

## Carità e solidarietà nella società post-moderna

PIERPAOLO DONATI\*

Sommario: 1. Premessa. 2. Carità e solidarietà: due termini distinti ma relazionati. 2.1. Distinguere per relazionare. 2.2. Bene comune, solidarietà, sussidiarietà. 3. Il carattere profetico della dottrina sociale della Chiesa: le nuove forme della carità e della solidarietà. 3.1. Sul primo tema: la ridefinizione del bene comune. 3.2. Sul secondo tema: quali azioni collettive esprimono la solidarietà sociale di terzo settore? 3.3. Sul terzo tema: le novità del terzo settore nella riorganizzazione del sistema societario. 4. L'Europa del 2000 e la «civiltà dell'amore».



La carità non è un semplice sentimento di benevolenza o di pietà, essa ha come scopo di permettere ad ogni individuo di vivere davvero in condizioni dignitose che gli spettano di diritto e dalle quali dipendono la sua sopravvivenza, la sua libertà e il suo sviluppo in genere. La carità fa vedere in ogni uomo e in ogni donna un altro se stesso, in Cristo, secondo l'insegnamento divino: «amerai il prossimo tuo come te stesso»<sup>1</sup>.

### 1. Premessa

La dottrina sociale della Chiesa è l'annuncio di una visione «dell'uomo nella società» che può essere descritto con tre parole: *civiltà dell'amore*<sup>2</sup>. È il progetto di una cultura e di una relativa organizzazione sociale che si misurino sul metro dell'amore dell'uomo per l'uomo. Ma la *charitas* può essere tradotta in una intera «civiltà»?

\* Dipartimento di Sociologia. Università di Bologna. Strada Maggiore 45, 40125 Bologna

<sup>1</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE «IUSTITIA ET PAX», *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna*, Roma, 3 novembre 1988, pr. 23.

<sup>2</sup> L'espressione, com'è noto, è di Paolo VI (1975) e su di essa si può centrare l'intero messaggio sociale cristiano: cfr. P. de LAUBIER, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, Fayard, Paris 1990.

Questo è l'interrogativo, anzi la sfida che tutti noi dobbiamo affrontare quando cerchiamo di capire se e come la dottrina sociale della Chiesa possa effettivamente essere tradotta in pratica sociale e in una concreta — per quanto plurale — forma di società.

Molte culture e molte religioni parlano dell'amore. Ma nessun'altra, come quella cristiana, eleva la *charitas* a fondamento di un'intera «civiltà possibile». Il compito che oggi ci è affidato è quello di capire il senso delle differenze con altre dottrine, e poi se e come la dottrina sociale cristiana possa essere vissuta e resa effettiva nella storia, e nella storia di oggi. S'intende, almeno in quanto sta in noi, dato che il cristiano non può dubitare che Dio sia fedele alle Sue promesse.

Il compito è reso particolarmente arduo e improbabile dal fatto che la società odierna sembra andare, almeno in apparenza, sempre più contro la carità e la solidarietà come basi del vivere sociale. Nuovi egoismi appaiono all'orizzonte. Nuove chiusure emergono ovunque. E non solo nelle aree più depresse del mondo, ma anche nel seno stesso delle società più modernizzate. Anzi, proprio in queste ultime noi vediamo uomini che erigono nuove e potenti barriere a difesa dei propri interessi, delle proprie fortune e dei propri privilegi *contro* altri uomini.

Chi è sano teme di essere chiamato a dare qualche aiuto a chi è malato, chi ha un lavoro teme di doverlo dividere con chi non ce l'ha. Così pure chi è solo (l'anziano, il bambino) o debole (come i portatori di handicap), o è incorso in una situazione difficile o tragica (il disadattamento, la tossicodipendenza, ecc.), si vede sempre più escluso da una società pensata e organizzata per i «forti», cioè chi sta bene, è autonomo, ha potere contrattuale e di scambio. Ci si scandalizza spesso delle società antiche divise fra liberi e schiavi. E non si vede che la società contemporanea avanzata è divisa — in una maniera di fatto non molto dissimile — fra gli «inclusi» e gli «esclusi», i privilegiati e l'*underclass* (la «sotto-classe», costituita da disoccupati ed emarginati), i nativi e gli immigrati. Mondi spesso non comunicanti, tra i quali crescono le difficoltà di mutua comprensione e solidarietà.

Dobbiamo allora chiederci: davvero la società post-moderna può fare a meno, oggi e nel prossimo futuro, di carità e solidarietà? Nessuno, in realtà, può ragionevolmente pensarlo. Neppure i cosiddetti «non credenti». Il problema, perciò, diventa quello di capire in che senso la società post-moderna abbia bisogno di carità e solidarietà, quali possano essere le valenze culturali e le funzioni sociali di carità e solidarietà, e come esse possano venire adeguatamente espresse e messe in pratica nelle nuove condizioni di complessità della vita sociale che esce dalla modernità.

Alla fine di questo percorso (non «prima»!), quindi senza presupporre alcun dogmatismo, si vedrà che il messaggio cristiano è ancora, anzi diventa sempre più, l'unica base credibile e realistica per un progetto di società post-moderna che, a partire dall'Europa, è oggi spinta per necessità a riorganizzarsi su fondamenta completamente diverse da quelle della modernità (ovviamente, pur senza abbandonare le migliori acquisizioni della modernità).

## 2. Carità e solidarietà: due termini distinti ma relazionati

### 2.1. Distinguere per relazionare

Il senso che noi cerchiamo di osservare e rappresentare per i concetti di carità e solidarietà deve rispettare la loro natura propria, senza confondere i due termini fra di loro o con altri concetti<sup>3</sup>. Dobbiamo distinguerli, ma non per separarli, bensì per relazionarli, giacché solo la loro relazione li rende comprensibili e traducibili sul piano pratico, e quindi efficaci.

La solidarietà è l'aspetto *sociale* della *virtù della carità* intesa come amore soprannaturale alla persona. Entrambe radicano in Cristo. La carità si innesta sulla prospettiva soprannaturale in modo immediato, mentre la solidarietà ne è una manifestazione più esterna, e dunque ha un riferimento più indiretto, tale da consentire molte e differenti mediazioni umane.

Il radicamento in Cristo distingue carità e solidarietà dalla «filantropia» e dalla «benevolenza» umana, che non vanno certamente disprezzate, ma sono un'altra cosa. La parola filantropia è stata impiegata dai Padri della Chiesa (segnatamente Ireneo di Lione) che si richiamava a San Paolo nell'evocare la filantropia di Cristo (lettera a Tito, 3, 5), ma nel linguaggio attuale questo termine è segnato dall'età dei Lumi, così come la parola «benevolenza» (Bernardino di S. Pietro). Il socialista Saint-Simon, all'inizio del XIX secolo, faceva appello ai filantropi per finanziare il suo progetto di Nuovo Cristianesimo (1825). Ma si trattava, precisamente, di un cristianesimo senza Cristo. C'è, in questo pensatore come in molti altri dell'Ottocento, la volontà di ripensare l'amore del prossimo e la solidarietà umana senza riferimento spirituale e ancor meno a Cristo. Lo stesso Augusto Comte, il teorico del positivismo moderno, esaltava la filantropia nel suo vasto progetto di organizzazione culturale del mondo, copiato in un certo modo sull'organizzazione cattolica, ma senza Cristo.

Ancor oggi molti esaltano la filantropia richiamandosi a varie ideologie liberali, marxiste o neo-marxiste. Ma queste concezioni — che pure parlano di solidarietà umana — non ricevono la loro linfa vitale dalla *charitas* e rischiano continuamente di cadere nella sterilità.

«La Chiesa non annuncia un messaggio filantropico, la sua Buona Novella è di un altro ordine. Si potrebbe perfino immaginare che, in un domani, la proposta di una civiltà dell'amore entri in opposizione non già con un'impresa violenta di disumanizzazione che contraddice in maniera evidente la legge naturale, come i totalitarismi del XX secolo, ma con un progetto filantropico che si richiami ai diritti dell'uomo. Il conflitto potrebbe insorgere dalla contestazione di una filantropia, cioè a dire da un amore del prossimo, che fosse proposto senza riferimento a Cristo»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> E' utile ricordare che, quando cerchiamo il *senso* di un concetto (come carità o solidarietà), siamo con ciò alla ricerca della indicazione di una *intenzionalità*, di un *significato* e di una *selezione* (scelta) che lo distinguono da altri concetti, in particolare dal suo opposto.

<sup>4</sup> P. de LAUBIER, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, cit., pp. 65 e segg.

Se si guarda al legame fra solidarietà e carità, se, in altre parole, l'una è letta alla luce dell'altra, allora si vede come, per comprendere la loro relazione, si richieda un'antropologia. Quella cristiana è certamente tale da mostrare l'insondabile ricchezza di entrambe, e di ciò a cui entrambe alludono, precisamente con il relazionarle ad una visione dell'uomo che consente di non slegare, ma di connettere fra loro, carità e solidarietà.

Una certa solidarietà può esistere anche nel mondo animale. Perché la solidarietà umana è differente? Perché e solo perché essa radica nella carità, e la carità è solo umana in quanto l'umano è relazione a Dio (la dignità dell'uomo non è in se stesso, ma nella relazione di filiazione a Dio). Occorre ricordare la Scrittura: «Noi sappiamo che amiamo il nostro prossimo — dice S. Giovanni — quando amiamo Dio»<sup>5</sup>.

È su questa base che S. Tommaso definisce la carità come amore di Dio e amore dei fratelli a causa di Dio o in Dio. La sfida teologica che questo punto solleva meriterebbe uno svolgimento adeguato, che tuttavia non rientra nel mio compito di sociologo. Resta il fatto che non può esservi una visione sociologica «veritativa» che non abbia un presupposto generale di ordine metafisico, e nella fattispecie questo presupposto consiste nel fatto che l'agire caritativo non ha senso proprio e pieno se non è azione che muove da Dio e si riferisce a Dio: Dio ne è il motore e il fine. Le forme della solidarietà che essa esprime debbono riflettere questa avventura, insieme umana e divina, che ci colloca nella città terrestre, sospesa fra la città celeste e quella degli inferi (come distingue S. Tommaso, correggendo il dualismo di S. Agostino che vedeva solo le due città, celeste e diabolica).

