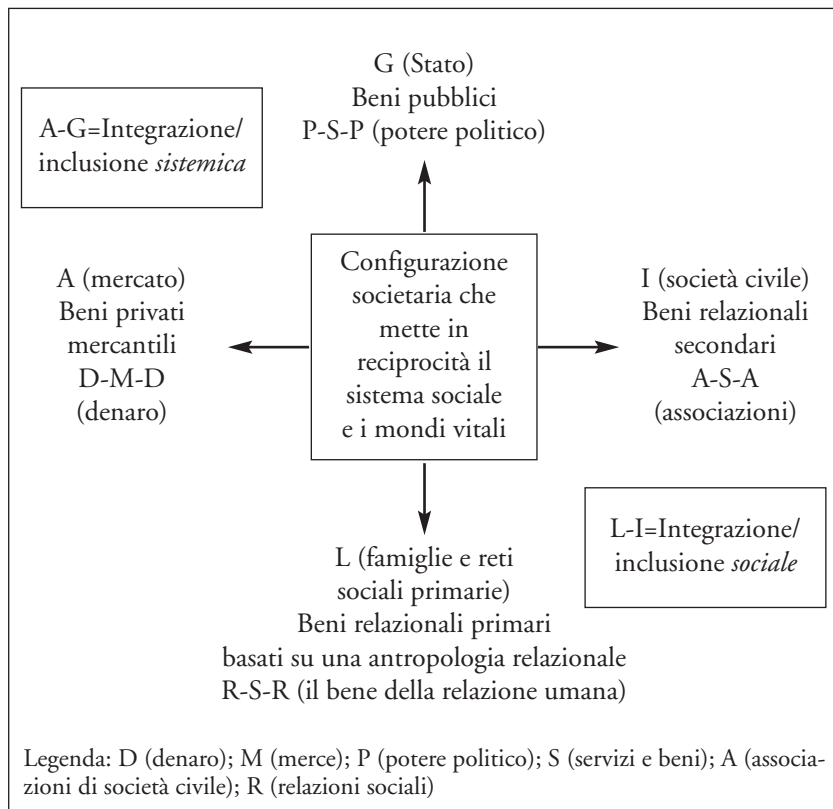
nomia finanziaria si basa sull'equazione: denaro = moneta (*currency*); (G) il denaro è uno scopo in se stesso, per via della cultura funzionale che rende tutti i beni e servizi sottoponibili all'equivalenza monetaria; (I) le imprese non hanno una responsabilità sociale più ampia di quella che riguarda strettamente i propri dipendenti; (L) i motivi dell'agire economico sono di carattere individuale, strumentale, acquisitivo.

La società *trans*-moderna, invece, è caratterizzata dal fatto che: (A) l'economia finanziaria assume che il denaro non equivalga solamente alla moneta (*currency*), ma possano esserci altre forme di denaro, ladove il denaro è inteso come un titolo di accesso a beni e servizi (denaro \neq moneta); questa economia finanziaria differenzia il denaro nelle forme monetarie e non monetarie, collegandole all'economia reale (nella quale molti beni e servizi non ammettono equivalenti monetari); emerge una pluralizzazione delle forme di denaro, delle forme di lavoro, delle forme di capitali (non solo capitale finanziario, ma anche politico, sociale e umano) e una pluralizzazione dei contratti, in breve di tutti i mezzi che servono a perseguire uno scopo economico; (G) il denaro viene sottoposto a dei vincoli sociali, che possono essere vincoli di uso o di destinazione (per esempio *vouchers*); in breve, il denaro diventa un titolo di accesso a beni e servizi senza equivalenti monetari; i titoli vengono erogati dalla società civile, non dallo Stato né dal mercato (questa è la novità); (I) la responsabilità sociale dell'impresa viene estesa all'esterno dell'azienda verso la comunità intorno e gli *stakeholders* (i profitti non vanno solo o interamente agli azionisti); inoltre viene allargata la responsabilità sociale verso i propri dipendenti con misure di conciliazione fra lavoro e famiglia, con i contratti relazionali, con la cittadinanza di impresa (*corporate citizenship*); (L) i motivi dell'agire economico mettono in relazione gli interessi individuali con i criteri di sussidiarietà e solidarietà che sono necessari per produrre beni comuni, che saranno beni relazionali.

Il contributo della sociologia alla riformulazione delle politiche sociali è di grande portata, come è mostrato in sintesi nella Figura 4 (alla pagina seguente).

La nuova configurazione societaria *trans*-moderna (schematizzata nella Figura 4 alla pagina seguente) non cancella la modernità, ma con-

Figura 4 – La nuova configurazione della società *trans-moderna*²⁵



sidera l'assetto moderno (*lib/lab*) solo come un caso particolare, cioè come un modo di operare (di organizzare l'economia, la politica...) che non è più generalizzabile a tutte le sfere sociali (ossia non è più un AGIL che rende isomorfe le diverse sfere sociali), ma è valido solamente per settori di intervento sempre più limitati. In precedenza la modernizzazione era concepita come potenzialmente diffondibile in tutte le sfere

²⁵ Cfr. P. Donati, *Il lavoro che emerge*, cit.; Id., *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, in «Studi di Sociologia», 47, 1, 2009, pp. 3-31.

della società (così pensa anche Habermas quando invoca dei mondi vitali più razionalizzati). Il che ha legittimato il fatto che il compromesso fra Stato e mercato abbia potuto introdurre una crescente razionalizzazione (mercificazione) nei mondi vitali.

Il nuovo assetto che chiamo *trans*-moderno è caratterizzato non già da una logica di dominanza di un polo (mercato o Stato) sull'altro o da logiche di negoziazione mercantile fra i sotto-sistemi o sfere sociali²⁶, ma da una *logica reticolare* che è costretta a cercare di rendere più collaborative le diverse sfere della società, o quantomeno a seguire una logica di competizione non distruttiva fra le diverse sfere della società, nel quadro di un progetto di sostenibilità complessiva del sistema-mondo. Per realizzare questo assetto, si richiede una configurazione relazionale che la modernità non ha potuto tollerare, perché in essa hanno vinto quelle correnti culturali che concepiscono il moderno come negazione della socialità²⁷.

5. In conclusione: un nuovo modo di fare società

Il *world system* basato sulla finanziarizzazione non solo dell'economia ma potremmo dire di tutte le relazioni sociali, è in crisi cronica e deve essere riconvertito. Ma come? In questo capitolo ho sostenuto che non dobbiamo tanto affidarci ad un modello astratto di società, ma piuttosto favorire dei modi di vita, ossia dei modi di operare e di fare la società, che possono far emergere le prassi originarie di quella società civile che non è subordinata al compromesso fra Stato e mercato. È possibile applicare alla società civile tipicamente moderna un concetto di riconversione per similitudine con quanto è avvenuto alla riconversione del mercato, quando si è passati da un'economia basata sulla grande industria all'economia dell'informazione e della conoscenza. Si

²⁶ Mi riferisco ai singoli sotto-sistemi A, G, I, L con le relative istituzioni.

²⁷ L'opera di J.-J. Rousseau è un esempio paradigmatico di questa posizione, che ha giustificato l'individualismo a-politico e nello stesso tempo le dittature statali dentro la modernità (cfr. R. Spaemann, *Rousseau cittadino senza patria. Dalla «polis» alla natura* [1980], Edizioni Ares, Milano 2009).

può parlare di una riconversione della società *civile* se la pensiamo come promozione dal basso di un tessuto di relazioni sociali che non rispondono a imperativi di prestazioni funzionali e a criteri di equivalenza monetaria, ma all'esigenza di creare beni relazionali. La riconfigurazione della società civile secondo quanto ho prospettato (Figure 2, 3 e 4 del capitolo 2) ridefinirà anche i modi di essere dello Stato e del mercato.

Certamente le configurazioni societarie attuali variano molto da Paese a Paese. È ben noto il divario che divide le due sponde dell'Atlantico. Negli USA il mercato è tipicamente *lib*, e viene esaltato come tale. In Europa (UE), invece, il mercato si proclama sociale, e viene esaltato come tale. Ma in realtà in entrambi i casi il modello di società che viene perseguito è quello *lib/lab*, come è dimostrato dal persistente intervento statale e federale negli USA (dove tutte le amministrazioni hanno praticato e continuano a praticare delle politiche keynesiane) e dal crescente ricorso alla privatizzazione dei mercati (mascherato sotto il principio di sussidiarietà) in Europa. Credo che non solo l'Europa e il Nord-America, ma tutti i continenti abbiano bisogno del nuovo modello di sviluppo che ho cercato di delineare.

Quale inclusione sociale? Neo-Panopticon *lib/lab* e cittadinanza societaria: due diverse strategie nelle politiche sociali

1. *Le semantiche dell'inclusione e le politiche sociali*

Con l'ingresso nel secolo XXI, le società occidentali si orientano ad affrontare le nuove povertà, emarginazioni e devianze sociali attraverso politiche di crescente inclusione sociale. Che cosa ciò significhi e come possa essere perseguito costituisce un problema. Vi sono molti modi di intendere l'inclusione sociale e, anche dentro uno stesso codice di significati, esistono diversi modi di renderlo operativo e implementarlo. A titolo esemplificativo è possibile elencare le seguenti semantiche dell'inclusione sociale¹.

(1) Inclusione come *partecipazione comunicativa*: essere incluso significa essere inserito come membro in una comunità, nel senso più generale del termine, anche come comunità di discorso ovvero come sistema comunicativo. Per esempio, nella versione luhmanniana, essere incluso – osserva Rudolf Stichweh – significa partecipare ad una comunicazione sistemica: nella formula più astratta, «l'individuo esiste solo se comunica, ed è incluso in un sistema nella misura in cui comunica con esso e in esso», in specifico sulle condizioni di utilizzazione delle sue risorse.

(2) Inclusione *come criterio di selezione*: inclusione significa possibilità di accesso qualora si abbia una caratteristica *che ha una specifica ri-*

¹ I testi degli autori citati ai numeri 1, 2, 3 (Stichweh, Tessarolo, Weiss) si trovano nella rivista «Annali di sociologia», vol. 16, 2002/2003.

levanza rispetto ad altri criteri: per esempio la lingua è un fattore di inclusione in un raggruppamento sociale e così per certi requisiti dell'essere o diventare cittadini di uno Stato come ad esempio avere compiuto una certa età (M. Tessarolo).

(3) Inclusione come *riconoscimento di un'appartenenza*: le appartenenze sono oggetto di processi di riconoscimento che rimandano ad altri codici simbolici e ad altri processi sociali; per esempio, i discendenti di popolazioni tedesche residenti da molti decenni in Russia hanno chiesto, dopo il 1989, di essere inclusi nella Germania, ma ciò ha richiesto apposite procedure di riconoscimento circa la sussistenza dei requisiti di appartenenza alla etnia che sostiene lo Stato-nazione tedesco (J. Weiss). L'operazione di inclusione implica dunque un partecipare a qualcosa sulla base di uno o più criteri selettivi, che danno il riconoscimento di una appartenenza.

Questa operazione contiene una ambivalenza. Infatti, includere alcuni significa escludere altri. In generale, si potrebbe dire che *ogni indicazione/osservazione è – ossia necessariamente implica – una inclusione/esclusione*: viene incluso il lato indicato (ciò che viene osservato) e contemporaneamente viene escluso l'altro lato².

Ci si può chiedere quale sia il codice semantico dell'inclusione nelle politiche sociali. La modernità non ha avuto dubbi: l'inclusione sociale, dal punto di vista delle politiche sociali, è la piena appartenenza al *welfare state* nazionale, cioè il godere del pieno accesso al complesso dei diritti-doveri della cittadinanza sociale. Questo tipo di inclusione si può ottenere in varie forme: attraverso intitolazioni di benefici (*entitlements*) date ai portatori di diritti di cittadinanza, oppure attraverso sostegni affinché tutti possano *partecipare alla competizione per le risorse sociali* sulla base di una struttura generalizzata di uguaglianza di opportunità: inclusione, allora, come possibilità di concorrere a ottenere i migliori vantaggi dal fatto di appartenere ad una determinata società politica.

² Questa generalizzazione è stata operata da Luhmann sulla base della logica di G. Spencer Brown (N. Luhmann, *Inklusion/Exklusion*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995).

Questi sono i codici *moderni* dell'inclusione. A mio avviso, oggi essi entrano in crisi per una serie di fattori che sarebbe assai lungo qui analizzare. In ogni caso, le difficoltà a percorrere queste vie di inclusione (attraverso elargizione di *entitlements* e attraverso una uguale struttura di opportunità nella partecipazione competitiva) sono riconducibili a due grandi processi: la *reversibilità* dei criteri e la maggiore *attraversabilità* (*crossing*) dei confini posti nelle distinzioni che definiscono i due campi, quello degli inclusi e quello degli esclusi. Chi era incluso può improvvisamente diventare un escluso, molti inclusi in un settore di benefici vengono esclusi da altri benefici, e così via. Lo Stato opera come una «istituzione della arbitrarietà»³. Un criterio di appartenenza può venire meno e sorgerne uno diverso. Si può essere inclusi per certi aspetti, ma non per altri. La complessità è resa ancora maggiore dal fatto che ciascuna modalità di includere comporta una pluralità di forme di esclusione, a cui non si può mettere rimedio sulla base del principio che le ha generate. Per esempio, fare inclusione dando un reddito minimo garantito può condurre (ma non certo necessariamente) a escludere il beneficiario dal lavoro o dalla possibilità di adottare certe iniziative o utilizzare certe opportunità, esclusioni a cui non si può rimediare con ulteriori garanzie di reddito. O, viceversa, includerlo nella società dandogli un lavoro garantito può condurre a escludere il beneficiario da certi corsi di azione che potrebbero aumentare il suo reddito o consentirgli l'accesso a certe attività o servizi.

Tutto ciò mette in crisi il codice moderno dell'inclusione sociale e genera quello *post-moderno*, che è caratterizzato – appunto – dalla possibilità che i criteri di inclusione/esclusione diventino reversibili o siano tali da rendere gli inclusi degli esclusi e viceversa. Ma non c'è solo questo. Nella condizione *post-moderna*, a mio avviso, sorge un'altra situazione: si verifica il fatto che le distinzioni di appartenenza possono cambiare radicalmente il loro criterio-guida. Se *cambiano* le distinzioni-direttrici in base alle quali si è inclusi/esclusi, allora il codice dell'inclusione non è più moderno o post-moderno, ma diventa dopo-moderno.

³ Cfr. H. Willke, *The Necessity and Contingency of the State*, in D. Baecker (ed.), *Problems of Form*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 142-154.

Sono queste, ad esempio, forme di inclusione che fanno riferimento ad una appartenenza (*membership*) che non è quella della cittadinanza statale, ma si riferisce a raggruppamenti sociali auto-organizzati⁴: l'inclusione avviene non sotto l'egida del complesso della cittadinanza moderna, ma sotto l'egida di un'appartenenza più o meno scelta a contesti policentrici di tipo associativo.

Abbiamo, quindi, a che fare con nuovi codici dell'inclusione/esclusione, diversi da quelli moderni e *post*-moderni, che io chiamo dopo-moderni. Si tratta, in gran parte, di codici più latenti che manifesti, i quali modificano il senso dello spazio pubblico e ridefiniscono le modalità dell'inclusione sociale, in termini che non corrispondono più alla statualità moderna, ma sono policontesturali⁵. La loro caratteristica basilare consiste nel fatto che l'inclusione non avviene come forma di protezione da parte dello Stato sociale (quando dice «ti concedo oppure non ti concedo un certo beneficio»), ma avviene come forma di relazionamento dell'individuo secondo un codice multidimensionale e morfogenetico che differenzia le appartenenze e i diritti-doveri, ovvero i costi-benefici, delle singole appartenenze. Il relazionamento non è più dicotomico (sei incluso o escluso), ma viene declinato relazionalmente, cioè selettivamente: il che significa che un soggetto può essere incluso solo per certi aspetti e non altri, a certe condizioni, situazionalmente, per un certo tempo.

A ciò corrisponde un cambiamento nel codice della normalizzazione. Nella modernità il codice della normalizzazione è di tipo statistico⁶, ossia avviene come allargamento di un certo intervallo – intorno alla moda – della distribuzione gaussiana delle situazioni e dei comportamenti ammessi e titolari di riconoscimenti e benefici. Si constata che il processo capitalistico produce povertà, disuguaglianza, emarginazione, devianza,

⁴ Cfr. H. Falck, *La prospettiva dell'appartenenza nel lavoro sociale* (1988), Vita e Pensiero, Milano 1994.

⁵ Per dirla con G. Teubner, *The «State» of Private Networks: The Emerging Legal Regime of Polycorporatism in Germany*, in «Brigham Young University Law Review», 2, 1993, pp. 553-575.

⁶ Cfr. J. Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1997.

e ci si pone il problema di quanto siano accettabili queste situazioni; la tendenza a includere avviene come processo di normalizzazione di queste situazioni mediante l'estensione ad esse di certi provvedimenti che consentano loro di rientrare nella norma della distribuzione delle risorse (un processo che, in genere, non vede le esclusioni che esso stesso poi genera). Solo chi non si vuol fare includere resta emarginato (il che equivale a dire che non si fa normalizzare). Nel dopo-moderno la normalità non può più essere intesa in questo modo perché viene meno l'idea che le situazioni e i comportamenti sociali possano essere confrontati con una moda statistica. In una situazione di accresciuta frammentazione, individualizzazione, complessità, la normalità deve essere ridefinita: si pone il problema innanzitutto culturale del riconoscimento della specificità di una situazione e di un trattamento relazionalmente adeguato (cioè adeguato alla definizione relazionale di quella situazione o comportamento). La normalità diventa un problema di adeguatezza relazionale al singolo caso.

Dobbiamo capire come questi cambiamenti si sono prodotti. In questo capitolo io parto dall'idea che le società attuali usano un codice simbolico dell'inclusione/esclusione che io chiamo *lib/lab*⁷. Questo codice è nato all'inizio stesso dell'epoca moderna (a partire da Thomas Hobbes) e si è sviluppato soprattutto nella seconda metà del Novecento. Mediante tale codice, i sistemi occidentali sono riusciti a realizzare condizioni di modernizzazione rapida e pacifica al proprio interno, nonostante vari sussulti politici e culturali (come i movimenti del Sessantotto). Anzi, si può ragionevolmente asserire che la stabilità delle democrazie occidentali a regime di *welfare* è stata posta, in modo *strutturale*, sulla progressiva inclusione delle condizioni cosiddette marginali (disuguali, devianti o diverse) come condizioni normali. Proprio su questo principio globale di inclusione, i Paesi occidentali fondano la loro *leadership* mondiale verso gli altri Paesi, nei quali gli individui socialmente

⁷ Per una ampia trattazione di questa espressione si veda P. Donati, *Freedom vs Control in Post-Modern Society: A Relational Approach*, in E.K. Scheuch - D. Sciulli (eds.), *Societies, Corporations and the Nation State*, in «The Annals of the International Institute of Sociology», 7, 2000, pp. 47-76.

deboli (i poveri e gli emarginati) sono separati dal resto della popolazione, al punto da configurare società ancora fortemente stratificate, addirittura duali (per esempio come divisione fra i benestanti, definiti come coloro che pagano le tasse, e i poveri, definiti come coloro che non pagano le tasse) o castali, di fatto o di diritto.

Luhmann⁸ ha però obiettato che proprio questo processo di evoluzione generale all'insegna del massimo possibile di inclusione, lungi dall'eliminare la barbarie (intesa come esclusioni estreme), la ricrea continuamente al proprio interno. Infatti, quando la politica diventa un sistema di gestione opportunistica delle distinzioni normalità/devianza, fisiologia/patologia, salute/malattia, all'insegna del codice dell'inclusione, si producono delle continue reversibilità e un caotico *crossing* delle medesime distinzioni binarie che generano a loro volta sempre nuove forme di esclusione. Ci si può allora chiedere: che cosa succede quando l'inclusione sociale arriva a coprire (almeno in linea di principio) l'intera popolazione, al prezzo però di una normalizzazione delle condizioni di vita che vengono, nello stesso tempo, rese intrinsecamente incerte e precarie? Ossia, come può essere pensata una società in cui le esclusioni (povertà, precarietà, marginalità) vengono incluse nel sistema delle garanzie politiche al prezzo di una precarietà generalizzata degli individui, dal momento che diritti e vantaggi diventano di fatto problematici per una porzione sempre più ampia di popolazione (soprattutto a causa dei problemi di sostenibilità e compatibilità dei benefici concessi)? In altri termini, il principio di inclusione moderno che funziona pragmaticamente (opportunisticamente) non richiede altra legittimazione che quella dei vantaggi evolutivi che può presentare in termini di relativa stabilità politica e progresso economico-materiale?

Questo è il problema delle società occidentali nel secolo XXI. Esse debbono decidere se continuare sulla medesima direzione (selezione) evolutiva, e dunque mantenere un programma di sistema che include/ingloba in se stesso le situazioni di esclusione attraverso una nor-

⁸ Cfr. N. Luhmann, *Jenseits von Barbarei*, in M. Miller - H.-G. Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 219-230.

malizzazione delle stesse che comporta un aumento di rischi e precarietà generale, oppure invece se cambiare i criteri evolutivi e scegliere un programma differente. Ammesso che si possa fare la scelta fra criteri evolutivi differenti e che esistano delle alternative programmabili. Oggi-giorno, le politiche sociali sono segnate da un dilemma fondamentale: scegliere fra politiche sociali che assumono il criterio-guida di una inclusione basata sulla neutralità etica (sono funzione della neutralità etica) e politiche sociali che assumono un criterio-guida di inclusione basato su scelte etiche (ossia sono funzione di una relazionalità etica fra i cittadini, tutta da specificare), che chiamerò soluzione “incognita” in attesa di definirne le sfaccettature.

2. *Quale inclusione sociale?*

Cerchiamo di capire qualcosa di più sulla ineluttabilità di questa scelta, che è normativa (in accordo con la prospettiva habermasiana secondo la quale non sono le basi materiali e tecnologiche che guidano l'evoluzione, bensì le regole sociali che diventano prevalenti in certi stadi evolutivi). Si tratta di capire in che cosa possa consistere una soluzione X di inclusione/esclusione, ovvero di normalità/patologia, che affermi nei programmi sociali un criterio selettivo diverso da quello meramente funzionalistico, ovvero di carattere etico umanizzante, senza che tale criterio possa essere reso reversibile (poiché si tratta di un vero e proprio contro-concetto asimmetrico), senza che tale criterio possa essere inglobato nel sistema (che qui chiamo neo-Panopticon) e senza che possa ammettere l'inglobamento del suo contrario. Il caso dell'inclusione della famiglia nel sistema di cittadinanza può essere un buon esempio, in quanto il neo-Panopticon *lib/lab* cui mi riferisco tutela la possibilità delle persone di fare famiglia allo stesso modo in cui tutela le possibilità contrarie, in accordo con l'ideologia delle pari opportunità.

Il mio scopo è chiarire i termini del problema come presupposto per corsi di azione pratica. Lo farò evidenziando *due grandi scenari*, che sono al contempo due modalità di osservare i problemi sociali e di esprimere proposte alternative di intervento operativo in chiave di in-

clusione/esclusione. Chiamerò questi due scenari rispettivamente sistemico e societario.

Lo *scenario sistemico* dice in sostanza così. Le società occidentali sono sempre più sistemi che funzionano sulla base del primato di una differenziazione che opera secondo il principio funzionale di inclusione *lib/lab*. Come tali, le nostre società non distinguono più fra comportamenti (e istituzioni) normali e devianti, fisiologici e patologici, ma osservano, giudicano e trattano comportamenti e istituzioni in termini di equivalenti funzionali, anche per risolvere il problema dell'inclusione sociale. Concedono un numero crescente di libertà agli individui (linea *lib*) in cambio dell'accettazione di regole minime di condotta che sono espresse nei termini dell'ideologia delle pari opportunità (uguali opportunità per tutti di godere delle stesse libertà a patto di non ledere le stesse libertà degli altri). Le libertà vengono concesse a patto che non operino sulla base di distinzioni che etichettino i comportamenti e creino delle discriminazioni. Si dice: a condizione che siano *politically correct*. Come tali, le libertà non implicano tanto l'autoresponsabilizzazione dei soggetti e delle loro reti, quanto piuttosto un sistema di controlli tesi a garantire che il principio dell'uguaglianza delle opportunità concesse all'individuo casuale funzioni in modo effettivo (linea *lab*).

Per questo motivo io li chiamo sistemi *lib/lab*. Certo, a qualcuno può sembrare uno strano sistema quello con cui abbiamo a che fare (c'è chi, come R. Dahrendorf, rifiuta di considerarlo un sistema; ma il fatto è che Dahrendorf non ha capito in che senso fa sistema). A mio avviso, non è sistema per il fatto che si basa su un ordine sociale organico (valori, modelli di comportamento, istituzioni) di tipo normativo, razionale o precettoriale (secondo la terminologia di Charles Lindblom)⁹, come era nelle antiche accezioni della parola sistema, fino ai regimi di *welfare* postbellico. È sistema per il fatto che l'insieme degli interventi è capace

⁹ Si tratta di *tre* modelli, che si possono brevemente spiegare così: normativo (regolato da leggi che operano in base al principio condizionale se accade x, allora fai y), razionale (orientato al mercato e guidato dal profitto) o precettoriale (guidato da un'autorità centrale, ovvero pianificato, come nei sistemi comunisti) (sul concetto di precettoriale cfr. C.E. Lindblom, *Politics and Markets*, Basic Books, New York 1977).

di organizzarsi come «ordine da rumore»¹⁰, come ordine attraverso fluttuazione (in senso luhmanniano). Ordine attraverso aumento di variabilità. Le politiche che gli sono proprie sono quindi politiche che accettano la devianza e la patologia non solo come condizione diffusa di fatto, ma come regola di vita e di organizzazione sociale, come identità dello stesso cambiamento sociale, come condizione identica con l'ordine sociale. Siccome sono strutturalmente costruite su tale ordine, sarebbe per esse contraddittorio puntare sulla eliminazione delle patologie e delle devianze. Perciò, mirano a perseguire politiche sociali che hanno come compito (funzione) quello di tenere sotto controllo devianza e patologia, se e quando esse diventano fattori di disturbo (non normativo, ma funzionale), e dunque si basano sostanzialmente sul criterio della riduzione dei danni. Si rifiuta l'idea dell'esclusione sociale e, con essa, necessariamente anche la distinzione civile/incivile (benché ciò spesso sia un effetto non intenzionale). L'idea dell'inclusione sociale è intesa e gestita in modo che la continua produzione della barbarie interna al sistema possa essere tenuta sotto controllo in particolare zone controllate (sia territoriali, come nel caso dell'uso di droghe, sia per gruppi sociali, come nel caso degli immigrati).

Lo *scenario societario* dice invece così. La prospettiva sistemica *lib/lab* coglie indubbiamente alcuni aspetti centrali nel modo in cui i sistemi occidentali effettivamente funzionano, sia quanto al modo di governare sia quanto alla loro legittimazione culturale. Tuttavia essa nasconde due cose: in primo luogo, nasconde il lato oscuro del suddetto funzionamento (esistono sfere sociali che non operano su basi funzionali, che vengono esentate da quelle modalità o se ne sottraggono); in secondo luogo, nasconde gli esiti sociali che emergono nel medio-lungo periodo (nuove esclusioni), i quali non coincidono per nulla con quelli auspicati dal modello *lib/lab*. La progressiva reversibilità di normalità e devianza,

¹⁰ Ordine da rumore (*order from noise*) è una nozione introdotta per la prima volta nella teoria sistemica da Heinz von Foerster, e poi usata da Luhmann, che indica un caso speciale del principio di varietà selettiva (*principle of selective variety*) in base al quale le perturbazioni casuali aiutano un sistema auto-organizzato a trovare degli stati più stabili nelle sue capacità di adattamento all'ambiente.

il loro continuo *crossing*, indeboliscono i potenziali di civilizzazione. Le politiche sistemiche impostate su obiettivi e criteri di riduzione del danno non hanno alcuna speranza, né di poter continuare nel tempo né di produrre esiti che siano controllabili anche solo entro certi limiti. Anzi generano sempre più patologie, che il sistema non può inglobare se non al prezzo di perdere quei connotati di civiltà (nel perseguimento di libertà e uguaglianza, oltreché di solidarietà sociale) che ancora gli riconosciamo e che ancora (per quanto tempo?) legittimano lo stesso assetto *lib/lab*.

Se si vuole uscire dall'impotenza dei sistemi *lib/lab* e dalla loro continua generazione di effetti perversi occorre guardare a realtà di società civile, alternative alle logiche e alle politiche di sistema, basate sul principio associazionalistico (*associationalism*)¹¹. Mi riferisco al variegato mondo del privato sociale e del terzo settore, cioè il mondo delle associazioni sociali, del volontariato, delle fondazioni *non profit*, della cooperazione di solidarietà, delle banche etiche, delle banche del tempo, delle nuove reti di mutualità, e in generale al mondo delle formazioni societarie intermedie policontesturali. Queste realtà esistono, anzi si diffondono, ma non hanno né voce né potere né risorse adeguate, perché i sistemi *lib/lab* sono costruiti sulla loro esclusione. A volte le escludono *a priori*, ma il più delle volte le includono rendendole marginali al proprio interno (come avviene negli attuali processi di colonizzazione del privato sociale ad opera di Stato e mercato). Il riconoscimento e la valorizzazione delle soluzioni civili implica il passaggio da politiche di sistema a politiche societarie, il che può avvenire solamente tramite selezioni evolutive che consistono: nella non accettazione della reversibilità fra normalità e patologia; nell'evidenziazione che la normalità non è un parametro prefissato e oggettivabile in senso positivistico (non è nemmeno un *output*), ma è una relazione di adeguatezza che si specifica in contesti relazionali concreti e particolari, per distinzione con modalità di non-adequatezza relazionale.

¹¹ Cfr. P. Hirst, *Associazionalismo: una strategia per l'inclusione*, in «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, 1999, pp. 173-194. L'associazionalismo è anche definito come "democrazia associativa".

La mia tesi è che, per dirla in breve, le strategie di coesione sociale possono diventare più efficaci ed eque se abbandonano la logica sistemica *lib/lab* e si affidano alle logiche *societarie* di quei mondi associativi in cui il criterio della non reversibilità (fra normalità e patologia) e quello dell’adeguatezza relazionale degli interventi sono effettivamente operanti e non possono non esserlo se l’associazione esiste. Va da sé che la logica societaria implichi alcuni criteri etici comuni nella sfera pubblica, basicamente tre: il riconoscimento dei diritti umani, il ruolo delle formazioni sociali intermedie (associative) e il governo democratico.

Il filo rosso delle mie argomentazioni procederà come segue. Innanzitutto, cercherò di chiarire la crisi delle politiche *lib/lab*, laddove il termine crisi non è da intendere come passaggio da un assetto normativamente definito ad un altro altrettanto chiaramente definito, ma invece come situazione di fluttuazione permanente, di caos istituzionalizzato (in senso tecnico, non moralistico), che precisamente caratterizza le politiche sistemiche di *lib/lab*¹². Cercherò quindi di delineare in modo più dettagliato il confronto fra le due configurazioni che io chiamo *sistema lib/lab* e assetto *societario*, onde comprendere l’emergenza di vie alternative. Si tratta di due scenari che, come ho detto, vengono qui schematizzati per evidenti ragioni di brevità e semplicità. Chiarirne i profili è utile, e in certi casi indispensabile, per svolgere l’analisi e la valutazione degli attuali corsi di politica sociale in termini di cittadinanza neutra oppure, viceversa, di cittadinanza eticamente qualificata. Nel corso di questa esposizione, svilupperò l’idea di un codice simbolico di inclusione relazionale, che è qui proposto come via alternativa all’inclusione di tipo *lib/lab*.

3. La crisi dei sistemi *lib/lab* nel management dei “social issues”

I sociologi hanno notato che, per quanto gli strumenti, le istituzioni e le vie di affermazione del *welfare state* possano essere stati assai diversi

¹² Un esempio paradigmatico di sistema *lib/lab* è la cosiddetta terza via teorizzata da Giddens, ma va sottolineato che si tratta solo di una versione fra le tante possibili.

nel corso della storia, c'è un filo rosso che collega la crescita dello Stato, come Stato sociale, dall'inizio del Seicento ad oggi. Secondo Cloward e Fox-Piven¹³, è la «regolazione dei poveri». Secondo Foucault¹⁴ è lo spirito moderno del *Panopticon* (termine che, com'è noto, egli prende da J. Bentham) ovvero della «società disciplinare». Secondo Donzelot¹⁵ è la «polizia delle famiglie». Secondo altri ancora è l'idea di uno Stato che si fa «Provvidenza»; così, infatti, viene chiamato in Francia, patria dell'idea giacobina del *welfare state*¹⁶.

La teoria sociologica ha generalizzato tutti questi aspetti semplicemente dicendo che il *welfare state* è un progetto di inclusione sociale di tutta la popolazione, nessuna quota o segmento escluso, nel complesso della cittadinanza statale di *welfare*. È l'idea del *welfare state totale*¹⁷. Ebbene, è proprio questo progetto che, a partire dalla metà dagli anni Settanta, entra in una crisi profonda. La crisi ha cause sia interne sia esterne allo Stato, inteso in senso stretto come sistema politico-amministrativo che decide e gestisce le misure di politica sociale e i relativi apparati. Sui vari fattori di crisi non è possibile qui soffermarsi, essendo l'argomento già stato affrontato in una immensa letteratura. Per andare al nocciolo della questione, la domanda è: come si può gestire un sistema che presenta bisogni crescenti e potenzialmente illimitati di sicurezza sociale a fronte di comportamenti sempre più rischiosi? Che dire dei comportamenti più diversi, a cui il *welfare state* promette diritti crescenti che poi non è in grado di garantire?

Le difficoltà di gestire gruppi e strati sociali estranei alle logiche del *welfare state* sono in crescita ovunque. Che cosa fare con i gruppi sociali (la *underclass*, gli *homeless*) e culturali (di precarietà, emarginazione, mar-

¹³ Cfr. R. Cloward - F. Fox-Piven, *Regulating the Poor. The Functions of Public Welfare*, Tavistock Publications, London 1971.

¹⁴ Cfr. M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, in Id., *Tecnologie del sé* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 135-154.

¹⁵ Cfr. J. Donzelot, *The Policing of Families*, Hutchinson, London 1979.

¹⁶ Cfr. F. Ewald, *L'Etat Providence*, Grasset, Paris 1986.

¹⁷ Cfr. P. Donati, *Natura, problemi e limiti del welfare state: un'interpretazione*, in G. Rossi - P. Donati (eds.), *Welfare State: problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1982, pp. 55-107.

ginalità) che non accettano il regime di tipo inclusivo proprio del *welfare state*, specie quando è altamente uniformizzante? È anche stato detto che, quanto più il *welfare state* ha successo, tanto più si autosconfigge. In effetti, quanto più interviene sulle formazioni sociali intermedie per liberare gli individui da appartenenze forzate, tanto più indebolisce la società civile, da cui dipendono quegli stili civili che sostengono la moralità del *welfare*. Quanto più interviene nella vita familiare, tanto più rischia di sostenere le rotture e le frammentazioni del tessuto connettivo assicurato dalle famiglie e dalle reti primarie, paradossalmente provocando con ciò l'aumento del bisogno di assistenza per donne, bambini, anziani. Tutte queste difficoltà mettono oggi in ginocchio il *welfare state*, il quale entra in una spirale negativa non solo e non tanto per questioni di opinioni o di ideologie politiche, quanto soprattutto a causa di circoli viziosi strutturali interni e di relazionamento con l'esterno, che gli impediscono di essere selettivo nei criteri etici di trattamento dei diritti soggettivi.

Va soprattutto notato che i conflitti cui il *welfare state* va incontro non sono solo conflitti di interesse, ma anche di identità. Negli anni 1980 e 1990 abbiamo assistito a forti critiche verso il *welfare state* da parte di movimenti politici anti-*welfare state* che hanno avuto una base nei conflitti di interesse fra gruppi sociali particolari, ma soprattutto sono nati e continuano a sorgere da conflitti di identità culturale, fra culture che intendono diversamente i diritti soggettivi di benessere. Alla fine, ciò che mette in difficoltà estrema il *welfare state* è il venir meno dell'identificazione con la cittadinanza dello Stato-nazione e il suo principio di inclusione. Il senso della cittadinanza statale tende ad affievolirsi ovunque, sia che il *welfare state* abbia successo sia che, a maggior ragione, incontri l'insuccesso. Quella che è stata chiamata “rivoluzione delle aspettative crescenti”, che modifica le identità personali e sociali, è solo un aspetto di questa problematica, nonostante le crisi economiche ricorrenti.

Un'ampia letteratura ha descritto e discusso questi problemi negli ultimi due decenni, senza tuttavia essere riuscita a chiarire bene il punto a cui siamo interessati e cioè le connessioni fra politica ed etica dei diritti di *welfare*. La letteratura si è in gran parte concentrata sui problemi

strumentali e adattativi relativi al come assicurare i diritti, senza vedere e discutere a fondo i problemi di legittimazione culturale e politica dei diritti stessi. Né tantomeno ha visto i conflitti relazionali che nascono nelle connessioni fra le varie dimensioni dell'intero sistema di *welfare*, specie fra diritti concessi e loro effetti. Si è discusso del livello della pressione fiscale tollerabile per il mercato, del livello delle contribuzioni per prestazioni di *welfare*, di *tickets*, di maggiore o minore selettività degli assegni famigliari, dell'età di pensionamento, e così via. Tutti problemi importanti, ma per certi versi tecnici, per affrontare i quali si possono trovare soluzioni di *min-max*. Mentre non si è messo abbastanza in luce ciò che delegittima il *welfare state* alla radice, ciò che gli toglie capacità propulsiva, cioè gli stili di vita che il *welfare state* sostiene, stili che fanno implodere i legami sociali e provocano solitudine e frammentazione sociale a cui poi il *welfare state* non riesce a porre rimedio. Il fatto è che il principio di inclusione utilizzato dal *welfare state*, così come l'abbiamo conosciuto negli ultimi cinquant'anni, erode le proprie basi, cioè quelle solidarietà primarie e secondarie che dovrebbero fornire fiducia e consenso per l'inclusione generalizzata o generalizzabile.

Si è molto discusso circa il grado di consenso che l'opinione pubblica dà alle spese del *welfare state*. E si può dibattere di tali spese in rapporto agli effetti che hanno sull'andamento dell'economia, nazionale e locale. Ma si tace sul fatto che l'accrescimento di tali spese, dovuto al semplice principio di inclusione, non trova auto-limitazioni morali¹⁸ e in tal modo produce due effetti: alimenta la rivoluzione delle aspettative crescenti; abitua i cittadini a godere di benefici senza un corrispettivo di reciprocità. Di fatto, il *welfare state* continua ad essere pensato e agito secondo un'interpretazione dominante, quella *lib/lab*, che viene gestita ora spingendo sulla leva *lab* dell'intervento statale ora sulla leva *lib* della deregolazione di mercato, pensando che le libertà concesse possano essere incluse nel sistema che le genera.

La teorizzazione di Ralph Dahrendorf può essere considerata emblematica di questo paradigma, che ipostatizza il compromesso fra libe-

¹⁸ Come ha fatto L. Mead, *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, The Free Press, New York 1986.

ralismo e socialdemocrazia. Nella concezione di Dahrendorf¹⁹, il *welfare state* è la pratica politica di élites illuminate che estendono a gruppi di individui precedentemente esclusi le intitolazioni incondizionate (*entitlements*) a poter usufruire dei beni prodotti dal libero mercato (*provisions*). L'etica su cui si basa questa concezione è strettamente individualistica e concessoria. L'inclusione è rivolta agli individui come tali ed è loro *octroyée*. L'espansione del *welfare* consiste in benefici dati ad un numero crescente di individui, anziché il riconoscimento di fondamentali diritti-doveri umani delle persone e delle formazioni sociali in cui essi realizzano la loro personalità²⁰.

A tutt'oggi, il *welfare system di stampo lib/lab* continua ad andare avanti così: come liberalismo (nel campo economico, politico ed etico) che si garantisce condizioni di stabilità e di ordine sociale attraverso una cornice regolativa macro-istituzionale di stampo social-democratico. La forza di questo assetto non va sottovalutata. Esso ha garantito il compromesso storico fra democrazia sociale e mercato liberista nel corso degli ultimi cinquanta anni. Per farlo, ha assunto un principio etico cardine: assicurare il massimo di libertà individuali senza che la società intervenga per dare orientamenti etico-normativi ai cittadini, ai quali esso si impegna a dare benefici ugualitari e incondizionati. È un assetto la cui forza sta precisamente nel fatto che il principio di inclusione opera attraverso la neutralizzazione dell'etica in quanto assume la forma di un'etica pubblica neutrale verso tutte le etiche particolari. Sotto il profilo etico-politico, questo paradigma produce quel fenomeno che io chiamo di “privatizzazione del privato”, ossia una progressiva esenzione dell'individuo da vincoli e responsabilità sociali. Un processo che, alla fine, porta a erodere proprio quel tessuto sociale di solidarietà che dovrebbe costituire la risorsa fondamentale del *welfare state*.

¹⁹ Cfr. R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1988; Id., *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London 1994, pp. 10-19.

²⁰ Ne ho svolto una critica in P. Donati, *La cittadinanza societaria*, 2ª ed. ampliata, Laterza, Roma-Bari 2000, capp. V e VI.

Pochi hanno osservato che l'assetto etico del *welfare state* di tipo *lib/lab* non solo mina le basi della social-democrazia, ma va soggetto anche alle derive storiche del liberalismo, il quale, nel *welfare state* e attraverso il *welfare state*, si mangia la coda. Il compromesso storico fra Stato democratico e mercato diventa sempre più difficile da sostenere nonostante i governi del giorno cerchino di trovare sempre nuovi artifici per mantenerlo in piedi. Se la politica di *welfare* vuole mantenere, ed anzi accrescere, quel grado di connettività e solidarietà sociale che sono necessari per non mandare il *welfare state* in rovina, essa deve cambiare radicalmente le sue basi etiche e, a partire da ciò, modificare le sue relazioni con l'economia e le sfere di integrazione sociale. Come A. Zijderfeld²¹ ha osservato, i sistemi di *welfare* sono raramente morali (lo è, ad esempio, almeno nelle intenzioni, quello statunitense), più spesso sono a-morali (come quello italiano) o immorali (come quello olandese). Solo nel primo caso essi possono affrontare le sfide in modo adeguato, per quanto il fatto di basare l'inclusione su criteri etici di selezione non risolve di per sé le carenze strutturali del modello.

4. Verso l'inclusione relazionale

Il problema che ho definito in precedenza come crescita empirica (anche se non legittimata) di tante forme di esclusione sociale a cui il *welfare state* non riesce a rimediare, coincide in buona misura con quello di sapere se il principio organizzativo fondamentale che ha governato la società moderna e il suo Stato-nazione, cioè il principio *lib/lab* di inclusione/esclusione, sia ancora il principio che guida o meno l'attuale transizione dalla formazione storico-sociale moderna ad un'altra formazione storico-sociale, quale oggi si manifesta con la crisi dello Stato sociale in Europa. La tesi che vorrei proporre è la seguente. A mio avviso, la crisi attuale comporta una discontinuità forte, un vero e proprio cambio di paradigma, che identifico nel passaggio dal codice simbolico e re-

²¹ Cfr. A. Zijderfeld, *The Ethos of the Welfare State*, in «International Sociology», 1, 4, 1986, pp. 443-457.

golativo dell'inclusione/esclusione a quello relazionale/non-relazionale. Annesso al primo c'è il *welfare state* moderno e la sua cittadinanza statale-nazionale; annesso al secondo c'è l'idea e il progetto di una cittadinanza societaria dopo-moderna.

Le mie argomentazioni sono le seguenti. La società moderna si è venuta costruendo attraverso processi di differenziazione che hanno accresciuto l'organismo sociale attraverso l'uso sistematico di alcune distinzioni basilari. Fondamentalmente due: la distinzione individuo/Stato e la distinzione massa/categorie sociali particolari. Queste due distinzioni stanno alla base della cittadinanza moderna (detta sociale, ma in realtà individuale) e dei suoi *entitlements* (detti universalistici, ma in realtà sempre più selettivi).

È proprio costruendo il sociale (il fare società) sulla base di queste distinzioni, e non di altre (per esempio se i diritti protetti aumentano o erodono la solidarietà sociale), che la modernità dissolve quel tessuto comunitario da cui ha tratto la sua stessa linfa vitale e che è stato alla base del funzionamento del *welfare state* nella modernità. Più *questo* Stato sociale si espande e più erode le sue stesse premesse di esistenza. Ciò avviene attraverso la regola che governa le distinzioni anzidette: la regola dell'inclusione sociale nella cittadinanza neutra dello Stato. Ci si può chiedere perché mai, proprio un sistema che vuole includere, finisca per generare crescenti sacche di esclusione (valutabili in Italia, come negli altri Paesi europei, attorno a un terzo della popolazione). La risposta è nella premessa: è il principio della normalizzazione intesa come indifferenza etica che alimenta la spirale dell'esclusione. Tale principio opera in maniera largamente indiretta e implicita, raramente in modo diretto ed esplicito, attraverso meccanismi sociali (e forme organizzative) che neutralizzano le relazioni umane (non sono relazionali).

Un esempio viene da alcune indagini sull'assistenza domiciliare agli anziani. Da esse risulta che gli operatori delle cooperative sociali che assistono persone anziane dichiarano che il più grosso ostacolo al loro lavoro viene dalla famiglia dei figli degli anziani. E allora ci si chiede: come può essere che la famiglia (quella dei figli degli anziani) sia un fattore che inibisce l'aiuto all'anziano? Se si analizza in profondità la situazione, si osserva che l'operatore si coinvolge affettivamente con l'anziano in modo

profondo e reputa che i figli non siano all'altezza del loro compito. A loro volta, i figli dell'anziano vedono nell'operatore sociale un competitore sul piano dei legami umani, e vorrebbero che l'operatore si limitasse a fornire prestazioni tecniche (alimentazione, cura farmaceutica, pulizie, accompagnamento, sostegno fisico...). In questo esempio, si vede bene come l'operatore di *welfare* include l'anziano in un orizzonte di esperienze, vissuti e opportunità di vita che la famiglia dei figli non gli offre. Lo include nella società, ma a spese dell'inclusione nella famiglia, perché percepisce la famiglia come escludente. In tal modo le relazioni umane fra gli anziani e i loro figli sono sottoposte a stress e conflitti e la stessa famiglia – come forma di vita – viene considerata un vincolo e un ostacolo, piuttosto che come una risorsa, per l'assistenza all'anziano. Anche con le migliori intenzioni, l'operatore di *welfare* tende a includere l'anziano in un sistema di vita che sottovaluta o distorce il ruolo della famiglia nelle relazioni di cura. Così si generano ulteriori problemi (i figli escludono l'operatore da molte interazioni, e anzi spesso chiedono di cambiare l'operatore con un altro, nascono separazioni e dissapori tra gli anziani e i loro figli...). Tale esito, nella mia prospettiva, è da imputare ad una mancanza di cultura relazionale di rete: questi problemi si potrebbero risolvere meglio se tutti gli attori in gioco si pensassero come nodi di una rete che li differenzia e li unisce, anziché cercare relazioni privilegiate che includono l'anziano in un sistema per escluderlo da un altro. Ogni attore dovrebbe muoversi per il bene della rete, cioè per generare un bene relazionale, anziché vedere solo opposizione e conflitti, per rimediare ai quali si usa un principio di inclusione che crea esclusione.

Il fatto è che, nella modernità, quanto più differenziamo le relazioni sociali, tanto più diventa difficile proporre dei criteri di scelta condivisi; e quanto più accade questo, tanto più viene alimentato il bisogno di una risposta neutra, a carattere sistemico, la cui natura pannotica diventa la causa di nuove emarginazioni ed esclusioni sociali. Questo processo ci viene lasciato in eredità dall'assetto moderno della società, come logica di sviluppo del *welfare state*. Ma oggi non è più disponibile la soluzione inventata dalla modernità, che ha individuato questa forza integrativa onnipervasiva nel principio di inclusione nelle

garanzie dello Stato-nazione, concepito come Centro e Vertice della società, che ora getta la spugna e deve cominciare a parlare il linguaggio selettivo dell'esclusione come scelta voluta²². Con la fine dell'assetto moderno, tutto il sistema societario, non solo lo Stato o l'economia o l'etica, entra in crisi.

Ciò che cambia (e lo deve necessariamente) è la distinzione direttrice fondamentale del processo di differenziazione sociale. La distinzione usata dalla modernità è quella della privatizzazione *vs* collettivizzazione della società, che, sotto l'egida protettiva del *welfare state*, attraverso una specifica dialettica dell'io/non-io, ha prodotto la "società degli individui". La distinzione direttrice che tende ad emergere nella società dopomoderna è quella che – sinteticamente – può essere espressa nella coppia soggettività sociale/non-soggettività sociale: l'inclusione/esclusione passa attraverso le appartenenze a reti associative di *welfare* oppure attraverso l'assenza di tali reti sociali. Questa distinzione sta alla base di una possibile società delle formazioni sociali intermedie fra individuo e Stato. Come tale, essa si presta meglio della distinzione *lib/lab* ad essere declinata nei termini delle distinzioni civile/incivile e umano/non-umano. Il fatto nuovo è che il passaggio da un criterio formale di libera scelta ad uno sostanziale di appartenenza scelta (di scelta e gestione delle affiliazioni e disaffiliazioni) non può essere regolato dal principio *lib/lab* dell'inclusione, ma solo da un principio relazionale più complesso. Ciò comporta una ridefinizione di tutto l'assetto societario.

5. Quali politiche sociali di cittadinanza? Strategie *lib/lab* vs strategie relazionali

Di fronte alla crisi ormai diffusa e sempre più forte del *welfare state*, le società occidentali devono oggi affrontare i seguenti dilemmi: (a) garantire più libertà ai cittadini, ma al contempo responsabilizzarli di più

²² Cfr. N. Luhmann, *La sociologia dei sistemi politici*, in *Illuminismo sociologico* (1970), il Saggiatore, Milano 1983; Id., *Inklusion/Exklusion*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, pp. 237-264.

per le conseguenze dei loro comportamenti privati; (b) garantire più autonomia (autogestione) alle sfere sociali intermedie, ma nel contempo orientarle al bene comune; (c) garantire più sicurezza sociale, ma evitare la burocratizzazione della società; (d) garantire più uguaglianza sociale, ma anche più rispetto delle differenze legittime (per esempio culturali e di *gender*); (e) elaborare criteri di legittimazione delle differenze nelle identità e nei comportamenti (dato che le preferenze vengono sempre più costruite al di là della natura); (f) rispondere alle esigenze dei singoli individui, ma anche favorire la solidarietà fra le persone; (g) aprirsi alla globalizzazione, ma anche rispondere alle esigenze locali.

Sembra che si stia cercando la quadratura del cerchio. Eppure queste sono le linee di forza degli attuali processi storici, al di là dei vari mascheramenti ideologici. Possiamo riassumere queste tendenze dicendo che il nuovo *welfare state* deve affrontare un dilemma di fondo: deve permettere più differenziazione sociale, ma anche assicurare una maggiore integrazione sociale. Deve de-statalizzare la società, ma deve offrire anche più coordinamento e indirizzi politici volti al bene comune dell'intera società interessata. In breve: deve adottare corsi di azione che implicano delle scelte etiche. È finito il paradigma mandevilliano del *welfare state*, secondo cui i vizi privati possono coesistere con le virtù pubbliche. È finito il modello nazionale dello Stato sociale, perché anche le spese sociali di un Paese dipendono dalla globalizzazione dei mercati. Lo Stato sociale non può più intervenire se e laddove il suo intervento crea dipendenza sociale.

La questione diventa la seguente: il *welfare state* di derivazione moderna può uscire dalla crisi attraverso strategie basate sul principio *lib/lab* di inclusione? La mia risposta è, in linea di massima, negativa, perché il *welfare state* moderno – specie in Europa – è cresciuto proprio sul presupposto della neutralizzazione dell'etica, ovvero, il che è identico, sulla neutralizzazione etica del principio di inclusione.

Per comprendere la portata di questa osservazione, è sufficiente richiamare il fatto che il complesso degli interventi del *welfare state* è divenuto, per ragioni intrinseche e di lungo periodo che sarebbe lungo ricordare, sempre meno universalistico e incondizionale, e sempre più selettivo e condizionale (si veda la Figura 1 alla pagina seguente). Dal

Figura 1- Tipi di interventi di *welfare* secondo i criteri che li ispirano nel rapporto fra Stato sociale e beneficiario (le variabili sono dicotomizzate per ragioni di semplicità, anche se nella realtà vi è spesso un *continuum*)

<i>Criteri scelti nel trattamento del beneficiario</i>	<i>Criterio politico</i>	
Criterio economico	<i>Incondizionale</i> (senza obblighi chiesti al beneficiario)	<i>Condizionale</i> (con determinati obblighi richiesti al beneficiario)
<i>Universalistico</i> (beneficio dato per il semplice fatto che un individuo si trova in una certa condizione di bisogno)	1 esempio: interventi sanitari urgenti	3 esempio: ticket o contribuzioni
<i>Selettivo</i> (beneficio dato ad un individuo che si trova in una condizione di bisogno se e solo se non ha i mezzi per farvi fronte; uso del <i>means test</i>) ²³	2 esempio: assegni famigliari	4 esempio: RMI (reddito minimo di inserimento)

punto di vista sociologico, la scelta dei criteri che connotano le misure sociali (universalistico/selettivo, incondizionale/condizionale che formano le quattro caselle 1-4) non sono indifferenti quanto al tipo e grado di legame sociale che gli stessi interventi di *welfare* creano fra il benefi-

²³ Il *means test*, o “prova dei mezzi”, è una valutazione del benessere finanziario di una persona o famiglia per determinare la sua eligibilità ad ottenere assistenza finanziaria o certi benefici di *welfare* (integrazioni di reddito, servizi sanitari, di care o di trasporto gratuiti o scontati...). In Italia si utilizza l’ISEE (indice di situazione economica equivalente), definito da una legge nazionale, che serve per calcolare la capacità di reddito di un individuo (o di una famiglia) e quindi collocarlo in una certa fascia di reddito (preventivamente decisa per via politica) a cui corrispondono certe esenzioni o agevolazioni fiscali e una serie di intitolazioni di *welfare*.

ciario e la comunità che gli sta intorno. In linea teorica: dalla prima alla quarta casella vi è un grado decrescente di creazione di solidarietà (legami sociali) fra i consociati, perché le misure diventano sempre più selettive e condizionali. In pratica, però, la correlazione fra tipo di intervento ed esiti relativi ai legami sociali dipende da una serie di “condizioni al contorno” più complesse.

Come molte ricerche teoriche ed empiriche hanno dimostrato, in linea generale, passare da misure universalistiche e incondizionate a misure selettive e condizionate erode il senso e la forza oggettiva dei legami sociali fra le persone e fra i gruppi sociali. Per esemplificare, si può ricordare la critica che Caillé e altri²⁴ hanno rivolto al reddito minimo di inserimento (RMI), così come è stato attuato in Francia dopo la legge istitutiva del 1988. Si tratta di una misura selettiva e condizionale che non solo non riesce ad essere ben applicata (pochi arrivano al contratto o il contratto è stipulato con ipocrisie e clausole finte da entrambe le parti), ma comporta lo sfaldamento dei legami sociali fra il beneficiario e la sua comunità, piuttosto che viceversa. Nel *welfare state* universalistico e incondizionale – sostiene Caillé sulla scorta di M. Mauss – c’era, sottesa e implicita, l’etica del dono, e quindi la creazione del legame sociale. A misura che ci si è discostati da tale modello, e ciò avviene oggi sempre più su larga scala in tutti i Paesi, l’etica del dono viene gravemente mutilata e stravolta, cosicché gli interventi di *welfare* finiscono per produrre – in modo non intenzionale e paradossale – una maggiore disintegrazione sociale. Il *welfare state* parla oggi il linguaggio dell’inclusione sociale (lo slogan è quello di uno sviluppo economico che favorisca la coesione sociale), ma di fatto produce l’esatto contrario, l’esclusione sociale, attraverso misure sempre più selettive e condizionali che prescrivono comportamenti paradossali ai potenziali beneficiari.

Per esemplificare, nel caso del reddito minimo di inserimento, la ingiunzione paradossale è «chi non ha lavoro deve lavorare», ossia si prescrive di fare ciò che non si può fare, e lo si ingiunge comunque, quale che sia la scelta dell’attività, se la persona non vuole essere considerata

²⁴ Cfr. A. Caillé *et alii*, *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma 1997.

oziosa e quindi esclusa dalla società. Così gli obblighi che il beneficiario contrae diventano non solo incerti e ansiogeni, ma anche strutturalmente connotati da un *double bind*, la qual cosa produce erosione del legame sociale, annulla la spirale del dono e, con essa, la promozione del comportamento etico. Si potrebbe uscire da tale esito qualora la soluzione selettiva e condizionale negli interventi del *welfare state* fosse declinata in termini di una nuova contrattualità relazionale, cioè mediante contratti che non prevedono solo il classico sinallagma prestazione/controllo-prestazione, ma riguardano più ampiamente le relazioni sussidiarie reciproche fra i bisogni di vita familiare del lavoratore e quelli del mondo del lavoro. Ma le politiche sociali ancora non conoscono i contratti relazionali²⁵, né possono gestirli, perché il senso relazionale dei contratti lavorativi è precisamente quanto esse hanno avuto la funzione di annullare. Di qui l'emergere di un vicolo cieco: il *welfare state* può uscire dalla perversità del principio di inclusione perseguito con il codice statale (*lab*) solo a patto di negare il suo stesso fine. In ogni caso, il principio politico astratto (statalistico) di inclusione è inadatto a fornire risposte valide ai nuovi dilemmi.

Per risolvere i dilemmi su cui poggia, il *welfare state* necessita di un cambiamento radicale dei principi teorici e pratici a cui deve fare appello. Il codice relazionale appare assai più adeguato di quello della semplice inclusione statale, anche in termini di vantaggi evolutivi comparativi. Chiedere un nuovo *welfare state* significa chiedere che il sistema politico-amministrativo si ponga al servizio delle istanze etiche della società, e ciò non può essere fatto mediante un principio di inclusione sistemico privo di eticità. Sino ad oggi questi dilemmi sono stati affrontati secondo varie modalità, che prenderebbero qui molto spazio per essere richiamate e discusse. In via generale, queste modalità hanno teso a scorporare il *welfare system* dallo Stato e a farne una specie di campo intermedio fra le funzioni di decisione politica dello Stato e la cosiddetta *welfare society* o *caring society*. Si è così espansa quella sfera del *sociale* – intermedia fra pubblico e privato – che alcuni ritengono «im-po-

²⁵ Sui contratti relazionali si veda P. Donati, *Il lavoro che emerge*, cit., pp. 181-189.

litica», o in cui comunque sembra esservi «l'oblio del politico»²⁶. In realtà, questa sfera del sociale, intermedia fra Stato e società civile, è diventata oggetto di attenzioni e scambi da parte dell'economia di mercato, ed è a quest'ultima che dobbiamo guardare.

In Europa, la sfera del sociale è prevalentemente condizionata dallo Stato, mentre negli USA è prevalentemente legata al mercato. In un caso come nell'altro, Stato e mercato tendono a fagocitarla. In tutto l'Occidente, risulta evidente la necessità, ma al contempo la difficoltà, che la cosiddetta sfera del sociale (o della socialità nelle reti associative extra-famigliari) si dia una costituzione autonoma, si faccia società *sui generis*, diventi davvero un Terzo Settore, simmetrico e di pari dignità rispetto agli altri due (Stato e mercato).

Sinora, i tre grandi attori del passaggio ad un nuovo assetto societario (cioè lo Stato, il mercato e il terzo settore) si sono combinati fra loro in modi confusi, si sono mescolati e hanno interagito senza trovare un ordine sociale che ne rispetti le differenze e li integri in modo tale che un settore non colonizzi l'altro. Se ciò è accaduto, e tuttora accade, questa è la mia tesi, la causa va rintracciata nel fatto che Stato e mercato hanno operato con un loro principio di inclusione che non ha tenuto conto dei principi regolativi differenti che operano nel terzo settore (privato sociale) e quarto settore (costituito dalle famiglie e dalle reti informali). Terzo e quarto settore si sono dovuti piegare alle logiche *lib/lab* dell'inclusione, e così hanno dovuto rinunciare a produrre un'etica capace di influire sui grandi processi societari. I due maggiori settori istituzionali del *welfare* (Stato e mercato), con integrazioni suppletive di *non profit*, proseguono ciascuno sulla base di una propria morale, che è priva di un cemento etico comune, e che comunque poco o nulla comunica con l'etica del mondo vitale.

Difficile dire, dunque, come i dilemmi possano essere affrontati e risolti. È evidente, comunque, che la priorità ritorna oggi ai mondi della vita. Il *welfare* deve essere bensì ridisegnato come un problema di differenziazione, mixage e sinergie fra i vari settori di intervento. Si devono

²⁶ A. Caillé, *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali* (1993), Edizioni Dedalo, Bari 1996.

cercare nuovi orizzonti di *welfare pluralism*²⁷. Ma, nel quadro della sociologia relazionale, si deve fare qualcosa di più e di diverso. Si devono cercare distinzioni e criteri di *welfare mix* che vadano oltre il principio di inclusione praticato come accettazione dei comportamenti più diversi alla sola condizione che essi non siano dannosi per gli altri. Questo è particolarmente evidente quando si assume come punto privilegiato di osservazione e di azione il settore costituito dalle famiglie, perché è lì che si decide l'effetto degli altri tre settori (Stato, mercato, *non profit*) sul benessere delle persone attraverso i loro stili di vita. E questo mondo deve oggi ridefinire il benessere in chiave contro-paradossale rispetto ai paradossi che nascono da una modernità individualistica e abrasiva delle relazioni sociali²⁸.

Il modello “paradigmatico” di un benessere familiare *contro-paradossale* può essere sintetizzato nel modo seguente. Il benessere familiare è dato dalle relazioni fra i membri, non dagli individui come tali. Sono le relazioni che fanno il benessere. Il modo in cui le relazioni creano benessere è paradossale, e non c'è da meravigliarsi se gli stessi individui non hanno chiaro come il benessere “emerge relazionalmente”. Il benessere familiare sta nella libertà di valorizzazione dell'*Alter* (è tanto maggiore quanto più *Ego* si rende sinergico con *Alter*), anziché nel cercare ciascuno il proprio benessere evitando le costrizioni più o meno imposte dagli altri. La libertà, in famiglia, deve essere positiva (“*per*” l'altro), altrimenti la relazione familiare non viene all'esistenza. Come ciò possa realizzare la libertà personale è, appunto, un contro-paradosso. Il benessere familiare sta nel costruire vincoli reciproci positivi, anziché nel cercare di rendere sempre meno vincolanti le relazioni. Il bene è nella reciprocità (nell'effetto di reciprocità) del vincolo. Il che è un altro contro-paradosso. In sostanza, il benessere familiare consiste nel bene relazionale che riesce a generare, non nel fatto che tutti, ciascuno per conto proprio, stiano bene. Il bene relazionale sta nel fatto che si può fare fa-

²⁷ Cfr. L. Fazzi - E. Messori (eds.), *Modelli di welfare mix*, FrancoAngeli, Milano 1999.

²⁸ Cfr. P. Donati, *Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito*, in Id. (ed.), *Famiglia e benessere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

miglia soltanto assieme, che tale bene è indivisibile e perciò nessuno è esonerato dal partecipare, neanche quando si è disoccupati, deboli o ammalati. La famiglia può essere prodotta e fruita soltanto co-operativamente, tutti assieme, anche quando apparentemente della famiglia non c'è bisogno. Nessuno può dire ai propri famigliari: “esco un momento, mi sospendo dal mio ruolo (compito), fate voi famiglia”, perché la famiglia vive della relazione anche nei momenti in cui ne stiamo fuori. Qui si trovano altri contro-paradossi. Il benessere famigliare dipende dalla capacità della famiglia di essere collegata ad una rete sociale valida e rendersi interdipendente con altre famiglie. Che la sfera privata della famiglia sia tanto più autonoma quanto più si rende solidale con le altre famiglie, questo è ancora un altro contro-paradosso nei confronti della concezione privatistica della modernità.

Le soluzioni che oggi vengono messe in campo per rispondere ai dilemmi del *welfare state* si ispirano a tipi di logiche che solo in minima parte vanno incontro alle esigenze di una cultura civile di mondo vitale. Sono logiche da un lato di integrazione sistemica e dall'altro di integrazione sociale che evitano di confrontarsi con la logica relazionale.

Il governo in base a logiche sistemiche. È l'erede del primato del politico e del primato funzionale dello Stato (marxismo e varie ideologie socialiste), che ora sono visti e operano come primato della comunicazione sistemica. Il *welfare* viene qui gestito attraverso apparati impersonali e di organizzazioni automatiche che cercano di immunizzarsi dal loro ambiente umano (cioè dai comportamenti delle persone, con le loro soggettività). Sono perciò aperti a processi di globalizzazione, intesi non solo e non tanto come processi di crescente interdipendenza funzionale su scala mondiale, ma soprattutto come processi che alimentano forme standardizzate di agire uniforme e/o altamente anonimo, anche nel campo del *welfare*.

Il governo in base a logiche di integrazione sociale. È l'erede del liberalismo civile, che opera in vista della de-regolazione e della emancipazione di una nuova società civile basata sulla razionalità e la concorrenza degli individui, seppure con i loro gruppi e associazioni, che sono supposti capaci di costruire da sé il benessere.

In linea di principio, queste due modalità non sono necessariamente opposte e confliggenti *a priori*. Possono anche diventare complementari e in certi casi perfino sinergiche. Ma il fatto è che, oggi, queste due logiche non si relazionano fra loro in modo tale da perseguire gli obiettivi più virtuosi di entrambi, bensì accade il contrario. Anziché avere logiche sistemiche che perseguono il bene comune in relazione a soggetti liberi-e-responsabili, prevalgono logiche sistemiche che perseguono tutti i fini particolaristici che è possibile immaginare in relazione a comportamenti sgravati il più possibile di responsabilità soggettive. Le logiche sistemiche contribuiscono a creare una specifica società civile (che ancora chiamiamo così, secondo una dizione moderna ormai non più corrispondente ai fatti) la quale scarica le proprie responsabilità su macchine organizzative impersonali di sicurezza sociale (in realtà, dovremmo dire che la società civile si differenzia in una parte sistemica, il civile delle logiche globalizzanti, e in una parte sociale, il civile fatto di integrazione sociale)²⁹.

Il modo in cui queste due logiche oggi funzionano negli scambi reciproci ha il carattere di una *sinergia perversa*. Le logiche sistemiche non tendono a rafforzare i soggetti sociali di mondo vitale affinché siano più autonomi e responsabili, ma invece li privatizzano e li estraneano da se stessi ancora di più. È come se il benessere venisse diviso in due campi: quello pubblico, lasciato alle grandi macchine anonime della sicurezza sociale, eticamente in-differenti, e quello privato, dove si cerca una umanizzazione dei servizi di *welfare* che, se non è priva di sensibilità etica, tuttavia non si regge su quei nessi significativi fra libertà e responsabilità dei soggetti in cui consiste precisamente la vita buona. Una società civile così fatta, in quanto è privata di responsabilità etiche, diventa in-civile.

²⁹ Sarebbe più esatto dire che la società civile si differenzia in una parte sistemica (il civile che corrisponde alle logiche sistemiche globalizzanti) e in una parte sociale (il civile che corrisponde ai processi di integrazione sociale nei mondi vitali), secondo la nota distinzione fra integrazione sistemica e integrazione sociale di Lockwood, ripresa da vari autori come Habermas e Archer.

La sinergia perversa fra logiche sistemiche e logiche di (dis)integrazione sociale produce una forma di *welfare state* che, anziché stimolare le persone e i gruppi sociali a intraprendere iniziative per uscire dal loro stato di bisogno (cioè dalle varie forme, vecchie e nuove, di povertà), le immobilizza e contribuisce, seppure indirettamente, a far prevalere processi di mercificazione della vita umana, contro cui invano lottano le varie etiche di mondo vitale. Un *welfare state* concepito come «istituzione di sgravio morale»³⁰ rappresenta la forza e la debolezza della cosiddetta civiltà occidentale tardo-capitalistica. Di qui si genera quella impressione, così diffusa oggi, che la nostra civiltà vada avanti come il *Titanic*, dove si balla mentre la nave sta andando a sbattere contro l'*iceberg*.

Se l'Occidente intende uscire dalle sue contraddizioni e dalla rotta di collisione che lo porta verso ciò che potrebbe distruggerlo (la rotta dell'auto-annientamento), deve cambiare direzione rispetto alle logiche, e alle concrete soluzioni, su cui ancora si muove. Ma verso quale rotta? La sociologia relazionale suggerisce di instaurare logiche sinergiche di tipo positivo nelle politiche sociali.

Lo scenario attuale, come ho detto, è segnato da un *mix* tra vie di integrazione sistemica e vie di integrazione sociale, le quali si rincorrono in un circolo perverso. La direzione da prendere dovrebbe essere quella di spezzare questo circolo perverso e produrre una differenziazione-integrazione virtuosa fra i due tipi di logiche. Abbiamo, cioè, bisogno di un modello di sviluppo della vita sociale in cui le dinamiche sistemiche e quelle di integrazione sociale rafforzino a vicenda i loro lati migliori, le prestazioni funzionali e di senso che ciascuna logica può dare, nella direzione di produrre solide relazioni di carattere solidaristico e di incrementare le capacità di reciprocità umana, anziché annullare, indebolire o distorcere queste qualità relazionali. La soluzione a questo problema va individuata nel passaggio dal codice moderno dell'inclusione al codice dopo-moderno della relazionalità; il primo riconduce tutti ad una logica

³⁰ Cfr. A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.

lib/lab, il secondo rispetta le differenze legittime e le mette in relazione secondo norme di sussidiarietà reciproca.

Bisogna partire dalla realtà effettuale, cioè dal fatto che si sta producendo una differenziazione della società tale da disegnare un nuovo scenario, per quanto ancora largamente latente, nel quale troviamo quattro grandi ambiti di *welfare*, con le loro caratteristiche peculiari: mercato, Stato, privato sociale e reti famigliari. Quali sono le implicazioni di questo processo di differenziazione delle sfere di *welfare* sul piano politico ed etico? Ne vorrei qui richiamare due: la politica diventa una “funzione più diffusa”, che si differenzia nei vari ambiti, e non è più monopolio dello Stato. Ogni ambito e ogni attore ha e fa una propria politica di *welfare*. Così pure, l’etica diventa una “funzione più diffusa”, che deve darsi criteri adeguati in ogni specifico ambito e che quindi non appartiene ad una sfera specializzata, e in certo senso separata, della società, come in precedenza.

