



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO
Scuola di Alta formazione Dottorale
Corso di Dottorato in Formazione della persona e mercato del lavoro
Ciclo XXXII
Settore scientifico disciplinare M-PED/01

**La persona umana e il *welfare* di comunità.
Le *capabilities* come dispositivo
di generatività sociale**

Supervisore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe Bertagna

Tesi di Dottorato
Alfredo DI SIRIO
Matricola n. 53875

Anno Accademico 2019/20

“La ragione per cui i nostri attuali servizi sono così male attrezzati è che essi hanno largamente trascurato l’economia sociale della famiglia e del quartiere”.

D. Boyle, M. Harris, *The challenge of co-production*, Nesta, London, p. 5.

“The presumption that locals cannot take care of public sector problems has led to legislation throughout the world that places responsibility for local public services on units of government that are very large, frequently lacking the resources to carry out their assignments, and overwhelmed with what they are assigned to do. One should stress that this is not the way that Europe developed”.

“Contemporary legislation assigning regional or national governments with the responsibility for local public goods and common-pool resources, removes authority from local citizens to solve local problems which differ from one location to the next. We need to unlock their capabilities and enable them to be recognized as citizens and local public officials with the power and authority to take action to solve local problems. We need to think of the public sector as a polycentric system and not as a monocentric hierarchy”.

“Those of us who are concerned with unlocking human potentials need to recognize the importance of authorizing citizens to constitute their own local jurisdictions and associations using the knowledge and experience they have concerning the public problems they face. We have much to do to enable citizens all over the world to participate actively in local public economies”.

E. Ostrom, *Unlocking Public Entrepreneurship and Public Economies*, Discussion Paper 2005/01, EGDI, UNU-WIDER, Helsinki 2005, p. 2, p.6.

Sommario

Introduzione	5
Capitolo 1. Alla radice del <i>welfare</i> italiano	9
1.1 Il <i>welfare</i> prima del <i>welfare state</i>	9
1.2 L'istituzione del <i>welfare state</i> assicurativo	11
1.3 L'istituzione di una protezione sociale pubblica	13
1.4 Il dibattito critico intorno ai limiti storici del <i>welfare state</i>	19
Capitolo 2. Il progetto moderno di immunizzazione dai rischi sociali	37
2.1 L'insostenibilità sociale del <i>welfare state</i>	37
2.2 Il modello di protezione sociale dello Stato-Leviatano	43
2.2.1. I poteri dello Stato-Leviatano	55
2.2.2. Immunizzare il legame sociale	57
2.2.3 La possibile caduta dallo stato civile allo stato di natura	58
2.3 Il Contratto a-relazionale di Smith e Hobbes	59
2.3.1 Il paradigma antico della giustizia e quello moderno	59
2.3.2 Il contratto sociale hobbesiano garantisce il contratto privato di Smith	61
2.3.3 Il diritto del liberalismo è un diritto proprietario (individuale)	63
2.3.4 La <i>hybris</i> di un mercato amorale e di uno Stato benevolente	67
Capitolo 3. Dopo il Trentennio glorioso. La società post-fordista: nuove esigenze e nuovi rischi sociali .	73
3.1 La questione demografica diviene “questione sociale”	76
3.2 Tentativi di ricalibratura <i>bottom-up</i>	85
3.3 La proposta del <i>welfare mix</i>	93
Capitolo 4. La <i>paideia</i> della persona umana e la società e comunità in cui si compie	105
4.1 La persona e la comunità nella prospettiva del personalismo	105
4.2 La formazione della persona umana, anche in età anziana	113
4.3. Benessere. In che senso?	125
Capitolo 5. La proposta di <i>welfare</i> di comunità	131
5.1 L'autonomia sociale di comunità	131
5.2 La qualità sociale del <i>welfare</i>	143
5.3 Il <i>welfare</i> personalizzato e capacitante	147
Capitolo 6. La città e le reti di sicurezza sociale per la persona in situazione di fragilità sociale	165
6.1. Una città per tutte le età. Le sfide politiche e sociali della longevità umana	165
6.2. La ricerca su reti di quartiere e custodia sociale nella città di Bergamo.	173
6.2.1 In dialogo con l'ex Assessore Maria Carolina Marchesi	182
6.2.2. In dialogo con la Responsabile dell'Unità Operativa Anziani del Comune di Bergamo, dott.ssa Cristina Trussardi	187
6.2.3. In dialogo con l'operatore di quartiere Nicoletta Rossi e referente per la Custodia sociale cooperativa sociale Aeper	192

6.2.4. In dialogo con Ferruccio Castelli, operatore di comunità ed educatore di comunità della cooperativa sociale Pugno aperto	198
6.2.5. In dialogo con Mario Vita, direttore del Centro per la terza età di Monterosso	203
6.2.6. In dialogo con Ivan Cortinovis, coordinatore della rete sociale “La Tavolozza” di Monterosso	205
6.2.7. In dialogo con Andrea Preda, operatore di quartiere di Monterosso e referente del Consorzio il Sol.Co. Città Aperta per le reti sociali.	208
6.3. Analisi critica relativa alle innovazioni sociali della città di Bergamo.....	213
Capitolo 7. Il <i>welfare</i> di comunità nel mercato civile.....	217
7.1 L’economia civile ovvero la socialità dell’economia	220
7.2 Il <i>welfare</i> secondo l’economia civile	235
7.3 L’impresa sociale <i>not for profit</i> come promotrice del bene comune	241
Capitolo 8. L’innovazione sociale come dispositivo per la crescita economica e lo sviluppo sociale.	257
8.1 Paradigmi di innovazione sociale	257
8.2 L’impresa sociale e la comunità	273
8.3 L’impresa civile dà valore al luogo	278
Conclusioni.....	285
Appendice.....	289
Ringraziamenti	329
Bibliografia.....	331
Normative.....	356

Introduzione

L'oggetto del presente elaborato riguarda la crisi del sistema di *welfare state* e il dibattito critico riguardo a essa, il mutamento dei rischi ed esigenze sociali della società postfordista e le possibili risposte con un sistema di *welfare* centrato sulla promozione delle risorse sociali della comunità locale.

La crisi del *welfare state* iniziata nella seconda parte degli anni Settanta e Ottanta del Novecento nel quadro di un mutamento nel sistema politico ed economico. Da una parte, a livello microsociale, l'esperienza della partecipazione sociale con i movimenti per l'umanizzazione della cura e dell'assistenza mettono in questione un *welfare state* che istituzionalizza le persone con problematiche sociali. Non solo, si propongono una messa in questione del *welfare state* così come si era configurato finora, non attraverso una rivendicazione politica quanto per mezzo di un impegno politico e sociale *bottom up*. Infatti, decidono di promuovere realtà cooperative che si propongono di rispondere a problematiche a cui il *welfare state* non era riuscito a rispondere, o non l'aveva fatto secondo loro adeguatamente.

La comunità locale sentiva compressa la sua autonomia sociale, l'intervento statale assumendosi in toto la gestione degli interventi sociali ha finito per depotenziare le esperienze delle solidarietà mutualistiche. Da questo punto di vista, il sociologo Achille Ardigò afferma che «l'intervento del *welfare state*, con i suoi aspetti di pianificazione amministrativa della vita, tende sempre più [...] a sostituirsi a gradazioni di esperienze di corpi sociali intermedi tra lo Stato centrale e i singoli mondi vitali quando non anche alle famiglie. Ambiti di vita che un tempo erano lasciati alla autoregolazione della sfera privata e tradizionale, o di autonomi gruppi sociali intermedi tra pubblico e privato [...] sono ora coperte da interventi pubblici, per prestazioni, prelievi e controlli sempre più consistenti e capillari. Ciò ha prodotto effetti regola positivi in termini di sicurezza sociale per tutti e di migliori consumi e servizi collettivi. Ma ha prodotto effetti di rinsecchimento, o di rivolta, in molti modi vitali. Detto in altri termini si sono avute reazioni di deresponsabilizzazione e insofferenza»¹.

¹ A. Ardigò, *Dallo Stato assistenziale al welfare state*, in G. Rossi, P. Donati, *Welfare state. Problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1982, p. 102.

Dall'altra, a livello macrosociale, è andato in crisi il sostegno al *welfare state* per la messa in discussione di una certa interpretazione del keynesianesimo a cui si orientavano le politiche sociali dei Governi di Centrosinistra presieduti da Aldo Moro. Usare lo strumento keynesiano del *deficit spending* per finanziare politiche sociali (quindi per definizione passive) torna ad essere considerato da *policy makers* come anticostituzionale, a favore di un maggior equilibrio di bilancio che diventa l'orientamento aziendalistico degli anni Novanta.

L'introduzione di dispositivi aziendalistici e di una sensibilità culturale aziendalistica hanno reso il sistema sanitario e dei servizi sociali efficientistici, certo da una parte l'efficienza è pur importante per il buon funzionamento dei servizi ma un'attenzione esagerata ad essa rischia di nascondere l'importanza della promozione della qualità sociale (felicità pubblica, vita buona...). L'aziendalizzazione ha finito per promuovere la domanda mediante un sostegno economico (si veda ad esempio i *voucher*) per comprarsi un servizio sul mercato. In questo modo, da una parte, si finisce per impoverire la qualità e quantità dell'offerta e, dall'altra, per acuire una delle storture del sistema di *welfare state*, che giustamente Amartya Sen ha fatto notare nelle sue ricerche, quella di una lettura solo quantitativa del benessere (welfarismo) come erogazioni monetarie piuttosto che una lettura sociale, relazionale. La qualità sociale consiste nella promozione di reti di interazione reciprocante.

Non solo ha evidenziato un altro problema del *welfare state* il limitarsi all'amministrare, alla gestione tecnocratica di bisogni che sono visti dall'autorità statale come uguali per ciascun individuo, come bisogni standard ed erogati in modo standardizzato. Gli individui vengono iscritte automaticamente in categorie e i servizi offerti sono costruiti sulla base di categorie. Ad esempio, gli individui con disabilità erano riconosciuti e riconoscibili non per la loro individualità ma per la loro disabilità e perciò fino al 1977 inseriti in classi differenziate solo per loro. Comunque, ancora oggi i disabili possono essere inseriti in centri per disabili, gli anziani in Rsa...Ognuno secondo la propria categoria. Certo, i servizi si impegnano a rendere l'assistenza e la cura più rispettosa delle preferenze della persona ma non cambiano il loro paradigma che iscrive le persone in categorie che nella realtà non funzionano. Queste semplificazioni non funzionano quando si presenta a un servizio un anziano con disabilità e rischiamo di non riuscire a fare differenze, a vedere

quando una qualcosa è determinato dal decadimento biologico o quando invece è legata alla disabilità.

Inoltre, il limitarsi alla gestione tecnocratica significa trattare gli interventi sociali che sono l'attuazione di determinati progetti di politiche sociali come servizi, pensando solo alla dimensione amministrativa e non alla dimensione sociale, reticolare che promuove e realizza politiche sociali. Ciò rischia di impedire un dialogo con le realtà della società civile che vivono e ascoltano le problematiche sociali con i loro interventi sociali. Pensare alla dimensione solo tecnica delle politiche significa che i protagonisti del disegno delle politiche e la loro realizzazione è compito solo dei professionisti dell'amministrazione pubblica e quanto va bene dei professionisti della cooperazione sociale. Invece, si dovrebbe allargare la responsabilità dello spazio comune della città, che anche ma non solo legato alle politiche sociali, a coloro che la abitano e che vivono direttamente i problemi.

Le chiavi concettuali principali adottate in questo elaborato sono le seguenti: la reciprocità, l'autonomia sociale di comunità, la libertà e responsabilità, l'equità.

L'elaborato si articolerà in 9 capitoli.

Nel capitolo primo descriverà le tappe storiche del welfare italiano, sottolineando che prima del *welfare state* esisteva un welfare le cui protagoniste erano le organizzazioni della società civile, e poi si evidenzieranno quali sono le storture storiche del *welfare state* e si rifletterà criticamente sui suoi limiti.

Nel capitolo secondo si descriverà il progetto moderno di immunizzazione dei rischi sociali della relazione umana, muovendo dalla proposta hobbesiana Stato-Leviatano e da come si configura la socialità nei rapporti di scambio secondo Smith. Si evidenzierà l'insostenibilità sociale della *welfare state* nel suo essere dispositivo che immunizza i rischi sociali (e magari lo ha fatto anche efficacemente) ma a scapito della socialità umana e soprattutto dell'interazione reciprocante.

Nel capitolo terzo si analizzerà la configurazione dei nuovi rischi ed esigenze sociali della società postfordista, i tentativi di ricalibratura e di risposta ad essi del sistema di *welfare state*. Inoltre si analizzerà la fattibilità della proposta di un nuovo paradigma del welfare, quello del *welfare mix* e si rifletterà sull'emersione e l'importanza del terzo settore in

specifico della cooperazione sociale anche per quanto riguarda la sostenibilità del sistema di *welfare*.

Nel capitolo quarto si rifletterà sul modo di concepire la persona umana e la comunità in particolare secondo la prospettiva del personalismo comunitario. Inoltre, si analizzeranno modalità differenti di concettualizzare il termine benessere in special modo si evidenzierà l'importanza della promozione della vita buona di ciascuno. Si sosterrà, nella prospettiva della formazione permanente e continua, che la *dúmanis* formativa della persona è esprimibile a tutte le età, anche in età anziana.

Nel capitolo quinto si analizzerà la prospettiva del *welfare* di comunità come paradigma in grado di valorizzare l'autonomia sociale della comunità locale, la dimensione interazionale reciprocante e capacitante delle politiche sociali, e di promuovere un welfare personalizzato sulla base esigenze della singola persona.

Nel capitolo sesto muoverà dalla descrizione della ricerca sul campo nell'ambito di un intervento di innovazione sociale nell'ambito dei servizi sociali (domiciliari e alla comunità) del Comune di Bergamo e un'analisi di una possibile *governance* multi-stakeholder partecipata dalla comunità locale.

Nel capitolo settimo si rifletterà sul rapporto tra *welfare* di comunità e l'approccio della co-produzione. Nello specifico si analizzerà il suddetto approccio. Il ruolo della singola persona umana come *co-maker* di un intervento sociale e della comunità locale come agenzia capacitante.

Nel capitolo ottavo si analizzerà il rapporto tra *welfare* e mercato civile. Si rifletterà in specifico sulla proposta di Bruni e Zamagni dell'economia civile e del ruolo che essa può avere nel promuovere un diverso welfare. Inoltre, si rifletterà sul ruolo che l'impresa sociale come attore non for profit può avere nel promuovere esperienze di welfare generativo per il bene comune.

Nel capitolo nono si rifletterà sulle teorie e pratiche di innovazione sociale. Si analizzeranno diversi modi di concepire l'innovazione sociale e la concezione schumpeteriana di imprenditore innovatore. Poi si rifletterà criticamente su esperienze socialmente innovative di *welfare* di comunità

Capitolo 1. Alla radice del *welfare* italiano

1.1 Il *welfare* prima del *welfare state*

Nella seconda parte dell'Ottocento sono emerse e si sono diffuse nella società europea organizzazioni socialiste² e di ispirazione cattolica³ che rispondevano a problematiche sociali, favorendo dei miglioramenti della condizioni lavorative legate all'infortunio sul lavoro, alla malattia, al sostegno ai lavoratori nelle spese per il mantenimento dei figli. È bene ricordare che anche precedentemente, alla seconda parte dell'Ottocento, erano presenti istituzioni che erano impegnate a rispondere alle problematiche sociali delle persone. Ne sono un esempio le organizzazioni corporative, le corporazioni e le confraternite professionali (cosiddette gilde). Le esperienze mutualistiche rispetto a quelle delle gilde si possono considerare un esempio moderno di innovazione sociale; perché le seconde non erano orientate da principi di «parità» e «reciprocità», invece «si configurava come un rapporto verticale che legava padroni e lavoratori in una interazione necessaria alla loro esistenza, [al contrario] nel mutuo soccorso, fin dalle sue prime espressioni, la solidarietà ha tutt'altro significato: è un patto tra eguali con fini precisi e anche limitati; coinvolge tutti nelle stesse regole, nello stesso modo e con gli stessi percorsi, non esiste cioè un rapporto di dipendenza»⁴.

Nella seconda metà dell'Ottocento sino all'epoca del regime fascista le società mutualistiche si occupavano del collocamento dei lavoratori, delle proto-agenzie per il lavoro (poi passato alle istituzioni statali che si sono sostituite in questo al ruolo dei sindacati).

Queste risposte di tipo “orizzontale” alle problematiche poste dalla modernizzazione industriale sono sicuramente meritorie e importanti ma non sono sufficienti a rispondere

² Un caso interessante di «fratellanza operaia» è quello della Società di Mutuo Soccorso “Cesare Pozzo” di Milano. Per approfondire si può leggere il saggio di S. Maggi, *Mutuo soccorso Cesare Pozzo. 135 anni di solidarietà (1877-2012)*, Il Mulino, Bologna 2012.

³ Sul ruolo di organizzazioni di ispirazione cattolica si può leggere, tra gli altri, A. Groppi, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2010.

⁴ A. Lay, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, «Rivista Storia contemporanea», 3, 1989, cit. in S. Rossi, *Fraternità e mutualismo. Forme nuove di un legame antico*, «Diritto Pubblico», 3, 2013, p. 815-816.

alle diverse problematiche di ciascuna persona e alla quantità di problematiche dell'intera popolazione. Le problematiche sociali e personali rischiano di essere soverchianti per micro organizzazioni locali che non hanno un'organizzazione moderna e imprenditoriale. Le organizzazioni mutualistiche e di solidarietà sociale come le Opere pie per rispondere alle problematiche sociali hanno dovuto scegliere se direbbe oggi una tipologia di utenti, se non sarebbero state in grado di rispondere alla diversità di esigenze di ogni categoria di utenza. Se pensiamo che le organizzazioni di ispirazione cattolica, come le Opere pie, rispondevano maggiormente alle problematiche poste dalle persone che vivevano in una situazione di marginalità sociale. Le organizzazioni mutualistiche rispondevano ai bisogni di lavoratori come artigiani, operai. Rispondevano, dunque, alle problematiche di alcune categorie della popolazione ma non a tutte e non riuscivano a garantire un'adeguata sicurezza sociale di fronte ai vari rischi sociali legati alla modernizzazione industriale. Possiamo dire che la risposta offerta non era sicuramente universalistica come accade in un sistema di *welfare* (statale) fondato sull'assicurazione obbligatoria.

I primi decenni dall'Unità d'Italia lo Stato ha lasciato alle organizzazioni non statali il compito di occuparsi della questione sociale. Questa inazione statale può essere motivata anche da una convergenza di interessi politici dei principali partiti politici e forze sociali (borghesi e operaie) dell'epoca. Nonostante la caratterizzazione laicale dello Stato unitario e della principale classe sociale che lo sosteneva e lo aveva voluto (la borghesia)⁵. Ferrera spiega che «la borghesia, per quanto talvolta preoccupata dall'autonomia delle Opere Pie e dal loro crescente patrimonio finanziario, rimaneva sostanzialmente fedele ai principi del *laissez-faire* ritenendo che i compiti dello Stato nel settore assistenziale non dovessero estendersi oltre il mantenimento dell'ordine pubblico. I cattolici osteggiavano, per ovvi motivi, qualsiasi ingerenza laica o ancor peggio pubblica in un campo di loro tradizionale competenza quale la protezione sociale. Il nascente movimento operaio esprimeva in questi primi anni un rifiuto di matrice ideologica nei confronti dell'intervento statale in materia di mutualità e previdenza»⁶. Proprio nel contesto della nascita delle prime organizzazioni del socialismo politico dei primissimi anni Ottanta

⁵ Si ricordi, ad esempio, la questione della Breccia di Porta Pia che ha portato non pochi attriti tra la Chiesa cattolica e lo Stato unitario.

⁶ M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana. Origini e futuro di un modello sociale squilibrato*, Serie Saggi e Ricerche volume VII, Banca d'Italia, Marsilio, Venezia 2012, p. 30.

dell'Ottocento⁷, lo Stato iniziò intervenire nelle politiche sociali, nel 1883 venne istituita la Cassa nazionale contro gli infortuni, a carattere involontario, seppur con interventi a libera adesione.

1.2 L'istituzione del *welfare state* assicurativo

Con la Legge 17 luglio 1880, n. 6972, si realizza il primo tassello di intervento dello Stato unitario nelle politiche sociali, si istituiscono giuridicamente le Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza (Ipab) che si occupano di assistenza ai poveri. Lo Stato unitario interviene così ponendo sotto il suo controllo le opere pie. Mentre, la precedente legislazione in materia (Legge 30 agosto 1862, n. 753) attribuiva, tra l'altro, «alle opere pie una notevole autonomia»⁸. Nel 1898, con la Legge 80 del 17 marzo viene istituita un'assicurazione obbligatoria contro gli infortuni e, con la Legge del 20 aprile, viene introdotta la «Cassa nazionale di previdenza per la vecchiaia e l'invalidità degli operai» «entrambi in qualche modo sussidiari al mutuo soccorso, essendone l'adesione libera e la contribuzione volontaria»⁹. Gli studiosi Ferrera, Fargion Jessoula fanno notare giustamente come il paradigma di welfare a cui si orientava l'azione politica, nella fase antecedente alla Grande guerra, fosse di tipo bismarckiano¹⁰. Nell'interessante comparazione storica tra i sistemi di welfare europei¹¹, gli studiosi sottolineano come «l'assenza dell'obbligo assicurativo» del provvedimento riguardo alla previdenza per i rischi legati alla vecchiaia e all'invalidità degli operai, vedeva in ritardo lo Stato italiano

⁷ Nel 1881 nasce Il Partito socialista rivoluzionario di Romagna con Andrea Costa e nel 1882 nasce il Partito operaio italiano con C. Lazzari. Per «socialismo politico» si intende promosso dai partiti politici legati all'ideologia socialista che può essere differente nelle modalità di azione politica rispetto al «socialismo sociale», quello dal basso delle organizzazioni sociali (mutualistiche, ad esempio). Sulla differenziazione tra le «vie» politiche (dall'«alto») e sociali (dal «basso») al socialismo può essere interessante la lettura del primo capitolo del saggio di R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2011), trad. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2011.

⁸ D. Corrà, *La disciplina delle nuove Ipab, La trasformazione da Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza ad Aziende pubbliche di servizi alla persona (ASP) e fondazioni e depubblicizzazione*, II edizione, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2005, p. 16.

⁹ S. Rossi, *Fraternità e mutualismo*, cit., p. 818.

¹⁰ Per approfondire il welfare bismarckiano si può leggere il primo paragrafo del manuale di C. Ranci, E. Pavolini, *Le politiche di welfare*, Il Mulino, Bologna 2015.

¹¹ Si veda l'*excursus* storico comparato dell'interessante saggio di M. Ferrera, *L'analisi delle politiche sociali e del welfare state* in Id. (a cura di), *Le politiche sociali*, II edizione, Il Mulino, Bologna 2012.

rispetto agli altri Paesi europei. Ad esempio, già nel 1883 lo Stato tedesco introdusse la prima assicurazione obbligatoria, che riguardava le malattie.

La seconda fase del *welfare statale* in Italia si ha con l'introduzione dell'assicurazione obbligatoria, tassello cruciale del *welfare state*. Dopo la fine della Grande guerra, nel 1919, si istituiva l'assicurazione obbligatoria per l'invalidità, la vecchiaia e la disoccupazione. Il contesto storico in cui veniva istituita l'assicurazione obbligatoria era quello delle agitazioni sindacali (l'acme sarà proprio nel 1919 e nel 1920, il cosiddetto Biennio rosso) e dalla radicalizzazione delle posizioni politiche del Partito socialista italiano, influsso della rivoluzione bolscevica del 1917 in Russia acuita dalle situazioni di grave difficoltà economica vissute dalla popolazione nel dopoguerra.

Gli studiosi Ferrera, Fargion, Jessoula affermano che «alla fine della Seconda guerra mondiale il sistema di welfare ereditato dal regime fascista ha raggiunto un'estensione piuttosto ampia e presenta una configurazione occupazionale segnata da elevata frammentazione e disarmonia normativa. Tale sistema andato infatti strutturandosi in modo incrementale e disordinato, attraverso ripetuti interventi legislativi – volti a tutelare nuovi rischi e/o a includere nuove categorie di beneficiari – spesso poco coerenti e armonici tra loro»¹². È bene anche ricordare che il welfare fascista è fortemente statalista e impedito a qualsiasi corpo intermedio di svolgere un ruolo nel sistema di *welfare*¹³. Da questo punto di vista, Luigino Bruni afferma che «il corporativismo è stata la grande malattia o “notte oscura” della tradizione italiana di economia, che invece di fiorire in Novecento civile e democratico, incontrò questa morte illiberale e antidemocratica»¹⁴¹⁵. Inoltre, «le tutele sociali sono rimaste saldamente ancorate alla sfera lavorativa, non essendo prevista alcuna forma di protezione per i cittadini inattivi sprovvisti di mezzi» (p. 84).

La caratterizzazione che potremmo denominare lavorista del *welfare* italiano è rimasta per tutto il Novecento, infatti sono state introdotte forme di tutela dei poveri e per i

¹² M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., pp. 83-84.

¹³ Si veda, tra gli altri, il saggio di C. Borzaga, A. Ianes, *L'economia della solidarietà. Storia e prospettive della cooperazione sociale*, Donzelli, Roma 2006.

¹⁴ L. Bruni, *L'impresa civile. Una via italiana all'economia di mercato*, EGEE-Università Bocconi Editore, Milano 2009, p. 21.

¹⁵ L'economista Luigino Bruni adopera l'espressione “tradizione italiana di economia” riferendosi all'economia civile, una via alternativa all'economia di mercato anglosassone, concettualizzata da Adam Smith nel saggio *La ricchezza delle nazioni*, 1776. Una dei testi fondativi dell'economia civile è sicuramente il saggio di A. Genovesi, *Lezioni di Economia civile* (1765), a cura di F. Dal Degan, Vita Pensiero, Milano 2013.

cittadini inattivi sul mercato del lavoro fino al Duemila¹⁶. Solamente per le persone in condizione di povertà che hanno compiuto 67 anni e hanno un reddito personale inferiore ai 5.830 lordi era stato istituito un dispositivo di sostegno economico la pensione sociale. Inoltre, le tutele sociali del cosiddetto welfare fordista¹⁷ riguardavano i lavoratori dipendenti, non quelli autonomi. La cittadinanza sociale¹⁸ è attribuita in «*primis* al lavoratore dipendente»¹⁹, «la cui famiglia risulta protetta» dai rischi sociali «attraverso i suoi diritti di lavoratore»²⁰. Il sistema di *welfare state* ha come figura di riferimento il lavoratore dipendente²¹, estendendo i suoi benefici anche alla propria famiglia. In questo modo le componenti che non erano impegnate in un'attività lavorativa dipendente, come le casalinghe e i figli beneficiavano della tutela sociale.

1.3 L'istituzione di una protezione sociale pubblica

Nel Secondo dopoguerra si scontravano due posizioni politiche espresse dai partiti (dell'epoca) riguardo al modo di concepire il sistema di *welfare* e più in generale riguardo al modo di concepire il rapporto tra Stato, mercato e i cittadini. I cosiddetti partiti di massa (Democrazia cristiana, Partito comunista italiano e Partito socialista italiana) sostenevano

¹⁶ Il primo strumento di sostegno economico di una certa rilevanza per le persone che versano in condizioni di povertà assoluta è denominato Sostegno all'inclusione attiva introdotto con la Legge 28 dicembre 2015, n. 208. Essendo una misura fondata sul *means test* (prova dei mezzi) la platea dei beneficiari è stabilita in base alle soglie stabilite annualmente dal legislatore. Se si vuole approfondire si può vedere la pagina dedicata al Sia sul sito web dell'Inps. Per una riflessione sulle questioni poste e i problemi aperti dalle misure di sostegno alla povertà, in particolare dal Sia, si può leggere V. Peragine, P. Luongo, *Misure di contrasto alla povertà in Italia*, «Rivista Il Mulino», 6, novembre-dicembre 2014. Mentre, il cosiddetto Reddito di cittadinanza introdotto recentemente dal governo Conte è primo strumento di sostegno economico per le persone che versano in condizione di povertà assoluta.

¹⁷ Espressione adoperata per sottolineare il legame tra il *welfare* e la fabbrica fordista. Le componenti di quello che Massimo Paci denomina «“sistema fordista”» sono la fabbrica, la famiglia (nucleare), il welfare state delle assicurazioni sociali obbligatorie (M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del sistema di welfare in Europa*, «Rivista delle Politiche Sociali», 1, 2004, p. 337). Per esplorare l'argomento del welfare fordista dello stesso autore si può leggere il secondo capitolo di *Nuovi lavori, nuovo welfare. Sicurezza e libertà nella società attiva*.

¹⁸ Espressione adoperata da T.H. Marshall in *Cittadinanza e classe sociale* (1950), a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2002. La cittadinanza sociale può essere definita come «titolo all'attribuzione di risorse/beni/servizi necessari alla produzione e alla riproduzione di se stessi» (P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari 1998, p. 39).

¹⁹ Id., *Le ragioni per un nuovo assetto del sistema di welfare in Europa*, cit., p. 337.

²⁰ G. Pasi (a cura di), *Modelli di risposta ai nuovi bisogni sociali e possibili scenari di riforma*, Social Impact – Agenda per l'Italia, Roma 2017.

²¹ Il lavoratore dipendente viene anche chiamato da certa letteratura (di genere) *male bread winner*, per sottolineare il sesso maschile del lavoratore e il sesso femminile della casalinga. Si può leggere il manuale di C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, III edizione, Il Mulino, Bologna 2013.

la necessità di promuovere la costruzione di «un *sistema pubblico* di protezione sociale», in cui le «prestazioni» venissero «*commisurate ai contributi* ovvero al reddito da lavoro»²²²³. Invece, una concezione liberale del *welfare* era sostenuta da piccoli partiti come il Partito repubblicano italiano e il Partito liberale italiano. Secondo tale concezione «lo Stato avrebbe dovuto astenersi dall'intervenire nella politica sociale e che la tutela contro i rischi sociali dovesse fondarsi su un sistema di assicurazioni individuali private ovvero l'idea che vari settori del sistema previdenziale esistente dovessero essere smantellati»²⁴.

Indipendentemente dalle posizioni politiche dei partiti italiani, è bene sottolineare il paradigma che orienta le politiche sociali nazionali, definito a partire dalla Commissione d'Aragona del 1948, non è quello della sicurezza sociale, definito in particolare nel Piano Beveridge (1942) ma di previdenza sociale. Le due espressioni non sono sinonimi ma si riferiscono a modalità di concepire il *welfare* e realizzare politiche sociali in modo differente. Se il primo paradigma, quello della sicurezza sociale, sostiene «fra i compiti fondamentali della politica sociale quello di attuare “l'estensione delle misure di *sicurezza sociale* allo scopo di assicurare un reddito minimo a tutti coloro che hanno bisogno di una tale protezione”»²⁵, il paradigma della previdenza sociale si differenzia a partire dal «modello di copertura», infatti questo paradigma sostiene che le politiche sociali non debbano essere estese a tutti i cittadini²⁶. Questo modo di concepire la copertura del sistema di welfare è legato al fatto che, in primo luogo, politiche (sociali) estese a tutti i cittadini sarebbero eccessivamente onerose economicamente e, in secondo luogo, perché «i confini della protezione sociale devono coincidere [...] con la *popolazione attiva*. Tale posizione riposa sulla volontà di escludere dal sistema di welfare pubblico quei cittadini particolarmente agiati che non hanno bisogno di lavorare e per i quali la tutela non sarebbe giustificata da un'effettiva condizione di necessità

²² M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., p. 94.

²³ A differenza della concezione beveridgiana che concepisce il welfare come *social security*, che prevede la «creazione di una protezione minima e universale per tutti i cittadini, fondata sull'erogazione di prestazioni corrispondenti a un “*minimo nazionale* ritenuto indispensabile per condurre una vita dignitosa e perciò largamente scollegate dai contributi eventualmente versati”» (*Ivi*, p. 99; M. Ferrera, *Modelli di solidarietà*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 58).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Crps (Commissione per la riforma della previdenza sociale), *Relazione sui lavori della Commissione*, Ministero del Lavoro e della Previdenza sociale, Roma 1948, p. 5.

²⁶ *Ivi*, p. 6.

economica»²⁷. In questo non si tutela le persone che non riescono per vari motivi ad avere accesso a un lavoro retribuito²⁸. Si crea così una separazione tra persone che rientrano nelle categorie di *outsider* e *insider* della platea a cui sono rivolte le politiche sociali. Questa situazione può incrementare e aggravare la situazione di esclusione sociale vissuta dalla singola persona che, ad esempio, potrebbe non essere riuscita ad accedere a un lavoro retribuito e non riuscirà così ad accedere neanche a prestazioni sociali di sostegno, che permettano a lei di uscire dalla condizione sociale in cui vive.

È interessante riflettere ancora sulle differenze tra la sicurezza sociale e la previdenza sociale. Se nel paradigma della sicurezza sociale, si è affermato più sopra, le prestazioni sociali debbano essere commisurate indipendentemente dai contributi versati, perché sono prestazioni coperte finanziariamente dalla fiscalità generale allora è differente anche il modo di concepire il bisogno rispetto al paradigma della previdenza sociale. Il bisogno concepito dal paradigma della sicurezza sociale è un «*bisogno assoluto*», ovvero «legato cioè alla necessità per tutti i cittadini di disporre di un reddito minimo per soddisfare le esigenze fondamentali della vita»²⁹. Mentre il bisogno concettualizzato dal paradigma della previdenza sociale è un «*bisogno relativo*, nel senso che tale bisogno varia in relazione al livello di reddito del lavoratore durante l'attività lavorativa. Le prestazioni sociali devono perciò essere necessariamente collegate al reddito da lavoro, garantendo (entro certi limiti) i differenziali economici e di status tra le varie categorie professionali»³⁰. Il primo paradigma, quello della sicurezza sociale, si riferisce

²⁷ M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., p. 101. Questa concettualizzazione ci sembra sia orientata a sostenere, detto sinteticamente, un welfare privato per le persone in una condizione economica particolarmente agiata e un welfare pubblico per coloro che versano in condizioni meno agiate o di povertà. Questa concettualizzazione è simile a quella che orienta proposta di Nicola Rossi, economista (ex presidente dell'Istituto Bruno Leoni), che sostiene che le persone più abbienti non debbano essere garantiti i servizi di *welfare* pubblici, ma debbano pagarli (nel settore privato) e a fronte di questo possano accedere a una tassazione meno elevata. Ciò permetterebbe di liberare risorse economiche per le persone in condizione di povertà. Questa proposta di Nicola Rossi riguarda in particolare la *flat tax*, questione che è attualmente nel dibattito pubblico. (Per approfondire si veda N. Rossi, *Flat tax, aliquota unica e minimo vitale per un Fisco semplice ed equo*, Marsilio, Venezia 2018).

²⁸ È bene sottolineare e precisare che «la tutela delle persone inattive è invece prevista in forma indiretta, con il riconoscimento del fondamentale principio della “previdenza familiare”: i componenti della famiglia hanno diritto all'assistenza sanitaria, alle pensioni per i superstiti e alle integrazioni e assegni familiari in virtù del legame di parentela con un lavoratore assicurato» (M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., p. 101).

²⁹ *Ivi*, p. 102.

³⁰ *Ivi*, p. 102-103.

all'«approccio beveridgeano», mentre il secondo, quello della previdenza sociale, all'approccio «bismarkiano-occupazionale»³¹.

Il paradigma della previdenza sociale è orientato al mantenimento del tenore di vita del cittadino ed è in questo senso la finalità delle prestazioni sociali. Infatti, il lavoratore ha diritto di godere di queste «“spettanze”» anche qualora, per ragioni diverse, non percepisse «più un reddito da lavoro»³².

Il sistema di *welfare* italiano nel Secondo dopoguerra si configurava principalmente come un modello assicurativo della previdenza sociale anche se introduceva, comunque, «principi di solidarietà e sicurezza sociale» attraverso «concreti meccanismi redistributivi»³³. Per esempio, si introducono prestazioni a «“somma fissa”», tipiche del modello beveridgeano e non di quello assicurativo, come in ambito nell'ambito del sistema pensionistico, le pensioni minime (e poi successivamente le pensioni sociali³⁴) rivolte a tutti i cittadini e non solo ai lavoratori, determinate annualmente dal legislatore³⁵. Queste tipologie di sussidio statale sono coperte finanziariamente dallo Stato, attraverso il ricorso alla fiscalità generale.

Nel Secondo Dopoguerra per quanto riguarda l'ambito pensionistico vi è una grande attenzione e importante azione politica, per quanto concerne l'ambito della disoccupazione, o meglio delle politiche per la protezione sociale dal rischio della disoccupazione, l'impegno e le azioni sono viceversa scarse da parte dei partiti politici e dal punto di vista dell'iniziativa legislativa, nel Secondo dopoguerra. Eppure, il problema della disoccupazione nel secondo dopoguerra riveste un grande importanza e incide in modo evidente nella società. La disoccupazione era un fenomeno che riguardava oltre due milioni di persone nel Secondo dopoguerra, come ricordano Ferrera, Fargion e Jessoula³⁶.

³¹ *Ivi*, p. 103. Sulla distinzione tra questi due approcci alle politiche sociali si può leggere il saggio di M. Ferrera, *Modelli di solidarietà*, cit.

³² M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., p. 103.

³³ *Ivi*, p. 113.

³⁴ La pensione sociale è stata introdotta con L. 153/1969, art. 26. Dal 1 gennaio 1996 l'assegno sociale sostituisce la pensione sociale, prestazione dalla L. 335/1995 (c.d. riforma Dini). «L'assegno sociale è una prestazione economica, erogata a domanda, dedicata ai cittadini italiani e stranieri in condizioni economiche disagiate e con redditi inferiori alle soglie previste annualmente dalla legge» (Sito nazionale dell'Inps, sezione prestazione e servizi pagina dedicata all'assegno sociale).

³⁵ Ciò è in linea con quanto è sancito dall'art. 38, c. 2, della Costituzione repubblicana italiana: «i lavoratori hanno diritto che siano preveduti ed assicurati mezzi adeguati alle loro esigenze di vita in caso [...] di vecchiaia».

³⁶ M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit.

Gli anni Sessanta del XX secolo si configurano come la decade dell'estensione delle tutele sociali del sistema di *welfare* italiano soprattutto pensionistiche e in parte verso gli assegni familiari. Si pensi in particolare a due provvedimenti di quella decade la riforma delle pensioni degli anni 1968-1969 e l'istituzione della Cassa integrazione guadagni straordinaria (Cigs) del 1968. Le dimensioni dell'«anomalo “sbilanciamento”» del *welfare* italiano riguardano in particolare «l'ipertrofia pensionistica e sottosviluppo di assistenza e tutela della disoccupazione»³⁷.

Come si è già detto più sopra, una delle caratteristiche precipue del *welfare* italiano è l'«orientamento lavoristico» che si vede anche nel concepire il dispositivo pensionistico come retribuzione differita, un calcolo dell'ammontare del trattamento pensionistico commisurato alla retribuzione, precisamente dell'ultimo anno di lavoro per quanto riguarda i lavoratori dipendenti e agli anni di contribuzione. Parallelamente si vorrebbe intervenire per rafforzare la dimensione solidaristica della tutela pensionistica della vecchiaia, anche mediante l'aumento del trattamento dei minimi (della pensione) e l'istituzione dello strumento della pensione sociale. Legge 153/1969 introducendo, si è detto più sopra, la pensione sociale interviene *de facto* sulla configurazione del sistema pensionistico italiano, ovvero integra due tipologie di tutela sociale differenti, una *beveridgeana* e l'altra *bismarckiana*. In concreto, stabilisce una base di tutela pensionistica minima per le persone anziane povere caratterizzata da universalismo-selettivo atta ad includere nel sistema anche i più poveri, e per i lavoratori, una tutela pensionistica di tipo previdenziale. Ferrera, Fargion e Jessoula spiegano che la riforma pensionistica del 1969 stabilisce che l'integrazione delle «pensioni più basse [...] a un livello minimo, e al di sotto degli schemi previdenziali-assicurativi esiste comunque una rete di sicurezza (seppur poco generosa) per gli anziani poveri rappresentata dalla pensione sociale»³⁸.

Spiegano gli studiosi Ferrera, Fargion e Jessoula che «questi interventi, così come il passaggio al metodo retributivo nel 1969 e l'introduzione delle pensioni di anzianità nel 1965, fungeranno da moltiplicatori della spesa pensionistica italiana fino a renderla la più elevata tra i Paesi europei già negli anni Ottanta»³⁹.

³⁷ *Ivi*, p. 210.

³⁸ *Ivi*, p. 247-248.

³⁹ *Ivi*, p. 248.

Ancora, gli studiosi si pongono (e pongono) due interessanti questioni: «Perché il nostro Paese ha edificato uno stato sociale fortemente squilibrato verso le pensioni, trascurando rischi e bisogni tipici delle fasi di vita anteriori al ritiro dal lavoro? E perché le regole d'accesso e le formule di prestazione del *welfare* hanno dato luogo a labirinti distributivi senza pari negli altri Paesi UE, esasperando la divisione fra *insider* e *outsider*?»⁴⁰. Queste due dimensioni caratteristiche del *welfare state* italiano costituiscono quella che questi tre studiosi denominano «“la doppia distorsione” del *welfare* all'italiana»⁴¹.

Secondo la ricostruzione storica effettuata da questi tre studiosi e l'analisi critica da loro proposta il fenomeno della doppia distorsione muove da alcuni interventi di *policies* precedenti l'istituzione della Repubblica italiana. In particolare, l'analisi comparativa compiuta dai tre studiosi mette in evidenza l'anomalia di interventi come l'istituzione dell'indennità di buona uscita per i lavoratori dell'ambito statale del 1923, la cassa integrazione guadagni del 1941 e l'indennità di anzianità per i dipendenti del settore privato del 1942. I tre studiosi fanno notare ad esempio che le norme relative alla previdenza sociale del settore pubblico, codificate nel 1923 «introdussero non solo formule di computo molto generose, ma anche la regola per cui, in caso di destituzione, un dipendente statale con almeno 20 anni di anzianità poteva ottenere subito la pensione, indipendentemente dai limiti d'età»⁴². Normativa che nel secondo dopoguerra diverrà la base per l'introduzione della possibilità della cosiddetta pensione *baby*, introdotta nel 1956⁴³. Questi esempi sono utili per fare emergere la disfunzionalità, l'eccessiva generosità degli interventi e un certo utilizzo improduttivo della spesa pubblica, un utilizzo si potrebbe dire più politico che economico, che orientato alla crescita economica e allo sviluppo sociale⁴⁴.

In un contesto, quello del secondo dopoguerra, in cui era evidentissima la disoccupazione non sembra avere molto senso investire denaro pubblico per gli ammortizzatori sociali in

⁴⁰ *Ivi*, p. 234.

⁴¹ *Ivi*, p.323.

⁴² *Ivi*, p. 324.

⁴³ I *policy maker* pensavano che istituendo un pensionamento al compimento 40-45 anni d'età si potessero liberare posti di lavoro e così permettere agli inoccupati di trovare lavoro di occuparli e di conseguenza diminuire il tasso di disoccupazione del Paese (M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit.)

⁴⁴ Strumenti utili sul piano politico sia nel regime fascista che in quello democratico-repubblicano. Se pensiamo che in Italia venivano adottati nel periodo del fascismo per espellere persone scomode come oppositori politici, invece nel regime democratico venivano adottati per motivi legati per favorire il consenso politico.

quanto la priorità era quella di investire per aumentare l'occupazione. I *policy maker* non pensavano certo di investire denaro pubblico in sussidi.

Ferrera, Fargion e Jessoula spiegano che il contesto economico e sociale negli altri Paesi del continente europeo era differente: «la ricostruzione postbellica del *welfare state* ebbe luogo in contesti socio-economici che avevano già completato almeno metà della transizione verso l'industrialismo: in media UE l'occupazione nell'industria era già intorno al 40%, mentre in Italia era ancora attestata al 25% circa. Nella “giuntura critica” degli anni Quaranta e Cinquanta il *timing* evolutivo della struttura economica italiana generò così problemi di sviluppo e opzioni di *policy* diversi da quelli di altri Paesi, conferendo priorità assoluta alle politiche di promozione dell'impiego (industriale) piuttosto che di sostegno “moderno” alla disoccupazione»⁴⁵.

1.4 Il dibattito critico intorno ai limiti storici del *welfare state*

Ferrera spiega che fino a circa la metà degli anni Sessanta del XX secolo la crescita della spesa pubblica si poteva considerare come «bilanciata». Lo studioso fa notare che intorno al 1965 si è verificato «il primo consistente disavanzo di parte corrente, pari a circa 0,5% del PIL, inaugurando un *trend* che sarebbe di lì a poco diventato persistente ed in continua intensificazione, mentre l'indebitamento aumentò di colpo di un sol colpo di ben 2 punti percentuali, portandosi dallo 0,8 al 3,8% del PIL»⁴⁶. Lo studioso afferma, inoltre, che «i dati mostrano [...] chiaramente che *deficit* e “crisi fiscale” sono in Italia fenomeni di lunga durata: essi affondano infatti le proprie radici negli anni '60 e negli umori keynesiani allora prevalenti». Infatti, fu nella prima metà degli anni Sessanta del Novecento che «i responsabili della politica economica si “convertirono” al *deficit spending*⁴⁷. Dopo un lungo dibattito sull'articolo 81 della Costituzione⁴⁸, prevalse infatti

⁴⁵ *Ivi*, p. 325.

⁴⁶ M. Ferrera, *Il welfare state in Italia. Sviluppo e crisi in prospettiva comparata*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 71-72

⁴⁷ Il *deficit spending* è un'espressione del linguaggio tecnico-economico della lingua inglese che in lingua italiana si traduce con “spesa in disavanzo”. Con il termine “disavanzo” si intende l'«eccedenza delle uscite sulle entrate, in un bilancio finanziario» (Treccani vocabolario on line). Mentre, con l'espressione “spesa in disavanzo” si intende «espressione con cui si usa indicare una spesa a carico dello stato, che viene finanziata ricorrendo all'aumento del debito pubblico piuttosto che aumentando l'imposizione fiscale» (Treccani vocabolario on line).

⁴⁸ Il testo originale dell'articolo 81 della Costituzione della Repubblica Italiana è il seguente: «Le Camere approvano ogni anno i bilanci e il rendiconto consuntivo presentati dal Governo. L'esercizio provvisorio

il “partito dell’espansione”, ossia quello dei sostenitori di un’interpretazione in senso lato della norma costituzionale, che consentisse la copertura della spesa anche tramite indebitamento (e non solo tramite risorse reali)». «Si sperava infatti di stimolare in questo modo (soprattutto con programmi di investimento) le risorse produttive inutilizzate. Le realizzazioni sono state, purtroppo, di segno opposto. [...] sono stati soprattutto i trasferimenti e i sussidi a crescere vertiginosamente dopo il 1965 e non gli investimenti pubblici; l’indebitamento è così soprattutto servito a finanziare il *welfare state*. [...] l’Italia si è così presentata all’appuntamento della recessione mondiale con un grave squilibrio originario nei conti pubblici, in larga misura assente (o comunque assai più contenuto) negli altri paesi»⁴⁹.

Uno dei fattori che hanno concorso a causare il «*deficit* “originario”»⁵⁰, per mutuare l’espressione di Maurizio Ferrera, della finanza dello Stato italiano consiste, per quanto concerne il comparto spesa sociale, nel finanziamento, al momento della loro messa in liquidazione, del disavanzo patrimoniale degli enti mutualistici⁵¹.

Dal punto di vista politico si può dire che proprio tra la fine degli anni Settanta e Ottanta inizia progressivamente a essere messa in discussione la lettura keynesiana del finanziamento in *deficit spending* della spesa pubblica, anche della spesa passiva (programmi di *welfare state*) e, non solo della spesa attiva (programmi di investimento pubblico). I rigoristi fanno notare che le misure sociali generose (a volte forse inefficaci o non necessarie come la discussa “*baby pensione*”) impattano negativamente sui conti pubblici, in quanto misure in *deficit spending*. A questo si aggiunge la frammentazione delle misure che rischia di creare un doppio intervento e indebito per un singolo bisogno e, dunque, ciò può concorrere ad accrescere ulteriormente la spesa sociale. Inoltre, è discussa la modalità con cui si organizza il sistema di *welfare* a monopolio statale e, più in generale, la forma istituzionale statale. Si pensi che il sistema di welfare statale è fortemente centralista e, anche, al fatto che l’assetto istituzionale è di tipo *top-down*, lo

del bilancio non può essere concesso se non per legge e per periodi non superiori complessivamente a quattro mesi. Con la legge di approvazione del bilancio non si possono stabilire nuovi tributi e nuove spese. Ogni altra legge che importi nuove o maggiori spese deve indicare i mezzi per farvi fronte». I commi 3 e 4 risultano cruciali per il discorso che si sta affrontando.

⁴⁹ M. Ferrera, *Il welfare state in Italia*, cit., pp. 72-73.

⁵⁰ *Ivi*, p. 71.

⁵¹ Per la precisione, il disavanzo patrimoniale accumulato dagli enti mutualistici raggiunge, come ricorda Ferrera, la cifra di «4.442 miliardi ed un’esposizione debitoria di 6.151 miliardi» (*Ivi*, p. 76 o 77);

Stato centrale ha un monopolio per quanto concerne la delineazione dei principi orientativi delle politiche, della pianificazione/programmazione, della gestione dei servizi e degli interventi e del controllo sugli stessi⁵².

Nel dibattito pubblico di fine anni Settanta e inizio anni Ottanta del XX secolo il *welfare state* veniva messo in questione, Ferrera scriveva nel 1984 che «nonostante l'enorme quantità di risorse impiegate, si dice, la politica sociale è stata manifestamente incapace di realizzare una società più sicura, più giusta ed uguale. [...] La diseguaglianza persiste, la povertà è stata riscoperta tra le pieghe dell'affluenza, la sicurezza sociale è una realtà soltanto per alcuni clienti privilegiati dei programmi di *welfare*, mentre i gruppi sociali più bisognosi restano vulnerabili ai rischi della vecchiaia, della disoccupazione, della malattia, ecc. Lungi dal garantire una più egualitaria distribuzione delle *chances* di vita tra la popolazione, la politica sociale è accusata di originare anzi nuove e profonde discriminazioni in termini di accesso alle prestazioni e ai servizi e in termini di carichi fiscali» (p. 119).

Non è un caso che il dibattito pubblico critico verso il *welfare state*, e più in generale sul ruolo dello Stato, avvenga proprio in questo periodo, interregno⁵³ tra il paradigma socialdemocratico che orientava anche le politiche sociali e il paradigma liberale di uno Stato che, per i sostenitori del socialdemocrazia, arretrava dal suo doveroso ruolo pubblico e, per i sostenitori del pensiero liberale, consentiva al mercato anche *non-profit* di emergere e di essere più libero dall'intervento necessitante dello Stato⁵⁴.

Nei decenni precedenti, quando ancora si era nell'era cosiddetta «trentennio glorioso»⁵⁵, «già alla fine degli anni '50, l'«osservatorio sociale» della London School of Economics denunciò il costante aumento delle diseguaglianze di reddito rispetto al 1949, nonostante

⁵² Si pensi che solamente nel 1970, con la Legge n. 281, si istituiscono le Regioni a statuto ordinario e si dà, dunque, inizio al progresso graduale di decentramento della pubblica amministrazione italiana.

⁵³ Interregno è una categoria concettuale introdotta da A. Gramsci «per comprendere la situazione storica e politica che si andava configurando con la crisi del 1929» (D. Gentili, *L'agonia del potere*, «Doppiozero», 31 marzo 2016). In questo senso, il politico e pensatore sardo scrive: «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q 3, Einaudi, Torino 1948-1951, § 34, p. 311).

⁵⁴ A livello ha accademico, un interessante dibattito critico tra propugnatori della socialdemocrazia e pensiero liberale è stato quello che avuto come protagonisti due dei più importanti sociologi tedeschi J. Habermas e N. Luhmann. Dibattito critico che continua anche oggi tra Habermas e gli epigoni di Luhmann, si veda K. Günther, *Modernità plurale e giustizia globale. Continua il duello Habermas-Luhmann*, «Reset», 10 ottobre 2014.

⁵⁵ Espressione introdotta dall'economista francese Jean Fourastié per identificare i trent'anni (1945-1975) di rilevante crescita economica e di benessere economico diffuso (si veda il volume di J. Fourastié, *Les Trente Glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Fayard, Paris, 1979).

gli imponenti sforzi redistributivi dello stato: l'evidenza empirica rivelava anzi che i maggiori beneficiari di tali sforzi erano i ceti medi e non le fasce di reddito inferiore»⁵⁶. L'assicurazione sociale, in particolare quella pubblica o obbligatoria, riflette sostanzialmente le disparità economiche causate dalle dinamiche del mercato capitalistico. L'assicurazione sociale è un dispositivo rivolto solamente alle persone lavoratrici e la quantità del corrispettivo di cui l'assicurato può beneficiare è erogata dall'amministrazione pubblica facendo riferimento alla retribuzione percepita. Dunque, L'ammontare dei contributi aumenta all'aumentare della retribuzione del lavoratore⁵⁷. Un intervento statale che, evidentemente, viene realizzato *ex-post*, che avviene successivamente al mercato, o più precisamente allo scambio di equivalenti, lavoro con retribuzione che provoca necessariamente disuguaglianze tra un lavoratore e l'altro (relative alla qualità del lavoro offerto sia da parte del lavoratore che da parte del datore di lavoro, alla quantità di ore richieste dal contratto di lavoro e alla retribuzione delle stesse). Infatti, afferma Paci, «se si vuole veramente perseguire una maggiore uguaglianza sociale, occorre affiancare alla politica sociale, non solo una politica fiscale adeguata, ma anche una politica economica – dell'occupazione, degli investimenti, delle relazioni industriali – volta ad intervenire “a monte” rispetto al momento distributivo, direttamente là dove si formano le disuguaglianze di reddito»⁵⁸.

È discutibile la concezione secondo cui i sistemi di *welfare state* orientati all'universalismo sono in grado di garantire una maggiore equità sociale e un'efficienza delle prestazioni. Da questo punto di vista, Ferrera argomenta che «la capacità di realizzare i propri obiettivi egualitari rispettando i vincoli macro-economici sembra essere in tali sistemi strutturalmente limitata dal “paradosso della redistribuzione” e dal “dilemma del rendimento”. Il primo si riferisce al fatto che un sistema a spettanze universali finisce inevitabilmente per favorire le classi medie, che posseggono le risorse sociali e culturali per sfruttare al meglio le prestazioni pubbliche. Il secondo si riferisce al fenomeno per cui un tale sistema, se vuole “trattenere” i più abbienti in seno all'arena pubblica e disincentivare il ricorso “meritocratico” ai servizi privati (con la conseguente

⁵⁶ M. Ferrera, *Il welfare state in Italia*, cit..

⁵⁷ M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive*, in U. Ascoli, *Il welfare state all'italiana*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 299.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 323.

ri-emergenza delle disuguaglianze), è costretto a fornire servizi di *standard* assai elevato e persino inessenziali, con una vera e propria *escalation* di costi»⁵⁹.

Inoltre, le prestazioni erogate dal sistema di *welfare state* risultano spesso eccessive rispetto ai bisogni, ma distribuite in modo iniquo mancando specialmente le categorie più deboli. Il *welfare state* era costruito pensando alle necessità del lavoratore dipendente e del suo nucleo familiare, ma non di categorie fragili come coloro sono sotto-occupati, disoccupati, non occupati. Le erogazioni economiche minime non assicuravano una qualità della vita dignitosa per le persone anziane, vedove, invalide e per famiglie numerose prive di reddito da lavoro. Le persone e i gruppi sociali che non hanno beneficiato dei frutti del *boom* economico del secondo dopoguerra, il sistema di *welfare state* ha assicurato delle prestazioni economiche scarse che non garantiscono, dunque, un tenore di vita dignitoso.