Attraverso la filantropia, beninteso, passano gesti di solidarietà umana concreta che non debbono per nulla essere svalutati o sottovalutati. La Chiesa vive nei cuori che cercano sinceramente la verità, in certi casi anche indipendentemente dalle istituzioni che rappresentano e mediano la «via normale» (come diceva il Card. Journet). Ma non possiamo sostituire la carità con la filantropia. Chi facesse questo, come ha fatto l'Illuminismo nell'epoca moderna, va incontro alle più grosse delusioni.

È quanto di fatto è avvenuto nella storia degli ultimi decenni. Oggi, il risorgere degli egoismi di cui ho detto rende nuovamente evidente ed attuale il fallimento della concezione e dell'esperienza illuministica della carità e della solidarietà. Quella concezione è ormai al tramonto, dal momento che ha trasformato la «fraternità», quella posta nella triade della Rivoluzione francese, in un'arida giustizia fiscale o nel gesto individuale e privatistico di dare il superfluo come beneficenza. La verità è che, se la libertà e l'eguaglianza debbono essere armonizzate con la solidarietà (fraternità), e tradursi in una «civiltà dell'amore» anziché in una società competitiva dove l'uomo è lupo per l'altro uomo, allora debbono radicare in Cristo, debbono avere radici in forma di croce.

La società moderna ha cercato di «positivizzare» la solidarietà nella forma della filantropia, della benevolenza, della cooperazione. Ma l'approccio positivisti-

---

<sup>5</sup> Cfr. 1 Gv 5, 2.

co, secolarizzando il legame fra la carità e la solidarietà, ne ha rotto il senso interno. Di fatto, la società moderna ha cercato di realizzare due operazioni: da un lato, ha affermato una concezione della carità come fatto individuale e privato; e dall'altro ha pensato di istituzionalizzare la solidarietà nel *welfare state*.

Entrambe queste operazioni hanno distorto il senso della carità e della solidarietà, e talora hanno anche condotto a esiti perversi. Non si può certo rifiutare la carità come atto filantropico privato, né si può certo respingere lo Stato sociale, che è e deve restare una basilare istituzione della nostra società. Ma la filantropia e il *welfare state* (lo Stato sociale) non sono né equivalenti né sostituti funzionali della carità e della solidarietà, come la dottrina sociale della Chiesa intende questi termini. Non bisogna metterli in antitesi. Sono semplicemente un'altra faccenda.

I moderni diritti sociali di cittadinanza, ispirandosi ai quali sono stati eretti i nostri sistemi di sicurezza sociale, i servizi sanitari e sociali, i sistemi fiscali per la redistribuzione e la giustizia fiscale, sono stati indubbiamente conquiste importanti e non possono certo essere messi in causa. Ma essi, come oggi molti arrivano a riconoscere, non possono sostituire né la carità né la solidarietà. Non lo possono per almeno due buoni ordini di motivi:

— primo, perché le istituzioni di solidarietà proprie dei *welfare states* non eliminano, talora anzi acuiscono, il bisogno di esperienze, vissuti e pratiche di solidarietà a livello inter-personale e di relazioni primarie fra la gente, nei mondi della vita quotidiana<sup>6</sup>;

— secondo, perché i sistemi di *welfare* hanno bisogno di motivazioni profonde o «ultime» che sostengano il consenso (economico, sociale e politico) fra i cittadini per mantenere e sviluppare la solidarietà che si concretizza nella redistribuzione delle risorse operata dallo Stato (anche attraverso il mercato, s'intende un mercato «regolato»).

Proprio la crisi di questi presupposti mette oggi in dubbio il *welfare state*<sup>7</sup>. Appare allora evidente che occorre rifondare le basi etiche dello Stato sociale. Ma questo obiettivo non può più essere perseguito sui binari della modernità, e della sua cittadinanza statalistica. E allora viene in primo piano una *nuova società civile* e la necessità di ridefinire la *cittadinanza* «da statuale a societaria»<sup>8</sup>, dando cioè impulso ad un sistema di diritti di convivenza che siano espressione della società, della sua soggettività, anziché di una sovrainposta soggettività dello Stato<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Detti «mondi vitali» (*Lebenswelt, life-worlds*) in quanto produttivi di senso soggettivo, a partire da Husserl, e poi riformulati come relazioni di vita quotidiana capaci di sostenere una intersoggettività significante secondo varie teorie, tra cui quelle di A. Schütz, J. Habermas e A. ARDIGO, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.

<sup>7</sup> Come è stato messo in luce da una abbondante letteratura. In particolare, sul rapporto tra crisi delle solidarietà primarie e crisi dei sistemi di *welfare*, si vedano: M. IGNATIEFF, *I bisogni degli altri*, Il Mulino, Bologna 1988; P. de LAUBIER *et al.* (eds.), *Pratiques des solidarités, Réalités Sociales*, Lausanne 1991.

<sup>8</sup> P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Bologna 1993 (in stampa).

<sup>9</sup> Per dirla con Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus, Lettera enciclica nel centenario della Rerum Novarum*, Roma, 1 maggio 1991, «è nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la "soggettività della società"» (pr. 49); «un'autentica democrazia è possibile solo in uno stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana».

Lo slogan «*dalla carità allo Stato sociale*», che sintetizza in poche parole la storia di due secoli di lotte sociali in Europa, contiene certamente molte e basilari conquiste sociali. Ma non può essere assolutizzato. Se inteso come necessità che lo Stato sostituisca la carità e le forme solidaristiche di società civile, può addirittura risultare fuorviante e oltremodo dannoso.

Le istituzioni del *welfare state* possono reggere solo se hanno il sostegno di una cultura solidaristica. E la cultura solidaristica ha bisogno di un'anima. Senza un'anima, viene meno la linfa vitale di tutto ciò che rappresenta il vanto delle grandi conquiste sociali dell'epoca moderna. Ecco perché la carità non può cessare di essere la linfa vitale della solidarietà, se questa deve a sua volta sostenere l'*ethos* del *welfare state* e l'operare dei suoi apparati, pubblici, privati e misti.

Senza un'ispirazione che affondi le sue radici in una visione spirituale dell'uomo e della sua dignità in quanto figlio di Dio, tutte le istituzioni di solidarietà sociale si rivelano rimedi passeggeri, espressioni di lotte fra interessi, o meccanismi dettati da impulsi contingenti che possono essere anche distrutti facilmente e rapidamente. Non bastano i buoni sentimenti, e neppure le lotte sociali, se ciò che sostiene le istituzioni sono solo rapporti di forza. I frutti della pura negoziazione degli interessi sono sempre precari.

In breve. La società post-moderna deve oggi prendere atto che certe scelte compiute dalla modernità sono state dettate da motivazioni parziali e riduttive. I problemi sociali che rimandano ad esigenze di solidarietà umana non possono essere risolti trasferendo le responsabilità su anonime «società di assicurazioni», *in primis* lo Stato come massimo garante dei sistemi assicurativi. Sotto questo aspetto sono stati fatti non pochi errori, che peraltro, oggi, i governi non hanno difficoltà a riconoscere. Oggi c'è bisogno di ritrovare un'anima per la solidarietà. Bisogna per questo orientarsi ad una nuova e profonda «conversione», che è insieme spirituale, culturale, sociale, politica, economica.

Di qui l'attualità, sempre antica e sempre nuova, del messaggio cristiano.

La carità è spirito. La solidarietà è categoria morale, e di conseguenza, anche sociale, economica e politica.

La dottrina sociale, a questo proposito, è molto chiara. Essa si presenta compiutamente come visione soprannaturale che ispira una cultura umana. Il suo ragionamento è semplice. Gli uomini hanno la stessa dignità, ma l'eguaglianza della dignità non significa uniformità: le differenze sono in noi, tra noi, con noi, e non periscono, anzi si rigenerano continuamente. Quando di nuovo vengono in primo piano, e ci si trova di fronte a patenti squilibri (fra ricchi e poveri, sani e malati, deboli e forti) che cosa si deve fare?

Il pensiero sociale della Chiesa è quanto mai illuminante. Esso ci propone non delle ricette, ma un cammino, la cui direzione direttrice è segnata dal rispetto

---

Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della "soggettività" della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità» (pr. 46). In breve, per Giovanni Paolo II soggettività sociale è «un libero processo di auto-organizzazione della società con la messa a punto di strumenti efficaci di solidarietà» (pr. 15).

amoroso delle differenze finalizzato al massimo di reciprocità (=solidarietà) nelle reciproche relazioni.

Il primo principio è certamente quello del *rispetto delle differenze*, attraverso un pieno riconoscimento che significhi possibilità di ciascuno di svilupparsi seguendo le proprie peculiari inclinazioni, nel rispetto degli altri e del bene comune della società e della comunità mondiale, senza che alcun gruppo umano possa attribuirsi una natura superiore o superiori diritti, né tantomeno operare alcun tipo di discriminazione che possa ledere i diritti fondamentali della persona umana.

*Ma il rispetto reciproco non basta.* Occorre instaurare rapporti di *fratellanza*. Il dinamismo della fratellanza è, appunto, quello della carità: «ogni uomo è mio fratello» è qualcosa che, storicamente, solo il cristianesimo ha affermato con una pienezza di contenuti che non ha riscontro in nessun'altra religione o cultura.

La carità non è un semplice sentimento di benevolenza o di pietà, essa ha come scopo di permettere ad ogni individuo di vivere davvero in condizioni dignitose che gli spettano di diritto e dalle quali dipendono la sua sopravvivenza, la sua libertà e il suo sviluppo in genere. La carità fa vedere in ogni uomo e in ogni donna un altro se stesso, in Cristo, secondo l'insegnamento divino: «amerai il prossimo tuo come te stesso»<sup>10</sup>.

*Ma riconoscere la propria fratellanza non basta ancora*, se tale riconoscimento non diventa comportamento pratico. Ed è questo il piano della *solidarietà*, fra tutti gli uomini, ricchi e poveri, sani e malati, più dotati e meno dotati, fortunati e sfortunati. L'enciclica di Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis* (1987) ha precisamente insistito sul fatto che la solidarietà nasce dal senso della interdipendenza «sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo e...assunta come categoria morale. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà» (pr. 38). Ne va della pace tra gli uomini, e tra le nazioni: «*Opus solidaritatis pax*, la pace come frutto della solidarietà» (pr. 39).

## 2.2. Bene comune, solidarietà, sussidiarietà

Non si può ben intendere la solidarietà se non la si riferisce al bene comune. Ora, il problema del bene comune dal punto di vista sociologico è oggi diventato un *puzzle*.