Naturalmente, in questo tipo di società, i rischi della politica e dell’etica sono ancora maggiori che in precedenza, per via della possibile frammentazione del sistema complessivo, conseguente al fatto che non c’è più un Centro o Vertice dell’etica e della politica. Ma questo fatto, che è un lascito della modernità, non può essere eliminato. L’aumentata contingenza dell’intera società può essere affrontata e risolta solo nella misura in cui le persone possono agire in sfere concrete e personalizzate, anche se limitate, dove sia possibile avere una comunità societaria, cioè orientamenti valoriali comuni, che attingono un universale di là dalle singole e particolari lealtà, appartenenze e caratteristiche ascrittive degli individui. D’altra parte, proprio il carattere diffusivo dell’etica e della politica dovrebbero fornire quella generalizzazione di valori minimi comuni che è necessaria per l’integrazione delle varie sfere di *welfare* e dei vari segmenti (*networks*) di società.

Attraverso questi processi di differenziazione, sta nascendo una nuova cultura del fare società, secondo un codice simbolico e normativo di tipo relazionale. Non ci si deve nascondere che esiste il pericolo che, entro un siffatto codice, emergano processi degenerativi. Questo rischio, come sappiamo, è intrinseco ad una società complessa che vuole e deve mantenere ampi margini di discrezionalità nei comportamenti perso-

nali. Ma il codice relazionale può in linea di principio mettere in atto condizioni al contorno e regole interne che prevengano conflitti e patologie meglio di quanto non possa fare quello dell'inclusione *lib/lab*.

La differenza con il *welfare* moderno sta basicamente nel fatto che i principi a cui le politiche sociali si ispirano mutano radicalmente: si pluralizzano e non possono più essere ricondotti *ad unum* mediante la loro neutralizzazione etica. In questo assetto, il *welfare* non è più questione di assistenza di individui e categorie sociali astratte, ma diventa il problema di auto-responsabilizzazione di associazioni e reti comunitarie, di pluralismo di interventi a rete in una *caring society* che si regola sul metro di un principio di sussidiarietà *post-liberale* e *post-socialista*, in cui il bene comune, di cui si rivendica giustamente l'esigenza, diventa un bene relazionale, realizzabile a scale specifiche.

La tesi della sociologia relazionale è che il *welfare* si possa muovere in tale direzione a patto che sia pensato nella cornice di una cittadinanza post-moderna, che non assorbe più l'uomo, ma traccia una linea di netta e rinnovata distinzione fra *homme* e *citoyen* dando priorità alla persona umana. Possiamo esprimere questo cambiamento con la formula: *passare dalla cittadinanza statutale alla cittadinanza societaria*. Nella cittadinanza societaria si può fare società in modi diversi e a scale (territoriali e comunicative) assai differenziate, nelle quali però l'uomo deve restare sempre "ambiente" e padrone del sistema che definisce il cittadino. Questo passaggio, è vero, si presenta come assai problematico, ma in ogni caso sembra oggi una via obbligata. La Figura 2 (alle pagine seguenti) sintetizza il passaggio dal codice dell'inclusione *lib/lab* a quello dell'inclusione relazionale.

Le politiche sociali vengono ridisegnate secondo un modello societario nel quale lo Stato funge da ordinatore generale di un sistema che viene il più possibile auto-regolato. Viene adottato un approccio che, in senso lato, può essere denominato di "guida relazionale", secondo il quale la società si auto-regola attraverso il massimo possibile delle autonomie sociali le quali concertano cooperativamente le regole in base alle quali produrre decisioni vincolanti per tutti. Il principio mutualistico ritorna sulla scena, ma con ben altro significato e con ben altre strutture e funzioni rispetto alle società di mutuo soccorso dell'Ottocento. La mu-

Figura 2 – Due modi di intendere e praticare le politiche sociali contro rischi, patologie e devianze sociali (dalla riduzione dei danni alle soluzioni relazionali)

<i>Caratteri</i>	<i>Logiche di inclusione (lib/lab)</i>	<i>Logiche relazionali (societarie)</i>
1. Principio di cittadinanza	Massimizzazione della inclusione politica uguale per tutti	Generalizzazione di garanzie minime e differenziazione del <i>welfare</i> secondo le appartenenze socio-culturali
2. Referente delle politiche sociali	Categorie sociali definite in primo luogo per rapporto al mercato capitalistico	Condizioni e stili di vita di ogni persona nelle diverse formazioni sociali
3. Copertura dei rischi	Assicurazioni obbligatorie pubbliche e private per categorie professionali e compensazioni alle quote marginali per via fiscale	Nuovi mix di copertura dei rischi attraverso combinazioni fra assicurazioni obbligatorie, integrative, forme di mutualità e di solidarietà primaria
4. Regole di allocazione	Prevalenza di regole redistributive con integrazioni di contrattualità libera	Mix di regole basate su criteri di redistribuzione, commutazione (reciprocità) e distribuzione solidaristica (mutualità)
5. Ruolo dello Stato	Stato sociale prevalentemente istituzionale con integrazioni di <i>welfare</i> acquisitivo-meritocratico	Stato sussidiario alle autonomie sociali sia in senso verticale sia in senso orizzontale, e facilitatore della sussidiarietà laterale
6. Estensione della cittadinanza	Cittadinanza statale e locale estesa ai meritevoli (nativi e immigrati o <i>denizens</i>)	Cittadinanza plurale sia su basi territoriali sia su basi di appartenenza sociale nelle diverse formazioni sociali

7. Soggetti di cittadinanza	Individui generici in quanto slegati da relazioni di appartenenza specifica	Persone “contestuate” (in “comunità di identità”) e formazioni sociali intermedie fra individuo e Stato
8. Gestione delle devianze e patologie sociali	Compensazione degli svantaggi per mezzo di sempre ulteriori inclusioni dei comportamenti variabili (riduzione dei danni)	Prevenzione del rischio di esclusione mediante l’affermazione di standards etici di normalità intesa come adeguatezza relazionale nei contesti situati (soluzione X di tipo relazionale: qualità relazionale, beni relazionali, contratti relazionali)

tualità: (a) risponde a bisogni e interessi diffusi di cooperazione, e non riguarda più la semplice autoprotezione di gruppi socialmente deboli o marginali, e (b) viene gestita attraverso una pluralità di attori, in combinazioni dove possono avere un ruolo, oltre ai soggetti della mutualità, anche lo Stato (enti pubblici o semi-pubblici), agenzie di mercato e reti informali. In questo modo, la gestione delle devianze e delle patologie non è più una questione di compensazione degli svantaggi per mezzo di sempre ulteriori inclusioni dei comportamenti variabili (riduzione del danno), ma diventa un obiettivo di prevenzione del rischio mediante l’affermazione di standards etici di normalità, intesa come adeguatezza relazionale nei contesti situati (soluzione X).

Oggi c’è ancora chi pensa che il complesso dei diritti di cittadinanza possa essere garantito solo se il mercato (inteso come nozione sociologica generalizzata, anche negli stili di vita) viene condotto a regole di funzionamento che da un lato recuperino efficienza e capacità produttiva e dall’altro rendano disponibili più risorse per l’inclusione politica delle quote deboli di popolazione. Ma la formula: “più cittadinanza attraverso più mercato”, oppure “più cittadinanza attraverso un mercato più efficiente”, risulta equivoca e limitativa. Essa perpetua l’idea che la cittadinanza sia una questione di *trade-off* fra Stato e mercato e limita

i contenuti della cittadinanza a tale interscambio. Al contrario, la società dopo-moderna non può essere letta in continuità con quella precedente: essa presenta cesure e discontinuità forti. In particolare, per quanto ci riguarda:

(1) La *cittadinanza dopo-moderna*: diventa un disegno complessivo che deve distinguere le varie sfere (sociali, economiche, politiche, culturali) senza che esse si separino o si confondano, e quindi trovando regole appropriate in/per ciascuna di esse. Il senso e la metodologia dei diritti di cittadinanza non sono gli stessi se quest'ultima viene osservata nel sistema economico, in quello politico, in quello sociale o ancora in quello culturale. Il referente non è più il lavoratore, ma l'uomo, la concreta persona umana. La nuova cittadinanza ha il suo referente simbolico non nella povertà o nei rischi dell'industrialismo, ma nella cultura trainante, quella del terziario e del "quaternario", centrata sulla qualità della vita e sui problemi di sostenibilità degli stili di vita più svariati.

(2) 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. La variabile ecologica impone una nuova riflessione circa l'impatto delle politiche sociali sull'ambiente demografico, sociale, economico, politico, oltretutto sull'eco-sistema fisico. Essa comporta nuove frontiere là dove la politica sociale non è più questione di redistribuzione delle risorse prodotte dal mercato, ma contrasto di interessi fra produttori e fruitori dell'ambiente, così come fra identità socio-culturali diverse.

In questo scenario, profondamente mutato, si richiedono nuove basi strutturali, funzionali e morali della cittadinanza, senza le quali le politiche di controllo sociale non possono essere portate avanti. Queste basi morali, funzionali e strutturali della cittadinanza fanno riferimento ad un codice simbolico che non opera più in base alla distinzione incluso/escluso nel sistema politico attuale, ma in base alla distinzione relazionale/non-relazionale, cioè se i soggetti di cui si parla stanno oppure no in relazioni valide e significative sia dentro le loro

formazioni sociali sia nei rapporti con le altre formazioni sociali rilevanti a fini di benessere.

La logica dell'inclusione *lib/lab* ragiona così: se sviluppiamo l'economia (il mercato, il benessere dei consumi), il sociale deve andare di pari passo; lo sviluppo economico deve essere seguito da una giusta redistribuzione. La logica dell'inclusione relazionale ragiona in un altro modo: occorre perseguire uno sviluppo economico che non sia privo di motivazione sociale, ossia che incorpori il sociale *ex ante*, perché è meglio rinunciare a certi vantaggi economici se essi debbono essere annullati dall'implosione del sociale (considerato che tale esito comporta nuove esclusioni sociali, oltre a produrre dis-economie esterne).

Il *lib/lab* dice: diamo libertà economica e poi redistribuiamo la ricchezza; diamo libertà e poi controlliamo; l'economico produca beni e servizi, e poi creiamo la coesione sociale necessaria per controllare gli effetti negativi dell'economico. Il codice relazionale, invece, dice: la libertà economica deve essere fin dall'inizio finalizzata in senso sociale; la libertà e il controllo sono costitutivi l'uno dell'altro; niente sviluppo economico senza sviluppo sociale; generiamo più coesione sociale mediante la sinergia fra economico (= mezzi tecnici) e sociale (= regole umane di scambio sociale). L'idea è che il societarismo sia il prodotto dell'effetto di reciprocità (*Wechselwirkung*) fra economico e sociale, anziché come combinazione *ex post* degli opposti. Il benessere viene collegato ad un contratto civile che viene fatto prima di mettere in relazione l'economico e il sociale. Non ci si attende che il benessere sia il risultato di un aggiustamento fra ciò che l'economico ha prodotto e l'azione di *entitlements* che si incaricano di redistribuire i benefici agli esclusi.

La logica *lib/lab*, volente o nolente, accetta che prima l'economico modifichi il sociale liberando le libertà di mercato (*lib*) (con la conseguenza di rompere il tessuto relazionale che definisce la condizione iniziale) e poi si incarica di compensare i deficit di benessere che ne risultano, mediante controlli di inclusione in certe garanzie, forzatamente limitate (*lab*). Questa logica si applica anche a tutte le forme di vita, agli stili scelti dagli individui e quindi è anche una logica di trattamento della povertà e delle patologie sociali. La logica societaria, invece, afferma che il benessere è il prodotto di oggetti che si orientano gli uni agli

altri secondo principi di giusto relazionamento, perché il benessere che deve essere prodotto è, esso stesso, un *bene relazionale* (si vedano, per esempio, i contratti relazionali, intesi come contratti a lungo termine che non conferiscono un primato di valore alla mera efficienza economica e tecnica, pur avendo sistemi di massima rendicontabilità, ma privilegiano una relazione sociale sussidiaria fra produttori e fra produttori e consumatori). La medesima logica vale anche per quanto concerne il trattamento degli stili di vita, e dunque la prevenzione e cura delle patologie e devianze sociali. Diversamente dalla logica tipicamente moderna dell'inclusione, che tutto riconduce – direttamente o indirettamente, implicitamente o esplicitamente, nel breve o nel lungo periodo – al sistema politico-amministrativo, la logica relazionale o societaria riconduce l'esclusione, la patologia o devianza sociale al modo di essere e di agire proprio di ogni sfera sociale, e interviene per relazionare le varie sfere d'azione fra di loro in base a principi di sussidiarietà reciproca così da valorizzare le responsabilità nelle libertà dei soggetti umani.

6. *Conclusioni: due strategie per governare la morfogenesi sociale, l'una con cittadinanza neutra (codice lib/lab dell'inclusione), l'altra con cittadinanza societaria (codice relazionale dell'inclusione)*

La frammentazione della società odierna, così come la sua ricomposizione su nuove basi relazionali, comportano lo sprigionamento di una quantità di istanze, molteplici quanto alle intenzioni, ai significati e ai soggetti portatori di identità e di interessi. Come si può governare la morfogenesi della società? Le scelte si collocano entro due grandi scenari possibili (evidentemente semplificando molto, ma le variazioni sono facilmente tracciabili in un secondo momento). Gli scenari sono tendenze in atto e nello stesso tempo strategie alternative.

Il primo scenario è quello in cui lo Stato si fa garante di tutti i diritti e di tutti i comportamenti che non ledono i diritti e la libertà altrui. È difficile dire che cosa ciò significhi, ma sta di fatto che questa è la via oggi dominante in Italia, come in Europa e in USA: lo Stato rinuncia ad una definizione istituzionale delle politiche sociali e si pone come struttura

di controllo che assicura il massimo delle libertà private, cioè delle scelte individuali com-possibili. È l'idea moderna del Leviatano portata alle sue ultime conseguenze: il Leviatano, infatti, non è un potere autoritario e coercitivo, ma è invece il potere assoluto che gli individui costituiscono come monopolio della forza affinché li garantisca nel perseguire il massimo della felicità individuale privata. Gli attuali sistemi *lib/lab* funzionano precisamente così. Il che significa che gli individui si assoggettano allo Stato e al potere sovranazionale affinché consenta loro di fare società come credono.

Questa è la cittadinanza neutra, per la quale tutti gli individui (e solo gli individui) godono di un uguale complesso di diritti-doveri nel perseguire le loro mete private con pari opportunità. I diritti sono neutri e consistono in pretese soggettive.

Il mondo delle scelte sociali possibili in modo illimitato ed equivalente è un mondo che non agevola alcuna scelta reale e concreta, perché tutto deve rimanere virtuale. Il sistema della cittadinanza neutra alimenta per sua natura scelte precarie, volatili, provvisorie. Il Leviatano segue una logica in tutto questo: esso è costituito per garantire che gli individui possano rigiocare continuamente ogni preferenza, per esempio quella del tipo di forma familiare in cui vivere. Un mondo così fatto è l'ideale del Panopticon, che oggi si veste di abiti nuovi: infatti, non cerca di controllare tutta l'emarginazione sociale sulla base di un'idea istituzionalizzata di ordine sociale, com'era ancora configurato nella mente di J. Bentham³¹, ma diventa un sistema che si regge su principi (di compromesso fra Stato e mercato) i quali generano quella esclusione che poi cerca di eliminare ricorrendo agli stessi principi che l'hanno creata. In questo senso io parlo di un neo-Panopticon che, come il vecchio, vuole controllare tutta l'esclusione, ma lo fa secondo principi liberali. Tocqueville la definirebbe una falsa democrazia, ovvero una democrazia dispotica, perché il principio democratico dell'uguaglianza che predica nasconde una sostanziale tirannia della maggioranza, la quale impedisce che si possa uscire dall'esclusione in altri modi che non siano quelli di

³¹ Cfr. J. Bentham, *Panopticon* (1790), in *The Works of Jeremy Bentham*, Tait, Edinburgh 1843, vol. iv.

gestione sistemica *lib/lab*. Ossia impedisce di formare, se non a costi personali altissimi (del tutto iniqui sotto il profilo della giustizia sociale), quei legami che sono necessari per rendere vitale una comunità autenticamente liberale³².

Le associazioni (anche quelle famigliari o che rappresentano determinate identità o interessi famigliari, come quelle dei padri o delle madri) si muovono dentro questo scenario pensando di essere associazioni. Ma è solo un'illusione. Non sono associazioni. Sono le riserve indiane del Grande Leviatano, che fa del principio associativo un mero strumento di rivendicazioni individuali. Entro questo tipo di cittadinanza l'associazionismo sociale diventa un paradosso: serve non già per creare legami e sinergie, ma per svincolare e separare. Non è un caso che, oggi, una parte consistente del Terzo settore favorisca la privatizzazione degli individui e una parallela statalizzazione delle loro relazioni private (lo si vede, per esempio, nel trattamento dei minori e dei diritti dell'infanzia attraverso associazioni che operano su mandato dello Stato).

Insistere sulla legislazione statutale porta in modo crescente ad effetti perversi, perché il legislatore statutale non può fare differenze: deve omologare tutto e con ciò crea dis-ordine proprio nelle relazioni che doveva regolare³³. I gruppi sociali normali devono passare come anormali, cioè devono inventarsi degli handicap e delle patologie sociali, se vogliono essere riconosciuti e aiutati (per esempio un gruppo deve apparire come povero oppure con membri problematici). Altrimenti non esiste. La società eticamente neutra (quella del liberalismo individualistico) ha molte varianti interne, ma, nel suo complesso, vive di contraddizioni e paradossi che, seppure per segmenti circoscritti di società, portano all'auto-distruzione della socialità primaria e secondaria.

Il secondo scenario è quello in cui lo Stato non esercita il ruolo di Leviatano, ma si limita a regolare i rapporti fra le diverse culture, lasciando loro una maggiore autonomia interna. Qui la cittadinanza è societaria nel senso che il complesso dei diritti-doveri, anche inerenti alle relazioni

³² Cfr. S. Belardinelli, *La comunità liberale*, Studium, Roma 1999.

³³ Cfr. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993.

sociali, sono espressione di comunità culturali che trovano nello Stato (o sistema politico-amministrativo locale, nazionale, sovranazionale) solo un limite per quanto attiene la salvaguardia dei diritti umani e le compatibilità generali fra le diverse culture. Il senso di questo secondo scenario è quello di rafforzare i nessi fra libertà e responsabilità all'interno delle diverse culture, con le loro espressioni associative. Viene quindi data maggiore autonomia non tanto agli individui come tali, ma alle loro forme organizzate associazionalmente, entro i limiti dei diritti umani costituzionalmente sanciti. Né statalizzazione dei rapporti privati, né liberismo anarcoide, ma auto-responsabilizzazione delle forme sociali possibili.

Viene qui valorizzato il ruolo delle associazioni che rappresentano identità e interessi specifici, dentro una cornice che è senza dubbio più allentata di quella precedente, ma che è appositamente disegnata per valorizzare – dentro certi limiti – il fatto che ciascuna persona si assume il rischio e la responsabilità delle sue scelte private, con il sostegno della propria appartenenza associativa. Non dunque la enfaticizzazione di astratte possibilità di formare una convivenza sociale qualunque, come accade nel caso precedente, ma la possibilità effettiva di scegliere precise forme sociali dotate di una propria capacità statutaria. C'è la speranza che le associazioni riescano a diffondersi e a difendere e promuovere diritti concreti, anche diritti alla differenza, anziché una cittadinanza che neutralizza le scelte di valore.

La stessa cittadinanza delle associazioni, in quanto complesso di diritti-doveri autonomi che va al di là dei diritti-doveri dei singoli individui, viene interpretata diversamente da quanto accade nello scenario precedente: là, infatti, è una cittadinanza neutra, il che significa che la società è indifferente alla forma associativa (per esempio la relazione-famiglia è messa sullo stesso piano delle altre forme, anche non-famigliari); mentre qui l'associazione viene promossa all'interno di una logica che segue il codice di valorizzazione delle relazioni sociali. Nel primo scenario questa è una possibilità puramente astratta, che il Leviatano si incarica ogni giorno di smentire con i fatti. Nello scenario della cittadinanza neutra, infatti, le associazioni (in senso lato) sono ridotte al ruolo di gruppi di interessi e valori particolaristici, non universali, e sono co-

strette a comportarsi come *lobbies* che chiedono sussidi ed elemosine ad uno Stato che le ha ben educate a chiedere con il cappello in mano ciò che sarebbe solamente un diritto di equità verso chi, assumendosi precise responsabilità di reciprocità sociale, sostiene il peso e i costi della solidarietà sociale allargata. Viceversa, nel secondo scenario, le associazioni sono i soggetti di una giustizia sociale, al proprio interno e verso l'esterno, che segue criteri etici. È questa la società delle comunità di appartenenza (comunità liberale) che ha molte varianti possibili, e che, pur nell'inevitabile dose di conflittualità che può presentare, riesce però a rigenerare la società attraverso le formazioni associative intermedie e la loro capacità di creare e alimentare una sfera pubblica comune in cui il pluralismo culturale abbia la sua cittadinanza (societaria).

La morfogenesi della società può dunque essere governata in due modi ben diversi. Nel primo caso c'è un potere che sostiene quella morfogenesi e, pur dichiarandosi neutrale, la indirizza, appunto, in termini di neutralismo (indifferentismo) etico. Nel secondo caso, la morfogenesi non è più governata da un centro, e non più dall'alto, ma associazionalmente. Le differenze, come i rischi, non possono certo essere sottovalutati. Nel caso della cittadinanza neutra, lo Stato sostiene attivamente le scelte individuali (le forme sociali sono oggetto di scelta come un prodotto nel supermercato) e impedisce alle comunità di appartenenza di organizzarsi e gestire le proprie forme culturali. Nel caso della cittadinanza societaria, lo Stato si astiene dal sostenere le scelte individuali affidandole alle responsabilità degli stessi individui, lascia alle comunità di appartenenza di organizzare e gestire le pratiche sociali, fa perno sul tessuto generazionale, promuove la soggettività delle formazioni sociali intermedie.

Parlare di evoluzione della società è un modo di auto-descriversi molto di moda nella società odierna. L'ideologia dell'evoluzione giustifica tutti i cambiamenti, quale che ne sia il segno. Sul piano sociologico, non si può che prendere atto di tutto ciò. Ma, invece che farne una esaltazione ideologica di tarda modernità, la sociologia può anche mostrare che non tutte le forme che l'evoluzione produce sono positive, feconde, vitali, e alla fine portatrici di quelle che ancora chiamiamo esigenze di civiltà e di umanizzazione. L'idea di una evoluzione sociale che va verso

una crescente pluralizzazione delle forme di vita, viste come aumento di variazioni e deviazioni possibili, è in realtà una visione ideologica, figlia di quella modernità che, portando agli estremi le sue premesse, espande se stessa senza spostare i confini delle distinzioni tra società umana e non-umana al di là del suo orizzonte. Siccome non ha criteri etici per farlo, si trova nel paradosso di volere, da un lato, umanizzare le persone e, dall'altro, dover riscontrare un crescente imbarbarimento, di cui non sa darsi spiegazione. Dovrebbe per questo riconoscere la necessità di andare oltre la filosofia dell'inclusione/esclusione delle forme di vita che si affermano come semplici stili di scelte individuali, per affermare le libertà positive di chi sceglie di creare legami di coesione sociale. Giacché la coesione sociale e le pari opportunità non vengono certamente favorite dall'indifferentismo etico e comunque non esistono fuori delle regole di piena reciprocità sociale. Gli Stati europei sono in difficoltà su questo terreno. Sono scatole vuote a cui la società civile continua a rivolgersi senza udire altro che l'eco dei propri lamenti. Quando la società civile capirà il segreto di vita di cui è portatrice, comprenderà anche che lamentarsi è vano, che attardarsi sulle critiche è tempo perso, e che occorre prendere in mano il proprio destino, togliendolo dalle fauci del Leviatano.

In una società reticolare l'inclusione sociale deve essere ripensata in una prospettiva relazionale. Al centro di tale prospettiva c'è un cambiamento delle distinzioni-guida che hanno gestito la semantica moderna dell'inclusione sociale perseguita attraverso il *welfare state*. Emerge un codice societario dell'inclusione sociale, che potrebbe anche essere giudicata utopica, rispetto a quella più realistica delle politiche sistemiche. Luhmann non avrebbe dubbi al riguardo; per lui la società semplicemente va solo verso ciò che l'evoluzione sistemica può consentire. Ma abbandonarsi alle derive dell'evoluzione non è una soluzione che possiamo qualificare come umana.

Il valore aggiunto delle relazioni sociali

1. Il problema e le tesi

Tutte le ricerche empiriche mettono in rilievo che il capitale sociale (d'ora in poi cs) valorizza i beni pubblici, ma gli studiosi si dividono in due grandi filoni di pensiero. Secondo alcuni ciò avviene a prescindere dalle reti sociali, mentre secondo altri la promozione dei beni pubblici dipende dalle reti sociali, anzi, consiste proprio nella creazione di reti sociali. Dietro questo spartiacque c'è una diversa e opposta visione della relazione sociale. Per i primi, la relazione sociale non dà alcun valore aggiunto, perché il capitale sociale consiste, a loro avviso, in un patrimonio culturale (civismo o simili) il quale sostiene di più o di meno la produzione di beni pubblici nella misura in cui è interiorizzato e agito dagli individui in un certo contesto territoriale, senza bisogno di relazioni specifiche fra di essi. Per gli altri, invece, sono precisamente le relazioni sociali in cui consiste il capitale sociale che genera quel valore sociale aggiunto che costituisce (se si vuole istituisce) i beni pubblici. Per mettere chiarezza, occorre dunque chiedersi: esiste o non esiste il valore sociale aggiunto delle relazioni sociali? E, in caso affermativo, qual è e come si può misurare? Rispondere a queste domande è cruciale per poter osservare il capitale sociale e i suoi benefici.

La tesi della sociologia relazionale che io sostengo afferma che il capitale sociale genera e valorizza i beni pubblici attraverso il valore sociale aggiunto delle relazioni che lo caratterizzano. Capitale sociale e beni pubblici relazionali sono due realtà che si generano e rigenerano,

oppure si elidono, a vicenda¹. Occorre abbandonare gli schemi circolari e ricorsivi, e concepire i rapporti fra capitale sociale e beni pubblici relazionali come processi morfogenetici nel tempo. Adottando questa prospettiva, si può osservare il valore sociale aggiunto (vsa) delle relazioni primarie (interpersonali) e secondarie (associative al di là delle conoscenze personali).

A mio parere, il valore sociale aggiunto (vsa) è precisamente l'effetto emergente dalla riflessività agenziale, interattiva e sistemica dei legami sociali quando (se e nella misura in cui) sono considerati e praticati come opportunità e risorse (quindi come fonte di *enhancement*), anziché come vincoli e costrizioni che inibiscono gli attori sociali. Chi nega che il capitale sociale abbia una natura relazionale può solo osservare la sua presenza o assenza, la sua maggiore o minore efficacia, ma non può spiegare il come e il perché venga generato o sia assente. Mentre chi adotta la prospettiva relazionale può dare ragione dei processi generativi del capitale sociale e dei differenti benefici che esso può produrre a seconda di quale sia il valore sociale aggiunto delle relazioni che lo costituiscono.

2. Lo stato dell'arte nello studio del capitale sociale in rapporto alla produzione di beni pubblici: un dibattito denso di aporie

2.1. Le reti sociali primarie sono un ostacolo o un sostegno per la valorizzazione dei beni pubblici?

Studiando il capitale sociale, molti studiosi, in modo implicito² oppure esplicito³, sono giunti a concludere che le reti societarie informali (primarie o di prossimità) e formali (secondarie, ovvero di associazioni

¹ Cfr. P. Donati, *Che cos'è e come opera il capitale sociale secondo la sociologia relazionale*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 10, 2010, pp. 269-314.

² Cfr. E.C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata* (1958), il Mulino, Bologna 1976.

³ Cfr. R.D. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane* (1993), Mondadori, Milano 1993; Id., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000; R. Cartocci, *Mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia*, il Mulino, Bologna 2007.

organizzate) tendono a facilitare la chiusura degli individui, il loro particolarismo e l'attaccamento all'interesse personale o della comunità. Sarebbero invece gli atteggiamenti di apertura verso l'altro generalizzato (andare a votare, concedere fiducia interpersonale generalizzata, donare il sangue...) a favorire la produzione, da parte della società civile, di esternalità positive per l'intero contesto sociale, cioè a produrre dei benefici pubblici. La conseguenza più rilevante di tale modo di vedere il capitale sociale è l'elusione o quanto meno la sottovalutazione dell'importanza delle relazioni sociali, perché dallo studio sia del capitale sociale sia dei beni pubblici da esso prodotti vengono escluse le reti di interazione sociale. In breve, alcuni pensano che la valorizzazione dei beni pubblici attraverso il capitale sociale non necessiti di relazioni sociali aventi specifiche qualità e poteri propri. Per esempio, Cartocci⁴ sostiene che il capitale sociale non ha legami con il concetto di reticolo sociale e che le reti di prossimità instaurano delle relazioni negative con il capitale sociale e con il civismo degli individui.

Queste tesi sono state messe in causa da una serie di indagini teoriche ed empiriche che hanno mostrato l'esatto contrario. La prima tesi conduce ad ignorare una vastissima quantità di lavori sociologici nazionali⁵ ed internazionali⁶ che sottolineano il profondo ed inderogabile le-

⁴ Cfr. R. Cartocci, *Mappe del tesoro*, cit.

⁵ Cfr. A. Bagnasco - F. Piselli - A. Pizzorno - C. Trigilia, *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna 2001; E. Amato, *Capitale sociale e analisi di rete: un rompicapo metodologico*, in «Inchiesta», 33, 139, 2003, pp. 18-23; P. Barbieri, *Il tesoro nascosto. La mappa del capitale sociale in un'area metropolitana*, in «Rassegna italiana di sociologia», 38, 3, 1997, pp. 343-370; Id., *Capitale sociale e lavoro autonomo: un esperimento di network analysis e alcune considerazioni*, in «Inchiesta», 33, 139, 2003, pp. 34-46; Id., *Le fondamenta micro-relazionali del capitale sociale*, in «Rassegna italiana di sociologia», 46, 2, 2005, pp. 345-384; A.M. Chiesi, *L'analisi dei reticoli*, FrancoAngeli, Milano 1999; Id., *Capitale sociale degli imprenditori e performance aziendale in aree omogenee*, in «Rassegna italiana di sociologia», 46, 1, 2005, pp. 11-39.

⁶ Cfr. J. Ballet - R. Guillon (eds.), *Regards croisés sur le capital social*, L'Harmattan, Paris 2003; C. Bidart, *L'amitié. Un lien social*, La Découverte, Paris 1997; S.P. Borgatti - C. Jones - M.G. Everett, *Network Measures of Social Capital*, in «Connections», 21, 2, 1998, pp. 27-36; P. Bourdieu, *Le capital social. Notes provisoires*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 3, 31, 1980, pp. 2-3; Id., *The Forms of Capital*, in J.G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Gre-

game tra il concetto di rete sociale e quello di capitale sociale. La seconda tesi è stata falsificata da numerose ricerche teoriche ed empiriche che hanno messo in luce le condizioni sotto le quali le relazioni di prossimità risultano efficaci nell'accrescimento della pro-socialità e dell'orientamento verso l'altro generalizzato da parte degli individui⁷.

In particolare, una ricerca sull'Italia⁸ ha mostrato l'esistenza di una continuità fra capitale sociale primario, secondario e generalizzato. La definizione di questi diversi tipi di capitale sociale è riportata nella Figura

enwood Press, New York 1985, pp. 241-258; R.S. Burt, *Le capital social, les trous structuraux et l'entrepreneur*, in «Revue française de sociologie», 36, 4, 1995, pp. 599-628; Id., *The Contingent Value of Social Capital*, in «Administrative Science Quarterly», 42, 2, 1997, pp. 339-365; Id., *The Network Structure of Social Capital*, in R.I. Sutton - B.M. Staw (eds.), *Research in Organizational Behavior*, JAI Press, Greenwich (CT) 2000, pp. 345-423; Id., *Structural Holes versus Network Closure as Social Capital*, in N. Lin - K. Cook - R.S. Burt (eds.), *Social Capital. Theory and Research*, Aldine de Gruyter, New York 2001, pp. 31-56; Id., *Brokerage and Closure. An Introduction to Social Capital*, Oxford University Press, New York 2005; J. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», 94, Supplement, 1988, pp. 95-120; A. Degenne - M. Forsé, *The Concept of Social Capital. A Consideration of a Definition and an Empirical Application*, Working Paper, Lasmas-Cnrs-Ehess-Université de Caen 2003; N. Lin, *Building a Network Theory of Social Capital*, in «Connections», 22, 1, 1999, pp. 28-51; Id., *Inequality in Social Capital*, in «Contemporary Sociology», 29, 6, 2000, pp. 785-795; Id., *Social Capital. A Theory of Social Structure*, Cambridge University Press, New York 2001; Id., *Building a Network Theory of Social Capital*, in Id., K. Cook - R.S. Burt (eds.), *Social Capital. Theory and Research*, Aldine de Gruyter, New York 2001, pp. 3-29; Id., *Capitale sociale: paradigmi ricorrenti e loro validazione concettuale ed empirica*, in «Inchiesta», 33, 139, 2003, pp. 5-17.

⁷ Cfr. P. Donati, *La famiglia come capitale sociale primario*, in Id. (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 31-101; P. Di Nicola (ed.), *Dalla società civile al capitale sociale. Reti associative e strategie di prossimità*, FrancoAngeli, Milano 2006; P. Donati - I. Colozzi, *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, FrancoAngeli, Milano 2006; Id., *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006; R. Prandini, *Capitale sociale familiare e socialità: un'indagine sulla popolazione italiana*, in P. Donati (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 102-155; D. Wollebaek - P. Selle, *La partecipazione alle associazioni di volontariato contribuisce alla formazione del capitale sociale?*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 7, 2, 2004; E.M. Uslaner, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁸ Cfr. P. Donati - L. Tronca, *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, FrancoAngeli, Milano 2008.

1 (alle pagine seguenti), anche per chiarire la terminologia utilizzata nei contributi successivi. Da tale indagine risulta che il capitale sociale familiare e comunitario è correlato positivamente con quello associativo e con quello generalizzato, e concorre alla valorizzazione dei beni pubblici. La relativa continuità delle diverse forme di capitale sociale indica che esistono significative interdipendenze e sinergie reciproche. Ma ciò si vede solo se si adotta una prospettiva relazionale di analisi sociologica⁹.

Possiamo leggere nella loro evoluzione i rapporti di forza (per consistenza e importanza) fra CS primario e CS secondario (come definiti nella Figura 1, alle pagine seguenti) nei vari tipi di società storicamente esistenti. Nelle società segmentarie (quelle primitive o semplici), il CS primario è alto, e il CS secondario è basso, perché non c'è una sfera sociale sviluppata in senso associativo all'esterno della famiglia. Nelle società stratificate, la forza del CS primario persiste, ma in maniera diversificata per ceti o classe sociale (di qui la graduazione alto-medio), mentre il CS comincia a svilupparsi fuori della famiglia. Nella società della prima modernizzazione il CS primario si indebolisce in concomitanza con la privatizzazione della famiglia borghese e la diffusione su larga scala della famiglia proletaria, mentre cresce il CS secondario (società civile borghese). Nelle società ad elevata modernizzazione, rispetto alle configurazioni precedenti, si nota un abbassamento sia del CS primario sia del CS secondario, per via di un più elevato tasso di frammentazione, isolamento e anomia sociale. Ciò che era stato acquisito in termini di aumento di CS secondario nell'uscita dalla società tradizionale stratificata per classi e ceti verso la prima modernizzazione, viene in seguito perduto, perché, se il capitalismo all'inizio favorisce il CS secondario, in seguito lo erode assieme alla famiglia.

In Italia, l'indebolimento del CS può essere collegato al fatto che il complesso Stato/mercato moderno ha colonizzato quelle sfere di autonomia sociale che sono state tipiche della società civile premoderna (si pensi alle aggregazioni associative sorte durante il Medioevo e poi nel Rinascimento e con l'Illuminismo); e in parte al fatto che lo stesso com-

⁹ Cfr. P. Donati, *La famiglia come capitale sociale primario*, cit.; Id., *L'approccio relazionale al capitale sociale*, in «Sociologia e politiche sociali», 10, 1, 2007, pp. 9-40.

Figura 1 – La distinzione fra le varie forme di cs primario, secondario e generalizzato

<i>Tipi diversi di capitale sociale (cs)</i>	<i>Sfera (o soggetto) sociale</i>	<i>In che cosa consiste il cs (sue dimensioni)</i>	<i>Il cs specifico di quella sfera come fattore di</i>
Capitale sociale <i>primario</i>	a) cs familiare b) cs parentale c) cs comunitario delle reti informali (di vicini, amici, colleghi di lavoro)	1. Fiducia primaria (<i>face-to-face</i> e intersoggettiva) 2. Reciprocità interpersonale come scambio simbolico, ovvero dono come atto in un circuito di scambi reciproci di dare-ricevere-contraccambiare senza equivalenti monetari	<i>Civiltà (civility)</i> : il cs produce relazioni che sono civili in quanto consistono di buone maniere e di considerazione positiva per l' <i>Alter</i> , che è termine di riferimento per la cooperazione e la solidarietà reciproca nelle relazioni interpersonali
Capitale sociale <i>secondario</i>	cs associativo delle reti sociali organizzate nella associazioni di società civile	1. Fiducia secondaria (verso individui che hanno in comune l'appartenenza ad una associazione o comunità civile o politica) 2. Reciprocità sociale allargata (estensione dello scambio simbolico a coloro che appartengono ad una stessa associazione o comunità civile)	<i>Democrazia associativa</i> : il cs genera forme associative per la promozione di fini che non possono essere realizzati dai singoli, ma richiedono fiducia e spirito di collaborazione fra persone o gruppi sociali che si riconoscono per appartenere ad una stessa rete sociale, associazione o organizzazione

<p>Capitale sociale <i>generalizzato</i></p>	<p>cs nella sfera pubblica della piazza, ovvero nell'arena impersonale di un territorio considerato come comunità politica (multiculturale, multi-etnica...)</p>	<p>1. Fiducia generica (generalizzata) nell'Altro, cioè estraneo che si incontra nella sfera pubblica 2. Disponibilità alla collaborazione per produrre un bene collettivo (la cooperazione si dimostra con la partecipazione elettorale, atti di donazione a organizzazioni con fini pro-sociali, la adesione a petizioni che promuovono un bene pubblico, l'advocacy di diritti collettivi...)</p>	<p><i>Civicità (civic culture o civiness)</i> in un contesto, locale, nazionale o globale: il cs genera civicità (o cultura civica) in quanto consiste nell'esercizio delle virtù del buon cittadino che si impegna ed è responsabile dei beni pubblici, con fiducia e spirito di collaborazione, in luoghi e sfere di relazioni impersonali, tra semplici con-cittadini che si riconoscono per appartenere ad una stessa comunità politica</p>
--	--	---	---

Il plesso Stato/mercato ha indebolito le sue basi famigliari e quindi a poco a poco ha fatto venire meno gli input dal cs primario al cs secondario. I differenziali di cs fra aree territoriali molto modernizzate (per esempio il vecchio triangolo industriale del Nord Ovest) e aree modernizzate che mantengono forti elementi tradizionali (aree di terza Italia nel Nord, Est e Centro) si spiegano in base agli andamenti differenziali di queste configurazioni. Il Sud richiede un discorso a parte perché si trova in buona misura dentro i tipi di società segmentarie e stratificate.

Molti si pongono domande del tipo: possiamo pensare al rilancio del Paese in termini di crescita del cs primario e secondario? Quale tipo di assetto sociale potrà fare questo? Io penso di sì, ma a certe condizioni. Per comprenderlo, una rete di ricerca ha condotto varie indagini che

hanno esplorato non solo i rapporti tra il cs primario e il cs secondario, ma anche fra questi due tipi di cs e le altre sfere, quella politica delle istituzioni democratiche e quella economica del mercato¹⁰. Con tali ricerche si è inteso verificare la valorizzazione di beni pubblici da parte del cs primario, secondario e generalizzato.

2.2. *Oltre l'aporia della circolarità del capitale sociale*

Una delle aporie più evidenti degli studi sul capitale sociale consiste, per dirla à la Portes, nel fatto che non è chiaro se e quando il cs sia una variabile indipendente o dipendente. Si finisce così per incorrere in una visione circolare dei fattori in gioco che genera sospetti e confusioni sulla realtà del cs come fattore autonomo, dotato di qualità e poteri propri. Non si capisce se il cs generi beni pubblici oppure le cose vadano nel senso inverso, per cui è l'esistenza di beni pubblici che genera cs. Per dirla con Portes:

«in quanto proprietà di comunità e nazioni piuttosto che di individui, il capitale sociale è allo stesso tempo una causa e un effetto. Esso conduce a risultati positivi, come la crescita economica e la diminuzione del crimine, ma la sua esistenza è desunta dagli stessi risultati. Le città che sono ben governate e crescono economicamente si trovano in questa situazione perché hanno molto capitale sociale; le città più povere hanno un quantitativo minore di questa virtù civica»¹¹.

¹⁰ Cfr. P. Donati - I. Colozzi (eds.), *Il privato sociale in Italia: culture e pratiche*, FrancoAngeli, Milano 2004; Id., *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna 2004; Id., *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione*, cit.; Id., *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, cit.; P. Di Nicola, *Dalla società civile al capitale sociale*, cit.; P. Donati - I. Colozzi, *Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale*, FrancoAngeli, Milano 2007; G. Rossi - L. Boccacin, *Le forme e l'esito societario del capitale sociale in una organizzazione multilivello di terzo settore*, in P. Donati - I. Colozzi (eds.), *La valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006, cap. 7; Id., *Il capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore*, FrancoAngeli, Milano 2006; S. Scanagatta - A. Maccarini, *L'educazione come capitale sociale. Culture civili e percorsi educativi in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2009.

¹¹ A. Portes, *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociology», 24, 1998, pp. 1-24 (p. 19).

Per uscire dalle difficoltà appena rilevate, ho da tempo proposto un approccio relazionale al capitale sociale che, in un'ottica prettamente sociologica: evita gli equivoci tuttora persistenti perché li riconduce alle parzialità e distorsioni degli approcci individualisti e olisti; consente di vedere i beni pubblici – in quanto generati in modo relazionale – così da evitare i riduzionismi, in particolare, il riduzionismo psicologistico (pensare il bene relazionale come affettività, espressività... della relazione) e il riduzionismo economicistico (pensare il bene relazionale come quella qualità umana delle transazioni economiche che offre migliori vantaggi competitivi, maggiore utilità e soddisfazione nelle preferenze economiche). Per uscire dalla circolarità di cui si è detto, è utile ricorrere alla nozione di *beni relazionali* come modo co-relato di esistere del cs allorché si presenta nella forma di beni pubblici (bene pubblico qui significa accessibile a chiunque voglia prendervi parte osservando le norme e condizioni che esso pone per generarlo e fruirlo assieme agli altri).

I beni relazionali sono un tema introdotto più di vent'anni fa in letteratura che ha sofferto e tuttora soffre delle stesse aporie del concetto di capitale sociale¹². Esistono varie semantiche e il concetto viene utilizzato sia come *explanans* sia come *explanandum* da molte discipline (dall'economia alla psicologia, dalla sociologia alla politologia) esattamente come avviene per il concetto di capitale sociale. Ciò indica già che qualche connessione profonda esiste fra i due concetti e che la soluzione del problema sta nel vedere queste connessioni.

3. La prospettiva della sociologia relazionale

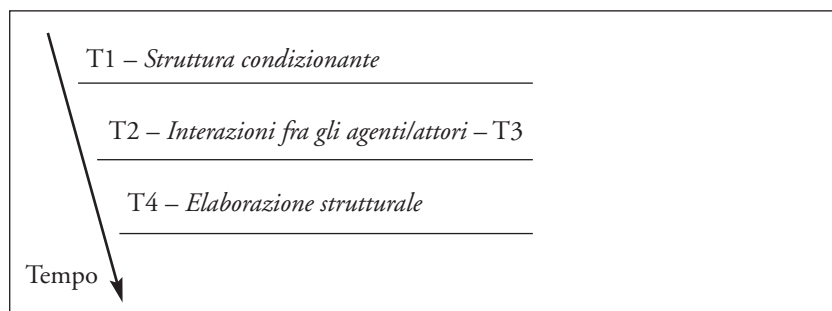
Proseguendo nelle indagini, la rete di ricerca da me diretta ha mostrato come l'approccio relazionale sia precisamente in grado di spiegare le relazioni fra capitale sociale e beni relazionali, sfuggendo alle ambiguità di chi a volte li considera come *explanans* e a volte come *expla-*

¹² Queste aporie sono commentate in dettaglio in P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

nandum. La soluzione sta nel vederli dentro una sequenza che non è circolare, ma morfogenetica. Per chiarire questo punto, propongo uno schema (Figura 2) che sintetizza le mie tesi di fondo, secondo le quali *il cs è un prodotto dei beni relazionali e, a sua volta, è un rigeneratore di beni relazionali*. La ricorsività fra cs e BR relazionali è solo *apparente*, nel senso che può essere risolta introducendo lo schema morfogenetico, che tiene conto delle fasi temporali e dell'apporto autonomo (stratificato) di ogni elemento nelle singole fasi del processo.

Ricordo lo schema generale del ciclo morfogenetico/morfostatico (Figura 2)¹³. Si tratta di un *framework* per descrivere come i processi sociali scorrono nel tempo, riproducendo o cambiando le strutture sociali e culturali. Al tempo iniziale T1 di un fenomeno/processo sociale, c'è una *struttura* detta *condizionante* perché condiziona gli agenti/attori, i quali interagiscono nella fase temporale T2-T3, e, con le loro interazioni modificano la suddetta struttura iniziale, producendo al tempo T4 quella che è chiamata *elaborazione strutturale*. Se tale elaborazione è identica a quella iniziale, si ha la morfostasi (la struttura è statica). Se l'elaborazione è invece differente da quella iniziale, vuol dire che c'è stato un cambiamento, ossia è stata generata una nuova forma sociale (morfo-genesi).

Figura 2 – Il ciclo morfogenetico/morfostatico (schema generale)

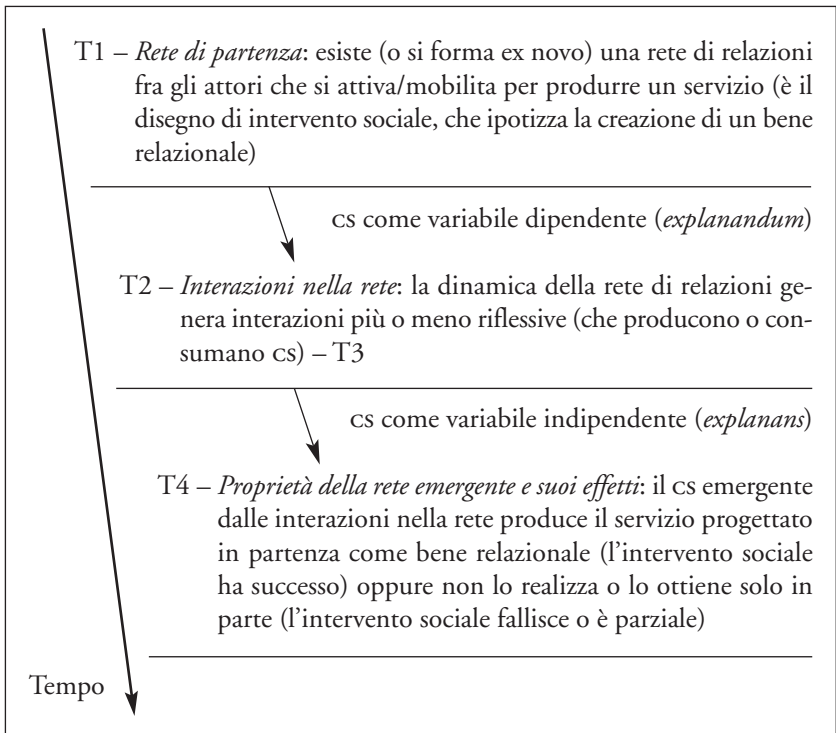


¹³ Cfr. M.S. Archer, *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Utilizzando questo schema, si vedono con chiarezza i rapporti fra CS e beni relazionali (BR) (sempre semplificando al massimo) (Figura 3): se sia il CS che genera i BR oppure viceversa dipende dalla fase in cui osserviamo il processo sociale. Facciamo un esempio.

Tempo T1: l'inizio del processo si ha quando viene organizzato un intervento (un'azione fra diversi soggetti) che attiva le relazioni fra gli attori come bene da perseguire, come bene in sé, ossia come bene relazionale. Per esempio, dovendo organizzare un intervento di cura (un

Figura 3 – Il Valore sociale aggiunto del capitale sociale (CS) come (ri)generazione di beni relazionali (BR) nel tempo (lungo il ciclo morfogenetico T1-T4), ossia come modificazione dell'ordine delle relazioni attraverso l'ordine delle interazioni



servizio di nido per i bambini, l'assistenza domiciliare per anziani) lo si disegna e lo si attua mobilitando le relazioni fra gli individui da assistere e gli attori delle loro reti primarie e secondarie. Ciò genera una situazione dalla quale può emergere più o meno CS, o anche nessun CS, in termini di fiducia, cooperazione e reciprocità fra gli attori.

Tempo T2 - T3: che venga generato più o meno CS dipende dagli attori e dalla rete che viene ad essere creata e mobilitata. Qui gioca la riflessività degli attori e delle loro reti¹⁴.

Tempo T4: se nelle interazioni di rete della seconda fase la dinamica ha generato CS allora il bene relazionale di partenza viene rigenerato o anche accresciuto, mentre se nella seconda fase il CS è stato solo consumato o distrutto, non si producono beni relazionali e anche quello di partenza scompare. Dal Tempo T4 comincerà un altro ciclo morfogenetico: la rete di relazioni esistente al Tempo T4 dovrà affrontare le interazioni fra i soggetti, così che il CS sarà messo nuovamente in gioco e da cui potrà uscire rafforzato o indebolito.

È importante sottolineare che nella fase interattiva ha un ruolo decisivo la riflessività personale degli attori e la riflessività relazionale delle loro reti, mentre il contesto strutturale incide nel favorire un certo tipo di riflessività piuttosto che un altro. Le strutture sociali e culturali favoriscono o inibiscono la riflessività degli agenti in quanto sono caratterizzate da una loro *riflessività sistemica* (inerente il sistema come tale)¹⁵. Questo quadro evita le conflazioni fra beni relazionali e CS, li mantiene distinti ma anche relazionati fra loro.

Possiamo allora parlare di un «valore sociale aggiunto» (vsa) del CS che: consiste nel (ri)generare (anziché consumare, annullare...) i beni relazionali; si può misurare con la capacità della rete associativa di produrre relazioni interne ed esterne che agiscono in maniera riflessiva¹⁶ facendo sì che le relazioni condivise siano rese più efficaci, cioè aumentino

¹⁴ Cfr. P. Donati, *Il ruolo della riflessività nell'agire sociale: quale «modernizzazione riflessiva»?*, Presentazione del libro di M.S. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento 2009, pp. 7-49.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali*, cit., pp. 110-139.

l'efficacia operativa della rete (potenziamento di G di AGIL applicato alla rete associativa). Il vsa delle relazioni che chiamiamo cs, dunque, va inteso come capacità di generare beni pubblici relazionali a partire da un contesto organizzato in vista di beni relazionali. In un intervento sociale che funziona bene (perché produce effettivamente dei beni pubblici) non c'è una circolarità confusiva fra cs e beni relazionali, ma si verifica un processo morfogenetico che segue una precisa sequenza temporale.

Il vsa è la differenza fra la situazione iniziale al Tempo T1 e la situazione al termine del ciclo morfogenetico considerato al Tempo T4 (può essere positivo o negativo). Il vsa misura la capacità di una rete associativa di essere efficace *qua talis* (quindi di non essere asservita ad altro da sé), in quanto misura la capacità di una rete di produrre sociabilità come valore aggiunto (ossia come accrescimento dei suoi parametri relazionali: per esempio, il grado di reciprocità, cooperazione, fiducia, simpatia...), ossia se e in che misura la rete riesca a mettere in sinergia il suo bene relazionale (interno) con il cs (in tutte le sue dimensioni: *bonding, bridging, linking*), giacché l'uno ha bisogno dell'altro per produrre frutti di prosocialità.

Un esempio può essere quello della *Tagesmütter* (la cosiddetta «madre di giorno»). Al momento in cui viene creata questa figura con un contratto per cui la madre di un bambino piccolo (0-3 anni) si assume il compito di prendersi cura di altri bambini (due o tre) della stessa età, si crea una relazione fra le famiglie coinvolte che si danno un obiettivo o compito comune (la cura dei figli, affidata alla *Tagesmütter*). In questa azione di fiducia e cooperazione reciproca, c'è la premessa e la promessa di un bene relazionale. Dipende dalla seconda fase (come avvengono le interazioni tra le famiglie) far sì che le interazioni fra loro operino generando cs e non consumandolo: in altri termini, se si crea effettivamente un contesto relazionale fatto di fiducia, cooperazione e reciprocità fra i genitori dei bambini (che, per il tipo di relazione che si è instaurata si conoscono e si frequentano secondo qualità e poteri che un nido pubblico o privato organizzato in maniera burocratica o mercantile non avrebbe prodotto), allora il cs genera una rete di famiglie in cui i beni relazionali fioriscono, altrimenti l'intervento sociale prende un'altra strada.

Più in generale, il cosiddetto Terzo settore e il privato sociale sono tali quando si configurano come sfere sociali che producono inclusione sociale relazionale attraverso un'interazione virtuosa fra bene relazionale e cs. L'interazione è virtuosa sia perché li incrementa a vicenda, sia perché opera con finalità prosociali, civiche o civili. La concettualizzazione che viene qui presentata (Figura 3) risolve le aporie di cui sono prigionieri gli studi sul cs¹⁷, in quanto mostra che il cs è una variabile sia dipendente sia indipendente, sia *context-dependent* sia *activity-dependent*, sia culturale (norme, valori atteggiamenti degli attori) sia strutturale (fatta di reti, organizzazioni e *linkages*), senza conflazionare tutti questi elementi e dimensioni. Per commentare a fondo tutto ciò, occorrerebbe un intero volume.

4. Si comprende allora il valore sociale aggiunto delle relazioni sociali

Parlare di valore *aggiunto* significa, in breve, *riferirsi ad un incremento di valore di qualcosa/qualcuno*. L'incremento è prodotto da qualcosa/qualcuno che ha agito/operato sul qualcosa/qualcuno che – per effetto causale – ha aumentato il suo valore. *Quando ciò avviene attraverso la relazione sociale abbiamo il valore sociale aggiunto (vsa) della relazione sociale*. È la relazione sociale che valorizza qualcosa/qualcuno. Se poi ciò che essa valorizza è una relazione, allora siamo sulla strada della produzione di un bene relazionale, che sarà pubblico se e nella misura in cui prevede l'accesso e la possibilità di adesione da parte di tutti coloro che hanno un potenziale interesse a dividerlo come forma di servizio relazionale.

Una rete associativa o organizzazione di Privato Sociale o Terzo Settore crea vsa perché, nel produrre beni o servizi (per esempio un servizio di cura dell'infanzia, di disabili, anziani...), usa una quantità mag-

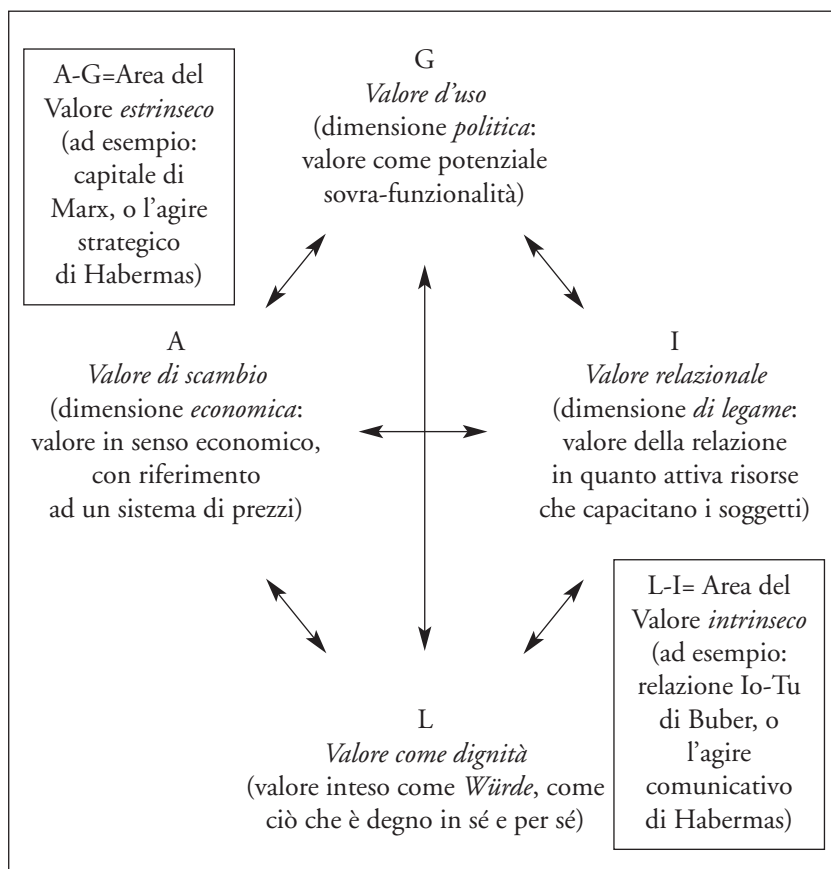
¹⁷ In particolare quelli citati da autori come A. Portes, cit.; B. Edwards - M. Foley - M. Diani (eds.), *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, University Press of New England, Tufts University, Hanover 2001.

giore e una qualità migliore di relazioni sociali rispetto a quelle che vengono usate dal mercato o dalle burocrazie della amministrazione pubblica. Se poi queste maggiori e migliori relazioni sono mirate non alle semplici prestazioni come tali, ma anche alle relazioni fra i soggetti coinvolti nel servizio, allora il servizio stesso diventa un bene relazionale. Diventa un servizio relazionale in senso stretto. Dire che una relazione sociale ha un vsa, significa osservare il fatto che, mettere in relazione qualcosa/qualcuno (nel senso di creare un legame o connessione) con qualcosa/qualcun altro produce una entità che va oltre i poteri e le qualità degli elementi/soggetti che sono stati messi in relazione. Il combinato disposto di *refero-religo* (cioè il riferimento simbolico con il legame sociale che gli è connesso) che è stato messo in campo ha generato un valore aggiunto perché ha incrementato il valore di ciò che è stato messo in relazione attraverso la stessa relazione sociale. Si tratta di un effetto emergente e precisamente di un effetto che emerge dalle qualità e proprietà causali della relazione.

Per comprendere questo processo di valorizzazione, è necessario concettualizzare *la relazione che valorizza*, dal momento che non tutte le relazioni hanno questo effetto emergente (produrre beni relazionali). A volte, l'effetto emergente è negativo, nel senso che viene prodotto un male relazionale (MR) anziché un bene relazionale (BR). Allora ci chiediamo: come configuriamo la relazione che conferisce valore aggiunto? Lo vediamo nella Figura 4 (alla pagina seguente). Il Valore di qualcosa/qualcuno può essere definito (in base allo schema AGIL) secondo quattro dimensioni, interrelate fra loro: come valore di scambio (A), come valore d'uso (G), come valore relazionale o di legame (I), come valore della dignità (L).

Definiamo più analiticamente queste quattro dimensioni: (A) qualcosa/qualcuno viene valorizzato nel suo valore di scambio quando attraverso la relazione ad altro da sé viene aumentato il suo valore economico con riferimento ad un sistema di prezzi (valore aggiunto in termini di utilità); (G) qualcosa/qualcuno viene valorizzato nel suo valore d'uso quando attraverso la relazione ad altro da sé aumentano le sue possibili utilizzazioni, ossia si genera una sovra-funzionalità del qualcosa/qualcuno (valore aggiunto rispetto alle funzioni/prestazioni assolute); (I) il

Figura 4 - Le dimensioni analitiche del Valore di qualcosa/qualcuno (il valore aggiunto può essere misurato secondo quattro dimensioni)



valore relazionale è il valore di qualcosa/qualcuno per le relazioni che permette di avere o per le relazioni che attiva e che sono necessarie per configurare ciascuna delle altre dimensioni e le loro combinazioni, in modo da migliorare le qualità e i poteri di ciò (qualcosa/qualcuno) che è stato messo in relazione (valore aggiunto in termini di creazione di relazioni che migliorano le capacità e qualità di ciò che è messo in relazione); le relazioni che chiamiamo capitale sociale (fiducia, coopera-

zione, reciprocità) ottimizzano questo criterio; (L) qualcosa/qualcuno viene valorizzato nel suo valore di dignità quando attraverso la relazione ad altro da sé viene riconosciuto e amplificato il senso della dignità che ha in sé e per sé, senza che il valore (*Würde*) possa essere negoziato (valore aggiunto in termini di riconoscimento).

Queste sono le dimensioni analitiche del valore. Nei processi sociali, il valore di qualcosa/qualcuno può essere incrementato o semplicemente riprodotto tale e quale, oppure diminuito o annullato. La valorizzazione è una operazione di *enhancement* (*to enhance* significa incrementare le buone qualità di qualcosa/qualcuno) che può riferirsi alle quattro dimensioni esposte (Figura 4) o ad una loro combinazione. Quando mobilitiamo una rete di relazioni per accrescere il valore di qualcosa/qualcuno, ad esempio un servizio alla persona, in modo più o meno consapevole stiamo cercando di produrre un valore sociale aggiunto. Lo otteniamo se e nella misura in cui ci serviamo del criterio relazionale, che rimanda non già alla utilità economica o alla prestazione funzionale, bensì alla capacità delle relazioni sociali di mobilitare risorse – tra cui le relazioni stesse – che capacitano i soggetti produttori e fruitori del servizio. Questo tipo di operazioni è, in teoria, specifico del Privato sociale e del Terzo settore, quando danno la priorità ai criteri di valorizzazione che si riferiscono alle dimensioni relazionali e della dignità.

Affinché ciò possa avvenire, occorre che venga resa disponibile la relazione sociale che dà valore sociale aggiunto a qualcosa/qualcuno (X). Ciò significa che deve esserci *in potenza* un certo capitale sociale (cioè relazioni di fiducia, cooperazione e reciprocità). Queste relazioni hanno a che fare con l'area della dignità e della relazionalità (area L-I) del Valore, cioè con l'area delle relazioni che conferiscono un valore intrinseco a quel qualcosa/qualcuno (X). Se quest'area funziona bene (cioè opera in base alle proprie interne distinzioni-guida e non è strumentalizzato dall'area A-G), può essere prodotto quel bene relazionale che, a sua volta, alimenta il capitale sociale in una sequenza che non è circolare, ma ha un carattere lineare di successione nel tempo (senza che si possa ritornare indietro) (come abbiamo visto nella Figura 3). In questo modo, la relazionalità che si esplica nell'interazione fra gli attori può accrescere o diminuire i parametri (fiducia...) del capitale sociale da cui i beni rela-

zionali pubblici dipendono. Se questi parametri vanno sotto una certa soglia, o addirittura si azzerano, non solamente non viene prodotto un bene relazionale pubblico, ma viene anche consumato il capitale sociale. Questo è quanto avviene il più delle volte se il processo di valorizzazione di qualcosa/qualcuno rimane confinato nell'area del valore di scambio e del valore d'uso (area A-G), cioè nelle interazioni che privilegiano il valore estrinseco della relazione sociale. Tutto ciò lo si vede a livello macro, meso e micro, come le indagini empiriche (citate nel precedente paragrafo 2) dimostrano.

In linea di principio, l'area del valore *estrinseco* (area A-G, ad esempio il capitale di Marx e l'agire strategico di Habermas) e l'area del valore *intrinseco* (area L-I, ad esempio la relazione Io-Tu di Buber e l'agire comunicativo di Habermas) sono agli antipodi (nella Figura 4). Tuttavia nei processi reali di valorizzazione è in atto una loro differenziazione a seconda dei momenti (fasi temporali) e della materia in gioco, per cui è opportuno non dicotomizzare le forme di valorizzazione. Non è detto, per esempio, che il valore *relazionale* aggiunto, di per sé avente un carattere qualitativo intrinseco, sia necessariamente incompatibile con, poniamo, il valore di scambio aggiunto, che è estrinseco. Per esempio, le attuali tendenze a far cooperare *profit* e *non profit* costituendo organizzazioni (anche fondazioni) che li associano per produrre beni relazionali, vanno precisamente nella direzione di un processo di valorizzazione composito, in cui tutti e quattro i criteri di valorizzazione (nella Figura 4) concorrono alla creazione di un valore sociale aggiunto complessivo.

I beni relazionali: sale della democrazia civile

1. Alla scoperta di altri beni che danno sostanza alla democrazia, in tutte le sue dimensioni, sociali, culturali, economiche e politiche

Da alcuni anni le scienze sociali hanno scoperto un tipo di beni che non sono né cose materiali, né idee, né prestazioni, ma consistono di relazioni sociali, e per tale ragione sono chiamati beni relazionali. Il presente capitolo si propone di chiarire questo concetto, utilizzato da varie discipline (sociologia, economia, politologia, diritto, filosofia), specificando poi quale sia l'apporto che i beni relazionali possono dare ad una democrazia matura come forma di governo di una *welfare society*¹.

Si tratta di beni che sono stati a lungo rimossi e anche repressi dalla società capitalistica, così come dalle società dominate da una dittatura, e che oggi vengono all'emergenza come il sale di una democrazia avanzata. Essi vengono creati laddove le relazioni fra i consociati sono tendenzialmente simmetriche (non gerarchiche), libere e responsabili (non costrette da norme o poteri autoritativi), non mercantili o comunque non dettate dalla ricerca di un profitto individuale. Le ricerche empiriche mostrano la loro effettiva diffusione non solo con riferimento al mondo del *non profit* e delle associazioni civili (come le associazioni di

¹ Per una visione più ampia dei beni relazionali e maggiori dettagli tecnici circa la loro rilevanza: cfr. P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

promozione sociale, le organizzazioni di volontariato, i gruppi di auto e mutuo aiuto, le cooperative di solidarietà sociale), ma anche per quanto riguarda le imprese economiche che stanno sul mercato a patto che praticino la responsabilità sociale. In generale, questi beni sono di carattere associativo, si riscontrano di fatto soprattutto nelle organizzazioni di privato sociale e di Terzo settore. Non consistono solo ed esclusivamente di relazioni faccia-a-faccia, ma sono anche creati nelle reti sociali che intrecciano rapporti formali (professionali) e informali (non professionali) a patto che le relazioni organizzative non siano puramente funzionali, bensì lascino spazio ad un agire sovralfunzionale (il che può accadere nelle organizzazioni comunque non strettamente gerarchiche). La peculiarità di queste reti sta nel fatto di essere istituzioni di solidarietà sociale che producono delle esternalità positive per soggetti terzi e operano come palestre di democrazia sostanziale, cioè civile.

Si è in presenza di un bene relazionale quando sono gli stessi individui partecipanti che lo producono e lo fruiscono assieme. Ma possono farlo anche dei gruppi o delle reti sociali: pensiamo, ad esempio, a piccole associazioni di famiglie che costituiscono una rete o associazione di secondo livello per finalità di mutualità reciproca o di volontariato fra le singole associazioni locali, oppure ancora pensiamo a reti di cooperative sociali che, in quanto cooperative anche di notevoli dimensioni numeriche, creano un tessuto di forte coesione e solidarietà sociale in una certa area territoriale. Il bene relazionale, in altri termini, riguarda primariamente le persone e le loro relazioni, ma può anche collocarsi a livello di relazioni secondarie fra persone che non si conoscono direttamente, pur condividendo una appartenenza associativa (sono detti secondari non perché siano meno importanti, ma perché non sono interpersonali ovvero faccia-a-faccia).

In sostanza, i beni relazionali hanno le seguenti proprietà: consistono di relazioni sociali, le quali sono una realtà *sui generis*; sono prodotti e fruiti assieme da chi vi partecipa; il bene che comportano è un effetto emergente, il quale ridonda a beneficio sia dei partecipanti sia di chi ne condivide i riflessi dall'esterno, senza che nessuno dei singoli soggetti possa appropriarsene da solo. I beni relazionali hanno un carattere intrinsecamente democratico, in quanto si distinguono dalle organizza-

Una definizione operativa: si tratta di beni che non sono né pubblici né privati

zioni strettamente gerarchiche (come la pubblica amministrazione) e generano dei beni che ridondano a beneficio della comunità (territoriale e non) in cui sono inseriti. Non sono beni particolaristici e chiusi, come quelli a cui mirano le cerchie lobbistiche o mafiose. Forse il miglior modo di intenderli è rifarsi al concetto-chiave proposto da Alexis de Tocqueville, quando ha mostrato che l'alimento fondamentale di una moderna società liberal-democratica è "l'arte dell'associazionismo". Egli ne ha dato una versione essenzialmente civica (rinnovata di recente da Robert Putnam). Per lui, infatti, le associazioni democratiche sono quelle che raccolgono i cittadini per risolvere problemi comuni (beato quel paese in cui gli abitanti si riuniscono per costruire assieme la fontana della piazza). Oggi noi possiamo disporre di una teoria più estesa e raffinata di quei beni che ineriscono all'arte di sapersi associare per scopi civili.

2. Una definizione operativa: si tratta di beni che non sono né strettamente pubblici né strettamente privati

Il concetto di bene relazionale nasce primariamente dalla insoddisfazione per una dicotomia, introdotta dalla modernità, fra pubblico e privato, che separa e classifica ogni tipo di bene nell'uno o nell'altro dominio. Ciò che è pubblico è inteso come accessibile a tutti e impersonale. Ciò che è privato è inteso come disponibile solo per i soggetti autonomi che ne sono titolari. Di conseguenza, la società viene distinta in una sfera pubblica, in cui la socialità è neutra e aperta, e in una sfera privata, in cui la socialità è particolaristica e chiusa. È ovvio chiedersi: non c'è nulla in mezzo? E ancora: se per caso in mezzo ci fosse qualcosa, questo possibile terzo non sarebbe tale da ridefinire i due poli del pubblico e del privato?

Nel momento in cui la modernità costringe l'organizzazione sociale a dividere i beni sociali in pubblici oppure privati, genera degli evidenti vuoti. Dove rintracciare, allora, quei beni in cui si esprime la socievolezza delle persone umane e delle loro reti sociali senza che tali forme debbano per forza essere ascritte al campo pubblico o al campo privato? Con il termine "socievolezza", mi riferisco alla *relazionalità sociale*, che

può essere interpersonale (faccia-a-faccia), ma anche più impersonale (come nelle organizzazioni o movimenti sociali in cui essa diventa sinonimo di senso di appartenenza), a patto che quest'ultima sia attiva e consista di azioni reciproche (anche a distanza) che generano effetti emergenti di natura prosociale. Si pensi, ad esempio, alle reti amicali, di vicinato, alle reti di mutuo sostegno, ai piccoli gruppi che svolgono tante iniziative a favore dei più deboli e sfavoriti, oppure ai movimenti sociali, locali o globali o anche glocali, che si interessano attivamente di problemi civici, di produzione fra pari di beni comuni su internet, che creano *social network* non di puro *loisir* o di mera protesta o rivendicazione, ma di attiva costruzione di beni comuni.