Inoltre, le prestazioni erogate dal sistema di *welfare state* non garantiscono prestazioni eque sia per quanto riguarda i trasferimenti economici e i servizi statali sia per categorie di utenza. Nei trasferimenti economici (come le pensioni) e i servizi (come la scuola) il legislatore sembra favorire le persone con una reddito medio, piuttosto che i redditi più bassi ; le categorie di utenza che sembrano più privilegiate sono i lavoratori dipendenti, in particolare quelli che lavorano nella pubblica amministrazione e meno quelli privati, rispetto a quelli autonomi⁶⁰.

Il dibattito critico sul *welfare state*, negli anni Settanta del XX secolo, verte non solo sugli aspetti economici, cioè sul fatto che il sistema di tutela sociale pubblico non abbia risposto in modo efficace ai problemi sociali, specialmente quelli relativi alla povertà (intesa nel senso economico) e non sia stato capace di ridurre il divario fortemente diseguale di reddito, ma si attribuisce anche l'incapacità di questo strumento di favorire la felicità umana⁶¹, integrazione sociale e la sicurezza sul piano psicologico. Più in generale, il

⁵⁹ M. Ferrera, *Il welfare state in Italia*, cit., p. 277.

⁶⁰ M. Ferrera, *Il welfare state in Italia*, cit., pp. 147-148.

⁶¹ Come si sa già alla metà degli anni Settanta del Novecento la felicità non è garantita dal reddito, con cosiddetto il Paradosso di Easterlin (1974) che spiega come la correlazione tra reddito e felicità «sia generalmente piuttosto bassa e tenda ad annullarsi in corrispondenza dei livelli di reddito più elevati» (B. Cheli, *Il "Paradosso della felicità": quando e perché la crescita economica non giova al benessere*, «Statistica & Società», (II), 2 (2013), p. 7). Per approfondire si può leggere R.A. Easterlin. *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* (1974), in A. Paul and David and M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York. Concezione già espressa in età classica da Aristotele, il quale afferma che «la vita dedicata alla ricerca del guadagno, poi è di un genere contro natura, ed è chiaro che non la ricchezza il bene da noi cercato: essa, infatti, ha valore solo in quanto "utile", cioè in funzione di altro» (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 1096 a

sistema di *welfare state* non ha saputo cogliere la multidimensionalità e la complessità intrinseca delle problematiche sociali. Ad esempio, se prendiamo in esame la questione della povertà non è possibile considerarla solo un problema di scarsità di risorse economiche individuali e, di conseguenza, rispondere ad essa con trasferimenti di denaro dallo Stato al cittadino non abbiente.

Da questo punto di vista, Pierre Rosanvallon afferma che «lo Stato assistenziale poggia sostanzialmente su una lettura del sociale indifferente alle sue determinazioni geografiche»⁶². Però, scrive il sociologo: «la situazione dell'individuo non può essere capita indipendentemente dalla localizzazione nello spazio sociale. La povertà, ad esempio, non può essere definita unicamente attraverso il criterio del reddito»⁶³, ovvero osservando e determinando solo la dimensione quantitativa e materiale della povertà individuale. Lo studioso fa notare come questa rappresentazione della povertà sia semplicistica, perché non riconosce la dimensione contestuale e situazionale in cui versa il singolo individuo. Rosanvallon afferma che «l'isolamento, la sede di vita (città o campagna) possono accrescere gli effetti del reddito»⁶⁴. Lo studioso in questo modo fa notare che la dimensione contestuale e situazionale ha un impatto anche sulla povertà materiale che la singola persona può sperimentare. Ad esempio, scrive il sociologo, «la persona che dispone soltanto della pensione minima di vecchiaia, ma che possiede un orticello ed è inserita in relazioni di vicinato o di famiglia non vive alla stessa maniera di quella che si trova isolata al sesto piano di un palazzo in una grande città»⁶⁵.

Non ci stupisce affatto che lo Stato, con questa modalità semplicistica di affrontare la povertà, non sia stato capace di ridurre il divario fortemente diseguale di reddito. Se non è riuscito ad accrescere il benessere economico dei poveri tanto da ridurre le disuguaglianze, non ci può certo stupire neanche il fatto che non sia stato capace di favorire la felicità pubblica⁶⁶. Il *welfare state* non sarebbe dunque adatto a rispondere

5-7). È importante sottolineare che anche qualora in *welfare state* redistribuisse ricchezza economica o, comunque, lo facesse maggiormente non avrebbe favorito la felicità umana che come abbiamo visto non dipende da questo o meglio non si può ridurre solamente l'aumento della funzione di utilità dell'attore economico ma c'è ben altro, oltre a questa.

⁶² P. Rosanvallon, *Liberismo, stato assistenziale, solidarismo* (1981), trad. it. di P. Massimi, Armando, Roma 1994, p. 105.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 105-106.

⁶⁶ Per felicità pubblica si intende la felicità di ciascuno e di tutti. È un concetto tipico dell'umanesimo civile. Secondo la prospettiva dell'umanesimo civile non è compito dello stato realizzare la felicità pubblica e men che meno di fornire delle prescrizioni sull'arte di essere felici ma deve favorire la felicità di ciascuna

alle problematiche sociali in modo complesso, specialmente quelle relative alla marginalità sociale. Da questo punto di vista, il *welfare state* non sembra in grado di favorire un processo di inclusione e integrazione sociale della singola persona.

Si può affermare che dopo le situazioni di povertà economica diffusa dopo il secondo conflitto mondiale, lo Stato avrebbe dovuto trattare la questione sociale “povertà” non solo con l’erogazione di denaro ma anche con interventi sociali più puntuali ed efficaci e soprattutto personalizzati. Il sistema di *welfare state* non è sembrato all’altezza di questo passaggio, ovvero di saper trattare anche la dimensione sociale della povertà assieme a quella economica.

La domanda sociale delle persone in condizione di marginalità non era più solo quella legata al «bisogno di assistenza sociale e di mantenimento del reddito», trattabile con prestazioni assistenzialistiche. Questa domanda era legata soprattutto all’esigenza di sortire «da una situazione di compressione delle potenzialità e delle aspirazioni a realizzare se stessa, cioè [...] ad un concetto di povertà come “incapacitazione”»⁶⁷. Dunque, si è passati da una tipologia di domanda oggettuale trattabile mediante l’erogazione di servizio e/o di un trasferimento a una dimensione sociale, educativa e psicologica che richiede una risposta che sia capace di favorire l’*empowerment* del soggetto, o meglio la “*capability to aspire*” (capacità di aspirare)⁶⁸.

persona e di tutti gli individui, creare condizioni favorevoli che consentano alla persona di realizzarla, con le proprie azioni e scelte virtuose (si veda A. Genovesi, *Lezioni di economia civile* [1765], a cura di F. Dal Degan, Vita e Pensiero, Milano 2013; L.A. Muratori, *Della pubblica felicità* [1749]). Come si sa già dalla metà degli anni Settanta del Novecento la felicità non è garantita dal reddito, con cosiddetto il Paradosso di Easterlin (1974) che spiega come la correlazione tra reddito e felicità «sia generalmente piuttosto bassa e tenda ad annullarsi in corrispondenza dei livelli di reddito più elevati» (B. Cheli, *Il “Paradosso della felicità”: quando e perché la crescita economica non giova al benessere*, «Statistica & Società», (II), 2 (2013), p. 7). Per approfondire si può leggere R.A. Easterlin. *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* (1974), in A. Paul and David and M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York.

Concezione già espressa in età classica da Aristotele, il quale afferma che «la vita dedicata alla ricerca del guadagno, poi è di un genere contro natura, ed è chiaro che non la ricchezza il bene da noi cercato: essa, infatti, ha valore solo in quanto “utile”, cioè in funzione di altro» (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 1096 a 5-7). È importante sottolineare che anche qualora in welfare state redistribuisse ricchezza economica o, comunque, lo facesse maggiormente non avrebbe favorito la felicità umana che come abbiamo visto non dipende da questo o meglio non si può ridurre solamente l’aumento della funzione di utilità dell’attore economico ma c’è ben altro, oltre a questa.

⁶⁷ G. Busilacchi, *Approccio delle capacità, teoria dell’azione e welfare state*, in M. Paci, E. Pugliese (a cura di), *Welfare e promozione delle capacità*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 53. Per approfondire si può leggere il capitolo IV (“La povertà come incapacitazione”), del libro di A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*. Perché non c’è crescita senza democrazia (1999), trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2001.

⁶⁸ A. Appadurai, *Le aspirazioni nutrono la democrazia* (2004-2007), trad. it. M. Fiorini, Et. al., Milano 2011.

La domanda di servizi e interventi sociali, essendo appagata la dimensione economica dei bisogni, si presenta all'amministrazione pubblica soprattutto in una dimensione sociale relativamente alle esigenze diversificate di ciascun soggetto (o ciascuna famiglia). Il *welfare state*, che si basa sui principi del fordismo⁶⁹, risulta incapace di rispondere ai bisogni nella loro dimensione sociale perché rispondere ad essi significa abbandonare la costruzione standardizzata della tutela sociale, cosa che il *welfare state* non può fare⁷⁰. Il sociologo Colin Crouch evidenzia il legame tra il modello di produzione fordista e il sistema di *welfare state*: «il principio essenziale della produzione fordista – fu la riconduzione delle mansioni lavorative sotto lo stretto controllo del *management* dell'impresa. L'organizzazione del benessere individuale ad opera della burocrazia dello stato sociale si può considerare un'estensione di questo principio»⁷¹.

Il sistema di *welfare state* è centrato «su un principio di obiettivizzazione dei bisogni»⁷². «Husserl definisce l'obiettivismo⁷³ come quell'orientamento che porta a sovrapporre categorie astratte ai mondi della vita, finendo per fare scambiare le prime con la realtà dei secondi. La realtà risulta in tal modo costituita da un insieme di categorie generali che, quanto più sono generali, tanto più fanno venire meno la consapevolezza del nesso che lega originariamente le persone alla realtà»⁷⁴. Ciò per sostenere che la prospettiva del *welfare state* è astratta, non guarda alla singola persona ma solamente al cittadino e non ne riconosce i legami sociali che costruisce nel contesto in cui vive ma solo i rapporti istituzionali e burocratici con l'amministrazione pubblica.

⁶⁹ Il termine-concetto fordismo indica «un modello sociale in cui il modo di produzione» è «dominato dalle forme organizzate gerarchicamente e/o da un sistema di regolazione basato sulla negoziazione della distribuzione della ricchezza realizzata dai rappresentanti collettivi e da politiche di sostegno keynesiano della domanda» (E. Armano, *Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino*, Emil, Bologna 2010, p. 22).

⁷⁰ L'organizzazione burocratica di *welfare* riduce la persona-utente a un *target*, in modo da far rientrare i suoi bisogni ai pacchetti standardizzati predefiniti, solo in questo modo nella sua logica burocratica è in grado di gestire i bisogni, processarli e offrire un servizio. In questo modo, vengono ridotte le diversità personali e le caratteristiche del contesto sociale in cui la persona agisce, al minimo compatibile con la gestione standardizzata. Così, «la domanda di interventi sociali e socio-sanitari non trova, quindi, la propria principale determinante nei bisogni, ma deriva, piuttosto, dall'assetto dell'offerta e dalle scelte principali che la definiscono, che attengono, quindi, al disegno delle leve di *service management*» (G. Fosti, F. Longo, *Chi viene selezionato dalle reti? Le leve di service management in ambito sociale e socio sanitario*, in G. Fosti (a cura di), *Rilanciare il welfare locale. Ipotesi e strumenti: una prospettiva di management delle reti*, Egea, Milano 2013, p. 89).

⁷¹ C. Crouch, *Sociologia dell'Europa Occidentale* (2000), trad. it. di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 2001, p. 27.

⁷² L. Fazzi, *Costruire politiche sociali*, FrancoAngeli, Milano 2003, p., 16.

⁷³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), trad. it. E. Filippi, Il Saggiatore, Milano 1961.

⁷⁴ *Ibidem*.

L'organizzazione burocratico-amministrativa non vede la persona, vede solo il cittadino: «categoria astratta, al singolare e al maschile, necessaria per arrivare a definire ogni rapporto che l'organizzazione ha con l'esterno, in modo tale che tutti coloro che hanno a che fare con l'amministrazione pubblica siano trattati in modo uniforme, asettico e impersonale, esente da particolarismi e arbitrii»⁷⁵. A cui vengono erogate «prestazioni formali, classificate e codificate, a cui si accede attraverso l'osservanza di procedure e comportamenti fissati»⁷⁶ in base al possesso di determinati requisiti.

Secondo la prospettiva costruttivista l'assicurazione sociale obbligatoria si può considerare come un grande dispositivo «di controllo dei rischi, all'interno del modello fordista. [...] la trasformazione dei pericoli in rischi, a partire dal XIX secolo e portata a compimento con la nascita del principio assicurativo e delle scienze attuariali, socializzando i costi dello sviluppo industriale ha avuto un effetto deindividualizzante e deresponsabilizzante»⁷⁷. In questo senso, il noto studio Robert Castel afferma che «l'individuo è protetto in funzione di queste appartenenze: esse non implicano più la partecipazione diretta a comunità “naturali” (le “protezioni ravvicinate” della famiglia, del vicinato, del gruppo territoriale), ma richiedono l'adesione a collettivi costruiti con regolamentazioni e dotati generalmente di uno statuto giuridico»⁷⁸

Il sistema fordista, su cui è incardinato il *welfare state*, ha consentito, ricorda Paci, di garantire «ai lavoratori e alle loro famiglie un livello di sicurezza mai raggiunto prima» e ha permesso la riproduzione sociale dei lavoratori, «ampie quote di ceti operai» ha avuto accesso «ai consumi di massa», e ciò ha permesso di sostenere e favorire la crescita economica del Paese. Sembra un processo perfetto, quello fordista, che ha sostenuto il benessere del lavoratore e la sua famiglia e favorito la crescita economica. Ci si dovrebbe chiedere quali solo le ripercussioni e l'impatto sulle biografie individuali e sui progetti di vita di ciascuno. Sembra un sistema in cui la persona si configura meramente come oggetto funzionale al benessere economico, non garantisce la possibilità di scegliere come realizzarsi, anche diversamente da necessità sociali eterodirette, ma sulla base dei propri interessi.

⁷⁵ F. Manoukian, *Produrre servizi. Lavoro con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 64.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ G. Pisani, *Universalità e inclusione*, in A. Rossi, A. Cauduro, E. Zanalda, *Limiti e diritto*, Ledizioni, Milano 2017, p. 116.

⁷⁸ R. Castel, *L'insicurezza sociale* (2003), trad. it. di M. Calzigna, M. Mapelli, Einaudi, Torino 2004.

In questo senso, Paci fa notare come azienda fordista, la famiglia e il *welfare state* «portano in sé elementi di compressione della libertà individuale»⁷⁹. Si può affermare che nell'azienda fordista vi fosse un accordo in cui si rinuncia alla crescita professionale, alla realizzazione di sé attraverso l'attività lavorativa in cambio della garanzia della sicurezza economica. La società fordista escludeva dalla necessità e dall'opportunità di crescita personale attraverso il lavoro varie categorie della popolazione, per garantire a essi un sostegno economico vi era la garanzia, attraverso il *welfare state*, di ricevere indirettamente le tutele sociali attribuite al capofamiglia. In questo senso la società fordista, in generale, e il *welfare state*, in particolare può essere definito come fa Franco Archibugi, come «autoritario» e «paternalista». Il *welfare state* ha privilegiato la dimensione, pur necessaria, della protezione sociale (standardizzata, uguale per tutti) a discapito della dimensione della «libertà individuale, come possibilità di autorealizzazione sociale e professionale dell'individuo»⁸⁰. Bisogna dunque ripensare le modalità con cui vengono costruiti gli strumenti che favoriscono l'inclusione e l'integrazione sociale, «come snodo cruciale per il passaggio da una società autoritaria e paternalista ad una società veramente libera»⁸¹.

Paci afferma che «l'organizzazione fordista del lavoro» ha ridotto «fortemente le possibilità di crescita professionale e di sviluppo di carriera dei lavoratori all'interno della gerarchia aziendale»⁸². L'ufficio tecnico aziendale, il “*Panopticon*” dell'azienda fordista, che nella sua funzione di regolare i tempi e di definizione dei metodi della produzione che stabiliva «l'avanzamento di carriera» e non, come pensiamo dovrebbe essere, «il patrimonio professionale del lavoratore»⁸³. L'ufficio tecnico dell'azienda fordista disciplina i progetti di vita professionale di ciascun lavoratore privilegiando le necessità della pianificazione tecnica a discapito della dimensione personale (e, dunque, anche competenziale) di ciascun lavoratore.

In sintesi, sulla scorta delle suddette analisi, possiamo, dunque, affermare che se è vero (e lo è) che il *welfare state* adottando la logica fordista è intervenuto per garantire principalmente sicurezza economica e sociale del lavoratore e della sua famiglia, ma

⁷⁹ *Ivi*, p. 338.

⁸⁰ M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del welfare in Europa*, «Rivista delle Politiche Sociali», 1 (2004), p. 337.

⁸¹ F. Archibugi, *L'economia associativa*, pp. 4-5.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

senza considerare e favorire la libertà imprenditiva della persona, di concepire e costruire autonomamente una vita professionale personale⁸⁴. Ed ha operato, il sistema di *welfare* fordista, in modo discriminatorio (o paternalista, se si preferisce questo termine novecentesco) verso alcune categorie sociali non garantendo a tutte le donne la possibilità di compiere un'attività lavorativa retribuita (fuori dal domicilio), non favorendo l'integrazione e l'inclusione sociale dei giovani e di altre categorie in condizione di marginalità sociale nel mercato del lavoro⁸⁵.

L'emersione di traiettorie sociali che si fanno sempre più individualizzate (se non personalizzate) mette in evidenza la complessità «della domanda di benessere sociale emergente» delle società occidentali nel capitalismo maturo.

Il passaggio d'epoca dal fordismo al postfordismo si può leggere dall'emersione di una lettura più complessa della domanda sociale: non è più sufficiente per assicurarsi una vita dignitosa appagare bisogni, che Hirsch (1976) chiama, “biologici e materiali fondamentali” come l'esigenza di mangiare (cibo) e di avere un luogo in cui riposare e stare al caldo nelle stagioni fredde (casa)», che una persona può assicurarsi (nel mercato) nel momento in cui supera un livello minimo di reddito (soglia di povertà assoluta), ma è necessario appagare anche bisogni che, ancora lo studioso chiama, “sociali posizionali”, che dipendono dal superamento dalla soglia di povertà relativa (e dalla posizione sociale che una persona occupa). La domanda sociale che emerge viene letta in modo sempre più complesso e si comincia a considerare inadeguata una risposta che fa capo solamente al principio di uguaglianza (e parità di trattamento)⁸⁶.

Infatti, già T. H. Marshall notava, in pieno “Trentennio glorioso”, che «ci sono molte cose che i servizi pubblici non possono offrire, ma il campo più importante, forse, in cui la loro azione è inappropriata è laddove la varietà è necessaria, non soltanto per le differenze nei bisogni, ma per le differenze di opinioni, credenze e condizioni di fondo circa i modi e i mezzi con cui soddisfare i bisogni»⁸⁷.

Paci sostiene, a nostro pare giustamente, che l'istituzione dell'assicurazioni sociali del sistema di *welfare state* ha vanificato con un intervento *top-down* i servizi e gli interventi sociali promossi dalle reti di solidarietà orizzontali delle società di mutuo soccorso, in cui

⁸⁴ M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del welfare in Europa*, cit..

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive di riforma*, cit.,.

⁸⁷ T. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Doubleday, New York 1964, p. 357.

la persona lavoratrice aveva un ruolo di protagonista nel prendere decisioni e nel controllo sulle attività realizzate⁸⁸.

Il limite di questo sistema mutualistico si configurava nella sua frammentazione che non garantiva a tutti i cittadini di godere di una parità di trattamento. Con l'istituzione delle assicurazioni sociali promossa dalla Germania bismarckiana e successivamente dagli altri Stati europei, lo Stato-centrale diventò il gestore del sistema di previdenza sociale⁸⁹.

La logica che orienta le assicurazioni sociali nega la dimensione della singola persona, delle diversità di ciascuno, ma costruisce delle «categorie demografiche e statistiche» astratte entro cui viene annullato «il dato individuale». Certo è pur vero, che l'istituzione delle assicurazioni sociali, specialmente quelle obbligatorie, ha assicurato una maggiore sicurezza economica del lavoratore, ma diminuì moltissimo il protagonismo sociale dei lavoratori che invece era favorito, come abbiamo visto dalle organizzazioni di mutualistiche⁹⁰. Pierre Rosanvallon spiega che «l'assicurazione sociale funziona come una mano invisibile, che produce sicurezza e solidarietà senza che intervenga la buona volontà degli uomini»⁹¹.

Il sociologo afferma che lo Stato nel sistema del *welfare state* si configura come l'agenzia centrale che redistribuisce la ricchezza, attraverso i trasferimenti economici ai cittadini, e gestisce dall'alto le prestazioni di solidarietà sociale. Lo Stato assistenziale continua lo studioso, «funziona da grande *intercapedine*»⁹² che si sostituisce alla relazione tra le persone; il rapporto tra Stato e cittadino costituisce un surrogato di queste, nella forma di un rapporto impersonale, che viene goduto nella forma di un mero trasferimento di utilità economiche.

Rosanvallon afferma che «lo Stato assistenziale procede meccanicamente a un vero e proprio occultamento dei rapporti sociali. È in questo senso che si può parlare di solidarietà meccanica»⁹³.

⁸⁸ M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del welfare in Europa*, cit.. Ciò che rende interessante il sistema di mutuo soccorso consisteva nella promozione dell'opportunità, data a ciascun socio, di partecipare alle attività della società (di mutuo soccorso), che si configurava, più specificatamente, nell'ampia possibilità «di controllo e decisione del singolo lavoratore» riguardo all'operatore delle società stesse (*Ivi*, p. 339).

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del welfare in Europa*, cit., 339.

⁹¹ P. Rosanvallon, *La nuova questione sociale. Ripensare lo Stato assistenziale* (1995), Edizioni Lavoro, Roma 1997, p. 26.

⁹² P. Rosanvallon, *Liberismo...*, cit., p. 36.

⁹³ *Ivi*, p. 36-37.

Ancor di più, l'intervento statale non è stato a garanzia di una copertura minima ma talmente generosa da sostituirsi ai mondi vitali che costituiscono storicamente la prima forma di *welfare*. In questo senso, si può affermare dire che l'«espansione» progressiva dell'intervento statale nel settore delle politiche sociali è stata «tendenzialmente pervasiva o “totalizzante” del settore pubblico avvenuta» non realizzando un sistema di *welfare* interamente *ex-novo* ma attraverso l'«incorporazione di “blocchi di privato”». Ciò ha portato ad impoverire le forme auto-organizzate di protezione sociale promosse dai lavoratori stessi. L'espansione dell'intervento statale nelle politiche ha causato l'impoverito, se non annullato, l'autonomia sociale della comunità che rispondeva proattivamente alla problematiche sociali garantendo sicurezza economica e protezione sociale a ciascuna persona. Dunque, lo Stato centrale al posto di favorire l'attivismo sociale come sarebbe di buon senso fare, l'ha depotenziato inducendo le persone a conformarsi a un sistema assistenzialistico⁹⁴. Così per garantire una maggiore sicurezza economica delle persone, lo Stato ha finito per impoverire le loro risorse sociali, che ne garantiscono invece resilienza e autonomia costruire del proprio benessere sociale e crescita personale.

Da questo punto di vista, il sociologo Achille Ardigò afferma che «l'intervento del welfare state, con i suoi aspetti di pianificazione amministrativa della vita, tende sempre più [...] a sostituirsi a gradazioni di esperienze di corpi sociali intermedi tra lo Stato centrale e i singoli mondi vitali quando non anche alle famiglie. Ambiti di vita che un tempo erano lasciati alla autoregolazione della sfera privata e tradizionale, o di autonomi gruppi sociali intermedi tra pubblico e privato [...] sono ora coperte da interventi pubblici, per prestazioni, prelievi e controlli sempre più consistenti e capillari. Ciò ha prodotto effetti regola positivi in termini di sicurezza sociale per tutti e di migliori consumi e servizi collettivi. Ma ha prodotto effetti di rinsecchimento, o di rivolta, in molti modi vitali. Detto in altri termini si sono avute reazioni di deresponsabilizzazione e insofferenza»⁹⁵.

Dunque, nel sistema di welfare italiano «non solo è mancato un intervento riformatore di respiro “ugualitario-universalistico”, volto a realizzare una base pubblica di protezione

⁹⁴ M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive di riforma*, in U. Ascoli (a cura di), *Welfare state all'italiana*, cit., pp. 307-308.

⁹⁵ A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1982, p. 102.

sociale uguale per tutti, ma sono andate perdute anche le competenze e le responsabilità rispettive del settore pubblico e del settore privato»⁹⁶.

Già dagli anni Settanta del Novecento, comincia a essere messo in questione il *welfare state* sulla scorta di nuove sensibilità sociali, ad esempio il tema risocializzazione e dell'inclusione sociale delle persone con problemi cominciano ad andare di pari passo con il principio di uguaglianza sostanziale. Alcuni mutamenti contestuali hanno richiesto dei cambiamenti nel sistema di *welfare*, come quelli dovuti alla pressione dei movimenti dei malati e dei loro familiari e quelli che si impegnavano politicamente sostenendo l'importanza della partecipazione democratica nelle politiche sociali. Queste "spinte" *bottom-up* hanno permesso alla società di maturare una sensibilità verso temi come l'umanizzazione della cura e dell'assistenza (passaggio dalla *cure* alla *care*)⁹⁷, si pensi ad esempio tra l'altro alla chiusura dei manicomi con la Legge Basaglia nata su pressione popolare e all'impegno del movimento delle cure palliative per un'umanizzazione del fine vita.

Dunque, non era più sufficiente e soddisfacente un *welfare* che rispondeva in modo assistenzialistico ai bisogni delle persone (senza considerarne le risorse sociali che potevano esprimere), si chiedeva allo Stato di consentire alla partecipazione civile e volontaria di esprimersi nell'ambito delle politiche sociali. Non si chiedeva però, si badi bene, allo Stato di fare meglio e di più di ciò che aveva già fatto in precedenza, ma le persone (almeno quelle più impegnate prima politicamente e poi socialmente) pensavano loro stesse di poter fare meglio e di più. Le persone associandosi in cooperative si organizzavano dal basso per rispondere a bisogni di assistenza sociale a cui lo Stato, per volontà politica e/o per incapacità, non aveva risposto. In questa fase, riemerge il civile dopo anni in cui il *welfare* era solo un ambito quasi esclusivo dell'amministrazione pubblica.

Da questo punto di vista negli anni Ottanta del Novecento, comincia a diffondersi una sensibilità differente nel dibattito critico sul *welfare*, si pensava che fosse importante attribuire nuovamente «un maggior ruolo» e importanza all'«azione associativa volontaria», «non soltanto allo scopo di ridurre i costi del *Welfare* [...], ma anche e

⁹⁶ *Ivi*, p. 308.

⁹⁷ Su questi temi ha lavorato il sociologo Achille Ardigò, si veda il suo saggio *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.

soprattutto allo scopo di restituire al sistema di protezione sociale la flessibilità e l'efficienza perdute nell'appagamento di bisogni sempre più diversificati e complessi»⁹⁸. In questo senso, Ascoli afferma, che a fronte dei problemi, dalle storture, del sistema di *welfare state* italiano, che sono stati evidenziati e analizzati più sopra, «sarebbe probabilmente errato andare alla ricerca di “macrosoluzioni sociali”, di tipo “miracolistico”, quali lo smantellamento del *Welfare State*, con il conseguente puro e semplice ritorno al mercato, o l'ulteriore accelerazione nel livello dell'intervento pubblico di protezione sociale»⁹⁹. Incurrere in una preferenza sulla base di *aut aut*: «“smantellamento del *Welfare State*/estensione del controllo pubblico sui meccanismi di mercato»¹⁰⁰, rischia di configurarsi se concretamente realizzata come una risposta semplicistica ai problemi posti dal sistema *welfare state*. Non solo, rischia di non salvare la dimensione più interessante e importante di questo sistema di welfare, l'universalità dell'offerta dei servizi e degli interventi sociali che garantisce una maggiore equità sociale nei trattamenti.

In questo senso, occorre promuovere un recupero della centralità «del “terzo settore” della protezione sociale, costituito dalle istituzioni solidaristiche e/o volontaristiche, siano esse “tradizionali” (come la famiglia estesa, la comunità locale, gli ordini religiosi, le corporazioni di mestiere, ecc.) o “moderne” (come la famiglia nucleare, le associazioni di mutuo aiuto, il volontariato, ecc)»¹⁰¹.

In Europa almeno dal Secondo Dopo Guerra, con l'istituzione del *welfare* beveridgeano, la cultura dominante socialdemocratica ha concepito lo Stato centrale come attore monopolista deputato a realizzare una triplice funzione: disegnare politiche sociali, gestire e controllare il sistema di welfare. L'unico attore, secondo la prospettiva socialdemocratica, in grado di assicurare le persone rispetto ai rischi sociali a cui possono incorrere e alle disparità economiche prodotte dal mercato capitalistico¹⁰².

Interessante, ancora, seguire la riflessione di Paci: «il pericolo più grave, insito in questa riapertura di campo all'azione integrativa delle associazioni volontarie, resta evidentemente quello di favorire la disuguaglianza sociale: i gruppi sociali più forti, sul

⁹⁸ M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive*, in U. Ascoli, *Il welfare state all'italiana*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 305.

⁹⁹ U. Ascoli, *Sistema italiano di welfare*, in Id. (a cura di), *Welfare state all'italiana*, cit., p. 45.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 9.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 8.

¹⁰² M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive*, cit..

piano economico e organizzativo, possono conseguire livelli di protezione e benessere sociale più elevati, sia per la loro maggiore facilità di accesso ai servizi offerti dal mercato. Ma, a questo proposito, l'intervento pubblico – più che bloccare l'iniziativa volontaria dei gruppi meglio organizzati – può proporsi di sostenere quella dei gruppi meno favoriti: è questo che giustifica [...] la ripresa oggi di interventi “selettivi in positivo” in molti Paesi, pur in un quadro generale di politica sociale»¹⁰³ orientata a garanzie di tutela universalistiche.

L'emersione del terzo settore¹⁰⁴, negli anni Settanta del XX secolo, nello stesso periodo della crisi del *welfare state* e del processo di esternalizzazione dei servizi, non si può riferire solamente a questo processo. Infatti, come spiegano Carlo Borzaga e Luca Fazzi, «la pubblica amministrazione ha iniziato a delegare al terzo settore la produzione di servizi sociali solo dopo che questo si è conquistato autonomamente i propri spazi di azione»¹⁰⁵. È pur vero «che i processi di esternalizzazione hanno contribuito allo sviluppo del terzo settore, consolidando le organizzazioni esistenti e favorendo la nascita di nuove organizzazioni»¹⁰⁶.

Non si può concepire ed utilizzare il dispositivo dell'esternalizzazione meramente per conferire maggiore efficienza al sistema di *welfare*, se non si comprende l'importanza del movente ideale delle organizzazioni di terzo settore. Questo consiste, soprattutto, nel promuovere la solidarietà sociale, favorendo la partecipazione della comunità locale nei suoi interventi. Coloro che propongono risposte alla crisi puramente efficientistiche, non valorizzano a dovere le organizzazioni della società civile, ma le vedono solamente come strumento di un paradigma economicistico efficientistico e neo-liberista che non appartiene certamente a queste agenzie sociali e solidali. Borzaga e Fazzi affermano che «l'emergere del settore nonprofit risponde, infatti, non solo all'esigenza di una riforma economica del

¹⁰³ *Ivi*, p. 322.

¹⁰⁴ Angelo Gasparre ricorda che con l'espressione Terzo settore si intende non il settore nel senso economico del termine, bensì si riferisce all'«idea di un *tertium genus* rispetto a due altre “entità” (più che settori), cioè quello dello “Stato” e del “mercato”, incarnate rispettivamente dalle organizzazioni che operano nel settore pubblico e in quello privato “*for profit*”. Almeno una parte del Terzo settore, peraltro, non ama particolarmente questa etichetta, giudicata equivoca rispetto alla possibilità di intendere la “terzietà” come sinonimo di subalternità a Stato e mercato» (A. Gasparre, *Logiche organizzative nel welfare locale. Governance, partecipazione, terzo settore*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 10). Inoltre, si può aggiungere che le organizzazioni del terzo settore operano in vari e differenti settori economici.

¹⁰⁵ C. Borzaga, L. Fazzi, *Azione volontaria e processi di trasformazione del settore nonprofit*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 21

¹⁰⁶ *Ibidem*.

welfare, ma anche al bisogno di una riforma “morale”, che investe frontalmente la concezione istituzionalizzata di benessere individuale e collettivo»¹⁰⁷.

«I processi di istituzionalizzazione del *welfare*» hanno favorito la maturazione di una concezione secondo cui «la responsabilità del benessere non viene più pensata come un compito che appartiene ai singoli individui ed all’intera collettività, ma solo alle istituzioni che ad essa formalmente sono state preposte»¹⁰⁸.

«Si sono istituiti tanti Servizi e al loro interno tante articolazioni specializzate, per garantire le competenze necessarie, probabilmente secondo modelli di suddivisione mutuati dalla cultura medica, centrati sulle definizioni delle patologie e della gravità. In modo più o meno esplicito si è diffusa l’idea che per ogni problema esiste un posto in cui può essere portato, si ha diritto di portarlo e di trovare risposte soddisfacenti da parte di uno Stato che, visto come sempre meno degno di fiducia in senso generale, va messo alla prova nei contatti individuali, contatti tradizionalmente frustranti e quindi carichi di antiche rivendicazioni. Quanto più il problema attiene al benessere fisico e psichico tanto meno si può lasciar correre. Attraverso l’istituzione, l’esistenza del Servizio si riconosce che il problema può essere legittimamente posto in un’interazione pubblica e si promette un intervento: la fede nella razionalità tecnica anima e colora questa promessa e la traduce nell’attesa di una risposta risolutiva, totale»¹⁰⁹.

«Le professioni moderne creano un [...] effetto di frammentazione nei confronti del tempo. Ci viene detto che ci troviamo tutti ad attraversare una serie di bisogni, legati alle diverse fasi della vita». «Ciascuna di queste fasi, dall’infanzia alla morte, avrebbe bisogno dell’intervento di un professionista dell’aiuto»¹¹⁰.

«Se l’individualizzazione del bisogno può avere un effetto disabilitante, nella misura in cui rimuove le persone dal loro contesto sociale, la frammentazione della persona rimuove perfino le potenzialità dell’azione individuale. Le persone si riducono a una serie di pezzi, ciascuno con un proprio bisogno, che si esprime nel tempo e nello spazio»¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 28.

¹⁰⁸ L. Fazzi, *Costruire politiche sociali*, FrancoAngeli, Milano 2003.

¹⁰⁹ F. Manoukian, *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 142-143.

¹¹⁰ J. McKinght, *Assistenti sociali disabilitanti*, in I. Illich et. al, *Esterni di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Trento 2008, p. 83.

¹¹¹ *Ibidem*.

«Questa definizione dei bisogni, da parte dei professionisti, si traduce in modo logico e inevitabile in una visione riparatoria delle risposte ai bisogni stessi. È una visione che si compone di una serie di assunti, ciascuno dei quali produce effetti disabilitanti. Il primo di questi assunti è l'immagine speculare della definizione individualizzata dei bisogni. Se tu se il problema, è lecito assumere che io – operatore professionale – sia la risposta. Una risposta che non può venire da te, né dai tuoi pari, e nemmeno dall'ambiente politico, sociale ed economico. Nondimeno, una risposta ci deve essere, e proviene precisamente da me, operatore dei servizi. In questa prospettiva, il servizio è un processo unilaterale. Io, il professionista, produco. Tu, l'utente, consumi»¹¹².

Il paradigma economico da cui orientato il sistema di *welfare state* vede l'uomo come *homo economicus*, nel quale il suo benessere inizia e finisce con la dimensione prestazionale. Dunque, è sufficiente, per garantire il benessere umano «finanziare beni e servizi» che consentano a «ogni individuo adeguati *standard* di vita»¹¹³. Questa prospettiva non rende conto della complessità della persona, che non ha solo bisogno di consumare prestazioni ma ha anche di costruire e ricostruire interazioni sociali reciprocanti.

¹¹² *Ivi*, p. 84

¹¹³ F. Manoukian, *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 142-143.

Capitolo 2. Il progetto moderno di immunizzazione dai rischi sociali

2.1 L'insostenibilità sociale del *welfare state*

La sostituzione delle organizzazioni della società civile a favore di un ruolo maggiore dello Stato centrale, che ha avocato a sé compiti che loro si erano date, ha alimentato secondo noi una visione individualistica della protezione sociale più interessata alla dimensione del consumo della prestazione connessa a un diritto sociale che a una costruzione condivisa di una rete di protezione sociale. La persona con il suo portato di libertà e responsabilità è divenuta un mero consumatore di prestazioni erogate da una burocrazia statale. Si badi bene che l'intervento sociale assume un connotato burocratico nel *welfare state*, infatti si adopera il termine servizio che assume una connotazione anodina, non più inteso come opera che si presta ma come funzione organizzativa. Questo termine nel linguaggio burocratico ci sembra indicare più una funzione legata a un dipartimento o ufficio dell'organizzazione amministrativa che l'azione di servire qualcuno. Assume un connotato, questa parola, astratto, lontano dal concreto agire.

Al posto di fare leva sulle sue risorse la persona e sulla condivisione nelle reti comunitarie si è, purtroppo, depresso la responsabilità personale alle prestazioni offerte dagli esperti del professionalismo statale e della sua industria. Ciò ha favorito uno spossessamento delle risorse della persona lasciando all'intelligenza di qualcun altro scegliere al posto suo. La persona divenuta mero consumatore di servizi standardizzati, piuttosto che attore protagonista che con-correre a costruire opere e ciò potrebbe aver favorito una risposta meno resiliente e, soprattutto, innovativa ai mutamenti sociali da parte degli "assistiti".

Ciò che ha favorito l'instaurarsi e la diffusione di una crisi sociale (intesa come crisi dei legami sociali), potrebbe essere non tanto l'incertezza individuale e sociale generata anche dalla dimensione perniciosa dell'individualizzazione delle (nuove) traiettorie sociali, ovvero quella della precarietà della vita che genera fragilità sociale, quanto e soprattutto «la sollecitazione ad abbattere le difese costruire con tanta cura, ad abolire le istituzioni destinate a limitare il grado di incertezza e la portata del danno che l'incertezza

dilagante ha arrecato, e a impedire o a neutralizzare lo sforzo di elaborare nuove soluzioni comuni tese a consentire il controllo dell'incertezza»¹¹⁴.

Passare da una concezione partecipata di assistenza (come quella del mutualismo delle organizzazioni della società civile) a una dimensione consumistica di assistenza non ci sembra (come nella tesi si argomenta) favorire una risposta sociale resiliente e creativa tale per cui è possibile, almeno parzialmente, sopperire alla dimensione perniciosa imposta da questa forma di capitalismo sociale. Ci pare, inoltre, che in certe forme di assistenzialismo di Stato si possano riprodurre le stesse logiche e storture consumistiche di natura capitalistica intesa in senso deteriore, che impattano negativamente nelle vite delle persone. Perciò, il *welfare state* rischia, se non lascia il giusto spazio alle organizzazioni della società civile, non di “riabilitare” e “riparare” i danni prodotti da questo capitalismo ma di fomentarli deponendo le risorse di ciascuno al posto che favorirne l'espressione.

Il *welfare state* intervenire mediante dispositivi di palliazione, senza rispondere adeguatamente alla complessità dei rischi sociali. Le sue operazioni si possono considerare qualcosa di utile per i suoi utenti ma non sembrano essere considerabili come buoni e giusti, visto che la risposta che offrono è incompleta e la loro forma d'azione è simile a quella di ciò che ha generato il danno.

Il *welfare state* si può considerare, secondo noi, come componente di un processo continuo di produzione e riproduzione sociale finalizzato al consumo (o, se preferiamo, dal godimento consumistico generato dal possesso di un bene e dal ricevere un servizio). Zygmunt Bauman ricorda che «in tutte le società, la solidarietà (o, piuttosto, la fitta rete di solidarietà, grandi o piccole, sovrapposte o incrociate) è servita da protezione e da garanzia di certezza (per quanto imperfette), istillando la fiducia, la sicurezza di sé e il coraggio indispensabili all'esercizio della libertà e alla sperimentazione»¹¹⁵. Da questo punto di vista, oltre alla prospettiva socialdemocratica, che propugnava una protezione sociale di stampo statalista, anche quella neoliberista non ha certo aiutato nella fomentazione e nel sostegno alla solidarietà anzi ha proposto, si potrebbe evidenziare,

¹¹⁴ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* (1999), trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2014, p. 35. Sui rischi dei processi di individualizzazione e responsabilizzazione nell'ambito delle politiche di *welfare* sociale si può leggere l'interessante saggio di P. Rossi, *Il welfare come merito? Logiche di responsabilizzazione e processi di individualizzazione nell'accesso ai servizi socio-assistenziali*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 3 (2017).

¹¹⁵ *Ivi*, p. 37.

un'altra forma di individualismo, un individualismo di stampo liberalista. Se la prima muoveva dalla rivendicazione dei diritti e dal godimento consumistico delle provvidenze di Stato, l'altra muoveva moralisticamente dai doveri individuali senza riconoscere tutele e né forme di solidarietà comunitarie.

Si lascia una persona esposta ai rischi del vivere sociale potendo contare, se ella non riesce a rispondere alle proprie esigenze da sola (come dovrebbe secondo il moralismo individualista della prospettiva neoliberista) attraverso la modalità del consumo delle prestazioni offerte dal mercato capitalistico, solamente sull'aiuto della propria famiglia e, magari, anche sulla beneficenza caritatevole delle opere pie e della gentilezza di qualche conoscente¹¹⁶.

Bauman fa notare come sia contraddittorio in una prospettiva fortemente mercatista come quella neoliberista fare riferimento al concetto di famiglia. Il sociologo polacco spiega sulla scorta del pensiero di Stuart Hall che «dopo tutto, l'atto più importante e, in un certo senso, “fondativo” del mercato è quello di “sciogliere i vincoli della socialità e della reciprocità”¹¹⁷» per trasformarle, attraverso la mobilitazione della razionalità strumentale (del mercato capitalistico), in un surrogato di queste che consiste nello scambio di equivalenti (moneta contro beni o servizi). «“Esso mette seriamente in pericolo la natura stessa dell'obbligazione sociale”». Invece, l'istituzione che crea, mantiene e rafforza «i vincoli della socialità e della reciprocità»¹¹⁸ è la famiglia. Questo orientamento neoliberista del sistema capitalista, sembra mettere a rischio le condizioni di esistenza dell'individuo che sono la socialità e la reciprocità che sono fondamentali per portare avanti la propria autonomia e le finalità a cui esso intende orientare il proprio agire.

L'entrata dello Stato nel *welfare*, o meglio la sua sostituzione della società civile organizzata, ha vincolato la partecipazione delle persone agli interventi sociali. «Le scelte individuali sono limitate in ogni circostanza da due serie di vincoli. La prima è determinata dall'*agenda delle opzioni*: la gamma delle alternative realmente offerte. Ogni

¹¹⁶ Si pensi alla celeberrima dichiarazione programmatica di M. Thatcher in cui affermava che «stanno scaricando i loro problemi sulla società. E come sapete, la società non esiste. Esistono gli individui, gli uomini e le donne, e le famiglie. E il governo non può far niente se non attraverso le persone, e le persone devono guardare per prime a se stesse» (D. Keay, intervista a M. Thatcher, «Woman's Own», 31 ottobre 1987, pp. 8-10). «La qualità della nostra vita dipendono da quanta responsabilità ognuno di noi è disposto ad assumersi su noi stessi e quanto ognuno di noi è pronto a voltarsi e aiutare con i nostri sforzi coloro che sono sfortunati» (*ibidem*).

¹¹⁷ S. Hall, *Travelling "The Hard Road to Renewal", a Continuing Conversation with Stuart Hall*, Open University, dicembre 1996.

¹¹⁸ *Ibidem*.

opzione significa “scegliere tra”, e raramente la serie di alternative tra cui scegliere riguarda una materia su cui possa decidere chi compie la scelta. Un'altra serie di vincoli è determinata dal *codice di scelta*: le regole che dicono all'individuo su quale base dovrebbe essere espressa la preferenza per un'alternativa piuttosto che un'altra e quando considerare la scelta come appropriata o inappropriata. Insieme, le due serie di vincoli determinano la cornice entro la quale opera»¹¹⁹, e viene limitata la libertà di preferenza individuale.

La libertà di preferenza, spiega l'economista Bruno Zamagni, in questo paradigma è quella del «consumatore-cliente» che «non progetta, ma soprattutto non cerca di interagire con i soggetti di offerta. Questi è, in buona sostanza, un agente che, dotato di potere d'acquisto, si preoccupa di compiere la scelta razionale, di scegliere cioè l'opzione migliore tra tutte quelle che altri hanno deciso di portare sul mercato. Il consumatore-cliente solo in apparenza è libero di scegliere. Lo è certamente, nel senso debole, di poter scegliere in base alle sue preferenze, ma queste, sono massimamente manipolabili. Infatti, la domanda di beni di consumo è, fondamentalmente, una domanda derivata dalla domanda di benessere, cioè da qualcosa che dipende dalla percezione soggettiva del soggetto. Come è noto, su tale percezione soggettiva influiscono non solamente le familiari variabili economiche (prezzi, redditi, patrimoni), ma anche, e forse soprattutto, sia “l'effetto disponibilità” – le variazioni dell'offerta inducono, almeno per una certa misura, variazioni della domanda – sia “l'effetto insieme di scelta” – le opportunità di accesso condizionano le preferenze del consumatore-cliente»¹²⁰.

La «legislazione»¹²¹ costituisce un dispositivo che lo Stato agisce per vincolare la libertà di preferenza e stabilire quella che il sociologo Bauman denomina l'agenda delle opzioni. «Dal punto di vista dell'individuo come autore di scelte, la legislazione si identifica per prima cosa con il potere di scelta preventiva. I legislatori fanno le loro scelte prima che agli individui spetti compiere le loro, riducendo in questo modo la gamma di opzioni lasciate agli individui»¹²².

¹¹⁹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 78.

¹²⁰ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile nell'epoca della globalizzazione*, «notizie di Politeia», 72 (2003), p. 32.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

Invece, il dispositivo che la modernità ha creato e sviluppato è l'educazione, secondo Bauman a «definire il codice di scelta»¹²³. Il sociologo polacco spiega che «l'educazione è uno sforzo istituzionalizzato per istruire e addestrare gli individui nell'arte di usare la loro libertà scelta in conformità con l'agenda definita dalla legislazione. L'educazione deve fornire agli autori di scelte i punti di riferimento, le regole di condotta, ma soprattutto i *valori* che guidano la scelta, cioè la capacità di distinguere le ragioni giuste, in base alle quali accordare una preferenza, da quelle sbagliate, e l'inclinazione a seguire le prime e a evitare le seconde. Scopo dell'educazione è indurre gli individui a interiorizzare le norme che dovranno guidare la loro attività pratica»¹²⁴. Questa una visione di educazione, è legata meramente alla dimensione dell'*educare*, una dimensione riduzionista fondata sull'addestramento e non rende conto della complessità dell'educazione, nel senso di *educere*, una prospettiva che mette al centro la persona umana nella sua intenzionalità, *logos*, libertà e responsabilità nella sua tensione autoformativa. Prospettiva ben più complessa, la seconda, che esploreremo nel quarto capitolo.

Il consumatore (o l'utente di un servizio) si limita, dunque, semplicemente a fruire di ciò che è già stato costruito apriori dall'organizzazione, sulla base delle esigenze dell'«uomo medio», astratto rispetto al concreto delle esigenze della singola persona, che sono sempre diverse le une da quelle delle altre.

Se da una parte i dispositivi che lo Stato ha creato rischiano di limitare l'azione libera e responsabile della persona lo fanno, secondo noi, anche per una motivazione paternalista (che non significa buona e giusta) volta ad evitare il rischio in cui la persona può incorrere nell'agire ma così si finisce per deresponsabilizzarla e privarla della sua libertà di agire autonomamente, con il supporto delle reti sociali che la supportano. La crisi del legame sociale è anche legata a uno Stato che favorisce la passività e non la creatività dell'interazione della società civile, che nelle sue diverse configurazioni storiche e territoriali ha comunque sempre inventato forme creative di *welfare ante litteram*. È discutibile, parimenti, lasciare allo scambio monetizzato del mercato, con tutte le sue contraddizioni, ciò che può fare la società civile organizzata per favorire maggiore integrazione e inclusione sociale delle persone in condizione di fragilità sociale e difficoltà economica.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

Il progetto moderno di protezione sociale è andato in crisi e non è stato solamente messo in crisi. Ovvero, non è soltanto l'avanzata del neoliberismo ad aver favorito, o causato, la crisi del *welfare state* ma i suoi limiti strutturali lo hanno reso obsoleto e inadeguato alle esigenze sociali. La crisi politica, concordiamo con l'analisi di Bauman, non è motivata tanto «dall'assenza di valori o la confusione generata da una loro pluralità»¹²⁵ (questo potrebbe essere, forse, una sua conseguenza), «quanto l'assenza di un'istituzione rappresentativa abbastanza potente da legittimare, promuovere, stabilire e rafforzare qualunque insieme di valori o qualunque gamma di opzioni coerente e coesa»¹²⁶.

La via più interessante, ci pare, per contemperare le tutele sociali con la libertà di costruire autonomamente le proprie traiettorie di vita e di lavoro è quella di adoperare in modo sapiente le tre dimensioni che la modernità ha ideato e costruito: la società civile organizzata, il mercato capitalistico, lo Stato. Solo negli ultimi decenni, si è tentato di adoperare tutte “leve” che la modernità ha ideato e costruito, purtroppo non sempre in modo sapiente e spesso senza lasciare una grande autonomia alle formazioni sociali.

L'entrata nella postmodernità è segnata anche, tra le altre dimensioni, dalla centralità del consumo, al posto della produzione (e del lavoro), elementi caratteristici dell'età moderna. Bauman afferma che «il passaggio alla condizione tardomoderna o postmoderna non ha portato una maggiore libertà individuale; quanto meno, non nel senso di una maggiore voce in capitolo nella definizione dell'agenda delle opzioni o di una maggiore capacità di negoziare il codice di scelta. Ha solo trasformato l'individuo da cittadino politico in consumatore»¹²⁷.

Bauman fa notare che il termine crisi si riferisce al «momento di prendere delle decisioni». A livello etimologico, il suddetto termine a un senso e significato, fa notare ancora il sociologo polacco, vicino alla parola «criterio»¹²⁸. Quest'ultimo, afferma il sociologo polacco, indica «il principio»¹²⁹ che inveriamo «per prendere la decisione giusta». Perciò, continua, è discutibile associare il termine crisi, come si fa usualmente, alla parola «disastro o catastrofe»¹³⁰.

¹²⁵ *Ivi*, p. 79.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ivi*, p. 83.

¹²⁸ *Ivi*, p. 143.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

Il sociologo polacco fa notare che Ippocrate ha introdotto il vocabolo greco *krinein* per esprimere «la marea crescente dei quattro umori dell'organismo umano – flemma, sangue, bile e atrabile – che, secondo la concezione» del filosofo greco, «corrisponde al momento in cui il guaritore può stabilire come probabilmente si evolveranno le condizioni del paziente» e, conseguentemente, stabilirne le condizioni e deciderne la «terapia corretta per aiutarlo a guarire». Questo, secondo Ippocrate, «il momento della *krisis*, cioè del flusso [...]: il migliore per prendere delle decisioni»¹³¹.

Nel linguaggio contemporaneo il termine crisi viene adoperato, invece, per indicare «uno stato di incertezza, di irrisolutezza e indecisione, provocato dal non sapere come gli eventi si stiano evolvendo e dall'incapacità di imprimere loro la direzione desiderata»¹³².

2.2 Il modello di protezione sociale dello Stato-Leviatano

È dirimente, dal nostro punto di vista, andare alla radice dei fondamenti del modello sociale europeo e, più in generale, del ruolo dello Stato nel capitalismo moderno. Il sociologo Rosanvallon afferma che «lo Stato protettore non è pensabile e possibile senza l'emergenza dell'individuo come categoria politica e giuridica. A sua volta lo Stato protettore, come Stato fiscale, non può costruirsi se non svincolando sempre più gli individui dai gruppi sociali reali (famiglia patriarcale, relazionali di vicinato fondate sul baratto, ecc.) in cui sono incardinati gli scambi economici che ad esso sfuggono. Gli occorre visibili la ricchezza e gli scambi, ridurre l'immensa economia sommersa che si sottrae al suo sguardo, per poter prelevare la sola imposta che sia efficace: quella indicizzata sulla circolazione delle ricchezze nella società. Lo stato moderno non può esistere, insomma, senza economia e società di mercato, cioè senza affermare dell'individuo come categoria economica centrale. Lo Stato assistenziale non fa che proseguire ed estendere questo processo di protezione dell'individuo come figura centrale della realtà sociale. Il suo obiettivo è svincolarlo dai legami di solidarietà costrittivi e precari in cui si trovava ancora inserito: lo Stato assistenziale vuole liberare l'individuo semplificando la realtà sociale. Il suo compito è distruggere l'insieme delle strutture,

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ibidem.*

professionali e sociali, che limitano l'autonomia dell'individuo. La libertà è concepita come avvento dell'individuo integrale»¹³³.

Gli studiosi illuministi, tra cui Rousseau, vedono nel contratto sociale quel dispositivo in grado di investire lo Stato di un'autorità legittima e legittimata nei confronti del popolo¹³⁴.

Lo Stato, in quanto entità legittima e legittimata, opera al fine di favorire l'integrazione e inclusione sociale con due strumenti, un *soft power* che consiste nella creazione di un sistema addestramento al vivere civile attraverso un'istruzione scolastica rivolta a tutto il popolo, un *hard power* punitivo e sanzionatorio delle azioni individuali che violano le leggi dello Stato. Due strumenti, questi, che servono a regolare il comportamento sociale del popolo nella vita civile e pubblica. Lo Stato si serve, principalmente, di questi due dispositivi per neutralizzare e disciplinare le relazioni sociali.

Lo studioso principale che ha costruito una teoria politica dello Stato moderno è il filosofo britannico Thomas Hobbes, in particolare si possono ricordare i suoi saggi più importanti e noti: *Il Levitano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile, De cive. Elementi filosofici sul cittadino*. Il filosofo britannico noto propugnatore della monarchia, andrebbe letto secondo una certa letteratura non tanto e solo come teorico dell'assolutismo ma anche come precursore del liberalismo. Infatti, Mario Cattaneo¹³⁵, Tullio Ascarelli¹³⁶ sottolineano, diversamente dalla lettura tradizionale del pensiero hobbesiano, la modernità di questa teoria politica. Inoltre, Giulio Chiodi¹³⁷ fa emergere ancor di più quest'aspetto, sottolineando la prospettiva liberale della teoria hobbesiana. Questa emerge specialmente nel *Leviatano* in cui vengono definiti i doveri del sovrano, ciò che tenuto a fare a favore dei cittadini: il sovrano è tenuto a tutelare la libertà individuale e il diritto alla vita dei suoi sudditi. Infatti, come sostiene giustamente Arrigo Pacchi¹³⁸, il sovrano ha il dovere di impegnarsi per garantire la sicurezza e il benessere

¹³³ P. Rosanvallon, *Liberismo...*, cit., p. 39.