Dobbiamo specificare il significato dei concetti di solidarietà e di bene comune, dato che questi concetti sono divenuti troppo ampi e complessi per poter essere utili nella discussione e nella risoluzione pratica dei problemi.

Per dirla in breve, finora sono stati teorizzati e praticati quattro significati di solidarietà.

1) Un primo significato è stato quello di *organicità*. Il referente storico più famoso è l'apologo di Menenio Agrippa. Nella visione antica, la solidarietà è con-

<sup>10</sup> COMMISSIONE PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna*, cit., pr. 23.

cepita come quella di un corpo costituito da membra che stanno solidalmente — cioè funzionalmente — in rapporto organico reciproco. Questa concezione non può più essere praticata in modo ingenuo e immediato, perché la società non è più concepibile né governabile come un «corpo». Se si vuole mantenere un mercato aperto (e i relativi mass media) non si può mantenere con ciò stesso una strutturazione «corporativa» della società. E per questo non possiamo più rappresentarci la società come un corpo-soggetto e neanche possiamo pensarla come “fatta” di soggetti. I soggetti, infatti, la trascendono. La società è oggi concepibile solo come *relazione*, cioè come una rete tra soggetti che sono «ambiente» (in senso sistemico) di un tessuto di relazioni. Bisogna capire perché le cose stanno così, e trarre tutte le conseguenze dal fatto che, oggi, la società non può più essere rappresentata in una forma ‘organica’. Dire che un certo numero N di soggetti sono in rapporto organico funzionale come nell’apologo di Menenio Agrippa (nel quale c’erano i contadini e gli artigiani e ciascuno era funzionale perché l’artigiano dava i suoi prodotti al contadino che a sua volta lo ripagava con i suoi prodotti agricoli ecc.) non ha più un significato credibile, perché il concetto di organicità è un’analogia che ormai si è persa nel tempo e che non ha più possibilità di essere perfino pensata nel senso antico. Ma questo significato non è morto: l’immagine organica conserva un valore simbolico veritativo in quanto ci richiama ad una comune «famiglia umana». Se vuole mantenere una validità, deve essere portata ad un nuovo livello di generalizzazione; cioè, deve essere tradotta in una appropriata rappresentazione simbolica di una comune appartenenza alla umanità. In tal caso, diventa il richiamo ad una fondamentale interdipendenza fra gli uomini che è umana, in quanto distinta dalle interdipendenze sociali (fra ruoli), economiche (interessi materiali), politiche (di organizzazioni partitiche).

2) Una seconda concezione di solidarietà è quella che, tradizionalmente, ne fa un sinonimo di *beneficenza*. Andare verso gli altri per aiutarli, per dare loro una mano con spirito altruistico. È la norma sociale del dono o *norma dell’altruismo*<sup>11</sup> come dovere sociale, che si riferisce alla persona e vale soprattutto nelle relazioni interpersonali. Non può essere utilizzato a livello societario, perché manca di una definizione del bene comune. A livello dell’intera società, ossia per ogni e qualunque suo ambito, non si può sostenere che una persona è solidaristica (ovvero si regola in base al bene comune) quando e perché dona qualche cosa. Se un’azienda dovesse regolarsi in termini di solidarietà in questo senso, ossia solo con motivazioni di beneficenza, non resisterebbe due giorni sul mercato. Quindi questo significato è parziale. Per quanto esso conservi validità in un suo ambito di relazioni inter-soggettive, se viene utilizzato in modo generalizzato appare del tutto insufficiente, specie allorché si richiedono forme più complesse e organizzate di solidarietà, che vanno oltre la sfera privata e riguardano l’agire delle istituzioni.

3) La terza concezione è quella della solidarietà nel senso di mettersi assieme per *condividere degli ideali o degli interessi* (che possono essere universalistici o particolari), e per renderne più efficace la promozione. Solidarietà nel senso gene-

<sup>11</sup> B. CATTARINUSI, *Altruismo e società. Aspetti e problemi del comportamento prosociale*, Angeli, Milano 1991.



rico di *socius*. Indubbiamente questo concetto ha qualche cosa di vicino ad un significato relazionale di bene comune, ma certamente non ne coglie tutto il dinamismo interno: è un pensare a individui isolati che si riuniscono per mettere in comune qualcosa. Ma si può trattare anche di qualcosa di egoistico. Questa, dunque, è un'immagine insufficiente per definire la categoria del bene comune inteso come solidarietà, perché riflette un individualismo metodologico che è notoriamente incapace di dar conto delle relazioni come tali, anche se il concetto di "condivisione" ha una sua validità e può ben essere usato da un certo punto di vista.

4) Un quarto significato di solidarietà è quello che ne fa un sinonimo di *giustizia* o di *equità* nella distribuzione dei beni. Lo Stato, per esempio, è solidaristico se, in questo senso, si preoccupa della giustizia nella distribuzione dei beni verso i poveri, gli indigenti, chi è svantaggiato, ecc., in breve se non è sordo davanti ai bisogni di chi ha di meno, di chi non ha il necessario. Anche questo concetto è parziale, in quanto si riferisce alla dimensione redistributiva delle risorse. Di fatto, rischia spesso di essere confuso con una sorta di «beneficenza a livello sistemico», ossia organizzata e regolata da parte dello Stato. La concezione dello Stato socialdemocratico e dello Stato delle assicurazioni sono state appunto questo: una soluzione per poter compensare situazioni di carenza o di svantaggio mettendone la responsabilità sulla collettività anonimamente intesa. È il ben noto principio di compensazione e inclusione dei moderni *welfare states*.

Tutte queste concezioni di solidarietà sono importanti nel loro ambito, ma diventano concezioni specifiche, con senso limitato. Il concetto di organicità richiama il valore *simbolico* universalistico della «famiglia umana». Il concetto di beneficenza richiama la norma dell'altruismo come *regola e dovere sociale*. Il concetto di condivisione di ideali o interessi mette l'accento sul fatto associativo. Il concetto di giustizia o equità significa l'esigenza di una redistribuzione dei mezzi o risorse materiali che servono per vivere.

Sul piano concreto delle politiche sociali, queste concezioni valgono in casi e ambiti di applicazione che sono ristretti.

Se si vuole parlare della solidarietà come base di un bene comune dell'intera società, dell'intera comunità politica, occorre che, al di là di tali concezioni, la solidarietà diventi un *valore* e un *mezzo simbolico generalizzato* che deve servire per lo scambio *fra* tutti i sottosistemi della società, dentro e fuori delle politiche pubbliche in senso stretto.

Al pari del denaro, del diritto, del potere, dell'influenza e di altri mezzi simbolici generalizzati di inter-scambio, *la solidarietà deve diventare un valore che circola in tutta la società ed è riconosciuto da tutti, anche se prende forme diverse nei diversi ambiti di vita, di lavoro e di relazione sociale*.

Per ragioni di chiarezza sarà dunque opportuno sintetizzare e schematizzare il discorso sulla solidarietà.

La solidarietà si differenzia in varie forme:

- quelle del mercato (per esempio delle *corporations*, dei contratti di solidarietà, ecc.),
- quelle dello Stato (per esempio fiscale),

— quelle delle associazioni (soprattutto come appartenenza, come *membership*)  
— e quelle di «mondo vitale» (inter-soggettiva, più occasionale o più stabile come nelle comunità primarie di vita quotidiana, per esempio tra famiglie).

Non c'è più «una» forma della solidarietà sociale.

Ciascuna di queste forme ha il suo proprio codice simbolico e normativo, le sue pratiche, le sue regole. Bisogna quindi saper distinguere la solidarietà economica, quella politica, quella associativa e quella intersoggettiva delle comunità primarie. Sintetizzo tutto ciò nella fig. 1<sup>12</sup>.



Fig. 1- La differenziazione della solidarietà nel sistema societario.

È importante osservare che la solidarietà si differenzia anche all'interno delle quattro grandi sfere di relazioni individuate (fig. 1). In particolare, per quanto riguarda il tema che qui si dibatte, esiste una differenziazione dei codici semantici della *associazione* come relazione di reciproca affermazione positiva fra chi aiuta e chi è aiutato. Questi codici si pluralizzano secondo le linee distintive della solidarietà relazionata alla libertà<sup>13</sup>. Ed è per questo che possono nascere associazioni finalizzate alla semplice animazione, oppure ad una più profonda testimonianza evangelica, oppure associazioni che intervengono su *single issues*, a favore

<sup>12</sup> La logica della fig. 1 segue quella di uno schema noto in sociologia come schema AGIL (P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991, cap. 4).

<sup>13</sup> Ciò è stato chiarito da M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987. Se si adotta la prospettiva di questo autore, si può dar conto della pluralizzazione del terzo settore, e di come il relativo carattere "plurale" venga conservato e accresciuto nel quadro di una democrazia per la quale valgono appieno i principi di libertà ed eguaglianza. Il problema che Walzer lascia insoluto è quello dell'integrazione (cooperazione, collaborazione, interscambio) fra le sfere "pluralizzate". Ed è proprio a questo livello che interviene il punto di vista del pensiero sociale cristiano.

di disoccupati, bambini maltrattati, anziani soli, oppure ancora associazioni che assumono la forma di vere e proprie imprese sociali.

Ma questa differenziazione pone grossi problemi, perché le solidarietà specifiche (differenziate) possono diventare deboli, o anche degenerare, se non vi è un senso del bene comune che le identifichi relazionalmente. Non a caso, oggi, le pratiche di solidarietà si frammentano e risultano per questo difficili da perseguire nell'interfaccia fra mondi vitali e apparati dei servizi pubblici formali.

Le solidarietà associative di *membership*, ad esempio, possono costituire un problema se diventano modalità di gestire «mondi chiusi» dal punto di vista culturale, come capita nei fenomeni migratori quando un gruppo etnico si chiude nella sua sub-cultura praticata in un quartiere di città o in una piccola comunità rurale. Ma proprio questo è il punto: le esigenze di un'auto-organizzazione che rispecchiano particolari interessi e bisogni di auto-identificazione socio-culturale non possono andare contro la solidarietà universalistica. Se si tratta di autentica solidarietà, occorre che esista un punto di vista più generale che salvaguardi le solidarietà più ristrette (appartenenze) dentro una solidarietà più vasta. Ed è qui che il punto di vista cristiano mostra una apertura e una solidità senza paragoni, quando esso propone di vedere non tante razze in conflitto fra loro, ma «una sola razza, quella dei figli di Dio» (un'espressione cara a mons. Josemaría Escrivá).