Il concetto di bene relazionale viene a colmare questi vuoti e ad indicare una realtà che, qualora non sia riconosciuta, rende più povera, rischiosa, insicura, sfiduciata e patologica la società sotto molti aspetti. È importante sottolineare che queste realtà non potevano esistere prima che la modernità desertificasse la sfera sociale intermedia fra pubblico e privato. Chi pensasse i beni relazionali come una riedizione di cose del passato, tipiche della società premoderna (come le confraternite o le organizzazioni caritative) commetterebbe un grave errore di prospettiva.

Per meglio dire: la polarizzazione tipicamente moderna fra la sfera pubblica (identificata nello Stato) e la sfera privata (identificata nel mercato capitalistico) comporta la nascita di forme sociali – che producono beni relazionali – di qualità diversa dalle forme presenti nelle società tradizionali (come potevano essere le confraternite medioevali, i monti di pietà, e altre istituzioni simili). La ragione della differenza sta nei processi di moltiplicazione delle cerchie intersecantesi che producono una nuova individualità² e come conseguenza un diverso tipo di socievolezza. Nelle società premoderne, le forme di socievolezza che creano beni relazionali sono in generale di tipo ascrittivo e asimmetriche (le posizioni di chi partecipa non sono ugualitarie, ma riflettono la stratificazione per

² Si deve a Georg Simmel l'idea che l'individualizzazione delle persone si accresce quanto più aumenta il numero delle cerchie sociali (associazioni, gruppi, reti di comunicazione e scambio) a cui gli individui partecipano (cfr. G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp. 347-348).

Una definizione operativa: si tratta di beni che non sono né pubblici né privati

ceti), mentre nelle società moderne sono di tipo acquisitivo e tendenzialmente simmetriche fra i partecipanti (nella misura in cui cade l'antica stratificazione sociale e si afferma un principio di uguaglianza).

La nozione di bene relazionale emerge quando ci si rende conto che esistono altri beni che non sono né disponibili sulla base di un titolo proprietario privato, né accessibili a tutti indistintamente. Sono beni che non hanno un proprietario e che nemmeno sono della collettività genericamente intesa. Sono i beni della socievolezza umana, beni cruciali per l'esistenza della stessa società, la quale non potrebbe sopravvivere senza di essi. Se questi beni vengono ignorati, rimossi o repressi, tutto il tessuto sociale viene impoverito, mutilato, privato di linfa vitale, con gravi danni per le persone e l'organizzazione sociale complessiva. Chi non comprende questo punto e cerca di ricondurre i beni relazionali al campo pubblico o a quello privato fallisce completamente nel comprendere il senso, il modo di essere, le funzioni e il valore sociale dei beni relazionali. Facciamo qualche esempio.

Un gruppo di genitori decide di costituire una associazione per organizzare dei servizi educativi per i propri figli, che potranno essere fruiti da altri bambini della zona e ottiene dal Comune i locali e il pagamento delle utenze, mentre gestisce in proprio il servizio (per esempio, nido, scuola materna e primaria): questa iniziativa è pubblica o privata? Agli occhi dei moderni sarebbe privata, perché gestita in proprio, ma la convenzione con il Comune complica le cose perché avviene in un luogo di sua proprietà e inoltre la convenzione con il Comune prevede verifiche e controlli, o comunque una supervisione. Tutti vedono che le categorie pubblico/privato qui non colgono la natura propriamente *sociale* dell'iniziativa.

Un gruppo di famiglie che condividono un determinato problema (hanno un bambino disabile, un anziano non autosufficiente, un membro alcolista o dipendente...) creano una associazione per aiutarsi a vicenda (mutuo aiuto) e fare azioni di *advocacy* (reclamare diritti) sia per se stesse sia per le altre famiglie che si trovano nella stessa situazione: questa associazione è privata o pubblica? Nessun dubbio che sia privata, ma corrisponde alla definizione di privato che ne dà la modernità (se-

condo cui il privato è tale perché privo di responsabilità pubbliche)? Penso di no.

Più in generale, pensiamo ai beni sociali prodotti dalle organizzazioni che comunemente chiamiamo di Privato sociale e di Terzo settore, quali sono i servizi di cura delle persone, non solo quelle disabili o con gravi patologie, ma anche quelle sane che hanno bisogno di sostegni in termini di servizi educativi, di assistenza sociale e sanitaria, di servizi sportivi e culturali, e così via. Va da sé che il terreno di attività a carattere associativo e reticolare che chiamiamo il dominio del sociale, usando il termine sociale come ciò che sta fra il pubblico e il privato (H. Arendt), non genera solo cose buone (beni relazionali), ma anche cose meno buone (mali relazionali). Per esempio, se chiediamo alle persone che frequentano una associazione se negli ultimi anni sia cresciuta oppure diminuita la fiducia verso gli altri associati, possiamo aver casi in cui è cresciuta e altri in cui è diminuita (la loro risposta sarà del tipo: «più li ho frequentati e più ho visto che non ci si può fidare di loro...»). Nel primo caso l'aver partecipato alla associazione ha prodotto dei beni relazionali, nel secondo caso dei mali relazionali (si noti che la distinzione bene/male non è binaria o dicotomica, ma è relazionale). Le relazioni sociali possono generare dunque effetti negativi anziché positivi. È pertanto della massima importanza individuare le condizioni (culturali, strutturali, agenziali) sotto le quali vengono generati beni, anziché mali, relazionali.

Il genere di beni di cui si parla non è una categoria elencabile come per i beni materiali. Il che non significa che si tratti di un bene ideale, un valore in senso astratto o puramente simbolico. Non è un bene di consumo o di investimento. È piuttosto *un modo di essere* di beni che, da un altro punto di vista, possono anche apparire materiali o ideali, pubblici o privati, ma che sarebbero estraniati da se stessi se fossero ridotti a quelle categorie. Con una brutta espressione potremmo anche dire che ciò che rileva è il loro modo di produzione perché i beni relazionali sono tali dal punto di vista generativo (di come vengono creati) e delle qualità e poteri connessi. Proprio per questa ragione sono fragili e vulnerabili. In breve, il genere che chiamiamo beni relazionali non sta sullo stesso piano dell'asse pubblico-privato concepito in senso moderno,

sta su un altro piano di realtà, un piano che è oscurato dall'asse pubblico-privato.

3. Com'è nata la teoria dei beni relazionali

La teoria dei beni relazionali non è sorta dal nulla, ma è nata su un terreno che è stato arato e seminato in precedenza. Questo terreno è quello in cui, preso atto che i beni sociali non sono riconducibili o riducibili alle categorie moderne del pubblico e del privato, è stato elaborato il concetto di *privato sociale*, inteso come sfera privata avente finalità prosociali³. Una categoria che è incomprensibile per il pensiero economico e politico moderno, per il quale gli attori sono auto-interessati (privati) o impersonali (pubblici) (*aut...aut*), e non è concepibile un soggetto privato che persegua degli interessi che non sono strettamente propri, né direttamente né indirettamente.

Nel momento in cui il concetto di privato sociale è stato proposto, non era ancora disponibile una teoria relazionale del sociale, sulla quale doveva poggiare una ridefinizione del privato sociale come possibile luogo di emergenza dei beni relazionali. La nozione di privato sociale, comunque, implicava un quadro concettuale completamente nuovo rispetto agli approcci sociologici allora esistenti, in particolare mirava ad un superamento dei dualismi propri della modernità. Nel 1988 chi scrive ha definito il bene relazionale nei seguenti termini:

«Dire che la vita umana è un “bene relazionale” significa dire che è un genere di bene comune 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. La vita umana è oggetto di godimento (e quindi di diritti) non in quanto bene “individuale” (nel senso di individualistico), né “pubblico” (nel senso tecnico moderno), ma propriamente come bene *comune* dei soggetti che stanno in relazione. Tale bene deve essere definito non come funzione delle esperienze

³ Cfr. P. Donati, *Pubblico e privato: fine di una alternativa?*, Cappelli, Bologna 1978, pp. 112-114.

individuali singolarmente (privatamente) o collettivamente prese, ma come funzione delle loro relazioni»⁴.

Un anno dopo, un'autrice americana, C.J. Uhlaner, ha utilizzato il termine di beni relazionali per indicare dei beni pubblici locali, prodotti dalla condivisione di obiettivi politici di persone che si incontrano ripetutamente. Il concetto serviva per spiegare la partecipazione politica negli stati democratici. Uhlaner voleva capire perché e in che modo gli individui partecipano attivamente alla vita politica e la risposta la trovava in un modello centrato sulla razionalità individuale che faceva comprendere la produzione di beni relazionali intesi come mobilitazione dei cittadini alle elezioni, nonché all'interno dei gruppi di rivendicazione politica. Ricorrendo all'approccio della *rational choice*, l'autrice trattava dunque i beni relazionali come beni pubblici, in una accezione tutta interna alla modernità e tutta americana. Essendo questa autrice una studiosa di comportamenti politici, il suo concetto di bene relazionale ha avuto una certa eco fra i politologi e gli economisti. Essi l'hanno variamente utilizzata, ma l'hanno fatto senza avere una teoria adeguata delle relazioni sociali, che essi considerano come proiezioni intenzionate degli individui e delle loro scelte, singole e aggregate, con effetti intenzionali e non. Una concezione del bene relazionale costruita su queste basi non può cogliere il senso relazionale dei beni di cui si parla.

Una svolta nella definizione di bene relazionale è venuta allorché è stato proposto di classificare i beni sociali in base a due assi, a seconda che il consumatore sia sovrano/non-sovrano e che il consumo sia competitivo/non-competitivo (vedi Figura 1 alla pagina seguente). In questo modo, i beni privati sono concepiti come quelli caratterizzati da un consumatore sovrano e un consumo competitivo (casella A), i beni pubblici sono quelli caratterizzati da un consumatore non-sovrano e un consumo non-competitivo (casella G), mentre nella terza casella (I: consumatore non-sovrano e consumo competitivo) si trova un altro genere di

⁴ Cfr. P. Donati, *Nuove istanze sociali e dignità umana*, in Id. (ed.), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 161-182.

Figura 1 – I quattro fondamentali tipi di beni prodotti nella società

	<i>Consumo non competitivo</i>	<i>Consumo competitivo</i>
<i>Consumatore non sovrano</i>	Bene pubblico (G = Stato e assimilati) 1	Bene relazionale collettivo (I = Terzo settore e privato sociale) 3
<i>Consumatore sovrano</i>	Bene relazionale primario (L = Quarto Settore: famiglie e reti informali) 4	Bene privato (A = mercato <i>for profit</i>) 2

Fonte: P. Donati, *La cittadinanza societaria*, cit., cap. 2.

beni, quello dei beni relazionali secondari (cioè associativi). Nella quarta casella (L) si trovano i beni con consumatore sovrano e consumo non-competitivo, che sono in gran parte identificabili nella famiglia e nelle reti informali.

Si noti (nella Figura 1) che i beni privati (*lib*) e quelli pubblici (*lab*) possono essere convertiti l'uno nell'altro. Per esempio, se una serie di soggetti privati che producono dei beni (come l'energia elettrica, trasporti, servizi sanitari...) vengono nazionalizzati, i beni privati diventano pubblici. Viceversa, se un bene prodotto in regime di monopolio (come il telefono, i trasporti ferroviari, la gestione della rete idrica...) viene affidato alla concorrenza di soggetti privati, si ha una privatizzazione di beni pubblici. L'utente riceve comunque la medesima prestazione funzionale (anche se a prezzi diversi). La natura del bene o servizio prodotto non cambia. Al contrario dei beni privati e pubblici, i beni relazionali non sono intercambiabili. Essi possono bensì diventare beni privati o beni pubblici, ma con ciò periscono, perché perdono le qualità e i poteri che sono loro propri, perdono la loro relazionalità peculiare. La qual cosa non accade quando vi è la privatizzazione dei beni pub-

blici o la pubblicizzazione dei beni privati (che possono certamente cambiare in certi aspetti, ma non mutare la loro funzionalità di prestazione).

Questo schema ha avuto varie verifiche empiriche successive che ne hanno confermato la validità. In particolare sono state evidenziate le connessioni fra il capitale sociale di una comunità e la produzione, in esso, di beni relazionali⁵. Vorrei sintetizzare a questo punto quanto oggi sappiamo dei beni relazionali.

(1) Per venire all'esistenza, il bene relazionale *richiede*:

– *una identità personale e sociale* dei partecipanti; non esiste un bene relazionale fra soggetti anonimi, perché il bene relazionale implica che le azioni poste in essere dai soggetti si riferiscano alla identità di ciascuno come essere personale e sociale;

– *una motivazione non strumentale* di ogni soggetto nel coinvolgimento verso l'altro: l'interesse verso l'altro deve avere il carattere di una premura, deve essere un prendersi cura dell'altro, e non già un rivolgersi a lui al fine di usarlo per qualche scopo che non sia il bene inerente alla reciproca relazione come bene in sé, per quanto possa portare altri frutti (ne parleremo con riferimento alle esternalità positive e al valore sociale aggiunto);

– che la *condotta sia ispirata alla regola della reciprocità*: laddove la reciprocità significa scambio simbolico e non un *do ut des*; cioè implica che *Ego* dia ad *Alter* ciò di cui *Alter* ha bisogno o che può fargli piacere, sapendo che *Alter* farà lo stesso con *Ego* appena potrà;

– *la piena condivisione*: il bene relazionale può essere solo prodotto e fruito assieme da chi vi partecipa, ossia viene all'esistenza se e solo se i partecipanti lo generano e lo godono insieme; nessuno può produrlo da

⁵ Cfr. V. Pelligra (ed.), *Fiducia, capitale sociale e beni relazionali*, numero monografico in «Impresa sociale», 17, 2, 2007; M. Pendenza, *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; sul caso della scuola si veda P. Donati, *Tre forme di capitale sociale tra famiglia e scuola: chi e come genera beni relazionali nei processi di socializzazione delle nuove generazioni*, in P. Donati - I. Colozzi (eds.), *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006; I. Colozzi (ed.), *Scuola e capitale sociale. Un'indagine nelle scuole secondarie di secondo grado della Provincia di Trento*, Erickson, Trento 2011.

solo o può chiedere agli altri di produrlo senza di lui, anche solo temporaneamente;

– in generale, *richiede una elaborazione nel tempo* (registro relazionale o storico del tempo) e non è sufficiente una semplice interazione momentanea (registro inter-azionale del tempo), per esempio un atto di simpatia o empatia reciproca;

– *una riflessività che operi relazionalmente*, quindi non una riflessività di tipo autonomistico oppure bloccata o fratturata; la riflessività è richiesta per far sì che l'identità, la reciprocità e la condivisione siano agiti per riferimento al bene della relazione (in quanto tale) che deve essere prodotta e fruita dai partecipanti.

(2) Il bene relazionale ha le seguenti *qualità*: è un effetto emergente, non è acquisibile altrimenti ed è un modo di soddisfare dei bisogni primari. Dire che è un *effetto emergente* significa che:

– richiede una certa combinazione (non semplice aggregazione) dei fattori, elementi o componenti di cui si è detto; il carattere emergente mette l'accento sul fatto che il bene relazionale è un terzo che eccede i contributi dei soggetti coinvolti, e che in certi casi poteva non essere stato previsto o pensato come intenzione iniziale;

– può essere prodotto e fruito solo mediante le relazioni che fanno quel bene e *non può essere scambiato o sostituito da nient'altro*, in particolare non può essere comprato con il denaro e non può essere prodotto con il comando o la legge;

– è un bene in quanto *corrisponde a fondamentali bisogni primari della persona umana e dei gruppi sociali*, bisogni che hanno a che fare con la socievolezza, senza la quale gli individui sarebbero delle monadi incapaci di autorealizzarsi e di essere felici.

Per converso, i mali relazionali sono il prodotto di relazioni che non hanno questi ingredienti e qualità. Nei mali relazionali si osserva la mancanza o il deficit di uno o più degli elementi necessari (identità, motivazioni non strumentali, reciprocità, condivisione, durata nel tempo, riflessività), ovvero una mancanza di coerenza o sintonia fra di essi. Soprattutto, il male relazionale è oggi connesso a quelle forme patologiche di riflessività che vengono designate come riflessività bloccata, impedita o fratturata.

In sostanza, *i beni relazionali sono quelle entità immateriali (intangible goods) che consistono delle relazioni sociali che emergono da soggetti riflessivamente orientati a produrre e fruire assieme, in maniera condivisa, di un bene che essi non potrebbero ottenere altrimenti.* Ci si può chiedere quale sia il ruolo dei beni relazionali nelle relazioni, anche dialettiche, fra Stato e società civile. Per dirla sinteticamente, i beni relazionali sono i nuovi beni comuni, non più intesi come delle cose o delle proprietà collettive, ma come beni co-prodotti da reti di persone e formazioni sociali che li generano e ne fruiscono continuamente, senza che essi abbiano un proprietario. Nella parte finale cercherò di elucidare questo tema.

4. Il concetto di bene relazionale ridefinisce la mappa dei beni comuni

Il bene comune non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *insieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come accade con il bene pubblico). In tal senso "comune" si oppone a "proprio", così come "pubblico" si oppone a "privato". È comune ciò che non è solo proprio (privato), né ciò che è di tutti indistintamente (pubblico). Il bene comune è il luogo di ciò che non è soltanto proprio di alcuni o anche indifferentemente di tutti. Non è un bene collettivo nel senso moderno di "attuale": è il luogo privilegiato delle relazioni sociali a carattere interattivo, allorché i soggetti si orientano a promuovere il bene delle relazioni fra di essi, e quindi anche agli oggetti che rappresentano tali beni (beni comuni). Per esempio una casa in comune.

Il bene comune, nella sua versione relazionale, non è neppure una idea concertativa, come alcuni la intendono. Non è la pratica della 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 da cui sperano di alzarsi vedendoli soddisfatti, almeno in buona misura, dopo un conflitto tipicamente ne-

goziale. 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 le relazioni 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 (di partenza o di risultato), che è proprio dell'individualismo. Pensiamo a che cosa questo significa nei rapporti fra i gender, fra uomo e donna, nella famiglia e nella società. Oggi, il bene comune fra uomo e donna viene generalmente inteso come somma dei beni individuali acquisiti attraverso opportunità individuali: così è nella coppia e nei luoghi di lavoro dove uomini e donne si confrontano. Invece il bene relazionale è la loro relazione di scambio simbolico, ossia i beni che provengono dallo stare in una relazione di reciprocità piena, e non già un tutto preordinato (una sommatoria insensibile alle relazioni intersoggettive) o il risultato di utilità individuali (la garanzia che ciascuno possa perseguire il suo interesse particolare).

Il bene comune è un bene relazionale se, in quanto e nella misura in cui può essere generato soltanto assieme, non è escludibile per nessuno che vi prenda parte, non è frazionabile e non è neppure una somma di beni individuali. *Dire che un bene è 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, diciamo che la vita umana è un bene comune, in quanto 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 relazionale dei soggetti che stanno in relazione.

La società odierna 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, politici, e di quelli economico-sociali di *welfare*. Quando noi ci appelliamo oggi, per

esempio, al diritto del bambino d'avere una famiglia, ci appelliamo ad un diritto che è umano, non civile nel senso moderno del termine⁶, o politico o economico-sociale. Che categoria di diritti è questa? La risposta non può che essere: un diritto umano che è intrinsecamente relazionale.

L'ordinamento giuridico ha iniziato a comprendere l'esigenza di introdurre questa categoria di diritti solo da poco tempo. Mi riferisco a quel tipo di diritti che possiamo chiamare relazionali perché implicano un bene relazionale (non un bene pubblico o collettivo). Al di là delle grandi affermazioni delle carte internazionali e nazionali sui diritti civili di matrice liberal-individualista, occorre sviluppare una riflessione specifica sui diritti delle persone ai beni comuni e sui diritti dei beni comuni come tali, in quanto beni relazionali. Questi ultimi sono diritti inerenti a quei beni relazionali che godono di una soggettività giuridica (per esempio, la famiglia: si tratta dei diritti *della* famiglia, e non solamente degli individui *nella* famiglia). Si tratta di un campo nuovo di riflessione e di pratiche sociali che inizia ad affacciarsi in modo maturo solo oggi.

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 della pace, dello sviluppo, dell'ambiente e anche delle nuove povertà non sono affrontati come problemi delle concrete relazioni umane messe in atto dai soggetti compresenti, ma vengono semplicemente trattati come *cose* da eliminare, attraverso l'emarginazione dei violenti, la punizione di chi non riesce a competere, la messa al bando di chi inquina, l'assistenza ai poveri con misure passivizzanti. I problemi vengono affrontati mettendo le persone in condizioni di non dare fastidio. Si tratta di false soluzioni dei problemi, perché non sono ispirate al bene comune, in quanto lasciano completamente da parte la necessità di coinvolgere i poveri, gli emarginati, i devianti e anche i violenti nel cercare di risolvere i problemi come problemi comuni. Nel campo delle politiche sociali è oggi ormai ben chiaro che non è così che si affrontano le situazioni di disa-

⁶ Ricordo che l'espressione "diritti civili" si riferisce ai diritti individuali promossi dal liberalismo del mercato a partire dal Settecento (come i diritti di libertà di religione, di opinione, di associazione dell'individuo, e così pure i diritti alla integrità fisica, al giusto processo in caso di deferimento alla magistratura...).

gio, povertà, incapacità di avere un *modus vivendi* soddisfacente. Pace, sviluppo, ambiente pulito e sicuro, una vita decente per tutti sono beni che corrispondono al carattere relazionale di questi obiettivi: cioè a dire, possono essere raggiunti solo assieme, non sono una somma di utilità individuali, ma una funzione del sistema relazionale che connette i soggetti che stanno in relazione e una funzione delle loro relazioni complessive, interne ed esterne.

I beni relazionali sono la chiave per passare dal *welfare state* alla *welfare society*. 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. Restano fuori due tipi di beni (Figura 2). Da un lato, restano fuori quei beni pubblici in senso stretto che possono e debbono essere perseguiti attraverso apparati sistemici o tecnologici redistributivi (come i trasferimenti monetari, la fiscalità, il si-

Figura 2 – Quattro aree di relazioni sociali differenziate in base ai gradi di libertà degli attori e al tipo di beni prodotti: beni pubblici, beni relazionali primari e secondari, beni privati in senso stretto

	<i>Beni non competitivi</i>	<i>Beni competitivi</i>
<i>Attore vincolato (non sovrano)</i>	G (Stato) Le relazioni sono vincolanti (ammette il <i>free rider</i>) (capitale sociale civico) = beni strettamente pubblici	I (Terzo settore/Privato sociale) Le relazioni sono prosociali nei gruppi secondari (ammette comportamenti antisociali) (capitale sociale secondario) = beni relazionali secondari
<i>Attore non vincolato (sovrano)</i>	L (Famiglie) Le relazioni sono prosociali nei gruppi primari (ammette comportamenti antisociali) (capitale sociale) = beni relazionali primari	A (mercato darwiniano) Le relazioni sono irrilevanti (comportamenti a-relazionali) (capitale sociale ad uso e consumo individuale) = beni strettamente privati

stema pensionistico e assicurativo, i servizi in cui la partecipazione delle persone è vincolata e costrittiva, sulla base del comando della legge o altro motivo, e i beni non sono competitivi). Dall'altro, restano fuori quei beni strettamente privati (di mercato darwiniano), che, per essere soddisfatti, non richiedono necessariamente una relazione cooperativa e reciprocitaria fra chi vende e chi compra.

In altri termini: i beni comuni come beni relazionali collettivi (secondari, associazionali) sono propri del Privato sociale e del Terzo settore, ma possono essere generati anche nello Stato e nel mercato se si realizzano certe condizioni (cioè le proprietà e i requisiti dei beni relazionali di cui ho detto) perché non è rilevante il dove, ma il come vengono prodotti. Possono essere perseguiti *dentro* ciascuna di queste sfere e *fra* di esse. Il fatto che nell'assetto *lib/lab* essi siano depotenziati e marginalizzati dipende dal modo in cui il sistema *lib/lab* configura lo Stato e il mercato.

5. *La nuova democrazia*

La nuova democrazia inizia quando ci si rende conto che, per bene comune, si deve intendere non già uno stato di cose, né una somma o aggregazione di beni singoli, né una realtà sovraordinata, bensì 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 attraverso la creazione di beni relazionali. Nel corso del Novecento questa visione è stata tradotta nell'idea che, assicurare le condizioni di sviluppo delle persone e delle loro formazioni sociali, significasse fare assistenza e redistribuzione statale. Questo modo di pensare e agire veniva da lontano. Era una eredità dello Stato illuministico, ispirato dalla preoccupazione per il benessere della popolazione e gestito dall'alto come forma di buon governo (*politeia*). Si era concretizzato a partire dallo Stato assoluto e poi costituzionale affermatosi in Europa tra il Seicento e l'Ottocento⁷.

⁷ Sulla storia dello Stato sociale, cfr. G. Rossi - P. Donati (eds.), *Welfare State: problems e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1982.

Oggi ci troviamo di fronte ad una netta discontinuità storica. Rispetto al passato, la generazione del bene comune presuppone la partecipazione relazionale di tutti coloro che sono interessati a tale bene (che non possono essere dei tutti astratti, ma dei soggetti personali e associativi concreti, in situazioni determinate) e presuppone il nesso fra la libertà e la responsabilità di ciascun attore nel produrre il bene comune. Chi fa riferimento alla concezione politica classica continua a identificare il bene comune nello Stato, come sua funzione e compito precipuo. Ma è chiaro lo spostamento, anche se graduale e temperato, del concetto di bene comune verso le comunità politiche non statuali. Il nuovo *welfare* non può essere prodotto né solo dal basso (dagli individui) né solo dall'alto (da uno Stato sempre più interventista), né da un generico mix fra le due vie, ma da una adeguata relazione – insieme sussidiaria e solidale – fra coloro che fanno parte di una comunità politica (intesa, appunto, come l'insieme di coloro che debbono decidere sul loro bene comune).

Per arrivare a definire concretamente questa visione, il pensiero sociale dovrà chiarire la realtà dell'ordine relazionale, cioè la realtà delle relazioni che sostanziano il bene comune, e dovrà vederne le autonome potenzialità in quella che possiamo chiamare la soggettività della società, cioè nella capacità della società civile (definita come l'insieme di tutti i soggetti, individuali e collettivi, che non ricoprono ruoli nelle istituzioni pubbliche) di esprimere dei soggetti sociali (dovremmo dire societari⁸) che generano dei beni relazionali. Essenziale, a questo scopo, diventa l'integrazione fra una visione verticale del bene comune (che solo l'Autorità dall'alto può assicurare) e una visione orizzontale (propria dell'ordine sociale delle relazioni fra i soggetti sociali), cioè poi l'integrazione fra la *caritas* (intesa come atto di amore verso l'indigente) e la *philia* (intesa come principio di amicizia e di fraternità). In altri termini, l'integrazione fra una sussidiarietà *verticale* propria dello Stato (interna alle sue articolazioni) e la sussidiarietà *orizzontale* (nei rapporti fra Stato e organizzazioni di società civile), a cui io credo si dovrebbe aggiungere la sussidiarietà *laterale* propria dei rapporti fra soggetti di società civile.

⁸ Cfr. P. Donati, *La cittadinanza societaria*, cit., cap. 4.

6. Implicazioni sulla futura organizzazione politica della società

Nella misura in cui si riescono a vedere i limiti e i difetti strutturali del modello attuale di Stato sociale, si fa strada l'idea alternativa di una *società della sussidiarietà solidale* perseguita attraverso l'espansione dei beni relazionali. Essa va al di là di una *visione neo-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, conferisce allo Stato il ruolo politico di garante del bene comune, in quanto decisore delle regole generali, ma non di produttore della 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.

È evidente, infatti, che la società civile produce beni relazionali se e in quanto si avvale delle proprie risorse, innanzitutto quelle morali (cioè valori e comportamenti virtuosi), le quali implicano il ricorso ad un'etica della prima persona, anziché ad un'etica della terza persona⁹. I fallimenti

⁹ Chiarisco i termini. *Letica della prima persona* (o anche "etica della virtù") ritiene che l'etica sia una ricerca del bene globale dell'uomo, cioè del bene della vita umana presa come un tutto. Essa guarda al soggetto agente, cioè alla persona che, mediante il suo agire libero, radicato nella ragione, si muove verso il bene ultimo. Ci si chiede: qual è la vita veramente buona che merita di essere vissuta? Come possiamo diventare migliori e vivere la migliore vita singolarmente e insieme? La risposta deve essere costruita considerando l'agire umano dal punto di vista della persona che agisce, della persona in atto; considerando la condotta non in sé e per sé, astratta dal suo autore, ma in quanto essa è praticata dal soggetto. *Letica della terza persona* (o anche "etica normativista"), invece, non mette al centro la considerazione della persona che agisce in vista del raggiungimento di una vita buona, mediante l'esercizio delle virtù. Il soggetto agente viene rifiutato come categoria centrale. Qui il problema etico centrale consiste nell'individuare e seguire le norme che regolano i rapporti sociali fra soggetti che cercano le proprie legittime utilità. La costruzione di una società vivibile deve prescindere dal soggetto che agisce, in quanto ognuno di essi ha una propria concezione del bene, un proprio progetto di vita, incomunicabile con quello degli altri, poiché non esiste una verità circa il bene nella quale ogni soggetto ragionevole possa riconoscersi (si assume l'estraneità morale fra i consociati). Per questo, la soluzione del problema etico (cioè la

della configurazione *lib/lab* della società sono dovuti al fatto di avere esaltato l'etica della terza persona, abbandonando, e anzi devastando, l'etica della prima persona.

Ci si chiede: perché la *visione societaria* del bene comune come bene relazionale, *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) delle persone e dei soggetti 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 sociale del Novecento alla società (civile) 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 o 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, significa, invece, emancipare un'*altra* società civile, con specializzazione delle sue funzioni rispetto a quelle delle istituzioni politiche e del mercato capitalistico¹⁰.

La modernità si è chiesta se lo Stato sociale dovesse essere il tutto o solo una parte della società. Ha oscillato, nelle ideologie e nelle pratiche, da un polo all'altro, configurando lo Stato come la sintesi del tutto (polarizzazione di tipo *lab*) o, viceversa, come sotto-sistema residuale (po-

costruzione di relazioni sociali fra soggetti affettivamente asociali) consiste nella produzione di un complesso di norme, di un ordinamento giuridico, esclusivamente di convenzione umana, escogitato dalla ragione strumentale secondo esigenze puramente formali di coerenza, funzionalità, universalità.

¹⁰ Cfr. L. Bruni - S. Zamagni (eds.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.

larizzazione di tipo *lib*). 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 attraverso la produzione di beni relazionali. Esso si rivolge a tutti (non solo i poveri), ma di questi tutti si interessa 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. 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” e che, a mio avviso, 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)*. 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: perché riconosce non solo i diritti civili, politici ed economico-sociali (come ha teorizzato 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; perché intreccia fra loro la cittadinanza statale (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; infine, 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-Novocento) 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-statale.

Lo Stato relazionale si de/centra e si articola in modo associativo (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, infatti, comporta almeno tre grandi cambiamenti strutturali.

In primo luogo, cambia il codice simbolico che presiede alle politiche dell'inclusione (o coesione) sociale: il codice simbolico prevalente non è più quello statale (per il quale il bene comune è per definizione statale), ma diventa quello che qui denomino *codice simbolico relazionale* (per il quale il bene comune è quello relazionale). 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). In terzo luogo, le politiche sociali, che sinora si sono rette primariamente sui due pilastri della libertà (lato *lib* o del mer-

cato) 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. In questo polo nascono istituzioni *ad hoc* di *welfare* societario, plurale e sussidiario. 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 figuri ancora come valore e come fine in sé accanto agli altri due valori nel *master plan* dell'Unione Europea. 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) (*inclusive citizenship*) e deve essere resa profonda, cioè concreta e situata (*deep citizenship*). Le modalità relazionali modificano in maniera sostanziale le caratteristiche gerarchiche, burocratiche, assistenziali, disciplinari, "lavoristiche" (cioè stretta-

mente dipendenti dal mercato del lavoro), che sono state tipiche del *welfare state* tradizionale del Novecento.

L'apporto dei beni relazionali alla democrazia sostanziale consiste nel promuovere la nascita e lo sviluppo di soggetti relazionali che creano istituzioni civili di *welfare* agendo con riflessività relazionale, ossia promuovendo quella specifica riflessività che inerisce alle relazioni sociali generative di beni comuni¹¹.

¹¹ Cfr. P. Donati, *Sociologia della riflessività*, cit., pp. 258-294.

Fine del liberalismo? Dal compromesso *lib/lab* al liberalismo societario

1. Di quale liberalismo parliamo?

Il liberalismo è stato il grande propulsore della modernità. Tuttavia esso ha finito per generare una società liquida, e in apparenza caotica, che oggi mette a rischio quasi tutte le libertà. Sono in gioco soprattutto le libertà positive, quelle che nascono dalle iniziative dei cittadini per fini pro-sociali. Di fatto, nelle società ad elevata modernizzazione, il liberalismo ha assunto un carattere sistemico che mostra di contenere dei potenti meccanismi autodistruttivi. Li vediamo all'opera nei modi di operare dei mercati finanziari (con la crisi mondiale scoppiata nel 2008), nelle difficoltà di mantenere il bilanciamento dei poteri fra le istituzioni (potere politico, legislativo ed esecutivo, potere amministrativo, potere giudiziario, potere mediatico), nelle crescenti forme di dipendenze che si diffondono nella popolazione (per abuso di droga, intossicazioni da internet...), nei processi che erodono la vitalità della società civile¹.

Certamente sono all'opera anche dei meccanismi di riparazione e rigenerazione. Ma per una morfogenesi societaria capace di mantenere ed espandere le libertà umane e civili non bastano più le soluzioni che abbiamo ereditato dal passato. Se il liberalismo vuole sopravvivere e far

¹ Questi fenomeni sono soprattutto riferiti alle società tardo-moderne, come il Nord-America e l'Europa. In altri continenti, come l'Africa e l'Asia, il liberalismo è ancora una forza di modernizzazione nel senso dell'espansione della democrazia e dei mercati.

prosperare la società dopo-moderna deve attivare una nuova riflessività, fino al punto di rivedere le sue premesse antropologiche, culturali e politiche. In questo capitolo vorrei discutere questa problematica e cercare di comprendere il senso e il ruolo del liberalismo in una società, quella della globalizzazione, che ha modificato tutte le premesse e le condizioni di esistenza del liberalismo classico.

È noto che il termine liberalismo indica un insieme di dottrine – filosofiche, politiche, economiche e sociali – che si sono venute sviluppando da un nucleo iniziale in molte e diverse direzioni, al punto che, talvolta, sembra giungere a formulazioni che appaiono contraddittorie. C'è un liberalismo individualista e un liberalismo comunitario. Un liberalismo anarchico (Stato minimo) e un liberalismo delle regole (*Ordoliberalismus*), un liberalismo che si affida alla regolazione statale e uno che si affida alla *deregulation* del mercato. Si parla di un liberalismo conservatore, di un liberalismo sociale, di un liberalismo verde, e così via.

Perfino nel Paese che si considera la culla del liberalismo, gli USA, l'uniformità del liberalismo politico è messa in causa da diverse interpretazioni alternative e spesso contraddittorie². Si vedano: la tesi secondo cui il liberalismo si riferisce a tradizioni multiple³, la tesi del liberalismo come esclusione (vi appartengono tutti coloro che mettono l'accento sulle persistenti discriminazioni nell'accesso ai diritti da parte delle minoranze) e la tesi della molteplicità liberale (il liberalismo come argomento su una serie di ideali che rimangono indeterminati: Eric Foner, Gary Gerstle, Carol Horton).

È noto che il liberalismo nei Paesi europei continentali è, sotto vari aspetti, opposto al liberalismo nord-americano. Di fatto, l'equivalente europeo del termine americano *liberal* è diventato quello di *leftist* (di sinistra), perché nei Paesi europei – specie in Italia – sembra che la libertà sia meglio garantita da una concezione statalista della politica, nel senso di un forte intervento dello Stato, ovvero del primato della politica. Particolarmente in Italia, la società civile e il diritto privato esistono se e in

² Cfr. M. Stears, *The Liberal Tradition Revisited*, Dept. of Politics, University of Oxford 2006 (<http://users.polisci.wisc.edu/polphil/LiberalTraditionStears.pdf>).

³ Cfr. L. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harourt Brace, San Diego 1991.

quanto sono legittimati dallo Stato e dal diritto pubblico⁴. In America, per contro, il liberalismo consiste nel sostenere le ragioni della società civile contro l'invasione dello Stato. Nell'Europa continentale e in Italia in particolare, la società civile è definita e valutata in funzione dell'egemonia politica.

Conosciamo bene le ragioni storiche di queste divisioni. In America, c'è un maggior peso della tradizione protestante e scozzese, in Europa invece ha maggior rilevanza l'influenza della cultura classica greco-romana e dell'idealismo di destra e di sinistra. Facciamo un esempio. Uno statista italiano come Marco Minghetti sarebbe con qualche difficoltà riconosciuto come un padre del liberalismo da parte di chi concepisce l'etica e il diritto liberali in modo americano. Certamente Minghetti⁵ condivide gli assunti liberali dello Stato laico e delle libertà civili, ma il suo atteggiamento di conciliazione fra le libertà liberali e la religione cattolica, così come l'adesione ad un'idea di Stato che si fa carico della questione sociale e della questione amministrativa, non collimano con il liberalismo tipicamente americano della sua epoca. Per lui, infatti, lo Stato è «centro alla società»⁶: non solo deve regolare la società, ma anche gestire una serie di servizi pubblici che non può concepire altro che nelle mani dello Stato. Benché riconosca il valore delle relazioni fra i cittadini e quindi delle loro associazioni, l'asse portante della sua visione politica è l'asse cittadino-Stato. Benché in seguito mitigherà la sua posizione, tuttavia è da notare che nel 1856 scrive che è il Sovrano che crea il popolo. Troviamo qui il limite della cittadinanza in senso moderno, che è l'appartenenza dell'individuo allo Stato e il complesso dei diritti-doveri che ne conseguono. Ma su questi temi non è il caso di soffermarsi.

Il primo problema che intendo affrontare è quello di identificare l'interlocutore. Di fronte alla varietà dei liberalismi, infatti, sorge la domanda: di quale liberalismo parliamo? Il dibattito emerso in Gran Bre-

⁴ Cfr. N. Irti, *Società civile*, Giuffrè, Milano 1992.

⁵ Cfr. M. Minghetti, *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Successori Le Monnier, Firenze 1868; Id., *I partiti politici e la ingerenza loro nella giustizia e nell'amministrazione*, Zanichelli, Bologna 1881.

⁶ Id., *Il cittadino e lo Stato (1885) e altri scritti*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 11.

tagna sulla *Big Society* è eloquente: si stanno confrontando molti neo-liberalismi. Il liberalismo sembra continuamente *esplodere* in tante forme e allo stesso tempo sembra *implosere* laddove sia basato sulla combinazione fra la privatizzazione dell'individuo e un forte interventismo dello Stato.

Viene allora da chiedersi: dietro i fenomeni di moltiplicazione dei significati (semantiche) del liberalismo, dietro la mescolanza e perfino la fusione della dottrina liberale con altri codici simbolici, fino a generare vere e proprie forme di meticcio culturale (*cultural hybridization*) non si cela forse la fine del liberalismo come dottrina che ha segnato una precisa epoca storica, cioè quella della prima modernità? Che cosa ne sarà del liberalismo dentro il *melting pot* della società postmoderna e della globalizzazione? Questo è il problema a cui vorrei cercare di dare una risposta. La mia argomentazione si può riassumere in tre punti: (1) il liberalismo è stato ed è la molla della differenziazione sociale; (2) la varietà dei liberalismi coincide con la varietà dei modi di produrre la differenziazione sociale; (3) nella modernità ha prevalso la differenziazione funzionale, mentre nella società dopo-moderna emerge la differenziazione relazionale. Il futuro del liberalismo dipenderà da questi processi.

2. La tesi del presente capitolo

Il liberalismo è un principio di distinzione, fino alla separazione, di ogni sfera sociale (in primo luogo della politica dalla religione, della scienza dalla politica...). L'Europa ha messo in pratica questo principio in misura ridotta rispetto all'America a causa della sua eredità storica (una cultura più ascrivibile e la presenza di uno Stato più forte e pervasivo). In Italia, in particolare, il liberalismo è debole, perché la differenziazione sociale è scarsa e fa fatica ad affermarsi. Un esempio è dato dal sistema del diritto, che fa fatica a depoliticizzare i suoi rapporti con il sistema amministrativo (la Pubblica Amministrazione) e con il sistema economico, e anzi li politicizza continuamente. Anche il sistema giudiziario è fortemente interconnesso con il potere politico. E tutto ciò impedisce le distinzioni che il liberalismo vorrebbe/dovrebbe introdurre per modernizzare il Paese.

Dire che il liberalismo si presenta in una varietà di forme è certamente vero. Tuttavia, al di là delle varie formulazioni, io penso che si possa cogliere l'essenza sociologica di ciò che accomuna tutti i liberalismi definendo il *liberalismo come la forma della differenziazione della società moderna*. Una società è più o meno liberale a seconda che vi sia più o meno differenziazione sociale dentro e fra le sfere sociali. La differenziazione sociale è un processo, ma è anche un prodotto, in quanto si concretizza in istituzioni differenziate (per esempio, lo vedremo per riferimento alle costituzioni politiche e alle costituzioni civili).

Il futuro del liberalismo è legato al futuro della differenziazione sociale, cioè ai modi e gradi di produrre distinzioni nelle e fra le varie sfere della società. Sino ad oggi ha prevalso il liberalismo che ha seguito criteri funzionali di distinzione⁷. In breve, il liberalismo della (prima) modernità può essere definito come l'ideologia della differenziazione *funzionale*, la quale consiste nel liberare l'individuo dai vincoli ascrittivi e dare ad ogni sfera (sotto-sistema) sociale la sua autonomia, svincolandola dalle altre sfere e *specializzandola* nelle sue funzioni. Ma questa descrizione, a mio parere, non coglie la realtà sociale effettuale (la società reale), almeno nella misura in cui la realtà sociale non procede affatto secondo la differenziazione funzionale. In molte sfere sociali emergono processi di differenziazione non funzionale o di de-differenziazione.

Più in generale, a mio avviso, la società dopo-moderna cambia i suoi processi di differenziazione che non seguono più la forma teorizzata dal funzionalismo. Io la chiamo *differenziazione relazionale*⁸. La vediamo all'opera, per esempio, nelle relazioni fra politica e religione, fra politica e amministrazione, fra mercato del lavoro e famiglia, fra diritto e politica, e così via. La sorte del liberalismo consiste, allora, nella sua capacità di ridefinirsi mediante una visione della differenziazione sociale che sia post-funzionalista. In breve, il liberalismo potrà essere ancora una forza propulsiva se e solo se sarà capace di ridefinire le relazioni *fra le*

⁷ Come è stata teorizzata da autori come T. Parsons, N. Luhmann, G. Teubner e molti altri.

⁸ Cfr. P. Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London and New York 2011, pp. 203-207.

sfere sociali e dentro di esse (i cosiddetti sotto-sistemi della società) secondo criteri che vanno al di là della differenziazione sociale così come l'ha concepita il funzionalismo moderno.

Dal mio punto di vista, l'esistenza e il perdurare di tanti liberalismi diversi è un sintomo del fatto che la differenziazione funzionale è diventata una descrizione parziale e in certi casi assai riduttiva della realtà sociale. L'interpretazione funzionalista dei processi sociali non regge da sola e deve allora sposarsi con altri codici simbolici di carattere *supra-funzionale*.

In particolare, ci accorgiamo che, in passato, il liberalismo si è affermato nella società grazie al fatto di essersi combinato con il socialismo. Il codice delle libertà individuali nella società civile (*lib*) si è sposato con il codice delle libertà garantite dal potere politico (*lab*). Questa configurazione ha dato frutti positivi nella fase storica della prima modernizzazione (industrializzazione), per esempio con l'allargamento dei diritti di cittadinanza e il *welfare state*. Ma, trascorsa quella fase, l'assetto *lib/lab* ha provocato la distorsione del liberalismo in due direzioni: da un lato, ha indotto un eccesso drogato di libertà (la *addiction syndrome* di cui parla Teubner)⁹ e, dall'altro, ha portato a forme patologiche di differenziazione politicizzata¹⁰. Oggi, noi vediamo che questi esiti non sono casuali, ma dipendono dal modo in cui il liberalismo opera le distinzioni nella società, cioè dipendono dalla semantica delle differenze che utilizza. Nella modernità, il liberalismo ha utilizzato due tipi di semantiche, una semantica dialettica e/o una semantica funzionale-binaria¹¹. La

⁹ Cfr. G. Teubner, *A Constitutional Moment. The Logics of «Hit the Bottom»*, in P. Kjaer - G. Teubner (eds.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, Hart, Oxford 2011. La *addiction syndrome* (o sindrome di dipendenza) è definibile come una condizione in cui abitualmente vengono assunti vari tipi di droghe (fisiche o di altro genere) e in cui non si è capaci di stoppare questi comportamenti senza soffrire forti effetti avversi. Essa riguarda, come poi si dirà, anche l'agire strumental-acquisitivo di chi non può far a meno di cercare in modo compulsivo la ricerca del profitto, dell'evasione, del gioco...

¹⁰ Cfr. H. Willke, *The Tragedy of the State. Prolegomena to a Theory of the State in Polycentric Society*, in «Archiv. für Rechts und Sozialphilosophie», 72, 4, 1986, pp. 455-467.

¹¹ Cfr. P. Donati, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 77-90.

seconda è stata ed è tuttora vincente sulla prima, benché esse operino spesso assieme.

La mia tesi è che, dal punto di vista sociologico, se il liberalismo rimane legato alla logica della differenziazione tipicamente moderna (dialettica e/o binaria) porta alla distorsione e allo svuotamento delle libertà. Per mantenere ed accrescere positivamente le libertà, il liberalismo dovrebbe adottare una semantica relazionale, cioè riformulare il suo spirito delle distinzioni in modo tale da produrre una differenziazione della società (così come dei diritti umani) virtuosa, anziché patologica. Ciò può avvenire *se e nella misura in cui* il liberalismo adotterà una forma di differenziazione sociale che è relazionale.

3. *Una breve storia del liberalismo*

Il passato storico del liberalismo è ben noto. Inizialmente, si trattava di liberare i sudditi per farli diventare cittadini all'interno di un assetto politico-istituzionale che ne riconoscesse le legittime libertà rispetto al potere assoluto del Sovrano. A questo scopo, serviva una filosofia delle libertà individuali e questa fu trovata nell'erigere l'individuo a cittadino sgravato da legami costrittivi nel suo agire civile. La società compare come attore decisivo solo quando si vede minacciata e deve proteggersi dalle scelte individuali (la società è in linea di principio un fastidio e una irritazione per l'individuo, nel senso di John Stuart Mill, *On liberty* 1858). Per questo bisognava limitare il più possibile il potere del Sovrano, fosse il Monarca o la Repubblica, mediante la istituzionalizzazione di un sistema politico basato su principi contrattuali (costituzionali) di rappresentanza, di separazione e bilanciamento fra i poteri dello Stato, di garanzie dei diritti civili individuali. Laddove i diritti civili erano intesi come diritti tipici del nascente mercato capitalistico. Anzi, dal punto di vista sociologico, erano derivati proprio dalle esigenze di espandere il mercato, come T. Parsons e N. Luhmann hanno mostrato¹².

¹² Cfr. Id., *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano 2009, cap. 4.

Questa storia, che percorre l'Europa dalla *Magna Charta Libertatum* (1215) fino a tutto l'Ottocento, è la storia di un pensiero teso a liberare gli individui da ogni vincolo estrinseco alla loro volontà e coscienza privata. Per far questo, occorre ridurre il peso delle strutture istituzionali per lasciar operare la mano invisibile del mercato. Mentre in Europa il liberalismo deve affermarsi in un contesto che eredita dal passato una struttura statale – e addirittura imperiale – dominante, negli USA la tappa della Costituzione americana (1787) rappresenta l'affermazione del pensiero liberale in una terra vergine, cioè in una società che deve essere completamente costruita dal basso. Tocqueville ha descritto in modo paradigmatico questo modello, di cui ha colto l'anima e le pratiche. Egli ha visto i pregi, ma anche i limiti e i pericoli sottili, i possibili germi dissolutivi, che la democrazia liberale americana portava con sé. Limiti e pericoli che si sono in buona parte avverati e che noi oggi possiamo constatare con sempre maggiore frequenza.

Nel corso dell'Ottocento, il liberalismo, nato per esprimere gli impulsi di una società civile ancora poco differenziata (in quanto definita essenzialmente dalla contrapposizione al Sovrano), deve fare i conti con la crescente differenziazione della società. Prende allora piede la diversificazione dei vari pensieri liberali. Tale diversificazione si afferma su vari aspetti, principalmente in base al modo di concepire le libertà civili nel quadro del binomio Stato/mercato, e, *last but not least*, in rapporto al modo di considerare le istituzioni religiose. In Europa la religione è considerata come il principale ostacolo al dispiegamento delle coscienze individuali (il riferimento va alla Chiesa cattolica) e in America, al contrario, è considerata come garanzia del primato della coscienza individuale (protestantesimo).

L'esempio di Marco Minghetti è emblematico. Egli pensa e opera come un tipico liberale europeo dell'Ottocento, che pensa le libertà come opzioni private degli individui garantite dallo Stato. Egli distingue le libertà nei corrispondenti domini, da quello economico (mercato) a quello giuridico (ordinamento costituzionale) a quello etico (*ethos* culturale) e religioso (Chiese e confessioni religiose). Nella sua visione l'ordine statale deve rispettare i suoi confini esterni, così come i confini interni fra le varie sfere. Ma questa prospettiva, già difficile da perseguire

ai suoi tempi, lo diventerà ancor di più nei decenni successivi. Il problema che affliggerà il liberalismo sarà sempre di più proprio quello dei confini fra le varie libertà e i loro domini.

Arriviamo al Novecento e ai suoi drammi. In Europa, il liberalismo viene sconfitto dai regimi autoritari e dittatoriali (comunismo, fascismo, nazismo). Rifiorirà dopo la seconda guerra mondiale, che pone fine alle tendenze illiberali, salvo attendere ancora il 1989 per la caduta del comunismo sovietico. Lasciamo da parte il fatto che, ancor oggi, comunque, la gran parte dei governi del mondo non riconoscono certe fondamentali libertà (a partire dalla libertà di religione) come diritti umani.

In Occidente nasce e si diffonde un nuovo assetto politico-istituzionale, che io chiamo *lib/lab*, cioè un compromesso fra mercato e Stato che diventa dominante nel secondo dopoguerra. Esso diventa il *Master Plan* dell'Unione Europea alla fine del secolo xx. Detto con le parole di Romano Prodi, allora Presidente della Commissione Europea:

«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»¹³.

Questo assetto *liberal*, che tuttora ispira le politiche della UE, appare oggi in una crisi crescente per ragioni interne ed esterne che sarebbe troppo lungo analizzare. Sarà sufficiente dire che: all'interno della UE, questo assetto rivela crescenti fallimenti, dato che il lato *lab* delle politiche sociali (intervento ugualitario dello Stato: *politics against markets* per esprimerci con Gøsta Esping-Andersen) non riesce a compensare i problemi creati da politiche *lib* di mercato aperto (*markets against politics*); inoltre, nei confronti dell'esterno della UE, il *lib/lab* deve confrontarsi con i processi competitivi a livello globale, che mettono in crisi la stabilità dei sistemi politici, i loro equilibri interni e i loro tentativi di combinare le libertà di mercato con le regolazioni statuali.

¹³ R. Prodi, *La mia visione dell'Europa*, in C. D'Adda (ed.), *Per l'economia italiana. Scritti in onore di Nino Andreatta*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-31 (p. 20).

In breve, il liberalismo che si è sposato al laborismo entra in una crisi irreversibile. La finanziarizzazione dell'economia è l'ultimo prodotto di quel liberalismo che, avendo puntato le sue fortune sul compromesso fra Stato e mercato, cioè su un sistema che si caratterizza per privatizzare le scelte individuali nel quadro di una collettivizzazione dei mezzi e dei rischi per soddisfare le scelte private (l'assetto del *welfare state* che R. Titmuss ha chiamato "istituzionale"), ha finito per cadere nel liberismo¹⁴. Lo ha ben visto Niklas Luhmann quando ha detto a chiare lettere che il modello di *welfare state* affermatosi negli anni 1970 era insostenibile¹⁵ e avrebbe portato, come effetto *indiretto*, alla finanziarizzazione dell'economia¹⁶.

Oggi siamo di fronte ad un nuovo *interplay* fra Stato e mercato, un *interplay* che non trova più gli equilibri del passato e non sa più come risolvere il suo dilemma fondamentale: *di quali libertà parliamo?* Non si tratta più solo delle libertà (politiche, economiche, sociali, culturali) di cui ha parlato la prima modernità: si tratta di libertà che ineriscono alla sfera dell'umano e che trasformano l'umano al punto da far parlare di un ingresso nell'*iper*-umano, nel trans-umano, e anche nel *non*-umano. Mi riferisco ai temi della bioetica, come quello della manipolazione ge-

¹⁴ Il liberismo può essere definito come il prodotto di quella "sindrome di inclinazione a drogarsi" (*addiction syndrome*) di cui parla Teubner (*A Constitutional Moment. The Logics of «Hit the Bottom»*, cit.) con riferimento ai mercati finanziari drogati che hanno portato alla crisi economica mondiale del 2008. Tale sindrome consiste in una compulsione a reiterare un comportamento, com'è la ricerca del profitto economico, che agisce come una droga. Teubner ritiene che tale tendenza sia inerente alla società contemporanea per il semplice motivo che quest'ultima è guidata dalla differenziazione funzionale, la quale impone un incremento continuo di ciò che caratterizza ogni sfera, in particolare il suo proprio medium (il denaro nella sfera economica, la verità nella scienza, l'uso puramente tecnologico della tecnologia, la comunicazione per la comunicazione nei mass media...). Secondo Teubner, la compulsione a questo continuo incremento interno ad ogni sfera sociale è ciò che porta ad avvicinarsi a situazioni di catastrofe, le quali diventano allora dei "momenti" in cui si prende coscienza di gravi pericoli e si elaborano (si costituzionalizzano) dei nuovi diritti, i quali saranno "civili" in quanto elaborati nelle sfere esterne al sistema politico dello Stato.

¹⁵ Cfr. N. Luhmann, *Teoria politica nello stato del benessere* (1981), FrancoAngeli, Milano 1987.

¹⁶ Cfr. Id., *Politics and Economy*, in «Thesis Eleven», 53, 1998, pp. 1-10.

Il liberalismo ha fatto crescere una società che non riesce più a com-prendere

netica, della clonazione, del *cyborg*, e più in generale dell'applicazione delle scienze e delle tecnologie alle libertà di cambiamento dei caratteri considerati umani nelle persone e nelle relazioni sociali. Gli stessi liberali si chiedono: come possiamo garantire il fatto che le nuove libertà emergenti dall'espansione dei diritti soggettivi non modifichino le stesse premesse antropologiche del liberalismo, al punto tale che il liberalismo potrebbe portarci dritti dritti verso una società disumana o non-umana¹⁷? In breve: dove va, dove ci porta il liberalismo?

4. Il liberalismo ha fatto crescere una società che non riesce più a com-prendere

Il liberalismo delle origini, come si sa, è sorto dentro un *frame* di valori etici e giuridici, e più in generale di valori culturali, che erano pre-moderni e pre-liberali. Sono questi valori che hanno consentito il suo sviluppo iniziale e il suo successo nel corso dell'Ottocento. Pensiamo ai cosiddetti diritti civili nati nel Settecento. Essi sono stati resi possibili dal fatto che la loro matrice giusnaturalista e illuminista operava dentro una cornice culturale che affondava le sue radici nel pensiero greco-giudaico-cristiano. Tali diritti non sono nati fuori quella cornice. La quale è stata la piattaforma sulla base della quale si è sviluppata la cittadinanza *borghese*¹⁸. Ma da quella società civile sono poi sorte delle istituzioni, principalmente quelle del mercato capitalistico e il relativo regime politico della democrazia dei moderni, che hanno modificato il *frame* iniziale. Per dirla in modo sintetico, la matrice teologica del Protestantesimo ha generato una società che si è rivolta contro di essa¹⁹, seccando le sue radici religiose.

¹⁷ Com'è noto questa preoccupazione è stata espressa a chiare lettere da Habermas a proposito della bioetica liberale (cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana* [2001], Einaudi, Torino 2002).

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari 1971.

¹⁹ Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Da molto tempo, ormai, la cultura tipicamente borghese, la classe borghese, la società civile borghese sono scomparse. Con esse è scomparso il liberalismo che possiamo chiamare moderno. Quel liberalismo che in Italia arriva fino a Benedetto Croce e Luigi Einaudi. Il liberalismo moderno ha prodotto una società che ha eroso le sue stesse basi, i suoi valori, le sue istituzioni. Lo dicono, volenti o nolenti, gli stessi pensatori liberali²⁰. Lo segnala, in particolare, il fatto che un pensatore come John Rawls²¹ abbia dovuto abbandonare il suo originario liberalismo filosofico, per limitarsi a sperare nel liberalismo politico²². Ma, come molti commentatori osservano²³, il liberalismo politico può essere possibile e sopravvivere solo se possiede una base etica non relativista. Questa è la tesi anche di chi sostiene il liberalismo delle regole²⁴, che avanza giuste considerazioni a questo proposito, ma ragiona ancora in un quadro di valori tradizionali che il liberalismo moderno ha eroso. Per questo un liberalismo non relativista è oggi percepito come eretico²⁵.

Dobbiamo chiederci *ex novo*: quale possibilità di sopravvivenza ha un liberalismo politico che sia privato dei fondamenti filosofici e delle istituzioni civili che lo hanno sostenuto nella prima modernità? La risposta viene dalla spietata analisi dei sociologi contemporanei i quali osservano e dicono che la società liberale ha certamente tolto all'individuo molte costrizioni del passato, ma lo ha fatto a tal punto da averlo contemporaneamente incluso in un sistema sociale che ora fa volentieri a meno della sua libertà. La libertà degli individui è diventata quella di attori *anomici* che fluttuano – per usare l'espressione sintetica di Luhmann – nell'ambiente del sistema. Il sistema sociale (in senso lato,

²⁰ Cfr. A. Seligman, *L'idea di società civile* (1992), Garzanti, Milano 1993; S. Beardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999.

²¹ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.

²² Cfr. Id., *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano 1995.

²³ Per esempio M. Rhonheimer, *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls' «Political Liberalism» Revisited*, in «The American Journal of Jurisprudence», 50, 2005, pp. 1-70.

²⁴ Cfr. F. Forte - F. Felice (eds.), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

²⁵ Cfr. G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999.

Il liberalismo ha fatto crescere una società che non riesce più a com-prendere

dunque anche politico) opera adesso attraverso meccanismi propri, autopoietici e autoreferenziali, che non richiedono – così si dice – un soggetto umano intenzionale e progettuale (*purposeful*) per far funzionare la società. Gli individui sono ovviamente soggetti intenzionali e progettuali, ma le loro intenzioni e i loro progetti non sono fattori decisivi quando si osservano gli esiti sociali²⁶.

Il fatto è che, per quanto gli esseri umani siano e rimangano dei soggetti dotati di una loro libertà (*agency*), nell'assetto *lib/lab* la libertà degli attori è quella di scegliere fra opzioni strutturate dal sistema (*structure*). È la libertà dei topi che girano in un labirinto.

L'affermazione delle libertà liberali – così come concepite dal liberalismo classico, quello a cui si riferisce Holmes²⁷ – ha prodotto come esito storico non intenzionale un sistema sociale che si regge su imperativi funzionali privi di sensibilità per le passioni e le intenzioni dei soggetti. Gli uomini sono con ciò sempre più liberati dai vincoli sociali, quindi possono fare molte più scelte ed esprimere più opzioni soggettive che in passato, ma al prezzo di constatare che le loro scelte e azioni sono impotenti a guidare il sistema.

Chi si attarda a rivendicare le virtù del mercato rifacendosi al pensiero di Adam Smith, e in generale ai teorici scozzesi della società civile, e poi ancora alla Scuola di Vienna e alla Scuola di Chicago, non può che rimanere deluso. Per dirla con Teubner²⁸, si afferma una «matrice anonima di comunicazione» che opera con pure e semplici formule di contingenza. Da tale matrice ci si può attendere qualsiasi esito, incluso

²⁶ Lo si vede bene, ad esempio, nel mondo delle comunicazioni di massa, dove siamo tutti vittime di un sistema mediatico che costringe a comportamenti segnati dalla dipendenza. Naturalmente ciò non significa che la riflessività dei soggetti non possa reagire sottraendosi ai condizionamenti, ma sta di fatto che la struttura condizionante tende a rendere fratturata o impedita la riflessività personale e sociale.

²⁷ Cfr. S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, Yale 1984; Id., *Anatomia dell'antiliberalismo* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1995; Id., *Rediscovering Liberal Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1994; Id., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale* (1995), Edizioni di Comunità, Torino 1998.

²⁸ G. Teubner, *The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by «Private» Transnational Actors*, in «Modern Law Review», 69, 3, 2006, pp. 327-346.

l'imbarbarimento del mondo. Formule liberali come quella della divisione e bilanciamento dei poteri vengono sostituite da una lettura poli-contesturale dei sotto-sistemi (politici, economici, giudiziari, mediatici...) che vanno ciascuno per conto loro, a volte accoppiandosi e a volte confliggendo, senza un ordine (sociale e politico) che li governi. Il costituzionalismo politico liberal-democratico mostra tutti i suoi limiti. Può solo prendere atto degli insuccessi, senza potervi porre alcun rimedio. Le continue modificazioni dell'ordine costituzionale formale non riescono neppure a osservare i cambiamenti in atto, tantomeno riescono a dare loro un nuovo ordine.

In questo contesto, le libertà liberali che presuppongono un agire dotato di senso e un finalismo volto a sostenere istituzioni pubbliche rispondenti a interessi generali sono continuamente sfidate, messe in crisi, poco o nulla realizzate. Non a caso Amartya Sen reclama un concetto di sviluppo sostenibile che, al di là del suo referente fisico-ambientale (il rispetto dell'ecosistema e delle risorse naturali), significhi soprattutto rispetto e promozione delle libertà che potrebbero mancare alle generazioni future.

«Se l'importanza della vita umana non può essere circoscritta al mero tenore di vita e al semplice soddisfacimento dei bisogni, ma deve essere estesa anche alle libertà di cui godiamo, allora il concetto di sviluppo sostenibile deve essere riformulato. Si tratta di pensare di poter sostenere non solo il soddisfacimento dei propri bisogni, ma di poter più ampiamente sostenere – o accrescere – le proprie libertà (ivi inclusa la libertà di poter soddisfare i propri bisogni). L'idea di libertà sostenibile così riformulata può abbracciare i concetti enunciati da Brundtland e Solow ed estendersi fino a contemplare la conservazione e, laddove possibile, la diffusione delle libertà fondamentali e delle capacità dell'uomo di oggi “senza compromettere le capacità delle generazioni future” di godere di libertà analoghe o superiori»²⁹.

Amartya Sen non farebbe queste affermazioni se non si rendesse conto che le libertà umane oggi sono sempre più indebolite e messe in

²⁹ A. Sen, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «il Mulino», 59, 450, 2010, pp. 565-566.

Il liberalismo ha fatto crescere una società che non riesce più a com-prendere

forse. Certamente la via di uscita è quella di una libertà responsabile, ovvero di una libertà sostenibile. Ma che cos'è la responsabilità per il pensiero liberale, al di là della rispondenza agli obblighi giuridici della legalità? La responsabilità non implica forse una relazione *necessaria* di riflessività nei confronti del contesto sociale dove gli individui agiscono anche qualora non vi siano regole legali? Se osserviamo che esistono delle relazioni necessarie laddove il liberalismo considera tali relazioni solo come opzioni e preferenze degli individui, non colpiamo forse al cuore il liberalismo come tale? Se ci rendiamo conto che le relazioni umane e sociali non possono fluttuare a piacimento in un ambiente caotico, perché sono accettate e perfino protette da un sistema che opera indipendentemente da esse, come afferma Luhmann, non veniamo con ciò a riconoscere il fallimento del principio liberale che assegna il primato assoluto alla coscienza individuale autonoma, così come l'ha espressa Kant?

La mia tesi sociologica è che la cosiddetta tradizione liberale classica non può più comprendere la società del secolo XXI. Il motivo di questa impossibilità sta nel fatto che il liberalismo odierno si risolve in formule di contingenza sempre più vuote e non dispone più di una «formula di trascendenza»³⁰ che gli consenta di vedere il nesso fra libertà e responsabilità, al di fuori delle procedure legali del sistema funzionale. Le ragioni per cui il liberalismo viene a trovarsi in questa situazione sono da collocarsi nell'intero svolgimento storico della società moderna e della sua

³⁰ Cfr. G. Teubner, *La giustizia autosoververa: formula di contingenza o di trascendenza del diritto?* (2007), Edizioni La Città del Sole, Napoli 2008. Una formula di contingenza è un dispositivo delle strutture simboliche della società che consente di limitare (specificare) l'indeterminatezza di altre possibilità fissando un modo contingente di far funzionare le cose. Siccome non si può vivere con l'idea che tutto ed ogni cosa siano ugualmente possibili, ciò che è indeterminato (per esempio ciò che è giusto) deve essere tradotto in una contingenza determinata o comunque determinabile (nel caso della giustizia, si fissa la norma che traduce il senso di ciò che è giusto in una formula). Altro esempio: se il sistema educativo deve educare, si tratta di determinare che cosa significhi educare in un preciso contesto (cercare la perfezione umana? dare una forma? sviluppare la capacità di apprendere?). La formula di trascendenza, invece, fissa la determinazione in modo non contingente. Per esempio con un'idea non negoziabile di giustizia o di educazione.

crisi. Ma, ultimativamente, affondano nel fatto che il liberalismo ha eroso del tutto il senso della relazionalità sociale. Non contempla alcuna relazionalità significativa e decisiva nella concezione stessa della libertà. La libertà è e rimane quella dell'individuo *qua talis* e, a livello strutturale, quella dei meccanismi funzionali che assicurano i diritti individuali.

Avendo perduto le sue premesse (radici) premoderne e avendo modificato il contesto sociale, il liberalismo dell'epoca postmoderna si trova di fronte ad aporie insolubili. Se si vuole rinnovare, il liberalismo deve poter ricorrere ad una formula di trascendenza che permetta un uso non perverso delle sue formule di contingenza. Teubner mette in rilievo questa esigenza per quanto attiene ai temi della giustizia, ma il problema è ben più ampio.

5. *Le aporie e le sfide del liberalismo oggi*

La letteratura sulle aporie del liberalismo filosofico è sterminata. Non intendo qui neppure sintetizzarla. Mi limito a ricordare gli aspetti per me più rilevanti.

L'aporia antropologica. Il liberalismo ha una concezione antropologica che *slega* l'individuo dalle relazioni sociali, anziché ritenere che le relazioni sociali siano, come di fatto sono, *costitutive* della persona umana e delle soggettività sociali (le formazioni sociali intermedie che danno sostanza al pluralismo sociale). L'uomo del liberalismo è l'*homo oeconomicus* della modernità, naturalistico e ipo-socializzato, è l'individuo casuale (K. Marx), che entra con le sue preferenze e opzioni astratte in una società che gli è sostanzialmente estranea e che lui percepisce solo come costrizione. Naturalmente può stringere relazioni con gli altri, ma tali relazioni sono viste e vissute come proiezioni del proprio Io con le sue emozioni, sentimenti, desideri.

L'aporia culturale. Una libertà concepita senza valori fondanti scade necessariamente nel relativismo culturale. Una libertà per la libertà, una libertà per sé, fine a se stessa, uccide qualunque finalismo e rende vana ogni progettualità. Sul piano sperimentale, la riflessività "autonoma" della persona tende a diventare "fratturata", il che significa incapace di perseguire dei valori e delle mete culturali congruenti con un *modus vivendi* soddi-

sfacente per gli stessi soggetti. È qui dove la matrice teologica protestante si scioglie in una cultura liquida. Dal vuoto così generato, possono nascere dei movimenti fondamentalisti (come certe nuove sette protestanti).

L'aporia politica. Sul piano del funzionamento dei sistemi politici liberal-democratici, è evidente il crescente scollamento (mancanza di connessioni significative) fra società civile e istituzioni politiche (soprattutto nazionali, ma anche locali). Le istituzioni politiche perdono la loro capacità di rappresentanza della società civile e la democrazia si rivela sempre più formale e procedurale. È il destino dei sistemi costituiti funzionalmente (cioè per separazione e autoreferenzialità³¹). Si devono allora cercare nuove formule istituzionali per creare delle connessioni valide fra società civile e società politica, come sono le forme della democrazia deliberativa, della democrazia diretta, del costituzionalismo societario³². L'alternativa è la regressione dei sistemi politici liberali a forme autoritarie o plebiscitarie, non solo del governo politico, ma anche delle sfere intermedie della società. Per evitare queste derive, sorgono le cosiddette politiche riflessive, che cercano di stabilizzare livelli più elevati di libertà individuali giocate in contesti locali e interattivi. Si tratta di segnali importanti per un possibile futuro del liberalismo, che tuttavia indicano una perdita di universalità e il ripiegamento sui micro-contesti.

Il fatto è che il liberalismo, quale che sia la sua versione, non può da sé solo configurare un sistema societario capace di sufficiente stabilità, perché oscilla fra due estremi, il polo della libertà senza controllo e il polo

³¹ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, cit.

³² Giustamente Sciulli ha sostenuto che le teorie sociali e politiche del vecchio liberalismo utilizzano una definizione assai limitata di autoritarismo. L'autoritarismo viene riferito alle strutture di governo e non anche alle forme di controllo sociale esercitato al di fuori della sfera governativa (D. Sciulli, *Theory of Societal Constitutionalism: Foundations of a Non-Marxist Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1992). Invece che definire l'autoritarismo solamente o primariamente in riferimento alle istituzioni politiche della democrazia liberale, Sciulli propone di ampliare il concetto di autoritarismo così da includere l'autoritarismo sociale in riferimento al controllo sociale imposto nelle sfere di vita dalle organizzazioni e istituzioni private. Questo *framework* concettuale costituisce la teoria del costituzionalismo societario, che serve per valutare il grado di autoritarismo di un ordine sociale, sia che abbia un governo politico democratico sia che abbia un governo autoritario.

del controllo senza libertà. La storia del Novecento mostra che i sistemi liberali tendono a muoversi di fatto verso il polo del *liberismo* oppure del controllo più *esasperato e rigido*³³. Per mantenere l'equilibrio fra le varie «sfere di giustizia» (per usare l'espressione di M. Walzer), sembra che il liberalismo debba essere integrato da qualcosa che liberale non è³⁴.

Il fatto è che la dottrina delle libertà deve relazionarsi agli altri valori, come l'uguaglianza e la solidarietà. Lo aveva intuito la rivoluzione francese, la quale tuttavia – a sua volta – non ha espresso un codice culturale adeguato a trattare la terza dimensione, quella della *fraternità*. Infatti la *fraternità* francese è stata intesa come spirito di fratellanza in senso illuministico, ovvero come comune appartenenza ad una nazione (lo si vede nel concetto di *patrie* oppure nell'espressione «fratelli d'Italia»), anziché come valore che caratterizza le sfere sociali delle associazioni civili che non sono né di mercato né statuali.