¹³⁴ Per approfondire il tema del contratto sociale può essere interessante leggere il saggio di J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, 1762.

¹³⁵ Si veda dell'autore in particolare *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffré, Milano 1962.

¹³⁶ Si veda il suo saggio *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, in Id., *Testi per la storia del pensiero giuridico*, vol. I, Milano 1960.

¹³⁷ Si veda il suo saggio *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Giuffré, Milano 1970.

¹³⁸ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1990.

dei suoi sudditi¹³⁹, la tutela delle istituzioni (compresa la famiglia e le corporazioni), il libero svilupparsi del commercio e l'aumento del lavoro.

La letteratura tedesca moderna ha sottolineato ulteriormente gli aspetti liberali del teoria hobbesiana, che si sostanziano nella tutela da parte del sovrano delle libertà e diritti individuali dei suoi sudditi, fino a considerare il filosofo britannico come un antesignano del liberalismo¹⁴⁰. Vengono sottolineate in particolare le limitazioni poste al potere sovrano e le concessioni di autonomia individuale in ambito privato, giungendo alla regolamentazione di un concreto diritto di ribellione¹⁴¹, al fine di distinguere il potere politico assolutistico e autoritario da quello totalitario.

Potremmo dire che la modernità della teoria politica hobbesiana sta nell'aver concepito i diritti dell'uomo e individuato lo Stato come quel potere atto a tutelarli ed assicurarli. Il pensiero hobbesiano permise inoltre l'invenzione di una moderna dottrina giusnaturalistica fondata non più come quella tradizionale sui «doveri dell'uomo»¹⁴², ma definita attraverso i diritti dell'uomo¹⁴³. In questo senso, Leo Strauss ha affermato che «il fondatore del liberalismo fu Hobbes»¹⁴⁴.

Questa lettura moderna, o rilettura, fa emergere gli aspetti liberali della teoria politica di Hobbes, ma finisce per ammetterne gli aspetti più assolutistici e, dunque, non democratici. Infatti è lo stesso Leo Strauss, pioniere di questa rilettura della teoria politica hobbesiana, che seppur individuando in questa il riconoscimento dei diritti individuali, allo stesso modo riconosce che al Leviatano viene conferito «un assoluto diritto di sprezzare ogni limite legale e costituzionale ed imporre in nome della legge naturale il divieto anche per gli intelligenti di censurare le azioni del sovrano»¹⁴⁵.

Ci pare troppo radicale affermare che la teoria hobbesiana concepisca il potere in senso autenticamente liberale, piuttosto ne ha una concezione che anticipa l'«assolutismo illuminato»¹⁴⁶ e precorre i principi giuridici fondamentali del moderno Stato liberale¹⁴⁷.

¹³⁹ Si veda il principio hobbesiano «*Salus populi suprema lex*» (T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica* (1640), trad. it. a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 250).

¹⁴⁰ Cfr. P. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Jcb Mohr, Tübingen 1965.

¹⁴¹ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit.

¹⁴² G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2014, p. 46.

¹⁴³ Si veda L. Strauss, *Diritto naturale storia*, trad. it. di N. Pierri, il Nuovo melangolo, Genova 2009, p. 182.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 192.

¹⁴⁶ G. Sorgi, *Quale Hobbes?*, cit., p. 48.

¹⁴⁷ Questo è l'orientamento di taluni studiosi italiani, tra cui quello di M. Cattaneo (si veda il suo saggio *La teoria della pena in Hobbes*, «Jus», 4 (1960), pp. 478-498).

Quella delineata dal filosofo britannico si può giustamente considerare «una dottrina di transizione che ha preparato il passaggio dall'assolutismo antico al liberalismo»¹⁴⁸.

Quest'orientamento della letteratura che legge fa emergere gli aspetti liberali del pensiero hobbesiano viene messa in discussione da altri studiosi, come fa ad esempio Gioele Solari il quale sottolinea che «i concetti che sembrano contraddistinguere la concezione liberale dello Stato, quali i diritti dell'uomo, lo stato di natura, il patto sociale, si direbbero invocati nell'Hobbes per dimostrare la radicale impotenza a creare un qualsiasi ordinamento civile. Il quale sorge dalla loro negazione, dallo stabilirsi del dispotismo estremo»¹⁴⁹.

Dino Pasini mette in questione la tesi secondo cui il filosofo britannico si possa considerare un precursore del liberalismo, in cui il sovrano si dovrà ad avere un potere assoluto, tutto nelle sue mani senza alcuna separazione dei poteri tipica dello Stato di diritto. Inoltre, gli individui singoli e associati non hanno alcuna possibilità di limitare e controllare il potere sovrano¹⁵⁰.

Invece, Norberto Bobbio¹⁵¹, sostiene che la teoria hobbesiana abbia anticipato alcuni aspetti che potremmo definire inquietanti e autoritari che si ritrovano nello Stato liberale moderno. Il *Levitano* potrebbe essere letto, seguendo lo studioso torinese, come quel grande dispositivo soverchiante che finisce per sbranare gli esseri umani¹⁵².

L'idea hobbesiana della necessità di uno Stato legittimo e legittimato da un accordo tra uomini muove da un'«antropologia pessimista e negativa»¹⁵³. Secondo Hobbes, gli uomini nello stato di natura sono come lupi per gli altri uomini e si fanno la guerra tra di loro («*homo homini lupus*»¹⁵⁴, ogni uomo è lupo per l'altro uomo). La natura, afferma il filosofo, rende gli esseri umani «inclini ad aggredirsi e a distruggersi l'un l'altro»¹⁵⁵.

¹⁴⁸ D. Pasini, *Problemi di filosofia politica*, Jovene, Napoli 1977, p. 210.

¹⁴⁹ G. Solari, *Formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, L'Erma, Torino 1934, p. 59.

¹⁵⁰ Si veda D. Pasini, *Problemi di filosofia politica*, cit.

¹⁵¹ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

¹⁵² N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino. De cive* (1642), a cura di N. Bobbio, Tea, Milano 1994.

¹⁵³ G. Bertagna, *La pedagogia della scuola. Dimensioni storiche, epistemologiche ed ordinamentali*, in G. Bertagna, S. Olivieri, a cura di, *La ricerca pedagogica nell'Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, Terza summer school Siped, Studium, Roma 2017, p. 37.

¹⁵⁴ Treccani ricorda che questa espressione deriva dalla commedia di T. M. Plauto, *Asinaria*, II, 4, 88. Espressione ripresa da Hobbes nel *De cive* per descrivere lo stato di natura (Treccani – Vocabolario on line, voce *Homo homini lupus*).

¹⁵⁵ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 102.

Secondo la visione antropologica del filosofo britannico, l'individuo umano è «un essere della natura, determinato da leggi meccaniche, dominato da passioni connaturate e prepotenti»¹⁵⁶ e ciò determina le sue modalità relazionali con gli altri. La «natura egoistica dell'uomo» si manifesta nella «vanità» e nell'«interesse». La prima riguarda «l'amore delle proprie capacità naturali», mentre il secondo «l'amore del proprio benessere materiale». Hobbes afferma che «queste due passioni fanno dell'uomo un essere naturalmente non socievole, un essere che cerca la compagnia degli altri uomini non per tendenza naturale e spontanea, ma per soddisfare la brama d'onori e il desiderio di beni materiali»¹⁵⁷.

L'antropologia pessimista di Hobbes non considera, diversamente da quella di Aristotele, che la dimensione relazionale reciprocante fondata sulla *philia* sia consustanziale all'umano. Finalizzata autenticamente al bene e non solo al giusto e all'utile. Per il filosofo britannico la relazione umana è finalizzata all'interesse individuale, al mero utile, intesa come forma di individualismo, di comportamento egoistico e di sopraffazione predatoria dell'altro¹⁵⁸. Hobbes afferma che «se è vero [...] che le comodità di questa vita possono essere aumentate dal reciproco aiuto, è pur vero che questo si può ottenere molto meglio dominando sugli altri che unendosi a loro su un piano di uguaglianza: onde nessuno potrà dubitare che gli uomini, per loro natura, sarebbero portati, se non vi fosse il timore, piuttosto a dominare che ad associarsi. Bisogna [...] concludere che l'origine

¹⁵⁶ N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 29.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 29-30. Da questo punto di vista, Hobbes afferma che il «consociarsi non avviene in modo che, per natura, non possa accadere altrimenti, ma è determinato da circostanze contingenti. Se l'uomo, infatti, amasse il suo simile per natura, cioè proprio in quanto è uomo, non vi sarebbe nessuna ragione perché ciascuno non amasse indifferentemente tutti gli altri nella stessa misura, proprio perché si tratta allo stesso modo di uomini; e dovesse invece frequentare piuttosto quelli la cui amicizia conferisce a lui, a preferenza di altri, un qualche onore o una qualche utilità. Noi non cerchiamo quindi, per natura, amici, ma ci avviciniamo a persone da cui ci venga onore e vantaggio: questo cerchiamo in primo luogo, e quelli solo secondariamente» (T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 78).

¹⁵⁸ «La natura ha fatto gli uomini così uguali nella facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi in uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo» (T. Hobbes, *Levitano, o la materia o la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99). Continua Hobbes, «se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire i loro scopi (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina o edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino a per deporlo e privarlo, non solo del frutto del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà» (*Ivi*, p. 100).

delle grandi e durevoli della società deve essere stata non già la mutua simpatia gli uomini, ma il reciproco timore»¹⁵⁹. Gli individui rompono i patti se la violazione li avvantaggia sugli altri. L'individuo dà seguito ai patti e ai relativi obblighi solo se sono utili per lui e se fomentano la propria bramosia.

Una delle cause del «desiderio umano di danneggiarci reciprocamente nasce dal fatto che molti desiderano contemporaneamente la stessa cosa, che invece non possono né godere in comune, né dividere. Ne segue che bisogna darla al più forte: ma chi sia il più forte, lo si deve decidere con la lotta»¹⁶⁰. La lotta non scaturisce, come nel darwinismo sociale, tanto e solo dal bisogno di accaparrarsi di risorse che si presentano scarse in natura, ma soprattutto per un desiderio di violenza, o meglio un istinto di distruzione dell'altro (che Freud chiamerà *destrudo*). Una dimensione più soggettiva che oggettiva.

Hobbes sostiene che alla radice della lotta tra uomini vi sia la natura umana. Infatti, è nella natura umana che si possono ritrovare le «tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio. La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione. Nel primo caso ricorrono alla violenza per rendersi padroni della persona di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli e del loro bestiame; nel secondo caso di difenderli; Nel terzo caso, per delle inezie, ad esempio per una parola, un sorriso, una divergenza di opinioni, e qualsiasi altro segno di disistima, direttamente rivolto alla loro persona o a questa di riflesso, essendo indirizzato ai loro familiari, ai loro amici, alla loro nazione, alla loro professione, o al loro nome»¹⁶¹.

Secondo Hobbes se non esiste un potere assoluto a cui gli individui si possono e debbano assoggettare, il rischio in cui si incorre è il prevalere della violenza e della distruzione. Hobbes è perentorio: «fuori dallo Stato, è il potere delle passioni, la guerra, la paura, la miseria, la bruttura, la solitudine; nello Stato, il potere della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, lo splendore, la società, la raffinatezza, le scienze, la benevolenza»¹⁶².

Solo il timore dell'autorità, con il suo potere legittimo e legittimato dall'adesione dei cittadini, consente di evitare la guerra e di garantire la pace. Invece nello stato di natura, in cui non esiste questo potere, non è possibile garantire che se un individuo controlla le

¹⁵⁹ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 80.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 84.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ivi*, p. 112.

proprie passioni, evitando di scontrarsi con l'altro, a sua volta anche l'altro farà lo stesso. Se si lascia al volontarismo individuale il compito di giudicare come è giusto comportarsi, senza un potere superiore che assicuri il rispetto delle regole, secondo Hobbes, prevarranno le passioni violente che indurranno gli individui a evitare la relazione con gli altri, perché ognuno temerà per la propria incolumità e sopravvivenza.

Hobbes afferma che «in una condizione civile, invece, dove esiste un potere stabilito per costringere coloro che altrimenti violerebbero la fiducia, un simile timore non è più ragionevole e per questa ragione colui che per il patto deve compiere l'adempimento per primo, è obbligato a farlo»¹⁶³. È possibile sortire dallo stato di natura, emancipandosi da questa condizione necessitante sia attraverso la passione sia attraverso la ragione, le quali possono essere mobilitate per civilizzare l'uomo inducendolo alla pace. Secondo il filosofo britannico «le passioni che inducono gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa»¹⁶⁴. Mentre la ragione viene mobilitata, al servizio del desiderio della pace, per definire i contenuti di un accordo di pace. È dirimente identificare un potere *super partes*, in grado di imporre legittimamente alle parti in causa di ottemperare l'accordo di pace.

Questo potere¹⁶⁵ *super partes* è, secondo Hobbes, lo Stato leviatano¹⁶⁶, a cui gli individui che «hanno bisogno di protezione»¹⁶⁷ possono decidere di aderire. Con tale adesione l'uomo «trasferisce i propri diritti» naturali e poteri allo Stato, per ricevere una tutela della propria vita garantita dal potere sovrano. Questa sfiducia nelle relazioni umane fa perdere alla persona la possibilità di costruire con i suoi simili una politica che favorisca una comune prosperità. La persona perde così la possibilità di costruire con gli altri il bene comune, cedendo allo Stato questa possibilità. La persona in società rischia

¹⁶³ *Ivi*, p. 111.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 104.

¹⁶⁵ «Il potere *di uomo* (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro ed è *originario* o *strumentale*». È originario nel senso che è «naturale», «consiste nell'eminenza delle facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza, le arti, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà, possedute in grado straordinario». È strumentale, quel potere che è «acquisito», il quale è mezzo e strumento «per acquisirne in misura maggiore, come le ricchezze, la reputazione, gli amici e quel segreto agire divino gli uomini chiamano buona sorte» (T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 69).

¹⁶⁶ Infatti, il filosofo britannico afferma: «un siffatto potere non esiste prima dell'istituzione dello Stato» (*Ivi*, p. 117).

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 70.

così di limitarsi al trafficare dei commerci, perdendo la possibilità di costruire in società relazioni non utilitaristiche.

Inoltre, le persone in cambio della assicurazione del proprio diritto alla vita depongono però la propria libertà di scegliere e di agire autonomamente. Infatti, nello stato civile la libertà non è più «dei singoli individui, ma» diviene patrimonio «dello Stato; che è la stessa di quella che avrebbe ogni uomo se non ci fossero affatto leggi civili né lo Stato. [...] ogni Stato (non ogni uomo) ha l'assoluta libertà di fare quello che giudica [...] più confacente al suo interesse»¹⁶⁸. Gli uomini cedendo la propria libertà diventano sudditi dello Stato leviatano che impone loro un disciplinamento dei comportamenti ed esige il rispetto di determinati obblighi¹⁶⁹.

Lo scambio tra il suddito e questo potere *super partes* riguarda, per usare una terminologia aristotelica, il trasferimento dell'intenzionalità, *lógos*, libertà¹⁷⁰ e responsabilità, dimensioni precipue dell'umano secondo lo Stagirita, in cambio di protezione da rischio della sopraffazione altrui. Inoltre, l'uomo cede il proprio potere (*dúmanis*) di giudicare cosa è buono, giusto, bello e cosa non lo è, e la responsabilità rispetto alle conseguenze delle proprie scelte e/o azioni. L'uomo si priva in particolare di quella che Aristotele denomina razionalità pratica, della possibilità di scegliere ed agire con saggezza o meglio della possibilità di porre al vaglio della *phrónesis* le proprie scelte e azioni.

Lo Stato leviatano obbliga «[...] gli uomini all'adempimento dei loro patti, col terrore di punizioni più grandi del beneficio» che le parti potrebbero ottenere «dalla rottura dei patti medesimi»¹⁷¹. Secondo Hobbes, «le leggi di natura (come la *giustizia*, l'*equità*, la *moderazione*, la *misericordia* e, insomma, il *fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi*), in se stesse, senza il terrore di qualche potere a far sì che siano osservate, sono contrarie alle passioni naturali, che ci portano [piuttosto, *ndr.*] alla parzialità, all'orgoglio, allo spirito di vendetta e simili»¹⁷². Il filosofo britannico afferma che dalla guerra «di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue anche che niente può essere ingiusto»¹⁷³. Perché le categorie di giusto e ingiusto nello stato di natura «non vi hanno

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 179.

¹⁶⁹ Gli obblighi sono coercitivi, per definizione.

¹⁷⁰ La libertà, afferma Hobbes, non è «dei singoli individui, ma la libertà» è «dello Stato», «non [di] ogni uomo»; «libertà di fare quello che giudica [...] più confacente al suo interesse» (*ivi*, p. 179).

¹⁷¹ *Ivi*, p. 116.

¹⁷² *Ivi*, p. 139.

¹⁷³ *Ivi*, p. 103.

luogo» e, dunque, non vengono inverate, non viene dato seguito ad esse. Hobbes spiega che «laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia»¹⁷⁴. Perciò non essendoci nello stato di natura l'idea di ingiustizia, non si può connotare una certa azione come ingiusta; azioni come «violenza e frode» che nello stato civile sarebbero denotate come ingiuste, invece nello stato di natura costituiscono «virtù cardinali»¹⁷⁵.

Hobbes afferma che «tutte le controversie», nello stato di natura, «nascono dal fatto che le opinioni degli uomini sono diverse, riguardo al mio e al tuo, al giusto e all'ingiusto, all'utile e al nocivo, al bene e al male, all'onesto e al disonesto e simili, tutti i concetti a cui ciascuno dà un differente significato in base al proprio giudizio»¹⁷⁶. Mentre nello Stato Levitano vi è una sola e unica volontà quella del Sovrano e con sue leggi stabilisce i valori etici di una società e obbliga i sudditi a conformarvi per il loro «bene»¹⁷⁷. Il Levitano si configura come un potere paternalista che prendere di conoscere ciò è bene per tutti e per ciascuno e, forse, ancor di più di incarnare lui stesso con la sua volontà il bene comune.

Lo Stato garantisce e assicura giustamente la tutela dei diritti fondamentali, ma quando ingiustamente definisce esso stesso ciò che suppone sia il bene per i suoi cittadini.

Però, è bene avvertire che lo stato levitiano non si configura come autorità dispotica che impone tirannicamente il proprio *imperium* su tutti gli ambiti della vita (sociale e privata). Infatti, il Levitano non interviene sulla libertà di commerciare, di scegliere la casa dove il cittadino-suddito vuol abitare, di scegliere quale regime di dieta alimentare adottare, di scegliere il proprio lavoro, di educare i propri figli nella modalità che preferiscono¹⁷⁸.

Ciò non limita per nulla il potere sovrano, il Levitano può decidere chi può vivere e chi deve essere ucciso. Infatti, l'investitura dei poteri degli esseri umani al sovrano consente financo di uccidere il cittadino-suddito che dovrebbe proteggere. Infatti, afferma giustamente Martin Rhonheimer «tutto ciò che fa il sovrano, anche l'uccidere un cittadino, è autorizzato, anche da chi viene ucciso. Se quindi, secondo il giudizio del

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ T. Hobbes, *De cive*, p. 158.

¹⁷⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 282.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 177-178.

sovrano, corrisponde a giustizia l'uccisione di un suddito, lui ha diritto di farlo: il suddito non può negargli tale diritto»¹⁷⁹.

Il potere statale si configura come un dispositivo tecnocratico che agisce secondo una visione e una modalità di agire la *res publica* in senso elitista, in cui pochi migliori comandano e guidano i cittadini-sudditi. Da questo punto di vista Bertagna afferma che «pochi “ottimati”, dirigendo le istituzioni pubbliche, avrebbero la responsabilità di “tutelare” il volgo cittadino incapace di badare a se stesso e di “guidarlo” perché non si faccia male. È nota la persuasione giacobina: “voi popolo credete di non volere questa legge, ma vi assicuriamo che la volete. Se osate rifiutare, vi fucileremo per punirvi di non volere quello che volete”»¹⁸⁰.

Ci sembra interessante seguire il Grande inquisitore dostoevskijiano quanto sottopone a critica l'operato di Gesù perché ci permette di riflettere sulla benevolenza autoritaria. Il Grande inquisitore mette in questione la concezione di libertà propugnata da Gesù che vuole rendere libere le persone. La vera libertà umana per il Grande inquisitore è essere liberi da essa, perché la libertà non rende liberi ma ostacola e rendere difficile e pericolosa la vita umana. L'autorità benevolente del Grande inquisitore come quella del Leviatano sopprime la libertà dell'uomo per renderlo felice, per il suo bene, per proteggere specialmente i più deboli dalle conseguenze pericolose della libera scelta e delle azioni. La libertà è qualcosa di cui gli esseri umani hanno paura, e in particolare della responsabilità dei propri atti e delle proprie scelte è per quello che il Grande inquisitore e il Leviatano assumono su di essi la responsabilità degli atti umani. Infatti, loro non sanzionano atti e/o scelte malvage o giuste in sé ma sanzionano la violazione della legge, la disobbedienza dal comando dell'autorità.

Senza un'autorità paternalista e benevolente gli individui non sapranno procacciarsi il cibo e proteggersi dalla violenza altrui. «Alla fine lo capiranno da sé, che libertà e pane terreno in abbondanza per tutti sono due cose che non possono stare insieme, perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! E si convinceranno anche che non potranno mai essere neppure liberi, perché sono deboli, deprivati, inetti e ribelli»¹⁸¹.

¹⁷⁹ M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma 1997, pp. 197-198.

¹⁸⁰ G. Bertagna, *Cittadinanza ed educazione*, in L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, Studium, Roma 2014, p. 27.

¹⁸¹ F. Dostoevskij, *Il grande inquisitore* (1879) in *Il perimetro della felicità. Il grande inquisitore*, trad. it., Bur, Milano 2015, p.62-63.

Gli esseri umani vogliono dunque fuggire dalle difficoltà e dalla fatica che ogni giorno pongono la libertà di deliberare ed agire e la responsabilità per le conseguenze delle proprie azioni. Il potere leviatanico e del Grande inquisitore invita gli esseri umani a deporre la loro libertà. Dostoevskij fa dire al Grande Inquisitore che «non c'è per l'uomo preoccupazione più tormentosa che quella di trovare qualcuno al quale restituire, il più presto possibile, quel dono della libertà che il disgraziato ha avuto al momento di nascere. Ma si può impadronire della libertà degli uomini solo colui che tranquillizza la loro coscienza»¹⁸².

L'autorità benevolente si fa carico della colpa delle azioni malvage e ingiuste commesse dagli uomini, perché solo lei è un soggetto con coscienza morale, mentre l'uomo trasferendola dunque ne è privo. In questo modo, si eviterà il tormento della colpa che rende infelice gli uomini. Così sarà l'autorità benevolente a sperimentare l'infelicità, dovuta alla colpa vissuta, al posto dell'uomo.

Secondo il Grande Inquisitore, come per il Leviatano, non c'è nulla di più importante per l'uomo che la salvaguardia della propria vita, anche della aristotelica *phrónesis*. Rinunciare alla libertà significa garantire la propria sopravvivenza, se liberi gli uomini si uccidono tra loro. Il Grande inquisitore ammette che «non c'è nulla di più allettante per l'uomo che la libertà della sua coscienza, ma non c'è neanche nulla di più tormentoso»¹⁸³. Gli esseri umani accolgono positivamente, anzi anelano, un'autorità benevolente che li tratti «come un gregge»¹⁸⁴. Gli uomini trasferendo a questa autorità la coscienza morale possono così, ubbidendo ai suoi comandi, agire come un'unica volontà.

Hobbes, fa notare che se è vero che «*la giustizia è la volontà costante di dare a ciascuno il suo*»¹⁸⁵, è altrettanto vero «che non esiste *suo*, [...] dove non esiste un potere coercitivo istituito»¹⁸⁶ che legifera e impone il rispetto delle leggi sanzionando o punendo eventuali violazioni. In questo modo, il filosofo britannico fa discutibilmente coincidere l'etica (il giusto) con la legge (la legalità), come se la prima dovesse nascere con la seconda e non, invece, orientarla. Sarebbe ancor di più discutibile, considerare le categorie del buono e del malvagio, come qualcosa che nasce con la legalità e non prima di essa, come se la filosofia morale fosse una variabile dipendente della filosofia politica e non il contrario.

¹⁸² *Ivi*, pp. 65-66.

¹⁸³ *Ivi*, p. 66.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 72.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Il filosofo britannico sostiene che le categorie di «giustizia e ingiustizia» non afferiscono a «facoltà né del corpo né della mente», perciò non sono un *proprium* ontologico del soggetto umano. Piuttosto, sono dimensioni relative alla vita civile, artificiali e non naturali, dunque estrinseche, oggettuali e contestuali. Infatti, fa notare Hobbes che se le virtù cardinali fossero invece facoltà del corpo e della mente dell'individuo umano, sarebbero anche un attributo dell'uomo che vive al di fuori della società civile, «solo al mondo»¹⁸⁷, «allo stesso modo delle sue sensazioni e delle sue passioni»¹⁸⁸, che invece sono facoltà ontologiche dell'individuo, evidentemente indipendenti dal suo vivere (o meno) in società.

La paura degli altri consente, in Hobbes, di sortire dallo stato di natura allo stato civile. In questo senso, si può dire che la paura rende necessaria la civilizzazione. Ancor di più, Remo Bodei sostiene che la paura non solo origina la «ragione» e lo Stato, ma consente di evitare il ritorno alla sopraffazione che caratterizza le relazioni tra uomini nello stato di natura¹⁸⁹. Con la civilizzazione si realizza il passaggio da una paura originaria o «reciproca»¹⁹⁰ a una «paura razionale»¹⁹¹ o «paura comune»¹⁹². La prima consiste nel timore degli altri, soprattutto dei più forti, l'ultima è il timore di tutti i sudditi verso il sovrano. Si potrebbe dire che la paura comune livella le diseguaglianze della paura originaria, dove vince chi è risulta più forte nelle lotte tra individui, nella paura comune esiste un'unica persona più forte, autorità a cui tutti si sottomettono, lo Stato-Levitano. Tutti i sudditi sono ugualmente deboli di fronte alla forza, al potere che esprime l'autorità sovrana. Potremmo anche aggiungere che l'uomo che naturalmente, secondo la prospettiva di Hobbes, è «insocievole» si rende «socievole» per timore dei suoi simili e dell'autorità¹⁹³. Il principio che fonda il potere levitânico ci sembra non vi sia la virtù della giustizia, ma piuttosto l'utilità individuale della protezione dall'insocievolezza altrui. In questo modo, si rischia di anteporre secondo Bobbio la salvaguardia della propria vita ad altri importanti beni come la libertà (e la responsabilità) e la dignità

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 103.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 103-104.

¹⁸⁹ R. Bodei, *Geometria delle passioni: Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 83.

¹⁹⁰ Si veda D. Pasini, *Paura "reciproca", paura "comune" in Thomas Hobbes*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1976, pp. 346-371.

¹⁹¹ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit.

¹⁹² D. Pasini, *Paura "reciproca", paura "comune" in Thomas Hobbes*, cit.

¹⁹³ N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., pp. 29-30.

umana¹⁹⁴. Quest'ultimi sembrerebbero, nella lettura bobbiana della filosofia di Hobbes, sacrificabili a favore della sopravvivenza individuale. Bobbio afferma che Hobbes considera la dignità meramente come una conseguenza della «vanità» e la libertà come una giustificazione «per la sfrenatezza dei propri desideri»¹⁹⁵. Dignità e libertà in Hobbes sono degradate a mero frutto delle pulsioni umane. Bobbio si domanda «se in cambio di questo sacrificio delle nostre qualità negative, si riceverà la certezza di quell'unica cosa che conta, la vita, perché non dovremmo accettare lo Stato nonostante l'assolutezza del suo potere e della nostra obbedienza?»¹⁹⁶.

Hobbes spiega che «timore e libertà¹⁹⁷ sono compatibili. Così, quando un uomo getta i propri beni in mare per *timore* che la nave affondi, nondimeno lo fa del tutto volontariamente e, se vuole, può rifiutarsi di farlo. Si tratta, dunque, dell'azione di uno che era *libero*. Allo stesso modo, un uomo talvolta paga un proprio debito soltanto per *timore* di essere imprigionato e, poiché nessuno gli impedisce di non restituirlo, compie un atto che ha la *libertà* di fare o di non fare. Detto in termini generali, tutte le azioni che gli uomini fanno, negli Stati, per *timore* della legge, sono azioni che coloro che le compiono avevano la *libertà* di non fare. *Libertà e necessità sono compatibili*»¹⁹⁸. Il filosofo britannico afferma che le azioni realizzate coscientemente dagli individui muovono, da un lato, libertà perché sono intenzionali e, dall'altro, dalla necessità perché ogni atto ha una causa.

2.2.1. I poteri dello Stato-Leviatano

Hobbes sostiene che le azioni individuali non portano da sole, se non regolate dal Leviatano¹⁹⁹, alla felicità pubblica ma alla guerra. Il filosofo britannico afferma che il

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Hobbes afferma che «LIBERTÀ significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) e può essere riferita non meno a creatura irrazionali e inanimate che alle creature razionali» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 175). Continua, il filosofo britannico, «un UOMO LIBERO è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare» (*Ibidem*).

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 176.

¹⁹⁹ Questo potere *super partes* è, paragonato da Hobbes, al Leviatano. Quest'ultimo è una figura biblica che, il filosofo britannico, mutua dall'Antico Testamento, precisamente dagli ultimi due versetti del capitolo quarantuno del Libro di Giobbe. «Fin qui ho delineato la natura dell'uomo (costretto dal suo orgoglio e dalle altre passioni a sottomettersi al governo) insieme a quella del grande potere del suo reggitore, che ho paragonato al Leviatano, prendendo il paragone dei due ultimi versetti del quarantunesimo capitolo del Libro

Levitano²⁰⁰ «dispone di tanta potenza e di tanta forza [...], che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare la volontà di tutti i singoli in funzione della pace, in patria, e dell'aiuto reciproco contro i nemici fuori»²⁰¹. Oltre a questo *hard power*, il sovrano può predisporre forme di *soft power* in grado di addestrare i sudditi a comportamenti rispettosi della legge e adeguati alla vita civile. Da questo punto di vista, l'istruzione pubblica può avere un ruolo nell'addestramento al vivere civile del giovane. Un'importante «funzione del sovrano» è di garantire l'«educazione pubblica» perché il popolo deve essere a conoscenza dei «fondamenti e [del]le ragioni di quei suoi diritti essenziali» che la legge riconosce e tutela. Qualcuno, afferma il filosofo britannico, potrebbe obiettare che ancorché informare il popolo sui suoi diritti essenziali è qualcosa di buono e di giusto, «tuttavia il popolo comune non è dotato di capacità sufficienti perché glieli si possa far capire»²⁰².

Hobbes controbatte a questo argomento asserendo che ciò che limita un «insegnamento» di tal sorta, non riguarda tanto la complessità dell'argomento quanto, soprattutto, gli «interessi di coloro che devono apprendere». Infatti il filosofo britannico fa notare che, ad esempio, «se l'affermazione, *i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti*, fosse stata contraria al diritto di dominio di qualcuno o all'interesse di persone che detengono il dominio, quella dottrina sarebbe stata, se non messa in discussione, addirittura eliminata col rogo di tutti i libri di geometria, per quanto ne fosse stato capace colui al quale la cosa interessava»²⁰³.

Secondo il filosofo britannico, non è l'incapacità supposta di apprendere del popolo l'ostacolo, a questo “addestramento civile”, quando gli interessi dei potenti e dei dotti; perché, spiega, «gli uomini potenti digeriscono a fatica qualunque cosa consolidi un potere che imbrigli le loro passioni e i dotti qualunque cosa sveli i loro errori e ridimensioni perciò la loro autorità. Per contro le menti del popolo, a meno che non siano

di Giobbe; dove Dio, dopo aver messo in evidenza il grande potere del Leviatano, lo chiama re dell'orgoglio: “Non c'è nulla sulla terra – dice – che possa essere paragonato a lui. È fatto per non aver paura. Vede sotto di sé ogni cosa, per quanto elevata; ed è re di tutti i figli dell'orgoglio”. Esso è tuttavia mortale e soggetto a decadenza come tutte le cose terrene, e in cielo (anche se non in terra) esiste ciò di cui dovrebbe aver timore e alle cui leggi dovrebbe obbedire» (*Ivi*, p. 261).

²⁰⁰ «Sebbene», concede Hobbes, «di un potere così illimitato si possano immaginare molte conseguenze dannose, tuttavia le conseguenze della mancanza di esso, consistenti nella guerra perpetua di ciascuno contro il suo vicino, sono di gran lunga peggiori» (*Ivi*, pp. 173).

²⁰¹ *Ivi*, p. 143.

²⁰² *Ivi*, p. 275.

²⁰³ *Ivi*, p. 83.

corrotte dalla soggezione ai potenti o imbrattate dalle opinioni dei dottori», si possono paragonare a una mera tabula rasa, che può essere manipolata a piacimento dal più forte o dal più dotto²⁰⁴.

2.2.2. Immunizzare il legame sociale

A questo atteggiamento pessimistico verso la natura umana consegue la costruzione non tanto e solo di uno «Stato disumano»²⁰⁵, come sostiene Norberto Bobbio, quanto come afferma Roberto Esposito di uno Stato che immunizza²⁰⁶, o almeno tenta di immunizzare²⁰⁷, le passioni violente dell'essere umano. Il filosofo italiano afferma che in Hobbes «lo Stato è la desocializzazione del legame comunitario»²⁰⁸. Hobbes pensa all'istituzione statale come la soluzione per i mali dello stato di natura²⁰⁹. In questo senso, il filosofo britannico afferma che «fuori dello Stato [vi] è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità. Nello Stato, [vi] è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza»²¹⁰. Lo Stato si configura, secondo questa lettura, come l'ente che protegge dalle conseguenze negative della condizione naturale insocievole dell'uomo, imponendo con la sua legge ciò che garantisce la socievole convivenza tra essi umani.

Lo Stato hobbesiano si manifesta nel suo potere sovrano con la figura del Leviatano, che protegge gli esseri umani dalla reciproca crudeltà ma impone con forza la sua legge, una

²⁰⁴ Ovvero, «un foglio bianco suscettibile di ricevere qualunque cosa l'autorità pubblica vi voglia imprimere» (*Ivi*, p. 275).

²⁰⁵ N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 31. Lo Stato hobbesiano si manifesta come il Levitano, una figura mostruosa. La figura del Levitano non è inedita, non è stata introdotta dal filosofo britannico ma è già presente nel libro di Giobbe. Su questa figura si scrive che «non vi è potere sulla terra che gli possa stare a paro» («*Non est super terram potestas quae comparetur ei*» [Giobbe, Il Libro di Giobbe, 41,24]).

²⁰⁶ L'immunizzazione (*Immunitas*) è un termine-concetto adoperato da R. Esposito, anche per analizzare criticamente la filosofia e l'antropologia di Hobbes. Cfr., R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

²⁰⁷ Il termine immunizzare deriva dal latino *immunitas*, l'economista Luigino Bruni spiega che questo termine «rimanda al significato biomedico di immunità e immunizzazione: ci si immunizza da una malattia tramite un vaccino che inserisce nel corpo una parte del germe da curare. Il conflitto disgregante il corpo sociale (la malattia) viene curato inserendo il conflitto stesso all'interno della comunità, sebbene in quantità omeopatiche» (L. Bruni, *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010, p. 51).

²⁰⁸ R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 13.

²⁰⁹ N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit..

²¹⁰ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 209.

legge indiscutibile proprio perché legittimata da un'autorità sovrana. A ben vedere, dunque, nello stato civile esiste la crudeltà come nello stato di natura, anche se in una forma differente perché agita da un potere legittimo (il Levitano) che detiene il monopolio della violenza e della forza. Questo è un tratto che permane anche nello Stato di diritto liberale e democratico in cui «l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima»²¹¹.

2.2.3 La possibile caduta dallo stato civile allo stato di natura

Il filosofo britannico spiega che il timore della violenza e la crudeltà eccedono le possibilità di risposta sanzionatoria di uno Stato. Infatti, «non c'è alcuno Stato al mondo in cui si siano fissate regole sufficienti a disciplinare tutte le azioni e le parole degli uomini (essendo una cosa impossibile), ne consegue necessariamente che per tutti i generi di azioni trascurate dalle leggi, gli uomini hanno la libertà di comportarsi nel modo che la loro ragione suggerirà come il più vantaggioso per loro stessi»²¹². Se agli individui umani, a livello residuale, è concesso dal Leviatano giudicare liberalmente una materia perché non disciplinata dalla legge, la conseguenza potrà essere una situazione di guerra che il Levitano non sarebbe legittimato a fermare.

Inoltre Hobbes sembra temere il ritorno della guerra, quasi fosse qualcosa di inevitabile per l'uomo, quando afferma che se «il mondo fosse completamente sovraccarico di abitanti, allora l'estremo rimedio di tutto sarebbe la guerra; che provvederebbe a ciascun uomo con la vittoria o con la morte»²¹³. Ci sembra che Hobbes consideri la guerra necessariamente come un «destino» dell'uomo²¹⁴ che non si riesce a rimuovere nonostante il potere *super partes* del Levitano. Ci pare, dunque, che lo stato civile in Hobbes non possa durare indefinitamente, non sia imperituro. La natura umana sembra

²¹¹ M. Weber, *Economia e società* (1922), trad. it. di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 53.

²¹² T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 177.

²¹³ T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 281-282.

²¹⁴ Non ci sembra corretto affermare, come fa lo studioso Maurizio Fiovaranti, che in Hobbes «lo Stato, è [...] un elemento di assoluto rilievo senza il quale [...] gli uomini sarebbero destinati alla guerra civile» (M. Fioravanti, *Appunti di Storia delle Costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 34-35). Gli uomini in Hobbes sono destinati alla guerra nonostante il potere dello Stato che dovrebbe evitarla.

più forte e incombente della civilizzazione²¹⁵. La guerra incomberebbe come contingenza inevitabile nell'antropologia pessimista di Hobbes.

2.3 Il Contratto a-relazionale di Smith e Hobbes

2.3.1 Il paradigma antico della giustizia e quello moderno

Per cogliere la differenza tra l'antropologia ottimistica dell'antichità e del medioevo e quella della modernità²¹⁶ è utile esplorare il senso e significato che esse davano alla giustizia e al rapporto che intercorre tra diritto e giustizia.

In questo senso, può essere interessante seguire l'analisi proposta da Luigino Bruni. L'economista afferma che «la via antica al diritto come giustizia, come aggiustamento (*iustari*), acquistava pienamente il suo significato solo all'interno di una società intesa in modo organicista²¹⁷, come un corpo fatto di persone legate da un vincolo di *philia* (Aristotele) o spirituale e mistico (Tommaso)²¹⁸. La giustizia, intesa in questo senso, non può incidere sulla «diseguaglianza di *status*»²¹⁹, non può modificare la diversa posizione gerarchica degli individui che l'ordine delle cose naturale ha stabilito. Infatti, afferma Bruni, «per esigenze di giustizia il diritto *aggiusta le cose, non le persone*, le quali restavano definite dalla comunità naturale, e quindi diseguali»²²⁰. Luigino Bruni spiega che tra le «persone radicalmente diverse nello *status* di diritto» la giustizia poteva

²¹⁵ Ricorda, ci pare, la storia drammatica del ragazzo selvaggio, narrata nel film dal titolo *L'enfant sauvage* di F. Truffaut (1970).

²¹⁶ In questo paragrafo si analizza la modernità nel mondo culturale anglosassone che è differente dalla cultura dell'umanesimo italiano, che si approfondirà nel corso dell'elaborato.

²¹⁷ Treccani descrive il termine-concetto organicismo come «concezione che, in contrapposizione al meccanicismo e avvicinandosi piuttosto al vitalismo, considera la struttura organizzata propria degli esseri viventi non interpretabile esclusivamente in base a principi fisico-chimici; si assume infatti che l'organismo rappresenti un'unità non concepibile come semplice somma delle singole parti che lo costituiscono. Nell'ambito dell'organicismo può cogliersi una gamma di posizioni diverse, a seconda che si ponga l'accento sull'unità dell'organismo di contro a una distinzione materia-spirito (rimanendo quindi su posizioni monistiche e materialistiche), o che si sottolinei invece la polemica contro qualunque riduzionismo meccanicista postulando un ordine intrinseco e un principio di totalità non ulteriormente giustificabili se non in base a concezioni tendenzialmente spiritualistiche» (Treccani - Enciclopedia on line, voce *Organicismo*).

²¹⁸ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 49.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

intervenire solamente aggiustando «nell'ambito delle cose (anche un feudatario poteva, almeno in linea di principio, essere condannato da un giudice a un risarcimento nei confronti di un suo servo), ma non metteva in discussione la radicale ineguaglianza tra le persone e la mancanza di libertà di quel mondo»²²¹.

Invece, nella modernità con l'invenzione del dispositivo del contratto sociale diviene possibile anche intervenire per aggiustare lo *status*. Dunque, è possibile modificare almeno teoricamente un ordine che non è più concepito come naturale e immutabile ma sociale e mutevole. La giustizia può modificare e riequilibrare le condizioni diseguali di partenza degli individui, attraverso un intervento in via diretta su di esse e non come nella concezione antica della giustizia l'intervento di aggiustamento era solo a indiretto e parziale, si agiva sulle cose per non modificare e intaccare la sacralità dell'ordine gerarchico naturale della società.

La teorizzazione hobbesiana sulla «nascita artificiale della società civile attraverso il contratto sociale» introduce, qualcosa di inedito, «lo *iustari* nella sfera degli *status*, l'aggiustare nei rapporti tra persone»²²². La teorizzazione contrattualista concepisce l'idea di costruire una nuova società (astratta e utopistica) riportando alla condizione di partenza l'ordine delle cose e dunque nullificando la gerarchia naturale della società, da cui derivavano le differenze sociali.

Inoltre, è bene sottolineare che il progetto moderno illuministico²²³ intende creare una società che promuova «l'uguaglianza "artificiale" [...] tra le persone, che si riconoscono l'un l'altra non più attraverso i reciproci *status* (gerarchici), ma attraverso i beni, non donati ma scambiati»²²⁴. L'uguaglianza del liberalismo moderno è ben espressa nell'articolo 3, primo comma, della Costituzione della Repubblica Italiana, si tratta di un'uguaglianza formale davanti alla legge che garantisce pari dignità, ma che non impegna (come il secondo comma del suddetto articolo) nel concreto lo Stato nel mettere in condizione l'espressione libera e responsabile delle persone nel contesto sociale. Inoltre, bisogna sottolineare che nel modello di uguaglianza del liberalismo moderno che fonda filosoficamente e giuridicamente i diritti umani e civili non garantisce parità trattamento nel concreto dei rapporti sociali.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*.

²²³ Per approfondire si può vedere, tra gli altri, il saggio di N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2012.

²²⁴ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 50.

La pari dignità non viene inverata se la società liberale garantisce beni e servizi solo a chi è in grado di essere solvibile economicamente e non vede oltre lo scambio di equivalenti. Insomma, non considera interazioni di maggiore qualità sociale come la reciprocità. In questo modello si concede, al massimo, come fa l'economista Adam Smith che possano esistere rapporti amicali e fondati sulla benevolenza in famiglia; comunque ben separati dai rapporti contrattuali in cui può vigere solamente il valore individualistico del mero utile economico e dell'indipendenza dagli altri. L'individualismo del liberalismo politico incide anche sul concetto di libertà che viene concepita, da una parte, come libertà *di* scegliere e di agire e, dall'altra, come libertà *da*, dallo Stato e dalle limitazioni che le scelte e le azioni degli altri possono causare. La libertà è concepita in modo individualista nel senso che la relazione con l'alterità può essere vista al negativo se non implementa la funzione di utilità dell'individuo economico (*homo economicus*). Il pensiero liberale ha creato due dispositivi uno politico lo Stato e l'altro economico il mercato, per regolare le relazioni sociali spogliando la dimensione fraterna da esse, in modo da garantire l'inverazione del principio di giustizia (inteso nel senso che abbiamo visto più sopra) e del principio di utilità nella vita civile.

2.3.2 Il contratto sociale hobbesiano garantisce il contratto privato di Smith

Luigino Bruni sostiene che il liberalismo economico di Smith non può realizzarsi senza il liberalismo politico di Hobbes, il contratto privato senza il contratto sociale (pubblico), la mano invisibile del mercato senza la mano visibile del Leviatano, il mercato capitalistico senza lo Stato. Infatti, Bruni sostiene che i dispositivi del mercato di Smith possono operare solamente nel quadro dello stato civile hobbesiano. In quest'ultimo, vige un regime pattizio in cui vengono tutelati i contratti privati che i sudditi possono stringere nei rapporti di mercato. Il mercato necessita di istituzioni pubbliche in grado di assicurare artificialmente l'adempimento dei rapporti contrattuali. Dunque, per garantire il rispetto del contratto gli individui-contraenti necessitano del dispositivo legislativo e di uno Stato-Leviatano che ne garantisca la validità ed eventualmente sanzioni le sue violazioni o non corretti adempimenti.

In questo quadro, non sembrano così importanti i sentimenti morali (come la fiducia) che essi stessi invece dovrebbero garantire che *pacta sunt servanda*, il rispetto degli adempimenti contrattuali da parte dei contraenti. Il presumere che apriori l'altro non

rispetti i suoi doveri contrattuali rischia di far perdere l'attenzione sulla qualità sociale della relazione umana che si sta creando, che non può essere ridotta al rapporto contrattuale.

Bruni afferma che nel contratto privato «il centro l'occupano le cose, e le persone diventano mezzi per soddisfare le preferenze individuali»²²⁵ e nel contratto pubblico, similmente, i sudditi diventano i mezzi che garantiscono legittimità al potere del sovrano e alle sue preferenze, la cui volontà rappresenta quella di tutti. In questo modo il contrattualismo moderno «sostituisce ai rapporti tra persone i rapporti tra individui e cose», spogliando e surrogando così la relazionalità umana in uno mero rapporto con le cose da produrre e consumare. Il contratto è il dispositivo che regola quel surrogato di relazionalità umana che è lo scambio di beni e servizi, il quale immunizza le relazioni umane che se non regolate portano secondo Hobbes alla violenza e risultano anomale e dannose, secondo Smith, al buon funzionamento del mercato (capitalistico). Il filosofo britannico nella sua intenzione di immunizzare dalla violenza caratteristica della relazione umana finisce per immunizzare l'uomo dalla relazionalità. Mentre, l'economista scozzese nella concezione che il bene comune si realizzi inintenzionalmente dall'utile dell'individuo, finisce per far coincidere l'utile (individuale) al bene (comune).

Hobbes propone, afferma Bruni, «una nuova visione del diritto, il cui scopo primo diventa la mutua immunizzazione dei partecipanti al contratto sociale»²²⁶. Il diritto nel contrattualismo assume esplicitamente una prospettiva individuale che rischia di sfociare nel mero individualismo, il soggetto-oggetto della tutela è l'individuo e i suoi beni, non la comunità e i beni comuni. I contraenti-sudditi del Levitano «sono precisamente coloro che non hanno nulla in comune dal momento che tutto è stato diviso tra il “mio” e il “tuo”»: divisione senza condivisione»²²⁷. In questo senso, Carl Schmitt sostiene che Hobbes concepisce il contratto sociale «in modo del tutto individualistico», in esso «ogni vincolo comunitario è dissolto»²²⁸.

²²⁵ *Ivi*, p. 46.

²²⁶ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 50.

²²⁷ R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 13.

²²⁸ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes* (1936), a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 84-85.

2.3.3 Il diritto del liberalismo è un diritto proprietario (individuale)

Il filosofo Roberto Esposito spiega che «il diritto, nella sua forma storicamente costituita, è sempre di qualcuno – mai di tutti. È questo l'elemento che ne determina il contrasto di principio con quella comunità alla cui salvaguardia è ordinato – ma in una forma che rovescia la connotazione più intrinseca: ad essere comune, nell'ordine giuridico moderno, è solo la rivendicazione di ciò che è proprio»²²⁹. Inoltre, continua il filosofo, «il diritto, nella sua funzione di immunizzazione – *della* comunità e *dalla* comunità – ha la figura stessa del *proprium*. E ciò anche a prescindere dal fatto che si tratti di diritto privato o diritto pubblico: in ogni caso esso è proprio, nel senso che “appartiene” al soggetto, pubblico o privato, che se ne dichiara portatore»²³⁰. Secondo la concezione di Esposito, il diritto si configura come dispositivo in grado di immunizzare esternamente la comunità, attraverso il contratto sociale, la conseguenza perniciosa di questo consiste nell'immunizzazione interiore della comunità. Così, si finisce per inibire i legami sociali che sono una dimensione cruciale della vita individuale e sociale, che possono essere certo crudeli e penosi ma anche carichi di gioia, felicità e fonte preziosa di arricchimento culturale e umano²³¹.

Bruni sostiene che la «cultura della modernità» anglosassone considera «la violenza radicale, la ferita anche mortale che l'introduzione del diritto vorrebbe sterilizzare lasciandola fuori dalle mura della *communitas*, in realtà risulta incorporata nel diritto stesso, nella cura (il veleno del vaccino), che risana immunizzando i rapporti comunitari interni, sterilizzando quella carica tragica di relazionalità che, però, costituisce proprio lo specifico della *communitas*, uccidendo il *cum* con il *munus*»²³².

In questo senso, la cultura moderna anglosassone sembra sostenere che siccome la relazione fraterna archetipica di Caino e Abele²³³ porta all'uccisione del secondo per mano di suo fratello maggiore, non esiste possibilità di salvare la relazionalità dalla violenza (originaria) costitutiva dell'umano, il male nell'uomo è più forte e soffoca il

²²⁹ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 13.

²³⁰ *Ivi*, p. 29.

²³¹ Relativamente alle relazioni umane, nel loro essere costitutivamente “ferita” e “benedizione”, si può leggere dello stesso autore *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il margine, Trento 2017.

²³² L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., pp. 51-52. Il *cum* è ciò che unisce, che mette in relazione. Mentre il *munus* indica «la reciprocità, o “mutualità” [...], del dare che consegna l'uno all'altro in un impegno» (R. Esposito, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XV).

²³³ Rispetto alla figura fraterna archetipica di Caino e Abele, si può leggere I. Lizzola, *Di generazione in generazione. L'esperienza educativa tra consegna e nuovo inizio*, FrancoAngeli, Milano 2010.

bene. Dunque, per evitare il male che è dominante nella relazionalità umana è giusto immunizzare la relazionalità, attraverso un rapporto disciplinato dal dispositivo contrattuale pubblico (Hobbes) e privato (Smith)²³⁴. Da questo punto di vista, l'economista britannico afferma che «commercio e manifatture possono raramente fiorire a lungo in uno Stato che non goda di una regolare amministrazione della giustizia, in cui la popolazione non si senta sicura nel possesso della sua proprietà, in cui il rispetto dei contratti non sia tutelato dalla legge e in cui si ritenga che l'autorità dello stato non sia regolarmente usata per costringere al pagamento dei debiti tutti coloro che possono farlo[...]. In breve, commercio e manifatture possono raramente prosperare in uno Stato in cui non vi sia un certo grado di fiducia nella giustizia del governo»²³⁵.

Inoltre, dal punto di vista etico, il progetto moderno con la sua *hybris* immunizzatrice del male (violenza della relazionalità umana) finisce, come detto, per immunizzare anche il bene comune (la relazionalità reciprocante), lasciando alla società umana la possibilità di realizzare meramente i valori della giustizia e dell'utilità. La giustizia sciolta dai legami sociali, dalla relazionalità e diviene un valore di neutralità e oggettività in cui si manifesta la tracotanza della “mano visibile” del Leviatano che legittima e garantisce il contratto sociale pubblico e indirettamente quello tra privati. La relazionalità reciprocante e benevolente sciolte, anch'esse, dal legame sociale perdono il rivolgimento al bene (comune) a favore del mero scopo dell'utilità individuale.

Il contrattualismo costruisce un'«individuo-uomo» astratto dalla relazionalità, negando l'esistenza della «comunità-individuo»²³⁶, dalla sua dimensione costitutiva. In questo modello sociale gli «esseri umani esistono solo in quanto “visti” e “mediati” da un terzo che è loro gerarchicamente superiore: il re, il padre, il sacerdote»²³⁷. Un modello sociale che tutela l'individuo dalla relazione asservendolo paternalisticamente a un'autorità benevolente. Nel contrattualismo si spoglia l'individuo dall'azione benevolente per attribuirlo allo Stato-Levitano.

²³⁴ Bruni scrive che la «società commerciale» concettualizzata da A. Smith «è artificiale», come quella la società civile di Hobbes, «perché funziona addomesticando e sterilizzando le dimensioni più “rischiose” della relazione umana, e creando artificialmente istituzioni (dal diritto di proprietà ai tribunali)» (L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 113.)

²³⁵ A. Smith, *La Ricchezza delle nazioni* (1776), a cura di Anna e Tullio Biagiotti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1975, p. 1098.

²³⁶ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 90.

²³⁷ *Ibidem*.

Il mercato capitalistico si configura come un dispositivo che induce l'immunizzazione del *munus*²³⁸ dal *cum*. «Il progetto “immunitario” della modernità non si rivolge soltanto contro gli specifici *munera* – oneri cetuali, vincoli ecclesiastici, prestazioni gratuite – che gravano sugli uomini nella fase precedente, ma contro la stessa legge dalla loro convivenza associata. La gratitudine che sollecita il dono non è più sostenibile dall'individuo moderno che assegna ad ogni prestazione il suo specifico prezzo»²³⁹.

Secondo la lettura di Luigino Bruni, Smith nel fondare l'economia politica ha un obiettivo simile a quello che si è posto Hobbes, l'economista britannico sostituisce al *munus* (dono) lo scambio. Un modo di reciprocare quello del dispositivo contrattuale che si configura come un mero surrogato al *donum*²⁴⁰. Mentre, il *donum* obbliga a una interazione benevolente, lega l'individuo all'altro individuo anche per mezzo di un bene o di un servizio. A differenza del contratto che garantisce l'autonomia nello scambio tra i contraenti e, dunque, «rende indipendenti da tutti e da ciascuno»²⁴¹. La relazionalità reciprocante e benevolente sciolte dal legame sociale perdono il rivolgimento al bene (comune) a favore del mero scopo dell'utilità individuale.

Smith aveva una visione critica della benevolenza nello scambio, perché rende dipendenti un individuo da un altro, colui che riceve dal donatore. Infatti, l'economista britannico avverte in una frase che è divenuta celeberrima: «Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro *self-love* e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi»²⁴².

L'economista scozzese separerebbe le relazioni amicali dai rapporti mercatuali: i primi sarebbero fondati sui sentimenti morali, gli ultimi sull'utile individuale. Secondo Smith, se un «medicante si reca dal macellaio a chiedere l'elemosina, non potrà mai avere con lui un rapporto di amicizia al di fuori del mercato. Se, invece, l'*ex* mendicante entra un giorno nella bottega del macellaio [...] per acquistare legittimamente le loro merci, la sera

²³⁸ Esposito spiega, riferendosi a Benveniste, che «il *munus* indica solo il dono che si dà, non quello che si riceve» (R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XIV). Il *cum* è la particella latina traducibile in lingua italiana con l'espressione “insieme con” (Treccani.it – Enciclopedia dei ragazzi, voce *Comunità*, 2005). Dunque, le particelle latine *cum-munis* stanno ad indicare colui “che compie il suo incarico (*munus*) insieme con (*cum*) gli altri” (*Ibidem*).

²³⁹ R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XXIV.

²⁴⁰ Il dono nella sua forma obbligante, che obbliga al contro-dono, all'interazione reciprocante.

²⁴¹ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 115.

²⁴² A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Libro I, p. 55.

quell'*ex* mendicante potrà incontrarsi al *pub* con i suoi fornitori su un piano di maggiore dignità, e magari potrà essere loro amico»²⁴³.