In termini sociologici, mentre la solidarietà si differenzia in tante forme, si rende necessario il fatto che la solidarietà sia resa circolante e integrata fra i vari sotto-sistemi (o forme della differenziazione). Tale integrazione si realizza, o deve realizzarsi, mediante l'istituzionalizzazione della solidarietà sociale come mezzo simbolico generalizzato di interscambio fra i vari sotto-sistemi. Come si può realizzare tutto questo?

Appunto, pensando e praticando la solidarietà come un valore che è insieme universale (vale per tutta la società) e specifico (dei suoi vari ambiti), cioè riconosciuto da tutti (e da tutti i sotto-sistemi della società), mentre si concretizza in modi diversi per riferimento ai diversi ambiti applicativi nei quali il concetto di bene comune viene attualizzato. Ecco, dunque, in che senso il bene comune diventa complesso e articolato, differenziato e integrato, in un modo meno generico di un tempo (fig. 2 a pag. seg.).

Non si può comprendere a fondo tutto questo se non si comprende che i beni della società, in condizioni di post-modernità, debbono differenziarsi ulteriormente in *beni privati*, *beni pubblici* e *beni relazionali* (questi ultimi come beni né strettamente privati né strettamente pubblici)<sup>14</sup>. Beni comuni non sono più solo quelli pubblici, ma anche altri beni, che io chiamo «relazionali».

La solidarietà è, in un senso, un valore universale, ma, come mezzo simbolico specifico, essa è fondamentale proprio per produrre quest'ultimo tipo di beni, che possono essere distinti in: a) beni comuni relazionali di tipo primario (come la famiglia e i piccoli gruppi amicali e di vicinato), b) beni comuni relazionali di tipo

---

<sup>14</sup> Per una trattazione più analitica di questa tipologia dei beni e dei loro significati cfr. P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, cit., cap. 2.

studi

secondario o collettivo (forme di mutualità, volontariato, cooperazione di solidarietà sociale).

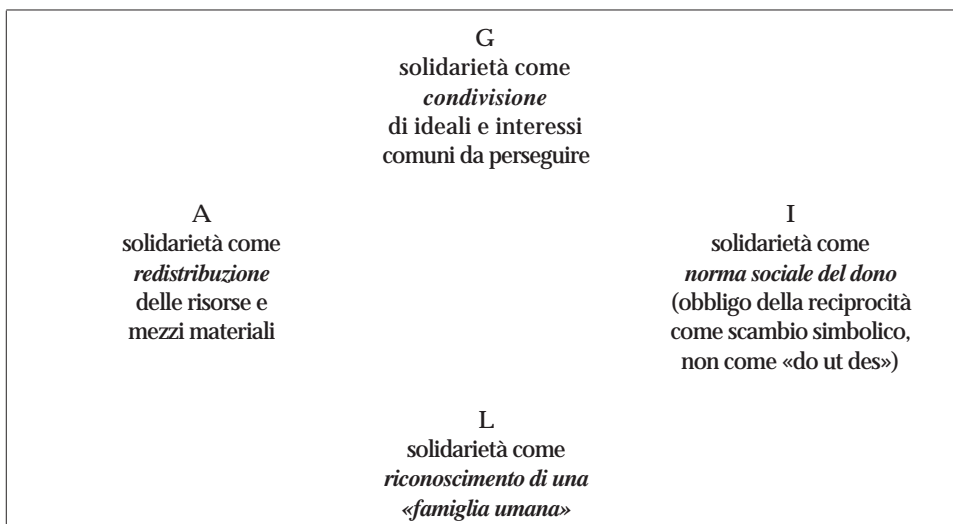


Fig. 2- La ridefinizione del bene comune come solidarietà allo stesso tempo universalistica e differenziata in sfere diverse e specifiche del sistema societario.

Nella società post-moderna la solidarietà diventa qualcosa che *serve per produrre quelli che possiamo chiamare i «beni comuni relazionali»*.

Per fare degli esempi. Sappiamo quanto sia importante la famiglia come luogo della solidarietà fra i sessi e fra le generazioni. È nella famiglia che vengono compensate disuguaglianze, differenze e svantaggi che non possono essere eliminati o compensati altrove, secondo il principio «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni». Ebbene, una famiglia non la si compera col denaro, non la si può neanche imporre con il diritto, non la si può ottenere con l'influenza o con il potere. La si può solo ottenere attraverso relazioni di solidarietà (quelle familiari). La famiglia si produce attraverso famiglia. Questo principio vale per tutti i gruppi primari. Di più: vale anche per tutti i gruppi o associazioni collettive più ampie che si configurano come sfere di autonomia sociale nella società distinte da attori di mercato (come aziende o banche) e da attori dello Stato (istituzioni della pubblica amministrazione o che agiscono per conto di essa). Si tratta di tutte quelle iniziative che hanno a che fare con le attività di *care*, nel vastissimo campo dei servizi sociali, sanitari, educativi, culturali, del benessere sociale.

### 3. Il carattere profetico della dottrina sociale della Chiesa: le nuove forme della carità e della solidarietà (le associazioni dette di “terzo settore”)

Nell’arco di un secolo, dalla *Rerum Novarum* (1891) alla *Centesimus Annus* (1991), il Magistero sociale della Chiesa si è rivelato profetico.

Affrontando la famosa «questione sociale», Leone XIII diede indicazioni che, a buon diritto, Giovanni Paolo II ha interpretato come profetiche. Non solo la visione antropologica cristiana si è rivelata ben più lungimirante di quella marxista, ma anche di quella liberale.

Nei termini del problema che qui ci interessa, la dottrina sociale della Chiesa è stata veramente profetica non solo sul piano soprannaturale, ma anche, se è consentito dirlo, sul piano umano, sociale, storico, culturale, economico e politico.

A distanza di un secolo, la lettura cristiana della società si è rivelata più aderente alla realtà di quanto non abbiano potuto farlo le ideologie sia marxiste sia liberali. Il Magistero sociale della Chiesa non crede certo da oggi nel fatto che l’uomo è un essere solidale per natura e che questa affermazione, in quanto traduce un dato della legge naturale, deve avere manifestazioni storiche concrete nel farsi della società, attraverso la generazione di forme sociali in cui tale realtà si traduce al di là di ogni dottrina socio-politica contingente. È il tema delle nuove forme di solidarietà.

In effetti, l’odierna società complessa si caratterizza sempre più per l’emergenza di fenomeni associativi esterni sia alla sfera del mercato sia a quella politica. Si tratta di sfere di relazioni sociali che non seguono né la logica della utilità e del profitto, né quella del comando su risorse. In altre parole, non sono né private né pubbliche nel senso che questi termini hanno per la modernità. Si devono coniare nuovi termini e si parla allora di “privato sociale”, “terza dimensione”, “terzo settore”.

L’obiettivo di definire queste sfere relazionali è un compito assai arduo. La complessità del problema è connessa ad una serie di motivi che qui sarebbe lungo enumerare e analizzare. Ma, basicamente, fa riferimento alla differenziazione che si rende necessaria per l’agire solidaristico in una società complessa.

La definizione del privato sociale o terzo settore non è possibile se non entro una teoria della differenziazione sociale, ossia di una teoria che consente di individuare le forme e i processi delle *associazioni* intese come fenomeno propriamente *sociale*.

In questa visione delle cose, si può sostenere che le iniziative cosiddette di terzo settore *sono caratterizzate da una loro propria distinzione direttrice*, cioè una direzione-guida che consente ad un attore sociale di auto-organizzarsi senza perdere di vista la propria finalità interna, sapendo dialogare con tutti gli elementi dell’ambiente, relazionandosi ad essi in un sistema di cooperazione (accoppiamento strutturale e anche culturale) più adeguato alle sfide che si incontrano. Si tratta di capire quale questa distinzione direttrice sia.

A mio avviso, tale distinzione direttrice non è né quella *profit/non-profit*, né quella privato/pubblico, o altre simili. Queste distinzioni tradizionali oggi cadono.

I confini si confondono e si annullano, anche perché l'oggetto di cui stiamo discutendo è proprio il *'luogo' dove la società va al di là di se stessa*. È qui, *in primis*, che la società amplifica la sua propria complessità<sup>15</sup>.

Non si deve per questo pensare che la sfera delle associazioni sia separata dalle altre sfere (o sub-sistemi). In particolare vanno evidenziate le interazioni che esistono fra società civile e cittadinanza: il terzo settore non è meno il prodotto della prima che della seconda. Invero, il terzo settore richiede come presupposto la cittadinanza, e contribuisce ad ampliare la medesima. Come tipo di relazione sociale, il terzo settore diventa esso il referente per un nuovo complesso di diritti di cittadinanza.

La società attuale fa esplodere la relazionalità. Il terzo settore di cui si parla non può essere distinto altro che per la qualità delle relazioni che stabilisce al proprio interno e nei rapporti con gli altri 'settori' o 'sistemi' (sempre analiticamente intesi). In questo senso, le iniziative di terzo settore sono selezioni diverse da quelle operate dagli altri settori, rappresentano combinazioni proprie, che hanno vantaggi propri, e naturalmente costi propri. Queste iniziative richiedono, in breve, un codice simbolico proprio, e propri mezzi generalizzati di interscambio e di comunicazione.

La tesi che vorrei avanzare in questa sede è che il settore delle associazioni si viene a distinguere per il fatto di rispondere a esigenze e di produrre *beni specifici*, non producibili da altri tipi di sistemi relazionali. Il ruolo delle iniziative cosiddette di terzo settore è quello di interpretare un'esigenza societaria di grande portata e del tutto nuova sul piano storico: *la produzione di beni relazionali*. Né il mercato né lo Stato producono questo tipo di beni. La comunità primaria, invece, li produce, ma si tratta di beni che restano per così dire interni ad un orizzonte di relazioni che non acquistano la rilevanza e lo *status* di una azione sociale-collettiva che possa essere detta di tipo 'politico' dal punto di vista del sistema societario.