Ma c'è di più. Per avere una società ben governata, non basta coltivare la pluralità intesa come politeismo dei valori e neppure è sufficiente mantenere assieme i cosiddetti valori fondamentali giustapponendoli l'uno all'altro. Occorre, assai di più, che il sistema societario ponga la virtù pubblica nelle *connessioni* fra tali valori e che promuova le *correlazioni*, non le separazioni, fra sfera pubblica e sfera privata. Un sistema sociale può, ad esempio, sostenere il valore della libertà e quello dell'uguaglianza, e nel contempo anche il valore della solidarietà (*welfare state*), e magari anche i valori del volontariato. Ma se questi valori non sono messi in relazione fra loro per vedere che effetti producono quando operano assieme, e se non si applica questa analisi alle interazioni riflesive tra sfera pubblica e privata, quel sistema sociale produce enormi e diffusi effetti perversi³⁵.

La sociologia rende conto di questa fenomenologia sul piano empirico. Per dirla in breve, il liberalismo deve avere una visione adeguata del sociale, altrimenti scade in qualcos'altro. La visione è adeguata *se e*

³³ Si può ricordare, a questo proposito, la lezione di Foucault circa la tecnologia del potere.

³⁴ Cfr. E. Banús - A. Llano (eds.), *Present and Future of Liberalism*, Eunsa, Pamplona 2000.

³⁵ La stessa considerazione si può applicare ad una Costituzione politica.

solamente se osserva e tratta la *libertà come fenomeno relazionale*. Il che equivale a dire che la libertà è una relazione sociale, non già una mera scelta individuale (anche quando è responsabile nel foro interno della coscienza personale) oppure una semplice assenza di vincoli strutturali.

6. *La sfida al liberalismo odierno*

Nonostante tutte le sue aporie, e proprio attraverso di esse, il liberalismo è stato, e tuttora è, la forza storica che ha prodotto il mondo moderno e contemporaneo. Questo mondo è caratterizzato da una differenziazione socio-culturale e sistemica che si accompagna ad una individualizzazione degli individui. Tutti processi che non hanno precedenti nella storia. Il problema che il liberalismo crea e non riesce a risolvere è quello della integrazione/coesione sociale. Il tentativo di Talcott Parsons di armonizzare la libertà individuale e l'ordine sociale è fallito perché, a mio avviso, la dottrina liberale – nelle sue varie forme – non include in sé una adeguata comprensione delle relazioni sociali. Il liberalismo considera le relazioni sociali talvolta come proiezioni degli individui (nelle relazioni intersoggettive) e talaltra come vincoli delle strutture sociali (relazioni sistemiche), ma mai come beni in sé. Non sono contemplati quelli che io chiamo beni relazionali. Quando parliamo, ad esempio, del comune destino di una nazione, evochiamo un bene relazionale in cui l'elemento comune non è definito né definibile a priori, nemmeno da una Costituzione politica, perché il bene relazionale è una realtà sociologica che risponde alla logica dei fenomeni emergenti.

Il pensiero liberale non contempla questo tipo di beni, vede solo beni singoli e aggregati, non beni relazionali. Lo stesso bene comune è inteso come interesse collettivo in chiave utilitaristica. Gli autori che hanno esaminato le difficoltà del liberalismo a trattare le relazioni sociali³⁶ non hanno dato risposte convincenti sul perché il pensiero liberale abbia questo *deficit* intrinseco.

³⁶ Per esempio R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 e E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

In breve, per evitare i continui squilibri degli assetti liberali (che vanno ora a destra ora a sinistra, che arrivano a confondere progresso e regresso, che intendono la tolleranza talvolta come un lasciar fare e talaltra come intervento attivo...), il liberalismo dovrebbe usare la *relazionalità* come filo rosso per gestire i suoi valori e le sue distinzioni-guida. Se non lo fa, va incontro a processi degenerativi, ora in un senso ora in un altro, oscillando fra individualismo e olismo. Chi nega che la categoria della relazionalità sia l'elemento essenziale che cementa la società, come ha fatto Luhmann (teorico *sui generis* di una sorta di liberalismo sistemico), finisce per perdere la libertà propriamente *umana*, perché trasforma la libertà di agire in un mero atto comunicativo che esprime la propria individualità bio-psichica oppure in una mera opzione soggettiva che si confronta con le opportunità procedurali offerte dal sistema. Le libertà diventano allora pure e semplici comunicazioni di preferenza degli attori sociali, in contesti plurali che non hanno connessioni significative, né tantomeno scambi rilevanti, fra di loro³⁷.

Se il liberalismo della policontestualità (come lo chiamano i luhmanniani, usando un termine che sostituisce quello tradizionale di pluralismo sociale) riduce la relazione sociale a mera comunicazione, si svuota di ogni contenuto e va a finire in un formalismo senz'anima. Non sapendo come dare a ciascuno il suo, diventa un puro opportunismo strategico (così, infatti, pensa Luhmann). Con il formalismo procedurale, le istituzioni della democrazia liberale perdono di legittimazione e muore lo Stato di diritto.

7. Quale liberalismo per il futuro? La sfida della costituzionalizzazione delle sfere civili

Il problema odierno del liberalismo non è soltanto quello di una visione riduttiva dell'individuo o della persona umana, problema che pure

³⁷ Questo esito può e deve essere spiegato in base al fatto che il funzionalismo sistemico (Luhmann) scinde l'*individuo* umano (come essere bio-psichico) dalla *persona* (che viene considerata come un puro referente per la comunicazione e solo per la comunicazione).

sussiste, quanto soprattutto l'insufficienza nel cogliere i cambiamenti della società nel suo insieme. La visione liberale rimane attuale nel rivendicare le libertà civili e politiche dell'individuo, ma il suo *punctum dolens* sta nel fatto di essere quanto mai deficitario nei modi di *connettere* il principio di libertà con gli altri principi, in particolare quelli di uguaglianza e di fraternità, laddove quest'ultima sia intesa non già come pura e semplice appartenenza ad una etnia nazionale, ma come valore che ispira la solidarietà nelle reti di società civile. Queste connessioni mancano o sono distorte.

Le conseguenze di questa mancata relazionalità sono visibili in tutti quegli effetti ed esiti storici che chiamiamo deficit e fallimenti del liberalismo, come ad esempio: la crescente difficoltà a mantenere l'equilibrio fra i poteri costituzionali, l'incapacità di superare la crisi fiscale dello Stato, la mancanza di una alternativa al crollo del *welfare state*, l'interpretazione riduttiva del principio di sussidiarietà (ridotto alla *devolution* o alla privatizzazione), e così via. Per dirla in poche righe, il liberalismo deve affrontare due grandi dilemmi.

(1) Che cosa fare della configurazione *lib/lab* della società? L'alleanza dominante fra libertà ed uguaglianza, costituitosi come asse portante dell'intera società, ha prodotto un assetto che ha emarginato e colonizzato la solidarietà sociale (il polo della "fraternità"), la quale consiste in quelle sfere di associazionismo prosociale (organizzazioni di privato sociale e terzo settore) che danno concretezza e sostanza alla società civile, non solo nazionale, ma anche transnazionale. La conseguenza è oggi quella di un indebolimento della società civile, alla quale mancano le energie e le risorse interne per giocare un ruolo autonomo e dotato di una propria riflessività. Se si vuole dare forza alla società civile, occorre abbandonare l'assetto *lib/lab*.

(2) Com'è possibile includere nel liberalismo la categoria fondante della relazionalità sociale? L'aver emarginato e colonizzato le sfere associative a carattere volontario e solidaristico ha depotenziato il prerequisito antropologico e culturale della stessa libertà umana. Tale prerequisito consiste in una formula di trascendenza (si veda la nota 30 di questo capitolo) che vede la persona umana e le formazioni sociali in cui essa si sviluppa come costituite tramite la relazionalità sociale. Se il

liberalismo non vuole diluirsi nel vuoto, deve incorporare una matrice relazionale nel suo modo di pensare e operare la società.

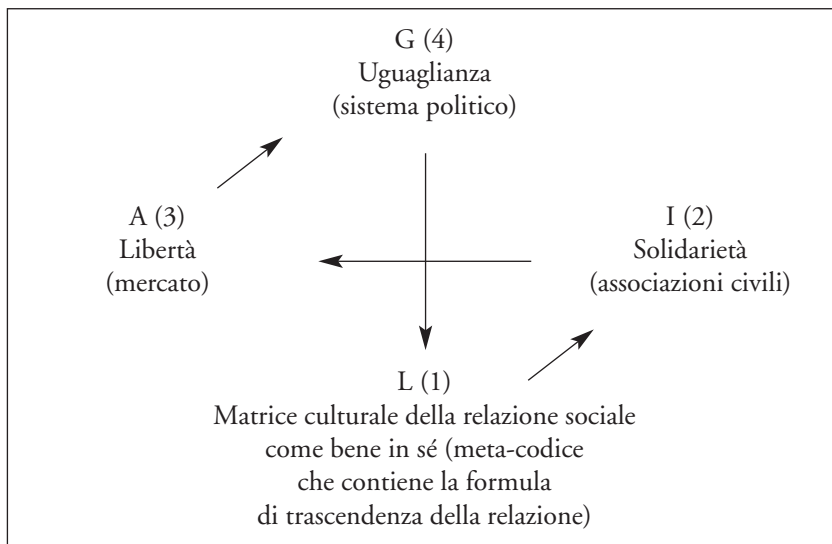
In breve, ciò a cui stiamo oggi assistendo è la fine del liberalismo nel suo abbraccio con il lato *lab*, ossia il socialismo ovvero la socialdemocrazia. Un nuovo liberalismo virtuoso diventa possibile a condizione che il liberalismo riesca a riformare la sua matrice teologica. La mia tesi, infatti, è che la matrice teologica della modernità liberale sia quella di lontana ascendenza protestante³⁸, che oggi va esaurendo la sua spinta storica³⁹. Il vuoto che ne deriva – lo chiamiamo società liquida, capitalismo rampante, società virtuale, o altro ancora – richiama due possibili soluzioni di riempimento: da un lato, la tendenza a rifugiarsi in regimi aventi un carattere plebiscitario o autoritario (con un incremento della regolazione e del controllo da parte dei sistemi politico-amministrativi), dall'altro la ricerca di una nuova matrice trascendente che abbia – in teoria e in pratica – un carattere relazionale. Ciò significa che il liberalismo deve munirsi di una visione del sociale come realtà relazionale, anziché come un'arena lasciata all'agire di soggetti che scelgono i loro corsi di azione in base a preferenze che si suppone siano soggettive, mentre sono configurate da strutture sistemiche indipendenti dal loro agire. Questa prospettiva rimanda ad un *framework* che possa connettere relazionalmente i tre principi-guida di libertà (A), uguaglianza (G) e solidarietà (I) con una matrice culturale trascendente che sia tale da valorizzare la relazione sociale come bene in sé (L).

Sintetizzo questa prospettiva nella Figura 1 (alla pagina seguente). La figura indica che l'associazionismo solidale della società civile ha bisogno di una matrice culturale relazionale per essere alimentato. A sua volta, l'associazionismo civile sostiene un'economia relazionale (delle imprese, dei contratti...) che è il dominio proprio delle libertà. L'economia relazionale sostiene a sua volta l'uguaglianza dei soggetti all'interno di un sistema politico che prende decisioni collettive vincolanti per il bene comune ovvero l'interesse generale della comunità politica. L'uguaglianza

³⁸ Come confermano le ricerche storiche di G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna 2002.

³⁹ Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, cit., cap. 2.

Figura 1 – La configurazione di una società secondo il liberalismo societario



perseguita nel sistema politico non è concepita come garanzia di una astratta uniformità degli individui nel mercato, ma è invece basata su, e a sua volta rafforza, una visione relazionale della uguaglianza (nel senso proprio di una giustizia che, dovendo dare a ciascuno il suo, si configura come una grammatica relazionale dei diritti⁴⁰). Questo è il *liberalismo societario*. Si tratta di una alternativa verso la quale, sia in Europa sia in America, molte nuove esperienze sembrano essersi incamminate, dato che su entrambe le sponde dell'Atlantico il modello *lib/lab* è in crisi.

Il futuro del liberalismo come propulsore di una nuova società civile dipende dal fatto che esso possa farsi relazionale o meno. La domanda è: può esistere un *liberalismo relazionale*, cioè un liberalismo che valorizzi

⁴⁰ Cfr. E. Wolgast, *La grammatica della giustizia* (1987), Editori Riuniti, Roma 1991.

la relazione sociale come un bene in sé, che non è solo una proiezione soggettiva degli individui, né solo una costrizione delle strutture sistemiche, bensì è una risorsa per umanizzare le persone e il tessuto sociale?⁴¹ Questo è il grande interrogativo del prossimo futuro. Un siffatto liberalismo ha bisogno di una matrice culturale che sia tale da connettere il valore della libertà agli altri valori, come l'uguaglianza e la solidarietà, in maniera non meramente formale e procedurale. La connessione fra valori è una relazione sociale, e come tale è allo stesso tempo un *refero* e un *religo*, cioè è un riferimento di significati che sono allo stesso tempo dei legami, dal cui combinato disposto risulta, quale fenomeno emergente, il carattere societario della libertà.

Giustamente Teubner⁴² osserva che le società liberal-democratiche sono a rischio di barbarie e regressione storica se non riescono a dare un valore costituzionale ai diritti umani che sono sentiti come essenziali dalla e nella società civile. Con ciò, egli invita il pensiero liberale a non attardarsi sulle problematiche delle costituzioni politiche, che pure sono state la grande conquista dei secoli scorsi, e a imboccare la nuova strada delle costituzioni civili. Vorrei dire in che senso io interpreto questa prospettiva.

Io intendo le costituzioni civili come l'obiettivo e la garanzia normativa di quella prospettiva che indico con l'espressione liberalismo relazionale. Come le costituzioni politiche dei due secoli scorsi sono state alla base della configurazione *lib/lab* di cui si è detto, così le costituzioni civili caratterizzano il liberalismo societario. Nelle costituzioni civili si esprime il liberalismo delle relazioni sociali in cui/con cui/attraverso cui si affermano i diritti delle persone umane in connessione alle loro formazioni sociali primarie e secondarie.

Costituzionalizzare questi diritti umani e sociali come premesse dei diritti economici e politici, anziché come derivati da questi ultimi, non

⁴¹ Mi riferisco a quelle relazioni senza le quali non c'è sviluppo umano, come le relazioni familiari per un bambino nei primi anni di vita, ovvero a quelle relazioni senza cui non si realizzano certi valori (la democrazia politica richiede necessariamente la relazione di voto elettorale libero).

⁴² Cfr. G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione: l'emergere delle costituzioni civili*, Armando, Roma 2005.

è più un compito che possa essere assolto dal sistema politico e dentro il sistema politico, sia esso locale, nazionale o anche sovranazionale (come quello della UE). Chi auspica che la costituzione politica assorba in sé le costituzioni civili cerca di rinnovare il pensiero politico costituzionale classico. Ma, dal punto di vista sociologico, ritengo che ciò non sia più possibile di fatto, perché la società non può più essere pensata come una *polis* in senso classico. Chi si attarda sul cosiddetto primato della politica perde tempo e genera effetti perversi. Qui entra in campo il costituzionalismo societario, che intendo come espressione della cittadinanza societaria anziché della cittadinanza dello Stato-nazione. La cittadinanza societaria è la costruzione del complesso dei diritti-doveri dei cittadini in quanto membri di formazioni sociali intermedie che riconoscono dei diritti-doveri autonomi rispetto al complesso dei diritti-doveri definiti dallo Stato, seppure non in contrasto con questi ultimi, ma anzi essendo una concretizzazione dei diritti-doveri più generali previsti nelle costituzioni politiche democratiche ed anche nelle Carte internazionali dei diritti umani. Le costituzioni civili sono l'autoregolazione delle sfere di società civile per quanto riguarda i diritti umani fondamentali e ciò che da essi consegue nel loro specifico ambito di operazione.

Dare vita alle costituzioni civili, nella società delle reti, è un compito che può essere assolto solo dalle reti di relazioni fra i consociati, poiché solo essi possono vedere e definire le libertà civili in connessione con i diritti economici, politici e umani. Di fatto, il nuovo liberalismo societario sta emergendo da quelle reti sociali che sono capaci di relazionare fra loro, in modo autonomo, le risorse economiche, le decisioni politiche e i mondi vitali della gente, una volta che si sperimenti il fatto che è nei mondi vitali che viene elaborato il senso umano dei diritti (Figura 1). Il cuore delle costituzioni civili è rappresentato da quei diritti umani che si riferiscono alle pretese di avere non già una mera prestazione funzionale, ma l'opportunità effettiva di accedere ad una certa relazione sociale dotata di senso umano. Questi diritti possono nascere solo da una matrice trascendente delle relazioni sociali. Il nuovo liberalismo, se così vogliamo chiamarlo, sarà possibile e fruttuoso se non sarà più giocato sul binomio mercato-Stato (il *lib/lab* come compromesso fra libertà e ugua-

glianza), ma sulla triangolazione mercato/Stato/Società civile delle reti associative. La società civile di cui si parla è costituita dalle sfere in cui si attualizza una visione relazionale della persona umana.

Occorre pensare ad un nuovo modello di sviluppo che sarà sostenibile non solo perché responsabile nell'uso delle risorse naturali, ma anche perché mantiene ed accresce le libertà positive di accesso ai beni sociali, in particolare ai beni relazionali (le libertà *per*). Il liberalismo deve per questo abbandonare l'individualismo teorico e metodologico che lo ha caratterizzato nel recente passato. Il che significa che la libertà deve essere declinata con la solidarietà sociale e con un'uguaglianza non formale e astratta, bensì sostanziale, cioè l'uguaglianza nei contesti di appartenenza. Il bene comune, incluso il senso del comune destino di una nazione, deve oggi essere perseguito soprattutto dal basso (della società civile) e non solo dall'alto (del sistema politico).

Il liberalismo societario è quello che *applica il senso e le pratiche delle libertà alle relazioni fra soci di pari dignità: la libertà è riferita alle relazioni, non agli individui come tali* (che pure hanno i loro diritti in quanto tali). Sempre di più le libertà si definiscono e si esercitano da parte degli attori sociali in reti che sono sistemi aperti, non da parte di singoli individui in sistemi chiusi (nazionali o locali). Sta nascendo una società morfogenetica, la quale comporta che le scelte degli attori sociali siano esercitate entro una logica di opportunità relazionali, e non più secondo la logica competitiva della prima modernità che concepiva la società come una collettività di individui alle prese con un modello acquisitivo uguale per tutti.

Non siamo più nella società analizzata da Tocqueville, anzi è piuttosto vero che siamo entrati proprio in quella società dell'uguaglianza astratta e formale che Tocqueville paventava come terreno fertile di una democrazia apparentemente liberale, ma in realtà dispotica. L'idea odierna di una *Big Society* che rispolvera lo spirito primitivo dell'America dei tempi di Tocqueville può essere un bel sogno per un certo tipo di liberali che contestano l'abbraccio con il lato *lab* del sistema sociale. Ma la teoria della *Big Society* non è ancora attrezzata per affrontare l'orizzonte di una società globalizzata che richiede una matrice relazionale assai più complessa. La ragione di questa svolta che il liberalismo è chia-

mato a compiere, come ho già detto, sta nel fatto che il carattere reticolare della società nascente impone che i problemi siano definiti e affrontati relazionalmente (quindi retcolarmente) fra gli attori economici, politici e culturali. Questo, del resto, è il senso della *governance* (o coordinamento societario) rispetto al concetto politico di *government* (che implica un'autorità sovraordinata).

La sfida che il liberalismo si trova ad affrontare è quella di come trattare le differenze, sociali e culturali. Il pensiero liberale rimane ancora prigioniero delle concezioni delle differenze sociali e culturali secondo i codici dialettici e binari⁴³. Se vuole progredire, deve ricorrere ad una semantica relazionale della differenza. In altri termini, occorre che il pluralismo liberale sia riformulato come pluralismo delle associazioni e delle reti organizzate in quanto soggetti sociali che si danno le proprie costituzioni, con principi e regole proprie. Tali costituzioni debbono ovviamente tenere conto delle costituzioni politiche entro cui operano, ma in parte devono andare oltre di esse, a motivo del fatto che le costituzioni politiche nazionali perdono i loro confini, e non sono in grado di affrontare la variabilità che è inerente e intrinseca al carattere policontesturale della società dopo-moderna.

L'orizzonte di un liberalismo che voglia mantenere e accrescere le sue possibilità positive è dunque questo: riformulare il pluralismo antico nel contesto di una globalizzazione che modifica le condizioni di identità e di azione dei soggetti sociali, nel senso di richiedere loro un apporto autonomo, non più derivato dallo Stato nazionale, in termini di democrazia diretta e autocostituzionalizzazione dei diritti fondamentali. Tale è la sfida che la società dopomoderna lancia al liberalismo moderno.

Condivido la tesi di Teubner⁴⁴ secondo cui l'eccesso di libertà private porta a tendenze distruttive della società. Il caso dell'eccesso di liquidità (*non-cash money*, attraverso prodotti finanziari) creato da parte delle banche commerciali, che ha portato al tracollo del sistema finanziario mondiale nel 2008, è emblematico. Tuttavia su due punti non sono completamente d'accordo con Teubner.

⁴³ Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, cit., pp. 211-216.

⁴⁴ Cfr. G. Teubner, *A Constitutional Moment. The Logics of «Hit the Bottom»*, cit.

In primo luogo, contesto la tesi secondo cui, per regolare le libertà, sia inevitabile arrivare a toccare il fondo delle situazioni più critiche. Questa tesi di Teubner non può essere generalizzata perché rispecchia dei casi particolari e comunque rimanda ad una concezione riduttiva della differenziazione sociale, che a suo avviso sarebbe puramente ed essenzialmente funzionale. In secondo luogo, e parallelamente, non sono d'accordo sul fatto che i meccanismi sistemici conferiscano un ruolo sempre minore alla soggettività umana, o almeno ritengo che ciò non sia vero in buona parte della società, cioè in quelle sfere sociali che non sono dominate dal complesso Stato/mercato.

Di conseguenza, non penso che i diritti umani emergano solo quando si tocca il fondo (*the logics of hit the bottom*) delle situazioni critiche, cioè quando si arriva vicino alle catastrofi. Esistono altri momenti costituzionali, che sono espressi da quel liberalismo che si concepisce in modo non funzionalistico, ossia opera la differenziazione sociale in modo diverso.

Si può essere d'accordo con la tesi secondo cui il liberalismo diventa liberismo (economico) o libertarismo (culturale) allorché prevale la logica della differenziazione funzionale, che porta a ricercare in modo compulsivo il profitto (nel caso dell'economia) o la soddisfazione del piacere individuale (nel caso del libertarismo culturale). Secondo Luhmann e Teubner questi processi sono inevitabili perché la logica della società è funzionalistica e non può essere altrimenti. A loro avviso, si può solo osservare questa tendenza e vedere come la società reagisca alla possibile catastrofe che deriva da una logica funzionale spinta sino in fondo. Tutto ciò che la società può fare, a loro parere, quando giunge sull'orlo dell'abisso, è di ritrarsi e cercare di attutire le conseguenze negative prodotte. Io metto in causa questa visione perché la società può operare, e di fatto opera, anche diversamente.

Nell'agire delle persone, così come nell'agire delle organizzazioni sociali, esistono forme di riflessività che portano a progettare un *modus vivendi* che evita di incamminarsi verso la catastrofe. Si tratta di quelle forme di agire in cui la differenziazione sociale non procede funzionalmente e non viene solo limitata e curata (in senso terapeutico) dall'interno di ogni sotto-sistema o sfera sociale (l'economia, la scienza, il di-

ritto...), ma procede in maniera *souva*-funzionale e opera attraverso *relazioni di mutuo scambio non utilitaristico* fra i sotto-sistemi, così come nelle relazioni fra i soggetti individuali. Si tratta di quelle organizzazioni e reti sociali in cui prevale la matrice relazionale, cioè l'interesse a produrre beni relazionali. Gli studi sul capitale sociale, inteso come relazione di fiducia, reciprocità e cooperazione, e le ricerche sulla produzione di *commons* hanno messo in evidenza l'emergere di queste realtà dopo l'epoca fordista-tayloriana⁴⁵.

È vero che i diritti umani debbono affermarsi oggi nelle micro-strutture, come sostiene Teubner, ma in un numero crescente di sfere sociali i diritti umani si affermano non solo per via negativa, ossia semplicemente negando il male quando lo si è già prodotto. Si può dubitare che solo il diavolo possa scacciare il diavolo, come sostiene Teubner («only Beelzebub can cast out the devil!»)⁴⁶. Esistono anche soggetti sociali che agiscono per un progetto positivo, che sanno evitare il male, o almeno trarre bene dal male, se e in quanto hanno una intenzionalità umana verso un bene. Ciò che è decisivo, in questi casi, è il fatto che il bene non viene definito come meta puramente individuale e non è atteso come *output* di meccanismi sistemici, ma è visto come un prodotto di relazioni che hanno la loro realtà e i loro diritti (i diritti relazionali, cioè inerenti ai beni relazionali). In questi casi, è all'opera un liberalismo che sa vedere i diritti delle relazioni sociali, le quali hanno le loro ragioni. Le ragioni delle relazioni *non* sono né le ragioni degli individui, né le ragioni dei sistemi (funzionali). Sono le ragioni che ineriscono ai diritti che garantiscono quelle libertà relazionali che umanizzano le persone.

Il diritto umano alla pace o il diritto alla sopravvivenza non arriva solo perché la guerra sta distruggendo tutto o perché la fame dei poveri provoca delle rivolte sociali. Certamente questi fenomeni accadono. Ma i diritti alla pace e alla sopravvivenza dignitosa possono anche essere per-

⁴⁵ Cfr. M. Bauwens, *Par cum pari. Notes on the Horizontality of Peer to Peer Relationships in the Context of the Verticality of a Hierarchy of Values*, in M.S. Archer - P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Rome 2008, pp. 247-262.

⁴⁶ Cfr. G. Teubner, *A Constitutional Moment. The Logics of «Hit the Bottom»*, cit., III, 3.

seguiti come libertà positive e di fatto sono perseguiti come tali da nuove reti e organizzazioni sociali. Il punto è che, diversamente dal liberalismo della differenziazione funzionale, questi beni non possono essere perseguiti come interessi individuali o come prodotti di meccanismi sistemici. Richiedono un approccio relazionale. Se si mira ad ottenere un certo bene, per esempio la pace fra soggetti che hanno interessi conflittuali o la solidarietà fra chi sta meglio e chi sta peggio, lo si deve concepire e agire come un bene relazionale. Anche il destino comune di una nazione è un bene relazionale perché può essere solamente prodotto e fruito assieme (“relazionalmente”) da gruppi sociali che sono necessariamente diversi per tanti caratteri particolari e locali.

La differenziazione funzionale del liberalismo moderno non può essere certamente mitigata dalla sola volontà/razionalità/progettualità delle persone, perché la *agency* deve fare i conti con le strutture. Tuttavia le qualità dei soggetti umani sono una condizione necessaria, benché non sufficiente, per l’elaborazione dei diritti che vanno a istituire le costituzioni civili. Per portare a compimento l’individuazione dei diritti umani, il loro riconoscimento e stabilizzazione in un ordinamento normativo (che sia la legge emanata dal sistema politico oppure consista nelle norme e regole delle costituzioni civili), oltre alla volontà/razionalità/progettualità degli attori sociali è necessario gestire le *relazioni* fra i soggetti *in un certo modo*. Cioè essendo consapevoli che tali relazioni sono effetti emergenti che hanno una loro propria realtà, delle qualità e dei poteri causali propri, differenti da quelli degli individui e dei sistemi.

Se vediamo i diritti umani come effetti emergenti da un contesto relazionale che li persegue in modo positivo, e non per via negativa, ci rendiamo conto che essi non dipendono dalle paure oppure dai sogni dei soggetti, e non sono garantiti da alcun “sistema funzionale”, ma sono delle realtà simboliche che hanno le loro proprie logiche, che sono logiche *souva*-funzionali, cioè vanno al di là dei meccanismi funzionali, perché rispondono a criteri che non si limitano alla equivalenza delle prestazioni (tu mi dai tanto, io ti do il corrispettivo), ma danno credito, aiutano senza un ritorno immediato, differiscono la controprestazione, si ispirano ad una giustizia non strettamente commutativa, intendono realizzare dei diritti di cui è responsabile un’intera comunità. Queste lo-

giche hanno qualità e poteri che sono quelli delle relazioni in gioco, perché quando si riconosce un diritto, si riconosce prima di tutto la rete di relazioni positive che quel diritto comporta.

La relazionalità sociale non è semplice comunicazione o conversazione (come dicono Luhmann e Teubner). È una realtà *sui generis* che non è gestibile ricorrendo solo al diritto e al denaro. Di per sé, il potere politico e il potere economico non generano, ma consumano beni relazionali, e dunque consumano e non generano i diritti umani. Facciamo qualche esempio. Prendiamo il diritto alle pari opportunità di accesso ai beni sociali (dal voto elettorale, al lavoro, a tutte le opportunità di partecipazione alla vita sociale) delle donne rispetto agli uomini. Non mi pare che vi sia stato un “momento costituzionale” legato ad una catastrofe più o meno prossima. Si è trattato invece di una realtà simbolica (il diritto alla “parità”) che si è venuta affermando attraverso la costituzione di nuove relazioni positive nelle varie sfere sociali. Qui i protagonisti non sono stati né il sistema politico, né l’economia, ma i movimenti sociali a base culturale.

Prendiamo un altro esempio, quello della libertà di religione. La libertà religiosa può certamente essere vista come un diritto umano che si è affermato a seguito delle guerre di religione che hanno devastato l’Europa nel corso del Seicento (pace di Westfalia). Quando ci si è trovati vicini alla catastrofe, la soluzione trovata è stato il riconoscimento e l’istituzionalizzazione di tale libertà. Ma forse che la libertà religiosa può oggi essere data per scontata, anche nelle democrazie avanzate? Certamente no. Perché questo diritto, come tutti gli altri diritti umani, può essere solo l’effetto emergente di un contesto relazionale che lo genera come bene relazionale, altrimenti non esiste.

Si potrebbero fare mille altri esempi. Pensiamo al tema dei diritti umani nella Cina contemporanea. Il loro riconoscimento sarà il prodotto di una situazione in cui si tocca il fondo di una catastrofe? Può essere di sì, ma anche di no. Dipende da come verrà affermato il carattere liberale di questo diritto. In ogni caso, la sua emergenza non sarà causata né dalla pretesa dei tanti individui semplicemente aggregati, né da meccanismi sistemici funzionali. Sarà opera di una differenziazione che io chiamo relazionale perché consiste nel riconoscimento dei diritti

delle relazioni sociali – non necessariamente funzionali – che tali diritti comportano.

La differenziazione relazionale è quella che intende le libertà come capacità di generare delle relazioni che sono costantemente effetti emergenti di un contesto che opera sulle relazioni, con le relazioni, attraverso le relazioni umane. Le costituzioni civili sono il riconoscimento, la selezione e la stabilizzazione di questi contesti relazionali. Si potrebbero fare molti esempi concreti per riferimento alle relazioni fra uomo e donna, fra vita privata e vita pubblica, fra attività di consumo e di produzione, fra *welfare* formale e informale, fra realtà virtuale e non virtuale, e così via.

È certamente vero che, come affermano Luhmann e Teubner, la psicologia degli individui (e la loro riflessività interiore) conta sempre di meno nel porre dei limiti agli eccessi di libertà così come dei limiti ai loro vincoli:

«anche gli individui che fanno resistenza a diventare dipendenti debbono stare al gioco di queste costrizioni, in grado elevato, oppure debbono rischiare l'esclusione dal gioco», «la spirale di crescita patologica non può più essere considerata come un fenomeno particolare attribuibile al mezzo del denaro, ma invece come una caratteristica generale dei sistemi funzionali»⁴⁷.

Ma nella società dopo-moderna sono all'opera anche delle dinamiche di tipo relazionale che mirano a far emergere una riflessività che non è funzionale (per esempio, del tipo “riduzione del danno”), bensì è una riflessività orientata a costruire nuovi stili di vita, ed è intrinseca alle reti sociali che lottano per l'affermazione dei diritti umani nelle sfere civili⁴⁸.

8. Conclusioni

Diversamente da quanti hanno esaltato e ancor oggi esaltano la modernità come l'epoca di un liberalismo che finalmente scioglie gli indi-

⁴⁷ *Ibi*, II (traduzione mia).

⁴⁸ Cfr. P. Donati, *Relational Sociology*, cit., pp. 192-210.

vidui dai legami sociali che li vincolano agli altri, G.B. Vico prevede che *il declino di una società inizia precisamente nel momento in cui gli esseri umani non trovano più dentro di sé la motivazione per legare il proprio destino a quello degli altri*: cioè, quando viene a scomparire *l'inter-esse*, il bene comune che sta *fra* gli individui. Ciò che sta fra gli esseri umani, e in generale fra i soggetti/agenti/attori della società, è decisivo per il progresso o il declino di una società. Vico lo osserva nei termini delle motivazioni a legarsi o slegarsi degli uni verso gli altri, perché non aveva gli strumenti per valutare queste relazioni come realtà *sui generis* complesse (nelle dimensioni del *refero*, del *religo* e dell'effetto emergente). Ma è nell'*essere fra* che va trovata la risposta ai nostri problemi.

Il liberalismo è stato ambivalente a questo riguardo. Le vicissitudini del moderno liberalismo, i suoi successi e i suoi fallimenti, sono precisamente correlati al fatto di aver perduto a poco a poco il senso di ciò che relaziona gli esseri umani fra loro. Il liberalismo ha avuto i suoi successi nel promuovere una crescente individualizzazione degli individui. Ma alla fine questa è stata la vittoria di Pirro, perché il liberalismo si trova ora a dover fronteggiare una società anomica priva di qualunque connettività, la cosiddetta società liquida. Alla fine, il liberalismo è costretto a confrontarsi con un esito storico per il quale non ha una attrezzatura adeguata, dal momento che il problema non è più la liberazione dell'individuo dai vincoli ascrivibili, ma è precisamente il contrario: cioè, la liberazione da una libertà che è diventata un insieme vuoto, un insieme di possibilità irrealizzabili, nel contesto di una società frammentata, incerta e rischiosa, dove gli individui non esistono più come cittadini (*uti cives*) perché il principio moderno della cittadinanza *attuale* perde di giorno in giorno il suo valore, a fronte della perdita di sovranità degli Stati.

Nel momento in cui osserviamo una crisi profonda della modernità europea, il liberalismo potrebbe dimostrare la sua vitalità nel far sì che la società civile connessa ai processi di globalizzazione riesca a regolare/governare se stessa, trovando la forza in sé, e non nel Leviatano. Detto in altri termini, il liberalismo potrà sopravvivere e prosperare solo se, dopo l'epoca moderna, in cui ha dato vita alle costituzioni politiche, potrà dare vita ad una stagione di costituzionalizzazione delle sfere pri-

vate. A me sembra che questo sia possibile a condizione che il nuovo liberalismo comprenda che deve poggiare su una base filosofica e politica fatta di una visione relazionale della società. Solo una tale visione, infatti, permette di elaborare le nuove costituzioni civili di cui abbiamo bisogno, senza per questo delegittimare le costituzioni politiche.

Secondo la sociologia relazionale, il processo di costituzionalizzazione di nuovi diritti umani fondamentali (il primo dei quali è il diritto alla libertà religiosa) è già in atto. Va di pari passo con i processi di globalizzazione (*global law without a state*). Consiste nel fatto che nuovi soggetti civili a carattere associativo esprimono dei diritti di rango costituzionale di cui assumono, per la loro parte, la responsabilità di implementazione. L'emergenza di questi processi è visibile in quei fenomeni in cui un assetto istituzionale morfostatico dei diritti liberali perde di integrazione interna e le persone devono ricercare nuove opportunità relazionali, che implicano nuovi diritti relazionali. Perché ciò avvenga, occorre che le compatibilità fra cultura e struttura sociale (per es. ispirate al liberalismo) che erano stabili e convergenti (complementarità concomitanti) si aprano alle contingenze (complementarità contingenti)⁴⁹.

⁴⁹ I diritti relazionali (per es. il diritto del bambino ad avere una famiglia come contesto appropriato di crescita) sono diritti a relazioni sociali (beni relazionali), non a cose o a prestazioni. Per acquisire questi diritti, è necessario un processo morfogenetico delle istituzioni liberali (per es. la famiglia) che si realizza, fra le altre modalità, come passaggio dalla complementarità concomitante alla complementarità contingente fra sistema culturale e sistema socio-culturale. Il sistema culturale è definito come l'insieme degli oggetti culturali, quali idee e concetti. Il sistema socioculturale è invece l'insieme delle relazioni fra gli agenti che interpretano con motivazioni soggettive gli oggetti culturali. Per complementarità *concomitante* si intende una combinazione fra un'*alta* integrazione del sistema culturale e un'*alta* integrazione del sistema socio-culturale (assetto morfostatico). Per complementarità *contingente* si intende invece una combinazione fra *alta* integrazione del sistema culturale e *bassa* integrazione del sistema socio-culturale (nel caso del liberalismo relazionale, l'integrazione socio-culturale si configura come un processo morfogenetico che apre i mondi vitali a nuove opportunità con feedback positivi per la creazione di beni relazionali).

Il soggetto relazionale: definizione ed esempi

1. Il problema: come passare dal soggetto individuale al soggetto sociale?

Un soggetto è, prima di tutto, un agente/attore colto nella sua individualità di persona umana. Infatti, l'essere umano si qualifica e si distingue rispetto a tutti gli altri esseri viventi per essere una persona che ha una sua soggettività. Il problema che le scienze umane e sociali debbono affrontare è quello di comprendere e spiegare come questa individualità soggettiva si formi fin da quando il nuovo nato comincia a interagire con il mondo esterno, cioè il mondo della natura e delle persone con cui entra in relazione, che avviene ancor prima di nascere quando si trova nel grembo materno. La strada indicata dal realismo relazionale cerca di evitare sia il soggettivismo, sia il suo contrario, che oggi non è solo rappresentato dal positivismo (oggettivismo), ma anche dal "relazionismo". Per la sociologia relazionale, dire che la soggettività consiste nella "coscienza" della persona, come sostengono i pensatori razionalisti e idealisti (da Descartes e poi Hegel in poi), è assai riduttivo, perché nessun soggetto è una monade isolata. Così pure è riduttivo sostenere che la coscienza esiste se e in quanto è formata dalle sue relazioni, come sostengono i pensatori relazionisti, in base all'argomento secondo cui la relazione avrebbe la *priorità ontologica* sulla esistenza della coscienza¹.

¹ Cfr. S. Laflamme, *Communication et émotions. Essai de microsociologie relationnelle*, L'Harmattan, Paris 1995; M. Emirbayer, *Manifesto for a Relational Sociology*, in «Ame-

Per la sociologia relazionale la coscienza della persona ha una realtà propria, il cui sviluppo però dipende dalle esperienze relazionali che la possono conformare in un modo o nell'altro.

Quando la sociologia relazionale afferma che «all'inizio (dei fatti sociali) c'è la relazione»², non intendo affermare che la relazione *determini in toto* la coscienza. La coscienza (o, come preferiscono dire gli anglosassoni, la *Mind*) è una realtà autonoma. Ciò che l'affermazione vuol dire è che, nel suo operare, la coscienza deve necessariamente relazionarsi ad Altro da Sé, e che solamente nella relazione può svilupparsi. Come ogni fenomeno sociale, anche la coscienza ha una sostanza relazionale, in quanto realtà "relazionata" (cioè che acquista una forma attraverso il relazionarsi ad altro da sé). Ma ciò non significa che la relazione "crei" la coscienza, ma solo che contribuisce a darle una forma. Il realismo relazionale che propongo ritiene che la soggettività *personale* consista nella coscienza (o *Mind*) che opera in relazione a se stessa attraverso il mondo esterno che percepisce. Coscienza e relazionalità sono co-costitutive. Ma non c'è priorità ontologica dell'una sull'altra, perché esse esistono come realtà autonome e distinte. La coscienza e le sue relazioni non emergono in maniera simultanea (nel qual caso ci troveremmo di fronte ad una conflazione centrale fra il soggetto e il suo contesto). Bensì emergono attraverso fasi temporali diverse, in cui la coscienza e la relazione si influenzano causalmente a vicenda. La soggettività e il contesto esterno sono strati diversi di realtà (*layers*) che si condizionano reciprocamente nel tempo, attraverso le fasi che caratterizzano le sequenze illustrate dallo schema morfostasi/morfogenesi³.

La domanda che ci poniamo è: le relazioni che l'individuo umano instaura con l'esterno (tutto ciò che è non-Io), in che modo e in che misura influiscono sul soggetto e vanno a costituire la sua identità personale e sociale? In prima istanza parlo di soggetto relazionale in riferimento

rican Journal of Sociology», 103, 2, 1997, pp. 281-317; C. Vautier, *La longue marche de la sociologie relationnelle*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles», 4, 1, 2008, p. 77-106.

² Cfr. P. Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, cit.

³ Cfr. M.S. Archer, *La morfogenesi*, cit. Sui processi di morfogenesi/morfostasi si veda il capitolo finale di questo volume.

Il problema: come passare dal soggetto individuale al soggetto sociale?

alla persona umana in quanto è colta nel farsi di queste relazioni. Nel momento in cui osserviamo l'individuo umano in relazione ad altri vediamo un Io relazionale, che non solo agisce ed è coinvolto come *Self* in queste relazioni, ma si ridefinisce in/attraverso/con queste relazioni.

La domanda che mi pongo è: l'Io che *sta* (*ex-siste*: sta fuori) nella relazione, è lo stesso Io che conversa interiormente con se stesso? Certamente sì, perché solo l'Io riflette, ma è il modo in cui riflette che è diverso. Perché e come è diverso? E cosa nasce da questa diversità? L'Io che conversa con se stesso all'interno della propria *Mind*, mettendo in *epoché* il mondo esterno, ha come *outcome* il fatto di ripensare e riprogettare le proprie deliberazioni, le quali influiranno come tali sulle relazioni esterne. L'Io (*Self*) che si pone fuori di se stesso, perché ad esempio si mette nei panni dell'Altro (empatia), ha come oggetto di riferimento Altro da sé e, nella sua riflessività, deve tematizzare la relazione con l'Altro. L'Io che riflette non solo su se stesso dentro se stesso, e non solo su se stesso in relazione al mondo, ma riflette *nella/sulla/con la relazione come tale* con l'Altro (il mondo) quale *outcome* ha? Molto probabilmente l'esito consisterà nel modificare le proprie deliberazioni personali che riguardano non solo le sue relazioni esterne, ma anche la sua conversazione interiore (la sua identità personale, non solo quella sociale). Si può ipotizzare che le deliberazioni *nella/sulla/con la relazione come tale* influiranno sulla produzione dei fenomeni sociali in modo diverso dalla semplice conversazione interiore (chi sono Io? che cosa Io voglio fare in questo contesto?) di cui parla M. Archer.

Prendiamo per esempio un suonatore d'orchestra quando riflette sulla bontà della sua personale *performance* e quando pensa *alla e dentro la performance* di tutta l'orchestra e da questo punto di vista valuta la propria *performance*: questi due modi di riflettere sono la stessa cosa? Questo è il problema del "soggetto relazionale". Se il suonatore pensa solo a se stesso, cercherà il suo personale modello di perfezione e basta (riflessività autonoma). Se pensa al suo contributo in dipendenza dalla *performance* dell'orchestra, cercherà il suo migliore adattamento all'andamento dell'orchestra (riflessività comunicativa). Se, invece, riflette *sulla/nella/con la performance* dell'orchestra e su come tale *performance* possa essere migliorata qualora i suonatori dell'orchestra si relazionino

in modo diverso, cercherà di modificare la *performance* dell'orchestra nel suo insieme, cioè cercherà di produrre un diverso effetto emergente – ossia una più soddisfacente *performance* dell'orchestra. In quest'ultimo caso possiamo parlare di meta-riflessività.

Tuttavia occorre distinguere fra la metariflessività individuale e quella collettiva (o sociale). La metariflessività dei singoli suonatori rimane un fatto individuale che ha certe ripercussioni sull'orchestra. Essa diventa sociale – cioè relazionale – quando ciascuno guarda (si relaziona) al direttore d'orchestra, il quale rappresenta e interpreta la *We-relation*. Nella direzione dell'orchestra, allora, la metariflessività appare come riflessività di un soggetto collettivo, che è tale perché si comporta in maniera “pienamente” relazionale.

In sociologia, parliamo di “soggetti sociali” (o collettivi) per indicare dei gruppi di individui che danno vita ad una entità collettiva che valuta degli obiettivi (discernimento fra vari corsi di azione), delibera sui propri *concerns* (deliberazione sulle proprie priorità) e si impegna a perseguirli (dedizione a ciò che più sta a cuore) assieme, cioè relazionalmente. Sono soggetti sociali, per esempio, una coppia, una famiglia, una associazione volontaria, una cooperativa, un sindacato, un partito politico, una fondazione, una comunità locale, un movimento sociale in cui vi sia il senso dell'impresa comune (*co-munus*, un compito condiviso). Sia nel linguaggio ordinario, sia negli studi scientifici, si afferma che queste entità – dette collettive – valutano, deliberano, agiscono come soggetti. Dunque, oltre alle singole persone, sono soggetti anche i gruppi sociali primari (agenti/attori primari) e le organizzazioni (agenti/attori corporati). Rispetto a questi enti, si pone lo stesso problema che abbiamo evidenziato per le singole persone. Il problema è: come definire la soggettività interna – l'*Ego* collettivo (il Noi) – di questi soggetti sociali quando valutano, deliberano, agiscono in se stessi e quando valutano, deliberano e agiscono in relazione ad altri soggetti (individuali o collettivi)?

2. Il concetto di soggetto relazionale

Introduciamo l'espressione “soggetto relazionale” per indicare i soggetti individuali e sociali in quanto “costituiti relazionalmente”, cioè in

quanto acquistano qualità e poteri attraverso le loro relazioni sociali, interne ed esterne. L'espressione "soggetto relazionale" si riferisce sia al soggetto individuale, sia al soggetto collettivo (sociale) in quanto riguarda il ruolo che la relazione all'Altro gioca nel definire e ridefinire la propria identità, sia personale (l'identità che l'Io ha di sé) sia sociale (l'identità che l'Io ha per gli Altri). Ovviamente ciò avviene in modi diversi a seconda che il soggetto sia individuale oppure collettivo. Nel soggetto individuale, la relazione all'Altro entra nella coscienza individuale e gioca un ruolo nella autodefinizione interna del *Self* individuale. Nel soggetto collettivo, la relazione all'Altro modifica la rete di relazione fra i membri del soggetto collettivo e quindi i processi che portano al discernimento, deliberazione e dedizione del soggetto collettivo quando agisce come soggetto collettivo.

L'espressione "soggetto sociale" indica un soggetto collettivo in quanto costituito dalle relazioni interne fra gli individui che ne fanno parte e dalle relazioni esterne che esso ha in quanto si esprime in un Noi. Tuttavia, questo Noi non è una entità astratta, un puro simbolo, una idea, una entità sovrainposta come una sorta di mente collettiva, e neppure una intenzionalità uniforme (ogni Io interpreta l'intenzione comune in modo diverso). Abbiamo un "soggetto sociale relazionale" allorché questo Noi si configura come una relazione (*We-relation*).

Se è relativamente facile pensare e descrivere il soggetto relazionale *individuale*, anche nella formula del *multiple-Self*⁴, assai più complesso è comprendere e spiegare il soggetto relazionale *collettivo* (o meglio sociale). La difficoltà consiste nel fatto che – a prima vista, e in senso proprio – solo le persone individuali *pensano* (riflettono). Estendere il concetto di riflessività dal singolo individuo umano ad un gruppo sociale (agente primario o corporato) appare problematico⁵. Tuttavia, per la sociologia relazionale ciò è possibile, a certe condizioni. Si tratta di com-

⁴ Cfr. D. Bazin - J. Ballet, *A Basic Model for Multiple Self*, in «The Journal of Socio-Economics», 35, 2006, pp. 1050-1060.

⁵ Cfr. M.S. Archer, *Introduction. The Reflexive Re-Turn*, in Id. (ed.), *Conversations About Reflexivity*, Routledge, London 2010, pp. 1-13; P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.

prendere come sia possibile la riflessività di un soggetto collettivo (sociale) – detta *riflessività relazionale*.

3. Che cosa è “sociale” nel soggetto relazionale?

L'individuo umano è relazionale per natura, ma le relazioni sono create nel tempo e nello spazio, cioè in un contesto socio-culturale situato. L'identità della persona umana, in quanto coscienza riflessiva del *Self*⁶, non è una sostanza a sé, priva di relazioni, ma è costituita dalle relazioni con altri individui umani⁷.

Per comprendere come la persona umana sia soggetto relazionale in una maniera più profonda della semplice affermazione aristotelica secondo cui l'uomo è un animale politico ed esiste solo in società (cosa che è un dato dell'osservazione empirica di primo livello) abbiamo bisogno di una teoria sofisticata delle relazioni sociali che non è presente nel pensiero classico antico. Dire che l'individuo umano esiste solo perché è stato concepito e allevato da altri esseri umani, e poi che ha bisogno di altri uomini per vivere, è banale. Dice poco o nulla su come l'individuo umano effettivamente si struttura (si configura) in quanto essere relazionale concreto e situato. Il problema è capire come la relazionalità sociale strutturi l'identità personale e sociale, e poi la *agency* dell'individuo umano. Quando l'Io personale incontra il sociale sotto forma di *Me*, *We* e *You*, bisogna vedere come considera queste identità sociali, cioè a dire quale relazione l'Io instaura con esse⁸. Le relazioni che il Self instaura con il *Me*, *We*, *You* sono molto diverse fra loro. Analizzare queste dinamiche non rientra tuttavia nella presente trattazione.

⁶ Ricordo che l'identità *personale* è la risposta alla domanda «chi sono Io per Me?», mentre l'identità *sociale* è la risposta alla domanda «chi sono Io per gli Altri?» (distinti in famigliari, parenti, amici, vicini, colleghi di lavoro, soci di associazioni, concittadini...).

⁷ Cfr. A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010.

⁸ Cfr. P. Donati, *La conversazione interiore: un nuovo paradigma (personalizzante) della socializzazione*, Introduzione al volume M.S. Archer, *La conversazione interiore*, cit., pp. 9-42.

Un soggetto relazionale è un soggetto che esiste solo in relazione ed è costituito dalla relazione di cui si prende cura (*take care*). Con ciò non intendo affermare che la relazione sociale sia un soggetto in sé e per sé, ma che la relazione è una realtà propria (*sui generis*) in quanto ha poteri causali e qualità proprie. Questa relazionalità (la relazione come entità reale) è *activity-dependent* (dipende dall'agire della persona), ma ha una sua *struttura* che si evidenzia nel potere che esercita nel retroagire sui termini (*Ego* e *Alter*) della relazione stessa.

È assai raro che i termini della relazione (*Ego* e *Alter*) riflettano personalmente su come la relazione fra di essi possa essere generata o modificata dal loro agire. Di norma, la relazione rimane implicita e latente. Nel mondo sociale accade qualcosa di simile al mondo fisico. Noi non vediamo la luce, ma vediamo *con la* luce. Parimenti, nel mondo sociale noi non vediamo le relazioni, ma vediamo *con le* relazioni, le quali rimangono non viste. Un soggetto diventa relazionalmente riflessivo quando riflette su come la relazione con l'Altro, venendo all'esistenza o modificandosi, produce cambiamenti su di Sé e sull'Altro, cioè sulla loro identità sociale e personale. Il più delle volte, i soggetti individuali trattano in modo implicito e latente la relazione con l'Altro. Diventano soggetti riflessivi in senso relazionale (*relazionalmente riflessivi*) quando riescono a osservare la relazione che essi hanno con altri agenti/attori come una entità a sé stante e quindi la considerano come una realtà che, pur dipendendo da loro stessi, può a sua volta determinare la loro identità e il loro agire (il verbo “determinare” qui significa che la relazione *Ego-Alter* “circoscrive” gli agenti/attori con dei confini, li “limita”, li “indica” con una certa precisione, li “specifica”; in breve, “stabilisce” e “delibera” la loro identità agli effetti delle interazioni sociali).

La questione di fondo che si apre è quella di comprendere che cosa sia “il sociale” (che cosa intendiamo con la parola “sociale”) quando la usiamo nella espressione “relazione sociale”. Notoriamente, il termine “sociale” è estremamente ambiguo e denso di equivocità. In generale è utilizzato come sinonimo di collettivo, nel senso di una aggregazione di molti individui. Ma qui invece si intende come sinonimo di relazionale: dire che qualcosa o qualcuno è sociale significa dire che esiste ed è rilevante *per la società* (non su altri piani di realtà) in quanto è definito dalle

sue relazioni sociali. Per esempio, una coppia è (nei fatti) sociale in quanto è definita dalla sua propria relazionalità (dai caratteri, qualità e poteri, di quella relazione *sui generis* che è “fare coppia”).

Per chiarire questo punto, vale la pena di ricordare che il sociale viene solitamente inteso nei due seguenti modi: (1) come risultante di azioni, proiezioni psicologiche o scambi tra individui che si orientano reciprocamente; qui il sociale è inteso come un effetto aggregato di una moltitudine di individui che producono un risultato collettivo⁹; in questo caso, i suonatori d'orchestra non avrebbero bisogno del direttore dell'orchestra; (2) oppure come la struttura che sovrasta gli individui e li fa pensare e agire in un certo modo¹⁰; in questo caso i suonatori dell'orchestra non sarebbero altro che degli esecutori del direttore d'orchestra. Se si adottano queste due accezioni di sociale, non è possibile vedere il soggetto relazionale. Nel primo caso, la relazione è ridotta ad un evento privo di struttura o che produce una struttura del tutto contingente (in un certo senso si opera una sorta di *upward conflation*); nel secondo caso, la relazione è ridotta ad una struttura priva di *agency* (in un certo senso, si opera una sorta di *downward conflation*).

Occorre pertanto passare ad un'altra accezione di sociale, che è quella che viene qui proposta.

(3) Il sociale in senso relazionale è un “altro ordine di realtà”, differente da una realtà aggregata e da quella di una struttura sovrastante gli agenti/attori che li determina. Il sociale consiste di relazioni.

Su questo punto, però, occorre fare delle distinzioni fra coloro che, pur condividendo l'idea che l'unità di analisi debba essere la relazione sociale (non l'individuo e non la struttura o sistema), hanno concezioni diverse di ciò che sono le relazioni sociali. Per varie ragioni esposte in que-

⁹ Cfr. C.J. Uhlener, «*Relational Goods*» and Participation. Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action, in «Public Choice», 62, 1989, pp. 253-285; A. Panebianco, *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna 2009.

¹⁰ Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni* (1986), il Mulino, Bologna 1990. Sulle varie accezioni di struttura sociale si veda D.V. Porpora, *The concept of social structure*, Greenwood Press, New York 1987; Id., *Four Concepts of Social Structure*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 19, 2, 1989, pp. 195-211.

sto volume, la sociologia relazionale non può appiattirsi sulla prospettiva di quegli autori che, pur dichiarandosi “relazionali”, in realtà propongono una sociologia “transazionale” (come fanno Emirbayer, Dépeltau e altri), perché concepiscono il sociale come “transazione” fra individui in *networks* costituiti da relazioni diadiche¹¹. I difetti di queste sociologie transazionali sono principalmente due. In primo luogo, siccome concepiscono le relazioni sociali come mere interazioni di scambio fra individui, non vedono la realtà *sui generis* delle relazioni, e in particolare la realtà delle strutture sociali costituite da quelle relazioni che non sono transazioni. In secondo luogo, per il fatto che riducono la relazione a interazione o multipli di interazioni, incorrono in una qualche forma di conflazione centrale fra individui e strutture sociali e culturali, ossia ritengono che le strutture siano fatte dalle azioni degli individui e viceversa, senza distinguere fra il ruolo (apporto) delle une e delle altre (ad esempio, affermano che la struttura familiare non sia nient'altro che quello che pensano e fanno gli individui che la compongono, e in questo modo annullano il suo carattere di istituzione sociale, per quanto variabile).

Siamo in presenza di un soggetto relazionale, sia individuale sia collettivo, allorché le relazioni sociali vanno a costituire l'identità, sia personale sia sociale, di chi è coinvolto. Il soggetto relazionale non esiste se la relazione non va a costituire l'identità dei partecipanti. Per esempio: la coppia è un soggetto relazionale se e nella misura in cui l'identità personale dei due partner si definisce attraverso la relazione sociale di coppia; mentre la relazione medico-paziente o venditore-acquirente non costituisce un soggetto relazionale se e nella misura in cui la loro rela-

¹¹ Nick Crossley (*Towards Relational Sociology*, Routledge, London 2010) sostiene che i mondi sociali comprendono le reti di interazione e le relazioni. Afferma che le relazioni sono traiettorie vissute di interazioni ripetute, costruite attraverso una storia di interazioni, ma anche contenenti un'anticipazione di interazioni future. A suo avviso, le reti sociali comprendono molteplici relazioni diadiche che sono mutuamente trasformate attraverso la loro combinazione. Su questa base concettuale edifica la sua sociologia relazionale, che concepisce le relazioni sociali come transazioni che danno forma ad una rete sociale.

zione non entra nell'identità personale dei due attori, ma rimane solo esterna (puramente sociale).

La validità della prospettiva relazionale (non transazionale e non relazionista!) la possiamo vedere a diversi livelli dei soggetti sociali collettivi: a livello micro (per esempio nella relazione di coppia), meso (associazioni e organizzazioni sociali) e macro (per esempio nelle relazioni cittadino/Stato). Nel prossimo paragrafo propongo degli esempi.

4. Esempi di soggetti relazionali

Gli esempi di soggetti sociali possono essere inquadrati secondo il livello, il tipo e il grado di mediazione delle relazioni. I livelli sono tre: micro, meso e macro. Il tipo di mediazione riguarda le qualità specifiche delle relazioni sociali in gioco. Possono esservi varie tipologie; una di esse, la più semplice, le distingue in quattro tipi di sfere: le mediazioni nelle sfere famigliari, di parentela, amicizie, conoscenze di mondo vitale; le mediazioni nelle sfere delle associazioni volontarie di società civile; le mediazioni nel mercato economico; le mediazioni nella sfera del sistema politico-amministrativo e dei suoi apparati. Il grado di mediazione va da un minimo (rapporti diretti *face-to-face*) ad un massimo (relazioni indirette iper-mediate, come nei movimenti sociali di massa)¹².

¹² Possono esistere, ovviamente, anche altre classificazioni delle relazioni sociali. Ad esempio R. Bagaoui, *Un paradigme systémique relationnel est-il possible? Proposition d'une typologie relationnelle*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles», 3, 1, 2007, pp. 151-175 propone una tipologia che distingue fra: (1) il livello delle interazioni fra attori (tre tipi: *effets d'interaction* = Elias; *jeux entre acteurs* = Crozier; *enjeux entre acteurs* = Touraine e i marxisti), (2) il livello delle relazioni fra agenti e strutture (tre tipi: *non séparabilité entre agents et structures* ovvero la relazione come co-determinazione fra agente e struttura = Giddens; *relation médiatisée* = Bourdieu; relazione come *séparabilité* = Archer); (3) il livello sistemico (tre tipi: *relations système/environnement* = Luhmann; *relations totalité-parties* = Morin; *relations d'échange* = Laflamme). Tuttavia a me sembra che questa tipologia metta assieme cose molto diverse fra loro e soprattutto che confonda le relazioni in senso logico (enti di ragione) e le relazioni sociali (empiriche). Alcuni di questi tipi non sono propriamente relazioni sociali (per esempio la relazione tra sistema/ambiente in Luhmann è una distinzione binaria: cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit.,

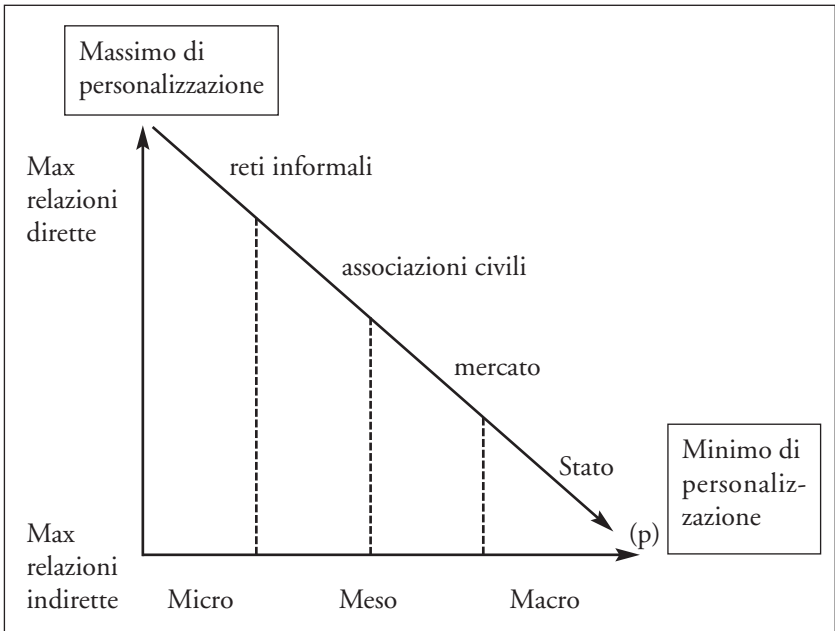
I tre criteri sono correlati fra loro, ma non identici. Ne possiamo vedere una mappa nella Figura 1.

Vediamo alcuni esempi di soggetti relazionali.

– *A livello micro: la coppia e le relazioni informali.*

La coppia – come relazione stabile fra due partner – è un soggetto relazionale se e nella misura in cui i due partner agiscono per riferimento alla loro relazione (alla sua struttura, alle sue esigenze e condizioni), an-

Figura 1 – Una mappa dei soggetti relazionali:
la probabilità (p) di avere dei soggetti relazionali



cap. 4). La tipologia di Bagaoui, in effetti, non riguarda le relazioni sociali in quanto tali, ma piuttosto i modi in cui i vari studiosi hanno utilizzato il termine linguistico di relazione. Il difetto della proposta di Bagaoui è che non entra dentro la relazione sociale, non la analizza nella sua struttura e dinamica, ma ne rimane, per così dire, all'esterno, limitandosi a catalogare i differenti usi della parola.

ziché considerare la relazione in funzione del *Self*. La coppia diventa evidente – anche per un osservatore esterno – quando il soggetto-partner dice “voglio migliorare la mia relazione” oppure “voglio rompere la relazione”. Lo stesso avviene nelle relazioni informali (parentela, vicinato, amicizie fra due persone o amicizia di un gruppo...). Il singolo partner è tanto più soggetto relazionale – come persona – quanto più il suo agire (*agency*) è “centrato” sulla relazione con l’Altro. Non già se pensa nello stesso modo dell’Altro, tantomeno se reagisce nello stesso modo agli stimoli biologici, come ritiene J. Searle¹³, il quale definisce la «intenzionalità collettiva» essenzialmente come la capacità dei sistemi psichici (reti neurali) individuali di rispondere in maniera sintonica agli stessi stimoli esterni. Il soggetto relazionale può avere qualche analogia con quello che è chiamato un *team thinking*¹⁴, cooperativo e riflessivo. Tuttavia, in genere le tesi di questi autori ignorano il carattere emergente delle relazioni sociali. Essi danno per scontato, seppure in modi diversi, che l’intenzionalità di *Ego* coincida o converga con l’intenzionalità di *Alter*, mentre ciò accade se e solo se i due partner si relazionano attraverso ciò che sta fra di loro (e più in generale quando i soggetti si relazionano fra loro attraverso la rete sociale in cui interagiscono). La coppia in quanto tale è un soggetto sociale relazionale se e nella misura in cui la relazione di *partnership* emerge come realtà distinta dai due soggetti individuali e, a sua volta, influisce su ciascuno di essi.

L’esistenza del soggetto sociale relazionale (la coppia) richiede che: (1) *Ego* debba “vedere la relazione” con *Alter* e viceversa; “vedere” significa considerare la relazione come una realtà distinta dal *Self*; (2) ciò significa che la relazione *Ego-Alter* non deve essere semplicemente consi-

¹³ Cfr. J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 1983.

¹⁴ Il *team thinking* teorizzato da R. Sugden, *Thinking as a Team: Toward an Explanation of Nonselfish Behavior*, in «Social Philosophy and Policy», 10, 1993, pp. 69-89; Id., *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford 1995; Id., *The Logic of Team Reasoning*, in «Philosophical Explorations», 6, 2003, pp. 165-181; M. Bacharach, *Interactive Team Reasoning: A Contribution to the Theory of Co-operation*, in «Research in Economics», 53, 2, 1999, pp. 117-147.

derata come una proiezione di *Ego* su *Alter* e viceversa (come fa E. Husserl con la sua nozione di appresentazione)¹⁵, né come aspettativa che *Ego* ha verso i pensieri di *Alter* e viceversa¹⁶; (3) la relazione deve essere definita come un “Noi”, laddove il Noi è una relazione e precisamente è il bene (o il male) relazionale di *Ego* e *Alter*, non è un’entità esterna che li sovrasta e a cui essi appartengono per mera identificazione o addirittura per subordinazione¹⁷. Certamente, nel team guidato da un coach o nell’orchestra guidata da un direttore troviamo sia la solidarietà meccanica (identificazione con valori e fini comuni) sia la solidarietà organica (che nasce dalla interdipendenza dei compiti), teorizzate da Durkheim e poi da Parsons. Ma la solidarietà organica non corrisponde alla divisione *funzionale* dei compiti, bensì è una divisione *relazionale* dei compiti. (4) Il “Noi” deve essere “simboleggiato” (*Ego* e *Alter* affermano di essere una coppia e spesso la qualificano in maniera specifica), anche se il simbolo viene interpretato con pensieri e significati diversi da *Ego* e da

¹⁵ Che cos’è che rende possibile la costituzione e l’aprensione dell’Altro? Husserl scrive: «A certain mediacy of intentionality must be present here, going out from the substratum, “primordial world” (which in any case is the incessantly underlying basis) and making present to the consciousness a “there too”, which nevertheless is not itself there and can never become an “itself there”. We have here, accordingly, a kind of making “co-present”, a kind of “appresentation”» (cfr. E. Husserl, *Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 139).

¹⁶ Come fa J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, cit.; Id., *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995. Searle distingue fra fatti fisici brutali e fatti mentali. A suo avviso, i fatti mentali sono basati su fatti fisici. Per la costruzione della realtà sociale si richiedono entrambi. I fatti mentali possono essere, sempre secondo Searle, intenzionali o non intenzionali, a seconda del fatto che siano diretti verso qualcosa o meno. L’intenzionalità è una qualità delle rappresentazioni che essi contengono o a cui sono diretti. I fatti mentali intenzionali possono essere riconosciuti da un singolo individuo oppure da una molteplicità di individui. Essi diventano fatti sociali quando sono riconosciuti da molti individui. I fatti sociali sono fatti su cui c’è un accordo generale e che hanno una intenzionalità collettiva (Id., *The Construction of Social Reality*, cit., p. 7). La mia critica a questa visione sta nel fatto che “il sociale”, secondo Searle, è una realtà collettiva e non relazionale (in quanto è identica per molti individui, come nella coscienza collettiva di Durkheim, che rappresenta una solidarietà meccanica).

¹⁷ Come sostiene G. Van de Walle, “*Becoming Familiar with a World*”: A Relational View of Socialization, in «International Review of Sociology», 21, 2, 2011, pp. 315-333.

Alter. Il simbolo *indica* la realtà della relazione (Noi, non-Loro o non-Essi)¹⁸ – è una indicialità –, in modo tale che ciò che il Noi fa o deve fare (per esempio pranzare assieme, trascorrere assieme le vacanze, fare una passeggiata assieme) è definito e vissuto come una relazione (azione reciproca); non è l'appartenenza ad una entità collettiva, come nel caso dell'agire di una squadra (*team agency*), perché la coppia non è una squadra o un'orchestra in cui c'è un allenatore o un direttore che dà degli ordini o dei compiti. (5) Il “Noi” nasce dalle interazioni fra *Ego* e *Alter* e si riflette su di essi, diventando parte della loro identità personale e sociale, condizionando il loro agire, come viene sinteticamente illustrato in uno schema che presenta il caso della coppia formata da Davide e Elena (Figura 2 alla pagina seguente)¹⁹.

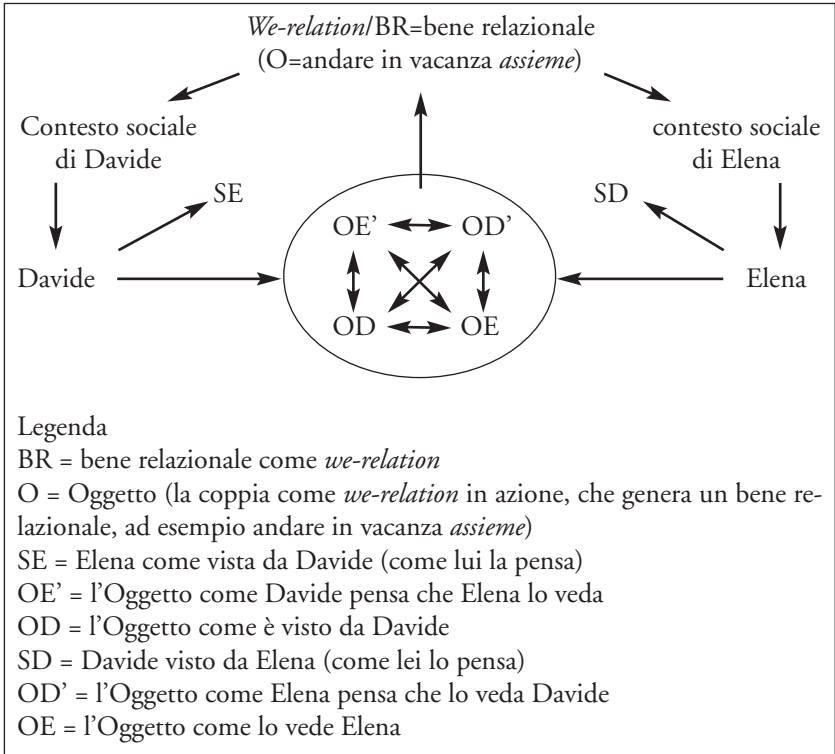
Dire che *Ego* (Davide) e *Alter* (Elena) sono soggetti *personali* relazionali significa vederli come agenti/attori singoli nella Figura 2 (alla pagina seguente), mentre il soggetto sociale relazionale che chiamiamo “coppia” è la *We-relation* che emerge dalle loro relazioni.