Smith afferma che «le relazioni di mercato ci permettono di soddisfare i nostri bisogni senza dover dipendere gerarchicamente dagli altri poiché dipendendo tutti impersonalmente e anonimamente dalla “mano invisibile” del mercato, non dipendiamo *personalmente* da alcuno, non dobbiamo incontrarci in modo personale (e potenzialmente doloroso) con nessuno»²⁴⁴. Secondo l'economista britannico, nel mercato gli individui sono uguali nella loro indipendenza l'uno dall'altro, la «mediazione del mercato» consente di evitare una relazione di tipo «feudale, asimmetrica, verticale». L'istituzione del mercato «consente», dunque, «di evitare questa relazione immediata incivile e di costruire una umanamente più alta»²⁴⁵.

La moderna filosofia politica e dell'economia politica anglosassone considerava la socialità in modo diverso dalla tradizione antropofilosofica aristotelica. Infatti, quest'ultima attribuiva un'importanza cruciale alla benevolenza si riferiva propria ad essa quando adoperava l'espressione “bene comune”. Ancora di più, il bene comune diversamente dalla concezione smithiana non nasceva del dispositivo della “mano invisibile” che componeva gli interessi degli individui nel rapporto di scambio.

Hobbes concepiva socialità diversamente «*communitas* naturale classica»²⁴⁶. Questa era inconciliabile col pensiero individualistico del filosofo britannico, con la concezione dell'essere umano come individuo libero ed eguale. La tradizione comunitaria essendo fondata su rapporti di subordinazione e supremazia non poteva che essere apriori rifiuta da una filosofia moderna che centrava il suo discorso sull'individuo e sui suoi diritti umani. Se una filosofia che riconosce i diritti individuali in un mondo fortemente gerarchico può essere come un contributo importante e interessante, però questa

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 115-116.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 118.

²⁴⁶ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 99. Secondo il filosofo britannico, «le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco» (Hobbes, *De cive*, p. 82). Inoltre, «Hobbes non nega che anche nello stato di natura ci possano essere convenzioni spontanee di cooperazione tra le persone (come il pagare un debito, per esempio); nega però che tali convenzioni possono essere generalizzate e capaci di sostenere la società civile nel suo insieme» (L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 99). «Una società soltanto di aiuto reciproco, non procura a coloro che consentono, o soci, la sicurezza nell'esercitare fra di loro le *leggi di natura*, che stanno cercando. Invece, si deve fare qualcosa in più, affinché alla pace e all'aiuto reciproco, in vista del *bene comune*, sia proibito con la paura di cadere nuovamente nel dissenso, quando un loro bene privato divergerà dal bene comune» (T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 67).

prospettiva rischia di non avvalersi di una riflessione su una comunità fondata da persone libere ed uguali perché vede la relazionalità al negativo, come un problema. Non la legge, invece, con un possibile contributo alla costruzione di una società migliore, più buona e giusta che elevi la condizione umana.

La società degli individui astrattamente eguali e liberi concettualizzata da Hobbes è fondata su una relazionalità umana artificialmente fragile, un surrogato di relazionalità immunizzata dalle conseguenze positive o negative che ha o che può avere un legame sociale. Il dispositivo contrattuale è lo strumento che garantisce «*immunitas* reciproca», ovvero un rapporto di mera «mutua indifferenza, assenza di guerra»²⁴⁷.

2.3.4 La *hybris* di un mercato amorale e di uno Stato benevolente

Il dualismo tra etica ed economia, tra sentimenti morali e il commercio che la teoria di Smith sostiene, «impoverisce» afferma Bruni «la nostra comprensione *sia* del mercato *sia* delle relazioni umane in generale»²⁴⁸. Non si riesce a denotare le «relazioni di mercato» come «forma di reciprocità» autentica perché la loro finalità, secondo la prospettiva smithiana, consiste nel mero «mutuo vantaggio»²⁴⁹. Invece, la socialità autentica, caratterizzata dalla mutualità, «inizia laddove finisce la relazione puramente di mercato, ottenendo di frequente il risultato di rendere sempre meno umano il mercato e il mondo»²⁵⁰. Per questo, se i rapporti di mercato si arricchissero qualitativamente della socialità reciprocante perderebbero quell'artificialità immunizzante che sembra pervaderli, diventando l'occasione per realizzare comunità²⁵¹. L'economista italiano spiega che «questa visione dualistica, [...] non ha giovato finora né al mercato (che a forza di considerarlo non morale lo sta diventato sempre di più) né al non mercato (dove il voler associare la famiglia e l'amicizia alla pura gratuità spesso ha nascosto rapporti di potere, e patologie di ogni genere: basterebbe pensare alla sola questione femminile nelle comunità tradizionali)»²⁵².

²⁴⁷ L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., pp. 93-94.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 178.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 179.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Sull'importanza anche strettamente economica dei sentimenti morali nell'ambito delle relazioni di mercato si può approfondire ad esempio, per quanto riguarda il contesto cinese, il fenomeno del "Guanxi". Si veda, tra gli altri, il volume C.-K. Tong (ed.), *Chinese Business Rethinking Guanxi and Trust in Chinese Business Networks*, Springer, Singapura 2014.

²⁵² L. Bruni, *L'ethos del mercato*, cit., p. 179.

Se la reciprocità è espulsa dalla dimensione sociale e relegata nelle relazioni familiari ed elettive si rischia di esporre le persone specialmente quelle più deboli, poveri e con meno strumenti culturali ad agire in modo opportunistico, sleale e scorretto e, ancor peggio, a comportarsi in maniera predatoria verso altre persone, la cui *dínamis* è caratterizzata da tali tendenze. Le persone più fragili socialmente rischieranno di essere sottomesse da più forti. Ha ragione l'economista Zamagni quando afferma che «in questo senso, si può affermare che non esistono poveri per natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le istituzioni economiche»²⁵³. Dunque, la situazione di povertà non sembra attribuibile alla responsabilità del singolo, quanto soprattutto alla responsabilità della comunità, la quale non ha saputo offrire alla persona un'opportunità di impegno sociale per la propria e altrui soddisfazione. In questo senso le istituzioni dovrebbero operare interventi di integrazione sociale a favore dei più deboli, creando le condizioni perché possano realizzare lavori non di ripiego (i cosiddetti "lavoretti") ma lavori che siano occasione di concreta maturazione personale e di contributo a favore della comunità.

In questa separazione tra socialità reciprocante e mercato sembra legittimare un mercato (quello capitalistico) che abbia cuore meramente l'utile economico e nelle sue forme più indecenti si manifesti come un dispositivo predatorio irrispettoso della dignità umana. Questa contestazione di capitalismo predatorio era evidente nell'Ottocento e nel Novecento e si propose come «rimedio allo sfruttamento e all'alienazione allora galoppanti»²⁵⁴, di inserire nel contratto sociale (tra Stato e cittadino) la creazione di un sistema di *welfare* statale che immunizzi le persone dai mali presenti che si possono esperire nel lavoro e, più in generale, nella società e favorisca l'integrazione sociale. Da questo punto di vista, Zamagni afferma che «il senso ultimo del *welfare state* è stato quello di aver reso socialmente e politicamente accettabile l'economia capitalistica di mercato. Riduzione delle disuguaglianze e riconoscimento dei diritti di cittadinanza sono ciò che serve alla bisogna; quel che serve cioè per garantire la crescita senza eccessive tensioni sociali»²⁵⁵.

²⁵³ *Ibidem*. Per approfondire il tema delle disuguaglianze e il loro rapporto con le istituzioni economiche si può leggere B. Milanovic, *Chi ha e chi non ha. Storie di disuguaglianze*, il Mulino, Bologna 2012 e Id., *Ingiustizia Globale. Migrazioni, disuguaglianze e classe media*, Luiss University Press, Roma 2017.

²⁵⁴ S. Zamagni, *Dal liberalismo welfarista al welfare sussidiario: la sfida dell'economia civile*, I quaderni dell'Economia civile, Aiccon, Forlì 2017, p. 6.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Secondo l'impostazione liberale classica se il mercato è il l'ambito ove si produce la ricchezza (l'efficienza ne è il principio orientativo), mentre il *welfare* (Stato e organizzazioni non *profit*) si preoccuperanno di aiutare le persone povere realizzando interventi sociali atti a garantire l'inclusione e l'integrazione sociale. Anche Adam Smith sosteneva che fosse importante l'intervento dello nel *welfare*, ad esempio per quanto riguarda l'istruzione afferma che «con una spesa molto esigua, lo stato può “facilitare”, incoraggiare e anche obbligare quasi tutta la massa della popolazione ad acquisire queste parti più essenziali dell'istruzione», leggere, scrivere e far di conto²⁵⁶.

È interessante riflettere sul ruolo dell'istruzione in Adam Smith perché ci consente di riflettere criticamente su come nel pensiero liberale classico vi sia una separazione tra ambito economico e ambito sociale. La concezione dell'istruzione di Smith non sembra tanto legata alla dimensione lavorativa (ed economica) quanto ad accrescere «le qualità intellettuali, sociali e marziali» dell'individuo, che una attività lavorativa fortemente alienata dalla divisione del lavoro anche se svolta con destrezza non garantirebbe il loro sviluppo²⁵⁷.

Lo Stato liberale, fondato sulla base del contratto sociale, si propone di intervenire direttamente per diminuire le diseguaglianze sociali. Con l'istituzione delle assicurazioni pubbliche lo Stato agisce per evitare che gli squilibri generati dal mercato possano inficiare in modo eccessivamente negativo il benessere delle persone e delle famiglie. In modo che i cittadini più poveri possano essere sostenuti nel partecipare al mercato, in particolare potendosi garantire la proprietà di una casa e quel consumo che permette di vivere in una casa dignitosa, secondo i canoni dell'Occidente liberale. Il *welfare state* è un dispositivo che interviene per tentare di riequilibrare gli squilibri creati dal sistema di mercato con la necessità di una democrazia che si fa sociale accogliendo le istanze egualitarie di buona parte della società civile.

²⁵⁶ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 952.

²⁵⁷ Smith afferma che «con il progredire della divisione del lavoro, l'occupazione della gran parte di coloro che vivono per mezzo del lavoro, cioè di gran parte della popolazione, finisce per essere limitata ad alcune operazioni semplicissime; spesso una o due» (*Ivi*, p. 949). «Chi passa tutta la sua vita a eseguire alcune semplici operazioni, i cui effetti sono inoltre forse sempre gli stessi o quasi, non ha occasione di esercitare l'intelletto o la sua inventiva nell'escogitare espedienti per superare difficoltà che non si presentano mai» (*Ibidem*). «Sembra così che la sua abilità nel suo particolare mestiere venga acquisita a spese delle sue qualità intellettuali, sociali e marziali. Ma in ogni società progredita e civile questo è lo stato in cui i poveri che lavorano, cioè la gran massa del popolo, devono necessariamente cadere a meno che il governo non si prenda qualche cura di impedirlo» (*Ivi*, p. 949-950).

Se concepiamo che lo Stato (sociale) si preoccuperà della solidarietà, mentre il mercato (capitalistico) dell'utilità e che, solo dopo, al raggiungimento della crescita economica si penserà all'equità attuando così la logica dei due tempi di stampo kantiano secondo cui: «“facciamo la torta più grande e poi ripartiamola con giustizia”»²⁵⁸. Si potrebbe asserire che nella separazione tra utile e giusto, ciò che si tace è che l'utile così rischia di coincidere con l'ingiusto e il giusto con l'inutile. Dopo la crescita economica si sarebbe potuto intervenire per alleviare le disegualianze che essa stessa aveva creato. I neo-conservatori addirittura non se ne preoccupavano spiegavano che parte della ricchezza dei ricchi avrebbe raggiunto ai più poveri per sgocciolamento²⁵⁹, dunque non c'era neanche bisogno della progressività fiscale per finanziare il *welfare state*. Teoria la cui scientificità è molto discutibile se già circa un secolo prima, nel 1873, l'economista francese Léon Walras affermava «“quando porrete mano alla ripartizione della torta non potrete ripartire le ingiustizie commesse per farla più grande”»²⁶⁰. In questo senso, si può affermare che le politiche redistributive e riabilitative del sistema di *welfare state* risultano socialmente inefficaci. «Lo stato del benessere è pertanto vincolato [...] dallo stesso sistema economico di cui può considerarsi espressione»²⁶¹. Da questo punto di vista, Gouldner afferma che «l'inefficienza dello stato benessere deriva [...] dal fatto che esso deve cercare soluzioni all'interno delle istituzioni fondamentali che sono la causa del problema»²⁶². Il rischio, che si fa evidente, con le riforme degli anni Novanta in Italia, è attribuire maggiore importanza alla dimensione tecnico-organizzativa che alla dimensione dell'eguaglianza sostanziale. In questo modo, l'intervento dello Stato non propone prospettive diverse oltre a quelle tecnicistiche, che caratterizzano il managerialismo moderno del mercato capitalistico.

Zamagni afferma, giustamente, che «le disegualianze non solo il prodotto della miseria di un paese o della sua arretratezza; ma della presenza di istituzioni economiche che

²⁵⁸ U. Margiotta, *Competenze, Capacitazione e Formazione: Dopo il welfare*, in G. Alessandrini (a cura di), *La «pedagogia» di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, FrancoAngeli, Milano 2014, p. 40.

²⁵⁹ La teoria economia del *Trickle down* (sgocciolamento) è stata ben spiegata e dimostrata la sua inefficacia da F. Sylos Labini, si veda il suo interessante saggio *Rischio e previsione. Cosa può dirci la scienza sulla crisi*, Laterza, Roma-Bari 2016.

²⁶⁰ C. Tabarro, *La pratica del “tu”. Metodi per un'economia civile*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.

²⁶¹ G. Rossi, P. Donati (a cura di), *Welfare state*, cit., p. 452.

²⁶² A. Gouldner, *La crisi della sociologia* (1970), Il Mulino, Bologna 1972.

prelevano il sovrappiù generato dal sistema incanalandolo verso i percettori di rendita»²⁶³. Il sistema economico sembra più orientato a premiare l'improduttività dei *rentiers*, che beneficiano delle loro fortune senza lavorare e senza produrre nessun bene o servizio per la società, piuttosto che la produttività dei lavoratori, che beneficiano di uno stipendio ottenuto per mezzo della propria quotidiana fatica professionale²⁶⁴. Dunque, secondo Zamagni «è inutile invocare più crescita per diminuire le disuguaglianze. Se non si mutano le regole del gioco economico, una maggiore crescita implica di certo un aumento delle disuguaglianze»²⁶⁵.

Per perseguire l'integrazione e l'inclusione sociale dell'individuo nella società e, dunque, anche nel mercato è bene considerare l'importanza della reciprocità anche nella dimensione economica. Evitare questo dualismo tra reciprocità e mercato ci consente di evitare lo statalismo (Hobbes) e l'individualismo economico (Smith)²⁶⁶. Ambedue, postulano un intervento, il primo dello Stato e l'ultimo del mercato, che si configura come a-relazionale o, ancor peggio, anti-relazionale.

Alasdair MacIntyre afferma che «quando Adam Smith contrappone la dinamica egoistica del mercato da un lato e il comportamento altruistico e benevolo dall'altro, sottrae alla vista proprio quei tipi di attività nei quali beni da raggiungere non sono» né miei né altrui, «ma sono [...] beni che possono essere miei nella misura in cui sono i beni di altri, che sono beni comuni autentici»²⁶⁷.

²⁶³ S. Zamagni, *Diseguaglianze e giustizia benevolente*, Aiccon, Bologna, p. 4.

²⁶⁴ Un'autorevole critica alla rendita è stata sviluppata da Adam Smith, il quale aveva messo in discussione l'improduttività dei percettori di rendita in quanto secondo lui questi ostacolavano l'istituzione e la diffusione di una moderna economia, fondata sul lavoro e non sulla posizione sociale determinata dal lignaggio. L'economista scozzese afferma «quella parte del suo reddito che un ricco spende ogni anno è, nella maggior parte dei casi, consumata dai suoi oziosi ospiti e dai suoi domestici, i quali non lasciano niente in cambio del loro consumo. Quella quota che gli risparmia ogni anno, in quanto, al fine di ottenerne un profitto, viene direttamente impiegata come capitale, è ugualmente consumata, e per di più quasi nello stesso tempo, ma da un diverso gruppo di persone, cioè dai lavoratori, dai manifatturieri e dagli artigiani, i quali riproducono con un profitto il valore del loro consumo annuo» (Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), trad. it. Isedi, Milano, 1973, p. 332)

²⁶⁵ S. Zamagni, *Diseguaglianze e giustizia benevolente*, cit. p. 4.

²⁶⁶ Zamagni spiega che si configura come individualistico, in senso economico, un comportamento di un individuo che «vuol essere il tutto». Si ha individualismo quando tutti i membri di una società agiscono pensando di essere tutto. In questo modo, da una parte si favorisce principalmente l'espressione della diversità di ciascun individuo, dall'altra però si rischia di esaltare così tanto la diversità da annientare la coesione sociale. Lo statalismo, invece, rappresenta il comportamento di un'agenzia che vuole essere «il tutto», vuole manifestare un potere assoluto. In tal modo, da una parte, si favorisce la coesione sociale ma dall'altra nell'intento anche giusto di promuovere la coesione sociale si rischia di indurre gli individui alla conformità, a conformare la volontà del singolo individuo a un'unica volontà, così sacrifica la diversità umana e dunque anche la libertà individuale (S. Zamagni, *Una crisi senso*, cit., p. 16).

²⁶⁷ A. MacIntyre, *Animali razionali. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), trad. it. Marco D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

Da questo punto di vista, sembra opportuno e ragionevole impegnarsi nel proporre e nel leggere le forme di altro mercato per teorizzare un altro tipo di capitalismo, che faccia leva sulla persona umana (e non la degradi a mera forza lavoro) come ricchezza delle nazioni e anche più relazionale e fraterno verso gli altri.

Il mercato può configurarsi come il dispositivo in grado di favorire un'interazione reciprocante. In questo senso, l'economista Karl Polany afferma che anche lo scambio e il commercio «dipendono dalle esigenze della *philia*, ossia dal mantenimento di quella reciproca benevolenza tra membri, senza la quale la comunità cesserebbe di esistere»²⁶⁸.

²⁶⁸ K. Polany, *Aristotele scopre l'economia* (1957), in Id., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, trad. it. N. Negro, Einaudi, Torino, 1980, p. 93. Inoltre, Polany afferma che «il giusto prezzo dipende quindi dalle esigenze della *philia* le quali si esprimono nei rapporti di reciprocità che costituiscono l'essenza di tutte le comunità» (*Ibidem*).

Capitolo 3. Dopo il Trentennio glorioso. La società post-fordista: nuove esigenze e nuovi rischi sociali

Per comprendere le nuove sfide che la società complessa, post-fordista, pone alle singole persone e alle istituzioni è interessante comprendere in che cosa consiste il mutamento dei rischi sociali nel post-fordismo. Innanzitutto, bisogna comprendere in che cosa consiste il post-fordismo e i cambiamenti tra fordismo e post-fordismo. Si offrirà una descrizione sintetica riguardante gli aspetti principali di questo sistema sociale.

Il modello di produzione post-fordista valorizza la razionalità umana, in senso pieno. La crisi della razionalità limitata e astratta del pensiero fordista, con tutta la sua rigidità di cui era caratterizzato, ha portato alla valorizzazione di un'organizzazione sempre più snella e flessibile in modo rispondere *just in time* ai bisogni e desideri dell'utente cliente/utente, che chiede flessibilità al lavoratore e valorizza il suo capitale umano. Il lavoro post-fordista assume dimensione relazionale, perché valorizza l'interazione comunicativa umana. Diversamente dal lavoro fordista non è caratterizzato da una procedura (rigida) e da un obiettivo prefissato, ma da un processo aperto da co-costruire socialmente. Nel modello di produzione post-fordista assumono sempre maggiore importanza le relazioni informali e la sensibilità verso la personalizzazione del servizio comincia ad emergere, soprattutto nel settore terziario. «Una relazione flessibile di lavoro della quale gli addetti che forniscono il servizio si devono fare carico attivo e adattivo alle circostanze, alla personalità e alle richieste degli utenti»²⁶⁹.

Una dimensione sociale dirimente della società post-fordista (e globalizzata) è quella che i sociologi denominano processo di "individualizzazione". È interessante da questo punto di vista riferirsi al pensiero del noto sociologo Ulrich Beck che vede l'individualizzazione come una risposta individuale emergente rispetto al fenomeno della secolarizzazione e alla caduta del consenso verso un'interpretazione dogmatica delle ideologie politiche. La caduta delle forme di inclusione e integrazione sociale partitiche, sindacali²⁷⁰ e religiose

²⁶⁹ E. Armano, *Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino*, cit., p. 26.

²⁷⁰ Nel fordismo «l'impresa, i sindacati [...] avevano tentato di amministrare i rischi della vita economica e sociale delle persone, nel neocapitalismo dell'economia globale gli automatismi e le tecnostutture possono sempre meno esentare le persone dai rischi sociali che rendono incerto il futuro individuale e collettivo. Nel fordismo era implicito un meccanismo di delega agli automatismi e ai saperi esperti delle tecnostutture. Nella delega del rischio in parte all'impresa (verso il mercato) e in parte al sindacato (per la tutela collettiva) vi era un preciso scambio politico che esentava i lavoratori e i cittadini dal rischio delle

ha reso più difficile la formazione di un'identità sociale dell'individuo e il suo riconoscimento sulla base di questa, dunque gli individui nella società post-fordista sono chiamati a costruirsi «*da soli* le proprie biografie *scegliendo* tra nuovi e sempre mutevoli stili di vita»²⁷¹. Questa «trasformazione sociale complessa e ambigua»: «da un lato, significa libertà di scegliere, dall'altro pressione a conformarsi a richieste interiorizzate; da una parte porta la responsabilità di sé stessi, dall'altra dipendere da condizioni che sfuggono del tutto al nostro controllo».

Secondo la narrazione *mainstream* (di matrice neo-liberista) dovrebbe essere la meritocrazia²⁷², il potere del merito, ha determinare la selezione delle persone per l'attribuzione di determinate ricompense (come le cariche sociali). Sul merito incidono fortemente le seguenti dimensioni: le capacità personali, la dedizione, l'educazione e il contesto. I primi si riferiscono al singolo, gli ultimi all'ambiente sociale e in particolare alla famiglia in cui una persona nasce e cresce. L'educazione e il contesto sociale possono essere considerati come dispositivi favorenti od ostativi al talento, infatti nel caso in cui una persona sia nata in una famiglia ricca può guadagnarsi un vantaggio non trascurabile rispetto ai suoi coetanei più poveri, in quanto i suoi genitori hanno la possibilità di comprare per lui la migliore istruzione sul mercato. Ha sostegno di questa tesi possiamo portare un esempio: Giacomo è diventato Leopardi non solo per la sua capacità e il suo impegno profuso ma anche perché ha vissuto in un contesto favorente, si pensi al fatto che ha potuto beneficiare della lettura di vari libri, presenti nella vasta biblioteca della casa paterna, che hanno contribuito a formarlo. In altri termini, si può dire che le sue disposizioni personali, che lo avrebbero potenzialmente favorito nel diventare un letterato, hanno incontrato dei dispositivi situazionali che hanno permesso la trasformazione delle sua potenzialità in azione competente. Invece, una persona che nasce in una famiglia povera farà molta più fatica ad esprimere le proprie capacità, perché i dispositivi contestuali non favoriranno così facilmente la trasformazione delle sue capacità in competenze.

conseguenze dei loro comportamenti e dall'incombenza della conoscenza e della decisione. Uno scambio tra rischio e potere. Lo scambio così descritto ha potuto reggere fino a quando gli automatismi e le istituzioni sono stati in grado di mantenere le promesse» (*Ivi*, p. 31).

²⁷¹ *Ivi*, p. 29.

²⁷² Il concetto di meritocrazia è stato proposto da M. Young, nel saggio *L'avvento della meritocrazia* (1958), trad. it. di C. Mannucci, Edizioni di Comunità, Roma 2014.

Nel modello meritocratico il criterio del merito avrebbe dovuto sostituire quello della posizione sociale al momento della nascita, per promuovere il principio di eguaglianza delle opportunità. Invece, in questo modello sembra ancora determinante la posizione sociale al momento della nascita nel decidere, o comunque nell'influenzare fortemente, quale sarà la vita futura della persona²⁷³. Perciò, si potrebbe asserire che questo modello confermi, o ancor peggio, giustifichi le diseguaglianze sociali di partenza²⁷⁴. La narrazione meritocratica tenderebbe a colpevolizzare la persona per il suo demerito, per la sua incapacità di dimostrare la propria talentuosità. «Così, scegliere il percorso di studi, l'impiego, oppure dover affrontare l'esperienza della disoccupazione tende oggi a essere considerato il risultato di un errore individuale di pianificazione e di scelta, piuttosto che l'esito di processi più ampi»²⁷⁵.

La posizione meritocratica nasconderebbe le responsabilità che la società, e in particolare le sue istituzioni, hanno nella costruzione di un sistema di attribuzione di determinate ricompense sociali che sembrerebbe iniquo. Le istituzioni e la società tutta dovrebbero impegnarsi per rendere più equo questo sistema.

Zamagni propone, al posto del potere del merito (meritocrazia), il criterio del merito (la meritorietà), se nel primo il merito è inteso come «criterio di selezione tra persone e gruppi», nell'ultimo è inteso «come criterio di verifica di una abilità o di un risultato conseguito»²⁷⁶. Non si vuol certo mettere in discussione che colui che merita non vada premiato, ma ci pare discutibile che non vengano offerte a tutti le stesse condizioni sociali che capacitino la persona nel trasformare le proprie capacità in essere, in azione competente; in modo da sostenere la formazione personale di chi parta da una posizione sociale più svantaggiata. In altri termini, non ci sembra giusto che i figli delle famiglie più ricche siano posti in una posizione tale di vantaggio non solo alla nascita ma anche nell'accesso a un'istruzione qualitativamente migliore, e che dà poi la possibilità di concorrere a lavori meglio remunerati, la quale invece dovrebbe garantire il diritto a un'istruzione di qualità per tutte le persone indipendentemente dalla condizione sociale.

²⁷³ La meritocrazia avrebbe dovuto, invece, configurarsi come uno strumento che garantisse, indipendentemente dalla posizione sociale della famiglia di origine, l'accesso a determinate ricompense sociali.

²⁷⁴ Sul rapporto tra meritocrazia e diseguaglianza, si può vedere T. Piketty, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris 2019; M. Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019.

²⁷⁵ E. Armano, *Precarietà e innovazione nel postfordismo*, cit., pp. 29-30.

²⁷⁶ S. Zamagni, *Meritocrazia e meritorietà*, Aiccon ricerca, Forlì 2012, p. 5.

Perciò, si può asserire che la meritocrazia non garantisca un trattamento «come eguali» per tutti gli individui. Da questo punto di vista, la meritorietà diversamente dalla meritocrazia è in grado di garantire un equo trattamento, senza però trattare i singoli «egualmente»²⁷⁷ che significherebbe non riconoscere le loro diversità personali, perché mira «ad assicurare l'eguaglianza delle capacità»²⁷⁸, nel senso che riconosce non solo di dover sostenere qualcuno con maggiori interventi sociali rispetto a qualcun'altro in relazione alle sue esigenze, ma anche di dover sostenere ciascuno in modo qualitativamente diverso dall'altro per aiutarlo a stare bene.

In questo modo, la meritorietà eviterebbe di colpevolizzare la persona perché riconosce l'iniquità del sistema meritocratico. Richiede un impegno della comunità e delle sue istituzioni a favore di tutte le persone, specialmente i più deboli, valorizzando le diversità (capacità), e non le differenze (*status* sociale), di cui ciascuno è portatore. Le istituzioni comunitarie dovrebbero impegnarsi a sostenere i singoli nello sviluppo della propria formazione personale, che muova da una rielaborazione riflessiva della propria biografia.

3.1 La questione demografica diviene “questione sociale”

Nella società post-fordista si assiste a un forte cambiamento dei rischi sociali, non tanto perché siano di più o differenti rispetto al passato quanto soprattutto perché la modalità con cui si presentano e vengono esperiti dalle persone è diversa. I nuovi rischi sociali, che si presentano nella vita dell'individuo, mettono in questione e rendono inefficace il sistema di *welfare* fordista.

I rischi sociali che le assicurazioni obbligatorie tutelavano riguardavano principalmente la malattia, la disoccupazione e la vecchiaia. Questi erano rischi nel vero senso del termine, ovvero degli eventi caratterizzati dal loro essere «aleatori e circostanziali»²⁷⁹; ciò sta a significare che questi rischi erano legati a «eventi che colpivano “incidentalmente” i lavoratori e, una volta sopravvenuti, avevano poche probabilità di protrarsi nel tempo»²⁸⁰. Per esempio, si usciva dallo stato di malattia in un tempo

²⁷⁷ *Ivi*, p. 4.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, Seuil, Paris 1995, p. 10.

²⁸⁰ Le patologie croniche non erano ancora così diffuse. L'invecchiamento della popolazione, afferma Guido Giarelli «ha prodotto un aumento generalizzato delle disabilità e delle malattie cronico-degenerative tipiche soprattutto delle fasce d'età più anziane» (G. Giarelli, *Il sistema sanitario: modelli e paradigmi*, in

relativamente breve, con la guarigione o col morte. Non esisteva la possibilità di una sua cronicizzazione. Lo stesso valeva per lo stato di disoccupazione, almeno per quanto concerne coloro che erano impiegati come dipendenti nella grande industria fordista. Lo stato di disoccupazione non era un fenomeno che si prolungava nel tempo, come invece succede nella società odierna. La vecchiaia si configurava socialmente come un evento incidentale, era considerata come qualcosa di negativo per la privazione della retribuzione che comportava e perché la protezione assicurativa, che doveva tutelare le persone dai rischi correlati all'anzianità, era limitata a poche annualità.

Quando venne istituita nei Paesi europei l'assicurazione sociale obbligatoria a tutela della vecchiaia, raramente si riusciva a superare il sessantacinquesimo anno d'età. Riuscire a sopravvivere oltre all'età legale di pensionamento si poteva considerare un rischio *strictu sensu*. Ciò mette in questione il modo tradizionale di concepire i diritti sociali come «diritti di compensazione di un disfunzionamento passeggero»²⁸¹. Potremmo dire che i rischi sociali si cronicizzano e diventano sempre meno eventi aleatori e circostanziali ma sempre più fenomeni prevedibili e duraturi. Ad esempio, se consideriamo il fenomeno della diffusione delle patologie croniche possiamo affermare che la malattia è un fenomeno che può essere prolungato nella sua durata e diffuso tra la popolazione. Dunque, non sembra più possibile considerarla come un rischio sociale propriamente detto. Inoltre, se prediamo in analisi la disoccupazione ormai è un fenomeno che può avere lunga durata nel tempo ed è diffusa tra la popolazione, specialmente tra le persone di più giovane età. In ultimo, la vecchiaia è un fenomeno che si prolunga nel tempo, infatti, le persone sono più longeve rispetto al passato e la longevità della popolazione è un fenomeno prevedibile e diffuso.

Uno dei nodi dirimenti della questione sociale italiana è l'invecchiamento demografico. Fenomeno che diviene, già negli anni Ottanta del XX secolo, istituzionalmente evidente nella sua radicalità²⁸². L'invecchiamento della popolazione è causato principalmente da due fattori: il primo la presenza di un importante numero di anziani (e il relativo

C. Cipolla [a cura di], *Manuale di sociologia della salute. Vol. I Teoria*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 112.

²⁸¹ P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, cit., p. 10.

²⁸² La questione dell'invecchiamento della popolazione emergere in modo evidente con l'adozione di un documento, il Piano Internazionale sull'invecchiamento del 1982, adottato dall'Organizzazione delle Nazioni Unite, con la risoluzione 37/51.

allungamento della durata della vita) e la diminuzione della natalità e fecondità²⁸³ della popolazione italiana²⁸⁴. L'indagine Oecd "*Preventing Ageing Unequally*"²⁸⁵ indica che le persone con più di 65 anni contano 38 individui ogni 100 persone tra 20 e i 64 anni, mentre nel 1980 il rapporto era di 23 su 100. Mentre per il 2050 si calcola che il rapporto quasi raddoppierà 74 individui su 100. Secondo il rapporto l'Italia nel 2050 potrebbe confermare la posizione di terzo paese per numero di anziani tra i Paesi Ocse²⁸⁶. Al primo posto si prevede che ci sarà (come nella situazione attuale) il Giappone, potrebbe raggiungere 78 ultra-sessantacinquenni su 100, mentre al secondo posto ci sarebbe la Spagna con un rapporto di poco inferiore, 76 su 100.

L'Istat calcola che la diminuzione delle nascite abbia raggiunto la cifra di 120 mila nel 2017 rispetto a quelle del 2008. La diminuzione delle nascite del periodo 2008-2017 è causata almeno in parte (per quasi i 3/4 della differenza delle nascite) dalla contrazione della popolazione femminile tra 15 e i 49 anni (circa 900 mila donne in meno). La quota rimanente (1/4 della differenza delle nascite) è relativa alla diminuzione dei livelli di fecondità. L'Istituto scrive che «la fase di calo della natalità innescata dalla crisi avviatasi nel 2008 sembra quindi aver assunto caratteristiche strutturali» (Istat, 2018). Come è noto, il calo della natalità riguarda soprattutto le famiglie con entrambi i genitori di nazionalità italiana. Dal 2012 al 2017 l'Istat osserva una diminuzione anche dei nati con almeno un genitore di nazionalità non italiana.

È interessante osservare con una lente storica e generazionale il calo della natalità, che è un processo continuo senza interruzioni sin dai primi anni Venti del Novecento. Si procede dai 2,5 figli delle nate nei primissimi anni successivi alla Grande Guerra, ai 2

²⁸³ Per fecondità (tasso di) è dato dal rapporto tra il numero di nati vivi da donne in età feconda (15-49 anni) e l'ammontare della popolazione residente femminile in età feconda.

²⁸⁴ Il processo di invecchiamento della popolazione è stato ben descritto da G. Gesano e F. Heins: «La riduzione della fecondità e, quindi, del flusso di nuovi nati che alimenta le classi d'età giovanili, limita la crescita di queste ultime nel confronto con l'andamento del resto della popolazione. Viceversa, la riduzione della mortalità, soprattutto se estesa a tutte le fasi della vita, consente a più persone di raggiungere età più avanzate, fino a quelle della vecchiaia. L'effetto congiunto di queste variazioni si manifesta con l'invecchiamento della popolazione» (G. Gesano, F. Heins, *La popolazione italiana negli anni novanta*, in E. Pugliese [a cura di], *Lo stato sociale in Italia, Un decennio di riforme*, Rapporto Irpps-Cnr 2003-2004, Donzelli, Roma 2004).

²⁸⁵ Oecd, *Preventing Ageing Unequally*, Paris 2017.

²⁸⁶ I Paesi aderenti all'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (Ocse) sono: Australia, Austria, Belgio, Canada, Cile, Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Germania, Giappone, Gran Bretagna, Grecia, Irlanda, Islanda, Israele, Italia, Lettonia, Lussemburgo, Messico, Norvegia, Nuova Zelanda, Paesi Bassi, Polonia, Portogallo, Repubblica Ceca, Repubblica di Corea, Repubblica Slovacca, Slovenia, Spagna, Stati Uniti, Svezia, Svizzera, Turchia, Ungheria.

figli delle nate nei primissimi anni del secondo dopo guerra (tra il 1945 e il 1949), per poi scendere sotto 1,5 delle donne della generazione del 1977 (per la precisione 1,44). Nello stesso tempo aumentano progressivamente le donne senza figli, dal 11,1% delle donne nate nel 1950 al 22,0% delle donne nate nel 1997.

Un altro dato interessante è costituito dall'aumento progressivo delle famiglie a monocomponente, il cui numero è maggiore rispetto alle famiglie con più componenti, nel 2014 costituivano il 30,6% contro il 27,1% delle famiglie a 2 componenti e del 20% delle famiglie a tre componenti. Mentre, nel 2017 le famiglie a un solo componente crescevano raggiungendo il 31,9%, le famiglie a due componenti crescevano anch'esse ma di poco raggiungendo il 27,5%, invece le famiglie a tre componenti decrescevano - 0,6%. È interessante evidenziare il legame tra l'emergere delle famiglie a monocomponente e l'invecchiamento della popolazione che è osservabile e misurabile nel numero delle persone sole di 65 anni e più che abitano da sole. L'Istat fotografa un aumento progressivo delle persone che abitano sole, nel periodo 2014 al 2017 si osserva un aumento di quasi 200 unità, da 3,676 del 2014 a 3,820 del 2018. In particolare, è un fenomeno, quello delle persone che vivono da sole, che riguarda soprattutto le donne, visto che la loro durata in vita è mediamente maggiore rispetto a quella maschile e, quindi, spesso le donne sopravvivono ai loro coniugi.

La popolazione anziana vive meglio delle generazioni precedenti, anche perché con l'allungamento della durata della vita sono migliorate le condizioni di salute. È pur vero che, contemporaneamente, le patologie si sono cronicizzate, dunque sono aumentati gli anni di vita senza che si possa assicurare un miglioramento del benessere di salute²⁸⁷ delle persone. Infatti, se guardiamo al numero complessivo degli individui anziani con disabilità, non possiamo certo affermare che il miglioramento della qualità della vita abbia, diversamente a quello che si suole affermare, un grande impatto sul benessere degli individui; se vogliamo indicare il benessere o malessere degli individui anziani con la presenza o meno di una disabilità. Complessivamente, la popolazione anziana con disabilità è diminuita di poco, è scesa dal 14,3 al 13,3% per gli uomini e dal 22,9 al 22,5%

²⁸⁷ Lo studioso D. Callahan (1990) si pone un importante quesito: se ai nostri giorni le persone vivono più a lungo, ma hanno maggiori possibilità di essere gravati alla fine della vita da malattie croniche, disabilità e demenza, possiamo dire che questo rappresenti un progresso? (D. Callahan, *Rationing medical progress. The way to affordable health care*, «The New England Journal of Medicine», 322 (1990), p. 1810.

per le donne. Probabilmente, su questa lieve diminuzione può aver inciso anche il prolungamento della vita degli individui con una disabilità che si cronicizza.

La crucialità della questione demografica non può non impattare sul sistema *welfare*, e in generale sul modo di costruire un sistema che garantisca equità e giustizia sociale per tutte le generazioni e per ciascuna persona; chiede dunque un modello di *welfare* e delle politiche sociali che si sappiano adeguare a questa sfida. La questione demografica impatta sulla società e sull'economia, si fa questione sociale, visto che aumentano le persone che vanno in pensione e diminuiscono quelle che svolgono un lavoro retribuito, almeno legalmente.

In primo luogo, tali mutamenti familiari hanno avuto impatto notevole, afferma Ferrera, sull'evoluzione del *welfare state*. L'invecchiamento della popolazione, e in particolare il fenomeno degli anziani soli, chiede di intervenire con una riconfigurazione dell'assistenza sanitaria e sociale che sviluppando servizi e interventi sociali più orientati alla domiciliarità e non solo un'offerta residenziale (es. case di riposo). È emerso in modo evidente che all'invecchiamento demografico è conseguito non solamente un aumento delle prestazioni sia nel senso di trasferimenti finanziari (si pensi, ad esempio, alle pensioni) sia nel senso di assistenza sanitaria e sociale, «ma anche nuovi tipi di domande, sia da parte degli anziani (pensiamo alla non-autosufficienza) sia da parte di quei familiari (prevalentemente donne) che svolgono mansioni di cura»²⁸⁸. La risposta centrata sui trasferimenti economici non può essere considerata adeguata nel cogliere un bisogno umano, che non si riduce e non si può ridurre alla sua dimensione materiale (dunque anche economica) ma anche a una sua dimensione sociale (dunque relazionale). Anche la risposta tradizionale della casa di riposo non sembrava (e non appare tuttora) adeguata a rispondere alla richiesta di coinvolgimento da parte delle famiglie e dell'utente, e la dimensione di autonomia sociale della persona e della comunità locale che si esprime concretamente nel principio di libertà di scelta. In secondo luogo, a livello macrosociale si ha un cambiamento dei modi di produzione²⁸⁹ e più in generale l'introduzione di modelli di produzione *post*-fordisti. Si pensi ad esempio alla de-standardizzazione dei modi e dei modelli di produzione, che sono sempre più orientati verso una risposta *just in*

²⁸⁸ M. Ferrera V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana*, cit., p. 333.

²⁸⁹ Si pensi alla modalità *Just in time* di produzione tipica del modello di produzione Toyota (il cosiddetto *Toyota Production System*) e l'evoluzione del *Just in time* la produzione *on demand*. Si veda da questo punto di vista il caso aziendale di Amazon (E. Trincia, *Vestiti on demand; così Amazon rivoluziona la produzione nella moda*, «Agi», 20 aprile 2017).

time sulla base della domanda espressa dal singolo consumatore²⁹⁰. Una risposta che cerca sempre più di rispondere ai bisogni e desideri specifici del singolo consumatore, dunque sempre più personalizzata e meno standardizzata.

I mutamenti economici e sociali riguardano e impattano anche il mercato del lavoro, l'esperienza sociale del lavoro a tempo indeterminato tra le generazioni più giovani si rarefa, il tasso di disoccupazione e di *neet* (*not in education, employment or training*) aumentano. Inoltre crescono i lavoratori poveri (*working poor*)²⁹¹, persone che nonostante abbiano un reddito da lavoro vivono in condizioni di povertà economica dovuta alle basse retribuzioni percepite e alla frammentazione e precarizzazione della carriera lavorativa del singolo. Questi fenomeni hanno colpito non solo il singolo lavoratore ma evidentemente anche la sua famiglia esponendola a una maggiore fragilità economica, che si ripercuote anche sui minori.

Se sicuramente, da una parte, questi mutamenti economici e sociali, in particolare quelli legati alla globalizzazione, impattano negativamente esponendo generalmente a un contesto di precarietà lavorativa. È pur vero il rischio sociale è anche un'opportunità educativa di maturazione per la persona, a qualsiasi età. A patto certo che vi siano adeguate tutele sociali per la persona, che non siano solamente quelle *hard* (centraliste e legate al patto socialdemocratico) costruite per un sistema sociale fordista. Accanto a quelle pensate a delle tutele costruite sulla base delle esigenze di maturazione professionale (e non solo) della persona.

In terzo luogo, la terza dimensione del mutamento sociale riguarda il cambiamento delle relazioni familiari²⁹². Da una parte, come già avveniva, tutti e due i coniugi sono impegnati in un'attività lavorativa retribuita e dunque si pone la questione della conciliazione tra lavoro retribuito e attività familiari (che ingaggia sempre più spesso tutti e due coniugi)²⁹³. Dall'altra la numerosità dei nuclei familiari è diminuzione, sia per la diminuzione del numero dei figli finanche sempre più di frequente a nuclei senza figli sia

²⁹⁰ Il mutamento professionale legato al modo e al modello di produzione post-fordista è ben descritto nel saggio di A. Cegolon, *Competenza. Dalla performance alla persona competente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

²⁹¹ Su questo argomento si può leggere il saggio di C. Saraceno, *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni della crisi*, Feltrinelli, Milano 2015.

²⁹² Sui rapporti tra dinamiche familiari e politiche sociali si può leggere D. Del Boca, A. Rosina, *Famiglie sole. Sopravvivere con un welfare inefficiente*, Il Mulino, Bologna 2009.

²⁹³ Per approfondire la questione della conciliazione tra famiglia e lavoro si veda M. Naldini, C. Saraceno, *Conciliare famiglia e lavoro. Vecchi e nuovi patti tra sessi e generazioni*, Il Mulino, Bologna 2011.

per la diffusione dei nuclei familiari costituiti da una sola persona. Si pone da questo punto di vista il problema della solitudine soprattutto per le persone anziane in condizione di fragilità sociale. L'impatto della maggiore partecipazione femminile al mondo lavoro, peraltro fenomeno da accogliere positivamente come possibilità di crescita personale nel lavoro e integrazione sociale per un sempre maggior numero di persone, rende indubabilmente più complessa la conciliazione tra tempo di lavoro retribuito e tempo di lavoro in famiglia e dunque più difficile la gestione del nucleo familiare, specialmente per le coppie (quella che i sociologi denominano *sandwich generation*) con un genitore o con due genitori non autosufficienti di cui prendersi cura e magari anche con un figlio a carico.

La difficoltà della conciliazione tra lavoro e famiglia rende ancor più complessa l'attività del *caregiver* informale (coniunto), attività importante per la persona anziana che le consente di svolgere le attività quotidiane ma che può comportare l'esposizione a situazioni di disagio il congiunto, per l'esposizione a situazioni molto stressanti²⁹⁴ con il rischio di *born-out*. Ciò detto per sostenere che *il welfare* familiare è, in parte, ciò che permette di sostenere e di rispondere alle problematiche sociali delle persone anziane²⁹⁵. Però l'assistenza al familiare può rendere difficile ottemperare agli impegni professionali. In alcuni casi la situazione può divenire financo dilemmatica, o lavoro o assistenza, se pensiamo, ad esempio, che per l'assistenza alla persona anziana in condizione di fragilità può essere necessaria la prossimità abitativa e ciò si può scontrare con l'esigenza della mobilità professionale.

Massimo Paci sostiene giustamente che nella società odierna non è più adeguato un sistema di welfare che risponde alle questioni sociali solamente attraverso provvidenze economiche, erogate dallo Stato centrale. Per far fronte alle problematiche sociali è sempre più dirimente organizzare un servizio di assistenza sociale locale, offerto dallo Stato e dal mercato²⁹⁶. Si tratta di servizi e interventi sociali capaci accompagnare e offrire tutela sociale, non solo i pur necessari sussidi economici per le situazioni difficili, alle

²⁹⁴ Non solo i *caregiver* informali sono sottoposti a situazioni stressanti ma anche le assistenti familiari. Da questo punto di vista, sarebbe interessante esplorare con ricerche scientifiche le conseguenze delle situazioni di disagio delle assistenti familiari che possono essere correlate al loro lavoro. Da questo punto di vista si può leggere l'interessante reportage di F. Battistini, *La clinica delle nostre badanti*, «Corriere della Sera», 8 aprile 2019, pp. 10-11.

²⁹⁵ Assimoco (Assicurazioni movimento cooperativo), *Un Neo-Welfare per la famiglia. Proteggere e accompagnare i figli nella vita adulta: una questione di cooperazione*, rapporto annuale, Segrate 2017.

²⁹⁶ M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del welfare in Europa*, cit., p. 339-340.

persone nelle transizioni lavorative, nelle situazioni disoccupazione e di povertà (siano esse situazioni di *work poor* o di povertà economica più classica) economica e sociale. Dunque, per creare un efficace sistema di *welfare* i trasferimenti monetari dovrebbero essere erogati nel quadro di un sistema di integrazione sociale della persona nella comunità locale²⁹⁷. Non si può pensare di limitare le politiche sociali all'erogazione, da parte dello Stato centrale, di trasferimenti *cash* ma vanno integrate e completate da politiche sociali più complesse e personalizzate, costruite in base al progetto di vita "personale" e alle caratteristiche che ciascuno esprime. Sarebbe interessante, e bene, promuovere un *welfare*, dunque che va oltre gli *standard* minimi centralizzati, per completarli e ampliarli con i servizi di assistenza e interventi sociali del *welfare* locale²⁹⁸. Le politiche sociali statuali non sono state inclusive per le persone con maggiore fragilità sociale, le persone non sono state sostenute nel far emergere le proprie esigenze. Non è pensabile che siano le persone con fragilità sociale a doversi adattare ai meccanismi di presa in carico dell'organizzazione di *welfare*. Da questo punto di vista, Fosti e Longo fanno notare come il modello di presa in carico standardizzato abbia una criticità rilevante, ovvero quella di prendersi «cura di chi è riuscito a trasformare le proprie necessità in domanda esplicita di servizi, mentre le fragilità estreme corrono il rischio di essere escluse perché incapaci di trasformare i bisogni in domanda»²⁹⁹. Ciò è ancora più ingiusto se le persone escluse dal servizio sono «portatori di esigenze per le quali i servizi sono stati progettati, ma, per varie ragioni, non riescono a esprimere il loro bisogno con il linguaggio formalizzato del sistema, restano al di fuori»³⁰⁰. Fosti e Longo spiegano che «la selezione più dura avviene prima che la domanda si esprima: solo alcuni dei potenziali utenti sono a conoscenza dell'esistenza di determinate tipologie di offerta, sanno di esserne potenzialmente destinatari, sono nelle condizioni di fruire di quei servizi e hanno, quindi, le competenze necessarie per individuare i luoghi e i modi con cui esprimere le proprie esigenze, trasformarle in domanda e richiedere l'accesso al sistema di welfare»³⁰¹.

²⁹⁷ C. Ranci, *Fenomenologia della vulnerabilità sociale*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 4 (2002).

²⁹⁸ E. Pavolini, *Il welfare alle prese con i mutamenti sociali: rischio, vulnerabilità, frammentazione*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 4 (2002).

²⁹⁹ G. Fosti, F. Longo, *Criticità e prospettive per il welfare locale al tempo della crisi: una possibile visione per il futuro*, in G. Fosti (a cura di), *Rilanciare il welfare locale*, cit., p. 138.

³⁰⁰ G. Fosti, F. Longo, *Chi viene selezionato dalle reti?*, cit., in G. Fosti, *Rilanciare il welfare locale*, cit., p. 77.

³⁰¹ *Ibidem*.

Le nuove problematiche sociali che spesso rischiano di cronicizzarsi, di prolungare nel tempo la durata, richiedono risposte sempre più “tagliate” sulle traiettorie di vita “personale” e, dunque, anche professionale di ciascuna persona. Il passaggio dalla standardizzazione delle traiettorie alla diversificazione delle traiettorie individuali e sociali è ben delineato da Pierre Rosanvallon. Il sociologo spiega che il *welfare state* è stato costruito per focalizzarsi su problematiche di gruppi di popolazione abbastanza simili, per caratteristiche e bisogni. La società odierna, invece, chiede alle istituzioni di prendersi carico non di gruppi con problemi standardizzabili, ma di persone che vivono situazioni diverse, con esigenze diverse l’uno dall’altro.

Il vecchio *welfare* per rispondere, ad esempio, all’evento della disoccupazione adoperava solamente strumenti standardizzati, come gli indicatori statistici³⁰². Rosanvallon correttamente fa notare che «nessuna categoria statistica permette di identificare a priori uno stato di disoccupazione di lunga durata. È a un livello assai più fine e più individualizzato che bisogna comprendere le cose. Occorre fare riferimento alla mobilità del soggetto, al tipo di contratto di lavoro, alla sua storia familiare, ai problemi conosciuti nell’infanzia, alla debole strutturazione del suo percorso biografico, ecc. Le nuove politiche sociali dovranno essere politiche individualizzate, al fine di trattare la specificità di ciascun caso affrontato»³⁰³.

È bene sottolineare che in un sistema individualizzato e, ancor più, personalizzato si pongono a uno *stress* critico i programmi universalistici del *welfare state*, in quanto l’offerta da essi garantita è standardizzata dunque non tiene conto delle diversità delle esigenze personali, ma è erogata nei modi e nei tempi stabiliti dall’ente pubblico, in relazione alle sue necessità organizzative. Il principio dell’«uguaglianza di trattamento», fondativo delle «politiche sociali universalistiche»³⁰⁴, potrebbe configurarsi come un ostacolo alla personalizzazione dei servizi e degli interventi sociali se lo si considera come principio che porta a trattare tutti gli individui «egualmente»³⁰⁵. In questo modo, non riconoscerebbe le diverse esigenze personali e si giustificerebbe la standardizzazione dei

³⁰² Le statistiche in quanto basate su medie non rappresentano la realtà concreta, ma una sua astrazione. Infatti, se ad esempio una persona mangia un pollo, un’altra non lo mangia la statistica indica che in media hanno mangiato mezzo pollo a testa. Su questo problema ha ironizzato il poeta dialettale Trilussa con una nota poesia intitolata *La statistica*.

³⁰³ P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, cit., p. 197 e ss.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 303.

³⁰⁵ S. Zamagni, *Meritorietà e meritocrazia*, Aiccon, Forlì 2012, p. 4.

servizi. Invece, se l'uguaglianza di trattamento si considerasse nel senso «che tutti siano trattati in modo eguale»³⁰⁶ non farebbe alcun problema in un'ottica di personalizzazione, anzi questo potrebbe configurarsi come un suo principio orientativo, perché riconoscerebbe pari dignità a ciascuno nell'accesso a un servizio e un intervento di buona qualità.

3.2 Tentativi di ricalibratura *bottom-up*

I mutamenti nel mercato del lavoro e dei modelli di produzione sembrano chiedere una modalità di tutela differente rispetto alla tutela sociale caratteristica del *welfare state* novecentesco. Se il *welfare state* era funzionale al modello fordista, al lavoro a tempo indeterminato e al “posto fisso”, alla presenza di un unico lavoratore tra i coniugi, la diffusione di un modello post-fordista è caratterizzato l'emergere dei contratti a tempo determinato e da una richiesta datoriale di flessibilità organizzativa della persona lavoratrice; sempre più spesso accade che tutti e due coniugi siano impegnati in attività lavorative retribuite.

L'aspetto che ci pare più è interessante, secondo la nostra prospettiva, è sottolineare quanto il post-fordismo porti a una rottura dello schema organizzativo della vita della persona lavoratrice. La scansione della vita nel fordismo era tripartita: la prima fase era dedicata alla formazione, la seconda allo svolgimento di un lavoro retribuito e la terza è quella del pensionamento (inteso come “tempo del riposo”)³⁰⁷. L'avvento del post-fordismo rende obsoleto questa modalità di organizzare la vita e il lavoro umano. Il modello taylor-fordista non è più funzionale alle esigenze della società, e in particolare del mondo del lavoro. Nella società odierna il lavoro occupa sempre più spesso il tempo che prima si dedicava al riposo, e ciò rende più complicato il rapporto tra impegni familiari e lavorativi. Non vi è solo un prolungamento della giornata lavorativa, ma anche della carriera lavorativa che dura di più anche a causa dell'aumento dell'età pensionabile. Si comincia a pensare il pensionamento non più come solo tempo di riposo, ma anche

³⁰⁶ *Ibidem.*

³⁰⁷ Come giustamente fa notare E. Pugliese il limite d'età 65 anni, in cui la persona può richiedere il pensionamento, riguarda la riduzione della «capacità lavorativa, soprattutto per il lavoro manuale». Lo studioso ricorda che era la età in cui in epoca romana si era considerati anziani, «allora si riferiva alla capacità di portare armi» (E. Pugliese, *La terza età. Anziani e società in Italia*, p. 11)

come tempo dedicato alla propria formazione personale (es. università della terza età) e magari all'impegno sociale³⁰⁸. A ben vedere, però, il modello fordista è entrato in crisi solo superficialmente, permane un certo fordismo culturale nella società, perché è ancora diffusa nella società la discutibile l'idea secondo cui studio e lavoro debbano stare debitamente separati, prima si studia e poi si lavora. In questo modo la società non dà l'opportunità a ciascuno di fare alternanza formativa, al fine di promuovere una completa e complessa formazione della persona³⁰⁹.

Un aspetto importante da sottolineare è l'emersione di una mutualità familiare e del ruolo sociale del "nonno/a" come aiuto nella cura dei nipoti e fonte di sostegno economico. Per i trasferimenti intergenerazionali³¹⁰, affermano Tomassini e Lamura, vengono adoperate tre tipi di «valuta: lo spazio (come le generazioni decidono di dividere lo spazio abitativo, ad esempio con la residenza nella stessa abitazione), il tempo (ad esempio come le generazioni si scambiano aiuto in diverse mansioni, che possono includere la cura dei nipoti o l'assistenza personale) e il denaro (come ad esempio eredità o aiuti finanziari in momenti di bisogno)»³¹¹.