I «beni relazionali» non sono né 'privati' (nel senso moderno del concetto di *privacy*), né 'pubblici' (sempre nel senso moderno del concetto di *public*). La sociologia relazionale sottolinea come questi beni non coincidano con i beni pubblici o collettivi di cui parlano le teorie normative, funzionaliste, strutturaliste, di *rational* o *public choice* oggi correnti<sup>16</sup>. Queste ultime arrivano a sottolineare che ci sono ragioni valide per andare «al di là del proprio interesse» anche solo in termini di una concezione dell'altruismo come utilità definita in termini sociali più ampi<sup>17</sup>, o

<sup>15</sup> Quando parlo di società, non intendo in nessun modo evocare un'entità collettiva «mitica» o «mistica», dotata di chissà quale «spirito», come faceva Durkheim quando parlava di «coscienza collettiva». Parlare di società vuol dire parlare di moltitudini di persone umane, e della loro soggettività e inter-soggettività, entro un contesto di relazioni sociali determinate che ha una storia.

<sup>16</sup> La consapevolezza di questa tendenza è ancora lontana, nonostante molti rilevino i nuovi misti e interpenetrazioni fra pubblico e privato, specialmente nell'area del volontariato e delle organizzazioni non di profitto: cfr. S.A. OSTRANDER, S. LANGTON (eds.), *Shifting the Debate: Public/Private Sector Relations in the Modern Welfare State*, «Journal of Voluntary Action Research», special issue, 16, 1-2 (1987).

<sup>17</sup> J. J. MANSBRIDGE (ed.), *Beyond Self-Interest*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990.

perché si riconosce che l'«empatia» con gli altri è uno strumento di incontro e risoluzione dei problemi, anche internazionali<sup>18</sup>, indispensabile. Ma questo non basta.

Proprio le realizzazioni che oggi possiamo esaminare sul piano pratico (le forme solidaristiche di privato sociale) richiedono una nuova teoria della solidarietà sociale.

Le iniziative dell'associazionismo di terzo settore nascono da esigenze nuove e irriducibili. Esse rispondono ad alcuni temi essenziali riguardo a come osservare e valutare i bisogni sociali e le risposte ad essi in una società complessa di *welfare* avanzato. Il senso del loro "eccedere" la società data può essere analizzato sotto tre aspetti.

Il primo è quello della ridefinizione del "*bene comune*": come può essere inteso all'interno delle politiche sociali. Il secondo è quello delle *azioni collettive* che possono essere intraprese per promuovere una prospettiva solidaristica laddove Stato e Mercato risultano insufficienti o non adeguati. Il terzo è quello della *organizzazione societaria* che consegue a tutto questo.

A mio avviso, nessuno degli slogan oggi in voga (*welfare state vs. mercato*, "meno Stato, più società", ecc.) coglie la novità dei cambiamenti in atto. In questo senso si deve sollecitare una riflessione decisamente più approfondita. L'idea-guida deve riferirsi al fatto che non già le contrapposizioni, o i rapporti di correlazione inversa, ma la differenziazione nella complessità societaria costituisce la novità.

Ciò implica soprattutto una nuova elaborazione delle teorie sulla solidarietà nella società.

### 3.1. Sul primo tema: la ridefinizione del bene comune

Le teorie odierne dei "beni collettivi", in generale a sfondo utilitarista, mancano oggi di una visione chiara di ciò che si sta producendo a riguardo del concetto e della pratica di bene comune.

Precisamente, il più delle volte queste teorie *ricorrono ad una concezione dei «beni» che non tiene conto della differenziazione societaria* che si genera in una società altamente complessa fra tipi diversi di interessi (in senso lato), come gli interessi *privati*, quelli *collettivi*, quelli *diffusi*, quelli *comunitari* e gli interessi *pubblici*.

L'emergenza di questa differenziazione degli interessi, se da un lato comporta una notevole complessificazione dei tipi di diritti da tutelare, dall'altro comporta anche l'abbandono del concetto di 'bene comune'. Non potendo ricondurre tutti questi interessi ad un unico «bene», il concetto di «bene comune» viene abbandonato. Ma questo abbandono denuncia solo un ritardo nella consapevolezza di come il bene comune debba, e di fatto venga ad articolarsi in forme diverse da un tempo. Bisogna capire che cosa significhi che il bene comune deve oggi essere inteso in modo meno onnicomprensivo di un tempo e insieme più sofisticato, cioè come bene relazionale.

Le teorie tradizionali del bene comune (sia quella cattolica sia quelle di

---

<sup>18</sup> R.O. KEOHANE, *Empathy and International Regimes*, in J.J. MANSBRIDGE (ed.), *Beyond Self-Interest*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, pp. 227-236.

matrice utilitarista o marxista) hanno espresso concezioni importanti, ma esse devono essere radicalmente riviste nelle loro basi sociologiche, aggiornate e sviluppate in un quadro più generale, quello della complessità post-moderna. L'osservazione, su questo punto, è che *le definizioni tradizionali mancano di relazionalità*. Pur essendo definizioni che colgono aspetti importanti ed essenziali, sia dal punto di vista culturale che economico o politico, *non spiegano la solidarietà come fatto propriamente sociale*. Esse hanno in genere una concezione riduttiva del bene comune in quanto relazione che gli uomini hanno tra di loro nei mondi della vita quotidiana.

Nella visione cattolica tradizionale (tomista), il bene comune è identificato in un ordine naturale a cui tutti i singoli soggetti (individui-uomo) si riferiscono. Ma cosa intercorre fra loro? La *societas*, in questo senso, non è ancora concepita e praticata secondo il suo farsi storico. La teoria, al riguardo, non è sviluppata perché solo la società moderna si incarica di sviluppare una società in questo senso, cioè come relazionalità, in altri termini come sviluppo di relazioni tra gli uomini in precedenza "sconosciute", che erano come compresse e comunque non esistevano di fatto. È la società moderna che sviluppa il cosiddetto "spazio del sociale" tra il pubblico e il privato.

All'inizio questi cambiamenti storici sono riflessi nelle teorie utilitaristiche. Per quanto numerose ne siano le varianti, l'utilitarismo costituisce comunque una generalizzazione del paradigma del mercato, che resta all'interno di una comprensione economicistica del sociale. Il marxismo, d'altra parte, costituisce in massima parte una reazione all'impostazione utilitaristica occidentale che ancora oggi predomina. Anch'esso però risulta del tutto insufficiente, perché continua a vedere essenzialmente gli aspetti economici e politici di tale solidarietà, trascurandone le valenze extra-economiche ed extra-politiche.

Questo scenario è stato spiegato circa dieci anni fa, allorché è stata formulata la teoria del privato sociale<sup>19</sup>. Allora, seguendo l'osservazione che fino all'epoca moderna il mondo sociale può essere descritto come polarità tra il pubblico (la *lexis* e la *praxis*, cioè il discorso e l'azione nella sfera pubblica) e l'*oikòs* (il privato, la casa, la famiglia come momento privato), si evidenziava come il bene comune non fosse più concepibile né come "comunità", né come Stato (o bene pubblico). Per la ridefinizione del bene comune si doveva fare riferimento a quella sfera *sociale*, né pubblica, né privata, né comunitaria in senso tradizionale (ad esempio secondo le categorie di Tönnies), che all'inizio della storia quasi non esiste, e si sviluppa solo con l'epoca moderna. È in questa sfera, differenziata funzionalmente, culturalmente e strutturalmente, che si viene chiarendo il senso e l'operatività propria di una solidarietà sociale diversa da quella dello Stato e del mercato.

La società post-moderna si identifica con lo sviluppo di quella dimensione "sociale" che si espande come spazio delle relazioni costruite, scelte, che stanno tra il momento pubblico e quello strettamente privato. Si tratta di quelle relazioni in cui la società, come associazione, si fa fenomeno emergente. Bisogna vedere se la si

---

<sup>19</sup> P. DONATI, *Pubblico e privato: fine di una alternativa?*, Cappelli, Bologna 1978.



possa rappresentare come “sfera intermedia” (fra pubblico e privato) (H. Arendt), come “settore” (entro una teoria economica dei settori) (W.W. Powell), oppure come “sotto-sistema” (entro la teoria sistemica) (N. Luhmann), come “comunità di discorso” (J. Habermas), oppure ancora come “area della ridondanza sociale” in cui si rigenera una intera società civile, anche post-moderna (V. Belohradsky).

Le filosofie, le visioni del mondo, ma anche le culture, le scienze e le teorie che non fanno i conti con lo sviluppo di questa sfera, che non è né pubblica né privata nel senso moderno (liberale o marxista) dei termini, risultano insufficienti in quanto la società contemporanea si definisce, ed è, lo sviluppo di questa sfera di rapporti insieme personali, collettivi e strutturali. Anche in campo cattolico la riflessione e il magistero hanno di recente posto nuova attenzione alla categoria della relazionalità<sup>20</sup>.

Inizia qui il distacco dalle teorie moderne del bene comune inteso come qualcosa che viene costruito e fruito solamente o principalmente per utilità e contratto da singoli individui (come il gas della città, la luce delle strade, i trasporti, la rete di informazione, ecc.). Si sviluppa a questo proposito una nuova riflessione sul bene comune inteso non soltanto e non tanto come quel qualcosa che interessa (almeno in linea di principio) tutti e che nessuno potrebbe costruire da sé solo (chi potrebbe costruire da solo o in piccolo gruppo il sistema telefonico?), ma come impresa congiunta di soggetti aventi determinate relazioni di solidarietà sociale fra loro. Il bene comune, in questo modo, non coincide più neppure con il *public interest*, inteso secondo la terminologia anglosassone, ma diventa un modo nuovo di “fare società”.

Su questo punto bisogna cercare nuove distinzioni. Quando si parla di *public interest* si intende un bene collettivo che non può essere né prodotto, né fruito individualmente; esso deriva dal fatto che un insieme di individui riconosce esserci qualcosa che interessa tutti. Ciascuno paga qualcosa (sotto forma di tasse, tariffe o simili) per avere qualcosa (un bene o un servizio). Si parla a questo proposito di un bene pubblico (come costruire una strada, creare un parco pubblico, organizzare una rete di informazioni o di trasporti). Ma quest'ultimo è diverso dal bene comune cui si deve oggi fare ricorso per attivare le motivazioni solidaristiche negli ambiti di vita e di lavoro in cui sono in gioco i servizi umani alle persone. Finora questa area di beni è stata offuscata da una società e da uno Stato il cui asse portante è stato basato sul *trade-off* fra Stato e mercato.