Vale la pena di sottolineare le differenze nei modi di definire la relazione. Esiste infatti una radicale differenza fra la sociologia relazionale che si basa sul realismo critico e quelle sociologie che, pur chiamandosi relazionali, si basano su ontologie ed epistemologie di altro genere. Per esempio quelle che intendono la relazione essenzialmente come “transazione” nelle interazioni fra individui o come “scambio comunicativo” che genera emozioni. Le relazioni sono una realtà che precede e va oltre le emozioni e i sentimenti. Ritengo che, se è vero che la relazione implica uno scambio e quindi una comunicazione, tuttavia non è riducibile né allo scambio né alla mera comunicazione. La relazione sociale, come quella di coppia, è una realtà che emerge dalle interazioni, ma ha una realtà (vita) propria, perché esiste anche quando lo scambio o la comunicazione tacciono, e comunque ha una realtà che va al di là dei

¹⁸ Qui mi riferisco alla distinzione di Martin Buber fra la relazione Io-Tu e la relazione Io-Esso (cfr. M. Buber, *Ich und Du*, Schocken Verlag, Berlin 1923). Su questi temi si veda anche L. Gattamorta (ed.), *Riflessività e sé dialogico*, FrancoAngeli, Milano 2008.

¹⁹ Per una più estesa spiegazione si veda P. Donati, *Engagement as a Social Relation: A Leap into Trans-Modernity*, in M.S. Archer - A.M. Maccarini (eds.), *Engaging with the World*, Routledge, London 2013.

Figura 2 – La *We-relation* (bene relazionale) di una coppia (Davide e Elena)



contenuti dello scambio e della comunicazione. Se un partner va a lavorare lontano dall'altro partner e non scambia o non comunica nulla per un certo tempo, la relazione di coppia rimane lì. In quel periodo di tempo, la relazione di coppia cessa di esercitare certi suoi effetti, ma permane come struttura relazionale, che pone specifiche esigenze e condizioni ai partner. La relazione di coppia può esistere anche se la comunicazione e gli scambi fra i partner non sono soddisfacenti, o se non danno loro quanto essi individualmente si attendono o sperano in un certo momento temporale.

Facciamo un altro esempio. In una città come ad esempio Milano un gruppo di ragazzi e ragazze crescono assieme e si riuniscono in una banda che si droga, commette violenze ed è considerata un gruppo deviante. Ragazzi e ragazze sviluppano delle relazioni di amicizia molto strette fra di loro nel corso di vari anni. Con il tempo, si sviluppano delle relazioni di intimità, formano delle coppie e alcuni si sposano. Queste relazioni assumono per loro un'importanza fondamentale dal punto di vista esistenziale. Ma, ad un certo punto, scoppia una faida interna alla banda, la quale si divide in due gruppi. Simone, il leader originario della banda, decide di cambiare zona di residenza e trova lavoro in un paese lontano da Milano. Si rimette in contatto con i membri della banda con cui aveva avuto rapporti più stretti e li invita a raggiungerlo là dove vive ora, per cominciare una nuova vita. Li sostiene nel trasferirsi nella nuova località e li aiuta ad apprendere un lavoro. In questo modo dà loro l'opportunità di abbandonare i comportamenti devianti ed essi lo seguono. Simone li sostiene anche nell'affrontare le sfide quotidiane nell'adattarsi al nuovo ambiente di vita.

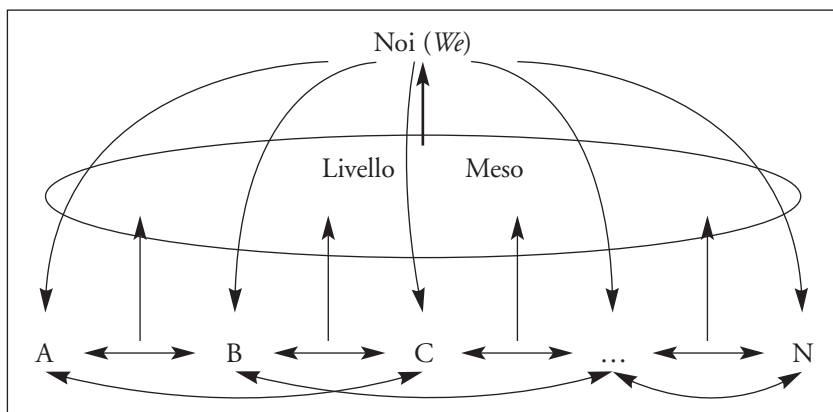
Ora, la domanda è: questo processo/scenario può essere descritto come un esempio di riflessività relazionale/sociale? Per la sociologia relazionale la risposta è positiva, nella misura in cui Simone: (1) si è reso conto che doveva tagliare i legami con la vecchia banda (lasciare la rete sociale in cui era cresciuto); (2) ha riflettuto sul fatto che solo un nuovo contesto (rete) sociale poteva dargli delle opportunità, considerato che la vecchia rete stava generando solo mali relazionali; (3) si è fatto carico delle relazioni con i vecchi compagni e i compagni lo hanno seguito. La riflessività relazionale appare in questo esempio come un modo per cambiare gli atteggiamenti e i comportamenti delle persone agendo sul loro contesto relazionale e sul modo di fare rete. La riflessività personale di Simone non si è limitata ad operare all'interno della sua individuale conversazione interiore, né ha riguardato la sua personale mobilità sociale, ma si è esercitata sulle relazioni con i suoi amici per esercitare la sua *leadership* in un altro modo, cioè costruendo un nuovo soggetto relazionale, la nuova rete sociale, che ora produce beni anziché mali relazionali.

– *A livello meso: le associazioni volontarie.*

Prendiamo il caso delle associazioni volontarie di società civile. A prima vista, il livello meso potrebbe sembrare solamente una estensione del livello micro. Ma non è così, per molte ragioni (si veda la Figura 3).

(1) La prima differenza consiste nel fatto che le interazioni fra gli N membri sono moltiplicate a dismisura; (2) di conseguenza, il livello delle relazioni che emergono dalle singole interazioni fra gli N membri creano dei problemi nella definizione del *We*, problemi che emergono a livello meso; (3) siamo in presenza di un soggetto sociale relazionale se e solo se gli N membri della associazione fanno emergere dalle loro interazioni un medesimo *We*; (4) questo processo porta a descrivere l'associazione come una rete di nodi (gli N membri) che hanno certe relazioni fra loro, le quali devono convergere verso (produrre) un medesimo *We*; (5) se esiste o meno un soggetto sociale relazionale costituito dagli N membri dell'associazione dipende da come opera la loro rete di relazioni (interna, ma chiaramente relazionata all'esterno); (6) il caso più semplice è quello in cui il livello intermedio (meso) delle relazioni verticali create dalle relazioni orizzontali viene assorbito da *simboli totalizzanti*, come accade nei movimenti di massa (per esempio ecologisti, femministi, gay, *no global*, pacifisti...). Quando il simbolo che accomuna il Noi è più opaco

Figura 3 – Il soggetto sociale relazionale a livello meso



(per esempio nel caso del simbolo della pace, rispetto a simboli più precisi come il grado di inquinamento ambientale o il sesso fisico) diventa più difficile che si crei un soggetto relazionale (per esempio i movimenti pacifisti sono molto divisi fra loro, perché ciò che li accomuna è un obiettivo perseguito con significati e intenzionalità diverse a seconda delle ideologie o posizioni politiche degli N membri).

Tutto ciò significa che un soggetto sociale relazionale viene all'esistenza a livello meso quando si realizzano almeno due condizioni: il simbolo dello *We* deve essere comune, ma non nel senso di essere inteso e interpretato nell'identico modo dagli N membri, bensì in quanto è rappresentato e percepito come compito comune (*co-munus*) che consiste nell'avere e stare in una certa relazione (la *We-relation*): il compito consiste nell'adempire il *munus assieme*, cioè relazionalmente, riferendosi l'uno all'altro nella rete che li lega; nelle interazioni fra gli N membri, sia a livello interpersonale sia a livello delle relazioni emergenti a livello meso, il loro *We* deve essere agito come la relazione che lega/connette gli N membri nella impresa comune.

Qualora queste due condizioni non siano soddisfatte, non emerge un soggetto sociale relazionale. Il fatto che esista un *joint commitment*²⁰ non garantisce che ci sia un "vero" soggetto sociale, perché il *joint commitment* non assicura che venga costituita una autentica relazione fra i membri (cioè una relazione che possa effettivamente produrre, ossia causare, l'esistenza di un soggetto sociale, dato che il condividere un *commitment* può indicare l'esistenza di una solidarietà puramente meccanica, e non una solidarietà di tipo relazionale).

In effetti, il simbolo unificante (avere un ambiente pulito, riconoscere la dignità della persona in quanto tale, indipendentemente dalle sue caratteristiche, evitare la guerra...) è in realtà uno scopo indeterminato che si può realizzare in vari modi. Per esempio, con decisioni pubbliche di *sharing coercitivo* da parte del sistema politico-amministrativo.

²⁰ M. Gilbert, *On Social Facts*, Routledge, London 1989; Id., *Walking Together. A Paradigmatic Social Phenomenon*, in «Midwest Studies in Philosophy», 15, 1990, pp. 1-14; Id., *Shared Intention and Personal Intention*, in «Philosophical Studies», 144, 2009, pp. 167-187.

La sociologia relazionale cerca di identificare quando ciò avviene per opera di un soggetto relazionale perché in tal caso il bene che viene generato non è un bene “pubblico” (in senso moderno), ma è un “bene relazionale” (già visto nel capitolo 5).

I beni relazionali possono essere prodotti solo attraverso quel tipo *specifico* di relazione che connette i vari membri della associazione. Occorre verificare se *quella* relazione può realizzare (oppure no, e in che misura), lo scopo comune che viene rappresentato nel simbolo del *We*. Realizzare il Noi (*We*) è il problema di tutte le associazioni volontarie. Spesso, nel momento in cui l'associazione viene costituita, il Noi sembra chiaro perché c'è uno *statu nascenti*²¹. Ma poi bisogna vedere come evolvono le effettive relazioni fra i soci. L'esito negativo (l'indebolimento o la scomparsa del soggetto relazionale) emerge in molti processi associativi, per esempio quelli in cui alcuni membri finiscono con il dominare sugli altri (secondo la famosa «legge di ferro dell'oligarchia» di Robert Michels). In questi casi il livello meso si immunizza dal livello micro delle relazioni primarie.

Le vicende delle organizzazioni vanno valutate alla luce di quanto appena detto. Bisogna vedere se l'organizzazione a cui ci si riferisce ha un carattere associativo o meno, e di che tipo. Il caso delle organizzazioni in cui c'è un management che dirige dei dipendenti (com'è il caso di gran parte delle imprese *for profit*) è assai diverso dalle associazioni volontarie nella misura in cui queste organizzazioni non hanno una vera e propria costituzione associativa; in esse manca la “relazione di costituzione” del soggetto sociale, manca la costituzione di un Noi riflessivo²². Le imprese di tipo cooperativo, invece, come sono ad esempio le cooperative di solidarietà sociale in Italia (definite dalla legge nazionale n. 381/1991), dovrebbero avere una costituzione associativa in forza del loro statuto fondativo. E tuttavia, anche in quest'ultimo caso, bisogna poi sempre verificare se e come la vita associativa realizzi effettivamente

²¹ F. Alberoni, *Statu nascenti. Studi sui processi collettivi*, il Mulino, Bologna 1968; Id., *Movimento e istituzione. Teoria generale*, il Mulino, Bologna 1981.

²² Cfr. R. Prandini, *Soggettività sociali riflessive: la costituzione di un “noi” riflessivo*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 13, 1, 2010, pp. 81-113.

le reti relazionali che fanno un Noi (come nella Figura 3). Sappiamo, infatti, che, con il tempo, molte iniziative cooperative finiscono per strutturarsi in modo simile a organizzazioni prive di qualità associative.

Un altro esempio che merita un'analisi a parte è quello dei *social network* e della creazione di *commons* su internet, come ad esempio la *Peer2Peer production*²³.

– *A livello macro: le istituzioni pubbliche.*

Il livello macro è rappresentato dalle istituzioni pubbliche come lo Stato e i suoi apparati (pubblica amministrazione), le autorità locali, la Chiesa, gli organismi internazionali (come l'Onu) o sovranazionali (come la Unione Europea), e simili. Queste istituzioni differiscono dai soggetti "meso", che sono agenti/attori corporati intermedi fra gli individui e i macro-sistemi, in quanto vengono considerati come sistemi pubblici "di ultima istanza" rispetto sia agli individui, sia alle parti che li compongono. La domanda è: in che senso possiamo dire che gli enti macroistituzionali – per esempio uno Stato o il sistema giudiziario di un Paese – sono (o possono essere) dei soggetti sociali relazionali?

La loro caratteristica è quella di essere costituiti da relazioni che sono: iper-mediate, cioè altamente impersonali, per il fatto che sono enti normativamente obbligati ad agire secondo criteri di pubblicità; fra individui che hanno qualità personali, idee, culture e appartenenze sociali molto diverse fra di loro. Queste due caratteristiche fanno sì che sia altamente improbabile che gli N membri di macroistituzioni (i cittadini di uno Stato, i dipendenti di una pubblica amministrazione...) possano dar vita ad un soggetto sociale relazionale. La distanza fra le relazioni micro (interpersonali) e l'appartenenza ad una macroistituzione pubblica diventa talmente ampia da rendere improbabile la costituzione di un Noi.

Eppure queste macroistituzioni sono considerate "persone morali"²⁴ perché operano (possiamo dire: agiscono?) come un Noi. Infatti,

²³ Cfr. M. Bauwens, *Par cum pari*, cit., pp. 247-262.

²⁴ Sulla nozione di *persona moralis* cfr. R. Hittinger, *Social Pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine*, in «Annales Teologici», 16, 2002, pp. 385-408; Id., *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation*, in M.S. Archer - P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity*

diciamo che lo Stato, la UE, la pubblica amministrazione, le autorità locali, prendono decisioni, si comportano in un certo modo, e così via. Se questa attribuzione di un Noi che decide e opera come soggetto sociale sia solo una finzione, come sostengono le scienze sociali che si basano sul nominalismo²⁵, oppure invece identifichi una realtà strutturale, come affermano i realisti critici²⁶, è una questione che non possiamo dibattere in questa sede. Fra le due opzioni, la sociologia relazionale propende per la seconda.

Nella prospettiva del realismo critico, una macroistituzione pubblica può essere un soggetto sociale relazionale solo in via del tutto eccezionale, cioè quando vengono a crearsi condizioni molto particolari, quelle che realizzano uno stato nascente di quella istituzione (*statu nascendi* nel senso di Max Weber, come condizione opposta a quella di mera riproduzione, di routine e vita ordinaria). In specifico, quali sono queste condizioni? Dal punto di vista teorico, le condizioni sono quelle che realizzano la *interpenetrazione* fra l'integrazione sistemica e l'integrazione sociale della istituzione. Ciò significa che i meccanismi sistemici vengono agiti con senso soggettivo dai partecipanti all'interazione e non operano come mere funzioni sistemiche o dispositivi automatici.

Per esempio, è noto che i buchi strutturali (*structural holes*) di una rete sociale creano dipendenza in quei nodi (quelli più isolati) che sono mediati nelle loro relazioni da altri nodi chiamati *brokers* (quelli più connessi)²⁷. Possiamo dire che si genera uno stato nascente della rete allorché un *broker* della rete strutturale, anziché limitarsi a mediare fra i nodi isolati che connette, cerca di metterli in relazione fra loro. In tal caso, cambia il contesto in cui si trovano i nodi isolati, cercando di dare loro maggiore spazio e potere per favorire il loro contatto diretto, che riduce le asimmetrie. Ciò implica che il *broker* modifichi i poteri condizionanti

diarity Can Work Together, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican Press, Rome 2008, pp. 75-123.

²⁵ Cfr. P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia* (1958), il Saggiatore, Milano 1972.

²⁶ Cfr. D.V. Porpora, *Four Concepts of Social Structure*, cit.

²⁷ Cfr. B. Wellman - S.D. Berkowitz (eds.), *Social Structures. A Network Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

che ha sui nodi isolati, cioè modifichi il suo ruolo di intermediazione. Lo stato nascente consiste nella redistribuzione del potere (*empowerment*) ai nodi più deboli.

Chiaramente, ciò avviene raramente. Molto dipende dal tipo di sfera sociale in cui ci troviamo. Nella sfera politica ciò è altamente improbabile, se non impossibile, perché la ricerca del potere da parte dell'uomo politico impone il rafforzamento dei meccanismi strutturali, non già il loro depotenziamento. Lo stesso avviene nella sfera economica orientata al profitto. Diversa è la sfera delle relazioni civili, nelle organizzazioni e reti di terzo settore, dove invece aumenta la possibilità che operino delle regole di sussidiarietà e solidarietà orientate all'*empowerment* dei più deboli ed emarginati. In merito, poi, alle sfere familiari e delle relazioni informali, si può osservare che, sul piano empirico, il tasso di riflessività è, di fatto, normalmente molto basso, cosicché è alquanto difficile che si attivi un intreccio esplicito fra processi di integrazione sociale e sistemica, mentre talvolta è possibile che l'intreccio venga attivato in maniera spontanea e inconsapevole.

5. *Le soggettività sociali (relazionali) nelle politiche sociali*

Nelle politiche sociali il discorso diventa complesso. L'intreccio fra meccanismi sistemici e forme di integrazione sociale deve essere prodotto con sforzi riflessivi supplementari. Prendiamo ad esempio il caso degli apparati che erogano benefici di *welfare* (*welfare entitlements*). Semplificando, esistono grossomodo tre modalità di erogare servizi di *welfare*.

– Secondo *modelli condizionali* in base alla regola «if...then» («se capita la situazione di bisogno X → allora si segue la norma Y»). Qui le procedure che l'operatore deve adottare sono automatiche e, di norma, non viene attivata nessuna riflessività relazionale. È il caso tipico delle burocrazie pubbliche, che debbono seguire delle normative strettamente regolamentate.

– Secondo *modelli di evoluzione incrementale* (come sono i modelli opportunistici, i modelli di *muddling through*, *mixed scanning*, *policy by objectives...*) che operano modificando le procedure in base all'efficacia degli obiettivi e l'efficienza dei mezzi calcolati secondo le contingenze

della singola situazione²⁸. Benché in questi casi ci sia più soggettività da parte degli attori (operatori e clienti) che nel caso precedente, tuttavia la soggettività degli agenti/attori è esplicitata come strategia di risoluzione dei problemi all'interno di un sistema di azione che presenta molti vincoli normativi e strumentali, che spesso non consentono di attivare una vera e propria relazionalità fra gli attori/agenti.

– Secondo *modelli relazionali* che organizzano gli interventi di *welfare* mediante la costituzione di un soggetto sociale relazionale formato da operatori formali e informali che operano come una rete dotata di una sua soggettività²⁹. Un esempio pratico è offerto dai gruppi di famiglie che condividono un problema e sono guidati da esperti che operano come facilitatori e catalizzatori di processi autoterapeutici, di *Self-help* e *mutual help* (un caso empirico è quello delle *family group conferences*³⁰). In generale, praticano questo modello tutti quegli interventi per il *well-being* e *welfare* che seguono pratiche di osservazione-diagnosi-guida relazionale (sistemi ODG³¹). Gli operatori formali del sistema di azione aprono un dialogo con i soggetti che sono in stato di bisogno (persone, famiglie, piccoli gruppi sociali), coinvolgendo eventualmente degli *helpers* informali, e procedono attivando una conversazione fra tutti i partecipanti. Ricorrono a metodologie narrative che hanno una funzione di stimolo della riflessività personale e sociale dei partecipanti, la quale – alimentata dalle interazioni – facilita la soluzione dei problemi di ciascuno. In questi casi, viene fatta assieme da tutti i partecipanti una osservazione sulle relazioni in cui i soggetti bisognosi si trovano invischiati.

L'*osservazione* (O di ODG) non è “comune”, perché ciascuno la fa a suo modo. Tuttavia, la metodologia dialogica consente a ciascuno di trovarsi d'accordo su alcuni aspetti con gli altri. Questi aspetti vengono messi in luce da chi fa la guida relazionale, e vanno a costituire la *We-*

²⁸ Cfr. N. Luhmann, *Opportunismo e forme di programmazione nell'amministrazione pubblica*, in C. Donolo - F. Fichera (eds.), *Il governo debole* (1971), De Donato, Bari 1981, pp. 165-180.

²⁹ Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit., cap. 5.

³⁰ Cfr. T. Heino, *Family Group Conferences from a Child Perspective*, National Institute for Health and Welfare, Report 9/2009, Gummerus Printing 2009.

³¹ Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit., pp. 346-356.

relation. L'osservazione porta ad una *diagnosi* (D di ODG) (o *assessment*) di ciò che è soddisfacente (normale) o problematico (patologico), anch'essa centrata sui contesti relazionali in cui emergono i problemi di ciascuno. La *guida relazionale* (G di ODG) consiste nel fatto che una figura di coordinatore/facilitatore/supervisore aiuta i partecipanti a far sì che essi, in maniera spontanea, arrivino a individuare dei corsi di azione che possono risolvere i loro problemi applicando quanto è emerso dal clima relazionale (*We-relation*) creato nel gruppo. In questo modo, le soluzioni pratiche vengono basate sul cambiamento riflessivo delle persone e soprattutto delle loro relazioni. L'intervento di *welfare* è detto "servizio relazionale" perché realizza il ben-essere di ciascuno attraverso il bene relazionale creato dalla rete, la quale ha di fatto operato come un soggetto sociale riflessivo.

Generalizzando, possiamo dire che le istituzioni pubbliche (gli apparati istituzionali di *welfare*, le municipalità, i distretti socio-sanitari, le chiese...) sono "persone morali", non in quanto agiscono come un tutto (in maniera olistica), ma perché agiscono mediante una *We-relation* come soggetti relazionali. Non lo fanno per loro natura in modo immediato (cioè senza mediazioni): è necessario che vi siano le mediazioni dei soggetti di mondo vitale. Diventano soggetti relazionali solamente se i ruoli istituzionali si aprono alla conversazione esteriore con i ruoli informali (non istituzionali), cioè quando operano assieme a questi ultimi mediante la costruzione di una rete di relazioni fra di essi la quale porta a creare o rigenerare il bene comune come bene costituito dalle loro relazioni (il bene comune come bene relazionale).

6. *La riflessività relazionale*

In tutti i casi considerati, dal livello micro (coppia, famiglia), al meso (associazioni volontarie), al macro (l'istituzione pubblica), i soggetti sociali possono essere relazionali, e quindi essere pienamente "persone morali", se si può attribuire ad essi una *riflessività relazionale*³². Ossia una ri-

³² Cfr. P. Donati, *Sociologia della riflessività*, cit., in particolare cap. 2.

flessività che procede attraverso la conversazione interiore ed esteriore sulle relazioni fra gli agenti/attori che prendono parte alle decisioni e alle iniziative pratiche. Una coppia, una famiglia, un'impresa, un sindacato, un servizio istituzionale di *welfare* diventano un "soggetto sociale relazionale" se e solo se le persone coinvolte condividono una *We-relation* che nasce dalle loro interazioni riflessive. Affinché ciò possa avvenire, si richiedono una serie di condizioni che sono già state elencate.

A questo punto, occorre sottolineare il nucleo fondamentale di queste condizioni, il quale consiste nel fatto che i vari agenti/attori: reputino attraente la relazione sociale che li connette; aspirino a creare un effetto relazionale fra di essi che sia un bene emergente e non puramente aggregativo; si attendano che tale effetto (inerente alla *We-relation*) sia buono per essi (bene relazionale); abbiano la consapevolezza che essi esisteranno come soggetto sociale relazionale solamente per il tempo e nella misura in cui i processi relazionali continueranno ad avere le suddette caratteristiche.

Per creare e/o continuare a rigenerare il soggetto sociale relazionale che genera il loro bene relazionale, gli agenti/attori possono ricorrere a diversi modelli di azione. Possiamo catalogarli in tre tipi:

- i modelli *utilitaristici dello scambio*; gli attori adottano decisioni e corsi di azione che si basano sul calcolo dei vantaggi/svantaggi o costi/benefici degli scambi che realizzano nella loro partecipazione al soggetto sociale relazionale (*rational choice*³³);
- i modelli di *equità*, che motivano gli agenti/attori a partecipare per fini di giustizia fra tutti i partecipanti, laddove l'equità è considerata in genere come valore in sé non puramente strumentale, cioè come razionalità rispetto ad un valore³⁴; la motivazione equitativa (dare a ciascuno il suo) ha la funzione di aprire un credito di fiducia nei confronti degli altri, la quale, per essere efficace, deve essere accettata dagli altri;
- i modelli del dono (*free giving*), secondo i quali la motivazione essenziale per costituire un soggetto sociale relazionale sta nella rinuncia a

³³ Si veda per esempio C.J. Uhlaner, «*Relational Goods*» and Participation, cit.

³⁴ Cfr. J. Kellerhals et alii, *Figures de l'équité. La construction des normes de justice dans les groupes*, Puf, Paris 1988.

perseguire un interesse proprio e immediato per cercare il bene comune facendo un dono agli altri³⁵; anche il dono, com'è noto, richiede l'accettazione e una qualche forma di riconoscenza per essere efficace.

Sul piano dell'analisi sociologica, tutti e tre questi tipi di motivazioni giocano la loro parte quando si osservi l'emergenza di soggetti sociali relazionali, in particolare il terzo. Tuttavia, la sociologia relazionale reputa che questi tre tipi siano di per sé insufficienti per generare un soggetto relazionale, il quale necessita di un'altra dimensione, senza la quale i tre tipi di motivazioni anzidetti rischiano di non creare il soggetto sociale relazionale, oppure lo configurano in maniera distorta.

Questa dimensione è la "dimensione normativa" della relazione sociale, nel senso che la relazione instaurata dagli agenti/attori deve essere prodotta e continuamente rigenerata in accordo con il suo senso proprio (la relazione deve realizzare se stessa se vuole essere efficace, non un altro genere di relazione sociale con differenti qualità e differenti proprietà). La normatività non è estrinseca, ma intrinseca alla relazione del Noi. La relazione che costituisce il soggetto relazionale (la *We-relation*) ha un *idem* (una identità) e un *ipse* (deve essere se stessa).

7. Conclusioni: dare una corretta impostazione all'analisi relazionale

La creazione di soggetti sociali relazionali non può essere opera né di individui che agiscono come tali, né di strutture (sistemi) che operano come istituzioni impersonali. Il soggetto sociale relazionale esiste solo quando le strutture sociali e culturali vengono agite riflessivamente dagli agenti/attori attraverso le fasi temporali della sequenza morfostatica/morfogenetica (struttura condizionante → interazioni → elaborazione strutturale), in cui vanno inclusi i processi riflessivi personali e sociali. In tale quadro, la struttura della soggettività sociale relazionale risulta essere quella della *We-relation*. I soggetti relazionali emergono

³⁵ Per esempio A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/Mauss, Paris 1994; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono* (1992), Bollati Boringhieri, Torino 1993.

dalle relazioni fra gli agenti/attori in un contesto strutturale e acquistano caratteristiche diverse a seconda del tipo e del grado di mediazione che le strutture sociali esercitano *su* di loro e *fra* di loro.

Le strutture sociali possono essere più formali o informali, più dirette (in una rete di rapporti interpersonali) o indirette (impersonali), e così via, a seconda del tipo (qualità e poteri) delle relazioni che nel corso del tempo si sono fissate come strutture. In tutti i casi, però, le strutture sociali che mediano le relazioni fra gli agenti/attori operano come vincoli e opportunità specifici di un contesto in cui le relazioni fra gli agenti/attori sono *activity-dependent* e le interazioni creano relazioni che modificano le strutture stesse in quanto sistemi di vincoli e opportunità. Possono semplicemente riprodurre le strutture di partenza, reiterate, oppure liberare nuove relazioni (creative o rigenerative delle relazioni che esistevano in partenza). Basti pensare ad esempi come quelli della struttura di una famiglia, di una *corporation*, di una associazione volontaria, di un servizio pubblico di *welfare*, nelle loro vicende temporali.

Nel *framework* morfostasi/morfogenesi (si veda il capitolo conclusivo), le strutture sociali hanno una loro realtà. Le strutture sociali non sono solamente modelli di transazioni senza poteri propri (*patterns of transactions with no power of their own*), come ritengono Emirbayer e Dépelteau³⁶, ma hanno dei poteri causali e degli effetti propri sulle azioni dei singoli agenti e sulle loro interazioni in quanto condizionano le loro relazioni (e sono a loro volta rielaborate dalle relazioni emergenti fra gli agenti).

La differenza sostanziale fra la sociologia relazionale, basata sul realismo critico, e la sociologia transazionale, basata sulla pragmatica della comunicazione e interazione, sta nel fatto che nella sociologia relazionale le strutture sociali hanno dei poteri propri (così pensano Archer e Donati), mentre nella sociologia transazionale le strutture non hanno capacità causali proprie (così pensano Emirbayer e Dépelteau).

³⁶ Cfr. M. Emirbayer, *Manifesto for a relational sociology*, cit.; F. Dépelteau, *Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency*, in «Sociological Theory», 26, 1, 2008, pp. 51-73.

In ogni caso, spero che risulti chiaro da questa trattazione che l'emergere delle soggettività relazionali non richiede che si introduca alcuna nuova entità olistica del tipo *collective mind* o *collective intentionality*, perché il Noi della soggettività relazionale è una relazione. È certamente vero che esistono molte versioni della sociologia relazionale, però non tutti gli autori sono veramente relazionali. Ad esempio Bajoit³⁷ all'inizio scrive un libro intitolato *Pour une sociologie relationnelle*, ma poi, in seguito, afferma che «la sociologia non può comprendere la vita sociale odierna se non ponendo il soggetto individuale nel cuore del proprio approccio»³⁸. Questo esempio dimostra che Bajoit ha compreso ben poco della relazione sociale. Lo stesso si può dire di molti degli autori citati da Bagaoui e Vautier³⁹, che utilizzano il termine di relazione senza avere una visione relazionale, e spesso scadendo nel relazionismo (cioè in una visione del tutto circolare della relazione sociale come co-determinazione fra agente e struttura sociale che è una *central conflation*).

Per comprendere e spiegare che cosa sia e come operi il soggetto relazionale, è necessario adottare il realismo relazionale. Se si adottano altre ontologie sociali e/o altre epistemologie, non si riesce a cogliere il soggetto relazionale, che rimane preda della soggettività degli individui oppure delle strutture sistemiche.

³⁷ Cfr. G. Bajoit, *Pour une sociologie relationnelle*, Puf, Paris 1992, p. 15.

³⁸ Id., *Contribution à une sociologie du sujet*, L'Harmattan, Paris 2000.

³⁹ Cfr. R. Bagaoui, *Un paradigme systémique relationnel est-il possible?*, cit.; C. Vautier, *La longue marche de la sociologie relationnelle*, cit.

Il ruolo della relazione sussidiaria nella *governance* di un mondo sociale globalizzato

1. *Il problema: la ricerca di un nuovo principio regolativo per la società globale del secolo XXI*

Governare la globalizzazione è diventato l'imperativo politicamente più rilevante del secolo XXI. Ciò che è in gioco è l'ordine sociale a tutti i livelli, dalle sfere più piccole (le interazioni di piccolo gruppo) alle sfere più grandi (le relazioni internazionali e sovranazionali). Poiché è evidente che i principi-guida che hanno retto questi rapporti sino ad oggi non sono più in grado di sostenere l'ordine sociale. La globalizzazione sta modificando tutti gli equilibri raggiunti in passato, e non assicura più quei livelli di stabilità e sicurezza che, per quanto limitati, precari e anche illusori, erano stati realizzati dopo la seconda guerra mondiale. La società sembra diventare liquida e volatile. La retorica dei processi di individualizzazione (alimentata dai cantori del tempo, come A. Giddens, U. Beck, Z. Bauman) dilaga ovunque e contribuisce ad aumentare il senso dell'incertezza, del rischio, della frammentazione, in uno scenario internazionale che identifica la globalizzazione con un neo-liberismo aggressivo e disumanizzante.

Tutti si chiedono se esista, e se sì quale possa essere, il principio su cui fondare la *governance* dei sistemi societari e delle reti infra e internazionali, una volta che si constati che i vecchi principi sono caduti o comunque non riescono a governare le nuove situazioni e le strutture relazionali emergenti. Globalizzazione significa, infatti, la fine di quell'ordine sociale di tipo hobbesiano, sorto dopo la pace di Westfalia

(1648), che è stato incarnato nell'assetto moderno degli Stati-nazione e, seppure in svariati modi, nelle relazioni fra gli Stati. Questo assetto (hobbesiano) ha avuto la sua più recente formulazione nel *mix lib/lab*, che è stato il principio architettonico dell'ordine sociale nei Paesi più avanzati. Esso viene riformulato oggi come terza via per sostenere una democrazia sociale cosmopolita.

La ricerca di un nuovo principio-guida dovrebbe rispondere ad una serie di esigenze che gli Stati nazionali non possono più soddisfare. Ne segnalo solo alcune: impedire la *mercificazione* del mondo e l'uso squilibrato delle risorse del pianeta¹; ridurre o almeno contenere le crescenti *disuguaglianze* fra popolazioni che la globalizzazione porta con sé²; riconoscere i *diritti* dei popoli e delle singole persone umane³; combattere la *corruzione* che emerge su scala mondiale come effetto della crisi di legalità e dell'impotenza regolativa dei singoli Stati nazionali⁴; estendere le istituzioni della *democrazia* in tutte le parti del mondo, senza che tale estensione significhi la colonizzazione del mondo da parte dell'impero USA, ma invece rappresenti l'invenzione di nuovi strumenti normativi capaci di realizzare forme più avanzate di democrazia non solo politica,

¹ È il problema che H. Arendt chiamava della «desertificazione del mondo» e che oggi viene formulato come paradigma di sostenibilità. Cfr. E. Brown Weiss, *Environmental Change and International Law. New Challenges and Dimensions*, United Nations University Press, Tokyo 1992; A. Dobson (ed.), *Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000.

² Cfr. L. Sabourin (ed.), *Globalisation and Inequalities*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican Press, Rome 2002.

³ Anche su questo tema vi è un largo consenso, si veda l'ultimo J. Rawls sui diritti dei popoli e l'insistenza del magistero della Chiesa sui diritti umani (G. Filibeck, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni xxiii a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003). Va notato che il paradigma hobbesiano non contempla, ma anzi rimuove, il problema dei diritti umani, i quali vengono ridotti ai diritti civili delle libertà private.

⁴ Si vedano A. Kimberley (ed.), *Corruption and the Global Economy*, Institute for International Economics, Washington, DC, 1997 e le rassegne di F. Bonaglia - J. Braga de Macedo - M. Bussolo, *How Globalisation Improves Governance*, OECD Development Centre, Paris 2001 e di J. Llach, *Globalisation and Governance: The Flip Side of the Coin*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, Pontifical Academy Social Sciences, Vatican Press, Rome 2001, pp. 273-287.

Il problema: la ricerca di un nuovo principio regolativo per la società globale

ma anche sociale, economica e culturale, tali da rispettare e sostenere un sano e legittimo pluralismo dell'ordine sociale⁵.

Queste sfide non possono più, ormai, essere affrontate mediante la cosiddetta soluzione hobbesiana dell'ordine, la quale consiste nel concepire il potere politico come delega contrattuale fatta dai soggetti di società civile che alienano i propri diritti al Leviatano (Stato o sistema politico-amministrativo, anche democratico) per garantire la sicurezza della loro *privacy*, in cui poter esercitare le loro libertà individuali alla sola condizione di non ledere le libertà altrui. Quella soluzione non può più mettere dei seri limiti ai processi di mercificazione, alle disuguaglianze, alla corruzione. La concezione puramente procedurale (formale) della democrazia è divenuta chiaramente insoddisfacente a fronte delle scelte di valore che debbono essere compiute. Anzi, in quanto sostegno di quella forma di ordine sociale che chiamiamo individualismo istituzionalizzato (T. Parsons), sono proprio le soluzioni di tipo hobbesiano che alimentano squilibri, alienazioni umane e difficoltà di governo della globalizzazione. Il caso di Internet è un esempio emblematico⁶.

Nascono perciò nuove proposte di governo della globalizzazione. Ma pochi sono quelli che trattano il tema prendendo in seria considerazione il principio di sussidiarietà. Eppure è a questo principio che un numero crescente di individui e istituzioni nazionali e internazionali guarda come criterio-guida per una nuova *governance* mondiale. Si può dire che, enunciato quasi in sordina e con riferimento alla società industriale occidentale dell'Ottocento, questo principio aumenti di importanza quanto più passa il tempo.

La sociologia relazionale propone una riformulazione del principio della sussidiarietà che coniuga l'interpretazione oggi prevalente come principio regolatore del corretto esercizio delle competenze (criterio fun-

⁵ Cfr. H.K. Zacher (ed.), *Democracy. Some Acute Questions*, Vatican Press, Rome 1999.

⁶ Sul fatto che la soluzione hobbesiana dell'ordine sia diventata impotente a fornire prestazioni regolative accettabili, si veda quanto è discusso da G. Teubner, *Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centred Constitutional Theory*, in C. Joerges - I.-J. Sand - G. Teubner (eds.), *Constitutionalism and Transnational Governance*, Hart, London 2003.

zionale) con una interpretazione sociologica (societaria) che lo definisce come relazione valida per costituzionalizzare una sfera pubblica organizzata civilmente (criterio sovralfunzionale).

Le argomentazioni seguiranno il seguente percorso. Innanzitutto vorrei precisare la concezione del principio di sussidiarietà come principio architettonico dell'ordine sociale e considerare gli sviluppi che tale dottrina ha avuto sia sul piano teorico, sia sul piano pratico. Tali sviluppi dimostrano che la sussidiarietà può essere pensata (e di fatto si sta diffondendo, seppure non senza distorsioni) come un principio-base di regolazione dell'ordine sociale nelle relazioni micro-meso-macro.

Il termine sussidiarietà presenta notevoli ambiguità e un'apparente equivocità. L'analisi che propongo sostiene che il principio di sussidiarietà è stato sottoposto a interpretazioni teoriche differenti ed è stato tradotto in linee di azione assai diverse fra loro a causa del fatto che è stato tirato per i capelli da altre teorie, sia liberali (*lib*) sia socialiste (*lab*). Si tratta di operare un preciso confronto fra i modelli che hanno retto l'ordine sociale nella modernità (*lib*, *lab*, e i *mix lib/lab*) e il modello che io chiamo societario propriamente basato sul principio di sussidiarietà. Da tale confronto emerge l'originalità del principio di sussidiarietà, come anche i suoi prerequisiti e i suoi limiti.

Nell'uso attuale che si fa di questo principio prevale una modalità interpretativa che lo intende come criterio di ripartizione funzionale dei compiti. L'esempio più eclatante sta nel modo in cui compare nei Trattati (Maastricht, Amsterdam) e nel *White Paper on Governance* della Unione Europea. Si tratta di una formula riduttiva e impropria. A questa modalità, io vorrei accostarne una basicamente differente, che intende il principio di sussidiarietà come forma culturale per l'edificazione di una nuova sfera pubblica⁷. Queste due modalità di semantizzare la sussidiarietà (come divisione funzionale dei compiti e come qualità relazionale della sfera pubblica) debbono essere correlate fra loro. Si può mostrare che esse possono essere coniugate in un modello societario che intende la *governance* della globalizzazione come costituzionalizzazione

⁷ Si intende, con riferimento ai diversi contesti locali, regionali, nazionali e internazionali, cioè alle diverse scale territoriali e di popolazione.

delle sfere private. Il punto critico di questo modello di *governance* sta nella definizione dei diritti umani.

In sintesi, la tesi centrale è che il principio di sussidiarietà può essere generalizzato come principio universale e diventare uno dei pilastri su cui costruire un governo umanizzante della globalizzazione, a patto che se ne veda il valore sovralfunzionale⁸. Poiché si tratta di un principio etico-regolativo aperto e flessibile, che richiede di volta in volta una interpretazione applicativa contestuale, esso può essere usato correttamente solo entro un *framework* relazionale, che presuppone una prospettiva antropologica relazionale e sistemi di guida relazionale. In breve, la generalizzazione del principio di sussidiarietà può avvenire solo a condizione di saper intendere e gestire la sua complessità.

2. *Il principio di sussidiarietà e gli attuali processi di globalizzazione*

Com'è noto, la prima formulazione del principio si deve a Leone XIII ed è formulato in modo implicito nell'enciclica *Rerum Novarum* (1891). Lo scenario della società capitalistica che ivi è abbozzato non è lontano da quello che oggi i contestatori della globalizzazione (*no global*) lamentano. Come ai tempi di Papa Pecci, molti considerano gli attuali processi di globalizzazione come precise dinamiche di sfruttamento dei più deboli, ad opera di un capitalismo sfrenato, sregolato e aggressivo che, mentre afferma di liberare le popolazioni da regimi oppressivi e da ogni legame ascrittivo, produce invece una crescente alienazione. I

⁸ Dire che un principio ha un valore sovralfunzionale significa che la sua operatività non si esaurisce in un numero discreto di funzioni (una o alcune soltanto), ma ha uno spettro potenzialmente indefinito di funzioni. Applicato alla sussidiarietà, significa che tale principio non serve solo per coordinare i compiti fra varie strutture o istituzioni, ma ha potenzialmente altre funzioni, in linea di principio non numerabili (è in questo senso che esso co-implica la solidarietà, il bene comune, i diritti umani, e quindi assume il valore di un principio che governa una nuova sfera pubblica, e non ha la mera funzione di ridefinire le funzioni fra Stati o degli apparati interni ad uno Stato).

danni, i conflitti, le patologie che vengono osservate non sono dissimili da quelle del passato. Leone XIII lamenta il fatto che,

«sopprese nel secolo scorso le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire al loro posto, mentre le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, a poco a poco le circostanze hanno consegnato gli operai soli e indifesi *alla disumanità* dei padroni e alla sfrenata cupidigia della concorrenza. Accrebbe il male un'usura divoratrice, che [...] continua [...] ad opera di ingordi speculatori. A tutto ciò si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, attuatosi nelle mani di pochi, al punto che pochissimi ricchi e straricchi hanno imposto un giogo quasi servile all'infinita moltitudine dei proletari» (*Rerum Novarum* 2, enfasi nel testo).

Questa descrizione potrebbe ben figurare in un testo classico del socialismo, oppure nei testi degli attuali neo-marxisti. Ma, com'è noto, è proprio per respingere la lettura socialista di questi fenomeni e per proporre soluzioni radicalmente alternative al socialismo che Leone XIII espone la sua critica e le sue proposte:

«Per rimediare a questo male, i socialisti spingono i poveri all'odio contro i ricchi e sostengono che la proprietà privata deve essere abolita e che i beni di ciascuno debbono essere comuni a tutti, e debbono essere amministrati dai Comuni o dallo Stato. Con questa trasformazione della proprietà da personale in collettiva, e con l'eguale distribuzione dei beni e degli agi tra i cittadini, credono che siano radicalmente eliminati i mali attuali. Ma questa teoria, oltre a non risolvere la questione, non fa che danneggiare gli stessi operai, ed è inoltre ingiusta per molti motivi, giacché contro i diritti dei legittimi proprietari, snatura le funzioni dello Stato e scompagina tutto l'ordine sociale» (RN 3).

In alternativa al socialismo, Leone XIII propone altri principi. A fondamento di tutto sta il diritto di natura e – dentro la legge naturale – i diritti umani che competono in modo inalienabile all'uomo, che è soggetto anteriore allo Stato e alla stessa società civile. Fra questi diritti c'è il diritto alla proprietà privata. Ma bisogna distinguere fra il diritto al possesso e il diritto all'uso della proprietà privata:

«L'esercitare questo diritto è, specialmente nella vita sociale, non solo lecito, ma *assolutamente necessario*. [...] Ma se ci si domanda quale debba essere l'uso di tali beni, la Chiesa non esita a rispondere che, a questo proposito, l'uomo non deve possedere i beni esterni come propri, ma come comuni, in modo che facilmente li comunichi alla altrui necessità» (RN 19, enfasi mia).

La proprietà privata è legittima, è giustificata dal fatto di essere acquisita dall'operosità umana e come tale è regolata dal diritto positivo. Essa ha uno speciale riconoscimento e valorizzazione in relazione alla famiglia («la famiglia, ovvero la società domestica, [è] società piccola ma vera, ed anteriore ad ogni civile società; perciò con diritti e doveri indipendenti dallo Stato», RN 9). La società è costruita su un progressivo allargamento, come espansione della persona individuale, alle relazioni famigliari e poi civili, in quella sfera pubblica dove sono protagoniste le associazioni. Lo Stato ha come funzione quella di tutelare i diritti e i doveri «anteriori e naturali» della persona, della famiglia e delle formazioni sociali intermedie:

«Se trovassero nello Stato non sostegno, ma ostacolo, non tutela, ma diminuzione dei propri diritti, la società sarebbe piuttosto da fuggire che da cercare» (RN 10).

Per Leone XIII, lo Stato non può «intervenire a suo talento» in queste sfere (RN 11). L'intervento dei pubblici poteri è legittimo solo se rimedia a gravi insufficienze che una singola parte del corpo sociale, come una famiglia in grandi ristrettezze, non può affrontare da sola.

«Similmente, in caso di gravi violazioni dei diritti reciproci tra i membri di una famiglia, intervenga lo Stato e renda a ciascuno il suo diritto, poiché questo non è usurpare i diritti dei cittadini, ma assicurarli e tutelarli secondo la retta giustizia. Qui però deve arrestarsi lo Stato: la natura non gli consente di andare oltre» (RN 11).

Leone XIII giudica la soluzione socialista della collettivizzazione come radicalmente negativa per la società (nel suo senso più lato)

«perché nuoce a quei medesimi a cui si deve recare soccorso, offende i diritti naturali di ciascuno, altera le funzioni dello Stato, e turba la pace comune» (RN 12).

In antitesi al socialismo, Leone XIII pone il diritto alla proprietà privata «come fondamento indiscutibile per migliorare le condizioni della povera gente».

Egli riconosce che, sulla base di queste premesse, le disparità sociali sono inevitabili. Ma, lungi dal poter o dover essere negate, le disuguaglianze debbono essere armonizzate ed equilibrate fra loro attraverso la collaborazione fra le classi sociali. Anzi, è proprio nel descrivere i mezzi per superare la lotta di classe in campo economico che il principio di sussidiarietà trova la sua formulazione paradigmatica:

«dire che il salario è determinato dal libero consenso delle parti, sicché il datore di lavoro, una volta pagata la mercede, ha fatto la sua parte, né sembra sia debitore di altro»,

e che si commette ingiustizia solo se e quando il padrone non paga l'intero salario o l'operaio non presta tutta l'opera pattuita, e che solo a tutela di questi diritti, e non per altre ragioni, come vuole il liberalismo classico, è lecito l'intervento dello Stato, è un argomento parziale, al quale «mancano alcune considerazioni di grande importanza» (RN 36). Qui interviene il principio di sussidiarietà, il quale deve assicurare che il contratto sia giusto, e che lo sia in un duplice senso: perché non può essere imposto con la forza del bisogno o del ricatto (contratto leonino) e perché deve tutelare la globalità della persona umana nei suoi diritti fondamentali. Per stipulare contratti giusti, è lecito e opportuno che i lavoratori si uniscano in associazioni, come quelle sindacali, la cui funzione è appunto quella di assolvere a questi compiti e responsabilità primarie, a cui lo Stato deve dare «tutela e appoggio» (RN 37).

In breve, Leone XIII propone una architettura dell'ordine sociale che: (1) ha come fondamento il diritto naturale delle persone e delle loro formazioni sociali, a partire dalla famiglia; e (2) vede nel sistema politico il garante e promotore di questo diritto, che è inalienabile da parte di tutti i soggetti in gioco e il cui uso deve costantemente essere indi-

rizzato al bene comune. Va ricordato che il bene comune non è una cosa, non è un oggetto, tantomeno predefinito, ma è

«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» (*Gaudium et Spes* 26, 1).

Il principio di sussidiarietà è l'architrave di questa tutela e lo è come principio inscindibilmente correlato a quello di solidarietà. Solidarietà e sussidiarietà non possono essere declinate separatamente perché l'una si esercita attraverso l'altra, in maniera inter-dipendente e inter-penetrata. Osservando ciò, non voglio respingere l'interpretazione tradizionale che assegna al principio di sussidiarietà il compito di limitare lo statalismo (collettivismo) e al principio di solidarietà il compito di mitigare il liberalismo (individualismo)⁹. Questa interpretazione è corretta. Ma può essere usata in modo distorto se i due principi vengono separati. La sociologia relazionale sottolinea che l'interpretazione separata dei due principi rischia di porre la teoria della sussidiarietà sul piano del confronto fra ideologie, laddove invece essa ha una natura diversa. I principi di sussidiarietà e solidarietà non limitano o correggono rispettivamente il collettivismo e l'individualismo, ma indicano una diversa e originale modalità di «fare società relazionalmente». In un certo senso, la modalità relazionale della sussidiarietà è una *Gestalt*, cioè una forma, uno schema, una rappresentazione del pensiero che si oppone all'approccio comportamentista secondo cui l'agire umano sarebbe solo una pratica di tentativi ed errori, in quanto la *Gestalt* offre invece un modello di comprensione, spiegazione e azione che evita l'agire per sensazioni o percezioni contingenti.

⁹ I principi di solidarietà e di sussidiarietà, sono legati entrambi ad un comune fondamento, che è quello della dignità umana. In virtù del primo (solidarietà) l'uomo deve contribuire con i suoi simili al bene comune della società, a tutti i livelli. Con ciò, ci si oppone a tutte le forme di individualismo sociale o politico. In virtù del secondo (sussidiarietà), né lo Stato, né alcuna società devono mai sostituirsi all'iniziativa e alla responsabilità delle persone e delle comunità intermedie in quei settori in cui esse possono agire, né distruggere lo spazio necessario alla loro libertà. Con ciò, ci si oppone a tutte le forme di collettivismo.

La teoria della relazione sussidiaria non sta sul piano del confronto fra potere politico (Stato nazionale o sistema politico sovranazionale o inter-nazionale) e potere economico (mercato), ma è il principio peculiare di difesa e promozione della società civile¹⁰, ben oltre la difesa delle comunità minori da quelle maggiori all'interno dello Stato. Vi è ancora molto da discutere al riguardo, in particolare sul fatto che – come Christian Wolff ha osservato¹¹ – la nozione di sussidiarietà identifica l'unità primaria della società e dello Stato non già nell'individuo, bensì nella famiglia e propone una divisione del lavoro per il bene comune assai più sofisticata della teoria liberale di Adam Smith.

È notevole il fatto che il principio di sussidiarietà non sia rimasto, per così dire, un'indicazione implicita e limitata, ma invece abbia avuto delle inedite esplicitazioni ed estensioni. La prima formulazione esplicita è stata data da Pio XI (*Quadragesimo Anno*, 1931, § 80) nei seguenti termini:

«come non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle o assorbirle».

Si veda anche il discorso sul ruolo delle associazioni di fronte allo Stato (§ 81). Questa potrebbe essere considerata, in un certo senso, la versione politologica del principio, che verrà ripresa nel dibattito degli anni Novanta sulla costruzione dell'Europa in chiave di federalismo e *multilevel governance*¹².

¹⁰ Cfr. P. Donati, *Una società sussidiaria*, in P. Donati, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Ave, Roma 1997, pp. 151-215.

¹¹ Cfr. J.G. Backhaus, *Christian Wolff on Subsidiarity, the Division of Labor, and Social Welfare*, in «European Journal of Law and Economics», 4, 2-3, 1997, pp. 129-146.

¹² Cfr. B. Nick, *Multilevel Governance in the European Union*, Kluwer Law International, The Hague 2002.

Si deve poi a Giovanni XXIII la ripresa ed estensione del principio nei campi dell'economia, della «nuova socialità» (*Mater et Magistra* rispettivamente § 57-59, § 63-68) e soprattutto a riguardo delle relazioni internazionali fra comunità politiche (*Pacem in Terris*, 1963, § 48). Quest'ultima formulazione è interessante proprio per l'ampiezza e la vastità delle attività cui si riferisce e per il fatto che pone un parallelo fra l'applicazione interna alle comunità politiche e nei loro rapporti esterni:

«Come i rapporti tra individui, famiglie, corpi intermedi, e i Poteri pubblici delle rispettive Comunità politiche, nell'interno delle medesime, vanno regolati secondo il principio di sussidiarietà, così nella luce dello stesso principio vanno regolati pure i rapporti fra i Poteri pubblici delle singole Comunità politiche e i Poteri pubblici della Comunità mondiale. Ciò significa che i poteri pubblici della Comunità mondiale devono affrontare e risolvere i problemi a contenuto economico, sociale politico, culturale che pone il bene comune universale; problemi però che per la loro ampiezza, complessità e urgenza i Poteri pubblici delle singole Comunità politiche non sono in grado di affrontare con prospettiva di soluzioni positive. I Poteri pubblici della Comunità mondiale non hanno lo scopo di limitare la sfera di azione ai Poteri pubblici nelle singole Comunità politiche e tanto meno di sostituirsi ad essi; hanno invece lo scopo di contribuire alla creazione, sul piano mondiale, di un ambiente nel quale i Poteri pubblici delle singole Comunità politiche, i rispettivi cittadini e i corpi intermedi possano svolgere i loro compiti, adempiere i loro doveri, esercitare i loro diritti con maggiore sicurezza».

È interessante anche osservare che, dal punto linguistico, non vengono usati i vocaboli “Stato” e “Stati”, ma invece “poteri pubblici” e “comunità politiche”, nozioni che possono ben adattarsi a nuove definizioni delle istituzioni che esercitano le funzioni di governo della sfera pubblica nell'epoca degli stati post-nazionali.

In sostanza: il principio di sussidiarietà è un correttivo del liberalismo (per portarlo verso il bene comune), mentre è antitetico al socialismo¹³;

¹³ Cfr. K. Wojtyła, *La dottrina sociale della Chiesa* (1978), Lateran University Press, Roma 2003, p. 42.

il principio di sussidiarietà è un principio di affermazione del pluralismo economico, sociale, politico, culturale, contro ogni forma di antagonismo e di monismo¹⁴; il principio di sussidiarietà è strettamente correlato con i diritti umani, nel senso che sussidiarietà e diritti umani si co-implicano¹⁵.

Con ciò, viene operata una generalizzazione del concetto, dal primitivo campo strettamente economico (di salvaguardia dei lavoratori e di interventi per l'assistenza ai poveri e ai deboli), a tutto il campo del *welfare* (comprendendo sicurezza sociale, sanità, istruzione, servizi sociali personali) e in pratica a tutte le attività che richiedono una qualche regolazione pubblica (dove "pubblico" significa che mette in gioco il bene comune o è una questione di interesse collettivo). In pratica il principio di sussidiarietà viene a toccare tutte le attività umane e tutte le organizzazioni, private e pubbliche, nazionali e infra o sovra-nazionali.

Tale generalizzazione appare allo stesso tempo interessante e problematica. Estendere il principio dalle prime formulazioni, ristrette al governo del mercato capitalistico e delle istituzioni infrastatali, a tutto l'assetto delle società può essere dirompente. Dire che il principio si oppone tanto all'individualismo che al collettivismo significa contrastare i due principi sinergici su cui si basa la modernità, che li ha combinati sul piano pratico nell'assoluta dominanza dell'asse Stato/mercato su tutti gli altri ambiti e attori della società. Sostenere il principio di sussidiarietà come architrave della organizzazione sociale significa dunque ribaltare quella modernità che si rifà al pensiero di F. Hegel. Che cosa vuol dire che lo Stato deve essere sussidiario alla società, e non viceversa? Che cosa significa, più in generale, affermare che la società deve essere organizzata sul principio di sussidiarietà in ogni sua relazione? Significa mettere l'accento sull'originarietà delle relazioni sociali e sulle soggettività sociali che nascono come realtà autonome, nei confronti delle quali le istituzioni politiche ed economiche debbono porsi in termini di servizio, non di strumentalizzazione o di colonizzazione. La prospettiva è quanto mai

¹⁴ *Ibi*, p. 57.

¹⁵ *Ibi*, p. 74.

stimolante. Essa ci invita a pensare tutte le relazioni societarie diversamente da come ha fatto la modernità.

Il dibattito sulla sussidiarietà si è sviluppato in varie direzioni. Qui vorrei solo menzionare le principali interpretazioni e applicazioni che ne sono state date in una varietà di campi e sotto diversi aspetti. Li sintetizzo nei seguenti temi: federalismo, riorganizzazione dello Stato sociale, relazioni fra sotto-sistemi sociali, *multilevel governance*. Sono tutti temi collegati fra loro, e la distinzione è qui operata in modo analitico, prevalentemente per ragioni euristiche. Il mio scopo è quello di mostrare che tutti questi temi accompagnano il dibattito sul principio di sussidiarietà, ma lo svolgono in maniera parziale, quasi sempre collaterale e non sempre appropriata.

(1) *Federalismo*. Innanzitutto il principio di sussidiarietà può essere considerato un principio-base per la costruzione di un assetto federale, sia di singoli Stati nazionali, sia di sistemi politici sovra-nazionali (fra i quali spicca l'Unione Europea). Una rassegna del "federalismo" (termine normativo), dei "sistemi politici federali" (espressione che descrive un *genus* di arrangiamenti che combinano un governo comune e l'autogoverno delle singole unità – *shared rule and Self-rule* – per combinare i benefici dell'unità e della diversità attraverso istituzioni rappresentative) e delle "federazioni" (particolare specie fra tali sistemi) mostra che il federalismo, così come è di fatto diffuso e praticato nel mondo¹⁶, non è necessariamente guidato dal principio di sussidiarietà. Se è certamente una forma di *governance* politica (che coordina delle unità autonome), non per questo si basa su relazioni propriamente sussidiarie nel senso che qui si intende, ma può consistere di arrangiamenti assai diversi.

In questo campo, è noto che bisogna distinguere il modello americano da quello europeo. Nel Nord-America la sussidiarietà viene costruita come processo dal basso verso l'alto, mentre in Europa le cose vanno piuttosto in senso opposto – o comunque assai diversamente – a motivo dell'eredità storica di questo continente.

¹⁶ Cfr. R.L. Watts, *Federalism, Federal Political Systems, and Federations*, in «Annual Review of Political Science», 1, 1998, pp. 117-137.

Il principio di sussidiarietà che regge la società statunitense (i sistemi di amministrazione della giustizia, il sistema scolastico, i servizi sociali, il sistema di *welfare*) ha qualcosa in comune con la dottrina sociale cattolica, ma non è la stessa identica cosa. Si tratta il più delle volte di una interpretazione della sussidiarietà in termini liberali di *laissez-faire*, oppure in termini di ricorso a forme di privatizzazione. Ciò nonostante, esistono studi che hanno documentato l'influenza diretta della dottrina sociale di Leone XIII, per esempio in alcuni settori dell'economia. John P. Smith¹⁷ (1985) ha mostrato che, a partire dagli anni 1920, vi è stata una forte influenza del cattolicesimo sociale sulla modernizzazione delle imprese rurali in alcuni Stati americani, attraverso lo stimolo alla cooperazione, sussidiarietà e decentralizzazione delle iniziative individuali.

In Europa il principio di sussidiarietà è, com'è noto, assai più recente. Non che siano mancate idee vicine o analoghe, a partire dalle teorie federalistiche del Cinque-Seicento basate sul concetto di sovranità come inerente al popolo (secondo Johannes Althusius, 1603) contro l'idea che la sovranità risieda nello Stato e in particolare nella forma monarchica (Jean Bodin, 1576)¹⁸. Ma quelle erano teorie politiche. Mentre il principio leonino è etico-sociale, anche se con significativi riflessi politici. Si può dire che l'Europa ha riscoperto il federalismo dopo che è stata enunciata la dottrina sociale cattolica della sussidiarietà. Molti oggi ritengono che, per dirla con Eleonor Fox:

«la UE presenta il modello più ricco, così come il corpo più ricco di risorse intellettuali e pragmatiche per ragionare sui temi del federalismo che implicano una considerazione della sovranità, della sussidiarietà e della internazionalizzazione»¹⁹.

¹⁷ Cfr. J.P. Smith, «*Outward, Christian Soldier*»: *The Attempted Overlay of Farm Modernization upon Rural Churches in Post-Progressive America*, Rural Sociological Society, North Dakota State University 1985.

¹⁸ Cfr. C. Millon-Delsol, *L'Etat subsidiaire*, Puf, Paris 1992; A. De Benoist, *What Is Sovereignty?*, in «Telos», 116, 1999, pp. 99-118.

¹⁹ Cfr. E.M. Fox, *Globalization and Its Challenges for Law and Society*, in «Loyola University Chicago Law Journal», 29, 4, 1998, pp. 891-903 (p. 903).

Ma, per la sociologia relazionale, l'affermazione secondo cui la UE sarebbe un modello paradigmatico di sussidiarietà è discutibile²⁰, e rimane ancora tutta da verificare.

Un'abbondantissima letteratura documenta il dibattito che ha preceduto²¹ e seguito il riconoscimento del principio di sussidiarietà nel Trattato di Maastricht (1992) secondo il quale (art. 3b):

«Nei settori che non sono di sua esclusiva competenza, la Comunità interviene, secondo il principio di sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque, a motivo delle dimensioni o degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario».

Presenta dunque due indicazioni: in negativo, indica un principio di non interferenza (nei compiti che i singoli Stati possono realizzare da soli); in positivo, indica che l'azione comunitaria si deve esercitare su quegli obiettivi che, per le dimensioni o gli effetti dell'azione necessaria, possono essere meglio realizzati dall'Unione. Si tratta dunque di criteri di efficienza nella ripartizione delle funzioni pubbliche (riferite ai sistemi politico-amministrativi) e non di altro.

Ciò che qui voglio sottolineare è il fatto che la interpretazione in senso federale del principio di sussidiarietà non corrisponde perfettamente e *in toto* al senso in cui il principio fu enunciato da Leone XIII. Ne è solo una particolare versione politologica, che risponde essenzialmente all'antico problema della sovranità. Oggigiorno, limitarsi a tra-

²⁰ Per una rassegna sul dibattito in corso si veda I. Kissling-Näf - S. Cattacin, *Agir étatique subsidiaire dans les sociétés modernes*, in «Swiss Political Science Review», 3, 3, 1997, pp. 1-33.

²¹ Si deve in particolare a Jacques Delors e al suo *Libro Bianco* un impulso decisivo per tale riconoscimento. Vale anche la pena di ricordare la sua interpretazione: «La sussidiarietà, dal momento che presuppone l'organizzazione della società in gruppi e non la sua atomizzazione in individui, si basa su un rapporto, che a dire il vero, è di natura dialettica: la priorità dell'azione dell'unità più piccola funziona nella misura in cui, e solamente nella misura in cui (il che viene troppo spesso dimenticato), essa può agire separatamente, meglio dunque di una unità più grande, nella realizzazione dei fini perseguiti» (J. Delors, *Il nuovo concerto europeo*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 155).

durre il principio di sussidiarietà in quello federalista (sia nella versione americana che europea) mi sembra assai riduttivo, perché tale interpretazione ignora le sfide im-politiche (cioè non politiche) dei processi di globalizzazione che scavalcano i problemi di sovranità nazionale o di altro tipo. Siccome il federalismo è una soluzione di attribuzione e ripartizione della sovranità, interpretare la sussidiarietà come federalismo rischia di distorcere e annullare il senso positivo e promozionale del principio. A parte il fatto che il federalismo potrebbe benissimo portare a (o essere compatibile con) nuove forme di mercantilismo, assistenzialismo o centralismo regionale o locale, esso potrebbe anche costituire un alibi per disinteressarsi del bene comune sovranazionale e mondiale. La stessa Europa non è certamente esente da questi pericoli.

Nel campo delle politiche sociali, l'*Agenda Sociale Europea* (Consiglio Europeo di Nizza, 9 dicembre 2000 e successivi aggiornamenti) specifica che il principio di sussidiarietà viene inteso come *articolazione delle diversità all'interno di un quadro di obiettivi comuni*. Ma poi il principio di sussidiarietà viene ridotto ad un criterio di difesa, o meglio di non invadenza, delle articolazioni (statuali, territoriali, culturali, linguistiche...) dell'Unione. Il che ha sollevato l'obiezione che il principio di sussidiarietà venga usato per evitare il perseguimento di fini collettivi. C'è chi ha sostenuto che esso viene utilizzato contro l'Europa nel senso di contrastare l'idea di Europa quale potere sovrano²². Ma chi critica il principio di sussidiarietà perché non permette la costituzione di un potere politico sovrano dimostra di aver capito ben poco di tale principio. Lo considera come espressione di un modo di gestire la sovranità laddove invece si tratta di un principio di coordinamento sociale.

Per quanto qui ci riguarda, in sintesi, possiamo dire che nella formulazione del Trattato di Maastricht, confluito nella successiva *Convenzione o Trattato costituzionale* dell'Unione Europea (2003), mancano alcuni connotati fondamentali propri della dottrina sociale cattolica: in primo luogo, manca il riconoscimento che il principio di sussidiarietà è inscindibile da quello di solidarietà (sebbene si tratti di solidarietà at-

²² Cfr. R. Lourau, *Le principe de subsidiarité contre l'Europe*, Puf, Paris 1997.

traverso reciprocità e non attraverso redistribuzione); in secondo luogo, manca l'indicazione che fra le diverse articolazioni della società deve esserci una relazione di coordinamento attraverso sussidio reciproco; in terzo luogo, c'è una differenza fondamentale nel modo di intendere i diritti umani, in quanto la *Carta di Nizza* (2000) esprime una visione individualista dei diritti umani che non è compatibile con la visione antropologica relazionale della sussidiarietà.

(2) *Riorganizzazione dello Stato, in particolare del welfare state, attraverso forme di decentramento, privatizzazione e ricorso al terzo settore.* Questi temi sono spesso intrecciati al precedente, ma se ne distinguono nettamente. Infatti, qui la sussidiarietà non è intesa come un principio federativo, ma: come criterio di riorganizzazione interna dello Stato nazionale che deve cedere funzioni, prestazioni e prerogative alla società civile, evitando la espropriazione delle autonomie sociali; come stile di azione delle istituzioni statuali che devono abbandonare i modelli operativi basati su meccanismi burocratici per assumere modelli di regolazione sociale che li collocano non già nel ruolo di precettori, ma nel ruolo di moderatori e facilitatori di processi democratici che stimolano la cooperazione in rete fra gli attori pubblici e privati.

Ciò che caratterizza questa versione della sussidiarietà è il fatto che l'intervento diretto dello Stato viene sostituito da una regolazione che abilita una pluralità di soggetti sociali a svolgere le medesime funzioni pubbliche in altro modo, diverso da quello degli apparati della pubblica amministrazione. La letteratura in argomento è immensa. Un'analisi dettagliata potrebbe dimostrare che il principio di sussidiarietà che regola l'Unione Europea sta influenzando in modo significativo i singoli Paesi e i singoli settori di intervento secondo varie modalità. Sotto questa ottica, va notato che esiste un aspetto delicato riguardante il problema della direzione e delle modalità concrete con cui il principio deve operare nei rapporti fra sistema politico e società civile. Se si assume la sussidiarietà come principio di riorganizzazione interna dello Stato, non è per nulla chiaro in che modo essa debba operare. Vi sono due possibili direzioni: la sussidiarietà può essere un modo di agire dello Stato che fornisce stimoli e input alla società civile e la organizza, oppure, viceversa, la sussidiarietà può significare che la società civile ha il primato

di azione sullo Stato, il quale deve garantire la democraticità, la trasparenza e la legalità dell'agire pubblicamente rilevante.

Esistono molte versioni a questo riguardo, non sempre chiare. Si parla di Stato regolatore (F.-X. Kaufmann), di Stato negoziatore (H. Weidner), di Stato supervisore (H. Willke), di Stato incitatore (D. Bütschi e S. Cattacin). La versione più diffusa afferma che

«la nuova pratica della sussidiarietà implica che sia lo Stato a chiedere alla società civile di organizzare la solidarietà sociale»²³.

Assieme a R.G. Heinze, questi ultimi autori la chiamano la nuova sussidiarietà. I. Kissling-Näf e S. Cattacin²⁴ rilevano però che il processo è più complesso, in quanto implica una soggettività di tutti gli attori in gioco. Altri autori parlano di sussidiarietà riflessiva, che ha nello Stato una sorta di supervisore generale. Altri parlano di sussidiarietà circolare²⁵: un concetto sociologicamente interessante, a condizione però che non sia un modo per riaffermare il primato del politico sul sociale.

Tutti questi punti di vista presentano un certo interesse teorico e pratico. Ma rimane, a mio avviso, il problema di sapere se le pratiche di sussidiarietà abbiano il motore primo nello Stato oppure nella società civile, ovvero come debba essere configurata la relazione fra i due. In ogni caso, la sussidiarietà, come principio organizzativo, implica un dialogo (negoiazione) fra le parti che non risponde al modello del *government* politico (basato sull'autorità), ma piuttosto alla logica della *governance* societaria²⁶ (basata sul coordinamento a rete), e in particolare ad una modalità di autocoordinamento fra le strutture associative e le reti relazionali che promuovono il privato sociale come soggetto di società civile.

²³ Cfr. D. Bütschi - S. Cattacin, *The Third Sector in Switzerland. The Transformation of the Subsidiarity Principle*, in «W.E.P.», 3, 1993, pp. 362-379 (p. 373).

²⁴ I. Kissling-Näf - S. Cattacin, *Agir étatique dans les sociétés modernes*, cit.

²⁵ Cfr. G. Cotturri, *Potere sussidiario. Sussidiarietà e federalismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2001.

²⁶ Cfr. R. Mayntz, *La teoria della Governance: sfide e prospettive*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 29, 1, 1999, pp. 3-21.

(3) *Relazioni fra sotto-sistemi sociali*. Il principio trova il suo banco di prova nelle modalità con cui viene teorizzato e praticato nelle relazioni fra le varie sfere sociali. Se si esce dallo schema Stato/società civile e ci si rivolge a sfere sociali che non sono già preordinate gerarchicamente, che cosa succede?

Prendiamo, ad esempio, le relazioni fra lavoro professionale e famiglia. Oppure si prenda il rapporto fra scuola e famiglia, o fra scuola e impresa economica. Ovunque, potrebbe o dovrebbe esservi una sussidiarietà reciproca, perché il principio non serve a stabilire i compiti (non definisce i *munera*), ma regola le relazioni fra gli attori. Molti arrangiamenti sono possibili. In tutti i casi, però, la sussidiarietà tocca il problema della giustizia sociale fra le varie sfere della società, è un problema di relazione fra quelle che M. Walzer chiama le sfere di giustizia. Innovazioni e conflitti nascono oggi dal fatto che non c'è più un ordine (gerarchico) già stabilito entro il quale applicare il principio di sussidiarietà. Da quando è sorta la società delle reti²⁷ ci si chiede se e come si possa parlare di sussidiarietà come criterio di regolazione delle reti societarie.

La de-territorializzazione dei gruppi sociali, delle comunità e perfino della cittadinanza, pongono nuovi problemi nella definizione dei confini delle varie sfere sociali e dei criteri di equità e giustizia sussidiaria che devono governare le loro relazioni interne ed esterne. Sotto questo profilo, la sussidiarietà nelle relazioni fra sotto-sistemi significa la fine del principio di dominanza di una sfera, di un principio distributivo, di un bene da distribuire, di un attore o di un criterio su tutti gli altri²⁸.