Come varie ricerche ormai sottolineano, le persone adulte (quelle della generazione) tendono a scegliere un'abitazione in prossimità dei propri genitori anziani così da garantirsi sostegno per i loro eventuali figli e sicurezza per i loro genitori anziani. Dunque, la vicinanza abitativa rende possibile, concreta la prossimità relazionale³¹². Un'indagine Istat del 2003 ha evidenziato che il 34% delle persone anziane ultra 65enni condividono il domicilio con il figlio, 14% abitano in gruppo di case contigue e il 22% a meno di un chilometro di distanza. L'indagine ha mostrato che, in generale, il 70% delle persone anziane con almeno un figlio vivano a una distanza minore di un chilometro³¹³. L'interessante ricerca di Tomassini, Wolf e Rosina (2003) ha dimostrato che la vicinanza

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ L'alternanza formativa è un principio pedagogico che consiste nel tenere insieme concretamente teoria e pratica, esperienza e ragione nella formazione di una persona. Per approfondire, si può vedere G. Bertagna, *Condizioni pedagogiche per non dimezzare il significato dell'alternanza formativa e dell'alternanza scuola lavoro*, «Formazione Lavoro Persona», 18 (2016), pp. 117-142; Id., *Dall'esperienza alla ragione, e viceversa. L'alternanza formativa come metodologia dell'insegnamento*, «Ricerche di psicologia», 3 (2016), pp. 319-360. A. Potestio, *Alternanza formativa. Radici storiche e attualità di un principio pedagogico*, Studium, Roma 2020.

³¹⁰ Espressione che i demografi usano per indicare i flussi d'aiuto tra le generazioni.

³¹¹ C. Tomassini, G. Lamura, *Strutture familiari e assistenza formale e informale*, in A. Golini, A. Rosina (a cura di), *Il secolo degli anziani. Come cambierà l'Italia*, il Mulino, Bologna 2011, p. 74.

³¹² Su questo argomento si può leggere T. Feliciani, P. Lodetti, *La dipendenza intergenerazionale in Italia*, «Sociologia e Ricerca Sociale», 103 (2014), pp. 88-112.

³¹³ C. Tomassini, G. Lamura, *Strutture familiari e assistenza formale e informale*, cit.

abitativa tra genitori e figli sia l'esito di una «strategia familiare che può essere intrapresa al momento del matrimonio dei figli. Infatti, l'aiuto economico dei genitori al momento dell'acquisto della casa per i figli è risultato avere un ruolo fondamentale per la successiva prossimità abitativa fra generazioni. L'effetto è tanto più forte quando il numero dei figli è basso: i genitori con prole poco numerosa tendono ad aiutare finanziariamente i figli nell'acquisto di un'abitazione vicina alla loro»³¹⁴. La vicinanza abitativa può favorire una forma di prossimità relazionale che muove non solo dai figli verso gli individui anziani ma che muove dagli individui anziani ai figli o ancora dagli stessi anziani ai nipoti. La vicinanza abitativa non è solo legata a un'esigenza assistenziale dei genitori anziani ma anche, ad esempio, da un'esigenza di cura dei nipoti.

È interessante notare che la maggiore partecipazione femminile al mercato del lavoro abbia portato a un mutamento nel modo in cui i membri della famiglia operano in favore dei parenti più in difficoltà assistendoli e prendendosene cura. Pugliese afferma che nel *welfare* mediterraneo post-fordista la famiglia rimane cruciale, solo che da qualche decennio sta mutando, «si sposta dalla fornitura del lavoro di cura alla organizzazione e gestione di esso». Le famiglie italiane (e più in generale quelle Paesi del Sud d'Europa) non essendo in grado di farsi carico totalmente di un lavoro di cura che si fa sempre più oneroso e complesso, hanno indotto la nascita di una nuova figura l'assistente familiare. L'assistente familiare di solito è di sesso femminile, come donne sono in genere anche le *caregiver* familiari che se ne prendono cura³¹⁵. La maggior complessità dell'assistenza ai non autosufficienti ha portato i Comuni a introdurre nei servizi di assistenza domiciliare la figura dell'educatore professionale, perché ha un'attenzione alla dimensione relazionale che gli altri operatori (Asa/Oss) non hanno e non possono avere.

Da questo punto di vista è interessante la questione posta in apertura della ricerca di Auser riguardante la domiciliarità delle persone anziane: i servizi domiciliari nei prossimi anni saranno in grado «di corrispondere alle conseguenze della crescente longevità della popolazione e del maggiore coinvolgimento della donna nel mercato del lavoro?»³¹⁶. Questo interrogativo a uno sguardo semplice e riduzionista può essere facilmente sciolto richiamando all'esigenza e all'importanza della sola diffusione del mercato privato di

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ E. Pugliese, *La terza età*, cit.

³¹⁶ Auser, *Il diritto di invecchiare a casa propria. Problemi e prospettive della domiciliarità*, a cura di Claudio Falasca, Roma 2018, p. 15.

cura, ad esempio delle assistenti familiari e dell'infermiere a domicilio. Però, il mercato privato di cura sembra una risposta non sufficiente e adeguata perché pone problematiche come, ad esempio, la questione della sostenibilità dei costi di questi servizi per la persona anziana e dei suoi familiari. Problematica, quella della solvibilità delle persone anziane che si porrà soprattutto nelle prossime generazioni, visto anche l'assottigliamento della ricchezza delle generazioni più giovani, dovuto anche al fenomeno di una sempre maggiore diffusione del fenomeno dell'instabilità lavorativa, che quando saranno in età anziana probabilmente avranno un patrimonio finanziario minore rispetto all'attuale generazione di persone anziane (quella del *baby boom*).

Ancor di più, Tomassini e Lamura avvertono che «nel medio-lungo periodo il “*bonus demografico*” in termini di assistenza (cioè presenza del coniuge e di figli sopravvivenenti) e la disponibilità di manodopera straniera a basso costo andranno lentamente scomparendo, lasciando pertanto gli anziani bisognosi di cure in una situazione – per loro pericolosa e da un punto di vista sociale certamente inaccettabile – di potenziale carenza di adeguate fonti di aiuto»³¹⁷.

I fattori culturali, sociali e strutturali del sistema di *welfare* italiano che hanno favorito l'introduzione e la diffusione della figura dell'assistente familiare riguardano, da una parte, l'aumento dell'occupazione delle donne e, dall'altra, la centratura sui trasferimenti monetari invece che dei servizi alla persona. Ha inciso anche una sensibilità tipica dei Paesi mediterranei che valorizza anche a livello costituzionale la dimensione “famiglia”, come formazione sociale primaria e naturale dell'umano, che le attribuisce la responsabilità dell'assistenza e considera negativamente la prospettiva dell'istituzionalizzazione in Rsa dei suoi congiunti più fragili. A tale concezione è connessa anche una propensione delle famiglie italiane a considerare il sostegno *just in time* come una qualità cruciale che dovrebbero avere i servizi domiciliari, accanto alla presenza di operatori che tengano un comportamento rispettoso verso la persona anziana e siano in grado di personalizzare il più possibile l'intervento assistenziale³¹⁸. Un altro elemento che ha favorito la diffusione di un aiuto più domestico e quotidiano che professionale e formalizzato è la carenza nel sistema di *welfare* di «personale infermieristico, a fronte di una presenza di personale medico proporzionalmente tra le più

³¹⁷ Tommassini, G. Lamura, *Strutture familiari e assistenza formale e informale*, cit., p. 91.

³¹⁸ *Ibidem*

elevate al mondo»³¹⁹. La scarsa presenza di infermieri avrebbe dunque indotto le famiglie ad impegnarsi nell'assistenza al congiunto non autosufficiente, per coprire l'onerosità della quale non è raro che si servano di assistenti familiari, per occuparsi della sola assistenza notturna, o dell'intera giornata, o come aiuto per qualche giorno a settimana³²⁰. Dunque, il sistema di *welfare* italiano nella sua dimensione formale si è concentrato sino ad ora nella cura e assistenza ospedaliera delle acuzie, mentre ha lasciato alle famiglie l'assistenza dei cronici. La necessità di un'assistenza domiciliare familiare alle persone con patologie croniche sembra nascere da un *welfare* formale più orientato a una risposta alle acuzie, attraverso un'assistenza erogata in modalità standardizzata.

L'allungamento della durata della vita e la conseguente emersione del fenomeno della cronicizzazione delle patologie pare decostruire questa modalità consolidata di risposta del *welfare* formalizzato. Franca Olivetti Manoukian sostiene che l'emersione e la diffusione delle patologie croniche necessitano non solo di competenze medico-sanitarie, ma anche di «competenze alla cura» (nel senso di *care*)³²¹. Problematiche, quelle della persona con patologie croniche a cui non è possibile rispondere solo con una prospettiva sanitaria, cioè che centrata su agire tecnico-professionale finalizzato al curare (nel senso di *cure*) l'organismo umano ma deve assumere una sensibilità sociale, relazionale che si impegni ad assistere la persona con le sue fragilità sociali. Dunque, non è sufficiente una risposta meramente sanitaria o solamente sociale alle problematiche della persona, perciò afferma Manoukian è necessaria una commistione tra ambito sanitario e sociale, che complessifichi il lavoro dei servizi perché ne chiede una relazione non solo tra organizzazioni ma anche tra ambiti diversi, consentendo potenzialmente la realizzazione di un intervento più adeguato alla complessità delle situazioni che il professionista incontra. Il professionista con il suo intervento deve essere in grado di favorire la relazione tra la persona più fragile e la sua famiglia, migliorare il benessere sociale della persona, sostenerla nella ricreazione di vita sociale nella comunità ed essere di supporto ai familiari³²².

La cronicizzazione delle patologie rende necessaria la costruzione di un *welfare* sempre più a sostegno della domiciliarità. La risposta ospedaliera alle persone con patologie

³¹⁹ *Ibidem.*

³²⁰ *Ibidem.*

³²¹ F. Manoukian, *Produrre servizi*, cit., pp. 145-146.

³²² *Ibidem.*

croniche non sembra più sufficiente di fronte alla diffusione di patologie, quelle croniche, che si protraggono per lungo tempo e la guarigione non è possibile ma bisogna sostenere la persona quotidianamente. Dunque, il modello del servizio sanitario classico: 1) riabilitazione 2) guarigione dell'organismo malato (o meglio di alcune sue parti) sembra messo dunque in discussione dell'emergere della cronicizzazione delle patologie. Non sembra più tenere la risposta tradizionale del *welfare* formalizzato perché se si vuole garantire delle avversità che la patologia cronica può causare è necessaria una presa in carico sempre più vicina al luogo di vita della persona anziana a sostegno di una vita il più possibile indipendente e sana. Siccome un servizio sanitario non può prendere in carico da solo la persona anziana a domicilio è necessario che si crei una collaborazione tra le organizzazioni e i professionisti dell'assistenza socio-sanitaria e sociale.

L'incremento della popolazione anziana e l'aumento della durata della vita inducono i servizi a riorganizzarsi per gestire una domanda di servizi di cura e assistenza non solo di pazienti acuti ma cronici. Perciò, presa in carico della domanda di servizi di cura e assistenza dei pazienti è continuativa, perdura per lungo tempo. Il sistema dei servizi sanitari e sociali sembra aver atteso più del necessario ad adeguarsi alla nuova domanda di cura e assistenza continuativa dei pazienti cronici. Si può asserire che il sistema dei servizi sanitari e sociali è stato costruito per rispondere a un paziente con patologie acute e per una risposta semplice alle problematiche sanitaria o sociale. La struttura del sistema prevede legislativamente un collegamento tra servizi sanitari e servizi sociali e una presa in carico integrata ma *de facto*, in concreto non è ancora possibile apprezzarlo. Ciò ha reso e rende tutt'ora complicato e complesso l'accesso ai servizi, che è un problema non ancora pienamente sciolto. Gli studiosi Tomassini e Lamura spiegano che «sin dagli anni '70 [del XX secolo, *ndr.*], il sistema di *welfare* italiano si è basato su un'organizzazione dell'assistenza articolata su due distinti settori, quello sanitario e quello sociale, tradizionalmente caratterizzati da criteri di eleggibilità [nel senso di selezione, *ndr.*], gestione e finanziamento diversi. Il mancato coordinamento tra i due settori, solo in parte superato dalla più recente normativa in materia di prestazioni sociosanitarie, ha fatto sì che, salvo rare eccezioni – di cui è un esempio, tra l'altro, l'istituzione di “punti unici” di accesso (che forniscono agli utenti risposte multiple di carattere sanitario, sociosanitario e socioassistenziale, riducendo costi e tempi di attesa) –, la popolazione anziana italiana

continua a incontrare notevoli difficoltà nell'accedere e impiegare al meglio la rete di servizi esistenti»³²³.

La direzione sembra, comunque, quella di un'integrazione tra i sistemi sanitari e sociali e verso una vicinanza e prossimità al domicilio della cura e dell'assistenza. La prospettiva attorno a cui sembrano orientarsi i sistemi è di rispondere agli individui con patologie acute attraverso una cura e assistenza ospedaliera, mentre alle patologie croniche attraverso interventi sempre più prossimi al domicilio o al quartiere in cui la persona abita. Per le patologie croniche si va verso la creazione di uno stretto rapporto tra ospedale e territorio locale, una cura e un'assistenza sanitaria e sociale a domicilio³²⁴ o quanto meno in strutture del proprio quartiere. I servizi sanitari e sociali sembrano orientati a una risposta preventiva alle patologie croniche.

Un altro motivo per cui è tutt'altro che facile istituire e realizzare concretamente un servizio di cura e assistenza continuativo è motivato dal fatto che il sistema di *welfare* italiano è orientato maggiormente verso le provvidenze economiche trasferite dallo stato verso gli individui bisogne che verso il finanziamento di servizi alla persona. Tommasini e Lamura spiegano che il sistema di *welfare* italiano «attribuisce al cittadino non solo la libertà, ma – soprattutto se anziano e in assenza di adeguati sostegni informativi – anche l'onere di decidere come meglio impiegare tali provvidenze per far fronte alle proprie esigenze di cura»³²⁵. Di fronte a un sistema dei servizi sanitari e sociali che non rispondevano completamente e adeguatamente alle esigenze degli individui anziani e delle loro famiglie si è diffusa una risposta privatistica di assistenza, lasciando sole le persone (e le famiglie) più povere economicamente e socialmente.

La risposta del sistema dei servizi che viene data all'invecchiamento della popolazione e alla conseguente cronicizzazione delle patologie è un tentativo di riorganizzazione dell'offerta dei servizi sempre più domiciliare e meno istituzionalizzata (centrata sull'ospedale). Da questo punto di vista, il Piano nazionale cronicità promuove l'adozione di modalità organizzative focalizzate sull'assistenza a livello locale e domiciliare, sull'integrazione tra sociale e sanitario, suggerendo che sia l'assistenza ospedaliera e non

³²³ Tommasini, G. Lamura, *Strutture familiari e assistenza formale e informale*, cit., p. 83.

³²⁴ È importante garantire un servizio di assistenza anche domiciliare in modo da evitare fenomeni come l'«abuso nel ricorso alle strutture ospedaliere, con un numero di ricoveri *impropri* (di pazienti cioè affetti da patologie croniche trattabili a domicilio e/o per via riabilitativa) o *incongrui* (determinati cioè da motivi esclusivamente “sociali”)» (*Ivi*, p. 84).

³²⁵ *Ivi*, p. 83.

le cure primarie a prendere in carico le acuzie e le persone con patologie complesse da gestire. Promuove una presa in carico basata sui Percorsi Diagnostico Terapeutici Assistenziali, suddivisi a seconda della patologia, comunque considerando le caratteristiche e le esigenze di ciascuna persona. Così, da garantire a ciascuno un'assistenza *ad hoc, just in time* e in un luogo prestabilito, con professionisti che siano in grado di adottare un'ottica sistemica e multidimensionale³²⁶. La cronicizzazione delle patologie rende necessario un cambiamento di approccio non è più sufficiente e adatto un approccio di tipo «“prestazionale”», che prevede un'assistenza soprattutto ospedaliera³²⁷, perché la patologia non si risolve con l'intervento assistenziale, non si guarisce da una patologia cronica. Dunque, è necessario sostenere la persona, aiutarla a convivere al meglio possibile con la patologia. L'approccio assistenziale che sembra più idoneo, a fare ciò, è basato su «una logica di “presa in carico” dell'individuo, da realizzare a livello territoriale tramite l'implementazione di un sistema basato sull'Assistenza Primaria^{328, 329}».

Il processo di presa in carico consiste in primo luogo nell'«accesso all'assistenza adeguata al bisogno specifico della persona», garantendo una continuità dell'assistenza attraverso una rete di servizi e di organizzazioni che concorrono alla realizzazione del percorso di assistenza». Il piano di assistenza individualizzato descrive l'assistenza che riceve l'utente, viene compilato previo accordo con lui, la sua famiglia, e l'*équipe* multidisciplinare e multiprofessionale sulle prestazioni da erogare, tenuto conto delle esigenze sociali e sanitarie della persona al proprio rilevate mediante una valutazione multidimensionale. I requisiti fondamentali per l'attuazione del processo di presa in carico comprendono anche la professionalità del *case management*³³⁰ che ha il compito

³²⁶ Osservatorio nazionale sulla salute delle regioni italiane, *La cronicità in Italia*, Focus, Roma 2019.

³²⁷ Osservatorio nazionale sulla salute delle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2017. Stato di salute e qualità dell'assistenza nelle regioni italiane*, Rapporto annuale, Roma 2017, p. 381.

³²⁸ Un intervento assistenziale atto a prevenire il manifestarsi di una patologia (cfr. Dizionario di Medicina, Treccani 2010).

³²⁹ Osservatorio nazionale sulla salute delle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2017*, cit., p. 381.

³³⁰ Il *case management* si sviluppò negli Stati Uniti negli anni Ottanta del XX secolo «con l'affermazione del sistema di pagamento prospettico degli ospedali» secondo il modello di classificazione dei casi trattati dei Drg (Chiari, Santullo, p. 14). «Nel corso degli anni Ottanta, il controllo della durata del ricovero e delle prestazioni effettuate nell'ambito di unico episodio di cura è divenuto un elemento cruciale per il bilancio degli ospedali. Da qui, l'introduzione di *case manager* che accompagnano con i clinici sulle decisioni operative e pianificando gli interventi in modo da evitare duplicazioni, ridondanze e attese, con l'obiettivo di controllare la durata delle degenze al minimo indispensabile» (Chiari, Santullo, 2011, p. 14). Più specificamente, «il *case management* è [...] un processo basato sulla collaborazione di professionisti afferenti ad aree diverse, teso alla valutazione, alla pianificazione, all'implementazione, al coordinamento,

di coordinare la realizzazione degli interventi, di monitorare progressivamente gli esiti dell'assistenza, prevenendo anche la possibilità di un'eventuale riconfigurazione del piano assistenziale³³¹.

Secondo la studiosa Anna Cugno, questa enfaticizzazione del ruolo della famiglia nell'ambito dell'assistenza, l'ottica «familiaristica» italiana rende i servizi di assistenza sociale subalterni rispetto «all'organizzazione domestica e comunitaria»³³². Quest'ottica nasconde l'impatto negativo che ha, per un familiare e per la famiglia in generale, l'assistenza di un congiunto non autosufficiente. Inoltre, non tiene conto della ricaduta che ha per la stessa persona anziana obbligata ad una relazione di dipendenza dai suoi familiari, che si fonda su un rapporto affettivo e di parentela. Invece, sarebbe importante che la famiglia sia considerata il perno centrale per la creazione di un sistema di *welfare*, che non la lasci sola a gestire situazioni complesse e che promuova interventi di alta qualità sociale. Un *welfare* che sappia «valorizzare la complementarietà delle risorse e dei supporti», promuovendo la costruzione di una rete di sostegno formale e non formale che promuova il benessere sociale della persona anziana e della sua famiglia³³³.

3.3 La proposta del *welfare mix*

Negli anni Novanta del XX secolo si diffonde non solo a livello politico ma anche tra l'opinione pubblica la necessità e l'esigenza di trovare delle risposte possibili alla crisi del *welfare state*. Il dilemma per l'amministrazione pubblica consiste nel come riuscire a garantire il principio della parità di trattamento, di universalità e di uguaglianza (inteso secondo l'articolo 3 della Carta Costituzionale) in un sistema, che giustamente, tenga conto delle diversità nei bisogni, desideri e nelle scelte di ciascuno. Per non passare da un *welfare* socialdemocratico, universalistico standardizzato a un *welfare* liberista, (iper-)selettivo, residuale e consumerista³³⁴.

al monitoraggio e alla selezione delle opzioni e dei servizi che possono soddisfare i bisogni individuali di un target predefinito di pazienti, in campo sanitario e sociale» (Chiari, Santullo, 2011, p. 12).

³³¹ Osservatorio nazionale sulla salute delle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2017*, cit., p. 381.

³³² A. Cugno, *Il "care management comunitario" a supporto delle reti naturali*, in G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L'home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 127.

³³³ *Ivi*, pp. 128-129.

³³⁴ Un *welfare* di tipo consumerista, qui, si intende come un sistema di welfare ove la persona sia un mero cliente, di un servizio a pagamento non garantito a livello pubblico da diritti sociali ma dipendente dal mero

«Le *exit strategies* prospettate dai *policy makers* che hanno registrato il fenomeno sono state di due tipi: quella di ammodernare il sistema con il vincolo di restare all'interno del modello di *welfare* centralista, soluzione proposta dai sostenitori del paradigma socialdemocratico, e quella proposta da coloro che invece, orientati verso il paradigma liberale, propugnavano l'apertura al mercato, per costruire un sistema di *welfare mix* Stato-mercato, con il fine di sviluppare “una proficua concorrenza tra i due settori, spingendo il secondo all'adozione di modalità organizzative più efficienti”³³⁵.

«Con l'inizio degli anni Novanta del Ventesimo secolo, nel contesto di crisi della finanza pubblica, i *policy makers* hanno dato inizio a un processo progressivo di ricalibratura profonda del sistema di *welfare* con il principale obiettivo di renderlo maggiormente efficiente. Gli elementi principali di tale rinnovamento sono stati: la progressiva aziendalizzazione e l'avvio di un rapporto inedito (almeno formalmente) tra l'ambito statale e quello non statale. Si può sostenere che tale» processo «abbia favorito il passaggio da un paradigma di tipo socialdemocratico ad un paradigma liberale di *welfare mix* – caratterizzato dalla presenza di erogatori anche non statali tra cui il cosiddetto privato sociale (o terzo settore). Si decostruiscono, in tal modo, le logiche culturali secondo cui Stato e mercato non possono concorrere insieme (per reciproci vantaggi) e condividere l'impegno a generare benessere sociale per la persona-*citoyen*»³³⁶.

Si comincia così a delineare una terza via, tra il cosiddetto *welfare* residuale che offre una tutela sociale meramente particolaristica che è proporzionale alla quantità di risorse economiche di ciascuno (che non sempre garantisce l'assistenza ai poveri, rischia assoggettarsi alla mera benevolenza delle opere pie) e il *welfare* statalista (à la Beveridge e, ancor di più, il sistema scandinavo³³⁷) che garantisce una tutela sociale universalistica

scambio di mercato capitalistico, tra un pagatore e un'agenzia che vede il servizio; in colui che non è in grado di assolvere al pagamento della prestazione non può sperare di riceverla, anche in condizioni di urgenza e reale bisogno.

³³⁵ A. Di Sirio, *Le capabilities come paradigma per un nuovo welfare*, «Professionalità Studi», 2 (2018), p. 32.

³³⁶ *Ivi*, p. 33.

³³⁷ Paci afferma il sistema di protezione sociale scandinavo è particolarmente «ugualitario e universalistico è stato realizzato a seguito di una serie di caratteristiche assunte dall'intervento pubblico a partire dagli anni '30 e '40 [del XX secolo, *ndr.*]: la rapida inclusione della maggioranza della popolazione e, in particolare, dei ceti medio-alti all'interno di regimi previdenziali unificati; la gestione centralizzata dei programmi stessi, corrispondentemente a una visione unitaria dell'intervento pubblico e dei suoi obiettivi; il carattere uguale per tutti di molti benefici e delle forme di protezione sociale offerta; la preferenza accordata alla provvista di servizi collettivi rispetto allo strumento dei trasferimenti, nettamente più subalterno quest'ultimo alle logiche del mercato e della famiglia; il maggior peso – infine – della tassazione generale sui redditi – e di una tassazione fortemente progressiva – per il funzionamento dei programmi di Welfare,

e ampia, ed eroga servizi e interventi sociali in virtù dei diritti sociali garantiti a ciascun cittadino della Repubblica. La proposta del welfare misto pubblico-privato consiste in uno Stato che sarà chiamato a definire gli *standard*, i livelli minimi, delle politiche sociali e gli operatori del privato (in special modo le organizzazioni di terzo settore) competeranno tra di loro e tra gli operatori del pubblico per garantire il servizio più efficace ed efficiente possibile, secondo la prospettiva dell'utente che diviene cliente.

Il *welfare mix* è costituito principalmente da due attori, lo Stato e il mercato, il primo si occupa di normare e controllare il sistema e il secondo si occupa della gestione (concreta) del servizio alla persona. Se nel sistema di *welfare state* lo Stato è l'attore monopolista delle tre funzioni, nel *welfare mix* delega sulla base di un contratto pubblico l'erogazione del servizio. Nel *welfare mix* gli attori di mercato si configurano, *de facto*, come fornitori che lo Stato accredita e a cui concede di poter erogare un servizio in nome e per conto dell'amministrazione pubblica³³⁸. Il sistema *welfare* si presenta non come un'arena di mercato vera e propria, ma come un quasi-mercato in cui la *governance* è subordinata a un sistema di programmazione statale, mediante la quale l'ente pubblico determina il fabbisogno territoriale e le risorse che servono al suo soddisfacimento³³⁹. In questo sistema di «mercato amministrato»³⁴⁰, la persona non viene più considerata né come utente con diritti né solamente come cliente senza *voice*. Nel sistema di *welfare state* si tratta la persona come un soggetto passivo a cui erano garantiti in quanto cittadino i suoi diritti sociali e alla salute ma che non può preferire un'organizzazione erogatrice rispetto ad un'altra, ma è il sistema stesso che gliela attribuisce in base al bisogno che manifestava e al territorio in cui abitava. Invece, nel sistema di *welfare* residuale, liberista di stampo statunitense la persona viene considerata alla stregua di un cliente, a cui non venivano garantiti in quanto cittadino i diritti sociali e sanitari, che acquista un bene o servizio in un contesto di mercato capitalistico e che può preferire da quale organizzazione ricevere la prestazione e cambiarla se non è soddisfatto.

Il modello di *welfare mix* prova a contemperare la dimensione dei diritti sociali e sanitari del cittadino nell'ambito statale con la dimensione della preferenza del cliente in un

rispetto al sistema assicurativo-contributivo» (M. Paci, Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive di riforma, in U. Ascoli [a cura di], *Welfare state all'italiana*, cit., pp. 299-300).

³³⁸ L. Fazzi, E. Messori (a cura di), *Modelli di welfare mix*, FrancoAngeli, Milano 1999.

³³⁹ F. Giglioni, *L'accesso al mercato nei servizi di interesse generale. Una prospettiva per riconsiderare liberalizzazioni e servizi pubblici*, Giuffrè, Milano 2008.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 246.

contesto di mercato. La persona «smette quindi di essere un utente del sistema di *welfare* per assumere il ruolo di cliente che cerca, analizza e» decide «ciò che più si addice ai suoi bisogni e alle sue preferenze. L'attribuzione di uno *status* di decisore razionale al singolo cittadino si configura, in questo senso, come una semplice azione di recupero del più tradizionale approccio economico neoclassico»³⁴¹, l'*homo oeconomicus*³⁴².

Nel *welfare mix* è garantita la libertà di preferenza³⁴³, cioè la possibilità di preferire un servizio piuttosto che un altro, avendo la possibilità di decidere il luogo in cui vive erogato (sia esso statale, regionale oppure un privato accreditato) attraverso il pagamento di una determinata somma o «spendendo un buono-servizio che viene integrato sulla base della ricchezza individuale»³⁴⁴. La libertà di preferenza, favorita da misure di sostegno economico alla spesa, sembra funzionale all'incentivazione della competizione che vedrebbe, secondo Fazzi e Messori, come vincenti operatori con finalità meramente economiche (*for-profit*), e perdenti attori con finalità sociali (*not-for-profit*). La qualità relazionale dei servizi offerti dal terzo settore valorizzata. Gli studiosi sostengono che è discutibile che attraverso la competizione si possa riuscire a raggiungere un miglioramento della qualità degli interventi sociali³⁴⁵. La competizione premia l'organizzazione che si dimostra più efficiente, che tenderà a razionalizzare le spese, offrendo solo le prestazioni da cui potrà trarre maggiore profitto³⁴⁶. Inoltre, le stesse procedure standardizzate a cui l'attore pubblico richiede di adempiere sembrano ostacolare la qualità sostanziale dell'offerta del terzo settore, costruita sulla relazionalità e reciprocità³⁴⁷.

³⁴¹ *Ivi*, pp. 12-13.

³⁴² Fazzi e Messori problematizzano la libertà di preferenza sottolineando che bisogna considerare la crucialità delle capacità di preferenza. Non tutte le persone hanno quegli strumenti (culturali, sociali ed economici) in grado di favorire l'espressione della capacità di preferenza. Inoltre, affermano che essendo la capacità di preferenza, e di buona preferenza, non un patrimonio comune «attribuire, di conseguenza, a ciascun individuo» la libertà di preferenza rischia di favorire maggiori iniquità sociali, «non garantendo le doverose condizioni minime di benessere per tutti», finendo invece per garantire ingiustamente «condizioni massime di benessere per pochi» (*Ivi*, p. 55).

³⁴³ La libertà di preferenza, dal nostro punto di vista, è differente dalla libertà di scelta che richiede l'opportunità di co-produrre l'intervento sociale, di determinare le modalità con cui l'intervento verrà realizzato.

³⁴⁴ L. Fazzi, E. Messori (a cura di), *Modelli di welfare mix*, cit., p. 8.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Fazzi e Messori spiegano che «ponendo come prerequisito all'accreditamento e, quindi, all'operare all'interno del mercato sociale il raggiungimento di *standard* di qualità predefiniti, si tenderà ad assistere ad uno spostamento degli obiettivi degli enti erogatori dalla soddisfazione degli utenti al raggiungimento degli *standard*». Gli studiosi propongono per esplicitare meglio il seguente esempio: se si fissano determinati *standard* come «criteri per valutare la qualità di una comunità di minori ai fini dell'accreditamento un tasso

Il mercato amministrato non sembra in grado di valorizzare la qualità sociale che è caratteristica cruciale delle organizzazioni della società civile ma sembra favorire maggiormente organizzazioni più avvezze alle logiche di efficienza tipiche del mercato capitalistico, in grado di valorizzare il territorio come mera risorsa economica (attraverso il dispositivo dell'economia di scala), piuttosto che considerare la comunità come un ambito da valorizzare anche e soprattutto socialmente. Ciò potrebbe indurre isomorfisticamente le organizzazioni della società civile ad adottare mere logiche economicistiche e a diventare attori sempre più grandi per sopravvivere alla concorrenza dei grandi attori *for profit*, perdendo la dimensione comunitaria e reciprocante che è il *quid* di questa forma di impresa. In questo senso, Picciotti sottolinea che la dipendenza delle organizzazioni della società civile (o almeno di una parte di esse) dalle risorse pubbliche induce a un mutamento dell'assetto organizzazionale portando a un incremento della dimensione dell'impresa³⁴⁸. Lo studioso afferma che «l'aumento delle dimensioni può comportare un indebolimento dei legami con il territorio e con le comunità locali. [...] l'estensione geografica delle proprie attività, conduce, infatti, ad una riduzione della capacità di captare e di interpretare le esigenze provenienti dal territorio in quanto l'impresa è maggiormente orientata alla realizzazione di servizi standardizzati di efficienza aziendale, soprattutto nelle attività di progettazione e di gestione dei servizi stessi»³⁴⁹. Secondo Picciotti, questi processi di sviluppo potrebbero indurre l'impresa sociale a mutare la sua logica orientativa, quella cooperativa, a favore di una logica puramente imprenditoriale che porta a selezionare la costruzione dei servizi e degli interventi sociali sulla base di un'analisi meramente economica e finanziaria³⁵⁰.

In questo modo, l'impresa sociale si prefiggerebbe solamente obiettivi sociali profittevoli, meglio se di breve termine, che assicurano un'adeguata rendita, piuttosto che orientarsi

minimo di occupazione di posti letto o un numero massimo di giorni di permanenza in comunità, il pericolo sarà quello, o della mancata dimissione degli utenti fino a quando non si potrà procedere ad una loro sostituzione, o dell'aumento del numero di minori dimessi prematuramente dalla comunità senza considerare il pericolo di un ritorno a casa in una situazione di insufficiente elaborazione psicologica e sociale dei problemi personali. Siccome la qualità della relazione di aiuto non può essere misurata secondo indicatori *standard*, per evitare di non ottenere l'accreditamento ad operare gli enti erogatori tenderanno infatti ad orientare la propria azione in funzione degli standard prefissati e anteporranno l'obiettivo del raggiungimento degli indici standardizzati a quello di fornire servizi adatti alle esigenze degli utenti» (*Ivi*, pp. 68-69).

³⁴⁸ A. Picciotti, *L'impresa sociale per l'innovazione sociale. Un approccio di management*, FrancoAngeli, Milano 2013.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 37.

³⁵⁰ *Ibidem*.

allo sviluppo di ambiti di intervento sociale nuove e innovative le quali magari non garantiscono al momento di dare buoni frutti nel breve termine³⁵¹. Inoltre, l'impresa verrebbe indotta ancor di più a fare delle scelte sulla base di criteri economicistici, anche in considerazione dell'esigenza di finanziare i costi di struttura, dovuti alla crescita delle dimensioni dell'azienda³⁵². Tutto ciò sembrerebbe, dunque, causare un'alterazione della *mission*, della visione e dell'organizzazione³⁵³ della cooperazione sociale.

Per evitare di incorre in questi rischi si è pensato di limitare la libertà di preferenza, o meglio di orientare e sostenere il "peso" di questa libertà con una sorta di Grande Inquisitore post-moderno, una figura professionale, il *case manager* in grado di orientare le preferenze di persone «che per motivi di salute, di formazione, di risorse scarse, non sono in grado di massimizzare la propria funzione di utilità attraverso idonei criteri di scelta»³⁵⁴. Una figura il cui compito è di occuparsi di gestire, al posto della persona beneficiaria, delle prestazioni a lei destinate. Dal punto di vista teorico, questa professionalità dovrebbe agire al fine di limitare le asimmetrie informative tra coloro che producono e coloro che fruiscono dei servizi e interventi sociali. Così, da sostenere le persone in condizione di fragilità sociale e assicurare loro una migliore qualità dei servizi, preferendo le prestazioni più adatte alle esigenze dei singoli tra quelle offerte dalle organizzazioni di *welfare*, che concorrono nel mercato sociale³⁵⁵.

Il ruolo di controllo dell'attore pubblico dovrebbe garantire il rispetto dei diritti della persona. Infatti, la preferenza delle persone avviene sulla base di regole, stabilite dall'attore pubblico, che definiscono degli *standard*, dei livelli minimi che l'attore che offre il servizio deve garantire su tutto il territorio nazionale, in modo da rispettare il principio costituzionale della parità di trattamento del cittadino, evitando che sorgano «comportamenti opportunistici o la strumentalizzazione di errori di valutazione»³⁵⁶, che

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ Da questo punto di vista, Picciotti fa notare che «la crescita delle dimensioni conduce ad una attenuazione della partecipazione collettiva della democraticità, della orizzontalità dei processi decisionali, tipiche dell'impresa sociale e favorisce, contestualmente, l'emergere di dinamiche di gerarchizzazione delle relazioni intraorganizzative. In questi casi, le imprese sociali tendono ad assumere configurazioni organizzative molto più verticali, con una cristallizzazione del *management* e con una netta separazione tra la direzione e le diverse funzioni operative e tutto questo contribuisce, come spesso accade nelle imprese capitalistiche, ad un incremento della conflittualità interna tra gruppi di soggetti espressioni di visioni e di interessi divergenti e contrapposti» (*Ivi*, p. 38).

³⁵⁴ L. Fazzi, E. Messori (a cura di), *Modelli di welfare mix*, cit., p. 56.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 13-14.

possono essere fomentati da un mercato sregolato, in particolare nel caso in cui operano servizio *for profit* che considerano il profitto come fine e non come mezzo per garantire il benessere sociale³⁵⁷.

Il *welfare mix*, pur promuovendo il coinvolgimento degli operatori di mercato in particolare quelli del terzo settore, riserva un ruolo cruciale all'amministrazione allo Stato, quello di regolatore del mercato sociale, «nella convinzione hegeliana che la statualità sia sinonimo di socialità». Questa concezione considera lo Stato, con i suoi dispositivi burocratici, come «unico mezzo di imposizione di istanze collettive» che si contrappone «alla natura asociale del privato»³⁵⁸. L'amministrazione pubblica, con la sua burocrazia, eroga prestazioni sulla base di una concezione astratta e generale del principio di equità, e non anche concreta e particolare, perché non tiene conto del caso singolo, delle «istanze mosse dalle identità concrete di individui e gruppi»³⁵⁹.

Il *welfare mix* affidando allo Stato, in base al principio di concorrenza amministrata, una funzione regolativa del mercato sociale, per evitare gli effetti dannosi di un mercato sregolato, rischia di nascondere la dimensione precipua, caratterizzante, della cooperazione sociale ovvero la sua capacità di costruire interazioni reciprocanti con la comunità locale³⁶⁰.

I sociologi Rosangela Lodigiani e Luca Pesenti spiegano che il *welfare mix* costituisce un tentativo di ricalibratura innovativa del sistema, che prova a contemperare i principi liberali con quelli socialdemocratici. Questo modello, diversamente dal welfare residuale, non intende togliere all'amministrazione statale il suo *proprium* di regolatore, i suoi compiti di gestione dei servizi che però condivide con le organizzazioni non statali *not for profit* e *for profit*. A quest'ultime l'attore pubblico concede, anche attraverso il dispositivo di occuparsi del partenariato, di intervenire gestendo quegli ambiti in cui non è in grado di garantire un'adeguata offerta di servizi. Dunque, l'amministrazione pubblica delega l'erogazione di determinate prestazioni alle organizzazioni non statali, attraverso dispositivi di *contracting-out* di solito orientati dall'offerta, con l'obiettivo di accrescere la qualità dei servizi e diminuirne i costi³⁶¹.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 20.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 20.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ R. Lodigiani, L. Pesenti, *Un welfare plurale "radicale" come via di innovazione socio-istituzionale oltre la crisi*, «Politiche sociali e servizi», 15 (2013).

Accanto al modello di *contracting-out* sono stati sviluppati dispositivi finalizzati a favorire la mobilitazione della domanda sociale (come ad esempio i buoni sociali, i *voucher*), per sopperire ai limiti del meccanismo dell'appalto pubblico di servizi. Quest'ultimo può inibire la competizione tra operatori di mercato, favorendo lo sviluppo di rapporti privilegiati (anche clientelari) tra l'amministrazione pubblica locale e un determinato operatore di mercato "storico", a cui magari per decenni sono stati affidati i servizi in delega.

La correzione del *welfare mix* con meccanismi *demand-driven* ha favorito l'implementazione di un mercato sociale in cui gli operatori statali e non statali concorrono tra di loro, regolati dall'intervento dell'amministrazione pubblica mediante i dispositivi di accreditamento. In tale sistema di *welfare*, l'intervento degli operatori non statali è regolato attraverso la garanzia del principio della libertà di preferenza e la *governance* e il controllo assicurato dall'attore statale. La libertà di preferenza della persona è assicurata dallo Stato, mediante un intervento diretto o indiretto: il primo consiste in trasferimenti monetari (come i *voucher*) che finanziano solamente una prestazione specifica, l'ultimo consiste nel riconoscimento di un rimborso agli erogatori, per i servizi forniti gratuitamente o a "tariffa ridotta" al beneficiario³⁶².

«La concorrenza tra fornitori per attrarre gli utenti» sia finalizzata meramente al contenimento dei costi. Di più, «un rischio del sistema dei *voucher* in particolare nell'ambito sociosanitario riguarda il fatto che gli "erogatori possono limitare in molti modi la propria attività a territori e popolazioni più interessanti. È problema tipico dei sistemi di quasi-mercato; è noto che essi determinano il pericolo di una competizione negativa fra i suoi attori, attraverso meccanismi di attrazione a sé delle popolazioni più remunerative e di trasferimento ad altri (soprattutto ai sistemi pubblici) dei costi e delle responsabilità più impegnative"»³⁶³.

Il riconoscimento della libertà preferenza non è affiancato da dispositivi «di accompagnamento all'esercizio» concreto della preferenza stessa, «rendendo così particolarmente elevato il rischio di asimmetrie informative³⁶⁴». Il rischio di un sistema che favorisce la libertà di preferenza consiste nel fatto che «l'interesse della collettività»

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ A. Di Sirio, *Le capabilities come paradigma per un nuovo welfare*, cit., p. 58n; F. Giunco, *Il voucher socio-sanitario*, in C. Gori, *Come cambia il welfare lombardo. Una valutazione delle politiche regionali*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2011, p. 204.

³⁶⁴ A. Di Sirio, *Le capabilities come paradigma per un nuovo welfare*, cit., p. 58n.

sia «soppiantato dagli interessi atomizzati dei singoli individui, coordinati dai mercati», non garantendo una doverosa, a livello costituzionale, parità di trattamento a tutte le persone, così coloro che sono più abbienti rischiano di assicurarsi un servizio migliore, delle persone più povere³⁶⁵.

La dimensione dei servizi di *welfare* assume, in questo modo, logiche di mercato sociale in cui competizione e collaborazione, solidarietà ed efficienza dovrebbero riuscire a convivere. Il *welfare* misto pubblico-privato conduce il pubblico ad orientarsi sempre più verso le logiche aziendalistiche (del mercato capitalistico). In questo senso, Fazzi afferma che le riforme strutturali che lo Stato ha promosso per rispondere alla crisi del sistema di *welfare* hanno consistito nell'introduzione di dispositivi di gestione aziendalistico-manageriali³⁶⁶. Nelle logiche delle organizzazioni del *welfare state* (e successivamente in quelle della cooperazione sociale) vengono introdotti parametri, dispositivi e categorie tipiche del mondo aziendale, o meglio dell'economia aziendale, come l'analisi dei costi, l'efficienza, l'economicità, la trasparenza finanziaria, la competizione e i dispositivi di mercato. La visione che si nasconde consiste «superiorità del modello organizzativo ed istituzionale manageriale e della necessità di trasferire la *ratio* e le tecniche del *management* privato alla gestione dei processi di produzione ed erogazione dei beni pubblici. Si può asserire che questi processi di riforma del sistema di *welfare* fortemente condizionati dal tentativo di sostituire l'inefficacia delle burocrazie con l'efficacia dei mercati»³⁶⁷.

Il rischio di questa impostazione aziendalistica consiste nel dare un'eccessiva attenzione alla dimensione tecnica e tecnicistica della qualità, ovvero promuovere un operato efficientistico. Focalizzare l'operato di un'organizzazione che offre *welfare* sull'efficienza tecnica significherebbe agire secondo logiche orientate al cortotermismo³⁶⁸, «che a volte, anziché risolvere, aggravano il problema che cercano di affrontare»³⁶⁹. L'introduzione della logica manageriale ha generato una forte spinta ad

³⁶⁵ D. Colombo, *Welfare mix e neoliberalismo. Un falso antagonismo*, «Quaderni di Sociologia», 59 (2012), pp. 167-177.

³⁶⁶ L. Fazzi, *Costruire politiche sociali*, cit..

³⁶⁷ *Ivi*, p. 13. Per approfondire si può vedere, D. Kettl, *Sharing power. Public governance and private markets*, Brookings Institute, Washington 1993.

³⁶⁸ Su questo tema si può leggere, tra gli altri, M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012.

³⁶⁹ A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità. Percorsi di innovazione per lo sviluppo locale*, FrancoAngeli, Milano 2017, p. 42.

«efficientare ed economicizzare la gestione dei servizi per anziani, per minori e per persone con disabilità. Questi processi hanno reso molti servizi inadeguati e disumanizzanti»³⁷⁰, ridurre tutto a una logica tecnicistica significa offuscare la dimensione relazionale che è essenziale per rendere di elevata qualità un servizio (di *welfare*)³⁷¹ e, dunque, soddisfare le persone che ne beneficiano. Se non si riconosce la dimensione sociale del *welfare*, non si può neanche pensare di costruire un servizio e un intervento sociale innovativo. Non è certo l'efficientismo che ha portato a riconoscere l'importanza dei servizi e degli interventi sociali a sostegno dell'autonomia della persona in condizione di disabilità, ma l'impegno sociale della comunità a permesso di sostenere questa esigenza personale e familiare.

La logica efficientistica ha finito per dominare i servizi e la modalità con cui le prestazioni vengono erogate. Sottoposte a un rigido minutaggio che riduce il servizio (relazionale) a una prestazione operazionalizzabile in un rapporto minuti/costo. Questa *hybris* efficientistica giunge a ridurre sempre più le tempistiche dei servizi e magari a peggiorare anche la qualità: ad esempio, vengono ridotti «i minuti a disposizione degli operatori socio sanitari per effettuare il bagno agli anziani nelle strutture residenziali, così come si risparmia sul costo dei pasti»³⁷².

Il *welfare mix* propone un sistema misto tra la logica statale e la logica mercatale, da una parte apre come precedente affermato all'aziendalizzazione del pubblico senza, però, mutare il *logos* burocratico, che si è sempre più permeabile (orientato al cliente, come si dice nel modo anglosassone) ma mantiene in sé procedure burocratiche, modalità gerarchiche di tipo *top-down* (non reticolari e orizzontali) e logiche procedurali (non di processo). Dunque, sembra che la burocrazia diventi più moderna, con la razionalità tecnica del moderno *management* e una razionalità teorica che pare fittizia fondata su una narrazione *friendly* che favorisce l'autonomia e l'imprenditorialità dell'utente e del professionista.

In questo senso, la narrazione neo-liberalista fondata sulla libertà di scelta risulta astratta perché non garantisce una concreta possibilità di incidere nel modo con cui viene offerto e realizzato il servizio, ma ha solo una possibilità limitata di decidere da un *carte* il luogo

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Donati adopera l'espressione servizio relazionale per indicare quei servizi ove la relazionalità è essenziale per la produzione. Per approfondire si veda di P. Donati, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in un'economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

³⁷² A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità*, cit., p. 42.

in cui preferisci essere curato, nulla di più. Così si crea una contraddizione, che più precisamente sarebbe giusto chiamare, con un'espressione introdotta da Gregory Bateson, "doppio vincolo"³⁷³ in cui se da una parte l'amministrazione pubblica costruisce una narrazione mercatuale in cui la libertà di scelta è il principio cruciale, dall'altra parte, logiche reali con cui si orienta sono statuali (seppur modernizzata con una spruzzata di neo-managerialismo).

Manoukian fa notare giustamente che è così focalizzata sugli adempimenti legislativi e sulle procedure burocratiche, tanto da non tener conto del punto di osservazione degli operatori. L'organizzazione non promuove né legittima prospettive diverse da quelle definite dagli *standard* procedurali, non si considera le loro valutazioni personali o collettive. Non solo gli operatori ma anche le stesse persone-utenti devono uniformarsi a queste procedure. La produzione di una prestazione si configura meramente nell'«esecuzione» e nell'«applicazione» di procedure burocratiche. «Uscire da questi schemi, come è da più parti auspicato, significa per le persone coinvolte trovarsi in una situazione caotica, bersagliati da richieste paradossali, del tipo "dovete essere autonomi, imprenditivi, creativi, collaborativi"»³⁷⁴.

³⁷³ Una situazione di doppio vincolo o doppio legame è secondo Bateson quella «in cui una persona si trova davanti a due ingiunzioni contraddittorie, fra le quali non riesce a orientarsi» (M. Cerulo, *Sociologia delle cornici. Il concetto di frame nella teoria sociale di Erving Goffman*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2005, p. 125).

³⁷⁴ F. Manoukian, *Produrre servizi*, cit., p. 117.

Capitolo 4. La *paideia* della persona umana e la società e comunità in cui si compie

4.1 La persona e la comunità nella prospettiva del personalismo

Dal punto di vista pedagogico, è interessante la prospettiva personalista perché sfida educativamente la persona umana nella sua libertà e responsabilità, al rischio di perfezionarsi, diventando sempre più umana. Non da sola, ma nella relazione con l'alterità, riconoscendone le diverse caratteristiche, benché nella comune umanità³⁷⁵. Così, da interpretare la libertà relazionale non in senso individualistico, del contrattualismo del liberalismo politico che condiziona la «libertà di ciascuno» all'«accordo con la libertà di ogni altro»³⁷⁶. La libertà non è un fine (in sé) come sosterebbe Immanuel Kant, ma è la condizione, «il terreno sul quale si costruire la vera vita, ma non spetta alla libertà costruire anche il fondamento»³⁷⁷.

È interessante seguire Martin Buber nella sua riflessione sulla libertà nella sua dimensione educativa, «la libertà è significativa come fatto dal quale deve partire il lavoro educativo, ma diventa assurda se viene considerata il suo compito fondamentale». La libertà si configura, secondo il filosofo, come una potenzialità (umana), di costruire un legame sociale in cui le persone partecipanti possano maturare e creare una relazione di mutua alleanza per riuscire a superare le sfide della vita. Buber sostiene che la libertà nel legame sociale si può cogliere solo nel momento in cui la persona sperimenti e viva quotidianamente l'autonomia come un processo, mai concluso. Un legame sociale caratterizzato dal fatto che i due soggetti Io-Tu possano maturare reciprocamente. Buber avverte di non cercare di sfumare il senso della parola relazione, che indica reciprocità³⁷⁸. La relazione, secondo il filosofo, non deve portare alla riduzione dell'alterità all'oggetto e del Tu all'Io. Emmanuel Lévinas spiega che nella relazione Io-Tu si deve «volgersi verso di lui, per dire a lui tu», per riconoscerlo come altro.

³⁷⁵ A. Bello, *Per una nuova Europa. Il contributo di Edith Stein*, in G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010.

³⁷⁶ I. Kant, *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* (1793), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solarin, Utet, Torino 1965, p. 254.

³⁷⁷ M. Buber, *Discorsi sull'educazione* (1953), a cura di A. Aluffi Pentini, Armando Roma 2009.

³⁷⁸ M. Buber, *Io e Tu* (1923), in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

La relazione reciprocante è una delle dimensioni precipue della persona umana, certo la persona non si può ridurre a questo. Non si può ridurre ai rapporti sociali ma le relazioni sociali costituiscono un principio fondativo dell'ontologia umana.

Romano Guardini afferma che persona significa che il soggetto è autore di se stesso³⁷⁹, non è posseduto da qualcos'altro o da qualcun altro. La persona può vivere in una società in cui la schiavitù sia permessa, ma lo schiavista non può esercitare il proprio imperium sulla persona, ma solo sulla psiche e sul corpo. Il rapporto di proprietà non può essere esercitato sulla persona, la dimensione spirituale non può essere assoggetta da qualcun altro. Il termine persona indica che non può essere trattata da mezzo per un fine esterno a sé, ma solo come fine. In ambito lavorativo, si può avere un superiore che considera il dipendente come parte di un macchinario, senza intenzionalità. Il superiore durante l'attività lavorativa non usa il soggetto-persona, ma usa le sue prestazioni³⁸⁰.

La pedagogia ha avuto e può avere un ruolo importante nel riconoscere, promuovere una visione della persona non tanto come oggetto da misurare come fanno le scienze mediche, che riducono la persona a un mero organismo e ciò non solo svilisce la dignità e la complessità di ciascuno, ma è anche disfunzionale se vogliamo sostenere e aiutare la persona. La persona non è riducibile alle sue patologie, alle sue problematiche ma anche se volessimo ridurla ad esse, una risposta che non riconosce la dimensione umana e relazionale della persona non sarebbe solo criticabile dal punto di vista etico ma è anche disfunzionale a una risposta complessa alle problematiche delle persone.

Si può definire personalista una pedagogia focalizzata sul concetto di persona umana, definita come una «sostanza spirituale, razionale, singolare, libera, responsabile, incarnata e mondanizzata»³⁸¹.

È utile, a questo punto, riflettere e precisare il senso e significato dell'espressione persona umana, evitando i riduzionismi che la vorrebbe ridurre di volta in volta a individuo (la sociologia), soggetto (la psicologia) e a cittadino (le scienze politiche). In questo senso, Bertagna afferma che «chi riduce [...] la "persona umana" soltanto ad individuo (parte autonoma e non ulteriormente divisibile di un tutto, in questo caso la società degli uomini) o a soggetto pensante (trascendentale /o empirico) o a corpo materiale organizzato o a

³⁷⁹ Il filosofo afferma che la persona non può essere presentata «da nessun altro», ma è lei stessa «il garante» per sé; non può essere sostituita da nessun altro, ma è unica. (R. Guardini, *Mondo e persona* (1939), in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommovilla, Fabbri, Milano 1964, p. 80).

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ L. Stefanini, *Personalismo pedagogico*, «La scuola e l'uomo», 3 (1957), p. 3.

rete di relazioni informatiche o a risultato della socializzazione; chi pensa di poterla biopoliticamente costruire come un qualsiasi, ancorché originale, prodotto tecnologicamente avanzato; chi ritiene di farne strumento di studio, senza coinvolgerla allo stesso tempo come soggetto attivo dello stesso studio; chi impiegando il contributo di tutte le scienze non solo disponibili ma anche possibili, rivendica di poterne fare una specie tomografica descrittiva completa nel suo carattere “simbolico”, la impoverisce perché, se ne coglie e ne riconosce alcuni aspetti, ne tace o magari ne nega molti altri che, invece, ci sono e la costituiscono nella sua irriducibile e mai completamente colta unità»³⁸².

La naturalizzazione dell’uomo ha portato a ridurre sempre di più le differenze tra umano e non umano, tra umano e cose (non viventi) si pensi alla polemica di Rousseau verso gli studiosi illuministi che propugnavano il sensismo³⁸³. Il filosofo ginevrino afferma che «tutta la differenza che trovano tra l’uomo e la pietra è nel fatto che l’uomo è un essere sensitivo fornito di sensazioni, mentre la pietra è un essere sensitivo che ne è privo» perciò propendono per «attribuire il sentimento alle pietre», piuttosto che «concedere un’anima all’uomo»³⁸⁴. L’anima, la dimensione spirituale della persona umana, viene ridotta dalle neuroscienze «a secrezione neuronale», alle funzioni e alle attività dei neuroni³⁸⁵. Così, a livello epistemologico è come ridurre il senso alla funzione, l’opera (nel senso cristiano del termine) all’attività, gli atti umani agli atti dell’uomo. Il neuroscienziato Francis Crick afferma che il piacere, il dispiacere, il ricordo, l’ambizione, l’identità soggettuale e il libertà arbitrio sono solamente frutto di un’enorme combinazione di neuroni³⁸⁶.

O, ancora ridurre il particolare al generale, la persona umana alla specie umana, non riconoscendo le differenze specifiche, singolari, di ciascuno dall’indistinto tutti. Partiamo dall’ultimo, la naturalizzazione dell’umano, ossia concepire l’uomo solo nella sua

³⁸² G. Bertagna, *Pedagogia “dell’uomo” e pedagogia “della persona umana”: il senso di una differenza*, in Id. (a cura di), *Scienze della persona: perché*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 71.

³⁸³ G. Sandrone, *Personalizzare l’educazione. Ritrosia e necessità di un cambiamento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 26. «In filosofia, la dottrina gnoseologica che considera ogni contenuto di conoscenza, non esclusi quelli tradizionalmente fatti procedere da superiori facoltà conoscitive, come derivato, o direttamente o indirettamente, dall’esperienza sensibile» (Treccani -Enciclopedia on line, voce *Sensismo*).