L'interesse pubblico è qualcosa che è soggetto a categorie di utilità, mentre per una teoria e una pratica di politica sociale sufficientemente differenziata per venire incontro ai problemi propriamente sociali (legati alla mancanza di risorse necessarie per vivere, sia materiali sia soprattutto relazionali) occorre un altro codice simbolico-normativo, di tipo socio-politico. Quando si deve discutere se il gas, la luce, i trasporti, le fognature, siano o meno un bene pubblico che deve essere gestito dallo Stato oppure da altri soggetti, si fa un'analisi economica che ha

---

<sup>20</sup> Il riferimento va per esempio alla recente enciclica sociale, la *Sollicitudo Rei Socialis* di Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica nel ventesimo anniversario della Populorum Progressio*, Roma, 30 dicembre 1987, dove la categoria della interdipendenza è assunta come categoria morale, anzi come categoria etico-politica.

poco o nulla a che vedere con il tema della solidarietà nelle politiche sociali concepite come funzione riflessiva dell'intera società su se stessa. L'interesse pubblico è qualcosa che deve essere riferito a categorie di utilità, di efficienza, di efficacia e di equità, che hanno a che fare con il codice simbolico dell'economia e delle sue relazioni con la politica. Non si solleva, con questo, in modo primario, un problema di solidarietà. L'aspetto associativo è derivato e strumentale.

Questa concezione è stata a lungo applicata anche al sociale, ai rapporti quotidiani di mondo vitale. Si è applicata la categoria di interesse collettivo o interesse diffuso a quei gruppi o categorie sociali che hanno un'identità di interessi. Per esempio: le famiglie con un handicappato, le famiglie con un anziano non autosufficiente, un determinato collettivo di individui che hanno bisogno di un certo prodotto o servizio, in generale una categoria sociale che condivide un certo interesse il quale, per somma, diventa collettivo. Si tratta certamente di una categoria sociologica importante ed essenziale ai fini della costruzione di un sistema di sicurezza sociale. Esso sottolinea il fatto che nella società vi sono interessi diffusi non definibili *a-priori*, perché ciascuno, da un giorno all'altro può ritrovarsi invalido, o avere altri problemi e rientrare in una categoria particolare di consumatori socialmente deboli che hanno bisogno di un certo bene. Ma con ciò si sottolinea solo il fatto che le categorie dell'*interesse pubblico*, *interesse collettivo* e *interesse diffuso*, cadono sotto il diritto dei produttori e dei consumatori. È un diritto che ha a che fare con una sfera relazionale molto precisa, che è ancora quella definita dalla dottrina economica a partire dal '700 e poi estesa nell'utilitarismo collettivo del *welfare state* keynesiano-beveridgiano.

### 3.2. Sul secondo tema: quali azioni collettive esprimono la solidarietà sociale di terzo settore?

Ad un certo livello della differenziazione sociale, il bene comune diventa un bene specifico che io chiamo "relazionale", cioè *un bene che può essere prodotto soltanto assieme, non è escludibile per nessuno che ne faccia parte, non è frazionabile e neppure è concepibile come somma di beni individuali*.

In questa prospettiva non è più un bene collettivo nel senso strettamente 'moderno' del termine. Il gas, la luce, ecc., sono prodotti "insieme" in quanto non sono frazionabili e neppure escludibili, però sono una somma di beni individuali. Se si fa un servizio pubblico di quel tipo, si possono sommare le utilità degli individui che ne usufruiscono o che lo producono. Il "bene relazionale" è invece qualcosa di molto differente da tutto questo. Nel caso ci si trovi di fronte a persone senza lavoro, ad anziani soli, a bambini che crescono in un ambiente povero dal punto vista materiale o educativo, nel caso di coppie in crisi, di persone in difficoltà, di individui disadattati o inclini alla devianza, di rifugiati, e così via, il *common good* che deve essere generato è qualcosa di diverso dal *public interest* o dal *collective interest* o categorie analoghe che hanno una matrice nell'utilitarismo del '700.

Non si tratta però di credere che i beni relazionali abbiano a che fare solo

con problemi di emarginazione sociale. Al contrario. Quello è forse l'aspetto più evidente, ma esso rivela qualche cosa che sta nei processi più «normali» della nostra società, se si considera il fatto che la società post-moderna è una società a rischi sempre più elevati e generalizzati in ogni campo dell'agire umano e sociale.

Perciò si può dire che, in questa nuova riflessione, ciò che è in gioco è precisamente la vita umana in quanto umana, cioè *la vita umana come bene relazionale*<sup>21</sup>. Per comprendere questo si deve re-interpretare la vita umana in base alla categoria della persona come "individuo-in-relazione", cioè a dire prendendo atto che la relazione è la strutturazione della persona. Si vede allora che *la vita umana e la sua qualità non è più un diritto del singolo in quanto singolo, e neppure un bene pubblico o collettivo nel senso moderno, ma — propriamente — un bene comune di tipo relazionale.*

Perché posso dire che la vita umana del bambino che deve nascere è un bene comune per l'Alter (generalizzato e non generalizzato) e non solo un diritto di quel particolare bambino? Perché posso dire che è un bene comune della madre, e del padre e di quelli che gli stanno intorno? La risposta è: perché tutte queste persone hanno qualcosa in comune che è appunto la relazione che le lega, e questa relazione ha i suoi diritti che non possono essere manipolati, colonizzati o calpestati in qualunque modo, perché se si calpestano questi diritti, quelli delle relazioni sociali, viene distorto completamente il senso dell'individuo come persona umana e quindi, necessariamente, si va contro la vita umana e tutto ciò che è bene comune nella società.

La famiglia è un bene comune relazionale perché nessuno dei membri può dire: fatela voi, io non c'entro. Nessuno dei membri della famiglia è escludibile da ciò che è e fa famiglia. Il benessere, il clima di vita, non è frazionabile, e non è il risultato del benessere individuale di ciascuno, ma anche quello dei modi di relazionamento reciproco fra tutti i membri. Benché in altro modo, lo stesso si può dire di una cooperativa sociale, di una azione di volontariato o di un gruppo di self-help o di mutuo aiuto. Creare un gruppo di lavoro per disoccupati, riunire famiglie che hanno un alcolista o un portatore di handicap affinché si aiutino a vicenda, creare una cooperativa che consenta ad un gruppo di handicappati, giovani o adulti, di esprimere la propria dignità, libertà e sviluppo umano, significa essere orientati alla produzione di un bene relazionale.

In tutti questi casi, *dire che un bene è bene comune, significa dire che è un bene relazionale in quanto dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro e può essere fruito solo se essi si orientano di conseguenza.* L'azione collettiva che riscontriamo in questo caso non è quella di una somma di individui, ma è il fenomeno emergente dalle loro interazioni. In questo senso, la vita umana è oggetto di godimento e quindi di diritti non in quanto bene privato, individuale nel senso di individualistico, né pubblico nel senso tecnico moderno di bene attinente alla sfera dello Stato, ma propriamente come bene comune dei soggetti che

---

<sup>21</sup> P. DONATI, *Nuove istanze sociali e dignità umana*, in P. Donati (a cura di), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, Angeli, Milano 1989, pp. 161-182.

stanno in relazione. Questo bene deve essere definito non come funzione delle esperienze individuali prese singolarmente, cioè privatamente, o anche collettivamente, ma *come funzione delle loro relazioni intersoggettive*.

In un certo modo la novità della nozione odierna del bene comune sta nel fatto che deve oggi rinunciare ad essere qualcosa di onnicomprensivo. Che debba essere così lo comprendiamo quando la trasponiamo sul piano politico, in particolare della politica sociale.

Certo, sul piano politico, sappiamo che esistono diversità di punti di vista, di opinioni, di interessi, che rendono conflittuale e incerta la nozione. Le diverse culture e ideologie (cattolica, comunista, socialista, radicale, liberale, e così via), hanno certamente una concezione diversa del bene comune. Ma il punto di vista sociologico che intendo esprimere implica che ci si collochi in un sistema di osservazione e di discorso che è, per così dire, un minimo comun denominatore sul quale sta il numeratore delle diversità (per esempio ideologiche). È su tale piano che si può sostenere che la concezione relazionale del bene comune è oltremodo nuova e all'altezza dei tempi. Essa ha un carattere emergente, ha riscontro nella società.

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

Quando oggi, per esempio, ci si appella al diritto che ogni bambino ha di avere una famiglia, a quale categoria di diritti ci si richiama? Certamente non a un diritto civile o politico o economico-sociale. La risposta non può che essere: un diritto umano che è intrinsecamente relazionale in quanto ha come oggetto la tutela e la promozione di una relazione sociale. Il diritto positivo è molto indietro rispetto all'esigenza di rendere esplicito e praticabile (oggetto di tutela e promozione) quel tipo di diritti che possiamo denominare 'relazionali'. Qualcosa si è andato affermando nella più recente legislazione, ma non c'è ancora una riflessione specifica sui diritti relativi ai beni comuni in quanto beni relazionali. Neanche la teoria economica ha una teoria dei beni comuni come beni relazionali. Tanto meno la sociologia.

### **3.3. Sul terzo tema: le novità del terzo settore nella riorganizzazione del sistema societario**

Entriamo così nel terzo tema, quello delle novità che il terzo settore comporta per la riorganizzazione dell'intero sistema societario. Osservare che il fenomeno associativo acquista rilevanza e realtà di genere proprio non può non implicare l'affermazione di un diverso punto di vista sulla intera società.

Si tratta di un campo nuovo di riflessione e di pratiche sociali che si affaccia in modo maturo solo oggi. La tesi che si può avanzare è che *la solidarietà sociale è la distinzione direttrice specifica (anche se non certo esclusiva!) delle relazioni di terzo settore, e come tale diventa un mezzo di comunicazione, un mezzo simbolico*

*generalizzato e quindi un diritto*, diffuso e specifico, che è sociale — e quindi generalizzabile — in quanto è umano.

Esso vale per ambiti specifici (di terzo settore, appunto), ma è comunicabile e circolabile al di là di essi. Si tratta di un *medium* e di un *diritto* che non è comprensibile nel quadro della concezione che dei diritti umani hanno sia il codice simbolico economico sia quello politico, e tantomeno quindi le loro traduzioni legislative. Esso non riguarda soltanto determinati “beni circoscrivibili” (come la famiglia per il bambino), ma più in generale attiene alle dimensioni solidaristiche di ogni bene collettivo nei suoi aspetti non materiali: per esempio la pace, il senso del lavoro, i rapporti con l’ambiente naturale, le pari opportunità fra uomo e donna, in quanto mettono in gioco le relazioni fra soggetti umani.