A mio parere, l'importanza del principio sta nel fatto che esso fornisce la chiave decisiva per gestire la norma della reciprocità a partire dal riconoscimento reciproco degli attori. Come criterio fondamentale di azione²⁹, risponde all'esigenza latente di riconoscimento delle

²⁷ Cfr. M. Castells, *La nascita della società in rete* (1996), Egea, Università Bocconi Editore, Milano 2002.

²⁸ Cfr. G. Den-Hartogh, *The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice*, in «Political Theory», 27, 4, 1999, pp. 491-522.

²⁹ Per il lettore esperto, questo è anche il modello di valore o *value pattern* nella funzione L dello schema relazionale AGIL. Sul problema del riconoscimento dell'essere

identità degli attori, sia quella umana comune a tutti, sia quella legata a culture particolari.

(4) *Multi-level governance*. Un certo numero di indagini riguarda l'interpretazione e l'applicazione del principio di sussidiarietà con riferimento al modo di ridisegnare i poteri dei vari attori e le loro politiche ai diversi livelli territoriali, da quelli locali a quelli globali, come effetto dei processi di mondializzazione.

Tutti rilevano che, in molti settori, le politiche stanno semplicemente uscendo dal quadro dello Stato nazionale, per essere trasferite, o essere assunte, da un lato da attori a livello locale e dall'altro da attori a livello globale. Si enfatizza quindi il ruolo della comunità locale da una parte e lo sviluppo delle reti commerciali e di terzo settore dall'altra, nel quadro di una crescita complessiva dell'ideologia neo-liberale che va di pari passo con lo sviluppo sia di nuove forme di comunitarismo locale, sia di una nuova imprenditorialità globale³⁰.

Alcuni interpretano il principio di sussidiarietà come legittimazione di nuovi attori corporati a livello internazionale (*corporate globalization*) e di governi privati. Altri ancora propongono il riconoscimento di governi settoriali (*sectorial governments*, come la FIFA)³¹. Altri, invece, opponendosi alla globalizzazione, lo interpretano come un principio di *limitazione* della mondializzazione (per analogia con il concetto di sostenibilità) e propongono di privilegiare il livello locale rispetto a quello globale, onde favorire modelli alternativi alla globalizzazione delle imprese e dei mercati³².

Da questo panorama emerge una certa varietà di modi di intendere e applicare il principio di sussidiarietà. La ragione di questa non univo-

umano cfr. D. Sparti, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

³⁰ Si veda, ad esempio, il caso delle politiche del tempo libero: I.P. Henry, *Globalisation and the Governance of Leisure: The Roles of the Nation-State, The European Union and the City in Leisure Policy in Britain*, in «Society and Leisure», 22, 2, 1999, pp. 355-379.

³¹ Cfr. J.H. Weiler, *Governance Without Government: The Normative Challenge to the Global Legal Order*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2-6 May 2003.

³² È questa la nota posizione dei movimenti anti-globalizzazione (cfr. International Forum on Globalization 2002).

cià dipende da vari fattori. Se si prescinde da quelli più ovvi, come sono gli interessi di parte e le distorsioni ideologiche, la diversità delle interpretazioni non sta tanto nel principio in se stesso, quanto dipende dal contesto in cui lo si interpreta e dal codice simbolico di riferimento.

Il contesto può essere interno ad una medesima organizzazione (il contesto intra-organizzativo) oppure esterno ad essa fra organizzazioni differenti e autonome (il contesto delle relazioni inter-organizzative). Il codice simbolico può essere gerarchico (eterarchico) oppure non gerarchico (associazionale, reticolare, societario).

La formulazione tradizionale della sussidiarietà si riferisce chiaramente ai rapporti fra lo Stato nazionale, come organizzazione politica e amministrativa, e le formazioni sociali (famiglie, imprese, corpi intermedi) della società civile. Il codice simbolico che utilizza è fondamentalmente gerarchico: nelle relazioni sussidiarie c'è un termine che è sovraordinato ed un altro termine che è sotto-ordinato al primo. È presupposto che lo Stato nazionale, come nell'idea classica della *Polis* greca, comprenda la società come un tutto. Quando il criterio relazionale della sussidiarietà viene applicato all'orizzonte dei rapporti fra gli Stati, permane l'approccio gerarchico: molti pensano ad una qualche Autorità Mondiale (l'ONU o altra organizzazione simile)³³.

Ora, è proprio questa rappresentazione (e questa realtà) che viene meno nell'epoca della globalizzazione. Lo schema moderno delle relazioni Stato/società civile, pur interpretato in varie versioni, non vale più³⁴. Il tentativo di riformulare lo schema Stato/società civile a scala globale anziché nazionale non può che portare a fallimenti, perché la globalizzazione modifica radicalmente il contesto e i codici simbolici, che diventano reticolari. Quanto al contesto, lo Stato nazionale perde sovranità e capacità regolativa mentre i codici simbolici, a cui il principio di sussidiarietà deve fare riferimento, diventano plurali e prevalente-

³³ Cfr. R. Minnerath, *Une autorité mondiale point de vue de l'Église catholique*, in L. Sabourin (ed.), *The Governance of Globalisation*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican Press, Rome 2003.

³⁴ Cfr. P. Donati, *Alla ricerca di una società civile. Che cosa dobbiamo fare per aumentare le capacità di civilizzazione del Paese?*, in P. Donati (ed.), *La società civile in Italia*, Mondadori, Milano 1997, pp. 21-80.

mente non gerarchici. L'accezione leonina diventa chiaramente limitata e si applica ad un numero sempre minore di casi. A mio avviso, è evidente che questo principio necessita allora di una riformulazione e di una sistematizzazione che ne colga le possibili articolazioni (differenziazioni) e le integri fra loro. La mia proposta è la seguente: il principio di sussidiarietà può essere interpretato secondo due distinzioni-guida (o assi), che denomino rispettivamente difensivo/promozionale e verticale/orizzontale (si veda la Figura 1).

– *La distinzione difensivo/promozionale.* Nel quadro della società tradizionale e di prima industrializzazione, il principio serve soprattutto a difendere i più deboli, e per questo esprime innanzitutto una concezione che chiamerò “protettiva”. L'interpretazione protettiva dice, in buona sostanza, che una comunità di ordine più elevato non deve – per la forza del potere che possiede – prevaricare sulle comunità di ordine inferiore, ma deve rispettarne i loro compiti e la loro natura propria, anche se possono essere deboli e limitate.

Così formulato, il principio presuppone una società ordinata gerarchicamente, organica e stratificata. La modernità ha messo in crisi questo modo di pensare e fare società (paradigma tutto/parte), che raffigura la società nei termini di un corpo organico, le cui parti stiano in relazioni simili, per così dire, alle membra di un organismo fisico. Quella rappresentazione è ormai morta e sepolta da tempo. La globalizzazione è sinonimo di continui spostamenti e attraversamenti di confini. La società globale deve perciò ripensare il principio di sussidiarietà in un altro con-

Figura 1 – Le articolazioni del principio di sussidiarietà come principio unitario e complesso di regolazione

	<i>Protettivo e difensivo</i>	<i>Attivo e promozionale</i>
<i>Verticale</i> (relazioni gerarchiche)	1	2
<i>Orizzontale</i> (relazioni non-gerarchiche)	3	4

testo, quello della complessità, che vuol dire assenza di un Vertice e di un Centro, e quindi crescente contingenza di ogni ambito di vita. In questo contesto, vale ancora l'interpretazione che ho chiamato protettiva, ma essa va coniugata con un'altra dimensione, che chiamerò interpretazione promozionale.

L'interpretazione promozionale del principio di sussidiarietà dice che la comunità più potente e di ordine funzionale più complesso deve non solo salvaguardare le comunità con minori poteri e funzionalmente meno complesse, ma deve promuoverne attivamente e positivamente l'autonomia, aiutandole ad ottenere o recuperare, ove l'avessero perduta, la propria capacità di autoregolazione. Non si tratta solo di difendere i più deboli, contro le prevaricazioni dei più forti, ma di dar loro gli strumenti per emanciparsi senza diventare dipendenti da chi aiuta. Promozionale, quindi, significa che ogni attore deve agire in modo tale da incrementare l'autonomia propria dell'altro attore con cui è in relazione, autonomia intesa come possibilità di scelta dell'ambiente da cui dipendere e con cui avere scambi significativi, attraverso interazioni necessariamente selettive. In generale, in ogni società concepita come rete di relazioni, applicare il principio di sussidiarietà comporta che *Ego* si comporti con *Alter* in modo tale da porre la massima attenzione ai bisogni di *Alter* e fare quanto gli è possibile per sostenerlo in modo tale che possa raggiungere quel grado di autonomia che gli consenta di compiere bene il proprio compito (ruolo, dovere, *mission*). In ciò il principio di sussidiarietà mostra di essere, già in se stesso, un principio a forte valenza pedagogica, nel senso di sollecitare tutti a realizzare il bene comune come condivisione (la quale significa non solo dividere assieme ciò che è comune, ma anche valorizzare le differenze entro una unità sostanziale). – *La distinzione verticale/orizzontale*. Se la precedente è una distinzione fra relazioni sussidiarie negative (di difesa delle libertà negative) e positive (di affermazione delle libertà positive), la seconda distinzione riguarda il carattere verticale (gerarchico) e orizzontale (non gerarchico) del codice simbolico che governa il contesto in cui il principio deve essere applicato.

La sussidiarietà è verticale quando si riferisce ad una relazione fra un attore che ha una posizione sovra-ordinata nei confronti di altri attori

che cadono sotto la sua sfera di autorità, potere e competenza di azione. Per esempio il potere politico statale verso le sue articolazioni interne. Quando agisce in senso verticale, lo Stato può essere sussidiario nel senso difensivo oppure promozionale. Invece, la sussidiarietà è orizzontale quando si riferisce ad attori che non hanno relazioni gerarchiche fra loro. In tale contesto, i vari attori debbono essere sussidiari fra loro nel senso di cercare forme di co-ordinamento sociale, debbono vedersi incontro a vicenda, ciascuno con la propria originalità e originalità. Quando agisce in senso orizzontale, lo Stato si pone allo stesso livello degli altri attori.

La globalizzazione mette in crisi i contesti regolati da codici simbolici gerarchici e sviluppa quelli regolati da codici simbolici orizzontali.

In breve: in quanto principio unitario e complesso di regolazione sociale, la sussidiarietà diventa una norma-guida nella *governance* di contesti relazionali, sia gerarchici sia non gerarchici, che si orientano alla non espropriazione, ovvero sia alla protezione sia alla promozione, reciproca degli attori.

Il nucleo del principio di sussidiarietà è chiaro. Sostiene che le comunità di ordine superiore (per ampiezza, funzioni, complessità) non devono prevaricare su quelle di ordine inferiore, ma devono invece aiutarle nel raggiungere e mantenere la loro soggettività, in concreto la loro autonomia. Ma l'applicazione di questo principio è tutt'altro che semplice e scontata.

Di fatto, in molti Paesi oggi esso viene interpretato secondo due linee, praticamente divergenti fra loro, che lo stravolgono da una parte e dall'altra. Da un lato, c'è chi lo intende come un modo per scaricare lo Stato da compiti e responsabilità pubbliche verso le famiglie, gli individui e le organizzazioni di volontariato (in altre parole: per ridurre le spese sociali). Dall'altro, c'è chi lo intende invece come un nuovo modo di agire delle istituzioni politico-amministrative, le quali dovrebbero servirsi di questi soggetti per chiamare i cittadini ad una maggiore partecipazione. La prima strada è alienante perché non coniuga la sussidiarietà con la solidarietà. La seconda via è fuorviante perché strumentalizza i mondi vitali delle associazioni civili a fini che sono loro estranei, an-

nullando così il senso e la fecondità di quelle soggettività sociali che costituiscono il tessuto più civile e vitale della società.

Il fatto è che il principio di sussidiarietà non viene ancora visto come principio vitale, cioè culturale, della società, ma come un'altra cosa: da un lato, come principio di risparmio (per le istituzioni statali, a vantaggio del mercato e a danno delle famiglie più deboli e del privato sociale), e dall'altro come strumento politico che dovrebbe dare più spazio ai cittadini, favorendo la loro partecipazione a commissioni, comitati, organismi di coordinamento, e così via. Un principio di sussidiarietà così inteso porta da un lato alla subordinazione dei soggetti di mondo vitale al mercato, e dall'altro ad una ulteriore colonizzazione delle libere organizzazioni da parte delle tecno-strutture di *welfare state* neo-corporativo.

Purtroppo, le stesse realtà del privato sociale, del terzo settore e dell'economia civile (cioè il mondo associativo costituito da organizzazioni di volontariato, cooperative, associazioni di promozione sociale, imprese sociali e non di profitto in senso lato), debbono ancora chiarire a se stesse questa prospettiva. Esse sono in gran parte ancora immerse nel vecchio stile politico, di tipo rivendicativo e sindacale. Il terzo settore si esprime come una delle tante *lobbies*. È certo ragionevole far presente che il terzo settore può essere uno strumento utile per ridurre la disoccupazione, ma se questa diventa poi la sua ragion d'essere, allora il terzo settore rischia di tramutarsi in un'altra cosa, e in particolare in una parodia del sindacato.

Il mondo dei soggetti collettivi che non appartengono né al sistema politico-amministrativo né al mercato capitalistico ha ancora bisogno di riflettere, e molto, sulla propria identità e su che cosa esattamente può e deve chiedere, a se stesso (al proprio ambiente interno) prima ancora che al sistema politico. C'è il rischio che diventi una galassia di gruppi di influenza e di pressione – non importa se in rappresentanza dei poveri, degli esclusi, della miseria del mondo – preoccupati solo di esprimere rivendicazioni e di strappare qualche maggiore quota di spesa sociale sia ai poteri pubblici, sia alle imprese capitalistiche, invece che diventare la voce di un nuovo progetto sociale e umano. Per diventare un soggetto progettuale, questo terzo polo deve prendere maggiore co-

scienza del fatto che rappresenta l'espressione di un modo nuovo di vivere in società, di fare la società, di elaborare cultura vitale, in quanto mette al primo posto il senso della dignità umana, la solidarietà, il nesso fra libertà e responsabilità, assumendosi l'onere di una piena autonomia che si legittima in quanto realizza il bene comune.

Affinché il principio di sussidiarietà possa diventare un pilastro portante della *governance* si richiedono due condizioni. Primo, che il sistema politico promuova il terzo settore con regole e interventi legislativi che, lungi dal volerlo legittimare dall'alto, cioè se e nella misura in cui serve al sistema politico-amministrativo, lo riconosca nei suoi diritti-doveri e lo valorizzi mettendo a disposizione gli strumenti – innanzitutto regolativi e fiscali – necessari per creare un contesto relazionale in cui questi soggetti possano realizzare una società intesa come luogo di incontro, di co-esistenza, di co-operazione, di produzione di beni comuni fra persone che vogliono accrescere, non diminuire, la loro umanità. Secondo, che gli attori di mercato si orientino a relazionarsi con il terzo settore nello stesso modo.

Ci chiediamo: così formulato, il principio di sussidiarietà può essere pensato come principio regolatore dell'ordine sociale su scala planetaria? Diventa necessario metterlo a confronto con le teorie alternative che oggi competono su questo terreno, sia perché danno interpretazioni diverse del principio di sussidiarietà sia perché ne contestano la validità.

3. Com'è possibile governare la globalizzazione? Teorie a confronto

Esistono molte teorie di governo della globalizzazione. La classificazione più corrente è quella che individua tre posizioni per la *governance* mondiale: le posizioni neo-liberale, *no global* e progressista. In questa visione delle cose, che troviamo ad esempio in Davide Held e Anthony McGrew³⁵, «il neo-liberalismo semplicemente perpetua i sistemi economici e politici esistenti», i *no global* rappresentano «una posizione radi-

³⁵ Cfr. D. Held - A. McGrew, *Towards Cosmopolitan Social Democracy*, in «Progressive Politics», 1, 2002, pp. 71-74.

cale che appare selvaggiamente ottimistica circa le capacità potenziali del localismo di risolvere i problemi di regolazione della globalizzazione», mentre la nostra salvezza starebbe in una democrazia sociale mondiale che estrapola i principi della modernità ad un sistema politico mondiale che si confronta con una società civile mondiale. Non seguirò questa classificazione che ritengo fundamentalmente parziale e anche erronea, per diversi motivi, ma soprattutto perché non si accorge che i problemi su scala mondiale sono generati proprio dal pensare ancora nei termini di una politica che regola i mercati (*politics against markets*) e non avverte le novità nei cambiamenti dei sistemi sociali.

Per arrivare al mio argomento, inizierò ponendo un'altra classificazione che distingue le attuali teorie di *governance* in tre gruppi: le chiamerò proposte di tipo *lib*, proposte di tipo *lab* e le soluzioni di mix *lib/lab*.

Le proposte di tipo *lib* sono quelle che vorrebbero affidare la *governance* della globalizzazione agli stessi attori del mercato e alle loro capacità di auto-regolazione, attraverso revisioni e riforme delle istituzioni economiche che regolano gli attuali assetti dei mercati. Si parla di *corporate governance* e di riforma delle organizzazioni internazionali che regolano industria, commerci e finanza (World Trade Organization, International Monetary Fund, World Bank...). Per quanto importanti, queste revisioni mantengono gran parte dei limiti e dei difetti che già Leone XIII aveva osservato e denunciato nelle pure e semplici istituzioni economiche del mercato. Di per sé queste misure sono insufficienti, perché continuano a pensare la società come mercato, seppure con alcuni correttivi nei meccanismi di scambio. Il punto di vista della sussidiarietà è un altro. Il mercato capitalistico ha una concezione riduttiva e necessariamente autoreferenziale di ciò che la sussidiarietà significa: la riduce ad un criterio di efficienza utilitaristica, mediante la deregolazione dei vincoli pubblici, attraverso misure di privatizzazione e di *laissez-faire*.

Le proposte di tipo *lab* sono quelle che intendono la *governance* come rafforzamento del potere politico, a livello sovranazionale o internazionale, attraverso istituzioni politiche *ad hoc* che garantiscano più democrazia politica. Si parla di una riforma dell'ONU («nuova ONU») e della creazione di altre istituzioni internazionali che sottopongono le relazioni

internazionali e i mercati globali a forme di regolazione dettata da organismi politici sovranazionali o internazionali. Per quanto significative anche queste proposte sono inadeguate, perché pensano di poter regolare i mercati e tutto l'ordine sociale attraverso un sistema politico mondiale. La sussidiarietà viene di conseguenza tradotta nella formula *politics against markets* oppure in forme di assistenzialismo.

Le soluzioni di mix *lib/lab* cercano di ovviare ai difetti della prima (mancanza di equità e solidarietà) con i vantaggi della seconda (giustizia e redistribuzione per via politica), e viceversa, i difetti della seconda (costrizioni politiche) con le virtù della prima (efficienza economica), ma il risultato è il più delle volte quello di compromessi che non soddisfano né i sostenitori dell'una via né i sostenitori dell'altra. In ogni caso, i risultati sono deludenti o insoddisfacenti. Nel mix *lib/lab*, la sussidiarietà diventa *workfare* associato a beneficenza, più o meno mascherata sotto l'etichetta di nuovi diritti civili e sociali, che passa pur sempre attraverso la sovranità degli Stati (seppure ridotta)³⁶.

Il problema di tutte queste teorie è che non fanno i conti con il problema di fondo: la globalizzazione può essere governata solo se si ridefinisce la sfera pubblica che essa crea e se questa sfera pubblica è messa in grado di esprimere dei meccanismi regolativi che le siano propri. Con questo intendo dire che la globalizzazione non significa solo un'accresciuta interdipendenza delle economie a scala mondiale, non è solo una nuova modalità di comunicare e scambiare fra attori attraverso uno spazio e un tempo resi sempre più virtuali e simultanei, non è solo la omologazione culturale e la standardizzazione della *Mind* collettiva intesa come omogeneizzazione degli stili di vita quotidiana³⁷. Sul piano sociologico è soprattutto una straordinaria riconfigurazione della sfera pubblica, a qualunque livello la si consideri. Ne consegue che il problema di fondo degli attuali processi di globalizzazione è come dare una

³⁶ Cfr. P. Drahos - J. Braithwaite, *The Globalisation of Regulation*, in «The Journal of Political Philosophy», 9, 1, 2001, pp. 103-28.

³⁷ Anche se l'omologazione va di pari passo con nuovi adattamenti nei mondi vitali quotidiani delle "località" (cfr. U. Schuerkens [ed.], *Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds*, in «Current Sociology», special issue, 51, 3/4, 2003).

costituzione, nel senso di un ordine normativo di tipo costituzionale, a questa sfera pubblica che emerge là dove le relazioni sociali diventano globalizzate.

La parola d'ordine diventa: *costituzionalizzare la globalizzazione*. Ma che cosa significa? E quale ruolo vi può giocare il principio di sussidiarietà? Costituzionalizzare una società, da quella più piccola a quella più grande, vuol dire darle un ordinamento a livello dei principi (diritti-doveri) e delle regole (norme organizzative) che devono governare le relazioni fra le sue componenti, cioè i singoli membri, le loro formazioni sociali e le istituzioni comuni (che sono dette pubbliche perché riguardano, almeno potenzialmente, tutti).

Tale governo può essere espressione di un potere superiore (anche quello costituito per via democratica), detto *government*, oppure di un potere attribuito a specifiche istituzioni che fanno valere le norme che emergono da processi partecipativi di negoziazione e cooperazione fra gli attori, in questo caso detto *governance*. Le soluzioni costituzionali debbono distinguere fra questi modi di governare la società e debbono quindi definire quando si applica la prima oppure la seconda modalità. La società moderna è tutta organizzata sulla prima soluzione: le sue sono essenzialmente costituzioni politiche dello Stato nazionale, che rendono secondarie, derivate e marginali le forme di *governance*. La società globale (post-moderna, dopo-moderna o *trans-moderna*) deve valorizzare le forme di *governance* e quindi deve modificare profondamente le costituzioni politiche.

Tra le attuali proposte di costituzionalizzazione della globalizzazione, in effetti, troviamo entrambi i tipi di proposte: le chiamerò proposte neo-moderne e proposte sistemiche. A me sembrano entrambe insoddisfacenti, perché interpretano il principio di sussidiarietà in una maniera ideologicamente distorta. Vediamole in sintesi.

Le proposte neo-moderne sono quelle che, in vario modo, riprendono e rielaborano lo schema costituzionale moderno delle relazioni fra società politica e società civile. Oggi sono pochi quelli che si dichiarano giacobini o gramsciani, cioè che pensano nei termini di una società civile che fa una rivoluzione politica per instaurare un potere egemonico. Ma sono moltissimi quelli che ancora pensano con lo schema logico della mo-

dernità per cui il potere politico è espressione e “sintesi” della società civile. Lo fanno in molti, sia tra i socialisti sia tra i liberali, in diversi modi, spesso combinati fra loro. In campo socialista, al posto della lotta di classe subentra la lotta dei movimenti *no global* o di qualche soggetto collettivo simile³⁸. In campo liberale, si rispolvera l’antica parola d’ordine: *no liberalisation without representation*³⁹. Ma la logica non è tanto dissimile: in tutti i casi si pensa ad una costituzionalizzazione politica. L’intento comune è definire una sfera pubblica mondiale forte che renda possibile il governo (*government*) su scala globale se e in quanto tutti i soggetti sociali possono avere un potere di influenza e decisione sulle istituzioni politiche che operano sul piano globale. Il principio di sussidiarietà è qui semplicemente assente. Al suo posto viene proposta una qualche versione del compromesso fra libertà (mercato), uguaglianza (sistema politico) e solidarietà (organizzazioni non governative e di terzo settore) usando quest’ultima per limitare il potere economico e per rafforzare la redistribuzione politica dei diritti e delle risorse.

Chi ha rotto gli schemi moderni e neo-moderni sono state le *teorie sistemiche*, nelle loro diverse versioni. La loro prima osservazione è che lo Stato nazionale è tragicamente in crisi, nascono sistemi a rete e poliarchici che configurano un *world system* (la dizione è di N. Luhmann), ovvero una *world society* nella quale il problema del governo deve essere affrontato in maniera completamente diversa dagli schemi del passato. A mio avviso, la sussidiarietà diventa qui, in un certo senso, il modo di pensare la crescente contingenza degli Stati attraverso un sostituto funzionale del codice politico.

H. Willke⁴⁰ ritiene che sia arrivata un’epoca storica che mette in causa qualsiasi regime di governo politico, in quanto è la stessa politica (l’ar-

³⁸ Cfr. M. Hardt - A. Negri, *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001.

³⁹ Cfr. H. Brunkhorst, *Costituzionalizzare la globalizzazione*, in «Quaderni di teoria sociale», 3, 2003, pp. 27-43 (p. 40).

⁴⁰ Cfr. H. Willke, *The Necessity and Contingency of the State*, in D. Baecker (ed.), *Problems of Form*, Stanford University Press, Stanford, California 1999, pp. 142-154; Id., *Reconsidering Utopia. Democracy at the Dawn of the Knowledge Economy*, University of Bielefeld, mimeo 2003.

roganza del potere politico) che diventa incompatibile con lo sviluppo evolutivo della società. La dinamica societaria impone che il principio di sussidiarietà sia concepito e praticato in maniera sempre più radicale. Il ragionamento di questo autore corre così.

L'idea che i problemi sociali, dai rischi alle insicurezze, dai bisogni di *welfare* alle necessità di sviluppo, debbano essere governati da regimi politici è diventata obsoleta. Migliori vantaggi, anche in termini di solidarietà e democrazia, possono essere acquisiti se le esigenze personali e collettive vengono regolate da sistemi che operano in base al principio di sussidiarietà; al principio della libertà di scelta; alla produzione di beni collettivi essenziali in accordo con tali principi. Il principio di sussidiarietà, ove sia preso seriamente, mette fuori gioco la regolazione statale in aree e su compiti in cui il risultato di un auto-governo privato dimostra di essere almeno altrettanto efficiente ed efficace. Non c'è nessuna buona ragione per sovraccaricare gli Stati, e sul piano internazionale eventuali istituzioni di un governo mondiale, di compiti che non possono essere adempiuti e portano al fallimento e all'insolvenza di chi se li assume. Il mercato può affrontare i rischi in maniera molto più competente, dinamica ed efficiente. Inoltre, il mercato coniuga l'efficienza con la libertà di scelta, che è un principio democratico fondamentale. In terzo luogo, così intesa la sussidiarietà può far fronte alla produzione di beni collettivi che fino a ieri erano ritenuti producibili solo dallo Stato o da enti cosiddetti pubblici, inclusa la sicurezza nazionale, che potrebbe essere considerata il caso estremo di impossibilità di ricorrere al mercato.

La sussidiarietà è qui intesa come un ritirarsi dello Stato e, più in generale, di ogni sistema politico, là dove i privati possono fare di meglio o almeno dare le stesse prestazioni funzionali. Dunque è inteso come sinonimo di privatizzazione. Secondo Willke:

«Un approccio sistemico incoraggia una comprensione più provocatoria della sussidiarietà. La sussidiarietà verticale convenzionale che distribuisce le responsabilità in maniera federale all'interno del sistema politico restringe gli effetti della sussidiarietà all'area della politica. Per le moderne società differenziate questo è insufficiente [...] si richiede una sussidiarietà orizzontale che governi i domini e le relazioni tra aree specializzate della società che sono ordinate ete-

rarchicamente. Ogni area differenziata della società, cioè ogni sistema funzionale come la politica, l'economia, l'educazione, i mass media, hanno la loro logica specifica, le loro modalità operative, mezzi di comunicazione e basi di conoscenza propri. Essi sono primariamente responsabili per le loro funzioni societarie specifiche, il loro contributo al funzionamento della società. Le regole basilari delle democrazie moderne richiedono che ogni intervento di un sottosistema nel dominio di un altro, in particolare l'intervento del sistema politico in un'altra arena societaria, sia coperto da esplicite competenze e legittimazione [...] Solo quando lo spazio di possibilità e la *performance* di un dominio non sono più sufficienti a soddisfare seri bisogni societari o quando la logica operativa di un'area rischia di danneggiare la funzionalità dell'intera società, solo allora c'è una ragione per l'intervento della politica, e sicuramente non per sempre, ma solo finché il pericolo persiste. Questo è il principio cardine della sussidiarietà orizzontale»⁴¹.

Un principio di sussidiarietà così potrebbe annullare le relazioni fra i sottosistemi, nel senso di ricondurre i soggetti e le istituzioni sociali ad una auto-referenzialità che è problematica sia per gli attori in sé, sia per la solidarietà dell'intera società.

Gunther Teubner vede la globalizzazione come un processo di emergenza policentrica di sistemi sociali e giuridici che accentuano la tendenza verso un'ulteriore differenziazione sociale⁴². Tale processo comporta, in un certo modo, l'emergere di un potere costituzionale nei governi (regimi) privati a carattere civile (che stanno fuori della subordinazione agli Stati nazionali). Seppure in maniera strisciante, lenta e latente, nello spazio della società-mondo vengono costituzionalizzati dei sub-sistemi societari che si autoregolano (costituzionalismo senza Stato) attraverso un accoppiamento strutturale fra strutture sociali e processi legali autonomi. Un esempio è dato dalla normativa che si sta stabilendo nell'uso pratico delle reti telematiche e che configura una costituzione

⁴¹ Cfr. H. Willke, *Reconsidering Utopia. Democracy at the Dawn of the Knowledge Economy*, University of Bielefeld, mimeo 2003.

⁴² Cfr. G. Teubner, *The Many-Headed Hydra: Networks as Higher-Order Collective Actors*, in J. McCahery et alii (eds.), *Corporate Control and Accountability. Changing Structures and the Dynamics of Regulation*, Clarendon Press, Oxford 1993; G. Teubner, *Societal Constitutionalism*, cit.

civile digitale per il mondo di Internet. Ovunque nuove reti private sorgono e si diffondono, il processo di costituzionalizzazione è latente, non visibile. Esso ha a che fare con processi di razionalità sul tipo della *common law*, anziché della *civil law*, i quali contemplan sia norme procedurali sia norme sostanziali relative ai diritti fondamentali umani (e per questa ragione ritenute da Teubner di ordine costituzionale).

Teubner non si riferisce al principio di sussidiarietà, ma teorizza un paradigma riflessivo di regolazione di tipo giuridico⁴³ che ha carattere sistemico. Tuttavia si può forse dire che, implicitamente, la sussidiarietà è interpretata come reticolarità del sociale, nel senso che la rete opera come un terzo tipo di coordinazione privata, diversa dal contratto e dall'associazione (tipici della razionalità moderna), che tuttavia permangono. La sussidiarietà diventa una specie di dispositivo per regolazioni più flessibili, articolate, decentrate, policentriche, onde incontrare dei saperi locali utili alla produzione e all'innovazione. Tipico è il contratto di rete, che è costituito da un accordo multilaterale (non con un solo partner) fra un numero indeterminato di utenti della rete che hanno conferito un mandato implicito al contratto per regolare le loro relazioni. Si tratta di una finzione (è un contratto virtuale, con un governo virtuale) perché non c'è una relazione sinallagmatica (di scambio): c'è bensì reciprocità, ma questa è indeterminata, generalizzata, a lungo termine, socialmente diffusa, senza una responsabilità legale verso una determinata autorità (tantomeno superiore), ma solo per le conseguenze dell'azione diretta che viene attuata nei confronti di un qualunque altro partecipante della rete. Le reti non sono istituzioni alla maniera moderna. Sono realtà leggere, largamente informali. Per il diritto, operano come ibridi che non rispettano più né la distinzione pubblico/privato, né la logica del *mix* (le miscele fra caratteristiche o termini opposti che funzionano attraverso una continua oscillazione del paradosso, tipica ad esempio del *lib/lab*), ma operano attraverso una propria logica reticolare.

⁴³ Sui pregi e i limiti di questo paradigma si rimanda a W.E. Scheuerman, *Reflexive Law and Challenges of Globalization*, in «The Journal of Political Philosophy», 9, 1, 2001, pp. 81-102.

In breve, la prospettiva sistemica (derivante dal pensiero di Luhmann) ha il limite di interpretare la sussidiarietà come differenziazione reticolare dei sistemi sociali, il che conduce a ritenere che essa comporti una ripartizione dei compiti e del potere funzionalmente sempre più complessa fra i vari sistemi sociali, e una logica di continue *re-entry* delle distinzioni direttrici in ogni sfera sociale organizzata secondo le proprie operazioni. Rispetto alla sussidiarietà di cui parla la dottrina sociale cattolica, viene meno l'intenzionalità e il carattere etico delle relazioni sociali (sussidiarie), perché l'approccio sistemico tratta le relazioni come meccanismi autopoietici.

Non è questa, io credo, una base sufficiente per una *governance* che voglia seguire la via sussidiaria come strada maestra per una umanizzazione della società. Tuttavia l'approccio sistemico apre una nuova prospettiva. La lezione che io ne traggo è che, nella prospettiva dell'evoluzione del diritto, la globalizzazione può essere letta come una tendenza al declino della *civil law* (nella quale è inscritta la formulazione leonina di quello che più tardi sarà chiamato principio di sussidiarietà) a favore della emergenza di una *common law* ibridata in cui è continuamente in atto un processo di *trade off* fra dimensioni formali e sostanziali della razionalità⁴⁴.

Questa svolta ha luci e ombre. Di fatto, però, apre la possibilità di una nuova contrattazione relazionale a tutti i livelli societari, anche a livello internazionale. Il che, a mio avviso, porta ad una novità nel principio di sussidiarietà: la possibilità di concepire, all'interno del *genus* dei contratti relazionali, quelli che io propongo di chiamare contratti sussidiari o contratti di sussidiarietà: caratteristica di tali contratti è che in essi non c'è scambio di equivalenti monetari, come nel mercato, né l'adempimento di un obbligo, come nella sfera della pubblica amministrazione, ma scambi di beni e servizi (incluse le prestazioni) che hanno come scopo (relazionale, appunto) quello di rafforzare le reciproche competenze dei soggetti nelle loro autonomie. Possono aprirsi dei mercati di

⁴⁴ Cfr. W. Heydebrand, *Process Rationality as Legal Governance: A Comparative Perspective*, in «International Sociology», 18, 2, 2003, pp. 325-349.

qualità sociale, di tipo relazionale anziché capitalistico, costituiti da imprenditori sussidiari⁴⁵.

Per affrontare il problema di una possibile costituzionalizzazione della globalizzazione servono nuovi *insights* sociologici.

Propongo qui di adottare un approccio molto generale, secondo il quale la coesione di una società dipende da quanto l'integrazione sistemica e l'integrazione sociale sono forti e reciprocamente coerenti fra loro. In base a tale schema, si possono distinguere due fasi storiche. Quella della tarda modernità, in cui le società avanzate hanno raggiunto una buona combinazione fra le due forme di integrazione (regimi neo-corporativi di *welfare*) e la fase della Prima o Nascente Globalizzazione che porta tutte le società verso una situazione di debolezza in entrambe le forme di integrazione che si frammentano a vicenda. La società globalizzata viene così ad essere descritta come una condizione di anomia generalizzata. Per dirla altrimenti, la globalizzazione comporta il vuoto fra reti globali fluttuanti e gli individui atomizzati, essendo i due termini connessi solo da Internet. In questa visione, il tratto distintivo della globalizzazione è una capacità di penetrazione diffusa in tutte le sfere di vita e su tutto il globo che si correla negativamente con la partecipazione sociale e politica cosicché la globalizzazione diventa sinonimo di un sistematico *disempowerment* della gente a tutti i livelli della vita sociale.

A questa visione alquanto pessimistica si può contrapporre l'idea di una possibile cittadinanza mondiale. Quest'ultima potrebbe essere attuata da una *governance* globale che consista nel perseguire una meta: trasformare la reciproca dipendenza negativa fra istituzioni sistemiche e società civile in una regolazione mutuamente positiva fra questi due lati della società, a scala mondiale.

Certamente, i nuovi movimenti sociali sono alcuni fra i potenziali agenti di tale soluzione, ma a condizione che essi elaborino una nuova cultura. Tale cultura deve mostrare la coscienza di una *global finitude* e riconoscere che esiste una sola umanità in un solo globo, la quale ha in-

⁴⁵ Cfr. P. Donati, *Il mercato di qualità sociale come ambiente e come prodotto dell'economia civile*, in «Impresa Sociale», 71-72, 2003, pp. 20-26.

teressi, diritti e obbligazioni comuni, il bisogno della pace e la smilitarizzazione degli Stati nazionali, deve elaborare nuove norme sociali e nuovi strumenti in connessione con nuove istituzioni politiche mondiali. L'idea che il mondo possa realizzare una *global governance* correlata ad una *global citizenship* è una nobile aspirazione, certamente condivisibile. Ma questo schema non dice ancora come si possa passare da una condizione in cui le istituzioni mondiali e la società civile mondiale hanno relazioni di dipendenza reciprocamente negativa ad una condizione di mutua regolazione positiva.

A mio avviso, il principio di sussidiarietà può rispondere a questa esigenza. Per comprendere questa prospettiva occorre vedere la sussidiarietà come criterio-guida di morfogenesi della società. Se guardiamo ai possibili stati della società in termini di relazioni fra integrazione sistemica e integrazione sociale (si veda la Figura 2), noi vediamo che la globalizzazione non riguarda solo la tendenza ad andare da una condi-

Figura 2 - La configurazione della società in base alla relazione fra integrazione sistemica e integrazione sociale

		<i>Integrazione sociale</i>	
		Alta	Bassa
Integrazione Sistemica	Alta	A	C
	Bassa	D	B

Legenda: A = forte e positiva regolazione reciproca (ad esempio società di prima modernità a forte regime di *welfare state*); B = nessuna mutua regolazione (ovvero mutua de-regolazione) (società globalizzate); C = priorità della regolazione sistemica sulla regolazione sociale (ad esempio società europee tardo-moderne); D = priorità della regolazione sociale sulla regolazione sistemica (ad esempio società di Paesi in via di sviluppo).

zione altamente strutturata (di alta integrazione all'interno e fra entrambe le dimensioni: cella A) ad una condizione di crescente destrutturazione (bassa integrazione all'interno e fra entrambe le dimensioni: cella B). Esistono anche altre condizioni (celle C e D) e altri percorsi.

La tesi sociologica di una transizione progressiva da A a B trova i seguenti limiti: molte società si oppongono a tale transizione con configurazioni del tipo C (per esempio i Paesi della UE) o del tipo D (per esempio i Paesi cosiddetti in via di sviluppo); si creano degli ibridi (società glocalizzate) che, per quanto instabili, non è detto che convergano tutti verso la condizione definita come globalizzata (cella B); esistono molti percorsi che una società può compiere fra le quattro condizioni o stati societari. Questi percorsi divergono, per le diverse configurazioni che assumono, i rapporti fra le istituzioni sistemiche e gli attori di società civile.

Ebbene, il principio di sussidiarietà è precisamente ciò che può costantemente operare per portare le condizioni B, C, D verso una nuova condizione A (la linea circolare nella Figura 2): ma, in questa opera, è implicata una profonda morfogenesi dall'assetto moderno raggiunto nella seconda metà del Novecento (regimi di *welfare state*) ad un assetto dopo-moderno di sussidiarietà societaria. La differenza giace precisamente nel fatto che la *governance* sussidiaria si regge su una diversa modalità di relazionare istituzioni sistemiche e società civile. Secondo molti sociologi, nella modernità, il governo è realizzato mediante una concezione di guida partecipativa (la *governance* è intesa nei termini di *guidance and participation*, nel senso che i cittadini hanno in essa una *voice* e canali sistemici attraverso cui poterla esprimere). La politica concepita secondo la modernità segue lo schema: Stato (= guida) che genera e accoglie una società civile che dialoga con esso (= partecipazione). La maggioranza dei sociologi propone di riprendere ed estendere questo schema per la società globale.

A differenza di tale visione, ritengo che, nella società globale, questo schema non valga più: la *governance* diventa primariamente un fatto sociale e significa *co-ordinamento* fra attori collocati in differenti reti che seguono differenti codici simbolici (politici, sociali, economici, culturali). La *governance* politica vale e si applica nel sistema politico. La *governance* sociale vale e si applica alla società civile composta di regimi pri-

vati⁴⁶. Stando così le cose, le istituzioni politiche che debbono perseguire la *governance* mondiale debbono essere differenziate da altre forme di coordinamento. La sussidiarietà è il principio che può realizzare questa differenziazione senza incorrere nella separazione – intesa come mutua *deregulation* – tra le sfere, mantenendole dentro un quadro comune.

Il fatto è che i processi di morfogenesi non possono più essere guidati politicamente. Il costituzionalismo politico praticato nella modernità ha esaurito il suo ciclo. La globalizzazione richiede una *costituzionalizzazione delle sfere private*, cioè la costruzione di un ordine sociale basato su un complesso di regole adatte all'auto-governo delle formazioni sociali che si autocostituzionalizzano, le quali formano la nuova società civile mondiale. In altre parole: la società civile che emerge a livello mondiale non è una copia a dimensioni più grandi di quella nazionale che ha costruito lo Stato nazionale, ma è fatta di reti associative di altro genere, le quali creano istituzioni e sistemi regolativi loro propri. Ed è precisamente questo che il principio di sussidiarietà prevede.

La *world governance* non significa *world government*. Possiamo certamente pensare a riformare le istituzioni internazionali come l'ONU: in primo luogo abolendo il potere di veto nel Consiglio di Sicurezza; secondo, modificando la rappresentanza dei Paesi-membri nel Consiglio di Sicurezza in modo da rispecchiare la nuova situazione mondiale. Ma fermarsi a queste riforme significherebbe compiere un'opera riduzionistica, oltre che commettere l'errore tipico della ingegneria politologica. La globalizzazione impone una *re-entry* della distinzione integrazione sistemica/integrazione sociale sia dentro il sistema politico mondiale sia dentro la società civile mondiale. Questo è precisamente il compito del principio di sussidiarietà.

Ciò non è stato ancora ben compreso da chi ragiona nei termini di una *democratic global governance*⁴⁷ o di una *cosmopolitan social*

⁴⁶ Cfr. R. Mayntz - G. Teubner, *Global Private Regimes: Neo-spontaneous Law and Dual Constitution of Autonomous Sectors in World Society?*, in K.H. Ladeur (ed.), *Globalisation and Public Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁴⁷ Cfr. A. Martinelli, *Markets, Governments, Communities and Global Governance*, in «International Sociology», 18, 2, 2003, pp. 291-323.

Globalizzare la sussidiarietà: può essere la via per una *governance* mondiale

*democracy*⁴⁸ che rimangono legate alla logica politica moderna, in quanto puntano a riforme della politica ispirate a regole di co-esistenza, principi di trasparenza e reponsabilità, consultazione reciproca, sviluppo di unioni politiche sovra-regionali e internazionali, limitandosi a porre, accanto a Stati e mercati, le cosiddette *Self-governing communities*. In questi disegni, ancora una volta, non c'è traccia del principio di sussidiarietà come regola architettonica. La riformulazione del paradigma politico moderno attraverso le tre polarità del mercato, Stato e comunità⁴⁹ è insufficiente, non articola la comunità, dimentica la sfera latente della società (in particolare l'autonomia della cultura⁵⁰) e non comprende le nuove logiche reticolari che emergono dal cosiddetto terzo settore.

4. *Globalizzare la sussidiarietà: può essere la via per una governance mondiale*

Il principio di sussidiarietà emerge con forza allorché la società tardo-moderna entra in crisi assieme alle ideologie (liberali e socialiste nate nell'Ottocento) che ne hanno segnato la storia. La prima vittima è lo Stato-nazione concepito come Vertice e Centro della società. Ma è tutto l'ordine sociale, in gran parte ancor oggi configurato secondo la visione hegeliana dello Stato (nelle sue numerose varianti e riformulazioni) come sintesi etica dei rapporti dialettici tra forme comunitarie (famiglia) e società civile (intesa come mercato), che va in frantumi.

Fintanto che la società civile è concepita in funzione del sistema politico, la cittadinanza è quella degli individui se e in quanto *appartengono* allo Stato-nazione. La cittadinanza è individuale, è un attributo dell'individuo e solo di esso. Non riguarda le formazioni sociali intermedie, le

⁴⁸ Cfr. D. Held - A. McGrew, *Towards Cosmopolitan Social Democracy*, cit.

⁴⁹ Come fa A. Martinelli, *Markets, Governments, Communities and Global Governance*, cit., il quale identifica il polo delle comunità solamente con i movimenti sociali e le comunità scientifiche (*epistemic communities*), senza vedere la complessità e l'articolazione di tutto il terzo settore come sfera di soggetti sociali autonomi.

⁵⁰ Cfr. U. Schuerkens (ed.), *Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds*, cit.

quali sono considerate come realtà derivate, secondarie e marginali rispetto all'asse Stato-individuo. Questo assetto regge fino alla fine del Novecento. Ma poi esso entra in crisi perché una società non può essere fatta di individui atomizzati dallo Stato. Ritornano in campo le formazioni sociali intermedie e sono esse che costituiscono i soggetti portatori (nel senso tedesco di *Traeger*) del principio di sussidiarietà.

Il problema da cui partiamo è il seguente: che cosa viene dopo la crisi del binomio individuo-Stato come asse portante della società moderna? La risposta è: una configurazione complessiva della società che è ispirata al principio di sussidiarietà. Questo principio è di tipo *architettonico*, il che significa che costituisce il pilastro centrale della nuova costruzione societaria. L'osservazione sociologica che introduco è la seguente: il soggetto storico portatore del principio di sussidiarietà non è né lo Stato, né l'Unione Europea, né il mercato, ma la società civile in quanto costituita di formazioni sociali intermedie esterne al complesso Stato/mercato. Questo spiega perché il principio di sussidiarietà non sia un principio di *government*, ma di *governance*. Ciò significa che si applica a tutte le relazioni sociali, mentre la funzione di *government* spetta a quel sistema specializzato che viene chiamato sistema politico-amministrativo.

Dire che la sussidiarietà è un principio di *governance* significa affermare che è *un principio di co-ordinamento*, primariamente sociale e *di conseguenza* politico ed economico. Come tale, va nettamente distinto sia dalle istituzioni del mercato sia dalle istituzioni del sistema politico. E non può essere totalmente assunto da queste ultime all'interno del loro codice simbolico, pena la distorsione totale del principio, che è, ripeto, etico-sociale.

Come tale, esso può avere diversi codici simbolici di interpretazione e applicazione. Attualmente mi sembra che il dibattito si incentri sui codici di ripartizione funzionale e di articolazione dei diritti-doveri di cittadinanza. A mio avviso, per un più pieno compimento del principio di sussidiarietà occorre introdurre un terzo codice, quello di riflessività societaria. Vediamoli in breve.

(1) *Come criterio di ripartizione funzionale delle competenze e dei compiti*. Abbiamo qui varie modalità di traduzione, che sono in qualche

Globalizzare la sussidiarietà: può essere la via per una *governance* mondiale

modo affini perché interpretano la sussidiarietà come principio regolatore del corretto esercizio di competenze viste nell'ottica del sistema politico-amministrativo. Il principio di sussidiarietà viene inteso:

– come criterio di *prossimità/vicinanza ai soggetti interessati* (secondo la visione di J. Delors e art. 3b del Trattato di Maastricht) e come *migliore dimensione organizzativa*⁵¹;

– come *autonomia segmentaria* nelle democrazie di tipo consociativo⁵²;

– come *articolazione verticale/orizzontale* delle comunità politiche. Si vedano i casi della sentenza della corte costituzionale tedesca sulla sussidiarietà fiscale, quella della Corte Suprema degli Stati Uniti sui *Voucher* scolastici, quella della Corte costituzionale del *Land* Renania-Palatinato sulla sussidiarietà rinforzata⁵³. Il caso italiano della riforma del Titolo v della Costituzione repubblicana è un altro esempio, ma piuttosto carente e lacunoso: infatti, con riferimento alla mia concettualizzazione (si veda la Figura 1 in questo capitolo), potrei affermare che il principio di sussidiarietà nell'attuale Titolo v è forte solo nella cella 1, mentre è debole nella cella 2, ed è debolissimo – per non dire pressoché inesistente – nelle celle 3 e 4.

(2) *Come articolazione dei diritti-doveri di cittadinanza*. Il principio di sussidiarietà viene invocato come criterio di ridefinizione dei diritti-doveri di cittadinanza ai vari livelli territoriali, da quelli locali a quelli sovranazionali. Si enfatizzano i processi di partecipazione democratica, anche e soprattutto attraverso i cosiddetti movimenti sociali. Questa prospettiva cerca di definire quella cittadinanza globale che è necessaria per non diventare dei meri abitanti (*denizens*) di un solo (e improbabile) mondo privo di riferimenti comuni. Ma qui bisogna intendersi. La cittadinanza è un concetto complesso e soggetto a grandi modifica-

⁵¹ Cfr. J. Braga de Macedo, *Globalisation and Institutional Change. A Development Perspective*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, Vatican Press, Rome 2001, pp. 223-267.

⁵² Questo avviene ad esempio in Olanda. Cfr. R.B. Andeweg, *Consociational Democracy*, in «Annual Review of Political Science», 3, 2000, pp. 509-536.

⁵³ Cfr. C. Fusaro, *I servizi locali in Germania: ovvero le attività economiche comunali a garanzia della Daseinsvorsorge in bilico tra fine pubblicistico e mercato*, in «Diritto Pubblico Comparato Europeo», 2, 2001, pp. 837-866.

zioni, non può essere pensato come estensione su scala planetaria di una sorta di cittadinanza statale, piuttosto rimanda ad una concezione societaria della cittadinanza, la quale implica almeno due connotazioni fondamentali.

In primo luogo, comporta che la cittadinanza sia espressione della società civile e delle sue costituzioni civili, cioè nasca dalle formazioni sociali che associano i cittadini in forme partecipative e autogestionarie, e non sia un monopolio di un sistema politico che la costituisce e gestisce con imperativi di comando sui singoli individui atomizzati; ciò porta a valorizzare la cittadinanza attiva e multipla, la cittadinanza come espressione della socialità della società civile.

In secondo luogo, comporta che la cittadinanza sia un modo per definire sia i limiti dei sistemi politici sia i loro compiti positivi. Quanto ai limiti: l'intervento del sistema politico deve essere ristretto ai casi di necessità e caratterizzato da garanzie di massima trasparenza, equità e tempi rapidi, perché di norma sono i soggetti intermedi che si coordinano e si autoregolano. Quanto ai compiti positivi: il sistema politico deve garantire le regole comuni nelle sfere definite come di interesse pubblico (mercati e reti di scambio sociale) e fare in modo che esse siano rispettate dai soggetti individuali e collettivi in gioco. Queste regole devono essere tali da promuovere non solo le uguali opportunità per i cittadini di accedere ai beni e ai servizi senza discriminazioni illegittime, ma anche tali da alimentare la socialità dei mercati nella forma sussidiaria che contempla la reciproca sinergia fra gli attori. Ciò implica una certa dose di interventi redistributivi del sistema politico quando le disuguaglianze o le sperequazioni di accesso alle risorse diventano eccessive o si creano posizioni di monopolio o un soggetto abusa di un potere dominante o agisce in modo discriminatorio.

I due codici appena descritti possono trovare una loro migliore e più piena integrazione all'interno di un terzo codice simbolico di lettura e applicazione del principio di sussidiarietà.

(3) Io denomino questa terza modalità il *codice simbolico del pluralismo societario* caratterizzato dal fatto che in esso il principio svolge il compito fondamentale di un sistema di regolazione e coordinamento riflessivo (sistemi di Osservazione-Diagnosi-Guida relazionale). In que-

Globalizzare la sussidiarietà: può essere la via per una *governance* mondiale

sto caso, il principio di sussidiarietà costituzionalizza una sfera pubblica organizzata civilmente⁵⁴. È questa l'idea del principio di sussidiarietà come architrave di una *welfare community* a livello regionale, nazionale e globale.

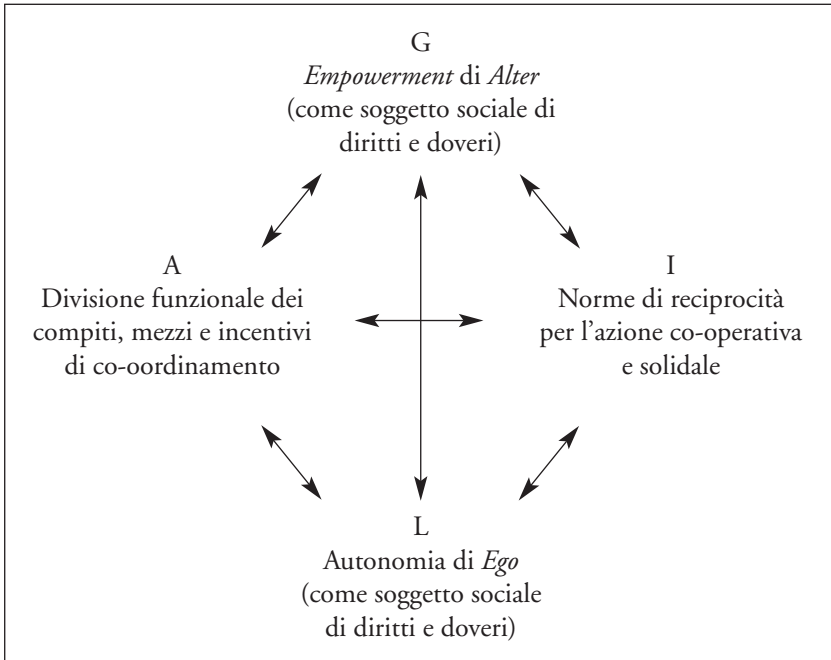
Nell'interpretazione relazionale che propongo, il principio trova una generalizzazione come norma etica di azione che vale in ogni sfera sociale dove le persone si incontrano e agiscono con fini comuni (Figura 3 alla pagina seguente). L'agire sussidiario che costruisce una sfera pubblica ben ordinata, sia nella ripartizione dei compiti sia nell'articolazione del complesso della cittadinanza, è frutto di una certa relazionalità fra quattro prerequisiti: è espressione della norma di reciprocità (I) che un soggetto autonomo (L) esercita per la capacitazione (*empowerment*) di un altro soggetto (G) mediante una divisione coordinata del lavoro (A).

Il punto critico (detto punto cieco dai teorici sistemici) di una costituzione sussidiaria sta nella definizione dei diritti e doveri con riferimento al campo dei diritti naturali della persona umana e delle sue formazioni sociali. Questa rimane la questione più difficile da affrontare.

In sintesi. Al momento attuale, noi sappiamo soltanto che la soluzione *lib/lab*, che è ancora la più diffusa nelle democrazie avanzate e in Europa in particolare (tanto da essere diventata l'ossatura della nuova Costituzione della UE), in realtà, rappresenta solo una scatola vuota che produce effetti inattesi e patologie che non può curare. Genera più problemi che soluzioni. Essa è omogenea ad una globalizzazione anonima, impersonale, che è *market driven* anziché essere *society driven*.

⁵⁴ L'espressione "organizzata civilmente" significa due cose fondamentali: innanzi tutto che è retta da una norma di reciprocità sociale, anziché da norme di equivalenza funzionale (come lo scambio di equivalenti nel mercato) e da norme di autorità (il comando del potere politico, per esempio dello Stato); il che equivale ad affermare che la società civile ha un primato etico rispetto al sistema politico-amministrativo e non è identica al mercato economico; inoltre, che l'eticità della sfera pubblica (regolata dalla reciprocità) ha il suo fondamento di valore nel rispetto della natura propria di ciascuna relazione sociale, perché il criterio di valorizzazione del civile è prendere la relazione sul serio, per quello che è (il suo modo di essere), ossia come azione reciproca fra attori che devono valorizzarsi a vicenda in un certo modo, proprio di quella relazione e non di altre relazioni (Figura 3 alla pagina seguente).

Figura 3 – La struttura dell'agire sussidiario
(ovvero il principio di sussidiarietà
nelle sue componenti analitiche e relativi codici simbolici)



L'ipotesi del pluralismo societario che utilizza il principio di sussidiarietà come architrave della costruzione relazionale della sfera pubblica promette di più. La via societaria è in grado di mostrare che i fallimenti del *lib/lab* derivano proprio da una inadeguata e cattiva interpretazione del principio di sussidiarietà. Ma, per diventare universale e generalizzabile, tale principio ha bisogno di un punto di appoggio: un'antropologia comune a tutti i soggetti, alla quale ricorrere consensualmente per operare la distinzione umano/non-umano nelle relazioni fra natura interna (bio-psichica) ed esterna (eco-sistemica) della persona umana. Di qui, essa si estende alla costruzione di una cittadi-

nanza societaria mondiale in cui le associazioni civili siano fonte di una cittadinanza loro propria⁵⁵.

In mancanza di consenso su una comune antropologia dei diritti umani, che ha una sua premessa fondamentale nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* dell'ONU (1948), anche tale documento non ha ancora avuto una effettiva applicazione e tantomeno una elaborazione all'altezza della globalizzazione, possiamo solo sperare che le sfere associative siano capaci di darsi delle costituzioni civili in grado di limitare i danni di una mancata distinzione di ciò che rende più umana la società.

Tutte le visioni del mondo hanno la loro utopia. I sostenitori del mercato proiettano il paradigma mercantile sul mondo intero come loro utopia. I sostenitori dello Stato proiettano il loro modello di sistema politico sul globo come loro utopia di governo. C'è chi globalizza l'individuo e c'è chi globalizza la lotta collettiva, dalla lotta di classe (la rivolta degli esclusi) alla battaglia ecologista dei movimenti *no global*. Anche i sostenitori della società sussidiaria hanno la loro utopia, diversa da tutte le altre. Essi pensano il mondo sociale come differenziato dalle autonomie dei singoli attori e integrato dalla norma della reciprocità (Figura 3).

Ho qui cercato di mostrare che il modo di governare le relazioni sociali in un mondo globalizzato può essere guidato meglio dal principio di sussidiarietà che dai principi che governano il mercato e lo Stato. Nel mercato, i confini relazionali vengono gestiti spostandoli in accordo con l'utilità degli attori: in linea di principio, tutto può essere comprato e venduto (questa è l'utopia del mercato). Ma ciò contrasta con quelle identità, soprattutto simboliche e culturali, che non possono essere governate da un criterio mercantile. Nello Stato, i confini relazionali vengono gestiti attraverso il comando (l'uso dell'autorità e del potere), che opera secondo il principio di inclusione/esclusione. Il principio di sussidiarietà si distingue in modo netto da entrambi, perché non gestisce i confini relazionali né in base al calcolo delle utilità, né in base al co-

⁵⁵ Cfr. P. Hirst, *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Oxford 1994; P. Lichterman, *Oltre la cittadinanza: di che cosa sono capaci le associazioni civili?*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 5, 1, 2002, pp. 36-64.

mando su vincoli, risorse e diritti, ma in base al criterio della reciproca valorizzazione degli attori in gioco: né profitto/perdita, né inclusione/esclusione, ma cura della relazione come bene comune a tutti i partecipanti, contro il gioco degli interessi particolari che non si curano delle loro relazioni.

Un governo concepito come procedura di accordi e coordinamenti fra gli attori, nel quadro dei diritti naturali di ciascuno (= *governance sussidiaria*), promette relazioni sociali ai vari livelli micro-meso-macro assai più eque e stabili di un governo concepito come regolazione del calcolo costi/ricavi e della estensione di *entitlements* da parte di un potere che, mentre include, porta necessariamente ad escludere. Soprattutto, una *governance* sussidiaria è in grado di valorizzare le relazioni di riconoscimento delle diversità funzionali e culturali, da cui dipendono le appartenenze, le identità e le categorizzazioni dei gruppi sociali perché opera attraverso una differenziazione sinergica per tutti. Il che significa che il principio di sussidiarietà è adatto a risolvere quei problemi cruciali, universalmente noti come rischi di scontri di civiltà, che la globalizzazione porta con sé. Scontri che i mercati e gli Stati acuiscono ogni giorno di più. Con ciò, gli Stati e i mercati non vengono certamente eliminati, ma limitati al terreno delle loro specifiche funzioni.

Capitolo nono

Prospettive sul futuro La società relazionale come espressione della morfogenesi sociale

“È questo uno degli aspetti della problematicità della metafisica della vita: essa è flusso continuo e illimitato ed è ad un tempo individualità limitata e limitante.

E non è solo nell'Individuo concepito come esistenza unitaria che la vita si irrigidisce cristallizzandosi intorno a un centro, ma in ogni contenuto concreto, in ogni obiettività, in ogni cosa che si presenti sotto una forma determinata”...

“Proprio in quanto è vita, la vita esige la forma, e per lo stesso motivo essa esige più che la forma. La vita è affetta dalla contraddizione di potersi realizzare solamente in forme e di non potersi esaurire in queste forme, dovendo superare e rompere ogni forma che ha creato”.

G. Simmel, *Lebensanschauung (La concezione della vita)*,
Dunker-Humblot, München und Leipzig 1918

1. La società del futuro sarà “morfogenetica”

La fine di un libro è sempre l'inizio di un altro libro. In questo capitolo conclusivo si vuole mostrare che la società relazionale emerge da un processo di “morfogenesi sociale” in cui viene messo in causa il principio che ha guidato tutta la modernità. Questo principio è stato definito come “individualismo istituzionalizzato”, il che significa che le maggiori istituzioni, a partire dallo Stato e dal mercato, hanno conferito sempre maggiori diritti e opportunità agli individui come tali, cioè agli individui “casuali” slegati dalle loro relazioni. La prospettiva che qui avanzo dice che i processi di morfogenesi che presiedono i cambiamenti sociali e culturali si trovano nella necessità di invertire tale principio, per sostituirlo con un principio di relazionalità. Si tratta dunque di capire perché e come la società relazionale sia l'espressione e il prodotto di tali processi.

La nuova prospettiva è quella di andare oltre la definizione in senso sistemico-funzionalista dei concetti di varietà, selezione, feedback positivi/negativi e processi di stabilizzazione che realizzano la morfogenesi sociale. È necessario ridefinire questi concetti nella prospettiva di un paradigma relazionale della morfogenesi. Il compito di tale paradigma è quello di spiegare e comprendere l'emergere di una organizzazione sociale che si caratterizza come ricerca "guidata" (*relational steering*) di un nuovo ordine sociale, il quale opera non tanto e non solo attraverso l'uso di feedback positivi o negativi (che comunque operano), ma mediante il ricorso a feedback relazionali che sono particolari feedback positivi capaci di generare degli effetti sociali emergenti. La società morfogenetica è quella che ha un genoma relazionale gestito da una logica "a-multi-valori" (cioè plurale, orientata ad un *pluri-verso* anziché ad un *uni-verso*) e "transgiuntiva" (che opera con l'*et ... et*, e non con l'*aut ... aut*).

La società relazionale emerge dalla società tipicamente moderna attraverso un processo di morfogenesi sociale (si veda la Figura 2 a p. 146). La possiamo anche chiamare "società morfogenetica" in quanto si basa sul rifiuto di riprodurre i valori e i meccanismi del passato, non solo quelli delle società tradizionali, ma anche quelli delle società tipicamente moderne occidentali, e genera reti sociali che creano e modificano continuamente le forme sociali.

2. *Comprendere i cambiamenti sociali*

I cambiamenti della società vengono generalmente imputati a vari tipi di fattori endogeni e/o esogeni. La letteratura è immensa. Quando si presenta un mutamento di portata epocale come quello odierno, che viene descritto con espressioni quali "globalizzazione", "modernizzazione riflessiva" o "società liquida", la sociologia appare in difficoltà a fare una diagnosi e prognosi del cambiamento sociale, a causa della complessità e novità dei fattori in gioco. I fattori endogeni ed esogeni si mescolano e interagiscono in modo tale che diventa oltremodo difficile fare un'analisi causale. Alcune teorie sociologiche arrivano a negare la validità del principio di causalità. La conoscenza scientifica perde di consistenza e gira a vuoto.

Il paradigma della morfogenesi appare particolarmente adatto a fornire una via di uscita da queste difficoltà in quanto sembra in grado di dare conto, meglio di altri approcci, di come i fattori oggettivi e soggettivi, interni ed esterni ad una determinata società, si combinino e interagiscano fra loro in modo da generare forme sociali diverse dalle precedenti. Il paradigma morfogenetico è stato concepito come spiegazione della trasformazione delle strutture sociali e culturali in quanto processo che è mediato dall'agire umano (*human agency*) e dalla sua relazionalità.

Cercherò qui di approfondire l'analisi del processo di *morfogenesi sociale* (d'ora in poi abbreviato in MGS) alla luce di una teoria generalizzata delle relazioni sociali che mediano tra la fase iniziale (al tempo T1) e la fase finale (al tempo T4) di ogni ciclo morfogenetico (lo schema generale è stato illustrato nel capitolo quarto).

Si tratta di illuminare la MGS come eccedenza della società rispetto a se stessa, e, attraverso ciò, la generazione di nuove identità sociali. Il presupposto ontologico ed epistemologico di questa prospettiva sta nel fatto che la relazionalità è il modo di esistere di ciò che, come l'identità socioculturale, appartiene all'ordine sociale.

Per comprendere dove vada la società dopomoderna, è necessario collocarsi nella prospettiva secondo cui la morfogenesi della società avviene attraverso le relazioni sociali, che sono i connettori che mediano fra la agenzialità (*agency*) e la struttura sociale. Il meccanismo generativo che alimenta la morfogenesi sociale risiede nella dinamica delle reti di relazioni sociali. Per osservare questo fenomeno è necessario ricorrere ad una teoria generale delle relazioni sociali.

La mia teoria relazionale della società è nata per criticare non solo l'individualismo metodologico e l'olismo metodologico, ma anche i fallimenti degli approcci formalistici nel campo della *social network analysis*. Questi fallimenti sono stati evidenziati da altri autori¹. Rispetto a questi autori, il mio approccio si caratterizza per cercare di approfondire

¹ Si vedano ad esempio: H. White, *Identity and Control: How Social Formations Emerge*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008; R. Azarian, *Social Ties: Elements of a Substantive Conceptualization*, in «Acta Sociologica», 53, 4, 2010, pp. 323-338.

la comprensione della stoffa che effettivamente costituisce la relazione sociale come *orderly process* che avviene dentro la morfogenesi sociale. Io lo chiamo l'*ordine relazionale della realtà*.

La differenza fra la mia teoria e quella di altri autori sta nel fatto che io cerco di mantenere le connessioni fra la relazione sociale in quanto costruzione sociale e in quanto espressione della natura umana in un ambiente biofisico. La maggior parte degli autori che esprimono una sociologia relazionale – come ad esempio i già citati Emirbayer, White, Crossley – riducono la relazione a *transazione*, oppure ad una *narrazione* (racconti di storie), oppure ad un *effetto strutturale di rete*, e così via, mentre io tratto le relazioni sociali come una realtà che è influenzata dalla natura (sia quella interna agli esseri umani, sia quella biofisica esterna) e consiste negli effetti derivanti dalle reti che connettono gli agenti/attori.

Per gli autori che ho appena citato, ad esempio, non esiste “il leader” come tale, perché il leader esiste se ci sono i seguaci, anzi è creato dai seguaci. Ciò che esiste, dicono, è la relazione di *leadership*, e quest’ultima emerge da una rete sociale. Ciò è indubbiamente vero, ma indica solo una parte di realtà. Non chiarisce per intero la struttura della relazione che chiamiamo *leadership*. Per comprendere questa struttura occorre guardare anche ad altri fattori. Una persona non potrebbe essere leader se non avesse certe qualità e se non avesse una certa riflessività interiore, che egli riversa sulle relazioni sociali con i seguaci. Inoltre, spesso sono necessarie certe condizioni ambientali (situazioni di crisi, catastrofi, rivoluzioni, mutamenti sistemici). In breve, la *leadership* non è certamente un attributo della persona, e tuttavia non emerge solo dalla struttura della rete relazionale. Emerge da una realtà più complessa. È costituita da una varietà di fattori. Pensiamo al carisma e alla figura del capo carismatico. Secondo Max Weber, com’è noto, l’autorità carismatica è fondata sulla devozione alla eccezionale santità, all’eroismo oppure al carattere esemplare di una singola persona e dei modelli normativi che scaturiscono da tale soggetto. Nonostante abbia cercato di fondare la sua sociologia sulla categoria della relazione, Weber è un individualista, non vede la costituzione relazionale di questo tipo di autorità, la vede come attributo personale. Carisma e capo carismatico sono invece rela-

zioni che emergono da un contesto. Ma non c'è solo il contesto relazionale, perché hanno un peso decisivo anche le qualità personali del personaggio carismatico e l'appello ad una visione ideale, soprannaturale o utopica. Questi fattori non sono prodotti completamente della rete fra i nodi. Ciò che dobbiamo affrontare è il problema di comprendere l'intreccio fra i fattori che fanno emergere quelle relazioni.

Sostengo che il cambiamento sociale è una forma di "eccedenza" (*surplus*) della società su se stessa prodotta attraverso una nuova relazionalità nella struttura delle relazioni sociali. Tale eccedenza non deriva tanto dagli effetti strutturali (cioè dai condizionamenti delle strutture di partenza nel processo di morfogenesi), quanto piuttosto è generata dagli effetti relazionali che si sprigionano nelle interazioni durante il processo morfogenetico, ossia è dovuta al valore aggiunto delle relazioni sociali. È questo valore sociale aggiunto che trasforma la società e la rende morfogenetica, in quanto produce degli "emergenti" (*emergents*). Propongo degli esempi che, in linea generale, si riferiscono al superamento dell'assetto tipicamente moderno (cioè *lib/lab*) della società e indicano la nascita di una "società relazionale".

3. La morfogenesi della società come eccedenza delle sue forme relazionali

Che cosa intendo per "società"? Ciò che io chiamo "società" non è un insieme, più o meno ordinato, più o meno conflittuale, di agenti/attori (individuali o collettivi) che condividono un campo di azione. La società di cui parlo è fatta *dagli* individui, ma *non* è fatta *di* individui. Certamente, solo gli individui la possono attivare, ma la società è un'altra cosa rispetto a ciò che gli individui sono e portano nella società.

La società appartiene ad un ordine di realtà che è relazionale (l'ordine della relazione), ossia è la realtà delle concrete relazioni sociali che esistono e operano fra coloro che si riconoscono come reciprocamente implicati in una sfera sociale che, per qualche motivo, li accomuna. Tale sfera si configura come una forma sociale basata sulla differenza *sovra*-funzionale fra "noi" e "gli altri". Se la differenza fra una sfera sociale e l'altra è puramente funzionale, allora siamo in presenza non già di una so-

cietà, ma di una “organizzazione” (come può essere una azienda, una scuola o un esercito).

Nella mia prospettiva, le sfere sociali che fanno una società si collocano a vari livelli, che, sotto il profilo analitico, vanno dal livello micro (come la famiglia), meso (come una comunità locale) e macro (come una società nazionale, plurinazionale o mondiale). È evidente che queste realtà sono rispettivamente micro/meso/macro in termini relazionali, cioè in quanto stanno in certe relazioni le une con le altre. La famiglia, ad esempio, è una realtà micro rispetto alla comunità locale e nazionale, ma è una realtà meso se la consideriamo come sfera intermedia fra l'individuo singolo e lo Stato, e così via.