³⁸⁴ J. Rousseau, *Emilio o dell’educazione* (1762), trad. it. di G. Roggerone, La Scuola, Brescia 1965, pp. 366-367.

³⁸⁵ G. Bertagna, *Pedagogia “dell’uomo” e pedagogia “della persona umana”*, cit., p. 71. Sui riduzionismi antropologici delle neuroscienze si veda l’interessante saggio di A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società* (2018), trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2019.

³⁸⁶ F. Crick, *The astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul*, Simon & Schuster, New York 1994.

dimensione empirica porta a ridurre la sua totalità, il suo essere solo alla dimensione fisica, non riconoscendo l'esistenza di una dimensione spirituale. Ciò va in netto contrasto con la proposta della scuola personalista che vede l'uomo nella sua complessità, riconoscendone l'intreccio, distinguibile ma non scindibile tra materia e spirito, tra corpo e anima. Le scienze moderne hanno reso ragione meramente della dimensione empirica, come ha ben spiegato Bertagna, separandola dalla dimensione metafisica.

In questo modo, le scienze moderne obnubilano la dimensione finalistica, del dover essere a cui dovrebbero orientarsi gli atti umani, secondo Agostino. Non viene più considerata la possibilità di un meglio, una vita buona cui sarebbe bene inverare, realizzare nella pratica quotidiana. Non significa si badi bene che con questa prospettiva non si vuole concepire l'essenza umana, ma la si vuole ridurre come fa ad esempio Karl Marx, il quale sostiene che l'essenza dell'uomo non è un'entità astratta che riguarda il singolo individuo, ma è un qualcosa che concerne meramente «l'insieme dei rapporti sociali»³⁸⁷.

Come valorizzare la dignità della persona, se concepiamo la persona umana come eterodiretta, di dare compimento a se stessa, di principiare come atto di libertà? Ci si chiede se questa sensibilità la persona non è più causa dei suoi atti, non è più agente, ma è effetto, è causato da quell'impersonale del sociale³⁸⁸ che sono in rapporti in un collettivo umano indistinto (quale è la classe sociale). Non avrebbe più senso la valorizzazione della persona come unicum, come soggetto e qualcuno.

Un altro riduzionismo è ridurre la persona umana alla specie umana, significa non rendere conto delle diversità di cui ciascuno è portatore. Qualcuno potrebbe dire che usare l'espressione essere umano piuttosto che persona umana, rende conto della dimensione di solidarietà tra i membri della comunità umana, valorizza ciò che hanno in comune. Potremmo argomentare che per riconoscere ciò che ci accomuna, ciò che ci fa essere umani, finiamo per non valorizzare l'unicità di ciascuno. Mentre, è proprio la parola umana dopo persona che garantisce il riconoscimento della comune umanità tra persone ma anche l'unicità irriducibile di ciascuno.

³⁸⁷ K. Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 84.

³⁸⁸ Per impersonale del sociale, si intende quella concezione che vede il sociale non come una relazione interumana ma che vada oltre essi, che si scioglia in un general-generico collettivo.

Solo in un solidarismo degenerato (e impersonale) si potrebbe pensare di sacrificare il ciascuno al tutti. Si potrebbe arrivare ad agire secondo la morale utilitarista: potremmo arrivare «sacrificare» qualcuno «all'interesse della specie»³⁸⁹.

Robert Spaemann afferma che se consideriamo tale comportamento con il criterio del valore, potremmo sostenere che la vita di molti uomini sia superiore a quella del singolo essere umano, ma se lo analizziamo con il criterio della dignità è la vita del singolo a essere superiore a quella di molti. La dignità, a differenza del criterio del valore, riconosce l'incommensurabilità e l'unicità irripetibile di ciascuno. Il criterio della dignità ci porta a pensare che la dimensione quantitativa è meno importante di quella qualitativa, che le persone non si possono sommare come vorrebbe il criterio del valore perché ciascuno è diverso dall'altro. Il criterio del valore non riconosce la diversità di cui ciascuno è portatore. Le persone, afferma il filosofo, «costituiscono un sistema relazionale, che assegna un posto unico a ciascuna persona in rapporto a tutte le altre»³⁹⁰.

Se la persona viene ridotta a un indistinto tutti, ciascuno può almeno sperare che gli interstizi di libertà che vengono riconosciuti a ciascuno per mezzo di tutta l'umanità nei diritti umani possano essere riconosciuti eticamente e inverarsi nelle pratiche quotidiane? La persona intera sarà dunque a disposizione della manipolazione sociale dell'impersonale, o vi sarà ancora la possibilità di sottrarsi «alla determinazione empirica, alla calcolabilità, alla discrezionalità e al deprezzamento di ogni uomo concreto, in quanto piena autocoscienza ontologica e massimo stato assiologico possibile?»³⁹¹.

Sulla scorta delle suddette riflessioni, è interessante seguire l'analisi critica proposta da Bertagna sulle conseguenze e i problemi pedagogici che la riduzione della persona a uomo, del dover essere a essere pone. Il pedagogista si chiede che senso possa avere l'educazione umana se il dover essere è ridotto a essere, se l'universale è ridotto a particolare.

Di più, che senso avrebbe l'impegno umano a formarsi, a perfezionarsi, «perché mai ogni essere umano dovrebbe mettere in discussione criticamente il suo modo di essere l'uomo che è, giudicandosi anche per come avrebbe dovuto e potuto essere? E a maggior ragione, come potrebbe arrogarsi non tanto il potere, ma il dovere di questo giudizio nei confronti

³⁸⁹ R. Spaemann, *Personae. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* (1996), a cura di Leonardo Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 178.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ G. Bertagna, *Pedagogia "dell'uomo" e pedagogia "della persona umana"*, cit., p. 24.

di un altro, educandolo in base ad un “dover essere”, che ritiene, per scienza e coscienza, non solo “bene” per se stesso, ma anche per l’altro? E poi addirittura come potrebbe rivendicare il dovere di questo giudizio non solo nei confronti di un altro o di qualcun altro, ma di “tutti” gli altri uomini che abitano una nazione o, meglio, in prospettiva cosmopolita, che abitano ed abiteranno il mondo intero?»³⁹².

L’educazione (nel senso pieno del termine di *educere*) rischierebbe così di ridursi a *educare*, a mero addestramento, o ancor peggio a *imperium* di un’autorità che abusa della propria posizione.

La pedagogia nel suo impegno a costruire le condizioni per l’educabilità e l’educazione dell’umano, non si è mai ridotta al paradigma della scienza moderna, a sempre riconosciuto l’importanza dell’«“essenza”», della «“*physis*”», della «“sostanza” dell’uomo»³⁹³. All’opposto del metodo matematico-galileiano che prescriveva di non ragionare sull’essenza, ma considerare meramente la dimensione empirica che risulta operazionalizzabile, ovvero è possibile sottoporla al vaglio della misurazione matematica³⁹⁴.

Bertagna spiega che «il rischio della *scientia* moderna è stato proprio quello di aver voluto estendere la propria impostazione di tipo fisico-matematico all’indagine di tutti gli ambiti possibili dell’esperienza umana, dimenticando, però, che la parte anche più importante che si possa immaginare, quale può essere ritenuta quella naturalistica, non è e non potrà mai essere l’intero. E ritenere, di conseguenza, con il positivismo e il neo positivismo, che tutto ciò che non fosse riducibile a dimensione fisico-matematica non potesse ragionevolmente ambire a nessun riconoscimento di epistemicità»³⁹⁵.

È cruciale per aprire un varco oltre l’uomo (il generale), riconoscendo la singolarità della persona umana (il particolare). La dimensione persona (umana) sussume la dimensione uomo, superando l’ambito «empirico-descrittivo» per aprire al «metaempirico-normativo»³⁹⁶. Di più, in questo modo non riduce e degrada la dignità della persona riconoscendone solamente la dimensione oggettuale, meramente alla dimensione

³⁹² *Ivi*, p. 25.

³⁹³ *Ivi*, p. 28.

³⁹⁴ G. Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, in Id. *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, V, Giunti Barbera, Firenze 1890-1909.

³⁹⁵ G. Bertagna, *L’esperienza umana ed educativa tra scientiae e pedagogia. Riflessioni epistemologiche*, in D. Generali (a cura di), *Le radici della razionalità critica: saperi, pratiche, teleologie*, vol. II, Mimesis, Milano 2015, pp. 839.

³⁹⁶ G. Bertagna, *Pedagogia “dell’uomo” e pedagogia “della persona umana”*, cit., p. 32.

biologica dell'organismo o alla dimensione neurale della psiche così da renderla sottoponibile al taglio scientifico delle scienze dell'educazione.

Così, la persona umana non può essere riconosciuta e considerata «solo come ente che è toccato, o premuto, dal fiume del mondo e delle azioni degli altri che tessono la storia, reagendo, come ogni organismo, a queste pressioni con adattamenti più o meno autopoietici»³⁹⁷.

Si dischiude un varco per conferire pienamente valore e dignità umana alla persona umana, riconoscendola come «soggetto-persona» nel senso di «ente che agisce in modo intenzionale, con *logos*, in libertà e responsabilità sul corso del fiume del mondo e degli altri, grazie al suo ancorché piccolo personale intervento»³⁹⁸.

La scelta di riconoscere alla persona umana la dimensione soggettuale e non ridurla all'oggettuale ha un impatto sul modo di concepire l'educare e l'educazione. Non è possibile più ridurre l'educazione ad addestramento, l'educare all'*imperium*, all'*educere* all'educare. Non si può non valorizzare la libertà d'agire dell'uomo, che non riduce agli atti umani, ai comportamenti (ad esempio le pulsioni) del soggetto della psicologia (*sé*), ai movimenti soggetti alle leggi della fisica e della biochimica³⁹⁹.

Si può qualificare come «esperienza educativa» quell'esperienza nella quale il soggetto-persona, che ne è il protagonista, possa dare inizio, condurla e portarla a compimento, attraverso atti umani; «ovvero di azioni umane il cui inizio, svolgimento e fine nasca, invece, dall'uomo che li compie in intenzionalità, *logos*, libertà e responsabilità»⁴⁰⁰.

Certo, uno potrebbe giustamente affermare che la quantità degli atti umani nella persona siano decisamente inferiori agli atti dell'uomo. Da questo punto di vista, la parte sommersa *iceberg*⁴⁰¹, la dimensione delle esperienze inconsapevoli è sicuramente e decisamente inferiore dal punto di vista quantitativo rispetto alle esperienze consapevoli. Queste esperienze consapevoli fanno emergere la dimensione precipua della

³⁹⁷ *Ivi*, p. 846-847.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 847.

³⁹⁹ Per approfondire si può leggere Tommaso d'Aquino, *S. Th.* (1485) I-II, q. 1, a. 1, c.; Id., *Quaestiones disputatae. De veritate*, q. 1, a. 4. Per quanto riguarda l'aspetto pedagogico relativo alle categorie atti dell'uomo e gli atti umani si può leggere il capitolo VI del saggio di G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010.

⁴⁰⁰ G. Bertagna, *L'esperienza umana ed educativa tra scientiae e pedagogia*, cit., p. 847.

⁴⁰¹ Metafora di rappresentazione spaziale della psiche introdotta da Freud (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), trad. it. di E. Fachinelli, H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 2011), è adoperata da Bertagna per rendere plastiche, evidenti, due differenti tipologie di esperienze umane, quelle consapevoli e quelle inconsapevoli. Per approfondire si veda il capitolo III del saggio di G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*, cit.

persona umana che è in grado non solo di essere presenza cosciente ma di manifestare pienamente il suo *logos* con la riflessività critica sulle azioni compiute e sui contesti in cui si agisce. Non solo, le esperienze consapevoli sono un *proprium* della persona umana, valorizzarle e darle dignità significa sottolineare differenza specifica tra l'essere umano e gli animali anche quelli più evoluti.

In questo senso Bertagna afferma: «che questi atti umani siano numericamente pochi non cambia la natura pedagogica del problema: non è una questione di quantità, ma di qualità possibile. *Initium ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*, scriveva Agostino. Fu creato l'uomo perché ci fosse un inizio, non solo nel senso di qualcosa di nuovo, ma soprattutto di libero, di non pre determinato, di eletto, nel mondo e nel rapporto con gli altri»⁴⁰².

Con ciò non si vuol dire che non si vuole obnubilare l'esistenza (e l'impatto) della dimensione inconscia a favore della considerazione della sola esperienza conscia, perché se si facesse così non si riconoscerebbe che esiste un intreccio tra l'inconscio e il conscio e l'impatto che l'inconscio ha sul conscio. La pedagogia sceglie di impegnarsi nello studio della persona come soggetto, ciò non significa che non riconoscere e che non utilizza le conoscenze sviluppate dalle discipline (le scienze dell'educazione) che oggettualizzano la persona. Non si può e non si vuole negare le dimensioni necessitanti dell'umano, ma le si vuole distinguere, sottolineando la differenza specifica, tra necessità e libertà, atti dell'uomo e atti umani.

Ci sembra interessante proporre, sulla scorta delle riflessioni di Luigi Pareyson, la differenza tra fare e agire, tra attività e opera, il filosofo esprime tali categorie con i termini di fare e formare. Il filosofo afferma che formare è un fare che non consiste solamente nel realizzare qualcosa di predefinito (un progetto, una tecnica, una regola), ma concepisce facendo un modo di fare, una condotta che aiuti a definire le azioni da compiere e progetti come deve essere fatto ciò che si deve realizzare⁴⁰³. Il formare per il filosofo costituisce un *learning by doing*, apprendere facendo e una creatività in azione, non astratta ma concreta espressione della capacità di incominciare, di darci una forma mentre ci si forma, e di essere incominciati dal e nel fare, di essere formati.

⁴⁰² G. Bertagna, *L'esperienza umana ed educativa tra scientiae e pedagogia*, cit., p. 847.

⁴⁰³ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1988.

Il rapporto tra persona e azione è ben analizzato dal filosofo Pareyson, la persona è una «forma» che si manifesta interamente in ogni suo modo di essere e di agire, e dall'altro, con ogni sua azione sviluppa forme. Ciascun atto compiuto dalla persona. Ogni atto della persona è «formativo ed espressivo allo stesso tempo»⁴⁰⁴.

L'esperienza educativa sussume l'esperienza umana, la prima è un'esperienza critico-riflessiva sulla realtà non solo quella empirica ma anche meta-empirica riconoscendone i legami profondi che hanno l'una con l'altra, però sottolineandone un'opportunità distinzione. La pedagogia non può limitarsi allo studio della dimensione empirica del reale, non può essere meramente una «*pedo o pedologia*»⁴⁰⁵, ridursi alle altre scienze dell'educazione (alle «altre *-logie* disciplinari»⁴⁰⁶; come la biologia, la geologia, la zoologia, l'etologia, l'antropologia, la paleontologia, la filologia, l'epistemologia, la fisiologia, la neurologia).

4.2 La formazione della persona umana, anche in età anziana.

La pedagogia nel senso autentico (e pieno) del termine, deriva da «*agogé*» («il trasporto e il movimento fisico ed emotivo che è indotto dalla musica nelle persone») e da *agogós* («la guida di qualcuno da parte di qualcun altro») e da *agein* («il condurre e l'essere condotto attivi»)⁴⁰⁷, e da *pais* che in senso stretto indica il fanciullo ma in senso largo la persona che sta seguendo un percorso di maturazione; tra l'altro, le ricerche in campo neuroscientifico sono riuscite a dimostrare la neuroplasticità, la modificabilità del cervello umano a qualsiasi età della vita⁴⁰⁸, dunque, anche sulla scorta di questa dimostrazione scientifica, è possibile sostenere che il processo maturativo della persona

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 185.

⁴⁰⁵ Come ricorda Bertagna, la pedologia (o pedologia), deriva «da *pédon*» che «significa pianura», è la ««scienza dei terreni naturali»» (G. Bertagna, *Pedagogia "dell'uomo" e pedagogia "della persona umana"*, cit., p. 30n).

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ «Oggi le ricerche compiute nel campo delle neuroscienze dimostrano che è possibile ovviare al decadimento delle facoltà intellettuali, e che è possibile mantenere attive le funzionalità del cervello per apprendere in modo efficace e soddisfacente anche in tarda età; che, insomma, l'apprendimento può davvero essere permanente» (E. Guglielmin, *Il cervello plastico. Fondamenti neurofisiologici e strategie efficaci per l'apprendimento permanente*, Didamatica 2014, Atti del convegno, p. 340).

umana è permanente, dura tutta la vita. Ciò giustifica e dimostra la possibilità di una formazione permanente⁴⁰⁹ della persona umana.

L'educatore deve condurre come autorità di liberatrice l'educando, rispettandone la sua identità personale e dignità, considerando i suoi interessi, desideri e bisogni. È interessante adoperare la metafora musicale dell'esecutore del brano che deve rispettare le intenzioni del suo autore, compositore, così l'educatore allo stesso modo non deve tradire l'intenzionalità del protagonista, ma farsi facilitatore di essa, esecutore rispettoso che evita di sovrapporre la sua interpretazione, la sua intenzionalità a quella dell'autore dell'opera. L'educatore deve, dunque, compiere un intervento agogico⁴¹⁰.

Nell'esperienza educativa, per fare in modo che il riconoscimento dell'alterità si compia, «è indispensabile l'esperienza del *tu*. Serve, insomma, da un lato, che noi incontriamo un altro volto e che vedendolo del tutto simile a noi gli riconosciamo come autonome, in lui, le caratteristiche che sentiamo di possedere noi (sentimenti, pensiero, coscienza, essere-io, unità psico-fisica, volontà ecc.); dall'altro lato, però, in particolare serve che l'altra persona, a sua volta, ci riconosca simile a lui e ci dica *sei tu*: non voglia sopraffarci e trattarci da *esso*, ma rispettarci e relazionarsi in confidenza con noi»⁴¹¹.

Se è vero come afferma Giuliana Sandrone che l'educazione deve configurarsi come liberatrice, sembra dirimente chiedersi che tipo di libertà dovrebbe favorire, la libertà di scelta, di azione o tutte e due? Non possiamo separare azione e decisione/deliberazione, possiamo però distinguerle: la decisione/deliberazione fa riferimento all'intenzione del soggetto-persona, che non è detto che si debba compiere in un atto nel presente (magari si compirà nel futuro), mentre l'azione umana alla realizzazione concreta dell'intenzionalità. L'educazione non è altro che il processo che consente a ciascuno di concretizzare «la propria formale libertà di scelta in una sostanziale libertà di scelta»⁴¹², in un'azione concreta intenzionale, razionale, libertà e responsabile.

⁴⁰⁹ In ambito pedagogico, per formazione permanente si intende «qualsiasi attività di apprendimento avviata in qualsiasi momento della vita, volta a migliorare le conoscenze, le capacità e competenze in una prospettiva personale, civica, sociale e/o occupazionale» (M. De Natale, *Persona ed educazione permanente*, in *Persona ed educazione*, Atti del convegno del XVI Scholè, La Scuola, Brescia 2006, p. 164).

⁴¹⁰ L'importanza dell'agogica in ambito musicale è ben spiegata da C. Rofena, *Agogiche. Sette variazioni su semplici mosse interiori. Poesie 2000-2005*, Anterem, Verona 2007.

⁴¹¹ G. Bertagna, *Avvio alla riflessione pedagogica*, cit., p. 124.

⁴¹² G. Sandrone, *Personalizzare l'educazione*, cit., p. 19.

L'educazione può e deve sostenere il processo di costruzione valoriale, mettendo in condizione la persona di discriminare ciò che è bene, da ciò male, ciò giusto e ciò che è sbagliato e anche ciò che utile dall'inutile; in modo che la persona possa scegliere sperabilmente il bene, il giusto e anche l'utile e realizzi tali valori in azioni umane, ripetendole più e più volte tanto da costruire abitudini virtuose.

La pedagogia vuole rendere conto, dunque, della complessità della persona umana ma a questo punto è importante ricostruire il senso e significato dell'espressione persona umana. Se vogliamo formulare una domanda da cui muove questa ricostruzione etimologica è bene chiedersi, sulla scorta di ciò che abbiamo detto, *Chi è la persona?* E non che cos'è la persona umana?

Proponiamo la ricostruzione del senso e significato operata da Bertagna, ci sembra interessante muovere dal greco antico, in cui il termine «*prósopon*» greco è traducibile con persona, gli etimi sono «*pros*», il quale indica «chi sta davanti», e «*opè*» indica «allo sguardo», «con due differenti versioni di significato»⁴¹³.

Il primo significato fa riferimento alla «maschera teatrale che, come in una *mise en abime*, nascondeva (velava), ma proprio per questo anche mostrava (svelava)»⁴¹⁴. La maschera cela allo spettatore il volto del personaggio, ma nel corso della tragedia il personaggio esprimeva, dunque si mostrava, in modi diversi, con «sentimenti, azioni e pensieri»⁴¹⁵ differenti a seconda delle situazioni.

Il secondo significato fa riferimento, secondo Aristotele, alla «parte sottostante al cranio»⁴¹⁶, cioè il viso. Bertagna spiega che saranno i latini ad esplorare il significato di *prósopon* come viso, intendendolo come «la parte dell'uomo che contiene gli occhi e che evoca subito sia l'esperienza primaria di un altro volto che ci guarda, sia l'esperienza secondaria, perché riflessa, della teoresi, dal greco *theorìa*»⁴¹⁷. Il termine *theorìa* significa etimologicamente «“gli occhi del pensiero”», indica «qualcosa (l'intelletto) che sembra andare oltre la materialità e l'esperienza, per leggervi dentro qualcosa che non appare immediatamente ai sensi (*intelligere: intus legere*)»⁴¹⁸.

⁴¹³ *Ivi*, p. 38.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ Aristotele, *Ricerche sugli animali*, in Id., *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Utet, Torino 1971, p. 148.

⁴¹⁷ G. Bertagna, *Pedagogia “dell'uomo” e pedagogia “della persona umana”*, cit., p. 39.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

Si può definire persona, secondo Giovanni Damasceno, colei che esprime se stessa attraverso delle azioni e dei caratteri, che la diversificano dalle altre persone⁴¹⁹. In altre parole, la persona umana consiste nella manifestazione personale dell'umano⁴²⁰. Dunque, una delle caratteristiche precipue della persona è la sua unicità, nella comune umanità con gli altri esseri umani. Da questo punto di vista, Guardini afferma che la persona è un'entità originale, unica e irripetibile, un principio immortale di vita che si auto-possiede»⁴²¹. In questo senso, Agostino afferma che persona è «ciascun uomo considerato singolarmente»⁴²². Invece, Pareyson descrive ciascuna persona come una prospettiva unica sul mondo, con un proprio punto di vista di analisi della realtà, diverso da quello delle altre⁴²³.

Il filosofo Pareyson ha una visione complessa e interessante della persona umana, riesce cogliere nella sua totalità e nelle sue parti, valorizza la dimensione esperienziale, particolare ritrovando in questa il tutto, l'integralità della persona. L'integralità umana che secondo Pestalozzi è costituita dall'intreccio mente, mani e cuore. Pareyson afferma che nella persona è possibile ritrovare due importanti dimensioni: l'interezza e lo «sviluppo». Il primo indica che la persona, in tutta la sua vita, è un intero infinito e definito, con una forma particolare e unica fissata in una forma singolarissima e inconfondibile. L'ultimo consiste in un perenne cambiamento e miglioramento⁴²⁴.

La relazionalità è un'ulteriore caratteristica precipua della persona umana, l'identità personale è ontologicamente relazionale, «costruttiva socialità agapica in azione»⁴²⁵. Di più, la «collocazione ontologica» della persona umana è la relazione. In questo senso, la persona umana significa relazione, relazione ontologica e con l'alterità. In questa relazione, la persona esprime il proprio esistere, la sua unicità ed il proprio essere storico⁴²⁶.

In questo senso, Guardini afferma che la persona umana non può racchiudersi in sé stessa, perché lei «esiste nella forma di una relazione, seppure la persona non nasca dall'incontro,

⁴¹⁹ G. Damasceno, *Dialectica*, c. 43.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ R. Guardini, *Scritti filosofici*, vol. II, cit..

⁴²² Agostino, *La Trinità* (419), Città Nuova, Roma 1998, p. 485.

⁴²³ L. Pareyson, *Esistenza e persona* (1950), Il Melangolo, Genova 1985.

⁴²⁴ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Zanichelli, Bologna 1960.

⁴²⁵ G. Bertagna, *Pedagogia "dell'uomo" e pedagogia "della persona umana"*, cit., p. 57.

⁴²⁶ L. Pareyson, *Libertà e situazione*, Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 10.

è certo che sia attua solo nell'incontro»⁴²⁷. La persona non è riducibile a individuo, con questo secondo termine si indica etimologicamente «un'entità non ulteriormente divisibile», dunque un qualcosa indivisibile. L'individuo «ha sovranità esclusiva su di sé, non ha obblighi verso gli altri e, teoricamente, non esistono limiti al suo diritto di auto-affermazione»⁴²⁸. L'individuo è indipendente dagli altri, teoricamente pensa che il suo essere libero dalla socialità sia un bene, ma nella realtà subisce le manipolazioni della natura e della tecnica, subisce il potere politico; le scelte indipendenti, atomistiche devono può trovare nella società un'integrazione, se non c'è volontà di dialogare per trovare una mediazione con gli altri⁴²⁹, è necessario un potere come quello politico che possa far agire l'individuo di *imperium*, agire sull'individuo e così finisce l'*hybris* di indipendenza dalla socialità umana.

La persona è autonoma e non solo meramente indipendente⁴³⁰, ma nello stesso tempo la persona è bisogno dell'aiuto altrui, ma è anche in grado di restituire all'altro il beneficio ricevuto, in una relazione reciprocante che Genovesi chiamerebbe mutua assistenza.

La persona se le vuole il proprio bene, se vuole vivere felice deve impegnarsi socialmente *con* e per gli altri, L'economista Antonio Genovesi afferma che ciascuna persona ha il dovere di impegnarsi nel raggiungere la propria felicità; la comunità e colui che ne fa parte di fare del suo meglio per la prosperità pubblica. Questo impegno è comune sia alla comunità politica sia alla famiglia, sia alle singole persone. Agire per la felicità comune, è utile anche alle singole persone⁴³¹.

Agire per il bene comune genera utilità semplicemente perché anche il singolo potrà godere di quel bene comune generato.

La concezione genovesiana della relazionalità reciprocante si inserisce nel principio di felicità comune propugnato dallo stesso economista, secondo cui «non si può far la nostra

⁴²⁷ R. Guardini, *Scritti filosofici*, cit., p. 90.

⁴²⁸ G. Sandrone, *Personalizzare l'educazione*, cit., p. 28.

⁴²⁹ Per dialogare vi è evidentemente bisogno di riconoscere l'altro come persona umana, con la sua dignità e unicità.

⁴³⁰ L'indipendenza riguarda meramente la dimensione individuale della persona (l'individuo), mentre l'autonomia riguarda la persona nella sua complessità. L'indipendenza «comporta un'assoluta sovranità» individuale «su questioni fondamentali, in modo tale che» l'individuo «non debba mai accettare qualunque giudizio in sostituzione del proprio», non debba subire il paternalismo anche se fosse benevolente (M. Cartabia, A. Simoncini [a cura di], *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013). L'autonomia riguarda il rapporto tra libertà di darsi una legge, di costruire una forma, e la libertà di agire, di essere propositivi e creativi, e valorizza l'intreccio tra dimensione individuale e sociale della persona.

⁴³¹ A. Genovesi, *Lezioni di economia civile* (1765), a cura di Francesca Dal Degan, Vita e Pensiero, Milano 2013.

felicità senza far quella degli altri»⁴³². È bene fare differenze tra reciprocità e scambio, soprattutto se si considera lo scambio una dimensione ontologicamente umana, tanto considerarla come fa l'economista scozzese Smith una «propensione innata dell'uomo»⁴³³.

Per non ridurre lo scambio alla reciprocità, l'economico al sociale, sarebbe dirimente riconoscere la complessità e la totalità dei «moventi che dovrebbe informare l'uomo nella sua attività quotidiana di produttore»⁴³⁴. Non solo occorrerebbe che la relazionalità, nel contesto sociale, non si riduca al mero trafficare.

Il capitalismo moderno ha purtroppo ridotto la società umana a una società di mercato, secondo Polany, riducendo le finalità dell'agire umano alla mera ricerca del profitto⁴³⁵. Lo studioso afferma che il profitto viene considerato, dalla teoria economica *mainstream* come una manifestazione natura degli esseri umani, non invece l'unica modalità con cui sostentarsi in un'economia di mercato. La teoria economia dominante si focalizza sull'individuo slegato dal sociale; l'individuo casualmente si incontra e si scontra con l'alterità, da cui è totalmente deresponsabilizzato. L'individuo ha una disposizione innata per il commercio e l'utile che orienta le proprie azioni. Polany postula che la massimizzazione del profitto e la primazia degli interessi economici individuali caratterizzino le società umane⁴³⁶.

Il capitalismo moderno, anche con lo strumento del *welfare state*, ha sminuito una dimensione importante della persona umana, la reciprocità. Il capitalismo moderno, secondo Polany, ha offuscato, se non distrutto alla radice, le condizioni per la costruzione e lo sviluppo della reciprocità umana⁴³⁷, per sostituirla con il surrogato dell'abbondanza di beni materiali; avendo ridotto l'uomo, almeno in teoria a *homo oeconomicus* pensava che l'opulenza del consumismo potesse essere sufficiente a rendere la persona umana

⁴³² A. Genovesi, *Autobiografia e lettere*, a cura di G. Savarese, Feltrinelli, Milano 1963, p. 449.

⁴³³ G. Dalton, Introduzione, *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica* (1968), a cura di G. Dalton, Einaudi, Torino 1980, p. XIII. Per una messa in discussione di tale concezione smithiana si veda K. Polany, *La nostra obsoleta mentalità di mercato* (1947), in Id., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, cit.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 71.

⁴³⁵ G. Dalton, Introduzione, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, cit..

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ Secondo Polany il capitalismo moderno «facendo della paura della fame e della ricerca del profitto gli incentivi, socialmente imposti, alla partecipazione dell'attività economica, si creano divisioni sociali. Facendo dipendere la sussistenza dall'incerta condizione necessaria per la sopravvivenza degli imprenditori, si separò l'economia dall'espressione dei rapporti sociali e delle obbligazioni sociali» (*Ivi*, p. XVI-XVII).

felice e compiuta. La persona umana essendo molto più complessa di così, la storia umana ha mostrato che non è possibile questo riduzionismo della sua dignità, perché ciascuno sente, per sua natura ontologica, il bisogno e il desiderio di costruire dei legami sociali⁴³⁸. Da questo punto di vista, sarebbe dirimente valorizzare e far emergere la bellezza delle relazioni reciprocanti. Dovremmo riscoprire che la reciprocità muoveva le persone a compiere dei comportamenti positivi per la comunità: donare in pubblico, investire in opere d'arte e ospitare altre persone in occasioni di festa. La propensione sociale alla reciprocità favoriva la realizzare di iniziative di mutuo aiuto o cooperative, che concernevano la sfera professionale e le società di mutuo soccorso. La sicurezza che assicuravano le interazioni reciprocanti era meglio della «mera sicurezza personale garantita dal nobile al suo fittavolo, meglio della misera esistenza consentita dal salario giornaliero distribuito dalle amministrazioni, e meglio dell'incertezza dei risparmi dei capitalismi»⁴³⁹; e aggiungerei delle provvidenze economiche dell'assistenza benevolente dello Stato.

Una altra dimensione dirimente della persona umana è la libertà, se si vuole sostenere un processo maturativo, anche attraverso l'azione educativa, non si può che concepire e realizzare concretamente una «libertà positiva del vero, del bene, del bello». Invece, «un'educazione che teorizzasse la positività anche della scelta del falso, del male e del brutto, magari come mezzo per arrivare al vero, al bene e al bello non si accorgerebbe di distruggere la “persona umana e la sua possibile pedagogia»⁴⁴⁰.

È interessante, anche qui, seguire la riflessione di Pareyson sul tema della libertà, così come viene ricostruita da Sgreccia: «l'uomo è libertà, ma alla base della libertà c'è una necessità iniziale, perciò egli agisce e decide non potendo non agire e decidere; il che è segno del suo essere principiato: *l'uomo è iniziativa, ma iniziativa iniziata*»⁴⁴¹. Secondo il filosofo l'essere umano è caratterizzato da due dimensioni integrate: la «recettività» e l'«attività». Il primo consiste in «un dono di me a me», l'ultimo a «un mio consenso ad essere»: da una parte l'essere umano è inizio nel senso che l'attuazione della sua libertà

⁴³⁸ Da questo punto di vista, per approfondire il tema del ritorno del legame si può leggere il saggio di P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; il saggio di Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁴³⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1924), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002, p. 67.

⁴⁴⁰ G. Bertagna, *Pedagogia “dell'uomo” e pedagogia “della persona umana”*, cit., p. 67-68.

⁴⁴¹ P. Sgreccia, *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 34.

consiste in una «ricezione di questa stessa libertà», dall'altra l'uomo inizia a esistere con l'accettazione»⁴⁴².

Un'altra caratteristica precipua della persona umana è la sua inesauribilità, la persona è irriducibile a ogni tentativo di operazionalizzarla, possiamo provare a misurare una parte ma non riusciremo mai a misurare l'intero, non saremo mai in grado di esplorare nella sua totalità la persona umana. La persona umana si configura come una realtà che non si può cogliere completamente, è infinita e mai conclusiva perciò non riesce a conoscere e farla propria pienamente⁴⁴³.

Bertagna afferma che «la pedagogia della “persona umana” non solo concorda con l'ammonimento di Agostino, quando rilevava che, poiché ogni persona è in se stessa infinita, non la si può mai numerare, ma soltanto narrativamente raccontare, ma aggiunge anche un'ulteriore cautela: pur raccontata, proprio perché “simbolo”, la “persona umana” costringerà sempre al paradosso di Tristram Shandy, dove il protagonista del romanzo di Sterne dimostra che non basterebbero anni di minuzioso lavoro anamnastico per ricostruire e restituire nella pagina scritta un solo giorno della nostra vita»⁴⁴⁴.

È dirimente riflettere criticamente sul rapporto tra educazione e formazione, ci pare interessante la prospettiva di Maria Luisa De Natale: «se la formazione [...] è un processo razionalizzabile, socialmente controllabile, anche quantitativamente e comunicabile, perché l'intenzionalità è riconducibile ad agenzie specifiche, l'educazione richiede una molteplicità di lettura diverse; lo stesso processo di cambiamento della persona, se interpretato come formazione, sollecita interventi razionalizzati e operazionalizzati, se affrontato in prospettiva educativa, richiede una diretta interazione, perché si può soltanto sollecitare, testimoniare, ma il primato rimane quello dell'autodeterminazione del soggetto della libera scelta, della volontà personale di scegliere»⁴⁴⁵.

La pedagogista sottolinea e mette in questione quello che ci definiremmo il riduzionismo della formazione, rispetto alla complessità dell'educazione, se la formazione si riferisce all'individuo, l'educazione alla persona. De Natale afferma che il soggetto della formazione non è la persona umana ma colui che beneficia di un bene e/o di un servizio

⁴⁴² L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 203.

⁴⁴³ G. Bertagna, *Pedagogia “dell'uomo” e pedagogia “della persona umana”*, cit., p. 72.

⁴⁴⁴ *Ivi*, pp. 73-74.

⁴⁴⁵ M. De Natale, *La prospettiva dell'educazione permanente*, in G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione*, Atti del convegno Milano 4 novembre 2005, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 15-16.

(cliente, utente, consumatore, paziente...). Invece, il soggetto dell'educazione è la persona umana, nella sua unicità e inesauribilità⁴⁴⁶. L'educazione si fa quotidiana va oltre i contesti in cui si prova a costruirla e ingabbiarla in programmi, progetti e dispositivi tecnologici. L'educazione ci pare così coincidere con la formazione umana, che non è e non può ridursi a quella professionale, scolastica o ad ogni altro tipo di formazione organizzata (formale) ma bisogna riconoscerne la dimensione non formale e informale che è cruciale nella vita di ognuno; valorizzando le comunità di pratiche e di senso che si possono costruire e sviluppare nei contesti sociali non solo quelli professionali.

Potremmo asserire che l'educazione sia un processo «promozionale»⁴⁴⁷ che sostiene la formazione della persona umana, valorizza la riflessività personale sull'esperienza che ciascuna fa nelle situazioni di cui è di volta in volta protagonista nel mondo della vita.

È dirimente che l'educazione, nel suo sostenere la maturazione di ciascuno, riesca a contemperare la dimensione formativa personale, comunitaria, civile e umana; ossia che nel favorire la maturazione della persona umana, si curi della libertà sociale dell'umano che si inserisce nell'impegno comunitario, nella co-costruzione dell'interesse comunitario con le altre persone che vi aderiscono, e nell'impegno civile, del buon cittadino di una Repubblica democratica che richiede l'impegno a co-costruire un interesse politico che riguarda la felicità pubblica di tutti e più in generale, ancora, riguarda l'impegno cosmopolita per la costruire di una comunità umana sempre più umana, sempre più rispettosa dei diritti umani dell'altro, del diverso da noi. L'educazione può configurarsi come quel dispositivo atto a favorire l'espressione dei talenti (inespressi) di ciascuno e la crescita della sua talentuosità (talenti espressi) per arricchire la comunità dei beni personali che ciascuno può offrire.

L'Unesco nella prima Conferenza internazionale sull'educazione degli adulti nel 1949 ha espresso, quella che poi è stata considerata, la definizione istituzionale di educazione degli adulti⁴⁴⁸, ha sostenuto che «un'educazione democratica deve assicurare un

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ M. Moscato, *Diventare insegnanti. Verso una teoria pedagogica dell'insegnamento*, La Scuola, Brescia 2008, p. 51.

⁴⁴⁸ C. Scaglioso, *Il concetto di comunità in pedagogia tra storia e progetto*, in G. Dalle Fratte (a cura di), *La comunità tra cultura e scienza. Concetto e teoria della comunità in pedagogia. Volume II*, Armando, Roma 1993 p. 151.

equilibrio armonico tra i diritti dell'individuo ad una vita personale, libera ed umana, ed i suoi doveri nei confronti della comunità alla quale appartiene»⁴⁴⁹.

È bene chiarire che nella prospettiva personalista in soggetto che si educa e che viene educato, attraverso l'intervento facilitante del maestro, è la persona umana che si manifesta nel contesto sociale come cittadino, allievo ma è primariamente persona e la sua identità sociale è fatta di ruoli che ricopre nelle istituzioni. Secondo Bertagna «non è possibile, da questo punto di vista, mirare al cittadino o al lavoratore senza mirare all'uomo completo, e, viceversa, promuovere l'uomo completo dalla vita piena (*fulfilment*) e fiorente (*flourishing life*), senza farlo positivamente vivere nell'insieme delle dinamiche della città e senza renderlo competente in senso rigoroso e riconosciuto nell'esercizio di un lavoro»⁴⁵⁰.

A livello pratico, diventa dunque necessario agire per contemperare l'universalità, garantita mediante l'utilizzo di procedure standardizzate, che tutelano la parità di trattamento ma da sola e separata dalla personalizzazione rischia di trasformarsi nel suo surrogato l'uniformità, mentre la garanzia della parità di trattamento assieme all'opportunità della personalizzazione consente, da una parte, il rispetto della comune umanità degli esseri umani («uguaglianza ontologica») e, dall'altra, il rispetto dell'unicità e della libertà e responsabilità di ciascuno («differenza esistenziale») ⁴⁵¹.

Il rischio di un primato dell'uguaglianza ontologica sulla differenza esistenziale di ciascuno è la creazione di un servizio che risponde a logiche burocratico-procedurali che non sono in sé un male (anzi sono necessarie) ma lo diventano se strabordano, svilendo l'importanza di intervento tagliato sui bisogni, interessi e desideri di ciascuno persona; ovvero si crea un servizio tagliato sull'uomo medio, che è lo standard la burocrazia statale, entità astratta che serve per fare finta che non ci siano diversità personali e nei luoghi così si crea un'uguaglianza semplice (o astratta) ⁴⁵².

⁴⁴⁹ AA.VV., *International Conference on Adult Education-Elsinore 1949*, Unesco, Paris 1949, p. 10.

⁴⁵⁰ G. Bertagna, *Dal Profilo alle Indicazioni nazionali ai Piani di Studio Personalizzati*, in Id. (a cura di) *Scuola in movimento. La pedagogia e la didattica delle scienze motorie e sportive tra riforma della scuola e dell'università*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 106.

⁴⁵¹ S. Cotta, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, in Id. (a cura di), *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Giuffrè, Milano 1995, p. 3.

⁴⁵² Per approfondire si veda, M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987 e, anche, B. Casalini, L. Cini, *Uguaglianza complessa*, in Id. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza, differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 79-88.

Da questo punto di vista, Michael Walzer mette in questione un'uguaglianza semplice che ha la *hybris* di standardizzare le differenze, mentre sarebbe giusto riconoscerle intervenendo però al fine di evitare eccessive disuguaglianze. Il filosofo propone un'analisi critica dell'uguaglianza semplice intesa come uguaglianza dei risultati, la mette in questione perché questa non riconosce i talenti nel selezionare le persone per ricoprire le cariche che servono per la gestione dei servizi e interventi della comunità. L'uguaglianza delle opportunità è una rivendicazione poco sensata perché ciascuna persona essendo diversa dagli altri parteciperà a «gruppi di aspiranti» differenti. Non è possibile dunque garantire l'uguaglianza semplice, perché questa si può realizzare solamente in un unico gruppo, in un particolare momento e in uno specifico posto. Invece, le ambizioni personali mutano moltissimo nel tempo invece gruppi, e cambia l'idea di ricompensa da raggiungere. «Così, una persona che l'anno scorso sarebbe stata ben qualificata per un determinato posto, quest'anno non si distingue fra la folla». Mentre, l'uguaglianza complessa promuove un'«Egual considerazione» tra le persone nel modo di selezionare le cariche da distribuire, intesa non nel senso le circostanze della competizione devono rimanere stabili per ognuno, ma che si deve tenere conto delle qualità di ciascuno⁴⁵³.

L'uguaglianza semplice rischia, dunque, di svilire le diversità di ciascuno e i suoi talenti. In questo modo, si ragionerebbe con la logica del bene collettivo e non del bene comune inteso come bene dei soggetti-persona in relazione che è costruito sul paradigma della reciprocità (e non su quello della redistribuzione). Se vogliamo favorire lo sviluppo di educazione che abbia nella mente e nel cuore la formazione della persona umana è bene che le logiche tecnocratiche (e non democratiche) con cui agiscono i dispositivi del buro-management siano strumento e non fine dell'agire politico. L'efficienza, infatti, non andrebbe considerata solamente come la dimensione materiale di un'azione (il fare), ma anche e soprattutto con la sua dimensione spirituale che concerne in senso e significato di un'azione («cultura»). La persona può crescere attraverso un'attività che non è solo un fare ma anche un riflettere criticamente sul fare stesso. In questo modo, la persona può sviluppare «una qualità distintiva» che può mettere a frutto a favore della comunità locale.

⁴⁵³ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 150.

Potremmo aggiungere che il valore di una persona non si misura dalla quantità di beni materiali che possiede, ma dalle qualità umane che coltiva⁴⁵⁴.

Se consideriamo l'efficienza nel senso complesso proposto da Dewey, di un'efficienza che renda conto delle attività poste in essere dalla persona umana e che non venga, dunque, operazionalizzata meramente attraverso dimensioni oggettuali ma che riconosca anche dimensioni qualitative, umane dell'agire; ovvero che consideri solo gli effetti dell'agire ma anche la persona agente che causa l'azione. Così la persona non si riduce a massa, a forza lavoro, a risorsa umana, ma la si riconosce nelle sue capacità, conoscenze, abilità e competenze personali e che ciascuno deve avere la possibilità di migliorarsi anche attraverso un intervento educativo per sviluppare i propri talenti e offrirli alla comunità per il bene proprio e altrui.

Se si vuole costruire una relazionalità che renda conto del bene comune, è importante considerare che ciascuno ha la propria prospettiva rispetto al bene e al ben-essere ed è necessario temperarla con quella altrui, metterla in relazione, completare il *proprium* con l'*alienus* e l'*alienus* con *proprium*, facendo diventare *proprium* l'*alienus*⁴⁵⁵. Se il singolo riconosce che la propria prospettiva sulla realtà è diversa da quella degli altri, perché è frutto della propria e personale esperienza di vita, non potrà che giungere a riconoscere che il suo pensiero non è *la* verità, ma è *una* verità. Dunque, per cogliere la verità complessa della realtà non può che tenere conto della prospettiva degli altri, non anche se diversa ma proprio perché lo è. Considerare la prospettiva altrui non è tolleranza o bontà, ma è coscienza che solo insieme si può giungere a conoscere meglio la realtà e ipotizzare risposte migliori alle sfide sociali.

È dirimente, dunque, che i membri della comunità provino ad includere pensieri divergenti, anche se diversi da quelli della maggioranza, se si vuole davvero elaborare una concezione il più possibile condivisa del bene comune e del ben-essere.

⁴⁵⁴ J. Dewey, *Democrazia ed educazione* (1916), trad. it. di E. Agnoletti, La Nuova Italia, Firenze 2000.

⁴⁵⁵ H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana* (1984), trad. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992, pp. 202-203.

4.3. Benessere. In che senso?

Ci pare interessante esplorare il tema benessere, proponendo una rilettura di questa categoria che va oltre la dimensione oggettuale ma che renda conto della dimensione soggettuale, del soggetto-persona che lo esprime e lo compie negli atti umani. Il benessere viene così inteso come processo che si realizza nella pratica quotidiana, nella mobilitazione del patrimonio personale, in un contesto favorente.

Da questo punto di vista, il modello bio-psico-sociale⁴⁵⁶ ha sicuramente permesso di compiere un passo in più verso il riconoscimento del benessere come dimensione personale, valorizzando il rapporto tra organismo, psiche e ambiente. Ciò, però, nella prospettiva personalista non può essere considerato come sufficiente e adeguato a valorizzare la persona umana e il suo benessere. Il sociale del modello bio-psico-sociale non sembra considerare la dimensione relazionale ma l'ambiente in generale, in cui corpo e psiche umana sono *embedded* (inseriti); in questo si configura non rende conto del soggetto-persona come situazione in cui si compiono atti umani e avvengono relazioni reciprocanti. Nell'ambiente il soggetto è inserito e non si inserisce, è agito ma non agisce, nella situazione il soggetto-persona è agente, *auctor*, protagonista.

Se intendiamo considerare il benessere personale in senso pieno e complesso non possiamo che definirlo come bene d'essere (persona), un benessere che deriva dall'ontologia della persona umana; dal suo essere soggetto che agisce in libertà e responsabile e dalla relazionalità consustanziale alla sua dimensione ontica. Da questo punto di vista, ci sembra interessante la definizione di benessere (sociale) che dà il sociologo Marco Ingrosso, «quella forma di benessere di cui gli individui beneficiano in virtù di adeguate relazioni di reciprocità e inclusione entro gruppi sociali e reti sociali»⁴⁵⁷. Questa definizione ci sembra fare un passo avanti in una definizione piena e complessa del benessere personale, sottolineando la dimensione della reciprocità. Certo, non riconosce, una definizione sociologica, la dimensione personale ma la dimensione individuale, per differente epistemologia disciplinare rispetto a quella pedagogica.

⁴⁵⁶ La concezione secondo cui la salute di una persona dipende non solo dall'interazione tra «problemi di funzioni e organi», ma anche dalla sfera psicologica e sociale, è il principio fondativo del modello bio-psico-sociale, elaborato da G. Engel (*The need for a new medical model. A challenge for biomedicine*, «Science», 196 [1977]).

⁴⁵⁷ M. Ingrosso, *Welfare e Wellness. Un'introduzione*, in Id., *La promozione del benessere sociale. Progetti e politiche nelle comunità locali*, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 8.

Sempre valorizzare maggiormente la dimensione inclusiva, dell'essere inseriti in, la dimensione passiva che la dimensione attiva dell'agire umano.

Dal nostro punto di vista, ci sembra interessante considerare il benessere umano come vita buona. Gli esseri umani, afferma Robert Spaemann, sulla scorta di Aristotele, «probabilmente gli unici ad essere consapevoli» della «differenza tra *zen* e *eu zen*, tra vivere e vivere bene»⁴⁵⁸.

Antonio Da Re spiega che la filosofia classica per riflettere sull'etica non muoveva dal dover essere, ma dal concetto di vita buona. La vita veniva considerata un'entità ove in rapporto ad essa acquisiscono importanza le deliberazioni e le azioni di ciascun soggetto. Una vita si può definire buona se è pienamente realizzata. Una vita buona è quella in cui il presente viene interpretato sulla base del passato e si riflette nel futuro. La completezza è prerogativa cruciale per l'*eudaimonia*⁴⁵⁹.

La persona, per orientarsi al raggiungimento di una buona vita, deve impegnarsi prima di tutto a ripensare il proprio disegno esistenziale riconoscendosi come il protagonista delle proprie decisioni/deliberazioni e delle proprie azioni. Ancor di più, è bene che la persona rifletta soprattutto sulla dimensione del dover essere, rilegga la propria biografia come una storia di cui lei stessa è autrice. Dunque, è bene domandarsi: «Come dovrebbe essere» la sua «vita» per essere buona?, Come dovrebbe «vivere» per vivere bene?⁴⁶⁰.

Aristotele è uno dei filosofi che ha riflettuto su questa categoria ed è interessante perché permette di riflettere sul rapporto tra il benessere e i beni personali e comunitari e il bene; sul modo con cui possiamo trasformare i beni personali e comunitari in un agire virtuoso che è finalizzato alla realizzazione del bene proprio e altrui. La categoria di vita buona consente allo Stagirita di esplorare il benessere inteso nella forma materiale (consiste nella ricchezza di beni materiali, nell'essere in «buona salute» ...), nella sua dimensione comunitaria (la presenza dell'*oikos*, della dimora e *polis* come spazio comune), nella sua dimensione personale (le «qualità del carattere», le «virtù») che favoriscono il

⁴⁵⁸ R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 14.

⁴⁵⁹ L'*eudaimonia* indica «il bene supremo per l'uomo, cioè che – per dirla con Aristotele – viene ricercato per se stesso e non in vista di altro, il fine ultimo della nostra natura; essa rinvia all'essere proprio dell'uomo, che è chiamato a realizzare la propria natura, a formare i tratti del proprio carattere» (A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teoria, argomenti*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 23-24). L'*eudaimonia* è «espressione dell'attività dell'agente; essa richiede la realizzazione di sé, “in una vita completa”» (*Ivi*, p. 24; Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1098a, 18-20, pp. 22-23).

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 23.

compimento della persona umana⁴⁶¹. La persona dovrà impegnarsi ad inverare le proprie disposizioni, a non sprecarle, per compiere una buona, così si assicurerebbe una «“buona morte”», che si potrebbe leggere come un premio alla virtù, per aver fatto della propria esistenza «*un’opera d’arte*», di continuo perfezionamento di sé stessa. Si può asserire che la persona si sia compiuta, realizzata al meglio possibile e «anche la morte – nonostante tutto – potrà diventare *un’opera d’arte*. In questa concezione sia della vita che del suo compimento, arte di vivere e arte di morire si fondono insieme»⁴⁶².

Il cuore dell’etica aristotelica è la vita buona e lo Stagirita considera e riflette intorno alla modalità con cui attraverso l’azione (buona) è possibile realizzarla, inverarla. Secondo la lettura di Aristotele proposta da Lorenzo Morri «nell’azione non c’è un fine diverso dall’agire stesso, cioè dal suo svolgersi come azione buona»⁴⁶³. Lo Stagirita afferma che «la buona condotta (*eu-praxia*), buona-azione) è il fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto»⁴⁶⁴.

Sulla scorta di queste riflessioni sul benessere come vita buona della persona umana, qualcuno potrebbe considerare il benessere come così analizzato come meramente individuale, un approccio quello aristotelico che si prende a cuore solamente il bene proprio e non quello altrui. Rapportare il benessere alla virtù, alla dimensione pratica, alla riflessività etica sull’agire umano non autorizza ad affermare che questa concezione di benessere individualista. La dimensione relazionale è dirimente nell’esperienza umana, e questo Aristotele lo riconosce⁴⁶⁵. La capacità di esprimere valori morali è ciò che definisce l’uomo rispetto agli altri esseri viventi ed è ciò che permette all’uomo (a differenza degli altri esseri viventi), secondo Aristotele, di vivere nella comunità politica (*polis*) e sociale (famiglia).

Sembrirebbe, ad un’analisi superficiale, che la concezione aristotelica della virtù non renda conto della socialità umana ma sia più concentrata alla dimensione individuale. Da questo punto di vista Julia Annas, si chiede se è vero che l’etica antica la persona viene concepita come tutta intenta a conseguire il suo «fine ultimo», a compiersi umanamente,

⁴⁶¹ C. Helfferich, *La vita buona. La ricerca esistenziale tra filosofia e psicoterapia corporea*, Armando, Roma 2004, p. 14.

⁴⁶² R. Rossi, *Aristotele: L’arte di vivere. Fondamenti e pratica dell’etica aristotelica come via alla felicità*, FrancoAngeli, Milano 2018, p. 187.

⁴⁶³ L. Morri, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l’agire economico e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 37.

⁴⁶⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139b, 26-28, p. 867.

⁴⁶⁵ Aristotele afferma che «L’uomo per natura è un essere socievole» (Aristotele, *Politica I*, 1253a).

«non si finisce per cercare» il proprio «interesse personale» e non, invece, anche l'interesse altrui con il proprio?⁴⁶⁶.

Si potrebbe rispondere asserendo che per realizzare concretamente le virtù, non è possibile agirle se realizzate insieme al mio il bene altrui. Se intendo compiere un'azione buona non posso non considerare il bene altrui, e questo non vuol dire solo che non devo compiere un'azione malvagia verso l'altro e neanche che non devo considerare il bene dell'altro nel realizzare il mio. Di più, significa che per realizzare il mio bene devo considerare quale è il bene dell'altro e se con la mia azione lo sto promuovendo. Più precisamente, si può affermare che «tutte le virtù [...] sono disposizioni a compiere l'atto giusto, stabilito, per altro in maniera indipendente dai miei interessi, sicché il fatto che io miri al mio fine ultimo rende l'etica antica *formalmente* “incentrata sull'agente” o “autocentrica”, ma non la rende *contenutisticamente* tale»⁴⁶⁷. Ci pare di capire che il soggetto dell'etica è in singolo agente ma l'etica intesa come oggetto concerne, invece, la relazione interumana. Non si potrebbe dunque affermare che l'etica antica è individualistica, piuttosto sembra cercare di contemperare l'individuo con l'alterità sociale. L'individuo è il soggetto che agisce la virtù, ma per agirlo è necessario che consideri il bene altrui, capendo se con la sua azione lo sta favorendo od ostacolando.

In questa prospettiva, il bene (e la vita buona) è legata alla realizzazione dell'interesse personale, per realizzare l'interesse personale bisogna realizzare anche e al contempo considerare il bene altrui. La realizzazione del bene mio con il bene tuo si può definire bene comune, in cui l'«interesse di ognuno si realizza assieme a quello degli altri»⁴⁶⁸. «È comune ciò che non è solo proprio, né è ciò che di tutti indistintamente»⁴⁶⁹. L'inter-esse, in quest'ottica, è ciò che unisce, che lega un soggetto ad un altro. Si riferisce una pluralità di soggetti «che diviene comunità»⁴⁷⁰.

Non è possibile, dunque, operationalizzare l'interesse, cercare di ridurlo a un linguaggio matematico perché non renderebbe ragione della complessità dell'interazione reciprocante, che è disponibilità verso l'altro e compartecipazione. Proprio per questo,

⁴⁶⁶ J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 311.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ A. Vesto, *I beni. Dall'appartenenza egoistica alla fruizione solidale*, Giappichelli, Torino 2014, p. 184

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ L. Alici, S. Pierosara, *Tasso di inter-essere relazionale. Rinegoziare il senso, rigenerare il valore*, in Id. (a cura di), *Coltivare interesse*, FrancoAngeli, Milano 2016, p. 17.

l'interesse non è analizzabile solo dal punto vista economico, ma anche le scienze umane e sociali, le scienze politiche possono concorrere a costruire sapere utile ad esplorarlo sempre di più e meglio⁴⁷¹.