L’accezione oggi più in voga di questo tipo di diritti è quella che possiamo denominare dei “diritti ecologici”, come pretesa a fruire di un ambiente non nocivo per la vita fisica. Qui i beni sono intesi come oggetto di godimento di un collettivo di individui che rivendica il diritto ad un ambiente non inquinato, e in generale non dannoso per la salute psico-fisica. Si parla, allora, dell’aria, delle strade e dei fiumi “puliti” come di “beni comuni”, così come dell’eliminazione della violenza e della criminalità. Ma questa interpretazione ha un evidente limite utilitaristico: si tratta infatti di un bene pubblico e non di un vero e proprio bene comune, almeno nella misura in cui non implica in modo immediato soggetti umani e le loro relazioni.

Non a caso, all’interno dei codici simbolici odierni, si pensa che questi diritti possano essere assicurati tramite delle macchine amministrative, dei sistemi economici e tecnologici in grado di rendere più vantaggioso il pulito rispetto allo sporco. È la nota visione tecnocratica del problema, secondo la quale i diritti ad un ambiente o ecosistema pulito sarebbero “diritti spuri”, non veri diritti (in quanto raramente sanzionabili), che dovrebbero essere garantiti — seppure in forma limitata — da un sistema di incentivi che ricompensino l’operare in modo pulito. Anche chi muove critiche alla visione tecnocratica pensa che i beni in questione siano e rimangano pubblici o collettivi nel senso anzidetto. Che cosa si può rispondere?

Certo, è oggettivamente vero che il progresso tecnologico sotto questi aspetti dimostra che, se si tratta di risolvere un problema di inquinamento di un’area urbana, molto può essere fatto sul piano dell’organizzazione sistemica, di tipo meramente tecnico e funzionale. Le soluzioni “sistemiche” presuppongono e rimandano ad un interesse collettivo o ad un bene pubblico che ritiene di poter prescindere da una concezione del bene comune facente leva sul soggetto umano e sulla persona umana singola e come tale. Naturalmente, si può benissimo mettere in piedi una macchina politico-amministrativa per il bene collettivo. Ci si vede, si dice cosa si deve fare, ci si tassa, si mette in piedi una organizzazione per ottenere quel bene pubblico che è richiesto (per esempio un depuratore o un parco-giochi). Ma questo non mette in gioco il bene comune relazionale. A quel punto, creato quel bene pubblico, ciascuno si chiude in casa propria. La società, anziché rappresentarsi e affrontare problemi comuni, si privatizza ancora di più. Non a caso, infatti, si può constatare che i movimenti ecologici, dopo aver sollevato per qualche tempo una mobilitazione collettiva in vista di accrescere il senso della comunità, del vivere col-

lettivo, delle responsabilità reciproche, finiscono poi per privatizzare sempre di più gli stili di vita, cosicché i problemi ritornano sotto altra forma.

In sostanza, ciò che voglio osservare è che l'etica pubblica odierna — di impianto utilitarista — non implica un bene comune in senso stretto. I problemi della pace, dello sviluppo, dell'ambiente o delle nuove povertà non sono fatti dipendere dalle concrete relazioni umane messe in atto dai soggetti compresenti. La loro soluzione è cercata piuttosto nella direzione di *eliminare* i violenti, di compensare per altra via chi fallisce sul mercato, di punire chi inquina, di togliere di mezzo i poveri, gli stranieri, gli emarginati. È evidente a tutti che queste non sono soluzioni ispirate al bene comune. Ma perché?

La risposta si può cercare in tante ragioni: nella mancanza di solidarietà del sistema, nel mancato funzionamento di certi apparati, nel fatto che il mercato è troppo vincolato, che la politica è clientelare, e così via. Ma tutte queste spiegazioni lasciano completamente da parte il problema di chiamare in causa il bene comune, il che richiederebbe di coinvolgere i poveri, gli emarginati, i devianti, i violenti nella soluzione dei loro problemi come problemi comuni, mediante pratiche sinergiche di solidarietà fra chi aiuta e chi è aiutato.

Nel campo delle politiche sociali è oggi ormai ben chiaro che le concezioni utilitaristiche e contrattualistiche dell'interesse pubblico o collettivo sono insufficienti, quando non inadeguate, a risolvere i grandi problemi sociali. Si deve invece prendere atto che la pace, lo sviluppo, l'ambiente, il servizio alle persone, specie a quelle in difficoltà, sono beni che corrispondono ad un intimo carattere relazionale: possono essere prodotti solo assieme, non possono e non debbono escludere nessuno, possono essere fruiti solo assieme. Non sono una somma, bensì una funzione sinergica dei soggetti e delle loro relazioni complessive, interne ed esterne, nel raccordo fra mondi di vita quotidiana e istituzioni sociali. Per questo non possono essere prodotti in maniera impersonale, o attraverso 'meccanismi'.

Questo significa, ad esempio, che una "ecologia del pulito", intesa come insieme di interventi per *togliere* lo sporco, ha poco senso relazionale, è povera di bene comune se è perseguita attraverso strumenti che prescindono dalle relazioni sociali dei soggetti interessati. Tale è anche la concezione e la pratica dei diritti individuali-soggettivi della vita quotidiana. La cosiddetta "cultura laica della cittadinanza e dei servizi sociali", che preme oggi per il riconoscimento di una serie crescente di diritti di cittadinanza, intendendo quest'ultima come riconoscimento politico di semplici bisogni di vita quotidiana, non esprime una concezione della solidarietà come bene comune se e nella misura in cui manca di relazionalità sociale. Lo Stato, si dice, dovrebbe recepire i nuovi bisogni sociali trasformandoli in pretese legittime ed esigibili dalla collettività. È chiaro che, anche a questo riguardo, si tratta non di bene comune, ma di beni individuali, vuoi di privati vuoi di aggregati di individui, che vengono riferiti all'individuo come tale: non c'è, implicata e necessaria, alcuna relazione che leghi questi individui in termini di responsabilità, di solidarietà, di rendicontabilità reciproca.

Si può, per fare un esempio, citare il caso della proposta in merito al cosiddetto "reddito di cittadinanza" dato all'individuo *come individuo*. Nella sua *forma*, tale proposta rappresenta, appunto, la traduzione — sul piano delle politiche

sociali — di una concezione dei diritti di vita quotidiana nel senso che ho detto prima, come priva di un concetto di bene comune. La solidarietà cui si fa appello è meramente economica e politica. Non implica relazioni fra gli individui. Diverse sono le proposte che tengono conto degli aspetti solidaristici: esse propongono bensì il minimo vitale, ma insistono sul fatto che tale diritto, per avere efficacia e praticabilità (anche economica e politica), nonché senso umano e sociale, deve essere computato sulla struttura familiare, e deve tener conto del contesto in cui gli individui vivono, in termini di responsabilità reciproca fra membri socialmente forti e membri socialmente deboli.

#### 4. L'Europa del 2000 e la «civiltà dell'amore»

Nell'attuale costruzione dell'Europa, molte sono le culture e le forze in campo. Con il declino demografico e le correlate crescenti immigrazioni da paesi extra-comunitari, aumenta e aumenterà sempre di più la *pluralità* (non è detto il pluralismo, come legittimazione, rispetto e pieno riconoscimento reciproco) degli *interessi* e delle *identità*.

Diventa urgente rifondare il progetto solidaristico della/nella/per la società, avendo ben in mente che la solidarietà deve essere differenziata e generalizzata nelle sue varie forme (fig. 3): economiche, politiche, sociali e culturali (o «ultime»), ossia di mondo vitale, che hanno la loro radice nel senso religioso della vita e dunque, ultimativamente, nella carità.

Occorre, per questo, che la solidarietà diventi una chiave di lettura fondamentale sia degli interessi che delle identità. E qui il ruolo della dottrina sociale della Chiesa è veramente centrale e cruciale.



Fig. 3- Forme della solidarietà per la società europea del 2000, come sistema societario allo stesso tempo differenziato e solidale.

Sinora l'Europa si è concentrata sull'area degli interessi, legata al mercato del lavoro, alle professioni, ai redditi e ai consumi, e al loro governo politico. Da oggi in poi occorrerà invece dare maggiore importanza all'area delle identità, che fa riferimento al senso esistenziale delle persone, al loro mondo interiore, cioè ai problemi legati alle relazioni di vita quotidiana, alle appartenenze culturali, quindi anche etniche. E, a questo proposito, non bastano più le forme moderne della cittadinanza (civile, politica e sociale), perché è in gioco una quarta dimensione: la cittadinanza culturale, il cui fondamento è etico, e religioso.

Oggi, il grande problema nella organizzazione delle risposte ai bisogni sociali è legato al fatto che, nella cornice dello Stato sociale, il valore e mezzo simbolico della solidarietà non è riconosciuto e non può essere riconosciuto perché l'economia riconosce solo il denaro, la politica solo il potere, i mass-media solo l'influenza. Ogni sottosistema riconosce solo la sua sfera di influenza, solo i suoi mezzi di scambio. Le connessioni divengono molto complicate. Il problema è proprio questo: di portare la riflessione sul bene comune come bene relazionale.

Nel complesso dinamismo della ricerca di solidarietà, un ruolo speciale acquista oggi la costruzione di un senso nuovo di bene comune come bene relazionale. È il bene in quanto è generato e fruito da coloro che lo compartecipano come «associati» (direi anzi, in quanto «associati per amore»). Il mancato riconoscimento istituzionale (da parte del sistema societario) della solidarietà che chiamo «associativa» con esplicito riferimento alla funzione che ha di produrre beni relazionali (che sono veri e propri *goods*, azioni concrete, prestazioni, fatti vitali, non cose astratte), provoca una 'crisi' anche nelle altre forme della solidarietà, sia quella politica sia quella di mercato sia quella del mondo di vita quotidiana. Solo la solidarietà associativa garantisce la continuità e il senso umano di quelle conquiste che l'universalismo formale (legale) della cittadinanza civile e politica in senso moderno hanno rivendicato, ma non hanno saputo poi sviluppare in modo tale da evitare l'inacidimento della società civile.