In breve, una società è quell'ordine di realtà che consiste nella configurazione che gli agenti/attori danno alle loro relazioni allorché si riconoscono nell'appartenenza ad un “Noi” che delimita (definisce i confini di) una certa sfera sociale che ha qualità e proprietà “sovra-funzionali”. Il termine sovra-funzionale indica il fatto che una certa entità non esercita un numero limitato di funzioni e non segue la logica della specializzazione funzionale, ma amplia le funzioni e la relazione fra loro. Le associazioni civili, gruppi di famiglie o di imprese, le comunità locali, i *social network*, le nazioni, la società mondiale possono essere società oppure organizzazioni. Sono società se queste entità sono vissute e praticate come sfere sociali sovra-funzionali². Se operano secondo specifiche funzioni, allora diventano “organizzazioni”.

La MGS può riguardare le organizzazioni oppure le società. Per esempio, possiamo studiare la MGS di un sistema scolastico nazionale inteso

² Ogni società si lascia comprendere in base ad un criterio fondamentale, di carattere sovra-funzionale, che definisce le sue modalità di operare (ossia come quella società traccia le sue distinzioni strutturali), e quindi le sue qualità (come concepisce la sua differenza rispetto alle altre società) e i suoi poteri (ciò per cui causa certi esiti piuttosto che altri). Il criterio fondamentale può ovviamente essere articolato in un complesso di sotto-criteri. Tra questi sotto-criteri possono esserci ovviamente anche dei criteri funzionali. Per esempio, possiamo parlare di società arcaiche, premoderne, moderne e dopo-moderne se individuiamo un criterio di base che le distingue e ne individua le qualità e i poteri specifici. Lo è – per esempio – il criterio della differenziazione sociale, che caratterizza i vari tipi di società: la differenziazione segmentaria, quella stratificata, quella funzionale e quella relazionale (P. Donati, *Relational Sociology*, cit., pp. 203-207).

come organizzazione. Tuttavia questo processo di MGS avviene in un contesto sociale sovra-funzionale, e questo contesto è una “società”.

In altri termini, “fare società” implica che le relazioni sociali fra i partecipanti siano concepite e vissute come un *modus vivendi*, ossia come un modo di condurre la propria esistenza con gli altri in una sfera sociale che non è differenziata secondo funzioni, ma è differenziata secondo relazioni: ossia, si distingue per la qualità e i poteri *sui generis* delle relazioni sociali che la costituiscono. Tali modalità relazionali conferiscono ad ogni “società” una specifica configurazione.

Una società non è necessariamente integrata e priva di conflitti. Anzi, normalmente, ha problemi di integrazione sia sociale sia sistemica. L'appartenenza ad un “noi” non significa affatto che manchino o siano negate le diversità interne. Una società è un “soggetto plurale” nel senso di essere un “soggetto relazionale”. La differenziazione interna (fra gli agenti, le loro culture, le loro relazioni) è necessaria per l'esistenza di una società.

Dobbiamo comprendere la società come “eccedenza” delle sue forme relazionali. Una società si distingue dalle altre per il modo in cui vengono qualificate le sue relazioni e per il modo in cui vengono configurate le reti di relazioni che la definiscono. Parlare di morfogenesi di una società significa allora parlare delle trasformazioni delle relazioni sociali che *fanno quella* società in quanto “eccedono” le strutture iniziali.

Tutta la sociologia classica parla di queste configurazioni. Essa ama ragionare per categorie opposte. Per esempio, contrappone: società pre-capitalista e società capitalista (K. Marx), società con solidarietà meccanica e con solidarietà organica (E. Durkheim), relazioni comunitarie e relazioni associative (M. Weber), *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (F. Tönnies), società basate su cerchie concentriche e società basate su cerchie intersecantesi (G. Simmel), e così via. Anche molti autori contemporanei procedono con tipologie dualistiche. Per esempio, Berger e Luckmann propongono la distinzione fra società “integrate” e società “esposte alla crisi”³.

³ Cfr. P.L. Berger - T. Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

Tuttavia, queste teorie sono alquanto vaghe circa il processo che porta da un tipo di società ad un altro tipo. Il paradigma della MGS cerca di colmare questo vuoto. Lo fa con il supporto di una teoria della riflessività che consente di analizzare le differenti forme di società in base alle differenti forme di riflessività che ogni società promuove e abilita. In ogni caso, è di diversi tipi di relazionalità che si parla.

Per la sociologia relazionale, la società non “ha” relazioni, ma “è” relazione. La società è il farsi delle relazioni associative e dissociative che nascono dalle strutture societarie e le modificano in continuazione. Si tratta di capire come la dinamica strutturale delle relazioni crei una società che è diversa dalle altre per il fatto che diverse sono le dinamiche generative delle relazioni che la caratterizzano. L'obiettivo che mi propongo di chiarificare è quello di comprendere e spiegare le correlazioni che esistono fra la MG delle relazioni che fanno una società e le strutture emergenti che qualificano una concreta società per differenza con le altre società. Mi riferirò in particolare al passaggio dalla società moderna alla società dopo-moderna.

4. Una teoria delle relazioni sociali e della loro struttura

Mi interessa qui analizzare la struttura della relazione sociale in quanto conferisce una identità a coloro che occupano una posizione in essa. Per fare questo, occorre entrare “dentro” la relazione sociale.

In altri scritti ho esaminato le principali definizioni che i sociologi classici e contemporanei hanno dato del concetto di relazione sociale, inoltre ho formulato le regole dell'analisi relazionale in sociologia⁴. Non mi è possibile qui esporre i contenuti di tali studi. Mi limito a riprenderne i risultati.

⁴ Cfr. P. Donati, *La società come relazione: i fenomeni sociali e la loro conoscenza sociologica*, in Id. (ed.), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova 2006, cap. 1, pp. 1-61; Id., *L'analisi relazionale: regole, quadro metodologico, esempi*, in Id. (ed.), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova 2006, cap. 6, pp. 195-251.

Se definiamo la relazione sociale come una azione reciproca fra *Ego* e *Alter* in un contesto sociale, la relazione può essere vista dal lato *soggettivo* (rispettivamente di *Ego* e di *Alter*) oppure come oggetto (realtà oggettiva) *fra* i due.

Dal punto di vista soggettivo, è rimasta classica la definizione di Max Weber, che è all'origine di tutte le sociologie dell'azione o "azionistiche":

«per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità»⁵.

Weber non attribuisce alla relazione una realtà propria. Ciò che egli vede sono due individui, e i loro comportamenti, che si conformano l'uno all'altro in un certo modo nel dare senso all'azione. Per lui, il senso della relazione sta nell'individuo, e non ha una relazione causale con il suo oggetto⁶. Il senso è una mera possibilità. La relazione sociale con gli altri non ha un senso proprio, è solamente un riferimento simbolico soggettivamente inteso (*refero*).

Dal punto di vista oggettivo, la relazione viene colta come legame, connessione, *bond*, vincolo reciproco fra *Ego* e *Alter*. In questo caso, la relazione è vista come il prodotto del condizionamento oggettivo che "lega" fra loro *Ego* e *Alter*. Questo legame (io lo denomino *religo*) è stato particolarmente analizzato da Emile Durkheim, che lo ha distinto nelle due forme della solidarietà meccanica (per uniformità delle coscienze e bassa divisione del lavoro) e solidarietà organica (maggiore individua-

⁵ M. Weber, *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. 1, pp. 23-24.

⁶ Per i weberiani, il senso è una forma complessa di coscienza elaborata dal soggetto in se stesso tenendo conto dei propri vissuti ed esperienze. È dunque una relazione che un soggetto ha con un oggetto "soggettivamente inteso", quindi non c'è alcuna relazione causale fra soggetto e oggetto. Ossia: il senso di una cosa (per esempio quello di avere successo nella vita) non è una relazione che il soggetto elabora sulla base di una realtà oggettiva, ma è una relazione che l'individuo elabora in se stesso fra i vissuti e le esperienze che quella certa idea (per esempio, di avere successo nella vita) suscitano in lui.

lizzazione delle coscienze e forti interdipendenze in seguito ad una elevata divisione del lavoro). Al contrario di Weber, qui la soggettività individuale non conta.

Io propongo di collegare il *refero* e il *religo*, ossia di vederli come dimensioni che *si intrecciano fra loro dando origine ad un effetto emergente*: la relazione come “effetto di reciprocità” (o effetto di scambietà)⁷ che io interpreto come un meccanismo generativo, il quale consiste nell’operare in modo combinatorio (è il “combinato disposto”) di *refero* e *religo*, cioè dell’asse psicologico-simbolico e dell’asse normativo-strumentale. Questi due assi strutturano la relazione attraverso le distinzioni nel tempo (presente/futuro) e nello spazio (interno/esterno) della relazione.

In breve, dall’analisi dei classici, io derivo tre semantiche della relazione sociale:

- la semantica della relazione come *refero*, ossia come riferimento simbolico a partire da una motivazione⁸;
- la semantica della relazione come *religo*, ossia come legame, connessione strutturale, fatta di norme e mezzi⁹;
- la semantica generativa della relazione come fenomeno emergente (effetto relazionale). Qui la relazione fra *Ego* e *Alter* viene colta come un effetto di reciprocità che assume una forma (realtà propria) dotata di proprie qualità e poteri causali¹⁰. La qual cosa richiede un riferimento al contesto sociale specifico in cui avvengono le interazioni. Le interazioni

⁷ George Simmel nella sua *Philosophie des Geldes* del 1907 usa il termine *Wechselwirkung*. Simmel ha cercato di chiarire questo concetto per tutta la sua vita. In una lettera a Rickert lo applica al senso della verità. Dice Simmel: «... relativismo della verità [...] per me non vuol dire affatto che verità e non verità siano relative l’una all’altra; bensì che *verità significa una relazione* di contenuti [che] l’uno [ha] con l’altro, nessuno dei quali possiede di per sé verità, proprio come nessun corpo è pesante per sé, ma solo nel rapporto reciproco dell’uno con l’altro» (Brief Georg Simmel an Heinrich Rickert vom 15 April 1917).

⁸ Qui è decisiva tutta la sociologia di Max Weber (in particolare la sua ricerca sull’etica protestante e lo spirito del capitalismo).

⁹ Qui è decisiva tutta la sociologia di Emile Durkheim (in particolare la sua teoria della divisione del lavoro sociale).

¹⁰ Qui è decisiva tutta la sociologia di Georg Simmel (in particolare nelle opere sulle filosofia del denaro e la differenziazione sociale).

avvengono sempre in un contesto relazionale. Il contesto può definire la relazione sociale come un semplice evento (per esempio quando una persona chiede una birra in un pub qualunque, paga e se ne va), oppure come un legame che si è creato attraverso molteplici reiterazioni nel tempo (per esempio la relazione fra un paziente e il suo medico personale), oppure ancora un legame che deriva da fattori ascrivibili (per esempio la relazione fra genitori e figli).

Vediamo sinteticamente la composizione e la forma della relazione.

Composizione. La relazione è composta dagli elementi che provengono dalle azioni di *Ego* e di *Alter*. Questi elementi sono quelli che danno senso all'azione, e dunque sono i più diversi: sentimenti, scopi, aspettative, mezzi utilizzati... rispetto a certe affinità, utilità, bisogni individuali. Molti autori definiscono la relazione sociale in termini di una struttura di interdipendenza fra *mutual expectations*¹¹. Ciò è importante, ma non sufficiente, perché non evidenzia il carattere di fenomeno emergente che la relazione sociale ha. Un modo che io trovo interessante per concettualizzare gli elementi analitici di ogni singola azione è quello che li raccoglie in quattro categorie: lo scopo (o finalità) in una situazione, i mezzi usati per raggiungere lo scopo, le norme che vengono seguite, il "valore latente" che la relazione incorpora¹². Il "valore" (scelto fra le varie opportunità) non è un modello astratto, ma corrisponde al criterio di valorizzazione dello scopo dell'azione. Risponde al "perché" un agente/attore attua un'azione e cerca una relazione. Anche la relazione come *emergent* può essere analizzata nella sua composizione facendo riferimento

¹¹ Per esempio, Azarian (*Social Ties*, cit., 2010, p. 326) definisce la relazione in questo modo: «[la relazione] è dovuta all'esistenza di quelle mutue aspettative che le parti considerano terreno comune per continuare le loro interazioni [...]. La relazione fra le parti non solo diventa un flusso relativamente durevole e perciò osservabile di interazione, ma anche un flusso più o meno modellato e ordinato di un comportamento significativo, reciprocamente orientato secondo percorsi che sono familiari a una storia accumulata nel tempo – caratteristica che genera la probabilità che, come Weber [1968] puntualizza, ogni parte sia messa in grado di attendersi un certo comportamento dall'altra parte».

¹² I quattro elementi (scopi, mezzi, regole, valori) sono stati evidenziati nella teoria di Parsons su AGIL. Io interpreto diversamente AGIL, non già in chiave funzionalista, ma in chiave relazionale (Donati 1991, cap. 4).

ai medesimi elementi *analitici*, che tuttavia sono empiricamente diversi da quelli presenti nelle singole azioni degli agenti/attori.

I quattro ordini di elementi (scopi, mezzi, norme, valori) non sono necessariamente congruenti fra loro, anzi la loro coerenza è sempre problematica.

*Forma*¹³. È la struttura relazionale che organizza gli elementi provenienti dalle singole azioni e li combina in modo da conferire loro un certo assetto (effetto relazionale) che ha un potere causale sui partecipanti. È importante ribadire sin d'ora che *le varie dimensioni della morfogenesi* (strutturale, culturale agenziale) *si intrecciano fra loro dentro la relazione sociale*. Ciò avviene attraverso cambiamenti nelle componenti interne della relazione (la cultura [L], l'asse connettivo della struttura adattativa interna [asse A-I] e la finalità/intenzionalità [G] della relazione) e nuovi relazionamenti fra tali componenti.

La complementarità o contraddizione fra gli elementi A, G, I, L compare nella elaborazione strutturale (al tempo T4), a seguito di quanto emerge dalla rete interattiva dei soggetti agenti (nella fase T2-T3).

Detto in altri termini, la relazione sociale, considerata come risultante delle azioni reciproche di *Ego* e *Alter*, è un *mix* degli elementi delle azioni di *Ego* e *Alter* che avviene sotto i condizionamenti del contesto sociale e lo modifica. In generale, in una rete sociale, il mix si forma attraverso l'incontro-scontro (ossia una certa combinazione) fra le finalità, i mezzi, le norme, i valori delle azioni singole entro le condizioni al contorno della rete. La combinazione di cui si parla ha una struttura rela-

¹³ Secondo alcuni autori, la "forma" è un tipo di identità socialmente codificata. Polos, Hannan & Carroll affermano: «I codici sociali specificano le proprietà che una entità sociale può legittimamente avere. L'esistenza di un codice sociale viene all'evidenza quando si osserva che lo scostamento di una entità dalla sua configurazione ritenuta normale porta alla svalutazione di quella entità da parte di insiders e/o outsiders» (cfr. L. Polos - M.T. Hannan - G.R. Carroll, *Foundations of a Theory of Social Forms*, in *Industrial and Corporate Change*, vol. 11, n. 1, 2002, pp. 85-115). Questa definizione è troppo rigida e riflette un'impostazione di tipo organico-sistemico, in cui l'identità è concepita come univoca e funzionale. La definizione della forma come identità può essere utile a condizione che il codice sociale sia inteso in senso relazionale, come si dirà più oltre.

zionale autonoma rispetto alle singole azioni che la generano. Letta come *black box*, questa struttura può essere triviale oppure non-triviale (ossia può generare sempre uno stesso *output* oppure può generare *outputs* sempre diversi). La MGS può esistere solo se la *black box* non è triviale.

In breve, la relazione sociale è l'effetto emergente di azioni reciproche reiterate nel tempo fra attori/soggetti sociali che occupano posizioni diverse in una configurazione societaria (sistema o rete sociale). L'analisi relazionale¹⁴ traduce la rete in una matrice ($i \rightarrow j/j \rightarrow i$) dalla quale si evince che l'effetto relazionale è la risultante degli apporti di *Ego* e di *Alter* più l'apporto della relazione come tale¹⁵.

Gli agenti/attori realizzano degli scambi (con mezzi = A e norme = I, cioè l'asse A-I) all'interno di un certo rapporto di potere (che ha un modello di valore/legittimazione = L e degli scopi situati = G, cioè l'asse L-G)¹⁶. L'azione reciproca (inter-azione), se stabilizzata in un certo lasso di tempo, fa emergere un effetto che consiste in una struttura di interdipendenza (o configurazione della relazione)¹⁷, che può essere reiterata oppure cambiata nel tempo¹⁸.

Consideriamo, ad esempio, la relazione medico-paziente. Entrambi gli agenti/attori hanno scopi, mezzi, norme, valori, che sono in parte convergenti e in parte divergenti, comunque sempre soggettivamente intesi in modi diversi. La relazione che emerge è fatta di elementi che provengono in parte dal medico e in parte dal paziente, e si concretizzano in una realtà – *activity-dependent* – che è la relazionalità effettivamente operante fra i due. Benché la relazione sia supposta essere di genere terapeutico, in vista della salute del paziente, può essere che gli

¹⁴ Cfr. P. Donati, *L'analisi relazionale*, cit.

¹⁵ Cfr. T. Tam, *Demarcating the Boundaries between Self and the Social: The Anatomy of Centrality in Social Networks*, in «Social networks», 11, 4, 1989, pp. 387-401.

¹⁶ Le lettere A, G, I, L si riferiscono allo schema AGIL nella versione relazionale, non parsoniana. Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit., cap. 4.

¹⁷ Configuration nel senso di N. Elias, *What Is Sociology?*, Columbia University Press, New York 1978.

¹⁸ Come dirò più oltre, la struttura elaborata può essere un bene (relazionale) o un male (relazionale) a seconda delle influenze (positive o negative) che ha sui soggetti/attori della relazione e a seconda delle conseguenze (*outcomes*) che ha sulla rete più ampia delle interdipendenze (*social networks*) in cui è inserita.

elementi delle azioni non portino a questo genere di relazione, ma ad un altro genere di relazione.

Un altro esempio può essere quello della relazione di coppia. Quando *Ego* e *Alter* decidono di formare una coppia, cercano di adattare i loro rispettivi scopi situati, mezzi, norme e valori motivazionali in modo tale da creare una relazione dalla quale ciascun partner possa ricevere quanto si attende, compatibilmente con le esigenze dell'altro partner. Si suppone che la relazione emergente sia l'amore reciproco, ma non sempre ciò avviene. Ovviamente la risultante sarà quasi sempre asimmetrica. In ogni caso, "stare" in questa relazione significa perseguire delle opportunità accettando dei vincoli. Sia le opportunità sia i vincoli vengono continuamente rinegoziati. L'azione del dono, cioè l'accettazione non condizionata delle aspettative dell'altro, fatto da una parte oppure da entrambi, è possibile, ma è una eccezione, perché normalmente i due partner cercano di trovare un accomodamento che soddisfi le loro esigenze personali. La difficoltà dell'accomodamento nasce dal fatto che la relazione è un "terzo" che *media* fra *Ego* e *Alter*. Ha una sua realtà, che è rilevante non solo per i partner, ma anche per gli attori/agenti esterni alla coppia, i quali la osservano, la valutano, pongono in essa delle aspettative. Chi osserva la coppia le attribuisce certe qualità e poteri, che sono diverse dalle qualità dei partner.

Lo stesso potremmo dire della relazione fra datore di lavoro e lavoratore (che si concretizza in un contratto, che istituisce la relazione), oppure insegnante-alunno, e così via. Gli elementi sono quelli di cui sono composte le azioni reciproche. I modi di combinarli dipendono dalla natura della relazione e dal contesto sociale (condizioni al contorno). Se il *setting* è un contesto familiare avremo una forma familiare; se è un ambulatorio medico, una scuola, un'azienda, un'assemblea pubblica... avremo forme relazionali diverse per ciascuno di questi *setting*.

La relazione di gruppo può essere vista come una estensione della dinamica fra *Ego* e *Alter* ad una pluralità di soggetti. Si veda il caso del *reflecting team*¹⁹ utilizzato nei servizi che fanno terapia per le persone e per

¹⁹ Cfr. T. Andersen (ed.), *The Reflecting Team: Dialogues and Dialogues About the Dialogues*, W.W. Norton & Company, New York 1991.

le famiglie in difficoltà o il caso delle *Family Group Conferences*²⁰ che cercano di aiutare i genitori a gestire i problemi dei figli in situazioni di rischio mediante la costruzione di reti interattive fra loro, dalle quali far emergere una relazionalità che li sostenga nei loro compiti. In queste dinamiche di gruppo si può vedere che la rete fra i partecipanti si forma sulla base di una “molecola sociale” (di cui dirò più oltre) che è la modalità riflessiva in cui si struttura l’agire dei partecipanti al gruppo.

La relazione è un meccanismo generativo (non meccanico). La morfogenesi sociale inizia all’interno delle relazioni ed è attraverso le relazioni che vengono generate le nuove forme sociali. È nella forma²¹ della relazione sociale che si realizzano oppure no, in vari modi e gradi, le compatibilità, le contraddizioni, le complementarità²² fra gli elementi che compongono la relazione.

Quando la forma della relazione sociale è un *habitus*, l’azione reciproca assume un carattere automatico (basato su feedback negativi). La MGS avviene quando la relazione è agita con una riflessività dei soggetti che comporta dei feedback positivi, in particolare dei feedback relazionali. Tuttavia la riflessività può anche essere bloccata.

In generale, la relazione è un meccanismo generativo, perché contiene riflessività e quest’ultima rende la *black box* non triviale. Come tale, la relazione ha delle qualità e proprietà che “eccedono” le interazioni sociali (che hanno un carattere evenemenziale, sono puri “eventi”). Tra le varie qualità e proprietà ne vorrei segnalare almeno due, che sono collegate fra di loro.

– Primo, la relazione sociale è *intrinsecamente riflessiva*, nel senso che essa “ritorna sempre indietro” sui soggetti che stanno nella relazione. Naturalmente la riflessività può essere minima e a volte può anche mancare, ma allora la relazionalità tende a zero. Proprio perché stanno in una relazione, gli agenti/attori debbono pensarsi e agire gli uni in rela-

²⁰ Cfr. J. Seikkula - T.M. Arnkil, *Dialogical Meet Social Networks*, Karnac Books, London 2006.

²¹ La forma della relazione risponde alla domanda: “che tipo di relazione abbiamo/desideriamo fra noi?”.

²² Secondo quanto teorizzato da M.S. Archer, *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 219-226.

zione agli altri. La struttura della relazione è riflessiva in quanto l'asse del *refero* (L-G di cui sopra) non è solo un riferimento simbolico verso lo scopo che *Ego* e *Alter* intendono realizzare, ma è anche un *re-ferre*, cioè un riportare indietro alle loro motivazioni iniziali ciò che è emerso dalle interazioni. A mio avviso, in questa qualità risiede il valore etico della relazione, in quanto la relazione richiede un "rispondere" (responsabilità), cioè un dare conto a se stessi e agli altri degli esiti delle interazioni²³. Ovviamente, la riflessività avrà caratteristiche assai diverse da relazione a relazione e da contesto a contesto. Nel mercato, per esempio, le cose vanno ben diversamente che nella famiglia. In ogni caso, il carattere riflessivo della relazione è decisivo per la dinamica sociale. Possiamo parlare della relazione come "meccanismo riflessivo" (anzi: "molecola riflessiva") del sociale.

– Secondo, in parallelo, la relazione sociale non può mai essere puramente meccanica, perché ha una struttura ternaria, non binaria. I meccanismi (automatici) sono binari, non hanno finalità, mentre la relazione sociale – se e in quanto si configura come meccanismo generativo – *contiene un finalismo*²⁴. Ovviamente, non è detto che il finalismo della relazione corrisponda alle finalità dei singoli soggetti in relazione, anche quando sono d'accordo. Tutt'altro. È normale che la finalità a cui serve la relazione si discosti dalle finalità (volontà) particolari dei singoli soggetti in relazione, proprio in quanto è un effetto emergente che deve mediare fra i soggetti. Tuttavia, affinché i soggetti instaurino una relazione generativa, essi debbono riconoscere una dimensione finalistica alla loro relazione.

²³ Nella mia prospettiva, l'eticità della relazione non sta nel fatto che essa sia/debba essere sempre aperta ad altre relazioni (in modo alquanto indeterminato, come sostiene A. Fabris in *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010), ma nel fatto che la relazione implica che *Ego* e *Alter* ritornino sulle loro motivazioni-scopi iniziali per verificare se l'esito delle loro azioni (quanto allo scopo G) ha effettivamente attuato o meno il valore (L) che essi intendevano perseguire con le loro azioni.

²⁴ «La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo (è) soltanto binaria» (G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, p. 258, tr. it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 302).

I tipi di riflessività e di finalismo decidono del potere causale che le diverse relazioni sociali hanno nell'essere generative di MGS. Spesso, gli attori/agenti che si appellano a grandi “valori”, come la pace, la giustizia, la solidarietà, non sono efficaci nel generarla perché non vedono come dare forma alla relazione sociale che deve realizzare quel valore. Per comprendere il problema della forma della relazione, è utile pensarla come una “molecola sociale”.

5. *La relazione sociale come “molecola del sociale”*

5.1. *Che cos'è la molecola sociale*

Se è vero che si passa dalla modernità alla dopo-modernità, dobbiamo descrivere questo passaggio come cambiamento della molecola sociale della modernità.

Il sociale tende a organizzarsi in “molecole”, le quali – se stabilizzate – generano le strutture sociali che caratterizzano un contesto. Se entro in un pub, il contesto sociale che trovo prevede certi scopi (non posso chiedere di comperare una bicicletta), certi mezzi per ottenere gli scopi, certe regole e certi valori, nonché certe combinazioni fra di essi. In questo si concretizza la molecola sociale del pub, che può essere ovviamente cambiata, nel qual caso la molecola sociale va incontro ad una MGS.

Recentemente, un noto sociologo inglese è venuto nella mia città per dare una *lecture*. Sono accorse migliaia di persone. Il contesto era quello tipico di un pubblico reclutato attraverso i mass media per ascoltare una voce famosa. Il relatore ha esaltato i nuovi diritti civili perché ci rendono liberi ed uguali eliminando tutte le costrizioni del passato. Ha ricevuto grandi applausi. La molecola sociale di quel contesto era costituita da una identificazione totale (Durkheim direbbe da una solidarietà meccanica) con il personaggio che esaltava una società priva di costrizioni dove ciascun individuo può scegliere il suo modo di vita. Quelle stesse persone, il giorno dopo, hanno partecipato ad una manifestazione di piazza per chiedere regole più strette per la tutela delle pensioni e del posto di lavoro. L'osservatore sociologico non può fare a meno di notare che i due contesti erano formalmente simili (in termini di mezzi e regole di incontro), ma con scopi e valori opposti: libertari nel primo caso, ultra-re-

golativi nel secondo caso. Le spinte verso l'elaborazione strutturale del processo di MGS, di conseguenza, appaiono come forze opposte. E allora ci si chiede: le due molecole sociali possono essere istituzionalizzate assieme? Lascio la risposta alla ricerca empirica. Tuttavia osservo che questo esempio mostra le contraddizioni interne della configurazione societaria che chiamiamo "individualismo istituzionalizzato" (teorizzato inizialmente da T. Parsons) e ne spiega la profonda instabilità interna, perché tale assetto favorisce processi di MGS altamente contraddittori.

Vediamo che cosa possa significare l'affermazione secondo cui possiamo pensare la relazione sociale come una "molecola", i cui elementi, con le loro combinazioni interne, le conferiscono particolari qualità e poteri.

Una tribù o un clan esiste in quanto chi vi fa parte si sente legato *nella* "molecola tribale", cioè in quel principio organizzativo della struttura tribale o clanica che è totalizzante in quanto è uguale per tutti e non lascia margini di variabilità.

Le società premoderne che fuoriescono dalla struttura tribale sono generalmente "stratificate". In questo assetto, ogni strato sociale ha una sua "molecola sociale", la molecola di quello specifico strato (o ceto) sociale. Le relazioni sociali nel ceto dell'aristocrazia medioevale hanno una molecola sociale diversa da quella dei ceti professionali e artigianali organizzati in corporazioni (medici, notai, falegnami, macellai...), come dagli altri ceti. Ogni corporazione ha la sua molecola sociale.

Le società moderne rompono le molecole degli strati sociali preesistenti, e inaugurano un tipo di molecola sociale che, per qualità e poteri propri, è completamente diversa rispetto a tutte le precedenti. Si tratta di una molecola che tende ad annullare il suo carattere morfostatico. La forma della molecola moderna è basata sul principio della continua differenziazione funzionale come sua distinzione-guida. Il che significa che assume il valore-guida della contingenza (il *plurale*) come valore sovraordinato²⁵ che apre alla massima variabilità possibile della relazione sociale.

²⁵ Il termine "valore sovraordinato" (*superordinated value*) è di P. Berger - T. Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, cit., pp. 20 e ss. e indica una prospettiva che trascende la vita ordinaria e, da tale punto di vista, regola le condotte dei singoli e delle comunità nella vita quotidiana.

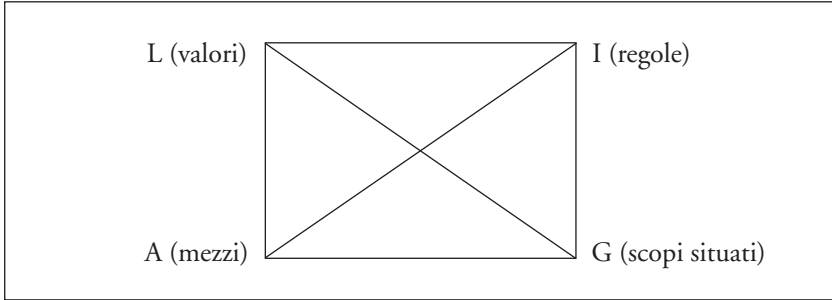
Diciamo infatti che una società è moderna nella misura in cui la sua molecola sociale promuove il pluralismo, cioè la pluralizzazione di tutte le forme sociali come suo valore-guida. Nella tarda modernità il processo si radicalizza. La molecola sociale appare come una aggregazione/combinazione di elementi che è una sorta di “forma senza forma”, nel senso che le forme sociali rifiutano qualsiasi “canone”, standard, verità o identità univocamente definita. Lo fa sulla base dei principi di libertà ed uguaglianza fra tutti i partecipanti. In un certo senso, la postmodernità può essere definita come una forma di società in cui le strutture delle relazioni sociali sono intrinsecamente (cioè normativamente) morfogenetiche, in quanto la MGS è allo stesso tempo il valore e la norma sociale che guida tutta la società, in ogni sua espressione. L'identità della forma postmoderna è come quella del protagonista del romanzo di Philip Dick, *The scanner darkly*, che, assumendo continuamente nuove identità, perde il senso di sé.

Gli scopi e i mezzi della relazione sociale seguono un criterio di valorizzazione che si apre al mondo dei possibili. Il criterio consiste nella continua creazione di variazioni e variabilità. Questo processo viene via via esteso a tutte le sfere sociali, dalla politica all'economia, e da ultimo anche alla famiglia. I processi sociali si avvalgono di mezzi simbolici generalizzati i quali possono operare solo a condizione di poter realizzare il valore normativo dell'apertura ai possibili. Lo slogan è: creare sempre nuove e maggiori opportunità. Lo fanno innanzitutto il denaro e il potere politico. La stessa cosa è richiesta a tutti gli altri mezzi simbolici generalizzati, in particolare ciò avviene per quanto riguarda la formazione dell'opinione pubblica (influenza) e l'impegno verso i valori esistenziali.

Possiamo rappresentare la relazione sociale come una molecola mediante una figura (Figura 1 alla pagina seguente), che indica come la struttura della relazione consista nei quattro punti (A, G, I, L) e nelle loro connessioni (i sei “legami”). Chiaramente, si tratta di uno strumento euristico volto a semplificare la comprensione di una forma che, in realtà, è assai complessa.

In base a questa concettualizzazione, possiamo caratterizzare la molecola sociale prodotta dalla modernità avanzata nel seguente modo (Figura 2 a p. 307). Essa è costituita da quattro elementi-base che si combinano assieme:

Figura 1 – La struttura molecolare della relazione sociale



G) lo *scopo situato* della relazione sociale è quello di selezionare una variazione come ampliamento delle opportunità contingenti; per produrre la MGS la variazione deve essere liberata da tutti i vincoli ascrivibili (ossia deve essere massimamente contingente);

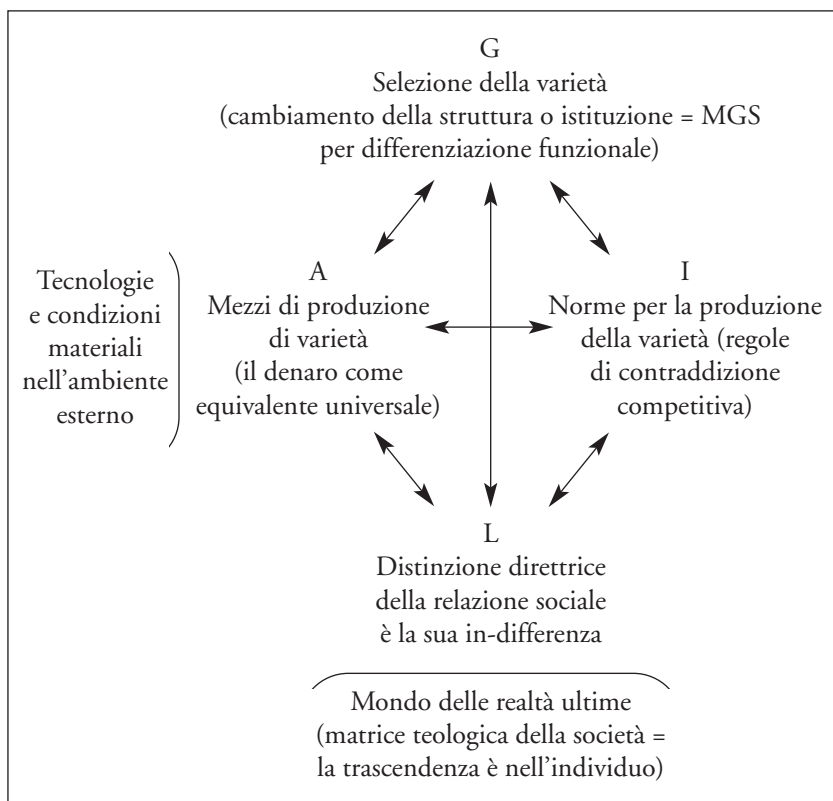
A) i *mezzi* per raggiungere tale scopo possono essere i più diversi, ma ciò che è essenziale è che essi siano trattati come “denaro”, perché il denaro è il mezzo simbolico generalizzato di interscambio che consente di rendere equivalenti tutti gli oggetti privandoli dei loro vincoli; di fatto, il denaro è il *trigger* della relazionalità tipicamente moderna, che rende in-differenti le relazioni sociali, facendo svanire il loro carattere ascrivibile e la loro qualità intrinseca;

I) le *norme* della molecola sociale moderna sono regole che debbono favorire la produzione di varietà, dunque tipicamente acquisitive, il che significa che valorizzano la competitività anziché le complementarità concomitanti;

L) la distinzione direttrice della relazione è la sua *in-differenza verso i valori* (ovvero il politeismo dei valori, come direbbe Max Weber); ossia, la relazione valuta la realtà sulla base di valori che sono sempre negoziabili e fungibili, ossia funzionalmente equivalenti ad altri valori; la cultura della società degli individui è caratterizzata dalla liquidità e dalla decontestualizzazione delle relazioni e viene alimentata da una matrice culturale (teologica) a-relazionale.

La Figura 2 (alla pagina seguente) dice anche che il denaro serve come mezzo (A) per trattare i rapporti con l’ambiente esterno della re-

Figura 2 – La molecola sociale della modernità
(con la sua matrice “teologica” individualistica)



lazione sociale dove si trovano le risorse fisiche, scientifiche e tecnologiche. Mentre il criterio valoriale della relazione sociale (L) riflette il suo rapporto con una matrice teologica che deriva dal protestantesimo, considerato come processo evolutivo di razionalizzazione²⁶.

²⁶ Cfr. T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York 1967 (si trova tradotto in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1970).

Se osserviamo le cose in questo modo, possiamo renderci conto della verità e insieme della fallacia delle tesi di Luhmann. Com'è noto, Luhmann²⁷ ritiene che la funzione adattativa della società (A di AGIL), cioè la funzione strumentale assolta dal denaro come mezzo simbolico generalizzato di comunicazione, sia la funzione dominante e specifica del sistema sociale moderno, per contrasto con i sistemi di società pre-moderni:

«Una società – afferma Luhmann – che dà la primazia istituzionale ai meccanismi monetari (cioè, a livello sistemico, alla sua economia), si orienterà pertanto ad un futuro “aperto” e si concepirà come progressiva (*moving ahead*)»²⁸.

A suo avviso, la modernità consiste proprio nella creazione di una continua variabilità dovuta al fatto che viene dato il primato funzionale all'economia, che svincola il denaro da determinati valori e norme sociali²⁹. In questo contributo, io rovescio le sue tesi. Sostengo che anche i sistemi di società detti moderni dipendono da un modello di valore

²⁷ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna 1990.

²⁸ Cfr. N. Luhmann, *Generalized Media and the Problem of Contingency*, in J. Loubser et alii (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Free Press, New York 1976, pp. 507-532 (p. 517).

²⁹ Luhmann riprende e porta alle sue estreme conseguenze la prospettiva di Georg Simmel, secondo cui lo scambio di oggetti comporta sempre un senso di privazione in quanto tali oggetti sono percepiti come insostituibili e quanto più essi sono percepiti come scambiabili e non nella loro insostituibilità, tanto più sono percepiti come entità astratte. Il denaro rappresenta la forma più pura dell'interazione, una forma che prescinde dai contenuti della stessa interazione. Nell'economia monetaria tutti i rapporti tra uomini tendono a farsi misurabili e calcolabili e si ha il prevalere del calcolo rispetto al sentimento. Anche nella cultura diventa sempre più difficile che l'individuo possa partecipare a ciò che fa aderendovi completamente, coinvolgendo totalmente la sua personalità e questo processo riguarda, oltre che la cultura in senso stretto, anche gli stili di vita, i mondo dei significati nella vita dell'uomo contemporaneo. Simmel riprende alcune categorie già usate da Marx per affermare che il prodotto isolato rimane privo di significato per il suo produttore, che il produttore è separato dai mezzi di produzione e che questa separazione (oggettiva e soggettiva) è dovuta al fatto che la forza lavoro è merce e quindi il lavoro perde il suo significato proprio di relazione sociale.

normativo. Tale modello valorizza un tipo di “relazionalità pura” (quella del denaro, che non è legato a nulla) intesa come possibilità che le relazioni sociali siano immunizzate da qualsiasi vincolo sociale. In tal caso, non è il denaro – come mezzo (la funzione A di AGIL) – che rende la società sempre possibile altrimenti, ma lo è invece il valore (L) che viene attribuito alle relazioni sociali nella molecola tipica della modernità, e alle norme sociali che ne conseguono. È questo valore normativo che legittima l’uso del denaro come convertitore universale, cioè l’uso del denaro come equivalente astratto di ogni cosa, e delle stesse persone umane.

5.2. *Dalla relazione moderna alla relazione dopo-moderna*

La modernità è stata interpretata come dissolvimento di tutto ciò che è solido. Si è detto che il mercato capitalistico erode le relazioni ascrivite e favorisce quelle di tipo acquisitivo. Ad un certo punto, le relazioni acquisitive, per la logica che le governa, creano un contesto sempre più problematico, e vanno incontro a crescenti insuccessi. Oltre una certa soglia critica, perdono di senso³⁰. Né gli individui, né i sistemi funzionali riescono a tollerare le frustrazioni che ne conseguono.

Ci possiamo chiedere: quand’è che avviene la MGS della modernità? Essa avviene quando la relazionalità propria della sua molecola sociale si trova a fronteggiare un tipo e un grado di contingenza che non è più capace di gestire. La società³¹ si avvicina ad un *breaking point* in cui gli agenti/attori sperimentano crescenti fallimenti. Diventa possibile il collasso della molecola sociale che struttura la società, a partire dalle sfere sociali in cui viene meno il principio dell’equivalenza funzionale fra le relazioni sociali (cioè laddove una certa relazione interumana non può essere sostituita da un altro genere di relazioni). Molti fenomeni emer-

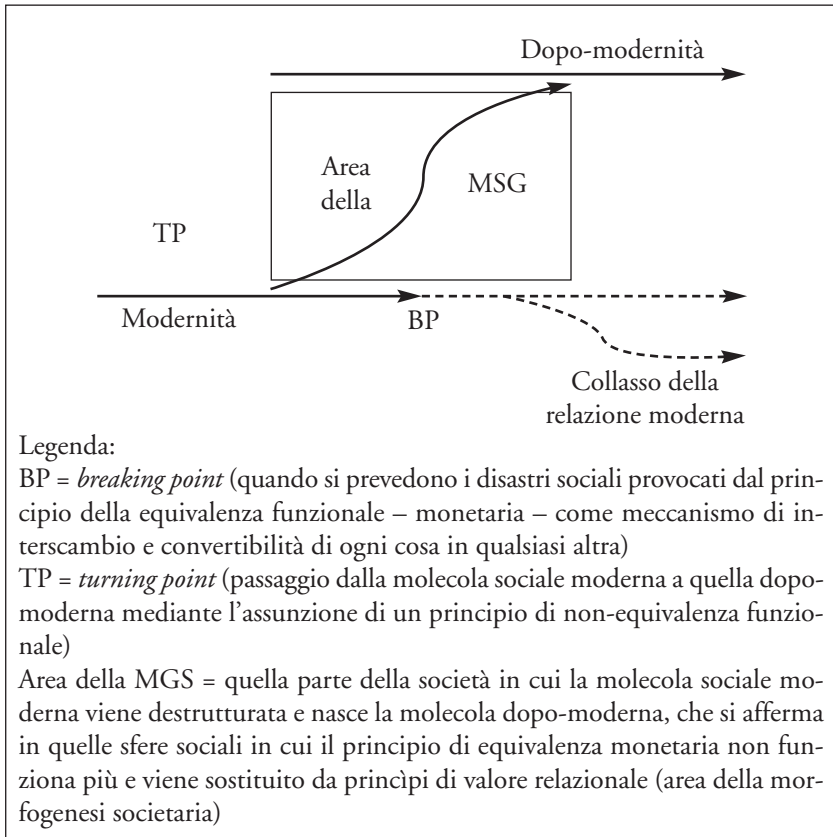
³⁰ La crisi delle relazioni acquisitive moderne è una crisi di senso in quanto nasce dal fatto che la cultura postmoderna non attribuisce più un significato di successo (il valore L) a certe mete (un tempo dette “di successo”, per esempio ottenere uno status che dà ricchezza e potere).

³¹ Si ricordi la definizione di società data nel paragrafo 2 di questo capitolo.

genti segnalano l'avvento di un punto di svolta (*turning point*) che è indicato dalla formazione di un'altra molecola sociale, di tipo dopo-moderno, a partire dalla sfera della latenza. Ovviamente, c'è una modernità che continua e una modernità che collassa. Questo processo è rappresentato nella Figura 3.

Se pensiamo le relazioni sociali come "molecole sociali" i cui elementi si combinano in modo da conferire particolari qualità e poteri ad uno

Figura 3 – Il passaggio dalla modernità alla dopo-modernità come svolta della struttura relazionale della sua molecola sociale



specifico dominio sociale (come può essere una casta, un clan, un certo segmento di mercato, la specifica cittadinanza di uno Stato nazionale...), allora possiamo cercare di capire il passaggio morfogenetico dalla modernità alla dopo-modernità nei termini di una mutazione della molecola sociale moderna.

Il collasso della relazione moderna può essere descritto come venire meno delle complementarità fra cultura e strutture basate su una matrice teologica individualistica. A questa sinergia fa seguito la nascita di esperienze in cui emerge una nuova sinergia fra una cultura e nuova struttura caratterizzate dal senso relazionale sia dei valori sia dei ruoli/funzioni/prestazioni sociali.

Le avanguardie sociali che operano questo passaggio sono quelle che escono fuori dal campo governato dal principio dell'equivalenza funzionale (monetaria). Esse modificano la molecola della relazione sociale cambiando la combinazione degli elementi che la formano. Il principio strutturale del passaggio alla dopo-modernità è quello di una molecola sociale che rifiuta l'equivalenza funzionale.

La Figura 4 alla pagina seguente illustra i tratti della molecola dopo-moderna emergente:

G) lo scopo situato della relazione sociale è quello di selezionare le variazioni secondo il tipo e grado di relazionalità che comportano, in vista di beni detti relazionali;

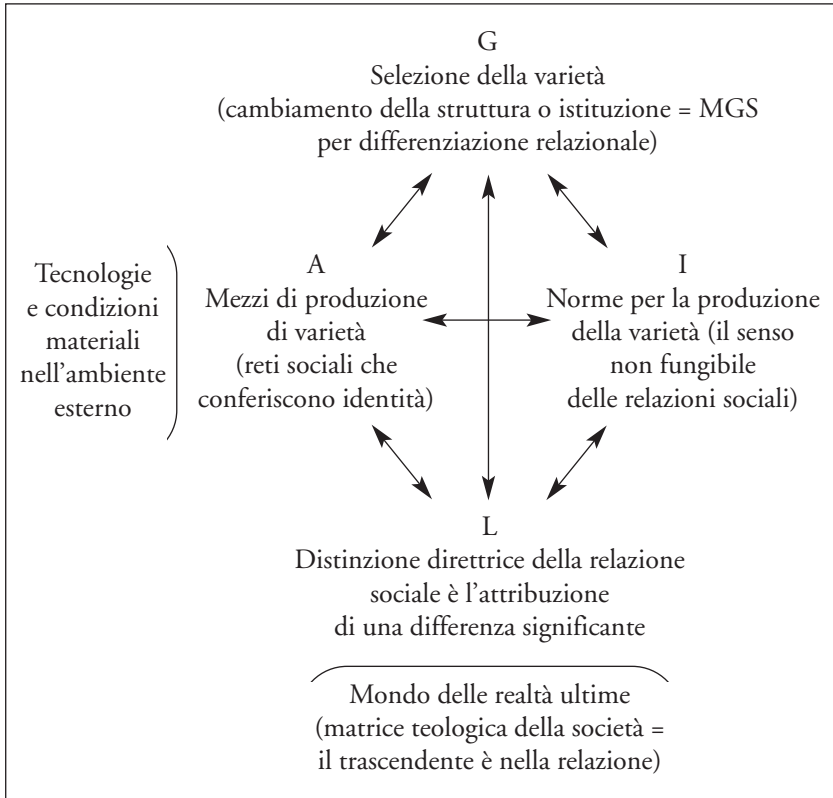
A) i mezzi per raggiungere lo scopo possono essere i più diversi, ma debbono essere tali da consentire la produzione di beni relazionali; debbono favorire una rete di scambi sociali che conferiscono agli agenti/attori una identità soddisfacente;

I) le norme della molecola sociale dopo-moderna favoriscono la meta-riflessività, e quindi implicano la ricerca di una qualità non fungibile nelle relazioni sociali;

L) la distinzione guida della relazione è la sua differenza in termini di “valore”, ossia la relazione viene valutata in base all'esperienza significativa che essa procura per differenza con altri tipi di relazioni.

Di fronte ad un possibile collasso della società, cioè ad una crisi della sua integrazione sia sociale sia sistemica, parti significative della società attivano dei processi morfogenetici, che consistono nel creare delle reti

Figura 4 – La molecola sociale della dopo-modernità
(con la sua matrice culturale relazionale)



di relazioni in cui il principio funzionalistico viene sostituito da altri principi. Il denaro viene sostituito da altri mezzi generalizzati di interscambio e comunicazione, ovvero da altri mezzi generalizzati di relazionalità sociale. La struttura della matrice culturale cambia per riconoscere e promuovere il valore delle relazioni sociali come criterio distintivo della nuova molecola sociale, in cui i mezzi non hanno più il primato funzionale. La nuova molecola si afferma se e nella misura in cui il primato della funzione adattativa (A di AGIL nella Figura 4) è sostituito dal criterio di valore della relazionalità sociale.

Come la morfogenesi sociale sta trasformando la società capitalista moderna

6. *Come la morfogenesi sociale sta trasformando la società capitalista moderna*

6.1. *Il passaggio dalla struttura moderna alla struttura dopo-moderna*

Sappiamo che la società moderna è basata sul binomio Stato/mercato, cioè è un sistema societario che si basa sul compromesso fra cultura liberale e socialista, che io denomino struttura *lib/lab*. La molecola sociale di questa struttura lascia liberi gli individui di agire all'interno di un campo di opportunità competitive regolate dal potere politico. Nei termini di AGIL, è l'asse mezzi-scopi (cioè A-G) che prevale, e rende funzionali a sé le componenti normative e di valore di ogni relazione sociale.

Precisamente, per il modo in cui è configurata, questa struttura neutralizza la relazionalità della società civile, dove opera un Terzo Settore che elabora nuove forme sociali, le quali fanno fatica ad essere istituzionalizzate. C'è pertanto un conflitto aperto fra il binomio Stato/mercato da un lato e una nuova società civile dall'altro. Dove va questo conflitto? È possibile ritenere che possa emergere una società diversa da quella moderna?

La mia ipotesi è che si stia, di fatto, producendo una morfogenesi *societaria* che fa emergere il Terzo settore, così da modificare la struttura *lib/lab*. Per verificare questa ipotesi, si deve dimostrare che, in settori importanti della società, la struttura binaria *lib/lab* viene sostituita da una struttura triadica in cui, oltre alle componenti *lib* e *lab*, si afferma la componente del Terzo Settore, così da fare nascere una nuova molecola sociale che va a formare un nuovo sistema relazionale a livello societario.

Mi chiedo: questo processo di MGS è possibile e realistico? Sappiamo che il mercato e il sistema politico amministrativo consumano la dimensione di legame e di appartenenza della relazione sociale, mentre valorizzano la dimensione dell'autonomia del soggetto nelle relazioni sociali. Nei termini della teoria relazionale, l'autonomia degli agenti/attori è considerata una dimensione essenziale della relazione, ma occorre che tale autonomia non sia giocata in modo individualistico, bensì in modo "relazionale". Il che significa che la dimensione del riferimento

di senso (*re-fero*: cioè l'aspetto della motivazione soggettiva e dell'autonomia intenzionalità individuale) viene combinato con la dimensione del legame reciproco (*re-ligo*) in modo tale da produrre un effetto emergente dotato di stabilità.

Pertanto, se concepiamo lo Stato e il mercato come istituzioni che favoriscono l'autonomia intenzionalità del soggetto (pre-condizione per una riflessività del soggetto non bloccata e per una relazione libera e responsabile), mediante la rimozione delle costrizioni che limitano l'autonomia dei soggetti, è d'altra parte necessario che questo processo non distrugga il legame sociale. In breve, è necessario che la struttura *lib/lab* riconosca e favorisca il rigenerarsi dei legami sociali, la qual cosa è opera della società civile, e non può essere svolta dal mercato o dallo Stato.

Molte ricerche empiriche mostrano che questa dinamica è effettivamente in atto. I deficit e i fallimenti del binomio Stato/mercato vengono affrontati mediante la creazione di nuove forme sociali che sono opera della società civile. Le qualità e i poteri propri di queste forme sociali sono basate su relazioni di reciprocità e solidarietà sociale che generano dei legami sociali in un contesto in cui gli agenti/attori godono di condizioni di libertà (*lib*) ed uguaglianza (*lab*).

Se analizziamo i processi sociali in cui la modernità entra in crisi e diventa riflessiva, vediamo che le nuove forme sociali nascono là dove il mercato e lo Stato moderni generano dei vuoti da cui emergono nuovi tipi di relazionalità sociale. Questa morfogenesi societaria è certamente incerta nei suoi esiti, e tuttavia genera delle forti discontinuità con la modernità anziché procedere all'infinito in modo funzionalistico come sostiene Luhmann.

Le discontinuità avvengono all'insegna di un nuovo "pensiero relazionale". Ho segnalato questa svolta parecchi anni fa³². Oggi da molte parti si inizia a mostrarne le implicazioni pratiche.

³² Mi permetto di segnalare il mio saggio: P. Donati, *Osservare/pensare relazionalmente: i presupposti della teoria relazionale della società*, in «Sociologia», xxvii, n. 1-3, 1993, pp. 83-128.

Come la morfogenesi sociale sta trasformando la società capitalistica moderna

6.2. Un esempio istruttivo: le cooperative sociali³³

Dalla società civile nascono iniziative di tipo cooperativo che cercano di creare una economia socialmente responsabile capace di modificare le leggi del mercato capitalistico. Il loro obiettivo è tenere sotto controllo la legge del profitto, legando il denaro a dei vincoli sociali. Esattamente quanto Luhmann ritiene essere un agire anti-moderno, perché non opera con criteri funzionali e non apre a maggiori contingenze, ma fa il contrario, in quanto vincola le contingenze create dalla moneta a esigenze prosociali. Di fatto la cooperazione sociale esiste nella misura in cui le relazioni cooperative non adottano la legge dell'equivalenza funzionale e rifiutano il criterio di valorizzazione basato sull'equivalenza monetaria. La loro capacità di vita è però sempre problematica. Dal punto di vista empirico, il più delle volte, le iniziative cooperative si trasformano in organizzazioni capitalistiche. Perché?

A mio avviso, il successo della cooperazione sociale dipende dalla sua capacità di stabilizzare una molecola sociale non capitalistica. Vediamo che cosa ciò significa.

La cooperazione sociale è una organizzazione caratterizzata da una propria forma (molecola) sociale che si basa sui seguenti elementi intrecciati fra loro:

G) lo *scopo* è produrre dei beni che non sono cercati per il motivo del profitto, ma debbono avere una finalità prosociale, cioè debbono soddisfare dei bisogni che non sono assoggettabili allo scambio di profitto;

A) i *mezzi* (capitale finanziario, lavoro, tecnologie) devono essere scelti e trattati in maniera appropriata al perseguimento degli scopi prosociali;

I) le *regole* organizzative sono: il *non distribution constraint*, la democrazia interna come modalità di *governance* della cooperativa, la responsabilità in solido dei membri della cooperativa;

³³ Le considerazioni che qui svolgo a proposito della cooperazione sociale possono essere applicate a qualunque sistema di azione cooperativo, per esempio anche la cooperazione internazionale oppure la cooperazione fra Stati (Unione Europea, Mercosur...).

L) il *valore* (criterio distintivo che valorizza l'organizzazione cooperativa) è la *socialità*, che si applica al modo di produzione, alla destinazione dei beni e all'uso dei ricavi.

L'integrazione fra queste quattro componenti (AGIL) è sempre problematica. Richiede un'elevata e adeguata riflessività nel gestire le relazioni fra gli elementi di questa specifica molecola sociale che chiamiamo la "forma cooperativa". In particolare, l'integrazione sistemica (A-G) e l'integrazione sociale (L-I) hanno difficoltà a combinarsi secondo una complementarità concomitante, capace di connetterle in modo efficace. Quando l'impulso a creare una cooperativa sociale che proviene dall'area socio-culturale (valori e norme) non trova corrispondenti complementari nell'area sistemica (mezzi e scopi), l'iniziativa cooperativa entra in crisi.

Ciò accade perché la complementarità concomitante deve affrontare delle sfide che portano la cooperativa ad adottare una complementarità contingente. Per esempio, i manager usano il denaro per avere un profitto collettivo, pensando di investirlo poi in fini prosociali. Ma in tal modo abbandonano il primato del valore della socialità. I vincoli che impediscono le contraddizioni fra motivazione al profitto e finalità prosociali vengono meno e portano alle contraddizioni competitive fra le esigenze sistemiche (A-G) e quelle di integrazione sociale (L-I). Quando ciò si realizza, le imprese cooperative diventano imprese di mercato.

Questo processo di morfogenesi della forma cooperativa in direzione di un agire capitalistico può essere evitato *solo se l'integrazione sociale* (cioè il valore della socialità [L] e le norme regolative [I]) *riesce a rendere relazionale l'integrazione sistemica* (cioè se i mezzi della produzione vengono adeguati ai fini prosociali). Gli scopi debbono produrre dei beni relazionali, e non altre cose. I fattori della produzione (denaro, lavoro, tecnologie) devono essere definiti in senso relazionale.

Generalizzando il discorso, si può dire che la costruzione di "altri mercati" (non capitalistici) dipende dall'introdurre una nuova relazionalità nelle componenti (AGIL) della forma (molecola sociale) cooperativa. Questo è precisamente quanto sta avvenendo in alcuni settori dell'economia, che non a caso vengono spesso chiamati "relazionali",

come ad esempio la produzione di *commons* in internet³⁴, il turismo relazionale, l'impresa relazionale, l'economia civile³⁵.

Le molecole sociali che fuoriescono dalla modernità hanno una certa caratteristica: in modo implicito o esplicito si orientano a produrre beni relazionali, attraverso relazioni che – nel gergo internazionale – sono denominate “capitale sociale”.

7. Come le relazioni sociali attuano la morfogenesi sociale a seconda della struttura condizionante (bound/unbound)

7.1. Esistono molti e diversi tipi di morfogenesi sociale

Per terminare questo contributo, vorrei proporre una tipologia che è basata sui modi in cui la struttura sociale condizionante (al tempo T1) vincola le relazioni sociali nella fase intermedia (T2-T3) del ciclo morfogenetico. I vincoli possono riguardare ciascuna delle dimensioni delle relazioni sociali (scopi, mezzi, norme, valori) e anche le relazioni fra tali dimensioni.

Per semplicità, propongo di classificare i modi di vincolare le relazioni sociali lungo un *continuum* che va da modalità altamente determinate (*highly bound*) a modalità altamente caotiche (*highly unbound*), e propongo poi di esplorare una modalità intermedia, che è quella di una morfogenesi “guidata relazionalmente” (*relationally steered morphogenesis*).

– La morfogenesi sociale *altamente vincolata* (*highly bound*) è quella che avviene all'interno di una struttura sociale che consente gradi di libertà assai limitati agli agenti/attori, perché avviene entro vincoli cogenti e non modificabili. Le azioni sono libere, ma esse si trovano ad operare come in un labirinto dal quale è difficile uscire. Le strutture

³⁴ Cfr. M. Bauwens, *Par cum pari*, cit.; Id., *The Triarchical Structure of the Post-Westphalian Global Order*, Paper presented at the XVIII Plenary Session of the PASS, 27th April – 1st May 2012.

³⁵ Cfr. P.L. Sacco - S. Zamagni (eds.), *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, il Mulino, Bologna 2002.

lib/lab sono di questo tipo³⁶. Esse vincolano i soggetti a scegliere dentro un campo di opportunità vincolate da una stretta regolazione basata sul compromesso fra stato (*lab*) e mercato (*lib*).

– Per contro, la morfogenesi sociale *caotica* (*highly unbound*) è quella che avviene in una processualità che minimizza o annulla i vincoli imposti dalle strutture al tempo iniziale del ciclo morfogenetico. Il suo *eschaton* è vivere e creare relazioni senza che esse rispondano a delle costrizioni. La molecola sociale annulla la componente normativa. Afferma la relazionalità come fine a se stessa. Le relazioni sono espressione di una ricerca che ha un fine poco o nulla determinato, e quindi si rigirano su se stesse, in qualche modo sono fine a se stesse. Questo tipo di morfogenesi rispecchia il pensiero *relativistico* e *pragmatista*, tipico del mondo moderno, che è *relazionista*, non relazionale. Dietro questo modo di pensare e agire c'è il paradigma del mercato capitalistico, che genera sempre nuovi prodotti, nuove possibilità, in modo espansivo ed evolutivo, senza che le variazioni rispondano a dei vincoli. Pertanto non ha bisogno di legami sociali, anzi li erode e li deve svuotare, li crea e li fa svanire subito dopo, se vuole espandersi. Per questo motivo richiede adattamento e disponibilità agli agenti/attori. Gli individui devono essere “disponibili” a qualunque esito o soluzione, sperando che sia positiva, ma senza alcuna certezza. Le strutture (sociali e culturali), quelle stesse che fanno le istituzioni economiche, i mercati di profitto, e le corrispondenti strutture politiche, incidono sulla vita degli individui in questa maniera: aprono delle possibilità (le variazioni) che poi vengono selezionate sulla base del fatto che non richiedano alcun vincolo che non sia il guadagno combinatorio che ha luogo nella singola interazione ovvero in ciascun scambio o transazione. Un esempio paradigmatico è il modo di intendere la famiglia, che diventa un mercato di opportunità a scelta degli individui, senza che le relazioni famigliari siano vincolate a nient'altro che non sia la soddisfazione che da esse si trae nei processi di scambio e transazione fra coloro che la configurano come loro scelta. L'idea della “relazione pura” teorizzata da Giddens³⁷ è un esempio di re-

³⁶ Cfr. P. Donati, *Sociologia della riflessività*, cit., parte III.

³⁷ Cfr. A. Giddens, *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 1995.

lazione morfogenetica *unbound* che è stata proposta da questo Autore come paradigmatica per tutte le relazioni sociali emergenti nella società post-moderna. La ricerca empirica rivela però che essa è limitata a gruppi assai ristretti e minoritari della popolazione³⁸.

Nella zona intermedia fra MGS altamente vincolata e MGS caotica, mi interessa esplorare quelle forme di MGS che sono guidate da modalità centrate sulla gestione delle relazioni, e delle reti di relazioni, fra gli agenti/attori.

– La morfogenesi sociale *guidata* (*guided* o *steered*) è quella che genera nuove forme sulla base di una o più distinzioni direttrici proprie, le quali tuttavia non agiscono come vincoli sul campo delle opportunità, ma anzi servono per ampliare le opportunità uscendo dai vincoli esistenti. Ovviamente i vincoli non sono facili da cambiare, ma l'ordine relazionale che gli agenti/attori intendono generare guidando le interazioni nella fase intermedia T2-T3 punta a mutare i criteri che vincolano la struttura condizionante. Se intendiamo i vincoli come le distinzioni-guida del sistema di partenza, la MGS guidata mira a modificare tali criteri. Per esempio, modifica la coppia libertà-uguaglianza con la coppia uguaglianza-solidarietà, oppure passa dal vincolo binario libertà-uguaglianza ad un vincolo ternario libertà-uguaglianza-solidarietà.

Le sue operazioni sono relazioni alle distinzioni-guida che governano i processi. Questo modo di pensare e agire la morfogenesi si presenta oggi sulla scena mondiale a causa dei fallimenti della modernità, che ha posto come vincoli delle strutture sociali il sistema *lib/lab*. Dietro questo modo di pensare e attuare la MGS, c'è un paradigma ontologico ed epistemologico di tipo realista, anziché costruzionista. I cambiamenti delle forme sociali non sono concepiti come un adattamento ad un ambiente che evolve e impone delle scelte che modificano il modo di essere fontale (l'essere) delle relazioni, perché le variazioni delle relazioni sono viste come possibili e positive solo se cambiano guardando al proprio fondamento, se ritornano (riflessivamente) alle radici di ciò che le costituiscono e le caratterizzano, le proprie distinzioni-guida, che danno la direzione su cui camminare. La generazione di nuove forme sociali, in-

³⁸ Cfr. P. Donati (ed.), *Famiglia risorsa della società*, il Mulino, Bologna 2012.

cluse le trasformazioni delle identità personali e collettive, sono manifestazioni di una radice (qualcuno la chiama sostanza o essenza) che caratterizza, distingue e costituisce quella forma sociale. La quale non è “disponibile” a piacimento degli agenti/attori.

La distinzione fra i tre tipi di MGS consiste precisamente nel modo di concepire e trattare le relazioni sociali. La MGS altamente vincolata concepisce le relazioni sociali come transazioni che esprimono delle scelte individuali fatte in un campo di opportunità fortemente delimitato dalle strutture sociali esistenti. La MGS liquida è a-relazionale, ossia non attribuisce alla relazione alcuna struttura. La MGS guidata opera con un codice relazionale che conferisce una struttura creativa alla relazione sociale.

7.2. Alcuni esempi

Possiamo comprendere la differenza fra questi due modi di intendere la MGS con due esempi.

Il primo esempio riguarda la MGS agenziale della persona umana. Analizziamo le interpretazioni del motto “diventa ciò che sei”. Come è noto, questo detto è stato inizialmente attribuito al poeta greco Pindaro (*genoio, hoios ei*) che lo ha rivolto a Ierone I, tiranno di Siracusa. Pindaro pone un *legame* fra lo sviluppo della persona umana e il riconoscimento di sé: «Riconosci cosa sei nel cuore del tuo essere, poi cerca di diventarlo». Questa è l'interpretazione guidata (o *bound*) della morfogenesi: riconosci ciò che è la realtà profonda del tuo essere (e delle cose), e poi sviluppa questo modo di *essere*, l'essere che esiste in questa relazione.

Nei tempi moderni, lo stesso motto è stato invece ripreso da Friedrich Nietzsche che lo ha interpretato in tutt'altro senso. Per lui, la “fedeltà alla terra” è fedeltà alla vita e al vivere con pienezza, è esaltazione della salute e sanità del corpo, è altresì affermazione di una volontà creatrice che istituisce valori nuovi (in cui consiste il significato della volontà di potenza). Non più “tu devi” (diventare ciò che sei), ma “io voglio” (diventare ciò che posso essere). L'uomo deve diventare un superuomo, la cui socievolezza è rappresentata da Zarathustra che balla. Il superuomo abbandona ogni fede, ogni desiderio di certezza, per reggersi «sulle corde leggere di tutte le possibilità». La sua massima è «di-

venta ciò che sei» nel senso che la libertà del superuomo è una ricchezza di possibilità diverse. Da qui la rinuncia ad ogni certezza assoluta e da qui anche la profondità tipica del superuomo, l'impossibilità di definire e giudicare la vita interiore, dalla quale non si attinge altro che la maschera («Tutto ciò che è profondo, ama mascherarsi»). Il superuomo è il filosofo dell'avvenire; è un uomo senza patria né mèta per poter insegnare ad amare la ricchezza e la transitorietà del mondo. Con la sua "diversità di sguardo", egli cerca di rendere più degno il pensiero della vita, di dare al mondo un altro valore, un'altra verità: la verità non è qualcosa da riconoscere, ma da creare. Con la libertà che nasce dall'abbandono delle vecchie illusioni e certezze, il superuomo osa "spostare le pietre di confine" e aprire alla ricerca nuovi orizzonti. La sua volontà di potenza è la volontà di creare sempre, incessantemente, dei valori nuovi, cioè creare il senso della terra; quindi tutte le cose dipendono dalla volontà, dalla mia volontà.

Questa è precisamente la morfogenesi liquida, ben prima che ne parlassero autori come Bauman³⁹ e poi i teorici della cosiddetta "modernizzazione riflessiva", che non è per nulla riflessiva, ma puramente "riflettiva" (è *reflective* nel senso che agisce di riflesso ai problemi senza una vera e propria riflessività consapevole).

Il passaggio dal mondo premoderno a quello moderno è stato segnato da giochi che hanno portato dal "diventa ciò che sei" in senso classico, come sviluppo fedele all'essere delle cose, al "diventa ciò che sei" come volontà soggettiva di creare l'essere delle cose. Ed è in questo dramma che noi oggi ci rigiriamo, alla ricerca di una via di uscita. Lo schema della morfogenesi guidata in senso relazionale potrebbe essere una via di uscita.

Questo schema dice che il "diventa ciò che sei" significa un'apertura a quelle relazioni possibili che non sono meramente conformi alla realtà già data, ma sono possibilità *potenziali* di ciò che è proprio della natura della persona e delle cose. La fedeltà all'essere originario delle persone e delle cose non è mera riproduzione di una struttura imm modificabile, ma

³⁹ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

sviluppo di potenzialità inerenti a quella struttura, secondo relazioni creative ma non arbitrarie.

Il secondo esempio si riferisce alla relazione di coppia. Osserviamo la relazione di una coppia che vive alla giornata come semplice aggregazione di convivenza (MG *unbound*) e una relazione di coppia che è legata da un patto reciproco al quale i partner affidano la mediazione dei loro rapporti (i partner gestiscono il patto come tale e non vedono solamente il proprio Sé) (MG *bound*).

La coppia puramente aggregativa vive *la relazione come spazio di espansione e conferma del Sé*. Quello che sono Io si conferma e si rafforza attraverso la relazione. La relazione è lo strumento di affermazione dell'Io, la qual cosa vale allo stesso modo per entrambi i partner. La coppia che si lega con un patto reciproco, invece, si trova di fronte ad un bivio: vivere il patto come un vincolo che limita oppure vivere il patto come una relazione che crea uno *spazio di trasformazione del Sé*, di cambiamento e maturazione della propria identità attraverso l'esperienza dell'Altro come differente dall'Io, un altro che mi arricchisce perché la relazione che ci lega è un modo per migliorarci reciprocamente. La relazione genera un altro Sé, in cui l'Io si afferma come colui che ama l'Altro perché vuole il bene dell'Altro. E attraverso questo amore trova la felicità e la realizzazione propria.

La coppia aggregativa è una somma (qui la coppia è un accoppiamento: $1+1 = 2$), e ciò la rende precaria proprio come coppia, perché in essa la relazionalità è usata in funzione dell'Io di ciascun partner, la qual cosa porta con più facilità al conflitto o alla solitudine. La coppia che si impegna in un patto sa vedere il vincolo come risorsa anziché come limitazione di possibilità, e pertanto è generativa, perché vive nella relazione, della relazione, con la relazione in quanto bene comune ($1 \times \text{relazione} \times 1 > 2$). Questo bene relazionale genera i beni di ciascuno, e matura la singola persona – nelle sue differenze e nello stesso tempo nella sua capacità di dialogo – anziché farne un individuo sempre alla ricerca di se stesso nella continua problematicità del confronto con l'Altro. Come ha detto una giovane donna, Lucia, del suo vivere in coppia con il marito Giorgio: «La relazione con lui mi dice che cosa io sono, mi fa scoprire i miei sentimenti, la mia identità...».

8. Conclusioni

Da molto tempo una visione naturalistica delle relazioni sociali non è più sufficiente. La modernità ha aperto il vaso di Pandora delle relazioni sociali, portandole dal mondo del probabile al mondo del possibile, anzi, del possibile “sempre altrimenti” (possibile sempre in un altro modo). Il sociale (la relazionalità) si è così venuto a trovare sempre più fra il livello della natura e della artificialità. È cresciuta la tensione fra i due poli. Ma proprio questa tensione fra natura e mondo artificiale, lungi dal cancellare la natura, genera oggi una nuova relazionalità sociale. C'è chi pensa che questa relazionalità possa essere una “ricostruzione razionale”⁴⁰ fatta all'insegna della *rational choice*. A mio avviso, si tratta invece di una relazionalità che risponde a quella che io chiamo “la ragione relazionale”.

Infatti nella relazionalità, diversamente dalla razionalità moderna, si esprime una domanda di senso che non è quella tipicamente moderna dell'individuo astratto. Si tratta di una domanda di senso umano, che va alla ricerca di relazioni sociali significative e non di “oggetti” (il feticcio delle merci). Quando la domanda di senso che è insita nella relazione sociale non trova una risposta in ciò che è offerto dalla natura (delle cose e delle persone umane), deve necessariamente costruire un mondo sociale che non esiste in natura. La natura umana viene allora sottoposta alla tensione dell'artificiale (il cosiddetto post-umano, iper-umano, *cyborg*). Ma se l'artificiale non vuole saperne di fare i conti con la relazionalità umana, genera il non-umano. Lo dimostrano i casi della manipolazione genetica che arriva alla clonazione degli esseri umani o l'uso di tecnologie comunicative che producono patologie psichiche e sociali perché non tengono conto dei bisogni di relazionalità umana.