Arendt afferma che (bene) comune e lo spazio comune in cui si realizza *quel* bene «è il mondo stesso in quanto comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente»⁴⁷², distinto ma non separato. Il bene comune è quel *tertium non datur* nella relazione Io-Tu, è qualcosa di più della somma di Io e Tu. Lo spazio comune in cui si realizza quel tipo di bene è quello delle relazioni reciprocanti.

Da questo punto di vista, mi sembra interessante fare riferimento al rapporto tra reciprocità e interesse ben analizzato da Hume. Il filosofo morale afferma che il commerciare non si configura semplicemente con lo scambiare merci, può riguardare interventi con cui è possibile scambiare per un «reciproco interesse e vantaggio». L'interesse si può configurare come un mutua alleanza tra individui, in cui uno agisce a favore dell'altro anche per la propria utilità, non presente ma futura. Questa interazione si fonda sulla fiducia, che l'altro ricambierà il favore che gli è stato concesso: «il tuo grano è maturo, oggi; il mio lo sarà domani. È proficuo per entrambi che io lavori con te oggi, e che tu mi aiuti domani».

Se, invece, l'individuo sceglie di concentrarsi sulla propria utilità a breve termine e non aiuta l'altro pagherà nel futuro la propria scelta, che avrà conseguenze negative sulla propria utilità economica: «Io non nutro alcuna tenerezza per te, e so che lo stesso vale per te. Perciò non mi prenderò alcuna per te; e se dovessi lavorare con te per il mio interesse personale; aspettandomi qualcosa in cambio, so che resterei deluso, e che dipenderei invano dalla tua gratitudine. Dunque, ti lascio lavorare da solo oggi: e tu trattami nello stesso modo. Le stagioni cambiano; ed entrambi perdiamo il nostro raccolto per mancanza di reciproca fiducia e garanzia»⁴⁷³.

In questa prospettiva, potremmo affermare che la reciprocità non è meramente bontà ma è anche consapevolezza del proprio interesse. Perciò, adoperarsi per il proprio interesse è adoperarsi per sé e, allo stesso tempo, adoperarsi per gli altri. Non è altruismo e gratuità, ma è mutua alleanza, un'interazione di mutuo aiuto per reciproci benefici.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 39.

⁴⁷³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, 1740, libro III, parte II, sez V, p. 1029

Capitolo 5. La proposta di *welfare* di comunità

5.1 L'autonomia sociale di comunità

Se lo Stato assistenziale ha nascosto i legami sociali comunitari, ha creato una frattura tra l'individuale e sociale, Pierre Ronsavallon si chiede come è possibile rimediare a questo stato di cose? Lo studioso risponde che la sola possibilità «è riavvicinare la società a se stessa. Si tratta di renderla più fitta, di moltiplicare le sedi intermedie di composizione sociale, di reinserire gli individui in reti di solidarietà diretta»⁴⁷⁴.

È bene ed utile valorizzare la comunità e la sua autonomia sociale per garantire l'espressione di una solidarietà sociale, piuttosto che una solidarietà impersonale dei trasferimenti di denaro statuali che fomentano l'individualismo e non valorizzano il mutuo-aiuto che il vicinato può offrire.

È opportuno, innanzitutto, chiarire il senso e il significato dell'espressione autonomia sociale di comunità per poi coglierne il ruolo e l'importanza, anche spaziale⁴⁷⁵, per un nuovo *welfare* che sia efficiente, efficace ma non manchi di essere solidale socialmente e di promuovere l'espressione della vita buona di ciascuno. Francesco Villa afferma che l'autonomia sociale di comunità, nella prospettiva particolare e specifica delle politiche sociali, riguarda la «sfera dei rapporti sociali primari nei quali la persona» non solamente «è inserita»⁴⁷⁶, ma è co-protagonista, co-autrice, co-costruttrice socialmente di azioni comunitarie, e può disporre, con gli altri, di risorse sociali ed economiche condivise per rispondere alle esigenze comunitarie e personali.

⁴⁷⁴ P. Ronsavallon, *Liberismo...*, cit., p. 105.

⁴⁷⁵ Paolo Venturi e Flaviano Zandonai affermano che i luoghi costituiscono «una dimensione della vita sociale, economica, culturale e politica di organizzazioni, persone e comunità che sembra perduta o molto indebolita e che invece è ancora tra noi, rigenerata in forme nuove. Negli ultimi anni, infatti, sono sorte, sempre più numerose, iniziative che hanno catalizzato e addensato intorno spazi spesso abbandonati o sottoutilizzati nuove relazioni tra attori diversi con l'obiettivo di individuare destinazioni d'uso che attori diversi con l'obiettivo di individuare destinazioni d'uso che rispondessero meglio alle sfide sociali che caratterizzano la nostra epoca. Un processo di riuso che trasforma spazi svuotati di relazioni in luoghi che alimentano nuove forme di vita ed economia comune» (P. Venturi, F. Zandonai, Introduzione, Id., *La dimensione di luogo che ricomponete economia e società. Dove. La dimensione di luogo ricomponete impresa e società*, Egea, Milano 2019, p. 30). Su questo tema si può leggere anche S. Zamagni, P. Venturi, *Da spazi a luoghi*, short paper, Aiccon, 13 (2017).

⁴⁷⁶ F. Villa, *Le politiche per l'integrazione tra sociale e sanitario: a che punto siamo?*, in F. Villa (a cura di), *Percorsi di integrazione tra sociale e sanitario. Un'esperienza di assistenza domiciliare agli anziani*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 50.

I rapporti sociali primari della persona umana possono riguardare non solo la famiglia, i parenti ma anche le reti di vicinato, le reti di quartiere, le relazioni amicali, rapporti in cui sperabilmente si possono costituire e co-costruire legami sociali, in cui viga una reciprocità concreta. Gli attori informali possono consentire una risposta autonoma ed emergenziale alle esigenze di tutti gli individui e di ciascuna persona.

Francesco Villa precisa che la dimensione antropologica a cui si riferisce la categoria “autonomia sociale” è la persona umana. In questo senso, il principio di autonomia sociale di comunità promuove e valorizza la responsabilità sociale (doverosità comunitaria) e la libertà sociale (contributiva verso l’altro, gli altri) della persona umana. Non mette al centro del discorso e della riflessione i diritti sociali che sono sicuramente importanti nel quadro del rapporto cittadino-attore statale, ma rischiano di essere un dispositivo astratto se prima non si definisce la finalità etica attorno a cui si dovrebbe orientare l’agire umano. La garanzia dei diritti sociali rischia di essere un’entità universale e astratto che non tiene conto della particolarità concreta dell’unicità personale, della situazione locale e del contesto sociale in cui agisce ciascuna persona.

In questo senso, l’autonomia sociale di comunità valorizza la dignità della persona umana e il suo agire libero e responsabile, la sua capacità di compiere un’opera contributiva e solidale verso l’altro (la fraternità). L’autonomia sociale di comunità valorizza e promuove «la partecipazione attiva e responsabile di tutti alla vita sociale, in quanto tutti e ciascuno, insieme, siamo protagonisti e nello stesso tempo beneficiari e responsabili, delle condizioni di vita sociale e politica» ed economica, nella comunità che abbiamo contribuito produrre⁴⁷⁷.

Dal punto di vista filosofico politico, l’autonomia sociale di comunità considera, all’opposto di Hobbes e di Hegel, il primato della persona e delle formazioni sociali rispetto allo Stato. Francesco Villa afferma che «il principio dell’autonomia sociale delle comunità [...] presuppone l’originarietà e l’anteriorità della persona allo Stato, con la conseguenza che anche i gruppi sociali e le comunità “vengono prima” dello Stato, al quale spetta l’importante responsabilità e il compito di riconoscere gli importanti valori presenti nelle aggregazioni sociali e di consentirne l’espressione, lo sviluppo e il libero confronto, finalizzato alla costruzione del bene comune»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ F. Villa, *Dimensioni del servizio sociale. Profili teorici generali e fondamenti storico-sociologici*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 87.

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 84.

L'autonomia sociale di comunità è favorita dalla realizzazione concreta del principio giuridico della sussidiarietà orizzontale, perché questo chiama alla responsabilità delle formazioni sociali nel divenire attori che realizzano azioni generative socialmente per il bene comune e comunitario. Occorre però evitare che autonomia si riduca al suo surrogato, l'indipendenza dallo Stato e dalla nazione e l'irresponsabilità sociale e la solidarietà verso le altre comunità, specialmente quelle più deboli.

È interessante esplorare le connessioni tra solidarietà e sussidiarietà (orizzontale e verticale), secondo la riflessione del giurista Serio Galeotti. È dirimente muovere, come sarebbe bene fare sempre, dal senso e significato del termine in oggetto, in questo caso solidarietà. Galeotti ritrova le radici del termine solidarietà all'«etimo romanticistico di “*solidarium*”, da *solidum*, *soldum*, che significato “intero”, “compatto” [...]. [...] la solidarietà allude al sentimento di unione e, per così dire, di immedesimazione nelle situazioni nei problemi, in genere difficili o dolorosi, dell'altro da sé; e quando si tratta del fenomeno non episodico e isolato, bensì stabile e continuativo della persona in rapporto agli altri, solidarietà allude al rapporto e/o al sentimento di appartenenza ad un gruppo o formazione sociale [...], per cui l'uomo è, e si sente partecipe della vita di gruppo, posto che ciascun membro ne condivide le sorti, nella buona e ancor più nell'avversa fortuna»⁴⁷⁹.

Possiamo asserire che la solidarietà abbia due risvolti, due dimensioni una oggettuale (che ne indica il suo contenuto) e una soggettuale (che riguarda la dimensione personale e sociale della stessa). La prima indica «il rapporto di appartenenza, e quindi di condivisione e di corresponsabilità, che lega naturalmente ciascun individuo alle sorte e alle vicende del gruppo di cui fa parte, nel suo insieme». Mentre, la seconda indica «il sentimento, la coscienza di appartenenza alla comunità; sentimento e rapporto di fratellanza, di reciproco aiuto e sostegno nelle difficoltà e nel bisogno, perché si è consapevoli che la sorte di ciascuno è legata a quella di tutti, e cioè al “tutto” della formazione sociale, della comunità nel suo insieme»⁴⁸⁰.

La solidarietà ha un carattere, anche a livello costituzionale, di doverosità sociale dalla singola persona alla comunità (e viceversa dalla comunità alla persona). Una doverosità

⁴⁷⁹ S. Galeotti, *Il valore della solidarietà*, «Diritto e Società», 1 (1996), pp. 3-4.

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 4.

sociale che, come afferma Galeotti, lega «inderogabilmente l'uomo in ogni proiezione, politica sociale economica, della sua vita *uti socius*»⁴⁸¹.

Alessandra Pioggia afferma che il principio di solidarietà «traduce in doverosità giuridica la comune appartenenza di ciascun individuo ad una comunità che ha scelto di darsi regole tali da garantire a tutti la possibilità di sviluppare appieno la propria personalità»⁴⁸².

L'articolo 2 della Costituzione della Repubblica Italiana che sancisce l'inderogabilità del principio di solidarietà sociale è strettamente legato con il principio personalista. Galeotti sottolinea l'importanza del verbo riconoscere, del suddetto articolo, perché significa che la Repubblica riconosce che le dimensioni valoriali non costruite dal Costituente ma fanno riferimento a una realtà personale e comunitaria che precede la creazione delle istituzioni statuali e repubblicane. In questo senso, Galeotti afferma che «la Costituzione qui afferma il primato, l'indipendenza originaria della persona umana, cioè, la priorità di valore rispetto allo Stato come ad ogni altra autorità o struttura sociale, dell'Uomo, della sua inviolabile dignità che si esprime nei suoi diritti, assunti perciò come inviolabili, nella loro essenza, da ogni potere statale»⁴⁸³.

Sensibilità che già si avverte in Agostino quando sottolinea il primato della persona umana sulla realtà statale, "*non homo civitate, sed civitas homini existit*"⁴⁸⁴. Sensibilità che si ritrova anche nella cultura dei Costituenti, in particolare in coloro che si ispiravano a valori cristiano-cattolici, ed è patrimonio costituzionale della Repubblica Italiana. Galeotti afferma che questa sensibilità personalista «è l'a priori su cui si fonda la costruzione del nuovo ordinamento democratico»⁴⁸⁵.

La Costituzione della Repubblica Italiana ha valorizzato la persona e le formazioni sociali in cui è inserita e agisce, riconoscendo a queste la primazia rispetto alla dimensione statale, diversamente dalla Costituzione degli Stati Uniti d'America e da quella francese che, come fa notare Galeotti, sono legate a una concezione dell'uomo e della società individualistica e liberale. Il giurista afferma che la Carta è legata a una concezione

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 5.

⁴⁸² A. Pioggia, *Diritto sanitario e servizi sociali*, Giappichelli, Torino 2017, p. 34.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 7.

⁴⁸⁴ F. Villa afferma che «quanto è condiviso da una comunità nei suoi costumi, nelle sue pratiche e nei suoi stili di vita è più importante di ogni teoria. In tale prospettiva, l'individuo della tradizione illuministico-liberale risulta astratto, senza identità, non plausibile e irreali. Pertanto, è necessario passare dalla virtù vuota del progetto illuminista a una pluralità di virtù che si definiscono nelle pratiche condivise, comunitarie, di gruppi di uomini che reciprocamente si riconoscono e cercano di comprendersi» (F. Villa, *Lezioni di politica sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 112).

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

personalistica dell'uomo e della società, riconosce e attribuisce importanza alla dimensione comunitaria, di cui ciascuna persona è co-autore. L'individuo non è più «isolato» e per vivere in una società in cui ciascuno agisce individualisticamente, non ha bisogno di costruire astrazioni come il contratto sociale per legittimare il potere statale in un regime democratico-individualista.

Galeotti formula un interessante proposta, che consiste nel distinguere nell'art. 2 e nell'art.3, comma 2, due tipologie diverse di solidarietà: la prima viene chiamata dal giurista solidarietà fraterna, l'ultima solidarietà paterna. La prima è legata alla sussidiarietà orizzontale, prende corpo a livello *bottom-up*, mentre l'ultima è connessa con la sussidiarietà verticale, si costituisce a livello *top-down*. Nella solidarietà «doverosa o fraterna», scrive il giurista, «il principio di solidarietà opera come moto doveroso e cooperante da parte dei cittadini, nell'adempimento delle loro varie solidarietà»⁴⁸⁶. Mentre, nella «solidarietà pubblica o paterna [...] il principio si manifesta come funzione attiva della Repubblica volta a rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, limitanti di fatto la libertà e l'eguaglianza e perciò il pieno sviluppo della persona umana, al fine di realizzare l'effettiva partecipazione di tutti i cittadini alla vita dell'ordinamento nei vari campi in cui essa si estrinseca»⁴⁸⁷.

La solidarietà, così intesa, nella sua dimensione fraterna e paterna, da una parte, ingaggia non solo le istituzioni statali ma anche la comunità nel compiere azioni atte a favorire, costituzionalmente, il pieno sviluppo della persona umana e, dall'altra parte, ingaggia la stessa persona a compiere i propri doveri sociali verso la comunità e verso lo Stato. Così, scrive Pioggia, «l'appartenenza alla comunità si traduce nella doverosità di contribuire, anche attraverso la realizzazione delle proprie aspirazioni, alla crescita della comunità stessa»⁴⁸⁸.

Ci sembra interessante riprendere la modernità dell'enciclica *Quadragesimo anno* di Papa Pio XI⁴⁸⁹: «siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e con l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta della società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare», perché «ne deriverebbe un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 10.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 11.

⁴⁸⁸ A. Pioggia, *Diritto sanitario e servizi sociali*, cit., p. 36.

⁴⁸⁹ Papa Pio XI, *Quadragesimo Anno*, Città del Vaticano 1931.

società [...] poiché oggetto naturale di qualsiasi intervento delle società è quello di aiutare in maniera suppletiva (*subsidiium afferre*) le assemblee del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle». L'importanza della centralità della persona espressa nel principio di sussidiarietà, come valore socialmente ed eticamente primario, è moderna questa sensibilità nel senso che le politiche sociali statali, rispetto a quelle delle opere pie e del Mutuo soccorso, si pensavano come interventi sociali atti a proteggere la società da individui indesiderati (i poveri, i pazienti psichiatrici...). L'intervento statale non era emancipativo, costruiva una relazione di *empowerment* ma di ci si limitava a un intervento custodiale, separando la persona dalla società per proteggere quest'ultima.

Potremmo asserire che la sussidiarietà promuove un'autonomia sociale della persona e della comunità, non nel senso del kierkegaardiano "stare, solo con l'aiuto di un altro" (assistenzialismo dipendente) ma nel senso kierkegaardiano di "stare solo, con l'aiuto di un altro". Quest'ultimo manifesta una concezione di autonomia relazionale, basata costruita sulla fiducia che l'altro mi aiuti al momento del bisogno e che io riciprocherò l'aiuto ricevuto. La solidarietà mutualistica caratterizza profondamente questa autonomia non individualistica ma personalistica, dunque personale e comunitaria.

In questo senso, Alessandra Pioggia evidenzia la consistenza della trasformazione da una dimensione di un welfare che tutela la società dalle persone diverse e più deboli, a un welfare che attraverso l'impegno della società garantisce la dignità eguale di tutti e di ciascuna persona. Si sottolinea il passaggio che vedeva la primazia della società sulla persona, in cui la persona era al servizio della società, alla primazia della persona sulla società, in cui la società mette in condizione la persona di migliorarsi e di esprimere la propria unicità. La giurista afferma che «originariamente, infatti, l'interesse delle istituzioni pubbliche per l'assistenza e la beneficenza era motivato essenzialmente dalla necessità di mantenimento dell'ordine sociale. Sull'esigenza di assicurare una vita dignitosa ai soggetti destinatari delle prestazioni assistenziali prevaleva quella di proteggere la società e il suo equilibrio dal potenziale fattore di pressione costituito dal disagio, dalla povertà, dall'emarginazione. Di qui anche la diffusione in alcuni casi di soluzioni organizzative (cosiddette custodialistiche), che prevedevano l'allontanamento del bisognoso dalla società, piuttosto che il suo pieno inserimento in essa. Nonostante tale approccio sia stato progressivamente superato, l'assistenza è rimasta a lungo caratterizzata da finalità di cura della società o di categorie di essa e perché emerga anche

solo l'idea di offrire tutela ad un bene qualificabile in senso ampio come "esistenza dignitosa" dell'individuo occorrerà attendere il secondo dopoguerra. L'assunzione da parte del nostro testo costituzionale del principio personalistico a suo fondamento capovolge l'equilibrio precedente: non è più la società che deve essere preservata, ma è la persona che deve essere sostenuta, protetta, liberata dalla sofferenza e dal bisogno ecc., affinché possa pienamente svilupparsi in essa»⁴⁹⁰.

La comunità non è solo l'ambito ove si costruisce l'identità sociale della persona umana, ma è anche lo spazio ove può maturare la sensibilità doverosa verso la partecipazione sociale alle scelte e decisioni che riguardano la comunità. Enrico Berti ricorda che la parola comunità «(in greco *koinônia*), deriva da "comune" (in greco *koinon*), il che significa che la comunità è formata da un insieme di persone che hanno qualcosa in comune». Maritain spiega che quel qualcosa che le persone condividono, antecede lo scrutinio razionale e l'intenzionalità umana per costruire «una psiche inconscia comune»⁴⁹¹ e *habitus* condivisi. Potremmo dire in termini pedagogici, che la costruzione e la condivisione di abitudini è frutto dell'educazione, e in una certa dimensione dell'addestramento, però è bene sottolineare che gli *habitus* condivisi, se l'inizio vengono testimoniati dall'educatore all'educando, a un certo punto potranno essere sottoposti a scrutinio riflessivo-critico in modo da diventare scelti e agiti in intenzionalità, *logos*, libertà e responsabilità⁴⁹².

La comunità così, dal nostro punto di vista, acquista una dimensione societaria, è scelta, voluta intenzionalmente, e agita dal soggetto persona che si fa autore del bene comunitario. La comunità si fa societaria nel momento in cui gli *habitus* comuni divengono azioni scelte, libere e responsabili, ciascuno concorre al fine comune (al bene condiviso) con il proprio impegno sociale.

⁴⁹⁰ A. Pioggia, *Diritto sanitario e servizi sociali*, cit., p. 28.

⁴⁹¹ E. Berti, *Alasdair MacIntyre: comunità e tradizione*, in G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009, p. 181.

⁴⁹² In questo senso, Costantino Esposito afferma che «l'io è il punto in cui tradizione e libertà si incrociano, non solo perché la tradizione può continuare solo se liberamente riconosciuta, ma anche perché in questo incontro la libertà non è più esercitata come mera possibilità negativa di scegliere o non scegliere alcuni valori, ma come adesione ragionevole a una certa proposta ideale – esplicitando così tutte le potenzialità della virtù» (C. Esposito, *Tradizione e libertà*, in G. Chiosso, *Sperare nell'uomo*, cit., p. 226). Lo studioso continua: «l'io non è più l'ultima misura della storia e dell'essere, ma il luogo in cui emerge un significato – un *logos* – tendenzialmente infinito. La posta in gioco, quando si parla di comunità e tradizione, è niente di meno che questa. Il senso del passato e dei rapporti con altri esseri umani, in una tradizione comune di appartenenza, è quello di arrivare sino a me perché senza la mia verifica personale – nella quale nessuno può sostituirmi, nemmeno la comunità più solidale e più coesa possibile – non sarebbero né comunità né tradizione. È come se queste ultime attendessero me, per essere quello che sono» (*Ivi*, p. 227).

Se è vero, e lo è, che la *paideia* personale dipende anche dalla cultura e dalle prospettive di senso della comunità in cui è inserita ed agisce, riconoscere ciò non significa che il singolo debba concordare con la visione morale della propria comunità; soprattutto se la sensibilità personale di ciascuno non è soddisfatta dall'etica che viene condivisa nella stessa comunità. Guglielmo Malizia scrive che, nella prospettiva di MacIntyre, «la ricerca del bene implica proprio il superamento delle particolarità carenti della propria cultura di riferimento anche se tali retaggi costituiscono il punto di partenza necessario che non può mai essere dimenticato o cancellato totalmente»⁴⁹³. Da questo punto di vista, l'educazione può avere un ruolo importante nella riscoperta della tradizione e nella sua rielaborazione critica, in modo da renderla un dispositivo in grado di promuovere la risoluzione delle attuali sfide che la comunità si propone. MacIntyre afferma che «un senso adeguato della tradizione si manifesta nella capacità di cogliere quelle possibilità future che il passato ha messo a disposizione del presente»⁴⁹⁴. L'educazione ha proprio il compito di aiutare a cogliere la tradizione come strumento per individuare quali possibilità future si può scegliere di percorrere nella vita personale.

Possiamo asserire che la comunità, nella sua dimensione societaria, è in grado di soddisfare sia la forma produttiva e riproduttiva dei rapporti sociali (e delle relazioni sociali), ma allo stesso tempo e insieme di realizzare i desideri sociali della persona (socialità amicale, *divertissement* culturale) e dare compimento alla sensibilità etica dell'umano.

È interessante, la seguente descrizione della comunità: «è il luogo dove la gente vive/lavora, ma è anche un insieme di persone e un sistema di relazioni. La comunità rappresenta il bacino di utenza di un servizio, un ambito amministrativo, ma è anche un attore sociale e un soggetto. La comunità è un paradigma che rappresenta un sistema sociale in cui vengono o possono venire garantite la fraternità, libertà e soprattutto uguali opportunità di accesso alle risorse, fra cui il potere. La comunità è un soggetto e, come tale, ha *identità*, ha *competenze* e ha del *potere* sia nei confronti degli individui membri che verso l'ambiente esterno. Nella comunità è possibile il protagonismo individuale e di gruppo. Nella comunità è possibile il cambiamento. È nella comunità come luogo di vita

⁴⁹³ G. Malizia, *Tradizione, comunità educante e scuola della società civile*, in G. Chiosso, *Sperare nell'uomo*, cit., pp. 233-234.

⁴⁹⁴ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), trad. it. Marco d'Avenia, Armando, Roma 2007, p. 256

e come ambito di relazioni che si origina il disagio, quindi è nella comunità che si possono ipotizzare soluzioni. [...] Nella comunità si originano i processi di emarginazione sociale. Così come nella comunità ha luogo il possibile reinserimento dei soggetti una volta emarginati. [...] Quando si parla di partecipazione è soprattutto alla comunità locale che si pensa. Ma la comunità locale non l'unica comunità. All'interno della comunità esistono, per così dire, delle sotto-comunità o delle comunità di settore, che vanno dalla famiglia, all'associazione di volontariato, al condominio, alla parrocchia, ecc. In sostanza quelle realtà in cui è possibile identificare un insieme di persone legate da rapporti di interdipendenza in relazione a qualche fine comune. La comunità locale, quindi, si configura come *un insieme di comunità* che interagiscono nel perseguimento degli obiettivi di ciascuno e degli obiettivi generali»⁴⁹⁵.

La comunità è il contesto in cui, se le condizioni lo consentono e lo favoriscono, è possibile esprimere il bene comune, che è una totalità costruita sulla base dei beni personali di ciascuno. In questo processo di costruzione del bene comune della comunità si possono contemperare obiettivi di ciascuno e di tutti, interessi personali e sociali, desideri personali e desideri comunitari e bisogno personali e sociali, solo così si compie il bene comune che è bene personale e comunitario. In questo ambito, intendiamo il bene comune come il bene comunitario, la prospettiva con cui leggiamo la realtà sociale è quella della comunità locale, altra questione interessante sarà come costruire un bene comune tra le comunità locali, a cui però non ci dedicheremo per non allontanarci troppo dall'argomento dell'elaborato⁴⁹⁶.

MacIntyre ha ragione quando sottolinea che bisogna riconoscere «che ciascun membro della comunità è qualcuno da cui noi possiamo imparare e possiamo avere da imparare a proposito del bene comune e del nostro proprio bene, e che può sempre avere degli insegnamenti da impartirci su quei beni che noi non saremo in grado di apprendere altrove»⁴⁹⁷.

L'autonomia sociale di comunità è la dimensione politica in grado di rendere conto della dimensione dipendente e indipendente della persona, attraverso la possibilità della

⁴⁹⁵ D. Chavis, G. de Pietro, E. Martini, *Partecipazione sociale. Oltre il disagio*, «Quaderno di Animazione sociale e Formazione», 1996, p. 96.

⁴⁹⁶ Su questo tema segnaliamo il saggio di M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità* (1949), a cura di D. Di Cesare, Marietti, Torino 2009.

⁴⁹⁷ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), trad. it. di Marco D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 133.

costruzione di rapporti reciprocanti e dell'opportunità della partecipazione alle decisioni che riguardano il bene della comunità. La dimensione dei rapporti reciprocanti consente di sussidiare alla persona umana, nel momento in cui vive delle situazioni di «invalidità e dipendenza»⁴⁹⁸ personale dagli altri, considerando la stessa come persona in grado di scegliere liberamente e di ridare il beneficio ricevuto anche sotto altre forme. La dimensione partecipativa del bene comune consente co-decidere con gli altri, di manifestare l'indipendenza della persona nella libertà di scegliere liberamente nell'ambito della «comune deliberazione»⁴⁹⁹.

Nella comune deliberazione dobbiamo considerare che le decisioni riguardano il bene comunitario ci riguardano non solo per che siamo membri della comunità e, dunque, legittimati a co-decidere con gli altri, ma perché le scelte comunitarie hanno un impatto sul nostro bene personale. Da questo punto di vista, è interessante riprendere nuovamente le riflessioni di MacIntyre: «tanti dei nostri beni, vuoi individuali vuoi comuni, sono beni condivisi, che in genere le mie decisioni su quale ruolo certi beni devono giocare nella mia vita non saranno e non potranno essere indipendenti dalle nostre decisioni concernenti il ruolo che devono avere tali beni nella vita della nostra comunità»⁵⁰⁰. Il filosofo propone un esempio esplicativo: una persona che avrà interesse per l'arte drammatica e che vorrebbe che l'attore di teatro divenga la sua professione, difficilmente potrà realizzare la sua vocazione e il suo desiderio professionale se la comunità non considera l'importanza del teatro e non sceglie di dare ad essa risorse adeguate. Il filosofo afferma che ciascuno di «noi» determina «l'ampiezza delle possibilità aperte per la formazione delle nostre vite individuali all'interno di decisioni politiche su queste priorità e attraverso di esse e, se escludiamo noi stessi dal contribuire a tale processo decisionale politico o ne veniamo esclusi da altri, noi riduciamo la portata e l'efficacia della nostra capacità di prendere decisioni»⁵⁰¹.

È interessante la seguente riflessione di MacIntyre in cui afferma che «ci sono numerosi bisogni fondamentali di comunità locali che possono essere affrontati solamente facendo ricorso alle risorse statali e richiedendo l'aiuto delle agenzie dello stato. Ma è la qualità della politica delle comunità locali che è indispensabile per definire adeguatamente tali

⁴⁹⁸ *Ivi*, p. 128.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 138.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

bisogni e per verificare che essi vengano soddisfatti»⁵⁰². È qualità sociale delle reciprocità comunitarie che va valorizzata, reciprocità che non sono un evento, non accadono raramente come fossero una donazione gratuita, ma sono quotidiane, accadono giorno per giorno ma forse non vengono riconosciute in quanto tali; come se le comunità andassero costruite ma queste sono già presenti nei beni condivisi che vengono costruiti giorno per giorno nelle reti sociali in cui agiamo. MacIntyre polemizza con gli studiosi afferenti al movimento comunitarista, che secondo il filosofo, non riconoscerebbero il bene quotidiano della comunità. Il filosofo afferma che il bene quotidiano costruito dalla comunità locale è costituito concretamente «dai suoi incontri faccia a faccia e le sue conversazioni», «sono indispensabili per il raggiungimento condiviso dei beni comuni di coloro che partecipano alla deliberazione razionale necessaria per sostenere le reti di dare e ricevere»⁵⁰³.

Carla Xodo afferma che «la comunità, al di là della realtà storico-politica in cui è emersa ed è stata narrata nella *polis*, traccia il profilo dell'esperienza umana fondamentale che l'uomo deve compiere per conoscere e realizzare se stesso in ogni tempo e in ogni epoca»⁵⁰⁴. La pedagoga continua: «la comunità, come insegna Mounier, è prima di tutto una figura dello spirito, una sfida, un traguardo, il conseguimento della coscienza di noi stessi “*comme un autre*”. Per questo, dileguatasi all'interno delle grandi metropoli, nell'universo spersonalizzante e anonimo dei grandi centri, delle grandi città, in cui individui senza alcun legame si trovano affidati a loro stessi senza la cerchia ristretta e protettrice della famiglia, senza i rapporti di amicizia del vicinato, senza appartenenza, la comunità può comunque essere recuperata proprio attraverso l'azione educativa che rivaluta se stessa e in tal modo aiuta l'individuo a rientrare dentro di sé e riscoprire, sono parole di Mounier⁵⁰⁵, “nel cuore del proprio cuore” la dimensione della comunità»⁵⁰⁶.

L'essere umano vive una conflittualità tra «impulsi e desideri egoistici e altruistici»⁵⁰⁷. MacIntyre sottolinea che «il compito dell'educazione è quello di trasformare i nostri beni individuali e integrarli in un'inclinazione verso il bene comune, cosicché noi non

⁵⁰² *Ivi*, p. 140.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ C. Xodo, *La comunità “pedagogica” MacIntyre*, in G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell'uomo*, cit., p. 215.

⁵⁰⁵ E. Mounier, *La rivoluzione personalista e comunitaria* (1935), trad. di L. Lovisetti Fuà, Edizioni di Comunità, Milano 1955, p. 36.

⁵⁰⁶ C. Xodo, *La comunità “pedagogica” MacIntyre*, cit., pp. 216-217.

⁵⁰⁷ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. 158.

diventiamo né preoccupati-di-noi-invece-che-degli-altri, né preoccupati-degli-altri-invece-che-di-noi, né egoisti né altruisti, ma le nostre passioni e inclinazioni sono rivolte a quello che è sia il nostro bene sia il bene degli altri»⁵⁰⁸. In quest'ottica, il «sacrificio» come l'«egoismo» sono considerati come disvalori, indicano che la persona che li interpreta non è abbastanza matura dal punto di vista morale⁵⁰⁹.

Per riuscire a contemperare il bene personale e il bene comune (condiviso), è dirimente che nella relazione interpersonale venga riconosciuto il *proprium* di ciascuno, la competenza personale attraverso cui la persona umana esprime la sua unicità, e il contributo che può dare alla comunità. Se non riconosce quell'unicità pratica, l'unicità realizzata nell'agire quotidiano, non si valorizza il bene proprio, personale di ciascuno, e si rischia di svalutarlo in un bene comune che si realizza nella condivisione tra persone, ma si riduce degradandosi all'astratto bene collettivo. MacIntyre sottolinea che «ciascuno di noi ha bisogno di questo riconoscimento, se vuole perseguire efficacemente il proprio bene all'interno di reti di dare e ricevere»⁵¹⁰. Il riconoscimento reciproco della nostra unicità nello spazio comune, della comunità, favorire la creazione di un bene condiviso, di cui tutti noi siamo co-autori e ne godiamo i frutti in condivisione.

MacIntyre sottolinea giustamente che anche nelle reti comunitarie possono ritrovarsi quei rapporti di potere (autoritari, per definizione) che ledono la dignità della persona. Le reti comunitarie si possono configurare come un dispositivo sia liberante sia necessitante. Sono liberanti per le competenze personali nel momento in cui, le relazioni reciprocanti, mettono in condizione la persona di «ottenere» quei beni necessari a sostenere la trasformazione del potenziale umano in azione competente. Le reti comunitarie possono anche ostacolarci «nel conseguire i nostri beni», diventando le stesse strumenti di «dominio e privazione»⁵¹¹.

MacIntyre dimostra la necessità del legame tra bene personale e bene altrui, non si realizza il bene personale senza il sussidio (sostegno) altrui e viceversa. Infatti, spiega il filosofo: «se devo vivere bene nel modo più completo possibile per un essere umano, allora la mia vita intera deve essere di un certo tipo; in essa non soltanto m'impegno nelle attività di un agente razionale indipendente, magari con qualche successo, ma ricevo

⁵⁰⁸ *Ibidem.*

⁵⁰⁹ *Ibidem.*

⁵¹⁰ *Ibidem.*

⁵¹¹ *Ivi*, p. 100.

anche e ho la ragionevole speranza di ricevere la necessaria e sollecita cura quando sono molto giovane, anziano e malato, o in difficoltà. Così ciascuno di noi raggiungere il suo bene soltanto se e nella misura in cui altri fanno del nostro bene il loro bene aiutandoci a superare periodi di disabilità perché diventiamo il tipo di esseri umani che fanno del bene altrui il loro proprio bene, mediante l'acquisizione e l'esercizio delle virtù, e ciò non perché abbiamo calcolato che solo nella misura in cui noi aiutiamo gli altri, essi a loro volta ci aiuteranno, secondo la logica del *do ut des*»⁵¹².

Potremmo affermare che ragiona da *homo oeconomicus*, una persona che «si preoccupa del bene degli altri soltanto perché e nella misura in cui corrisponde al suo bene fare questo»⁵¹³, in questo modo degrada la logica della reciprocità a quella del mero scambio di equivalenti.

5.2 La qualità sociale del *welfare*

La qualità sociale del *welfare* evidenzia l'importanza della dimensione relazionale e della reciprocità interpersonale nel *welfare*. La qualità sociale si può apprezzare nel momento in cui le risorse sociali che vengono offerte dalla comunità vengono adoperate in situazione dalla persona, realizzando i suoi fini con un'azione libera e responsabile. Pierpaolo Donati afferma che «la qualità del *welfare* sta nelle relazioni interumane che esso implica e realizza. Consiste nell'operare sulle relazioni, con le relazioni e attraverso le relazioni sociali» in cui la persona agisce. La qualità sociale è un approccio che valorizza le reti sociali che favoriscono un sentimento di sicurezza relazionale della persona umana. L'intervento sociale delle reti sociali e del professionista, afferma Donati, «è tanto migliore quanto più rende il soggetto capace di gestire in maniera autonoma relazioni valide e significative»⁵¹⁴. Nell'ottica qualità sociale il professionista non deve sostituirsi alla persona, agire in modo assistenzialista, ma deve agire al fine di mettere in condizione la persona «di essere al tempo stesso produttore e consumatore del suo *welfare* (*prosumer*)»⁵¹⁵. Agire qualità sociale significa favorire l'attivazione della persona,

⁵¹² MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. 106.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ P. Donati, *La qualità sociale del welfare familiare: le buone pratiche nei servizi alle famiglie*, in Id., *Famiglie e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, FrancoAngeli, Milano 2007, p. 422.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 425.

promuovere la sua riflessività rispetto alla condizione che sta vivendo e le azioni che può compiere per vivere meglio. La persona diviene, dunque, co-autore, co-costruttore del (suo) *welfare*, non mero beneficiario.

Se intendiamo la qualità in questo modo non possiamo considerare il *welfare* solo in senso prestazionale «a cui corrisponde uno “stato” (psicologico o di altro tipo) dell’individuo bisognoso». «Bisogna piuttosto orientarsi a intendere il *welfare* come una modalità di adeguatezza relazionale fra ciò di cui il soggetto ha bisogno (non solo in termini di sopravvivenza, ma anche di aspirazioni o progetti di vita) e le risorse di cui può avvalersi»⁵¹⁶.

Un intervento sociale realizza concretamente la qualità sociale nel momento in cui «opera: “su” (a partire da) relazioni sociali; “con” (insieme a, per mezzo di) relazioni; per (al fine di) generare/ri-generare relazioni sociali e, infine, se è diretto “a” favorire le possibilità (disposizioni) d’attività/esperienza» di una persona umana⁵¹⁷.

Prandini spiega che un intervento sociale, il quale «opera “su” e “partire da” relazioni sociali, è caratterizzato dal fatto che tutti coloro che vi partecipano «hanno l’onore di acquisire, mettere in rete [...] le risorse [...] necessarie»⁵¹⁸ alla sua realizzazione. Per quanto concerne, ad esempio, un servizio sociale alla persona, la cooperazione sociale e i Servizi sociali del Comune saranno chiamati a fornire quelle risorse professionali che serviranno a sostenere la comunità locale nel costruire un intervento sociale. Ai membri della rete di quartiere potrebbe essere richiesto di sviluppare processi collaborativi tra di loro per rispondere alle esigenze comunitarie e organizzare una raccolta fondi che sostenga economicamente i costi dell’intervento sociale da realizzare, anche attraverso la partecipazione a bandi.

Invece, continua il sociologo, un intervento sociale che «opera “per” generare-rigenerare relazioni sociali. Riguarda la produzione di un “bene” a più dimensioni [...] che necessariamente deve essere realizzato attraverso la relazione stessa»⁵¹⁹. L’obiettivo di tale intervento è «produrre una trasformazione nelle condizioni di azione/d’esperienza»⁵²⁰

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ R. Prandini, *I servizi relazionali per la famiglia*, in E. Scambini, G. Rossi (a cura di), *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 204.

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 209.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibidem*.

della persona «che sono esprimibili solo “attraverso” e “nelle” relazioni quotidiane»⁵²¹, con i professionisti, con la propria famiglia, i vicini... Questo intervento intende promuovere la costruzione di una relazione reciprocante tra le persone, ove ciascuno possa esprimere le proprie competenze personali a favore dell'altro.

Ancora, continua Prandini, un intervento sociale che «opera “con”, attraverso relazioni sociali»⁵²² sulla base di un patto elaborato dalla rete sociale. Questo prevede la costruzione di una relazione di reciprocità tra persona, gli altri membri della comunità e i professionisti.

Invece, continua il sociologo, un intervento sociale che «diretto “a” sussidiare/capacitare le potenzialità di azione/esperienza che scaturiscono dalle relazioni»⁵²³ tra la persona e il contesto in cui vive.

Si può asserire che la caratteristica precipua di un intervento di buona qualità sociale consista nella produzione e nello sviluppo, da parte di due o più persone umane le quali intercorrono una relazione reciprocante, di beni relazionali. Donati e Solci definiscono i beni relazionali come un'«entità immateriale (*intangible goods*) che consistono nelle relazioni sociali che emergono da agenti/attori riflessivamente orientati a produrre e fruire assieme di un bene che essi non potrebbero ottenere altrimenti»⁵²⁴.

Luigino Bruni propone di distinguere i beni relazionali in «beni *capitali* o *assets*» e «beni di *consumo*»⁵²⁵. I primi possono essere esemplificati, secondo l'economista, dall'«amicizia», mentre gli ultimi si possono ritrovare, ad esempio, in una «chiacchierata» con una persona a noi sconosciuta. Secondo l'economista i beni relazionali costituiscono una forma di «beni pubblici locali»⁵²⁶, pubblici perché tutte le persone che fanno parte di questa rete locale possono godere dei benefici, partecipando alla relazione reciprocante che crea il bene relazionale. È vero che ciascuno può contribuire diversamente e differentemente per qualità e quantità di risorse utilizzate, ma tutti noi dovremo impegnarci almeno un poco se vogliamo costruire un bene relazionale. L'economista propone l'esempio della festa di compleanno, è vero che per realizzare una festa di

⁵²¹ *Ivi*, p. 209-210.

⁵²² *Ivi*, p. 210.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ P. Donati, R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 8.

⁵²⁵ L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004, p. 188.

⁵²⁶ *Ibidem*.

compleanno che faccia il bene di tutti e di ciascun partecipante ci sarà un piccolo gruppo di persone - che sarà impegnato più delle altre non solo nell'organizzazione della festa ma anche (se sono bravi) nella creazione di quelle condizioni che favoriscono la promozione del bene relazione che si intende creare per garantire la buona riuscita della festa – è pur vero che ciascun partecipante dovrà contribuire a fare in modo che la festa riesca bene, ovvero a trasformare quelle condizioni situazioni promuoventi in azione (in bene relazionale).

Giustamente, Bruni sottolinea che è cruciale distinguere i beni relazionali *strictu sensu*, nel senso autentico dell'espressione, da «i beni nei quali la relazione che si instaura tra i contraenti è una caratteristica importante, come in un servizio alla persona». La distinzione tra i due «risiede nel fatto che i beni relazionali è la *relazione in sé* a costituire il bene economico»⁵²⁷. Mentre, gli ultimi costituiscono dei beni cui la relazione è il dispositivo per la costruzione di un intervento di qualità sociale, per favorire la vita buona della persona. Li chiameremo beni di qualità sociale, la cui caratteristica fondamentale è la relazione e il fine è la garanzia di un intervento sociale, non assistenziale, ma reciprocante.

Nussbaum fa notare che, nella filosofia morale aristotelica, i beni relazionali hanno un ruolo cruciale. «I beni relazionali in Aristotele sono l'amicizia (di virtù), l'amore scambievole e l'impegno politico, che sono attività per il loro essere fatti *di* relazioni, possono essere goduti solo nella reciprocità». Martha Nussbaum spiega che «l'attività vicendevole, il sentimento reciproco e la mutua consapevolezza sono una parte tanto profonda dell'amore e dell'amicizia che Aristotele non è disposto ad ammettere che, una volta tolte le attività condivise e le loro forme di comunicazione, resti qualcosa degno del nome di amore o di amicizia»⁵²⁸.

Possiamo asserire che i beni relazionali possono essere goduti solamente attraverso una relazione reciprocante, se no evidentemente perderebbero il loro status di beni relazionali e la *philia* si trasformerebbe in mero *eros*. Mentre, per quanto concerne i beni di qualità relazionale, questi potrebbero essere goduti anche all'interno di un rapporto unidirezionale (che nel *welfare* si direbbe assistenzialistico) pena però perdere quella

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ M. Nussbaum, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 1996, p. 624.

reciprocità che garantisce la qualità sociale dell'intervento e favorisce la costruzione di una buona vita di ciascuno.

5.3 Il *welfare* personalizzato e capacitante

Il *welfare* comunità favorisce l'espressione dell'intenzionalità, *logos*, libertà e responsabilità della persona umana e dell'autonomia sociale di comunità, perché considera la persona non come soggetto passivo da assistere, ma come soggetto il cui patrimonio competenziale è promosso dalla comunità e una volta agito diventa, poi, risorsa per la comunità stessa. Lavinia Bifulco definisce il *welfare* di comunità come un'«articolazione specifica del *welfare* locale che costituisce principalmente un modello di ridisegno della protezione sociale che mira a recuperare e rilanciare i potenziali di integrazione sociale del *welfare* – in termini di rafforzamento delle interazioni operative e dei legami sociali – dislocandoli e ancorandoli alla comunità. In questo senso il *welfare* di comunità sottintende la capacità di usare il territorio come fonte di processi di integrazione sociale»⁵²⁹. L'organizzazione sociale che si costruisce e si sviluppa nella comunità locale può essere definita come il processo «di continua elaborazione di campi attrezzati di interazione cooperativa», in cui sono implicate sia dinamiche microsociali «di continuo lavoro di tessitura di tessuto sociale che mettono in opera le persone con l'interazione continua in famiglie, reti di relazioni, rapporti di conoscenza o amicizia, associazioni volontarie, sia dinamiche macro che coinvolgono istituzioni economiche e politiche, quali il mercato e la politica»⁵³⁰.

Se vogliamo promuovere la costruzione di un agire sociale con e per la comunità locale, che fomenti il legame sociale e valorizzi il bene di ciascuno e di tutti, è dirimente realizzare un intervento sociale (professionale e non) finalizzato non a un astratto bene da applicare illuministicamente, ma un bene concreto. Il bene come sostiene Aristotele è costruito nell'esperienza concreta, a partire da essa e con essa, costituisce «il migliore dei beni realizzabili»⁵³¹, nella situazione specifica in cui si sta agendo. «La scelta di compiere

⁵²⁹ L. Bifulco, *Il welfare locale. Processi e prospettive*, Carocci, Roma 2015, p. 70.

⁵³⁰ A. Bagnasco, *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 2003, p. 12.

⁵³¹ Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 8, 1141b, 13-14.

l'azione buona e dovuta impiegato i mezzi e le modalità opportuni è [...] una capacità che sintetizza e fa sempre i conti con tutte le parti dell'anima. Per questo coinvolge corpo, passione e ragione»⁵³². Il bene non può essere astratto, è concreto, situazionale e frutto dell'esperienza di ciascuno, riguarda la persona come autore dell'agire e la sua intenzionalità, *logos*, libertà e responsabilità. Non solo aggiungerei anche l'incontro tra persone, la relazionalità umana perché non è bene (comune) se non è condiviso, se non goduto dalla persona e dal suo prossimo.

Se vogliamo costruire un intervento sociale che sostenga la persona valorizzandola, sarebbe bene che si tenga conto della complessità della situazione di ciascuno, non solo dei suoi bisogni ma anche dei suoi desideri e delle risorse che possono essere agite per migliorare la propria condizione vita. L'intervento sociale deve essere, dunque, costruito tenendo conto di questa complessità, deve essere personalizzato a seconda delle esigenze di ciascuno.

È bene sottolineare che individualizzare e personalizzare non sono termini sinonimi, ma identificano modalità differenti di pensare e strutturare gli interventi sociali. Nel campo dei servizi alla persona, l'individualizzazione consiste nella predisposizione e proposta di un bene e/o servizio «con una possibilità di variazione di suoi elementi base, tutti già “catalogati” (cioè previsti) dall'organizzazione erogatrice e pronti a essere inseriti nel pacchetto da vendere-erogare»⁵³³. Un intervento individualizzato prevede la costruzione a priori un pacchetto di prestazioni, da parte dell'ente erogatore, e la persona-utente può decidere quale preferisce, solo all'interno delle opzioni proposte nel *carnet* .

Nell'individualizzazione «è il prestatore di servizio o il venditore del bene che orienta il suo operare ai bisogni/desideri/necessità dell'utente-cliente», sulla base delle sole possibilità offerte «dal sistema-organizzazione»⁵³⁴. La logica che orienta l'offerta in questo processo può essere definita «a “menu” o a “tendina” dove per ogni elemento del bene-servizio esiste la possibilità di variazione, ma sempre entro un menu etero-determinato»⁵³⁵.

Riccardo Prandini e Matteo Orlandini affermano che «l'individualizzazione può raggiungere livelli di precisione e di *tailoring* notevolissimi, ma senza mai davvero co-

⁵³² G. Bertagna, *Avvio alla riflessione pedagogica*, cit., p. 55.

⁵³³ R. Prandini, M. Orlandini, *Personalizzazione vs individualizzazione dei servizi di welfare: fasi, attori e governance di una semantica emergente*, «Studi di Sociologia», 4 (2015), p. 355.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ *Ibidem*.

disegnare/ con-dividere/co-produrre il bene-servizio con l'utente che rimane un *target* – cioè un ulteriore elemento del servizio – “costruito-trattato” da un “sistema esperto” che detiene poteri e conoscenze separate e non condivise: è un “caso standardizzato”»⁵³⁶.

Il processo di individualizzazione funziona, secondo i due studiosi, attraverso due fasi: l'organizzazione «prima “individua”» la persona - cioè la «“prepara” per il servizio - quale utente-cliente, utilizzando i suoi propri codici operativi»; poi la «“individualizza” come qualcuno che necessita di un trattamento specifico»⁵³⁷. Prima lo tratta quasi da oggetto, da qualcosa, da manipolare per conformarlo ai canoni previsti dagli standard previsti dall'organizzazione, dopo gli riconosce un'individualità, come soggetto che può preferire un trattamento maggiormente adatto alle sue esigenze, tra le opzioni possibili.

Prandini e Orlandi propongono delle riflessioni interessanti su questo tema: «l'individualizzazione del servizio rappresenta perfettamente quella divisione sociale di ruoli e di lavoro che ha caratterizzato la società delle professioni e dei servizi moderna. Il “sarto” detiene ancora il potere di definire il vestito, anche se il suo catalogo è quasi illimitato: il cliente viene reso passivo (è il soggetto alla “prova” del vestito) poiché non gli viene riconosciuto nessun vero potere di coproduzione-erogazione-valutazione del servizio»⁵³⁸. Nell'individualizzazione in potere del professionista è deponente, legittimato dal suo essere una figura esperta agisce al posto dell'utente, lasciandogli solo la possibilità di preferire, se vuole un vestito per l'estate o per l'inverno sarà il sarto a scegliere il tessuto.

Pensare che la persona esperta conosca meglio quali sono le esigenze personali è un errore, o meglio è una *hybris*, perché ciascuno di noi ad esempio può essere affetto da una patologia ma manifestarla e avere un vissuto differente di quella patologia. Ciascuna persona essendo unica, differendo dalle altre non può che essere diversa nel modo di manifestare i propri bisogni. Certo, è evidente che le esigenze in genere possono essere simili o uguali perché siamo tutti esseri umani abbiamo tutti bisogno di buone relazioni, di vivere in buona salute ma nello specifico si vedono le differenze e soprattutto nelle modalità in cui manifestiamo quei bisogni. Per aiutare la persona, per costruire un intervento per migliorare il suo benessere non si può non tenere conto che il miglior esperto delle proprie esigenze, problematiche è la persona stessa che le esperisce. In

⁵³⁶ *Ibidem.*

⁵³⁷ *Ibidem.*

⁵³⁸ *Ibidem.*

questo senso, Dewey afferma giustamente che «chi calza la scarpa sa meglio del calzolaio esperto che questa gli fa male e in che punto gli fa male, anche se quest'ultimo è il miglior giudice di quello che si deve fare per rimediare»⁵³⁹. Dunque, se vogliamo costruire un intervento per il benessere della persona non possiamo che costruirlo con lei, interrogandola, capendo i suoi *feedback*, coinvolgendola in tutti il percorso non come mero utente ma valorizzandola nel suo ruolo di *co-maker*.

Prandini e Orlandini propongono un'interessante definizione di personalizzazione: la personalizzazione «opera come risposta a bisogni-desideri così come sono riflettuti-comunicati dall'utente (con il possibile “consiglio” di professionisti e altri interessati)»⁵⁴⁰. Non solo, la personalizzazione sostiene la mobilitazione del patrimonio competenziale della persona come risorsa per rispondere alle proprie esigenze e, magari, anche a quelle della comunità. Ciò che differenzia la personalizzazione dall'individualizzazione non è tanto il contenuto dell'intervento, quanto la modalità con cui lo si «disegna-eroga-valutari-progetta»⁵⁴¹. «Al centro della personalizzazione sta l'ascolto “profondo” della singolarità-utente, il riconoscimento di un potere-capacità di condividere il progetto-piano di azione»⁵⁴² con l'organizzazione.

Nella personalizzazione, l'intervento non viene costruito «attraverso la logica del menu, quanto piuttosto» a partire dalla «“domanda di senso” (mediata dal sapere esperto)»⁵⁴³ della persona. Nella personalizzazione, il professionista non deve mai costruire e realizzare un intervento assistenzialista, che non valorizzi l'attivazione della persona come protagonista, co-autore dell'intervento. La persona non deve essere ridotta a utente, non è, affermano Prandini e Orlandini, «il target di un sistema esperto pre-disposto a dare risposte standard anche se specifiche, ma un soggetto di decisione che cerca di co-disegnare il suo piano d'azione»⁵⁴⁴.

Il professionista si configura, dunque, come «un facilitatore di riflessività e progettualità, cercando di agevolare processi di autonomizzazione» relazionale della persona. Prandini e Orlandini affermano che «lo scopo della personalizzazione è», perciò, «quello di

⁵³⁹ J. Dewey, *Comunità e potere* (1928), trad. it. di P. Vittorelli, P. Paduano, La Nuova Italia, Firenze, 1971, p. 161.

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ivi*, p. 356.

mettere nelle condizioni» la persona «di ripensare, re-immaginare e provare a condurre la sua vita in modo autonomo. I due fanno notare giustamente che «i servizi personalizz(ati) sono anche servizi “personalizz(anti)”, in quanto permettono all’utente di attivare potenzialità silenti o di generarle ex novo»⁵⁴⁵. In termini pedagogici, si potrebbe dire che gli interventi personalizzati devono essere in grado di promuovere non solo le competenze personali già maturate, ma anche favorire l’espressione delle capacità in essere, in un agire di cui si potrà dimostrare competenza.

Prandini e Orlandini affermano che «la personalizzazione è un modo di operare [...] provando a non trasformare la singolarità che si presenta sulla soglia della organizzazione in un individuo standardizzato e s-personalizzato (e neppure in una personalità ineffabile e singolarissima)»⁵⁴⁶.

La personalizzazione chiama la responsabilità della persona a divenire co-autore, assieme al professionista, con pari dignità rispetto a lui, della costruzione e della produzione concreta dell’intervento.

Prandini sottolinea giustamente che «l’efficacia dei servizi personalizzati non è affatto indipendente dalla risposta e dalla collaborazione» della persona-utente, che deve attivarsi, anche grazie al sostegno della comunità e dei professionisti dell’organizzazione, per perfezionarsi, migliorarsi nella sua umanità unica e irripetibile⁵⁴⁷.

Prandini afferma che la caratteristica precipua della personalizzazione consiste nel processo di «capacitazione» della persona-utente: nel mettere la persona «nella condizione di condurre in modo riflessivo ed autonomo la loro vita»⁵⁴⁸. La «libertà di scelta» e la libertà di azione costituiscono dimensioni dirimenti per realizzare la personalizzazione⁵⁴⁹. Il sarto che personalizza il bene e servizio che produce per il cliente, è un professionista che favorisce l’espressione della scelta della persona, promuove la partecipazione del cliente dall’ideazione al prodotto finito (*poiemata*).