Si deve quindi aver ben chiaro che la solidarietà associativa non ha niente a che fare con i particolarismi e/o i clientelismi. Essa anzi richiede il massimo della partecipazione democratica interna. Nello stesso tempo, risulta più chiaro perché, nella prospettiva relazionale, a differenza di quanto pensano altri, *la solidarietà associativa non possa essere assorbita dalla cittadinanza statale o 'politica'*. La solidarietà associativa è certo un diritto di cittadinanza, e acquisisce un posto particolare nel nuovo «complesso della cittadinanza post-industriale». Ma quest'ultima non è da intendersi in senso statalistico, secondo il principio per cui tutto deve stare dentro lo Stato e niente fuori di esso. Nelle politiche sociali si deve certo garantire l'universalismo. Quest'ultimo non può essere messo in causa, pena enormi regressioni. Però un conto è l'universalismo, un conto è lo statalismo. Che quest'ultimo debba essere superato non è 'vero' per una presa di posizione che possa essere considerata 'ideologica'. Si tratta invece di una verità sociologica, in quanto di fatto lo Stato non può più essere concepito come il centro e il vertice delle società complesse.



L'esperienza delle famiglie che esprimono la loro carità e solidarietà attraverso l'affidamento di bambini abbandonati, o senza una famiglia valida, anche a livello internazionale, può fornirci un esempio e aiutarci a capire il senso di quanto intendo dire. In questo campo si è affermato un nuovo e giusto diritto, quello che ogni bambino ha ad avere una famiglia capace di dargli un ambiente umano valido (e non viceversa, come nella vecchia adozione). Tuttavia il diritto non può funzionare se non facendo appello alla solidarietà personale di coppie che siano mosse dalla carità. È un esempio di incontro fra volontà caritativa interpersonale e regole solidaristiche di una intera comunità politica, di intersecazione fra pubblico e privato, con la costruzione di nuove reti solidaristiche nelle quali va crescendo anche una nuova cultura della solidarietà fra le generazioni. Questa esperienza dimostra che la presa in carico del bambino non è più qualcosa di puramente assistenziale — almeno se realizzata bene —, ma serve ad aiutare, oltre al bambino, anche e soprattutto la famiglia naturale, che potrà così riprendersi il bambino non appena superate le proprie difficoltà.

Così la carità si trasforma in solidarietà, e la solidarietà dà vita ad una nuova cultura che va oltre le regioni, le nazioni, le classi sociali, e si trasforma in una vera civiltà dell'amore.

Nell'esperienza degli affidamenti familiari c'è dunque una linea strategica: la famiglia affidataria non solo si deve fare carico del bambino per dargli un ambiente familiare che lo maturi, ma deve operare anche per aiutare i genitori naturali in difficoltà o inadeguati, con l'intermediazione del servizio sociale, pubblico o privato. Non è che una delle tante esperienze di forme nuove di solidarietà, che supera le vecchie forme della carità pubblica (come era la istituzionalizzazione del bambino) oppure la rottura dei legami familiari (con l'adozione).

La strategia, a mio avviso, può essere generalizzata. Certo non in tutti i campi di intervento questo è il modello. Lo può essere comunque per molte forme di aiuto a bambini e giovani in difficoltà, per maladattamento, droga, difficoltà di inserimento sociale o derivanti da un ambiente invivibile, o ancora nel caso delle immigrazioni. In altri campi si tratta di trovare soluzioni che riflettano lo stesso spirito, anche se non la medesima forma nell'esercizio della carità.

In ogni caso, solidarietà non è più sinonimo di beneficenza, né si identifica con i concetti tradizionali sopra ricordati (organicità, condivisione di ideali o interessi, semplice giustizia o equità). *Solidarietà significa invece produrre un bene comune tra soggetti posti in relazioni strutturali e interpersonali che richiedono lo sviluppo di orientamenti di familiarità e fratellanza fra le persone.* Nel caso dell'affidamento dei bambini, tra i genitori naturali e quelli affidatari. *È un bene comune tra coloro che sono interessati a produrre un bene umano.* È una sinergia, un arricchimento reciproco, che può derivare solo dallo stare in relazione e dal portare avanti le relazioni *in un certo modo*. Nessuno può produrre un bene, in questo caso, se non sta dentro queste relazioni e non matura i relativi rapporti.

Credo che debba essere interpretata in questo spirito la proposta di chi ritiene che si debba scoraggiare la questua degli immigrati e dei poveri per strada

e davanti alle chiese: il motivo è quello di fare in modo che le persone in difficoltà non si fermino lì, sul sagrato delle chiese o sul ciglio di una strada, ma si facciano avanti in un contesto di comunità dove trovare altre persone, famiglie, pronte all'incontro e alla condivisione, attraverso forme più adeguate, cioè organizzate, di solidarietà.

Se queste pratiche potranno diffondersi ne nascerà un nuovo costume, e un nuovo senso del diritto. Giacché è chiaro che il senso della solidarietà come lo abbiamo ridefinito mette in primo piano, al di là dei diritti inalienabili delle persone come individui, *i diritti delle relazioni sociali* in cui e attraverso cui tali diritti possono essere intesi e resi efficaci. O per meglio dire: si aprirà la stagione della solidarietà intesa come realizzazione dei diritti delle persone in relazione fra loro, ossia in quanto il loro bene sta nell'essere relazionati agli altri in modo umano.

Potrà così emergere un nuovo diritto sociale, al di là dei diritti tipici di *welfare* e dei diritti intesi nella forma social-democratica, i quali hanno bensì avuto la caratteristica di sostenere i deboli, ma sollevando i soggetti della comunità dalle loro responsabilità di vita quotidiana e di reciprocità con gli altri, almeno sotto certi aspetti rilevanti. Non è più il diritto sociale come beneficenza pubblica o come assicurazione pubblica (in fondo, contro gli indesiderati). È il diritto sociale inteso come tutela e promozione di beni relazionali che lo Stato è chiamato a riconoscere al pari dei diritti individuali. Per esso non abbiamo ancora le istituzioni, la prassi e neanche la cultura adeguate e sufficienti. Qui giace il vero dramma, la «tragedia delle cose comuni» (*commons*)<sup>22</sup>: lo Stato moderno di *welfare* doveva produrre solidarietà, ma non ha saputo — nelle sue istituzioni basilari che ancora persistono — riconoscere il valore delle relazioni sociali. Questo è il paradosso, la difficoltà del bene comune oggi e insieme il paradosso su cui lo Stato sociale può perire o essere rigenerato.

È certamente importante dare un assegno sociale o un servizio, ma quando si è fatto questo si deve poi troppo spesso riconoscere che si è fatta una azione assistenziale e talora anche una cosa ingiusta. In ogni caso non si è prodotto un bene comune, si è solo tutelato un interesse collettivo diffuso. La prospettiva istituzionale e operativa che consegue al riconoscimento del modo in cui oggi si pone il problema del bene comune porta a rivalutare il “privato sociale” come quella realtà e strategia di azione sociale che non si rivolge in termini di beneficenza ai soggetti deboli, alle categorie particolari, ai poveri, handicappati e così via, nel senso di “dar loro qualcosa”, ma li coinvolge in un progetto di bene comune.

Le società altamente differenziate si trovano nella necessità di fare delle politiche “con” i soggetti del bene comune inteso come bene relazionale, e non “su” di essi. Ciò implica la creazione di un diritto nuovo, un diritto delle associazioni, del volontariato, della cooperazione, un diritto che ancora non si sa produrre perché la nostra organizzazione sociale, contrappone ancora fra di loro lo Stato (il ‘pubblico’) e gli individui (i ‘privati’), e conferisce alle formazioni sociali

---

<sup>22</sup> Mi riferisco qui a quel problema che nella letteratura sociologica internazionale è noto come la *tragedy of commons*.

intermedie una posizione residuale. Lo Stato si rivolge a cittadini atomizzati o categorizzati, perché così vuole il compromesso tra Stato e mercato.

Il problema della società ad elevata modernizzazione è quello di costruire quelle formazioni sociali (le possiamo chiamare intermedie, per capirci) che potrebbero conferire allo Stato la connotazione di “Stato delle autonomie sociali”, intese non solo come autonomie locali (come enti territoriali), ma più in generale come autonomie mobili e flessibili che basano la loro realtà sul fatto che producono beni relazionali, i quali possono o no essere legati al territorio — anche se di solito lo sono.

Si tratta, naturalmente, di individuare le condizioni sotto le quali questa strategia diventa adatta per coniugare i valori di solidarietà umana universale con gli interessi specifici di chi fa parte di questi gruppi sociali (associazioni, volontariato, cooperazione). Ma è chiaro che un tale cambiamento non può essere operato dallo Stato, né tantomeno dal mercato, perché questi attori “non lo possono capire”, neppure sono in grado di osservarlo. Cognitivamente, per loro, il privato sociale è una zona buia, opaca, che non possono riconoscere. Possono utilizzarlo, se ne vedono i vantaggi per loro. Possono fare delle convenzioni con i soggetti del privato sociale, sperando che poi emergano certi effetti. Ma non lo possono comprendere. Le società complesse sono tali, fra le altre cose, anche perché spetta al mondo delle autonomie sociali essere capace di produrre i nuovi beni comuni come beni relazionali.

Attraverso questo riconoscimento nasce una cultura che non è più quella utilitaristica o contrattualistica dell’interesse pubblico o collettivo del ‘700, ma è un «discorso» di affermazione della persona umana, nei termini solidaristici di cui ho detto. La sola soluzione possibile se lo Stato sociale vuole progredire e non regredire. Però è qualcosa che sta “oltre”, che viene “dopo la virtù” perché presuppone un orientamento alla virtù. Ci aspetta al di là di dinamiche sociali che devono essere attivate sempre di nuovo e non è qualcosa di già dato o di già scritto. Deve essere prodotto e costruito assieme, innanzitutto culturalmente, con una cultura adeguata alla nuova complessità relazionale in quanto è ispirata a quella virtù somma che è la *charitas*.

Non c’è autentica solidarietà senza carità, e la carità, se è autentica, non può essere offerta e praticata senza coinvolgimento. La società non ha mai abbastanza amore. Eppure l’amore non è in linea di principio una risorsa scarsa. A una sola condizione: che l’uomo sia fedele alla propria vocazione divina.

\*\*\*

*Abstract: Charity and solidarity are indispensable in post-modern society, but the notions of them must be grasped fully. Solidarity is not philanthropy or beneficence, but a value which produces what may be called the “relational common goods”. The complexity of today’s society has given birth to a “third sector”, distinct from both the public and private ones, in which relations of interchange and communication are established. This makes it necessary to redefine the notion of the common good,*

*Pierpaolo Donati*

*understanding it as a good which can only be produced together, and which is not the sum of individual goods. Authentic solidarity, necessary for the Europe of the future, requires the birth of a “State of social autonomies”, in which is spread a culture of brotherhood and of the family.*