In questa tensione fra la natura *relazionale* degli esseri umani e una costruzione puramente *razionale* (strumentale e tecnologica) della società che ignora la prima si aprono degli spazi da cui si generano quelle forme relazionali che caratterizzano la MGS della società contemporanea.

⁴⁰ Cfr. J.S. Coleman, *The Rational Reconstruction of Society*, in «American Sociological Review», 58, 1993, pp. 1-15.

Rispetto al passato, la differenza qualitativa della MGS odierna sta in questo: la modernità dice “Io” e lo contrappone al “Tu” (incluso il “Tu” della natura); il dopo-moderno dice “Noi”, e quindi cerca una relazionalità che metta in sinergia ciò che è naturale e ciò che è artificiale, ma può realizzare i beni relazionali solo passando attraverso ciò che la modernità ci ha lasciato in termini di autonomizzazione delle relazioni sociali. La società del futuro potrà sfuggire ad una MGS caotica solo se riuscirà a declinare la morfogenesi nei termini di un “Noi-in-relazione”, cioè un Noi relazionale.

In sintesi. Per comprendere il futuro della società, occorre saper osservare le relazioni sociali e vederle come quelle entità che conferiscono una “massa” – cioè qualità e poteri propri – a quegli atomi sociali che sono gli individui umani. Nell’incontro/scontro fra gli individui, e più in generale nel loro comunicare reciproco, emerge una realtà che, seppure essi non la vedano e non la pensino, li abilita oppure li contrasta nelle loro capacità di vita. La società relazionale è dunque quella che produciamo nonostante noi stessi, non senza le nostre intenzioni, ma al di là delle nostre intenzioni.

Non dobbiamo pensare la società relazionale come una trasformazione che coinvolge necessariamente e immediatamente tutte le sfere sociali, tutti gli ambiti di vita. I processi sono selettivi. Buona parte della società continuerà per un certo tempo a perseguire le dinamiche moderne e postmoderne. La società relazionale nasce ai margini e negli interstizi di quel flusso generale prevalente che è ancora *lib/lab*. Che essa possa diffondersi dipende da molti fattori. In questo testo ho voluto mostrare come ciò possa avvenire e perché. La ragione principale della sua emergenza sta nei nuovi bisogni di relazionalità che la società postmoderna crea, i quali possono essere soddisfatti solo adottando dei modi di vita che ci fanno essere dei soggetti relazionali competenti.

Bibliografia

Alberoni F., *Movimento e istituzione. Teoria generale*, il Mulino, Bologna 1981.

Id., *Statu nascenti. Studi sui processi collettivi*, il Mulino, Bologna 1968.

Alexander J.C., *The Modern Reconstruction of Classical Thought. Talcott Parsons*, Routledge, London 1983.

Allodi L., *Globalizzazione*, in S. Belardinelli - L. Allodi (eds.), *Sociologia della cultura*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 211-236.

Id., *Persona e ruolo sociale*, in L. Allodi - L. Gattamorta (eds.), *“Persona” in sociologia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 121-149.

Amaturo E., *Capitale sociale e analisi di rete: un rompicapo metodologico*, in «Inchiesta», 33, 139, 2003, pp. 18-23.

Andersen T. (ed.), *The Reflecting Team: Dialogues and Dialogues About the Dialogues*, W.W. Norton & Company, New York 1991.

Andeweg R.B., *Consociational Democracy*, in «Annual Review of Political Science», 3, 2000, pp. 509-536.

Archer M., *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Id., *La morfogenesi della società* (1995), FrancoAngeli, Milano 1997.

Id., *Social Integration, System Integration and Global Governance*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *The Governance of Globalisation*, Vatican Press, Rome 2004, pp. 151-164.

Id., *Essere umani. Il problema dell'agire* (2000), Marietti 1820, Genova 2007.

Id., *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale* (2003), Erickson, Trento 2006.

Id., *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale* (2007), Erickson, Trento 2009.

Id., *Introduction. The Reflexive Re-turn*, in M.S. Archer (ed.), *Conversations About Reflexivity*, Routledge, London 2010, pp. 1-13.

Id., *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Id. (ed.), *Conversations About Reflexivity*, Routledge, London 2010.

Archer M.S. - Donati P. (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Rome 2008.

Archer M.S. - Maccarini A.M. (eds.), *Engaging with the World: Agency, Institutions, Historical Formations*, Routledge, London 2013.

Arendt H., *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 1964.

Azarian R., *Social Ties: Elements of a Substantive Conceptualization*, in «Acta Sociologica», 53, 4, 2010, pp. 323-338.

Bacharach M., *Interactive Team Reasoning: A Contribution to the Theory of Co-operation*, in «Research in Economics», 53, 2, 1999, pp. 117-147.

Backhaus J.G., *Christian Wolff on Subsidiarity, the Division of Labor, and Social Welfare*, in «European Journal of Law and Economics», 4, 2-3, 1997, pp. 129-146.

Bagaoui R., *Un paradigme systémique relationnel est-il possible? Proposition d'une typologie relationnelle*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles», 3, 1, 2007, pp. 151-175.

Bagnasco A. - Piselli F. - Pizzorno A. - Trigilia C., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna 2001.

Bajoit G., *Pour une sociologie relationnelle*, Puf, Paris 1992.

Id., *Contribution à une sociologie du sujet*, L'Harmattan, Paris 2000.

Ballet J. - Guillon R. (eds.), *Regards croisés sur le capital social*, L'Harmattan, Paris 2003.

Banfield E.C., *Le basi morali di una società arretrata* (1958), il Mulino, Bologna 1976.

Banús E. - Llano A. (eds.), *Present and Future of Liberalism*, Eunsa, Pamplona 2000.

Barbieri P., *Capitale sociale e lavoro autonomo: un esperimento di network analysis e alcune considerazioni*, in «Inchiesta», 33, 139, 2003, pp. 34-46.

Id., *Il tesoro nascosto. La mappa del capitale sociale in un'area metropolitana*, in «Rassegna italiana di sociologia», 38, 3, 1997, pp. 343-370.

Id., *Le fondamenta micro-relazionali del capitale sociale*, in «Rassegna italiana di sociologia», 46, 2, 2005, pp. 345-384.

Bauman Z., *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), Laterza, Roma-Bari 2000.

Id., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000 (tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2003).

Bauwens M., *Par cum pari. Notes on the Horizontality of Peer to Reer Relationships in the Context of the Verticality of a Hierarchy of Values*, in M.S. Archer - P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good. How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Rome 2008, pp. 247-262.

Id., *The Triarchical Structure of the Post-Westphalian Global Order*, Paper presented at the XVIII Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 27th April – 1st May 2012.

Bazin D. - Ballet J., *A Basic Model for Multiple Self*, in «The Journal of Socio-Economics», 35, 2006, pp. 1050-1060.

Beck U., *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria* (1998), Carocci, Roma 1999.

Beck U. - Bonss W. - Lau C., *The Theory of Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Program*, in «Theory, Culture & Society», 20, 2, 2003, pp. 1-33.

Beck U. - Giddens A. - Lash S., *Modernizzazione riflessiva: politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità* (1994), Asterios, Trieste 1999.

Belardinelli S., *Il progetto incompiuto*, FrancoAngeli, Milano 1996.

Id., *La comunità liberale*, Studium, Roma 1999.

Bentham J. - Panopticon (ed. or. 1790), in *The Works of Jeremy Bentham*, Tait, Edinburgh 1843, vol. 4.

Berger P.L. - Luckmann T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

Bidart C., *L'amitié. Un lien social*, La Découverte, Paris 1997.

Bonaglia F. - Braga de Macedo J. - Bussolo M., *How Globalisation Improves Governance*, OECD Development Centre, Paris 2001.

Borgatti S.P. - Jones C. - Everett M.G., *Network Measures of Social Capital*, in «Connections», 21, 2, 1998, pp. 27-36.

Bourdieu P., *Le capital social. Notes provisoires*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 3, 31, 1980, pp. 2-3.

Id., *The Forms of Capital*, in J.G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York 1985, pp. 241-258.

Braga de Macedo J., *Globalisation and Institutional Change. A Development Perspective*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, Vatican Press, Rome 2001, pp. 223-267.

Brown Weiss E., *Environmental Change and International Law. New Challenges and Dimensions*, United Nations University Press, Tokyo 1992.

Bruni L. - Zamagni S. (eds.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.

Brunkhorst H., *Costituzionalizzare la globalizzazione*, in «Quaderni di teoria sociale», 3, 2003, pp. 27-43.

Bütschi D. - Cattacin S., *The Third Sector in Switzerland. The Transformation of the Subsidiarity Principle*, in «W.E.P.», 3, 1993, pp. 362-379.

Burt R.S., *Le capital social, les trous structuraux et l'entrepreneur*, in «Revue française de sociologie», 36, 4, 1995, pp. 599-628.

Id., *The Contingent Value of Social Capital*, in «Administrative Science Quarterly», 42, 2, 1997, pp. 339-365.

Id., *The Network Structure of Social Capital*, in R.I. Sutton - B.M. Staw (eds.), *Research in Organizational Behavior*, JAI Press, Greenwich (CT) 2000, pp. 345-423.

Id., *Structural Holes versus Network Closure as Social Capital*, in N. Lin - K. Cook - R.S. Burt (eds.), *Social Capital. Theory and Research*, Aldine de Gruyter, New York 2001, pp. 31-56.

Id., *Brokerage and Closure. An Introduction to Social Capital*, Oxford University Press, New York 2005.

Caillé A., *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/Mauss, Paris 1994.

Id., *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali* (1993), Edizioni Dedalo, Bari 1996.

Id. et alii, *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma 1997.

Cartocci R., *Mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia*, il Mulino, Bologna 2007.

Castells M., *La nascita della società in rete* (1996), Egea, Milano 2002.

Chiesi A.M., *L'analisi dei reticoli*, FrancoAngeli, Milano 1999.

Id., *Capitale sociale degli imprenditori e performance aziendale in aree omogenee*, in «Rassegna italiana di sociologia», 46, 1, 2005, pp. 11-39.

Cloward R. - Fox-Piven F., *Regulating the Poor. The Functions of Public Welfare*, Tavistock Publications, London 1971.

Coleman J., *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», 94, Supplement, 1988, pp. 95-120.

Id., *The Rational Reconstruction of Society*, in «American Sociological Review», 58, 1993, pp. 1-15.

Colozzi I., *La sussidiarietà come principio regolatore del nuovo stato sociale*, in «Sociologia e politiche sociali», 1, 1, 1998, pp. 53-77.

Id. (ed.), *Scuola e capitale sociale. Un'indagine nelle scuole secondarie di secondo grado della Provincia di Trento*, Erickson, Trento 2011.

Cotta G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna 2002.

Cotturri G., *Potere sussidiario. Sussidiarietà e federalismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2001.

Crossley N., *Towards Relational Sociology*, Routledge, London 2010.

Dahrendorf R., *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Id., *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London 1994, pp. 10-19.

Id., *Quadrare il cerchio: benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 1995, n. ed. 2009.

Davis K., *The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology*, in «American Sociological Review», 24, 6, 1959, pp. 757-772.

De Benoist A., *What is Sovereignty?*, in «Telos», 116, 1999, pp. 99-118.

Degenne A. - Forsé M., *The Concept of Social Capital. A Consideration of a Definition and an Empirical Application*, Working Paper, Lamas-Cnrs-Ehess-Université de Caen 2003.

Dell'Aquila P., *Tribù telematiche. Tecnosocialità e associazioni virtuali*, Guaraldi, Rimini 1999.

Delors J., *Il nuovo concerto europeo*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

Den-Hartogh G., *The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice*, in «Political Theory», 27, 4, 1999, pp. 491-522.

Dépelteau F., *Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency*, in «Sociological Theory», 26, 1, 2008, pp. 51-73.

Di Nicola P. (ed.), *Dalla società civile al capitale sociale. Reti associative e strategie di prossimità*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Diwan R., *Relational Wealth and the Quality of Life*, in «Journal of Socio-Economics», 29, 4, 2000, pp. 305-340.

Dobson A. (ed.), *Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Donati P., *Pubblico e privato: fine di una alternativa?*, Cappelli, Bologna 1978.

Id., *Natura, problemi e limiti del welfare state: un'interpretazione*, in G. Rossi - P. Donati (eds.), *Welfare State: problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1982, pp. 55-107.

Id., *Nuove istanze sociali e dignità umana*, in Id. (eds.), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, FrancoAngeli, Milano 1989.

Id., *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991.

Id., *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, in E. Scabini - P. Donati (eds.), *Tempo e transizioni familiari*, in «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 13, 1994, pp. 61-80.

Id., *Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik*, in A. Evers - Th. Olk (eds.), *Wohlfahrtspluralismus*, Westdeutcher, Opladen 1996, pp. 126-141.

Id., *Una società sussidiaria*, in Id., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Ave, Roma 1997, pp. 151-215.

Id., *Alla ricerca di una società civile. Che cosa dobbiamo fare per aumentare le capacità di civilizzazione del Paese?*, in P. Donati (ed.), *La società civile in Italia*, Mondadori, Milano 1997, pp. 21-80.

Id., *La società è relazione*, in P. Donati (ed.), *Lezioni di sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, Cedam, Padova 1998, pp. 1-54.

Id., *Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito*, in Id. (ed.), *Famiglia e benessere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

Id., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 1993, 2ª ed. ampliata 2000.

Id., *Freedom vs. Control in Post-Modern Society: A Relational Approach*, in E.K. Scheuch - D. Sciulli (eds.), *Societies, Corporations and the Nation*

State, Brill, Leiden, «The Annals of the International Institute of Sociology», 7, 2000, pp. 47-76.

Id., *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Id., *Parsons' Lesson on Freedom and Order in Social Action. Why and How It Must Be Made Relational*, in G. Pollini - G. Sciortino (eds.), *Parsons' «The Structure of Social Action» and Contemporary Debates*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 93-117.

Id., *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 2002.

Id., *Giving and Social Relations. The Culture of Free Giving and Its Differentiation Today*, in «International Review of Sociology», 13, 2, 2003, pp. 243-272.

Id., *Il mercato di qualità sociale come ambiente e come prodotto dell'economia civile*, in «Impresa Sociale», 71-72, 2003, pp. 20-26.

Id., *La famiglia come capitale sociale primario*, in Id. (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 31-101.

Id., *La conversazione interiore: un nuovo paradigma (personalizzante) della socializzazione*, Introduzione a M.S. Archer, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento 2006, pp. 9-42.

Id., *Tre forme di capitale sociale tra famiglia e scuola: chi e come genera beni relazionali nei processi di socializzazione delle nuove generazioni*, in P. Donati - I. Colozzi (eds.), *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Id., *L'approccio relazionale al capitale sociale*, in «Sociologia e politiche sociali», 10, 1, 2007, pp. 9-40.

Id., *Discovering the Relational Character of the Common Good*, in M.S. Archer - P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Rome 2008, pp. 659-683.

Id., *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Id., *Welfare e globalizzazione: fra mercificazione e demercificazione*, in «Studi di Sociologia», 47, 1, 2009, pp. 3-31.

Id., *Il ruolo della riflessività nell'agire sociale: quale "modernizzazione riflessiva"?*, Presentazione del libro di M.S. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento 2009, pp. 7-49.

Id., *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano 2009.

Id., *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Id., *Che cos'è e come opera il capitale sociale secondo la sociologia relazionale*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 10, 2010.

Id., *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London 2011.

Id., *Reflexivity after Modernity: From the Viewpoint of Relational Sociology*, in P. Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London 2011, pp. 192-210.

Id., *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.

Id., *Engagement as a Social Relation: A Leap into Trans-modernity*, in M.S. Archer - A.M. Maccarini (eds.), *Engaging with the World*, Routledge, London 2012.

Id. (ed.), *Famiglia risorsa della società*, il Mulino, Bologna 2012.

Donati P. - Colozzi I. (eds.), *Il privato sociale in Italia: culture e pratiche*, FrancoAngeli, Milano 2004.

Id., *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna 2004.

Id., *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Id., *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Id., *Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Donati P. - Maccarini A., *Le «modernità multiple» nella sociologia di Shmuel N. Eisenstadt: oltre il Moderno come contingenza*, in S.N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997, pp. 9-45.

Donati P. - Solci R., *I beni relazionali. Che cosa sono e cosa producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Donati P. - Terenzi P. (eds.), *Invito alla sociologia relazionale. Teorie e applicazioni*, FrancoAngeli, Milano 2006².

Donati P. - Tronca L., *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Donzelot J., *The Policing of Families*, Hutchinson, London 1979.

Douglas M., *Come pensano le istituzioni* (1986), il Mulino, Bologna 1990.

Drahoš P. - Braithwaite J., *The Globalisation of Regulation*, in «The Journal of Political Philosophy», 9, 1, 2001, pp. 103-128.

Edwards B. - Foley M. - Diani M. (eds.), *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, University Press of New England, Tufts University, Hanover 2001.

Eisenstadt S.N., *Utopias and Dynamics of Civilizations. Some Concluding Comparative Observations*, in A. Seligman (ed.), *Order and Transcendence. The Role of Utopias in the Dynamics of Civilizations*, Brill, Leiden 1989, pp. 139-149.

Id., *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997.

Id., *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis*, in «Thesis Eleven», 62, 2000, pp. 1-21.

Id., *La dimensione civilizzatrice della modernità*, in «MondOperaio», 11, 1, 2006, pp. 66-80.

Elias N., *What Is Sociology?*, Columbia University Press, New York 1978.

Elster J., *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Id., *Il cemento della società. Un studio dell'ordine sociale* (1989), il Mulino, Bologna 1995.

Eisner M., *Manifesto for a Relational Sociology*, in «American Journal of Sociology», 103, 2, 1997, pp. 281-317.

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Ewald F., *L'Etat Providence*, Grasset, Paris 1986.

Fabris A., *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

Falck H., *La prospettiva dell'appartenenza nel lavoro sociale* (1988), Vita e Pensiero, Milano 1994.

Fazzi L. - Messori E. (eds.), *Modelli di welfare mix*, FrancoAngeli, Milano 1999.

Filibeck G., *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni xxiii a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003.

Forte F. - Felice F. (eds.), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Foucault M., *La tecnologia politica degli individui*, in *Tecnologie del sé* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 135-154.

Fox E.M., *Globalization and Its Challenges for Law and Society*, in «*Loyola University Chicago Law Journal*», 29, 4, 1998, pp. 891-902.

Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), Rizzoli, Milano 1992.

Fusaro C., *I servizi locali in Germania: ovvero le attività economiche comunali a garanzia della Daseinsvorsorge in bilico tra fine pubblicistico e mercato*, in «*Diritto Pubblico Comparato Europeo*», 2, 2001, pp. 837-866.

Gattamorta L. (ed.), *Riflessività e sé dialogico*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Geertz C., *Mondi locali, mondi globali*, il Mulino, Bologna 1998.

Gehlen A., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.

Giddens A., *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 1995.

Id., *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, il Saggiatore, Milano 1999.

Id., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna le nostre vite* (1999), il Mulino, Bologna 2000.

Gilbert M., *On Social Facts*, Routledge, London 1989.

Id., *Walking Together. A paradigmatic Social Phenomenon*, in «*Midwest Studies in Philosophy*», 15, 1990, pp. 1-14.

Id., *Shared Intention and Personal Intention*, in «*Philosophical Studies*», 144, 2009, pp. 167-187.

Gili G. - Colombo F., *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*, La Scuola, Brescia 2012.

Giorgini G., *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999.

Godbout J.T., *Lo spirito del dono* (1992), Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Grande T., *La nozione di rappresentazione. Breve storia dalle origini ai più recenti sviluppi*, in «*Quaderni di Teoria Sociale*», 1, 2001, pp. 197-208.

Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari 1971.

Id., *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., il Mulino, Bologna 1986.

Id., *Il futuro della natura umana* (2001), Einaudi, Torino 2002.

Hardt M. - Negri A., *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001.

Hartz L., *The Liberal Tradition in America*, Harourt Brace, San Diego 1991.

Hedström P. - Swedberg R. (eds.), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Heino T., *Family Group Conferences from a Child Perspective*, Gumnerus Printingn, National Institute for Health and Welfare 2009.

Held D. - McGrew A., *The Great Globalization Debate: An Introduction*, in D. Held - A. McGrew (eds.), *The Global Transformation Reader*, Polity Press, Cambridge 2000, pp. 1-45.

Id., *Towards Cosmopolitan Social Democracy*, in «Progressive Politics», 1, 2002, pp. 71-74.

Henry I.P., *Globalisation and the Governance of Leisure: The Roles of the Nation-State, The European Union and the City in Leisure Policy in Britain*, in «Society and Leisure», 22, 2, 1999, pp. 355-379.

Hettlage R., *La società inquieta e i compiti futuri della sociologia*, in C. Mongardini (ed.), *La sociologia del futuro*, Bulzoni, Roma 2004.

Heydebrand W., *Process Rationality as Legal Governance: A Comparative Perspective*, in «International Sociology», 18, 2, 2003, pp. 325-349.

Hirst P., *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Oxford 1994.

Id., *Associazionalismo: una strategia per l'inclusione*, in «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, 1999, pp. 173-194.

Hittinger R., *Social Pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine*, in «Annales Teologici», 16, 2002, pp. 385-408.

Id., *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation*, in M.S. Archer - P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Rome 2008, pp. 75-123.

Holmes S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, Yale 1984.

Id., *Anatomia dell'antiliberalismo* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1995.

Id., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale* (1995), Edizioni di Comunità, Torino 1998.

Id., *Rediscovering Liberal Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

Husserl E., *Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

International Forum on Globalization, *Alternatives to Economic Globalization: A Better World Is Possible*, Berrett-Koehler, London 2002.

Irti N., *Società civile*, Giuffrè, Milano 1992.

Johnson H.M., *The Generalized Symbolic Media in Parsons' Theory*, in «Sociology and Social Research», 57, 2, 1973, pp. 208-221.

Kellerhals J. et alii, *Figures de l'équité. La construction des normes de justice dans les groupes*, Puf, Paris 1988.

Kimberley A. (ed.), *Corruption and the Global Economy*, Institute for International Economics, Washington DC 1997.

Kissling-Näf I. - Cattacin S., *Agir étatique subsidiaire dans les sociétés modernes*, in «Swiss Political Science Review», 3, 3, 1997, pp. 1-33.

Kolakowsky L., *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

Laflamme S., *Communication et émotions. Essai de microsociologie relationnelle*, L'Harmattan, Paris 1995.

Lichterman P., *Oltre la cittadinanza: di che cosa sono capaci le associazioni civili?*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 5, 1, 2002, pp. 36-64.

Lindblom C.E., *Politics and Markets*, Basic Books, New York 1977.

Link J., *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1997.

Llach J., *Globalisation and Governance: The Flip Side of the Coin*, in E. Malinvaud - L. Sabourin (eds.), *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, Vatican Press, Rome 2001, pp. 273-287.

Lockwood D., *Social Integration and System Integration*, in Id., *Solidarity and Schism. «The Problem of Disorder» in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 399-412.

Id., *Civic Integration and Social Cohesion*, in I. Gough - G. Olofsson (eds.), *Capitalism and Social Cohesion: Essays on Exclusion and Integration*, Basingstoke, Macmillan 1999, pp. 63-84.

Lourau R., *Le principe de subsidiarité contre l'Europe*, Puf, Paris 1997.

Luhmann N., *Generalized Media and the Problem of Contingency*, in J. Loubser et alii (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Free Press, New York 1976, pp. 507-532.

Id., *Opportunismo e forme di programmazione nell'amministrazione pubblica*, in C. Donolo - F. Fichera (eds.), *Il governo debole*, De Donato, Bari 1981, pp. 165-180.

Bibliografia

Id., *La sociologia dei sistemi politici*, in *Illuminismo sociologico* (1970), il Saggiatore, Milano 1983.

Id., *Teoria politica nello stato del benessere* (1981), FrancoAngeli, Milano 1987.

Id., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), il Mulino, Bologna 1990.

Id., *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993.

Id., *Inklusion/Exklusion*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher, Opladen 1995, pp. 237-264.

Id., *Osservazioni sul moderno* (1992), Armando, Roma 1995.

Id., *Jenseits von Barbarei*, in M. Miller - H.-G. Soeffner (eds.), *Moder- nität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 219-230.

Id., *Limits of Steering*, in «Theory, Culture and Society», 14, 1, 1997, pp. 41-57.

Id., *Politics and Economy*, in «Thesis Eleven», 53, 1998, pp. 1-10.

Malo A., *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010.

Mander J. - Goldsmith E. (eds.), *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione* (1996), Arianna, Casalecchio di Reno 1998.

Martinelli A., *Markets, Governments, Communities and Global Governance*, in «International Sociology», 18, 2, 2003, pp. 291-323.

Mayntz R., *La teoria della governance: sfide e prospettive*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 29, 1, 1999, pp. 3-21.

Mayntz R. - Teubner G., *Global Private Regimes: Neo-spontaneous Law and Dual Constitution of Autonomous Sectors in World Society?*, in K.H. Ladeur (ed.), *Globalisation and Public Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Mead L., *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, The Free Press, New York 1986.

Millon-Delsol C., *L'Etat subsidiaire*, Puf, Paris 1992.

Minghetti M., *Della economia pubblica: e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Successori Le Monnier, Firenze 1868.

Id., *I partiti politici e la ingerenza loro nella giustizia e nell'amministrazione*, Zanichelli, Bologna 1881.

Id., *Il cittadino e lo Stato (1885) e altri scritti*, Morcelliana, Brescia 2011.

Minnerath R., *Une autorité mondiale point de vue de l'Église catholique*, in L. Sabourin (ed.), *The Governance of Globalisation*, Vatican Press, Rome 2003.

Nick B., *Multilevel Governance in the European Union*, Kluwer Law International, The Hague 2002.

Panebianco A., *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna 2009.

Parsons T., *Christianity and Modern Industrial Society*, in *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York 1967 (tr. it. *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1970).

Id., *Some Considerations on the Theory of Social Change*, in «Rural Sociology», 26, 3, 1961, pp. 219-239.

Pelligra V. (ed.), *Fiducia, capitale sociale e beni relazionali*, numero monografico in «Impresa sociale», 17, 2, 2007.

Pendenza M., *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Piazzi G., *Teoria dell'azione e complessità*, FrancoAngeli, Milano 1984.

Polos L. - Hannan M.T. - Carroll G.R., *Foundations of a Theory of Social Forms*, in «Industrial and Corporate Change», 11, 1, 2002, pp. 85-115.

Porpora D.V., *The Concept of Social Structure*, Greenwood Press, New York 1987.

Id., *Four Concepts of Social Structure*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 19, 2, 1989, pp. 195-211.

Id., *Cultural Rules and Material Relations*, in «Sociological Theory», 11, 2, 1993, pp. 212-229.

Portes A., *Social Capital. Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociology», 24, 1998, pp. 1-24.

Prandini R., *In difesa dell'ordine volontaristico: Talcott Parsons teorico della condizione umana e dell'evoluzione sociale*, in «Quaderni di teoria sociale», 2, 2002, pp. 121-150.

Id., *Capitale sociale familiare e socialità: un'indagine sulla popolazione italiana*, in P. Donati (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 102-155.

Id., *Soggettività sociali riflessive: la costituzione di un "noi" riflessivo*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 13, 1, 2010, pp. 81-113.

Preyer G., *Globalization and the Evolution of Member*, in «Associations», 4, 1, 2000, pp. 97-112.

Prodi R., *La mia visione dell'Europa*, in C. D'Adda (ed.), *Per l'economia italiana. Scritti in onore di Nino Andreatta*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-31.

Pulcini E., *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Putnam R.D., *La tradizione civica nelle regioni italiane* (1993), Mondadori, Milano 1993.

Id., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000.

Rawls J., *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.

Id., *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano 1995.

Rhonheimer M., *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls' «Political Liberalism» Revisited*, in «The American Journal of Jurisprudence», 50, 2005, pp. 1-70.

Rossi G. - Boccacin L., *Il capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Id., *Le forme e l'esito societario del capitale sociale in una organizzazione multilivello di terzo settore*, in P. Donati - I. Colozzi (eds.), *La valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano 2006, cap. 7.

Rossi G. - Donati P. (eds.), *Welfare State: problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1982.

Sabourin L. (ed.), *Globalisation and Inequalities*, Vatican Press, Rome 2002.

Id., *La recherche d'une nouvelle gouvernance de la mondialisation sous le prisme du conflit irakien: pause temporaire ou retour à Babel?*, in L. Sabourin (ed.), *La gouvernance de la mondialisation*, Actes de l'IX^e Assemblée générale de l'Académie pontificale des sciences sociales, Cité du Vatican, 2-6 mai 2003.

Sacco P.L. - Zamagni S. (eds.), *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, il Mulino, Bologna 2002.

Scanagatta S. - Maccarini A., *L'educazione come capitale sociale. Culture civili e percorsi educativi in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2009.

Scheuerman W.E., *Reflexive Law and Challenges of Globalization*, in «The Journal of Political Philosophy», 9, 1, 2001, pp. 81-102.

Schuerkens U. (ed.), *Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds*, in «Current Sociology», special issue, 51, 3/4, 2003.

Sciulli D., *Theory of Societal Constitutionalism: Foundations of a Non-Marxist Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Id., *Corporate Power in Civil Society. Application of Societal Constitutionalism*, New York University Press, New York 2001.

Searle J., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 1983.

Id., *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.

Seligman A. (ed.), *Order and Transcendence. The Role of Utopias in the Dynamics of Civilizations*, Brill, Leiden 1989, pp. 139-149.

Id., *L'idea di società civile* (1992), Garzanti, Milano 1993.

Id., *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza* (2000), Meltemi, Roma 2002.

Seikkula J. - Arnkil T.M., *Dialogical Meet Social Networks*, Karnac Books, London 2006.

Sen A., *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «il Mulino», 59, 450, 2010, pp. 554-566.

Simmel G., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

Smith J.P., «*Outward, Christian Soldier*»: *The Attempted Overlay of Farm Modernization upon Rural Churches in Post-Progressive America*, *Rural Sociological Society*, North Dakota State University 1985.

Soros G., *Reflexivity in Financial Markets*, in Id., *Open Society. Reforming Global Capitalism*, Public Affairs, New York 2000, pp. 58-90.

Spaemann R., *Rousseau cittadino senza patria. Dalla «polis» alla natura* (1980), Edizioni Ares, Milano 2009.

Sparti D., *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

Stears M., *The Liberal Tradition Revisited*, Dept. of Politics, University of Oxford 2006 (<http://users.polisci.wisc.edu/polphil/LiberalTraditionStears.pdf>).

Stichweh R., *Sulla genesi della società globale. Innovazione e meccanismi*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 5, 3, 2002, pp. 7-22.

Sugden R., *Thinking as a Team: Toward an Explanation of Nonselfish Behavior*, in «Social Philosophy and Policy», 10, 1993, pp. 69-89.

Id., *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford 1995.

Id., *The Logic of Team Reasoning*, in «Philosophical Explorations», 6, 2003, pp. 165-181.

Tam T., *Demarcating the Boundaries between Self and the Social: The Anatomy of Centrality in Social Networks*, in «Social networks», 11, 4, 1989, 387-401.

Taylor Ch., *Il disagio della modernità* (1992), Laterza, Roma-Bari 1994.

Terenzi P. (ed.), *Percorsi di sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Teubner G., *The Many-Headed Hydra: Networks as Higher-Order Collective Actors*, in J. McCahery et alii (eds.), *Corporate Control and Accountability. Changing Structures and the Dynamics of Regulation*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Id., *The «State» of Private Networks: The Emerging Legal Regime of Poly-corporatism in Germany*, in «Brigham Young University Law Review», 2, 1993, pp. 553-575.

Id., *Hybrid Laws. Constitutionalizing Private Governance Networks*, in R. Kagan - K. Winston (eds.), *Legality and Community*, California University Press, Los Angeles 2000.

Id., *Economia del dono, positività della giustizia: la reciproca di Jacques Derrida and Niklas Luhmann*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 6, 1, 2003.

Id., *Societal Constitutionalism: Alternatives to State-centred Constitutional Theory*, in C. Joerges - I.-J. Sand - G. Teubner (eds.), *Constitutionalism and Transnational Governance*, Hart, London 2003.

Id., *Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centred Theory*, in C. Joerges, I-J. Sand - G. Teubner (eds.), *Transnational Governance & Constitutionalism*, Hart, Oxford 2004.

Id., *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione: l'emergere delle costituzioni civili*, Armando, Roma 2005.

Id., *The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by «Private» Transnational Actors*, in «Modern Law Review», 69, 3, 2006, pp. 327-346.

Id., *La giustizia autosoversiva: formula di contingenza o di trascendenza del diritto?*, Edizioni La Città del Sole, Napoli 2008.

Id., *A Constitutional Moment. The Logics of «Hit the Bottom»*, in P. Kjaer - G. Teubner (eds.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, Hart, Oxford 2011.

Id., *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

Touraine A., *Il ritorno dell'attore sociale* (1984), Editori Riuniti, Roma 1988.

Uhlener C.J., «*Relational Goods*» and Participation. Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action, in «Public Choice», 62, 1989, pp. 253-285.

Uslaner E.M., *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Van de Walle G., "Becoming Familiar with a World": A Relational View of Socialization, in «International Review of Sociology», 21, 2, 2011, pp. 315-333.

Vautier C., *La longue marche de la sociologie relationnelle*, in «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles», 4, 1, 2008, pp. 77-106.

Wallerstein I., *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Watts R.L., *Federalism, Federal Political Systems, and Federations*, in «Annual Review of Political Science», 1, 1998, pp. 117-137.

Weber M., *Economia e società*, 2 volumi, Edizioni di Comunità, Milano 1968.

Weiler J.H., *Governance Without Government: The Normative Challenge to the Global Legal Order*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2-6 May 2003.

Wellman B. - Berkowitz S.D. (eds.), *Social Structures. A Network Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

White H., *Identity and Control: How Social Formations Emerge*, Princeton University Press, Princeton NJ 2008.

Willke H., *The Tragedy of the State. Prolegomena to a Theory of the State in Polycentric Society*, in «Archiv. für Rechts und Sozialphilosophie», 72, 4, 1986, pp. 455-467.

Id., *The Necessity and Contingency of the State*, in D. Baecker (ed.), *Problems of Form*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 142-154.

Id., *Reconsidering Utopia. Democracy at the Dawn of the Knowledge Economy*, University of Bielefeld, mimeo 2003.

Winch P., *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia* (1958), il Saggiatore, Milano 1972.

Wojtyła K., *La dottrina sociale della Chiesa* (1978), Intervista di Vittorio Possenti, Lateran University Press, Roma 2003.

Wolgast E., *La grammatica della giustizia* (1987), Editori Riuniti, Roma 1991.

Bibliografia

Wollebaek D. - Selle P., *La partecipazione alle associazioni di volontariato contribuisce alla formazione del capitale sociale?*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 7, 2, 2004.

Zacher H.K. (ed.), *Democracy. Some Acute Questions*, Vatican Press, Rome 1999.

Zijderveld A., *The Ethos of the Welfare State*, in «International Sociology», 1, 4, 1986, pp. 443-457.

Indice dei nomi

- Alberoni Francesco, 231n.
Albrow Martin, 55
Alexander Jeffrey C., 6n., 48-49, 59
Allodi Leonardo, 41n., 76n.
Althusius Johannes, 254
Amaturo Enrica, 139n.
Andersen Tom, 300n.
Andeweg Rudy B., 281n.
Archer Margaret, 23n., 55n., 57n.,
59n., 68n., 84n., 86n., 123n.,
146n., 148n., 207n., 214-
215n., 217-218n., 222n.,
226n., 239, 301n.
Arendt Hannah, 160, 242n.
Aristotele di Stagira, 28
Arnkil Tom Erik, 301n.
Arrow Kenneth, 38
Azarian Reza, 289n., 297n.
- Bacharach Michael, 224n.
Backhaus Jürgen G., 250n.
Bagaoui Rachid, 8n., 222n., 223,
240, 240n.
Bagnasco Arnaldo, 139n.
Bajoit Guy, 8, 8n., 9, 240, 240n.
Ballet Jérôme, 139n., 217n.
Banfield Edward C., 138n.
Banús Irusta Enrique, 196n.
Barbieri Paolo, 139n.
Baudrillard Jean, 48
- Bauman Zygmunt, 23, 23n., 41n.,
57, 241, 321, 321n.
Bauwens Michel, 207n., 232n.,
317n.
Bazin Damien, 217n.
Beck Ulrich, 23, 41n., 84, 84n.,
241
Belardinelli Sergio, 6n., 16n., 41n.,
133n., 190n.
Bentham Jeremy, 108, 132, 132n.
Berger Peter L., 30n., 293, 293n.,
304n.
Berkowitz Stephen D., 233n.
Beveridge William Harry (Lord),
79
Bidart Claire, 139n.
Bonaglia Federico, 242n.
Boccacin Lucia, 144n.
Bodin Jean, 254
Bonss Wolfgang, 84, 84n.
Borgatti Stephen P., 139n.
Boudon Raymond, 49, 57
Bourdieu Pierre, 49, 52n., 139n.,
222n.
Braga de Macedo Jorge, 242n.,
281n.
Braithwaite John, 268n.
Brown Weiss Edith, 242n.
Bruni Luigino, 173n.
Brunkhorst Hauke, 270n.

- Buber Martin, 152, 154, 226n.
 Bussolo Maurizio, 242n.
 Bütschi Danielle, 258, 258n.
 Burt Ronald S., 140n.
- Caillé A., 52n., 118, 118n., 120, 120n., 238n.
 Carroll Glen R., 298n.
 Cartocci Roberto, 138n., 139, 139n.
 Castells Manuel, 10n., 73n., 259n.
 Cattacin Sandro, 258, 258n.
 Chiesi Antonio M., 139n.
 Cicerone Marco Tullio, 28.
 Cloward Richard A., 108, 108n.
 Coleman James S., 140n., 323n.
 Colozzi Ivo, 6n., 140n., 144n., 164n.
 Cotta Gabriella, 200n.
 Cotturri Giuseppe, 258n.
 Croce Benedetto, 190
 Crossley Nick, 7, 9, 9n., 221n., 239, 290
- Dahrendorf Ralf, 27, 80n., 104, 110-111, 111n.
 Davis Kingsley, 87n.
 De Benoist Alain, 254n.
 Degenne Alain, 140n.
 Dell'Aquila Paolo, 53n.
 Delors Jacques, 255n, 281
 Den-Hartogh Govert, 259n.
 Dépelteau François, 239, 239n.
 Derrida Jacques, 48, 62, 74
 Descartes René, 213
 Diani Mario, 150n.
 Di Nicola Paola, 140n., 144n.
 Diwan Romesh, 88n.
 Dobson Andrew, 242n.
 Donati Pierpaolo, 6-7, 7n., 8n., 9-11, 11n., 12-13, 13n., 14-18, 23n., 26n., 34n., 37n., 44n., 46n., 50n., 52-53n., 58n., 78-79n., 84n., 86n., 88n., 91n., 94n., 101n., 108n., 111n., 119n., 121n., 138n., 140-141n., 144-145n., 148n., 155n., 161-164n., 170-171n., 177n., 183-184n., 189n., 200n., 205n., 207n., 210n., 214n., 217-218n., 222n., 232n., 235-236n., 239n., 250n., 261n., 275n., 292n., 294n., 297n., 299n., 314n., 318n., 319n.
 Donzelot Jacques, 108, 108n.
 Douglas Mary, 220n.
 Drahos Peter, 268n.
 Durkheim Émile, 46, 49, 225, 293, 295, 296n., 303
- Edwards Bob, 150n.
 Einaudi Luigi, 190
 Eisenstadt Shmuel N., 23, 23n., 24-25, 25n., 33, 33n., 37, 37n., 38, 38n.
 Elias Norbert, 9, 299n.
 Elster Jon, 56n., 57, 57n.
 Emirbayer Mustafa, 7-8, 8n., 213n., 221, 239, 239n., 290
 Esping-Andersen Gøsta, 187
 Esposito Roberto, 197n.
 Etzioni Amitai, 6
 Everett Martin G., 139n.
 Ewald François, 108n.
- Fabris Adriano, 302n.
 Falck Hand S., 100n.
 Fazzi Luca, 121n.
 Felice Flavio, 190n.
 Filibeck Giorgio, 242n.
 Foley Michael W., 150n.
 Foner Eric, 180
 Foucault Michel, 108, 108n., 196n.
 Forsé Michel, 140n.
 Forte Francesco, 190n.

- Fox Eleonor M., 254, 254n.
 Fox-Piven Frances, 108, 108n.
 Fukuyama Francis, 26n., 43n.
 Fusaro Carlo, 281n.
- Gattamorta Lorenza, 76n., 226n.
 Geertz Clifford, 72n.
 Gehlen Arnold, 124n.
 Gerstle Gary, 180
 Giddens Anthony, 23, 41n., 57,
 57n., 84n., 107n., 222n., 241,
 318, 318n.
 Gilbert Margaret, 230n.
 Giorgini Giovanni, 190n.
 Giovanni XXIII, 251
 Godbout Jacques T., 238n.
 Goldsmith Edward, 72n.
 Grande Teresa, 50n.
 Guillon Roland, 139n., 217n.
- Habermas Jürgen, 5, 6n., 48, 80n,
 95, 123n., 152, 154, 189n.
 Hannan Michael T., 298n.
 Hardt Michael, 270n.
 Hartz Louis, 180n.
 Hedström Peter, 56n.
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich,
 213, 252
 Heino Tarja, 235n.
 Held David, 60n., 266, 266n.,
 279n.
 Henry Ian P., 260n.
 Hettlage Robert, 43n.
 Heydebrand Wolf, 274n.
 Hirst Paul Q., 106n., 285n.
 Hittinger Russell, 232n.
 Holmes Stephen, 191, 191n.
 Horton Carol, 180
 Husserl Edmund, 65n., 225, 225n.
- International Forum on Globaliza-
 tion, 260n.
 Irti Natalino, 181n.
- Jones Candace, 139n.
 Johnson Harry M., 59n.
- Kant Immanuel, 193
 Kaufmann Franz-Xaver, 258
 Kellerhals Jean, 237n.
 Keynes John Maynard, 79
 Kjaer Poul F., 184n.
 Kimberley Ann Elliot, 242n.
 Kissling-Näf Ingrid, 255n., 258n.
 Kolakowky Leszek, 25n.
- Laflamme Simon, 7-9, 9n., 213n.,
 222n.
 Llano Alejandro, 196n.
 Lash Scott, 23, 84, 84n.
 Lau Christoph, 84, 84n.
 Leone XIII, 245-248, 254-255, 267
 Lichterman Paul, 285n.
 Lindblom Charles E., 104, 104n.
 Link Jürgen, 100n.
 Llach Juan José, 242n.
 Lockwood David, 80n., 123
 Lourau René, 256n.
 Luckmann Thomas, 30n., 293,
 293n., 304n.
 Luhmann Niklas, 48, 58-59, 61,
 65, 71, 76, 76n., 77-78, 85,
 87n., 91, 98n., 102, 102n.,
 105, 115n., 133n., 136, 183n.,
 185, 188, 188n., 190, 193,
 195n., 198, 206, 209-210,
 222n., 235n., 270, 274, 308,
 308n., 314-315
 Lyotard Jean-François, 48
- Maccarini Andrea M., 144n.,
 226n.
 Malo Antonio, 218n.
 Mander Jerry, 72n.
 Martinelli Alberto, 278-279n.
 Marx Karl, 43n., 44, 46, 81, 152,
 154, 194

- Mauss Marcel, 118
 Mayntz Renate, 258n., 278n.
 McGrew Anthony, 60n., 266,
 266n., 279n.
 Mead Lawrence M., 110n.
 Messora Enrico, 121n.
 Millon-Delsol Chantal, 254n.
 Minghetti Marco, 181, 181n., 186
 Minnerath Roland, 261n.
 Mongardini Carlo, 43n.

 Negri Antonio, 270n.
 Nick Bernard, 250n.
 Nietzsche Friedrich, 320

 Panebianco Angelo, 220n.
 Parsons Talcott, 12, 14, 31, 46-47,
 58, 59n., 60n., 61, 65, 69,
 69n., 73, 85, 183n., 185n., 197,
 225, 243
 Pelligra Vittorio, 164n.
 Pendenza Massimo, 164n.
 Piazzzi Giuliano, 28n.
 Pindaro, 320
 Piselli Fortunata, 139n.
 Pizzorno Alessandro, 139n.
 Polos Laszlo, 298n.
 Porpora Douglas V., 220n., 233n.
 Portes Alejandro, 51n., 144, 144n.,
 150n.
 Prandini Riccardo, 59n., 68n.,
 140n., 231n.
 Preyer Gerhard, 53n.
 Prodi Romano, 187, 187n.
 Pulcini Elena, 197n.
 Putnam Robert D., 138n., 157

 Rawls John, 190, 190n., 242n.
 Rhonheimer Martin, 190n.
 Rossi Giovanna, 108n., 144n.,
 170n.

 Sabourin Louis, 55n., 242n.,
 261n., 281n.
 Sacco Pier Luigi, 53n., 317n.
 Scanagatta Silvio, 144n.
 Schuech Erwin K., 101n.
 Scheuerman William E., 273n.
 Schuerkens Ulrike, 268n., 279n.
 Schütz Alfred, 65
 Sciulli David, 101n., 195n.
 Searle John, 224, 224-225n.
 Seligman Adam B., 37n., 52n.,
 190n.
 Seikkula Jaakko, 301n.
 Selle Per, 140n.
 Sen Amartya, 87n., 192n.
 Simmel Georg, 7, 46, 158n., 287,
 293, 296n., 302n., 308n.
 Smith Adam, 191, 250
 Smith John P., 254n.
 Solci Riccardo, 145n., 148n.,
 155n.
 Soros George, 86, 86n.
 Spaemann Robert, 95n.
 Sparti Davide, 260n.
 Stears Marc, 180n.
 Stichweh Rudolf, 55, 57-58, 58n.,
 97, 97n.
 Stuart Mill John, 185
 Sugden Robert, 224n.
 Swedberg Richard, 56n.

 Tam Tony, 299n.
 Taylor Charles, 23n., 80n.
 Terenzi Paolo, 7n., 10n.
 Tessarolo Mariselda, 97n., 98
 Teubner Gunther, 52n., 62n.,
 100n., 183-184n., 188n.,
 191n., 193n., 194, 202n., 205,
 205n., 207, 207n., 209-210,
 243n., 272, 272n., 273, 278n.
 Titmuss Richard, 79, 188
 Tocqueville Alexis (de), 10n., 132,
 157, 186, 204

Indice dei nomi

- Tommaso d'Aquino, 28
Touraine Alain, 8, 56n., 222n.
Triglia Carlo, 139n.
- Uhlaner Carole Jean, 162, 220n.,
237n.
Uslaner Eric M., 140n.
- Van de Walle Guy, 225n.
Vautier Claude, 7n., 214n., 240n.
Vico Giovan Battista, 211
- Wallerstein Immanuel Maurice, 55n.
Walzer Michael, 196, 259
Watts Ronald L., 253n.
Weber Max, 46, 233, 290, 293,
295, 295-296n.
- Weidner Helmut, 258
Weiler Joseph H., 260n.
Weiss Johannes, 97n., 98
Wellman Barry, 233n.
White Harrison C., 8, 8n., 289n.,
290
Willke Helmut, 99n., 184n., 258,
270, 270n., 271, 272n.
Winch Peter, 233n.
Wojtyła Karol, 251n.
Wolgast Elisabeth, 201n.
Wollebaek Dag, 140n.
- Zacher Hans, 243n.
Zamagni Stefano, 53n., 173n.
Zijderveld Anton C., 112n.

Indice dei concetti

- Agency* (agire libero/agenzialità), 8-9, 45, 57-59, 64, 72, 191, 208, 218, 220, 224, 226, 289
- AGIL (schema relazionale), 12, 34n., 61, 64-65, 70, 83n., 94, 95n., 149, 151, 153, 162-163, 169, 259n., 297n., 299, 302, 306, 309, 311-313
- cooperative sociali, 315-316
- Appresentazione, 65, 65n., 225
- Bene relazionale, 35-36, 114, 121, 126, 131, 145, 147-154, 156-169, 207-237, 317, 322, 324
- definizione, 167
- Capitale sociale (cs), 16, 51n., 137-144, 152-154
valore sociale aggiunto del, 147
- Cittadinanza societaria, 13-14, 17, 113, 126, 131, 135, 175, 203
- Codice simbolico, 15, 30-31, 33, 38, 59, 60n., 61, 63-64, 66, 70, 101, 107, 112, 125, 129, 175, 261, 263, 280, 282
- Codice simbolico dell'identità, 63-66
- Codice simbolico relazionale, 15, 38, 175, 261
- Complementarità concomitanti, 212, 306-307, 316
- definizione, 212n.
- Complementarità contingenti, 212, 307, 316
- definizione, 212n.
- Conflazione centrale (*central conflation*), 49, 57, 59, 214, 221
definizione, 57n.
- Conflazione dall'alto (*downward conflation*), 220
- Conflazione dal basso (*upward conflation*), 220
- Costruzionismo, 37, 37n.
- Differenziazione funzionale, 28, 72-73, 182-184, 188, 206, 208, 304, 307
- Differenziazione relazionale, 36, 73, 182-183, 210, 312
- definizione, 210
- Differenziazione sociale, forme della, 28n., 33, 36, 52, 65, 70, 88, 104, 113, 115-116, 120, 125, 154, 182-185, 188n., 197, 206, 209-210, 272, 274, 278, 286, 292n., 293, 304
- quattro forme di, 72-73
- Diritti civili, 13, 167, 168, 168n., 174, 185, 189, 268, 303

- Effetto relazionale emergente, 15, 50, 69-70, 73, 138, 147, 151, 156, 202, 209, 211, 216, 224, 237, 296-297, 299, 300, 302, 311, 314
- definizione, 165
- Etica della prima/terza persona, 172, 172n., 173
- Family Group Conferences*, 235, 301
- Feedback relazionale, 288, 301
- Formula di contingenza, 191, 193, 193n., 194, 199, 201
- Formula di trascendenza, 191, 193, 193n., 194, 199, 201
- Globalizzazione, 5, 7, 10, 14-16, 18, 27, 30, 41-43, 49, 53, 55, 57, 60-62, 69, 72-73, 81, 85, 90, 122, 180, 205, 211, 241-244, 256, 260-262, 264, 266-270, 272, 274-275, 278, 283, 285
- globalizzazione delle relazioni, 70-71
- Habitus*, 301
- Identità personale, 164, 214-215, 218n., 219, 221-222, 226
- Identità sociale, 64, 164, 214-215, 218n., 219, 226
- Inclusione relazionale, 107, 112, 126
- logica della, 130
- Inclusione sociale, 15, 62, 82, 94, 100, 102, 107-108, 113, 118, 136, 150
- semantiche della, 97-99
- Individualismo (metodologico), 9, 56-58, 204, 289
- Individualismo istituzionalizzato, 14, 59, 167, 243, 287, 304
- Integrazione sistemica, 55-56, 122, 123n., 124, 233-234, 275-276, 278, 311, 316
- definizione, 80n.
- Integrazione sociale, 53, 55-56, 61, 73, 79-80, 112, 116, 122-123, 123n., 124, 233-234, 275-276, 278, 311, 316
- definizione, 80n.
- Joint commitment*, 230
- Leadership*, 290
- Liberalismo, 16-17, 80, 111, 122, 193, 248-249, 266
- aporie del, 194-195
- come forma della differenziazione sociale, 183
- principio di distinzione del, 182
- relazionale, 201-202
- societario, 201-204
- Libertà negativa, 32, 173
- Libertà positiva, 35-36, 173
- Lib/Lab*, 17, 29, 57-61, 73, 78, 78n., 79-81, 81n., 82-86, 88, 90, 94, 96, 101, 104-106, 107, 107n., 110-112, 115-116, 120, 125-126, 130-133, 172-173, 184, 187, 191, 199, 202, 244, 267-268, 283-284, 291, 313, 318, 319, 324
- neo-Panopticon, 103
- Matrice teologica, 307, 311
- Meccanismo generativo, 289, 296, 301-302
- Meta-riflessività, 34-35, 216
- Molecola sociale, 301, 303-311, 313, 315-316, 318
- Morfogenesi sociale (MGS), 14, 18, 131, 287, 288-290, 298, 301, 320
- *bound/unbound*, 317-318

- ciclo morfostatico/morfogenetico, 146
- *steered*, 319
- Olismo (metodologico), 9, 56-58, 198, 289
- Ordine relazionale di realtà, 171, 290, 319
- Privato sociale, 11-13, 106, 120, 125, 150, 153, 156, 160-161, 163, 173, 199, 258, 265
- Ragione relazionale, 323
- Realismo critico relazionale, 37, 213-214, 226, 233, 239-240
- Refero/religo*, 151, 202, 211, 295-296, 302, 309n., 314
- Relational steering*, 288
- Relazione di coppia, 222, 226-227, 300, 322
- Relazione sociale, 294, 302,
 - composizione, 297
 - forma, 298
 - struttura della, 305
- Riflessività personale (conversazione interiore), 67, 87, 148, 191n., 215, 217, 228, 235, 237, 290, 301, 314, 321
- Riflessività relazionale (sociale/societaria), 12, 148, 177, 191n., 218, 228, 234-236, 280, 294, 302-303
- Riflettività sistemica, 86, 148, 321
- Semantiche dell'inclusione sociale, 67-69, 175
- Semantiche della relazione sociale, 296
- Sistema sociale (sistemi sociali), 28, 31, 34-35, 47, 58, 63, 65, 67, 80, 85, 94, 183, 190-191, 196, 204, 253, 259, 267, 272, 274, 308
- Sistemi ODG (osservazione-diagnosi-guida relazionale), 235-236
- Società civile, 5-6, 10, 12-13, 17-18, 38, 54, 70, 82-83, 88, 90-91, 93-94, 96, 106, 109, 120, 122-123, 136, 139, 141, 166, 173, 175, 180-181, 189, 191, 199-200, 202-203, 211, 222, 229, 243, 250, 257-261, 267, 269-270, 275, 277-280, 282, 283n., 313-315
 - definizione, 171-172
- Società dopomoderna (o transmoderna), 26, 34-37, 39, 67, 71-72, 91-94, 115, 129, 180, 182-183, 205, 210, 269, 289, 294, 310
- Società moderna, 13, 26, 36, 43, 46, 55, 92, 112, 183, 193, 269, 280, 305, 310, 313
- Società postmoderna, 47, 182, 305, 310, 324
- Società relazionale, 5, 12, 14, 17, 26, 35-38, 74, 89, 287-288, 291, 324
- Sociologia relazionale, 5, 7, 9-12, 16, 30-31, 37, 39, 121, 124, 126, 137, 213-214, 217, 221, 226, 231, 233, 238-240, 243, 249, 255, 290, 294, 309
- Soggetto plurale, 293
- Soggetto relazionale, 17, 214-215, 219, 221, 238, 240, 293, 324
 - a livello meso, 229
 - coppia come, 223
 - definizione, 216-217
- Sovrafunzionale, 62, 73, 156, 184, 207, 244, 245, 245n., 291, 292n., 293, 296
 - definizione, 292
- Stato relazionale, 174-176

Indice dei concetti

- Steering*, 77, 87, 288
Struttura sociale, 57n., 220n., 240, 289, 317
- schema morfogenetico, 146
Sussidiarietà, relazione di, 171-172, 199, 234, 243-245, 248-249, 251-259, 274, 283
- interpretazioni, 279-281
- struttura della, 284
- tipologia, 262-264
- Team Thinking*, 224
Tempo sociale, registri del, 33, 33n.
Teoria relazionale, 12, 42, 161, 289, 313
Terzo settore, 88, 106, 120, 133, 150, 153, 156, 160-163, 169-170, 173, 199, 234, 257, 260, 265-266, 270, 279, 313
- Valore/Valori ,31-33, 36, 56, 60, 70-71, 84, 87, 92, 131, 134, 151-152, 297, 299, 302, 302n., 303-305, 309-313, 316, 320
- valore sovraordinato, 304n.
Valore sociale aggiunto (vsa), 16, 137-138, 147, 153-154, 164, 291
vsa del cs, 148
vsa della relazione, 150
- We-relation* (relazione del Noi), 216-217, 226-227, 230, 236-238
Noi relazionale, 324
World society, 15, 44, 76, 78, 270

Sommario

Prefazione di <i>Paolo Terenzi</i> <i>La società civile dopo la modernità</i>	5
--	---

Pierpaolo Donati
Sociologia relazionale
Come cambia la società

Introduzione <i>La società relazionale come risposta alla crisi della modernità</i>	21
--	----

1. Siamo destinati ad avere i disagi della modernità sempre con noi (ovvero saremo moderni per sempre)?, 21 - 2. La modernità genera dilemmi che non può risolvere, né tantomeno curare, 26 - 3. Perché la fine della modernità? La spiegazione della sociologia relazionale, 31 - 4. La società relazionale come risposta alla crisi della modernità, 35 - 5. Il posto della relazione nella nostra vita, 38

Capitolo primo <i>La teoria della società di fronte ai processi di globalizzazione</i>	41
---	----

1. Possiamo ancora fare teoria sociologica in rapporto al futuro?, 41 - 2. Fine delle rappresentazioni classiche e moderne della società, 42 - 3. Globalizzazione e relazioni sociali: alcuni fenomeni societari inattesi, 51 - 4. Ridefinire ciò che fa società: come si distingue una società dalle altre?, 62 - 5. La globalizzazione delle relazioni sociali e la teoria sociologica, 69 - 6. Per la società globale serve una nuova teoria della differenziazione sociale, 72

Capitolo secondo

Oltre la crisi del world system

75

1. Che cosa c'è dietro la crisi dell'economia mondiale? Una concezione problematica e obsoleta del sistema mondiale, 75 - 2. Dovremmo abbandonarci alle leggi dell'evoluzione?, 84 - 3. Esiste un'alternativa ad una evoluzione senza finalismo?, 86 - 4. Ripensare la società civile e i suoi fondamenti economici, 90 - 5. In conclusione: un nuovo modo di fare società, 95

Capitolo terzo

Quale inclusione sociale? Neo-Panopticon lib/lab e cittadinanza societaria: due diverse strategie nelle politiche sociali

97

1. Le semantiche dell'inclusione e le politiche sociali, 97 - 2. Quale inclusione sociale?, 103 - 3. La crisi dei sistemi *lib/lab* nel management dei "social issues", 107 - 4. Verso l'inclusione relazionale, 112 - 5. Quali politiche sociali di cittadinanza? Strategie *lib/lab* vs strategie relazionali, 115 - 6. Conclusioni: due strategie per governare la morfogenesi sociale, l'una con cittadinanza neutra (codice *lib/lab* dell'inclusione), l'altra con cittadinanza societaria (codice relazionale dell'inclusione), 131

Capitolo quarto

Il valore aggiunto delle relazioni sociali

137

1. Il problema e le tesi, 137 - 2. Lo stato dell'arte nello studio del capitale sociale in rapporto alla produzione di beni pubblici: un dibattito denso di aporie, 138 - 3. La prospettiva della sociologia relazionale, 145 - 4. Si comprende allora il valore sociale aggiunto delle relazioni sociali, 150

Capitolo quinto

I beni relazionali: sale della democrazia civile

155

1. Alla scoperta di altri beni che danno sostanza alla democrazia, in tutte le sue dimensioni, sociali, culturali, economiche e politiche, 155 - 2. Una definizione operativa: si tratta di beni che non sono né strettamente pubblici né strettamente privati, 157 - 3. Com'è nata la teoria dei beni relazionali, 161 - 4. Il concetto di bene relazionale ridefinisce la mappa dei beni comuni, 166 - 5. La nuova democrazia, 170

Capitolo sesto

Fine del liberalismo? Dal compromesso lib/lab al liberalismo societario 179

1. Di quale liberalismo parliamo?, 179 - 2. La tesi del presente capitolo, 182 - 3. Una breve storia del liberalismo, 185 - 4. Il liberalismo ha fatto crescere una società che non riesce più a comprendere, 189 - 5. Le aporie e le sfide del liberalismo oggi, 194 - 6. La sfida al liberalismo odierno, 197 - 7. Quale liberalismo per il futuro? La sfida della costituzionalizzazione delle sfere civili, 198 - 8. Conclusioni, 210

Capitolo settimo

Il soggetto relazionale: definizione ed esempi 213

1. Il problema: come passare dal soggetto individuale al soggetto sociale?, 213 - 2. Il concetto di soggetto relazionale, 216 - 3. Che cosa è “sociale” nel soggetto relazionale?, 218 - 4. Esempi di soggetti relazionali, 222 - 5. Le soggettività sociali (relazionali) nelle politiche sociali, 234 - 6. La riflessività relazionale, 236 - 7. Conclusioni: dare una corretta impostazione all’analisi relazionale, 238

Capitolo ottavo

Il ruolo della relazione sussidiaria nella governance di un mondo sociale globalizzato 241

1. Il problema: la ricerca di un nuovo principio regolativo per la società globale del secolo XXI, 241 - 2. Il principio di sussidiarietà e gli attuali processi di globalizzazione, 245 - 3. Com’è possibile governare la globalizzazione? Teorie a confronto, 266 - 4. Globalizzare la sussidiarietà: può essere la via per una governance mondiale, 279

Capitolo nono

Prospettive sul futuro. La società relazionale come espressione della morfogenesi sociale 287

1. La società del futuro sarà “morfogenetica”, 287 - 2. Comprendere i cambiamenti sociali, 288 - 3. La morfogenesi della società come eccezione delle sue forme relazionali, 291 - 4. Una teoria delle relazioni sociali e della loro struttura, 294 - 5. La relazione sociale come “molecola del sociale”, 303 - 6. Come la morfogenesi sociale sta tra-

Sommario

sformando la società capitalistica moderna, 313 - 7. Come le relazioni sociali attuano la morfogenesi sociale a seconda della struttura condizionante (*bound/unbound*), 317 - 8. Conclusioni, 323

Bibliografia	325
Indice dei nomi	345
Indice dei concetti	351

Nella stessa collana

1. Emanuele Pagano, *L'Italia e i suoi Stati nell'età moderna. Profilo di storia (secoli XVI-XIX)*
2. Riccardo Maffei, *Introduzione al fascismo. Aspetti e momenti del totalitarismo italiano*
3. Giuseppe Gullino, *Storia della Repubblica Veneta*
4. Luigi Alici, *Filosofia morale*
5. Giovanni Manetti - Adriano Fabris, *Comunicazione*
6. Dario Antiseri, *Come si ragiona in filosofia. E perché e come insegnare storia della filosofia*
7. Angelo Nobile - Daniele Giancane - Carlo Marini, *Letteratura per l'infanzia e l'adolescenza. Storia e critica pedagogica*
8. Rosa Maria Parrinello, *Le grandi religioni. Credenze, riti, costumi*
9. Annamaria Fantauzzi, *Antropologia della donazione*
10. Mauro Bozzetti, *Pensare con stile. La narratività della filosofia*
11. Eugen Bleuler, *La psicanalisi di Freud*, a cura di Francesco e Guido Ghia
12. Roberto Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, nuova edizione
13. Otfried Höffe, *La democrazia ha un futuro?*, a cura di Giovanni Panno
14. Milena Santerini, *Educazione morale e neuroscienze. La coscienza dell'empatia*
15. Angelo Turchini, *Archivi della Chiesa e archivistica*
16. Caterina Cangìà, *Lingue altre, 1. Conoscerle e coltivarle*
17. Caterina Cangìà, *Lingue altre, 2. Insegnarle e impararle*

18. Guido Gili - Fausto Colombo, *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*
19. Elena Marta (ed.), *Costruire cittadinanza. L'esperienza del servizio civile nazionale*
20. Giovanni Santambrogio, *Lezioni di giornalismo*
21. Giovanna Mascheroni (ed.), *I ragazzi e la rete. La ricerca EU Kids Online e il caso Italia*
22. Michele Colasanto - Laura Zanfrini (eds.), *Leggere la disoccupazione. Progettare le politiche*
23. Sergio Galvan, *Logica*
24. Stephen Gilligan, *Aiutare se stessi. Il coraggio di amare*
25. Laura Cerasi, *Pedagogie e antipedagogie della nazione. Istituzioni e politiche culturali nel Novecento italiano*
26. Mariella Colin, *I bambini di Mussolini. Letteratura, libri, letture per l'infanzia sotto il fascismo*
27. Ricciarda Ricorda, *La letteratura di viaggio in Italia. Dal Settecento a oggi*
28. Saverio Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, nuova edizione riveduta e ampliata
29. Maurizio Della Casa, *Scritture intertestuali. Riscrivere, imitare, trasformare, interpretare, rispondere*
30. Adriano Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*
31. Pierpaolo Donati, *Sociologia relazionale. Come cambia la società*

Pubblicati nella serie precedente

Raffaella Bertazzoli (a cura di), *Letteratura comparata*

Marco Buzzoni, *Filosofia della scienza*

Hervé A. Cavallera, *Storia della pedagogia*

Mario Cimini, *Sociologia della letteratura*

Alessandro Cinquegrani, *Letteratura e cinema*

Francesco D'Agostino - Laura Palazzani, *Bioetica. Nozioni fondamentali*

Claudio Doglio, *Introduzione alla Bibbia*

Roberto Gatti, *Filosofia politica*

Antonio Pieretti, *Filosofia teoretica*

Luciano Vitacolonna, *Semiotica*

Collana Pedagogia

1. Giuseppe Bertagna, *Lavoro e formazione dei giovani*
2. Luigi Croce - Luigi Pati, *ICF a scuola*
3. Paola Dusi - Luigi Pati, *Corresponsabilità educativa*
4. Giulia Cavalli - Eleonora Di Terlizzi - Anna Valle, *I grandi nel mondo dei piccoli. La relazione tra educatori e genitori nei servizi per la prima infanzia*
5. Andrea Bobbio - Teresa Sergi Grange, *Nidi e scuole dell'infanzia. La continuità educativa*
6. Giuseppina D'Addelfio, *Filosofia per bambini ed educazione morale*
7. Monica Amadini, *Infanzia e famiglia. Significati e forme dell'educare*
8. Rosario Mazzeo, *Studiare missione impossibile? Dialoghi e lettere sull'imparare a scuola e in famiglia*
9. Claudio Girelli (ed.), *Promuovere l'inclusione scolastica. Il contributo dell'approccio pedagogico globale*
10. Andrea Potestio - Fabio Togni, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*
11. Antonio Bellingreri, *Pedagogia dell'attenzione*
12. Sabine Kahn, *Pedagogia differenziata. Concetti e percorsi per la personalizzazione degli apprendimenti*, a cura di Giuliana Sandrone
13. Maria Vinciguerra, *Pedagogia e filosofia per bambini*
14. Amelia Broccoli, *La comunicazione persuasiva. Retorica, etica, educazione*
15. Giuliana Sandrone (ed.), *Pedagogia speciale e personalizzazione. Tre prospettive per un'educazione che "integra"*
16. Olga Bombardelli (ed.), *L'Europa e gli Europei a scuola*

17. Ivo Lizzola, *Incerti legami. Orizzonti di convivenza tra donne e uomini vulnerabili*
18. Giorgio Chiosso, *Novecento pedagogico. Con un'appendice sul dibattito educativo del secondo '900*
19. Monica Amadini, *Crescere nella città. Spazi, relazioni, processi partecipativi per educare l'infanzia*
20. Pier Cesare Rivoltella - Enrica Bricchetto - Fabio Fiore (eds.), *Media, storia e cittadinanza*
21. Luigi Pati (ed.), *Sofferenza e riprogettazione esistenziale. Il contributo dell'educazione*
22. Carlo Baroncelli (ed.), *Verso un'educazione planetaria. Per un futuro sostenibile*
23. Bruno Rossi, *Il lavoro felice. Formazione e benessere organizzativo*
24. Damiano Previtali, *Come valutare i docenti?*

Collana Didattica

1. Christopher Day - Cosimo Laneve (eds.), *Analysis of educational practices. A comparison of research models*
2. Cosimo Laneve, *Manuale di Didattica. Il sapere sull'insegnamento*
3. Pierpaolo Triani, *Disagi dei ragazzi, scuola, territorio. Per una didattica integrata*
4. Alfredo Giunti, *La scuola come centro di ricerca*
5. Italo Fiorin, *Scuola accogliente, scuola competente. Pedagogia e didattica della scuola inclusiva*
6. Italo Fiorin (ed.), *Una scuola di qualità*
7. Roberto Rezzaghi, *Manuale di didattica della religione*
8. Pier Cesare Rivoltella - Pier Giuseppe Rossi, *L'agire didattico. Manuale per l'insegnante*
9. Renato Manganotti - Nicola Incampo, *Insegnante di religione. Guida pratica*
10. Giuseppe Bertagna (ed.), *Fare laboratorio. Scenari culturali ed esperienze di ricerca nelle scuole del secondo ciclo*
11. Salvatore Intorrella, *Identità professionale e apprendimento nell'arco di vita*

Collana Orso blu

1. Franco Loi, *Educare la parola*, a cura di Giuseppe Mari
2. Enrico Berti, *Invito alla filosofia*
3. Lorenzo Montanari, *Pronto soccorso dell'italiano*
4. Antonio Paolucci, *Arte e bellezza*, a cura di Carolina Drago
5. Stefano Semplici, *Invito alla bioetica*, a cura di Mirko Di Bernardo
6. Joan Domènech Francesch, *Elogio dell'educazione lenta*
7. Bruno Forte, *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra*, a cura di Marco Roncalli
8. Giovanni Reale, *Invito al pensiero antico*, a cura di Vincenzo Cicero
9. Camille Landais, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, *Per una rivoluzione fiscale. Un'imposta sul reddito per il XXI secolo*, a cura di Massimo Bordignon e Enrico Minelli
10. Aldo Grasso, *Invito alla televisione*, a cura di Cecilia Penati
11. Giacomo Canobbio (ed.), *Dio, l'anima, la morte. Percorsi per far pensare*
12. Rabindranath Tagore, *La saggezza del pappagallo*
13. Edward Evan Evans-Pritchard, *Invito all'antropologia sociale*
14. Alberto Quadrio Curzio, *Economia oltre la crisi. Riflessioni sul liberismo sociale*, a cura di Stefano Natoli
15. Michael Heller, *La scienza e Dio*, a cura di Giulio Brotti
16. Emanuele Severino, *Educare al pensiero*, a cura di Sara Bignotti
17. Georges Cottier, *Ateismi di ieri e di oggi*, a cura di Giuseppe Mari
18. Massimo Baldini, *Virtù dell'errore. Fra epistemologia e pedagogia*

19. Giacomo Canobbio, *Il Concilio Vaticano II tra speranza e realtà*, a cura di Anna Chiara Valle
20. Luigi Alici, *I cattolici e il paese. Provocazioni per la politica*