La personalizzazione è un processo complesso che incide sulla qualità dell’intervento: interviene sulla modalità di progettare, sull’«organizzazione», sui di «produzione», sulle

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 370.

⁵⁴⁷ R. Prandini, *La persona come medium e forma di politica sociale. Un cambiamento di paradigma per i servizi di welfare?*, «Sociologia e politiche sociali», 3 (2013), p. 48.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 52.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

modalità di realizzazione, di «fruizione, valutazione e ri-progettazione dei servizi che hanno come scopo quello di capacitare le persone a condurre una vita-buona»⁵⁵⁰.

Ciascuna persona deve poter progettare la sua vita buona, scegliere il talento che vuole sviluppare e offrire alla comunità il proprio contributo, nella forma di un agire competente. Per sostenere questo processo è necessario che si costruisca «un contesto sociale-istituzionale capace di sostenere le capacità», che la persona scegliere di esprimerle fino a giungere attraverso l'esercizio a dimostrare di essere competente in qualcosa, «così da cogliere le possibili opportunità di vita buona»⁵⁵¹.

Le capacità personali non si trasformano in competenza senza dispositivi capacitanti, che ne sostengono il processo trasformativo. La comunità priva delle risorse che ciascuna persona può offrire non può generare quei beni relazionali che concorrono a generare felicità pubblica, condivisa.

Gli attori sociali che partecipano alla costruzione di un intervento sociale possono essere i seguenti: la persona protagonista «che necessita di sostegno e [...] redige il Piano personalizzato», con l'aiuto di attori informali (familiari, vicini, operatori del volontariato...) e dei professionisti; la comunità locale, di cui fanno parte tra gli altri le reti di quartiere e le reti di vicinato; i professionisti del Servizio sociale comunale e della cooperazione sociale⁵⁵². La persona non è più un mero utente, ma viene riconosciuta come protagonista come soggetto che conosce i propri bisogni e, se sostenuto, può imparare a fronteggiarli.

Duffy⁵⁵³ sostiene che per valorizzare le risorse della persona e della comunità, che vengono sminuite dal professionismo del *welfare*, bisogna costruire e/o implementare un forma di supporto comunitario che si propone di affiancare al professionista. Questa «dovrebbe comprendere (dal livello più prossimo all'utente a quello più lontano)» i seguenti attori sociali: 1) la rete informale di sostegno e di informazioni (famigliari, amici, vicini di casa, etc.); 2) il sostegno dei pari (*peer*), cioè di persone che hanno o hanno avuto lo stesso problema e che spesso sono membri di *user-led-organisation*; 3) sostegno di comunità, specialmente di volontariato, terzo settore e tutte le fonti informative del mondo prossimo; 4) sostegno di servizio, cioè di attori specializzati, ma non istituzionali;

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 52.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ivi*, p. 65-66.

⁵⁵³ S. Duffy, *Should we Ban Brokerage?*, The Centre for Social Reform, Sheffield 2009.

5) sostegno professionale da parte del sistema dei servizi pubblici»⁵⁵⁴. «Il *community-based support* dovrebbe utilizzare tutte le fonti di sostegno, ma orientarsi»⁵⁵⁵ sussidiariamente a costruire degli interventi *bottom-up*, in modo da mobilitare in *primis* le reti di vicinato e le reti di quartiere.

Gli interventi sociali realizzati dalla comunità locale si configurano come un'«assistenza *informale*» basata sulle relazioni sociali in cui la persona è inserita e può trarre beneficio dall'aiuto che può ricevere dagli altri⁵⁵⁶. Un supporto sociale non assistenzialistico, che attiva la persona e ne favorisce un maggiore autoefficacia, che ingaggi la persona a essere attore protagonista della ricerca del proprio benessere sociale.

Il *welfare* in questo modo non si limita meramente ad operare in modo assistenzialistico per la «riparazione dell'individuo “medio”», bensì alla «capacitazione» di un soggetto concreto, la persona umana⁵⁵⁷. Il sistema di *welfare* non ha più come obiettivo l'immunizzazione dai rischi sociali e la liberazione dai bisogni, ma intervenire al fine di costruire dei dispositivi che promuovano la vita buona di ciascuno.

L'attore principale del servizio non è più l'organizzazione che sceglie solo ed esclusivamente secondo le proprie logiche interne e costruisce un servizio e una prestazione sulla base di categorie di utenza, ma è la Persona con il suo patrimonio di capacità, conoscenze, abilità e competenze e la comunità con cui si relaziona.

Un esempio concreto di questo cambiamento di prospettiva dalla persona come utente alla persona attiva, co-costruttrice di un percorso per il proprio e altrui benessere, può riferirsi al modello anglosassone di servizi sociali denominato LAC (*Local Area Coordination*). È stato elaborato in Australia alla fine degli anni Ottanta del XX secolo e viene definito come «un approccio di lavoro sociale per supportare le persone con disabilità a vivere una vita buona rimanendo all'interno della propria comunità di origine»⁵⁵⁸. La figura professionale principale nella LAC è il coordinatore che capacita la persona disabile, attraverso la creazione e lo sviluppo di un contesto comunitario fecondo e inclusivo. Fecondo nel senso che permette alla persona disabile la mobilitazione e la

⁵⁵⁴ R. Prandini, *La persona come medium e forma di politica sociale*, cit., p. 68.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ M. Bulmer, *Le basi della community care. Sociologia delle relazioni informali di cura* (1987), trad. it. di M. Belli, di R. Mazzeo, di C. Calovi, Erikson, Trento 1992, p. 212.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 71.

⁵⁵⁸ M. Orlandini, S. Rago, P. Venturi, *Co-produzione. Ridisegnare i servizi di welfare*, Short Paper, 1 (2014), Aiccon Ricerca, p. 7.

fioritura del proprio patrimonio umano. Inclusivo nel senso che consente alla persona disabile di essere libera di poter scegliere e di agire la propria scelta e di rispondere ai propri bisogni. Un coordinatore di un servizio ha descritto il senso e il funzionamento concreto di tale approccio inedito:

piuttosto che chiedere alle persone cosa non andasse e poi pensare ai soldi, alle risorse e a come inserirle dentro ad un servizio per risolvere il loro problema, c'è una discussione diversa. I coordinatori partono chiedendo alle persone “cosa è per te una vita buona?” piuttosto che “di che servizio hai bisogno?”. Invece di essere una discussione solamente sui soldi e sui servizi, riguarda i modi con cui le persone possono condurre la vita che vogliono, i modi pratici di garantire un aiuto [...] e l'importanza di concentrarsi sul mantenere le persone forti piuttosto che aspettare che cadano nelle loro crisi⁵⁵⁹.

Questo modello sembra conferire piena sovranità a ciascuna persona e permette di definire come si configura per lui o per lei una vita orientata al principio etico della “verità”, bontà, della giustizia, della bellezza e anche dell'utilità. L'elaborazione di un servizio efficace ed efficiente non può che muovere dalle scelte e dai bisogni della singola persona. Può essere considerato efficace nel senso che è un servizio che risponde direttamente alle scelte e ai bisogni della persona co-costruttrice e beneficiaria delle prestazioni. In altri termini, si può asserire che è efficace proprio perché il servizio è costruito insieme alla persona interessata che conosce meglio di qualsiasi altro le proprie esigenze. Può essere definito efficiente perché muove da una persona attiva nel co-costruire il suo benessere e, per raggiungerlo, non necessita solamente di un servizio professionale, ma soprattutto di un contesto comunitario capacitante. Ancor di più, tale approccio dimostra considerare ciascuna persona come patrimonio di capacità, conoscenze, abilità e competenze, sembra poter limitare il cosiddetto dislivello informativo tra persona-cittadino e organizzazione⁵⁶⁰.

Se vogliamo inverare, realizzare concretamente, delle politiche sociali che rispettino la persona nella sua dignità e che promuovano l'espressione della comunità locale nelle sue

⁵⁵⁹ D. Boyle et al., *Right Here, Right Now. Taking Co-Production into the Mainstream*, NESTA, London 2010, p. 20.

⁵⁶⁰ Il concetto di dislivello informativo, nell'ambito sanitario e sociale, riguarda «domanda e offerta, che garantisce a quest'ultima una posizione dominante ed una forte capacità di condizionamento e di induzione sul cittadino che, per evidenti ragioni, si trova in una posizione di debolezza e fragilità» (M. Bonzagni, *Il tema della qualità nei servizi assistenziali agli anziani non autosufficienti*, in M. La Rosa, S. Cozzi, P. Minguzzi (a cura di), *Essere anziani nel territorio riminese. Un quadro interpretativo, i servizi, la domanda, le prospettive di intervento*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 56).

reti sociali è dirimente valorizzare (dove c'è già) e promuovere (laddove non c'è ancora) un welfare di comunità che sostenga e fomenti i beni relazionali.

La nostra visione di *welfare* di comunità si fonda sull'approccio delle *capabilities* (capacitazioni) elaborato dall'economista, premiato dalla Banca di Svezia per le scienze economiche, Amartya Sen e dalla filosofa Martha Nussbaum. Il *capabilities approach* è un paradigma che esamina la dimensione economica, sociale e politica dello sviluppo umano. L'economista e la filosofa analizzano criticamente la funzione dell'economia e il ruolo della politica prendendo le mosse dal concetto di capacità (inteso nel senso aristotelico del termine). Nussbaum, rispetto all'economista, ha una maggiore attenzione, sensibilità per la dimensione "persona" e riguardo a questioni pedagogiche come «il tema dell'educabilità umana ed il tema dello sviluppo e della crescita come autorealizzazione»⁵⁶¹. L'approccio delle capacità intende, attraverso le capacitazioni, «produrre le capacità per ognuno, e non usare certe persone come mezzi per le capacità delle altre o dell'insieme. Questa attenzione per la singola persona è discriminante in termini politici, perché molte nazioni pensano alla famiglia, per esempio, come a un'unità omogenea da supportare, anziché considerare e promuovere le capacità distinte dei suoi membri»⁵⁶².

L'approccio delle capacità intende decostruire la concezione welfarista secondo cui lo Stato dovrebbe implementare interventi diretti atti a migliorare il benessere della persona, ossia politiche intervengano sulle capacità di ciascuno. In questo modo, la persona è agita dallo Stato, non è libera di scegliere quali capacità maturare ed esprimere. Diversamente l'approccio di Sen e Nussbaum intende promuovere determinate opportunità, offrire possibilità, perché «soltanto così si garantisce lo spazio per l'esercizio della libertà umana. C'è un'enorme differenza morale fra una politica che promuove la salute e quella che promuove capacità sane: quest'ultima, e non la prima, onora le scelte di stile di vita della persona»⁵⁶³. L'approccio delle capacità sostiene le politiche attive, capacitanti in

⁵⁶¹ G. Alessandrini, *L'approccio alle capacitazioni: una teoria pedagogica? Introduzione al volume*, in Id. (a cura di), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum*, cit., p. 9. Per approfondire la prospettiva della filosofa rispetto alle tematiche educative si può leggere M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* (1997), trad. it. di S. Paderni, Carocci, Roma 2006. Id., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2011), trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2014.

⁵⁶² M. Nussbaum, *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil* (2011), trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2012, p. 41.

⁵⁶³ *Ivi*, pp. 33-34.

quanto solo esse possono liberare il potenziale umano e svilupparlo a pieno. Non solo tale approccio prende seriamente il concetto di dignità umana che si concretizza se la persona è considerata libera e responsabile di agire e di scegliere, ciò che considera meglio per sé. Lo Stato non «dovrebbe usare i suoi poteri per orientare le persone a privilegiare stili di vita sani»⁵⁶⁴. Gli stili di vita che lo Stato invita a mantenere sono considerati a priori buoni e giusti dall'organizzazione statale e non dalla singola persona, quindi lo Stato si sostituisce alla persona e alla sua libertà di scelta.

I dispositivi promossi dall'economia comportamentale vanno invece nella direzione contraria a quella auspicata dall'approccio delle *capabilities*. È interessante esplorarli perché ci consentono di esplorare meglio la proposta delle *capabilities*. A livello statale si è cominciato ad utilizzare questo tipo di dispositivi per orientare gli «individui verso comportamenti salutari attraverso l'attento utilizzo di stimoli appropriati nonché di incentivi finanziari»⁵⁶⁵. Ciò favorirebbe «un miglioramento degli esiti clinici e [...] un risparmio sui costi assistenziali, in particolare come conseguenza della possibile riduzione delle ospedalizzazioni prevenibili o posticipo del ricorso a servizi di lungo assistenza»⁵⁶⁶.

Stimolare e/o incentivare, come vorrebbero i teorici della spinta gentile, un comportamento sano è qualcosa discutibile. Ci potremmo chiedere, innanzitutto, in che senso viene inteso il termine sano? O più precisamente, sano per chi? Sano per l'organizzazione? Sano per le statistiche che dicono che fare o comportarsi in un determinato modo diminuisce la possibilità di incorrere in una patologia o aumenta il benessere, o migliora la salute? O sano per la persona? Oppure, ci si può chiedere se dal punto di vista etico è bene stimolare e/o incentivare a tenere determinati comportamenti non dovremmo forse limitarci a creare delle opportunità lasciando alla persona la possibilità di scegliere quali ritiene opportuno, buono e giusto e utile, cogliere in quella specifica situazione?

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵⁶⁵ Il tema degli stimoli e degli incentivi economici a un comportamento sano è ben approfondito dai teorici del Nudge, della spinta gentile, dall'economista comportamentale premio Nobel R.H. Thaler e lo studioso di diritto C.R. Sunstein. Per approfondire si può leggere, R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità* (2008), trad. it. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2009; R.H. Thaler, *Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale* (2016), tr. it. di G. Barile, Einaudi, Torino 2018.

⁵⁶⁶ Osservatorio nazionale sulle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2017. Stato di salute e qualità dell'assistenza nelle regioni italiane*, Rapporto annuale, Roma 2017, p. 381.

L'economia comportamentale ha sviluppato un approccio, quello del Nudge, della spinta gentile, promosso dall'economista Thaler e il giurista Sunstein che si configura come una terza via tra paternalismo e libertarismo, infatti gli autori stessi che adottano e sostengono la necessità, nell'azione politica, di un "paternalismo libertario"⁵⁶⁷. Quel "padre" è lo Stato che incentiva e/o stimola secondo gli autori la libera scelta dei cittadini. Può un paternalismo essere libertario? Ci pare una contraddizione in termini. Anche, perché un libertario non vorrebbe che lo Stato lo stimoli e incentivi a fare qualcosa anche se lo fa per tutelare un supposto bene della persona⁵⁶⁸. Certo, a queste critiche, che qualcuno potrebbe chiamare "liberali" al ruolo Stato, gli autori oppongono un'ulteriore argomentazione: non si tratta di scegliere al posto di qualcuno ma solamente di rendere maggiormente costosa una scelta dannosa rispetto a quella "sana".

Facciamo un esempio, siccome al modo esistono molte persone diabetiche o che potrebbero diventarlo, generando un malessere per loro ma anche un costo per il sistema sanitario (nel caso in cui sia pubblico, oppure un aumento delle spese assicurative per la persona e per la propria famiglia). Nell'ottica del Nudge, lo Stato potrebbe intervenire per disincentivare l'acquisto di cibi con molti zuccheri ad esempio aumentando le tasse sui cibi e bevande zuccherate oppure agire stabilendo per legge che il posizionamento nei supermercati di quei cibi e quelle bevande non debba essere vicino alle casse del supermercato, perché essendo così a portata di mano del consumatore ne favorisce un maggior consumo.

Siamo proprio sicuri che sono sufficienti questo tipo di disincentivi per diminuire il consumo di questo tipo di alimenti? Per provare a rispondere a questa domanda è necessario però muovere da una esplorazione più approfondita della proposta di Thaler e Sunstein. Innanzitutto, i due studiosi analizzano criticamente l'*homo economicus*, l'uomo astratto della teoria in grado con la sua razionalità calcolante di scegliere al meglio possibile, massimizzando i benefici e minimizzando i costi. Gli studiosi sulla scorta degli studi dello psicologo Daniel Kahnemann⁵⁶⁹ analizzano errori cognitivi compiuti dall'essere umano che fanno pensare a una razionalità limitata non in grado da sola,

⁵⁶⁷ Tra l'altro, uno dei libri di C.R. Sunstein su questo tema è intitolato proprio *Effetto nudge. La politica del paternalismo libertario*.

⁵⁶⁸ Si veda da questo punto di vista un importante autore libertario (di destra), teorico dello Stato minimo, che sottopone a radicale critica lo Stato e le funzioni a esso attribuite, R. Nozick.

⁵⁶⁹ Si può leggere di D. Kahneman, su rapporto tra economia e psicologia cognitiva, *Mappe di razionalità limitata* (2005); *Economia della felicità* (2007).

lasciata a se stessa, massimizzare la propria funzione di utilità⁵⁷⁰. Pare che in quest'ottica non si sufficiente per agire bene la riflessività personale perché rischia facilmente di incorrere in errore, preferire cibi dannosi per la salute magari per il marchio, la dolcezza. Questo approccio vuole aiutarci, paternalisticamente, a compiere scelte che si avvicinino alle nostre *vere preferenze*, a fare quello che faremmo se non fossimo condizionati dal contesto, avessimo autocontrollo e fossimo ben informati»⁵⁷¹. È qui che si inserisce la spinta gentile che può intervenire stimolando e incentivando comportamenti sani, disincentivando quelli dannosi per la salute, che massimizzino i benefici e minimizzino i costi.

Luigino Bruni scrive, rispetto a questo approccio, «un pianificatore sociale o il politico benevolente deve sapere questo e quindi aiutarci, paternalisticamente, a compiere scelte che si avvicinino alle nostre vere preferenze, a fare quello che faremmo se non fossimo condizionati dal contesto, avessimo autocontrollo e fossimo ben informati»⁵⁷² (Bruni, 2018). L'intervento del pianificatore o del politico supera la questione del divario informativo, esso è, in questa prospettiva, “narratore onnisciente” che sa cosa è bene in ogni situazione, interviene fornendo lo stimolo o l'incentivo più idoneo. Ci si potrebbe domandare se ciò non è contraddizione con il presupposto teorico, ossia la razionalità limitata, di cui più sopra si è fatto riferimento. Lo Stato, si potrebbe controbattere ai due studiosi, è costituito da persone che prendono delle decisioni, anche loro possono sbagliare nel prenderle soprattutto se vogliono imporre una regolazione che riguardi l'intero territorio nazionale, non lasciando qualsivoglia autonomia sociale alle comunità locali di costruire in modo partecipativo le condizioni della propria vita buona. Dunque, anche il pianificatore e/o il politico con il suo intervento comportamentista *top-down* può intervenire in modo errato sul problema che vuole affrontare. Dunque, la spinta può incentivare inintenzionalmente comportamenti che massimizzano i costi e diminuzione. Il pianificatore e/o il politico benevolente non può conoscere la situazione e può intervenire standardizzando cercando di ridurre fittiziamente a una “situazione media” e dunque incorre in errore perché la “situazione media” è qualcosa di astratto non di è concreto, è un'idea, e perciò l'intervento risulterà inadeguato e magari dannoso,

⁵⁷⁰ Per approfondire si può leggere il recente saggio di R. Thaler, *Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale* (2018).

⁵⁷¹ L. Bruni, *Quelle “spintarelle” sul mercato che ledono la democrazia*, «Avvenire», 7 novembre 2018.

⁵⁷² *Ibidem*.

peggiorativo rispetto alla situazione concreta. È un intervento fittizio quello di eliminare le condizioni di contesto che ci influenzano nelle nostre azioni quotidiane, è come togliere, se mi è consentito questo paragone, togliere la forza di gravità senza gravità non c'è ossigeno, non c'è vita sulla terra.

Tornando all'esempio di prima, se il pianificatore sociale intervenisse per spostare i cibi zuccherati dalla cassa del supermercato mettendoli negli scaffali secondo gli studiosi è un intervento che dovrebbe disincentivare l'acquisto non intenzionale, la ricerca dei prodotti nelle corsie è un comportamento più costoso per il consumatore. Ci vuole più tempo per trovare i prodotti e non è così immediato come trovarseli alle casse, e comprarli senza magari essere entrati con quella intenzione al supermercato, perché i prodotti si trovano a «portata di mano»⁵⁷³. In questo modo, i consumatori dovrebbero cedere alla «tentazione» di acquistarli⁵⁷⁴. Questo intervento disincentivante serve per evitare la diminuzione del benessere sanitario, dovuto a un abuso di questa tipologia di prodotti.

La persona umana è più complessa di quanto questo approccio vorrebbe far credere, è capace di esprimere comportamenti anti-manipolatori. Luigino Bruni afferma che questo tentativo del «pianificatore o del politico benevolente» può essere annullato tramite «ragionamenti» che portino ad aggirare gli «ostacoli» posti all'azione, «come la convinzione che “io sono diverso dalla media”, quindi i dati scientifici “funzionano per gli altri ma non per me”»⁵⁷⁵.

La persona umana è molto più complessa di quanto l'approccio paternalista (libertario) di Thaler e Sunstein vorrebbe far credere e, dunque, non è possibile manipolarla, indurla a compiere azioni che i dispositivi tecnocratici considerano sane ma non la stessa persona (pensiamo a quanto la famiglia di appartenenza impone ai figli adolescenti la scelta dell'indirizzo scolastico scegliendo per lui e generando magari infelicità, disinteresse scolastico e pessimi risultati scolastici nel futuro, se non esiti ancora peggiori come l'abbandono scolastico). Se consideriamo in modo più complesso la persona umana non possiamo limitarci a una lettura cognitivo-comportamentale, ma dobbiamo introdurre la dimensione biologica ma soprattutto una dimensione contestuale e situazionale. Bruni afferma: «quando si lavora male e/o troppo, si mangia anche male, e la cura delle relazioni è correlata alla cura di sé. Senza rivedere la nostra cultura del lavoro, delle relazioni e

⁵⁷³ *Ibidem.*

⁵⁷⁴ *Ibidem.*

⁵⁷⁵ *Ibidem.*

della cura, continueremo a sapere che la verdura fa bene e a mangiare panini da soli»⁵⁷⁶. Dunque, per intervenire a migliorare la qualità della vita non possiamo farlo tecnocraticamente, ma dobbiamo considerare la complessità della persona e le relazionali in cui agisce.

Gli economisti sostiene Nussbaum si chiedono solamente come è possibile «compensare» a una determinata situazione di svantaggio. Nel caso, dell'approccio del Nudge l'intervento compensativo riguarda l'uso di incentivi e disincentivi. Gli economisti con i loro dispositivi operazionalizzano, cioè stabiliscono la prestazione più efficiente possibile che compensi alla condizione diseguale della persona. Invece, è fondamentale che si sviluppi un approccio integrato focalizzato sulla promozione di una o più capacità personali, in modo dare *empowerment* alla persona, così che si consideri una risorsa per intervenire sulla situazione di disagio che vive; non, invece, un bersaglio di un intervento tecnico di un pianificatore benevolente, in cui la persona è solo un mezzo per diminuire i costi assistenziali per curare il disagio.

Il welfarismo, spiega Sen, è uno degli “elementi basilari” dell'utilitarismo. Secondo l'economista indiano esso consiste nella «valutazione del benessere in base all'utilità [...] che esige che la bontà di una situazione sia funzione dell'informazione sull'utilità relativamente a quella situazione»⁵⁷⁷. Il welfarismo sviluppa alcune riflessioni legate alle modalità con cui le persone sviluppano le loro preferenze in base ai condizionamenti situazionali e contestuali. Il filosofo Ian Carter spiega che «spesso le persone molto svantaggiate adattano le loro preferenze alle situazioni in cui si trovano, impedendosi di desiderare ciò che sembra irraggiungibile e accontentandosi di ciò che realmente riescono ad acquisire»⁵⁷⁸.

I welfaristi si chiedono che cosa potrebbe trasformare tale situazione e postulano che se le persone svantaggiate potessero accedere ad una migliore qualità o una maggiore informazione si risolverebbe il problema delle preferenze adattative e aumenterebbe l'utilità media della società. In realtà, non è tanto e solo il “fattore” informazione che sostiene le preferenze di ciascuna persona verso qualcuno o qualcosa. Nussbaum afferma che «se le donne imparano che l'istruzione non è cosa da donne, non cambieranno idea

⁵⁷⁶ L. Bruni, *Perché continuiamo a farci del male?*, «Città Nuova», 2 (2016).

⁵⁷⁷ A. Sen, *Etica ed Economia* (1987), trad. di S. Maddaloni, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 52.

⁵⁷⁸ I. Carter, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 189.

facilmente sentendo parlare dei benefici e dei piaceri dell'istruzione»⁵⁷⁹. In alcune culture, come quella indiana sulla quale riflette la filosofa, i dispositivi comunitari, con la loro pervasività, operano per ostacolare libertà di agire e di scegliere delle donne, quindi il miglioramento della qualità dell'informazione non può migliorare di per sé la qualità della vita della persona. Secondo l'approccio delle capacità non è possibile stabilire le preferenze adattative a una «realtà ingiusta [...] senza una teoria indipendente della giustizia sociale, che l'approccio utilitaristico non offre»⁵⁸⁰. La teoria welfarista sembra non considerare assolutamente la onnipervasività dei dispositivi comunitari. Tale paradigma riduce la complessità delle situazioni in cui vive la persona in un calcolo benefici e costi, i primi riguardano un rapporto tra piaceri e dolori vissuti dalle persone (da tutti e non considera mai ciascuno), mentre i secondi concernono i costi che potrebbe subire l'organizzazione se venisse implementato un determinato intervento.

Diversamente, l'approccio delle capacità prende le mosse dall'idea che se si intende promuovere interventi atti al miglioramento della condizione di vita di tutti gli individui e di ciascuna persona, è bene chiedersi quali sono le capacità che la persona sarebbe in grado di mobilitare, se vi fosse un contesto facilitante. Questa prospettiva è molto interessante, in quanto non dimentica che per sviluppare capacità personali non possibile trascurare il contesto (sociale, culturale, economico, politico) e la situazione specifica in cui ciascuno agisce.

Questo approccio muove dalla concezione che promuovere la vita buona della persona è necessario intervenire sui dispositivi che condizionano o favoriscono l'azione buona. È dirimente costruire quelle condizioni che favoriscono la possibilità di invecchiare il bene umano potenziale di ciascuno in una situazione specifica. Ad esempio, se una persona anziana si proponesse di intervenire sul proprio stile di vita per migliorarlo. Può farlo ad esempio partecipando al gruppo di cammino del proprio quartiere, in questo può migliorare il proprio stile di vita agendo per diminuire la propria sedentarietà e per accrescere la propria socialità. Se le passeggiate di questo gruppo di cammino si svolgessero in un ambiente ad alto inquinamento (presenza nell'aria di Pm10 e Pm 2,5) la persona potrebbe asserire che con la sua partecipazione alle camminate sta migliorando il suo stile di vita? Certo, un ambiente inquinato non è ostativo in sé alla possibilità di

⁵⁷⁹ M. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 84.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 83.

organizzare un gruppo Potremmo rispondere che la persona sta compiendo solo parzialmente il suo obiettivo sta diventando meno sedentaria e sta accrescendo la propria socialità ma non è salutare camminare in zone ad alto inquinamento. Se la situazione creata dagli organizzatori del gruppo di cammino e dai partecipanti che co-producono, con la loro intenzionalità a partecipare alle passeggiate e sviluppare relazioni sociali, beni relazionali. Ciò è sicuramente qualcosa di buono, però per realizzare l'obiettivo della persona ovvero migliorare il proprio stile di vita non è sufficiente; è dirimente intervenire politicamente per migliorare il contesto inquinato.

Se intendiamo intervenire politicamente per migliorare gli stili di vita delle persone è necessario sviluppare degli interventi sociali integrati. «Ciò significa che per invertere l'impegno alla promozione di un determinato stile di vita sano sarebbe opportuno creare le condizioni affinché tutti gli individui e ciascuna persona abbiano la possibilità di convertire il bene salute in possibilità concreta»⁵⁸¹.

L'approccio delle *capabilities* valorizza il rapporto tra capacità e opportunità locali di esprimerle, riflettere sul rapporto condizioni di contesto e libertà di agire e di scelta di ciascuno. Diversamente, dal pensiero liberale *mainstream*, che si limita a considerare il *laissez faire*, come modalità per lasciare esprimere, senza limiti di sorta, la libertà individuare, dimenticando che l'intervento istituzionale può servire anche a sostenere l'espressione di questa libertà. Secondo questo approccio non è l'istituzione che sceglie quale capacità la persona può esprimere, ma essa offre costruisce varie opportunità di funzionamento nel contesto sociale, starà al singolo decide quale cogliere in base alla capacità che intende esprimere.

Nella prospettiva dell'approccio delle *capabilities* non è possibile guardare ai beni materiali (ad esempio, alla ricchezza economica) come qualcosa che garantisce di per sé una buona vita per ciascuno. Gli studi sulla felicità (come il paradosso di Easterlin) dimostrano che superato un certo livello di profitto non aumenta la felicità umana. Se consideriamo la ricchezza economica, dal punto di vista generale e nazionale, come prodotto interno lordo (pil), le analisi economiche dimostrano che l'aumento del pil non corrisponde necessariamente una diminuzione delle disuguaglianze sociali. Detto in altri termini, la crescita economica non per consente di per sé una maggiore giustizia sociale, una trasformazione dei beni sociali in vita buona per ciascuno.

⁵⁸¹ A. Di Sirio, *Le capabilities come paradigma per il nuovo welfare*, cit., p. 39.

Nussbaum afferma che «la crescita economica, per quanto faccia parte di una saggia politica pubblica, è soltanto una parte e un mero strumento per raggiungere altri obiettivi. Sono le persone che contano, in ultima analisi; i profitti sono solo mezzi funzionali all'esistenza umana. Il fine dello sviluppo globale [...] è mettere in grado le persone di vivere un'esistenza piena e creativa, sviluppando il loro potenziale e organizzandosi una vita significativa e all'altezza della loro uguale dignità umana. In altre parole, il vero scopo dello sviluppo è lo *sviluppo umano* (corsivo dell'autore)»⁵⁸².

⁵⁸² *Ivi*, p. 175.

Capitolo 6. La città e le reti di sicurezza sociale per la persona in situazione di fragilità sociale

6.1. Una città per tutte le età. Le sfide politiche e sociali della longevità umana

L'invecchiamento della popolazione mette in questione le politiche urbane e più in particolare anche l'urbanistica. La questione del rapporto tra anziani e città è centrale, come fa notare, Sophie Hadhler, nel suo interessante *An Alternative Age-Friendly Handbook*, «Dal 2030 due terzi della popolazione mondiale vivrà nelle città. Da allora, in molte di queste città, almeno un quarto della popolazione urbana avrà più di 60 anni, se non di più. In questo momento, le linee di tendenza globali dell'invecchiamento e dell'urbanizzazione delle popolazioni stanno crescendo rapidamente insieme»⁵⁸³.

Le città moderne sono nate e si sono sviluppate in funzione delle necessità dell'economia⁵⁸⁴ e, quindi, per le persone adulte che compiono un'attività lavorativa retribuita. Non certo per le persone anziane, specialmente se non autosufficienti. Anche perché è evidente che l'età media non superava 40 anni. Però, anche quando l'età media della popolazione ha cominciato a crescere per molto tempo non si è pensato a una risposta alle sfide poste dalla longevità. Da questo punto di vista, Giandomenico Amendola afferma che la «logica di organizzazione sociale e spaziale della popolazione *over 60* o *over 65* [...] era fondata o sull'adattamento dell'anziano all'esistente o sulla sua esclusione. Sul versante sociale ciò significava inserimento dell'anziano nelle nicchie – assolutamente residuali – del mercato del lavoro o della vita pubblica. Il mondo di relazioni dell'anziano sembrava – “naturalmente” – limitato alla famiglia o ai vicini di casa. Sul versante della città il destino dei vecchi era l'intrappolamento spaziale nella casa, nel vicinato o nell'istituzione dedicata, dalla residenza assistita all'ospedale. Nel primo caso, l'abitazione, il problema tradizionale era semplicemente quello di tentare di

⁵⁸³ S. Hadhler, *An Alternative Age-Friendly Handbook*, The University of Manchester Library, Manchester 2014, p. 11.

⁵⁸⁴ A. Lazzarini, *Il mondo dentro la città. Teorie e pratiche della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

rimuovere le principali barriere fisiche – ad esempio, rampe, scalini – che potevano rendere assolutamente inadatto l'alloggio»⁵⁸⁵.

L'unica risposta per tanto tempo, e ancora negli anni Settanta del XX secolo, era l'istituzionalizzazione in casa di riposo, ovvero separare le persone non autosufficienti dal contesto sociale cittadino escludendole. Progressivamente sembra che si stia muovendo da una risposta residenziale al una risposta domiciliare. Dall'inizio del XX secolo è cominciato a diffondersi una sensibilità sociale (e accademica) rispetto all'importanza dell'*ageing place*, l'invecchiamento in casa propria, e il *co-housing*⁵⁸⁶. Si tenta di integrare la persona anziana nella comunità locale cercando di accogliere le sue esigenze e non una risposta escludente come rischia di essere l'istituzionalizzazione in una residenza per persone anziane. Giandomenico Amendola afferma che «mantenere l'anziano nella propria casa e nel reticolo di rapporti sociali che si diramano a partire da questa significa contrastare la perdita dell'identità sociale che spesso si accompagna al pensionamento. L'*aging in place* sta perciò diventando con sempre maggiore frequenza obiettivo delle nuove politiche abitative condotte, soprattutto in Europa, tanto dai soggetti pubblici che dagli stessi operatori privati.

Se intendiamo promuovere la domiciliarità è dirimente in ambito educativo, è importante custodire i significati, il senso per la vita e l'esistenza della persona (anziana) che ha la sua dimora. Per facilitare il recupero dei simboli che rendono la casa da domicilio (spazio fisico chiuso) a dimora è dirimente favorire la costruzione e le occasioni educative di sperimentare, ad esempio, una relazione intergenerazionale. Relazione in cui la persona anziana possa configurarsi e ricoprire il ruolo di testimone esperto della sua memoria alla persona più giovane. Gasperi e Gregianin spiegano che «ri-significare la quotidianità dell'anziano in situazione di fragilità richiede la creazione di quelle condizioni che gli permettano di “abitare” o, meglio, di “ri-abitare” uno spazio relazionale, a partire dal rapporto con la propria dimora, che purtroppo nel tempo si è gradualmente impoverito di significati. Egli abbisogna di essere accompagnato alla riscoperta del valore della propria casa, quale opportunità di ri-sostanzare gli spazi e i tempi quotidiani con i propri

⁵⁸⁵ G. Amendola, *Abitare e vivere la città*, in Golini A., Rosina A. (a cura di), *Il secolo degli anziani*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 98-99.

⁵⁸⁶ Sul tema del *co-housing* si può leggere F. Giunco (a cura di), *Abitare leggero. Verso una nuova generazione di servizi per anziani*, Rapporto di ricerca, Fondazione Cariplo, Quaderni dell'Osservatorio, 17 (2014).

personali significati, recuperando quelli già esistenti»⁵⁸⁷. La relazione sociale intergenerazionale dando occasione di testimonianza della propria storia può favorire così la mobilitazione di un processo di rielaborazione di senso e di significato. Per costruire una relazione sociale intergenerazionale con una persona anziana che vive un contesto di solitudine è necessario partire da un luogo protetto e progressivamente presentarsi anche attraverso gli oggetti presenti nella casa. Il riferimento agli oggetti non è qualcosa di banale perché gli oggetti di casa non sono qualcosa di superfluo, come un gadget o un componente d'arredo, per una persona anziana costituiscono il medium con cui la persona ricorda e può, se vuole, testimoniare la sua storia e i ricordi del suo vissuto.

Le studiose Gasperi e Gregianin affermano che «nella relazione tra l'anziano e il giovane la casa può rivestire molteplici funzioni, quali sostenere, trasformare e testimoniare i tanti significati che emergono durante l'interazione. Per l'anziano risulta sicuramente più facile raccontarsi attraverso la propria dimora, perché ha la possibilità di recuperare nei tanti elementi presenti in essa le tracce della propria storia. Mostrare all'altro le fotografie di famiglia, i souvenir dei luoghi che ha visitato, i tanti oggetti riconducibili ai propri gusti, al proprio stile e alle preferenze personali gli permette di ripercorrere le diverse epifanie della propria identità passata e presente. Egli ha così la possibilità di rileggere la propria vita assieme al giovane, di interpretarla alla luce degli stimoli offerti da quest'ultimo, che per la sua peculiare *forma mentis* lo può anche invitare a proiettarsi nel futuro»⁵⁸⁸.

Giandomenico Amendola coglie la doppia sfida di un *welfare* che promuove *l'aging in place* non si limita alla dimensione del domicilio, alla dimensione di una relazione racchiusa nello spazio fisico della casa ma è aperta alla dimensione dell'abitare che riguarda anche ciò che va oltre al domicilio, come la dimensione del vicinato e più generale quella comunitaria. Infatti, afferma che «la stessa casa, inoltre, invecchiata insieme a chi la abita, si presenta a questi nello stesso tempo familiare e ostile. Dai servizi igienici alla vetustà degli impianti, ai dislivelli spesso esistenti nei palazzi più antichi l'abitazione può diventare una trappola pericolosa. Ciononostante, essa racchiude l'identità degli abitanti e il quartiere in cui si trova rappresenta il mondo il cui accesso è necessario all'anziano per sentirsi vivo. Per questo motivo rendere l'abitazione adatta a

⁵⁸⁷ E. Gasperi, A. Gregianin, *La casa dell'anziano, luogo d'incontro intergenerazionale*, focus on Lifelong Lifewide Learning, Rivista Internazionale di «Edaforum», (X), 25 (2015), pp. 3-4.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 4.

un utente profondamente mutato è la grande sfida della progettualità più attenta e sensibile al problema. L'obiettivo non è solo quello di rendere l'abitazione accessibile e sicura senza che le trasformazioni modifichino l'orizzonte di una quotidianità consueta. È anche necessario rompere le pareti della casa-gabbia per consentire all'anziano di tornare a vivere il quartiere, la città e, tramite questi, il mondo»⁵⁸⁹. Da questo punto di vista è interessante considerare come l'adozione del termine domiciliarità sia riduzionista perché la vita sociale dell'anziano non si limita alla dimensione domicilio ma la persona interagisce almeno anche la dimensione del vicinato. Da questo punto di vista, è importante costruire condizioni idonee atte a favorire la partecipazione alla vita comunitaria da parte delle persone anche quelle in situazione di fragilità sociale.

Handler spiega che «gli anziani non vengono, in genere, considerati nel pensiero e nella pianificazione *mainstream* sugli ambienti urbani [...]»⁵⁹⁰. La studiosa fa notare che quando si discute di anziani lo si fa solitamente, in ambito non solo accademico, per sottolineare l'impatto sociale dell'invecchiamento demografico. Gli anziani non sembrano considerati nelle politiche urbanistiche, proprio quelle che servirebbero a migliorare l'impatto dell'invecchiamento della popolazione sulla qualità della vita esperita da ciascuno.

Dirimente sarebbe costruire politiche urbanistiche che sappiano integrare e includere socialmente tutte le persone-abitanti. Da questo punto di vista, è importante costruire dei dispositivi atti a favorire la *sociabilité*⁵⁹¹ delle persone anziane, ad esempio prevedendo una maggiore presenza di servizi come bagni pubblici e di panchine che possono essere utili per le persone anziane. Sembrano cose da poco, piccole cose, che possono far sorridere ma se ci pensiamo approfonditamente costruire delle panchine, dove costruirle e come disporle nello spazio pubblico non è affatto un qualcosa di secondario in quest'ottica. Un altro aspetto importante, che però può sembrare a una prima e superficiale analisi qualcosa di secondario, riguardante la sociabilità urbana della persona anziana è la viabilità, pensiamo ad esempio alle strade che possono risultare, la sera,

⁵⁸⁹ G. Amendola, *Abitare e vivere la città*, cit., pp. 104-105.

⁵⁹⁰ S. Hadhler, *An Alternative Age-Friendly Handbook*, cit., p. 12.

⁵⁹¹ Con il termine-concetto *sociabilité* intendiamo riferirci non tanto a una «qualità intrinseca degli individui» quanto alle condizioni di contesto sociali, economiche, demografiche e politiche (Forsé, M. Forsé, *La sociabilité*, «Économie et Statistique», 132 (1981); trad. dell'autore) che possono favorire l'attività sociale delle persone.

magari poco illuminate e insicure. Oppure, come fa notare il Rapporto Auser⁵⁹², la tempistica programmata dei dispositivi semaforici non tiene conto della velocità che una persona anziana mediamente impiega per attraversare le strisce pedonali. La velocità media necessaria a una persona adulta è stata misurata in 1,2 metri al secondo. Mentre, il Dipartimento della salute dell’Inghilterra, fa notare che una persona anziana non riesce a camminare a quella velocità ma a un’andatura che va da 0,7-0,9 metri al secondo⁵⁹³.

Si pensi all’insicurezza sociale che una persona anziana in condizione di fragilità può esperire se i presidi di assistenza sanitaria e sociale siano difficili da raggiungere, sia per la lontananza sia per la difficoltà logistiche nel trasporto.

Oppure sei servizi commerciali di vicinato fossero difficili da raggiungere. Nella quotidianità della persona anziana è importante poter contare su un commerciante di fiducia vicino casa (salumiere, panetterie, piccoli supermercati generici...). Per la sicurezza sociale della persona anziana è importante poter contare sul commercio di vicinato perché il commerciante interfacciandosi quotidianamente con la persona anziana, specialmente se si tratta di commercio alimentare o bar, può segnalare ai vicini che quel giorno non è passata a fare le spese. I vicini allertati provano a suonare il campanello e non rispondendo allertano i servizi che la persona potrebbe essere in casa e aver avuto un malore.

Rita Cutini afferma che «la vivibilità delle nostre città non è determinata solo dalla presenza o meno di fattori inquinanti; la qualità della vita, se ci si ammala o meno, è anche il frutto del clima sociale, relazionale di un determinato contesto urbano»⁵⁹⁴. La studiosa continua: una persona anziana può vivere in un «contesto relazionale» in cui può avere qualche «riferimento nel quartiere (vicino, negoziante, amico, portiere, ecc.) – riferimenti che restano inerti se non messi in rete»⁵⁹⁵.

Non è la quantità ma è la qualità sociale delle relazioni che fa la differenza nella vita di una persona, in particolare nelle situazioni difficoltà in cui ha bisogno di chiedere aiuto alla comunità. «Quando si verifica un evento critico, quello che fa la differenza, è la

⁵⁹² Auser, *Il diritto di invecchiare a casa propria. Problemi e prospettive della domiciliarità*, a cura di Claudio Falasca, Roma 2018.

⁵⁹³ Sul rapporto tra città e anziani si può leggere A. Karpf., *Our cities must undergo a revolution for older people*, «The Guardian», 15 marzo 2015; L. Asher et. al., *Most older pedestrians are unable to cross the road in time: a cross-sectional study*, «Age and Ageing», 41, 2012, pp. 690-694.

⁵⁹⁴ R. Cutini, *Viva gli anziani! Un servizio innovativo per i nuovi scenari demografici e urbani*, Maggioli, Sant’Arcangelo di Romagna 2010, p. 30.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 40.

densità dei collegamenti che i vari soggetti hanno tra loro. Se il tessuto sociale è coeso è più probabile che si sviluppino azioni di sostegno più efficaci»⁵⁹⁶.

Il programma “Viva gli anziani” della Comunità Sant’Egidio, promosso a Roma nel 2003 per fronteggiare il grande caldo dell’estate di quell’anno, rivolto in particolare alle persone anziane in situazione di fragilità sociale che evidentemente sono coloro che possono soffrire di più il disagio della temperatura elevata. Questo programma «“sensibilizza” e “attiva” i riferimenti nel quartiere nei confronti dell’anziano. Si pone come punto di riferimento e di collegamento tra i vari soggetti. Attiva la rete nel momento di difficoltà e di crisi (emergenze estive, cadute, ecc.). Si tratta di un lavoro di vera e propria “tessitura” che colloca, o meglio ricolloca, l’anziano in una rete di prossimità urbana coesa e solidale»⁵⁹⁷.

«Il ruolo attivo svolto dalle reti di prossimità è quello di veri e propri “sensori sociali”, che si accendono o vengono sollecitati ad attivarsi con l’avvicinarsi dei periodi critici. I “sensori sociali” sono tutti coloro che in modo diverso hanno un rapporto con il singolo anziano e sono in contatto con gli operatori della centrale telefonica del Programma»⁵⁹⁸.

«Sono previsti due livelli di azione che si intersecano: con le persone anziane e sul territorio, prevedendo interventi mirati alle singole persone anziane, al contesto urbano ravvicinato e alle reti di prossimità»⁵⁹⁹.

Questo servizio innovativo nell’ambito dei servizi sociali alla persona ha previsto l’introduzione, «accanto all’operatore sociosanitario» che si occupa dell’assistenza domiciliare, dell’«operatore di quartiere». Un operatore con «competenze si è palesata specifiche per facilitare le connessioni tra anziani e reti di supporto». Viene descritto così: «non è un mero esecutore di compiti più o meno complessi; si configura piuttosto come un “sensore” presente nel tessuto della vita dell’anziano, che deve saper leggere la sua realtà, in particolare il contesto sociale circostante e la sua vita relazionale, promuovendola laddove necessario. Così come l’operatore sociosanitario ha il suo campo di intervento nell’ambiente dove l’anziano vive, la casa o la RSA, l’operatore di quartiere

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 39. Per approfondire si veda, C. Kadushin, *Social density and mental health* in P. Marsden, N. Lin (eds.), *Social Structure and Network Analysis*, Sage, Beverly Hills, 1982.

⁵⁹⁷ R. Cutini, *Viva gli anziani!*, cit., p. 40

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 41.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 43.

interviene soprattutto sul “pianerottolo” di casa e cura “l’igiene” relazionale della vita dell’anziano»⁶⁰⁰.

«L’operatore di quartiere” si presenta anche come una risorsa e una risposta al bisogno di sicurezza: è una persona di fiducia per gli anziani e per chi ha con loro un rapporto, conosciuta e che conosce il quartiere. Può essere chiamato in caso di difficoltà, può favorire gli interventi dei servizi che operano mediando e facilitando l’inserimento degli altri operatori presso la casa degli anziani. Un attore tra gli altri, ma con in più il compito di favorire e operare quelle connessioni che altrimenti non si accenderebbero. I vicini, i portieri, i medici di base, i postini, i negozianti sono figure che possono essere assai vicine agli anziani. Ma questa “prossimità” resta inutilizzata se non si stabiliscono delle connessioni»⁶⁰¹.

Viva gli anziani! il caso di Antonio, 83 anni.

Prendiamo il particolare il caso di «Antonio ha 83 anni, ha difficoltà di salute, si aiuta con un respiratore-; vive solo in una casa piccola e malmessa, ha l’acqua corrente in casa soltanto da due anni. Antonio non ha neanche relazioni significative di parentela o di amicizia e il rapporto con i vicini e i negozianti è di sostanziale diffidenza per non dire conflittuale. Antonio ha una discreta autosufficienza, tanto che quando esce di casa non usa il bastone – come spiega lui stesso – per non farsi vedere in difficoltà dai vicini, perché “non ci si può mai fidare”»⁶⁰². «La diffidenza di Antonio è riscontrabile in molti anziani che vivono soli, ed è una difesa necessaria, ma che solo superficialmente protegge la vulnerabilità; infatti, è una protezione che spesso aumenta l’isolamento rendendo ancora più indifesi»⁶⁰³.

L’operatore nella prima fase, nella situazione iniziale in cui muove il suo intervento «è in una posizione esterna al reticolo di supporto e si inserisce “attraverso” l’anziano nel suo contesto. Si sottolinea questo aspetto perché l’anziano non può essere solo l’oggetto di intervento di intervento di una rete di sostegno, ma è un soggetto attivo e partecipe»⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ *Ivi*, p. 89.

⁶⁰¹ *Ivi*, p. 89-90.

⁶⁰² *Ivi*, p. 43-44.

⁶⁰³ *Ivi*, p. 44.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 45.

L'operatore in particolare ha come compito l'attivazione di «tutte le risorse prossime» alla persona⁶⁰⁵. «Nel caso di Antonio c'è stato il contatto con le reti formali, i servizi sociali, e si è iniziato l'iter per ottenere gli interventi domiciliari. Ma l'operatore attiva anche risorse informali che si trovano in una posizione di prossimità, ma che non hanno con l'anziano nessuna relazione, non sono parenti, non sono amici»⁶⁰⁶. Successivamente all'«intervento di attivazione e facilitazione delle reti» la «situazione relazionale di Antonio si è modificata radicalmente»⁶⁰⁷. «I vicini non forniscono un aiuto, tuttavia rilevano e segnalano situazioni critiche al servizio domiciliare. Il rapporto con la rete di solidarietà dei volontari ha avuto un esito positivo. Con i negozianti invece non si è riusciti ad attivare una connessione utile»⁶⁰⁸.

Se intendiamo superare, come fa questo interessante programma della Comunità di Sant'Egidio, è bene ripensare la logica attorno a cui è orientata la costruzione dell'offerta dei servizi, in questo caso ci interessano quelli di assistenza domiciliare. I servizi di assistenza domiciliare Sad sono orientati da una logica prestazionale, cosiddetta «“a-domanda-rispondo” che vede nell'*output* e non nell'*outcome* il risultato definitivo del processo produttivo. La differenza tra *output* e *outcome* consiste in questo: l'*output* rappresenta il prodotto di ogni singola prestazione, l'*outcome* è il risultato complessivo sullo stato di benessere della persona che fruisce del servizio. Se quindi l'*output* pone in evidenza l'efficienza di un servizio intesa come relazione tra capacità produttiva e utilizzo delle risorse, l'*outcome* si riferisce all'efficacia dell'intervento misurato rispetto ad una situazione precedente all'erogazione del servizio stesso»⁶⁰⁹. Nell'*outcome* si può apprezzare anche la qualità sociale generata dalla costruzione di beni relazionali, non solo l'assistenza fornita da mansionario.

In questo senso, Manoukian l'esemplificazione che propone è interessante: «Una prestazione di assistenza domiciliare può essere un classico esempio di servizio “freddo”, poiché il miglioramento del benessere di cui può fruire l'utente è limitato alle specifiche prestazioni che l'operatore è tenuto ad erogare, sulla base delle sue competenze specialistiche, in un periodo di tempo prestabilito. Che cosa succeda dopo che la

⁶⁰⁵ *Ivi*, p. 46.

⁶⁰⁶ *Ivi*, p. 46-47.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 47.

⁶⁰⁸ *Ivi*, p. 47-48.

⁶⁰⁹ F. Manoukian, *Produrre servizi*, cit., p. 44.

prestazione è terminata non rientra tra le variabili prese in considerazione secondo questa concezione del servizio sociale. Se, ad esempio, i vicini di casa emarginano la persona assistita perché convinti che i suoi atteggiamenti sono determinati da indisposizione caratteriale, piuttosto che non da patologie che, se conosciute, potrebbero portare all'assunzione di comportamenti di comprensione più produttivi sia per l'utente che per la qualità della relazione di vicinato, non viene messa in alcun modo in discussione il grado di performance organizzativa. Se la prestazione di assistenza domiciliare è stata erogata nei termini prefissati, infatti, tutto quello che accade al di fuori del momento dell'erogazione del servizio non riguarda la valutazione del suo grado di congruità con i bisogni dell'utente»⁶¹⁰.

Questa concezione riduzionistica non riconoscerebbe il valore aggiunto di un'innovazione sociale, come quella proposta dalla Comunità di Sant'Egidio, e non apprezzerrebbe le reti sociali, che si possono costruire e implementare nella comunità, come dispositivi in grado di dare una risposta complessa alle esigenze delle persone, favorendo una maggiore sicurezza sociale e un maggiore ben-essere per la persona.

6.2. La ricerca su reti di quartiere e custodia sociale nella città di Bergamo.

La ricerca che il sottoscritto ha realizzato riguarda le reti sociali come espressione della cittadinanza attiva del quartiere e la custodia sociale come modalità innovativa di erogare il servizio di assistenza domiciliare.

Ci siamo proposti di analizzare le recenti innovazioni dell'amministrazione comunale della città di Bergamo, che nell'intenzione politica di orientarsi verso la realizzazione pratica e concreta della co-produzione⁶¹¹, ha implementato il Servizio di Custodia sociale

⁶¹⁰ *Ivi*, p. 45.

⁶¹¹ Per co-produzione intendiamo una modalità di approccio alla produzione dei servizi che promuove la libertà di scelta e la partecipazione della persona e della comunità locale. T. Boivard, in questo senso, afferma che «la co-produzione degli utenti e della comunità può essere definita come la fornitura di servizi tramite relazioni, regolari e di lungo periodo, tra fornitori professionali di servizi e relativa utenza o altri membri della comunità, dove tutte le parti danno un contributo sostanziale» (T. Bovaird, *Beyond Engagement and Participation. User and Community Co-Production of Public Services*, «Public Administration Review», 67 [2007], p. 847).

e il Servizio Reti sociali. Con la ricerca si vuole dimostrare che il *welfare* di comunità non sia, solamente, qualcosa di “buono da pensare”, - per mutuare una metafora lévi-straussiana - ma sia, anche, qualcosa di buono, giusto e anche utile da praticare. Nel senso che non solo inverte il principio della sussidiarietà e sostenibilità ma permette una maggiore integrazione sociale della persona anziana dimostrando, concretamente, la possibilità di contemperare ciò che si può considerare buono, giusto e bello, con ciò che utile.

La questione principale che ci siamo proposti è la seguente: *Il progetto di custodia sociale è orientato solamente alla promozione di interventi sociali di tipo assistenziale secondo il paradigma assistenziale erogativo oppure promuove anche (o soprattutto) un paradigma assistenziale capacitante che abbia come finalità intenzionale la maturazione e/o il potenziamento dell'autonomia individuale sociale della persona anche promuovendo un'interazione sociale reciprocante?*

Il Comune di Bergamo ha recentemente innovato le modalità di offerte dei servizi al cittadino e dei servizi sociali. L'ente locale ha istituito nel 2009 il Servizio di Custodia sociale e nel 2015 il Servizio Reti sociali, in *partnership*⁶¹² con il Consorzio il Sol.Co Città Aperta. Il primo è «un servizio rivolto a persone anziane sole e a nuclei familiari che attraversano momenti di difficoltà e di fragilità. Il progetto di Custodia Sociale prevede la presenza nel quartiere di operatori, denominati Custodi Sociali, che costituiscono dei «punti di riferimento per coloro che si trovano in situazioni di

⁶¹² I rapporti di *partnership* vengono istituiti e regolati tra ente locale e agenzie di terzo settore mediante «un accordo procedimentale di collaborazione [...] per la realizzazione di iniziative e di interventi sociali» in co-progettazione. «La co-progettazione costituisce un modello di relazione» partenariale «in ambito sociale», è disciplinata giuridicamente dalle normative nazionali (L. 328/2000; D.P.C.M. 30.03.2001) e regionali (per la Regione Lombardia si veda la L. 3/2008), (Comune di Bergamo – Consorzio il Sol.co Città Aperta, *Servizio Reti Sociali: potenziamento e co-gestione*, p. 2). La coprogettazione può essere descritta come uno «strumento innovativo destinato a regolare la partecipazione alla funzione pubblica sociale. La procedura concorsuale di coprogettazione sociale, quale rinnovata dimensione di programmazione a livello istituzionale, è destinata a svolgere un ruolo fondamentale nella realizzazione e organizzazione di un nuovo sistema territoriale integrato di interventi e servizi sociali, basato sul coinvolgimento dei diversi livelli istituzionali e dei diversi soggetti e reti sociali nell'ambito di un processo unitario. La titolarità della funzione sociale e dei relativi servizi resta in capo all'ente pubblico e viene partecipata dal soggetto del terzo settore che, attraverso il costante processo di copartecipazione, viene chiamato ad assumere ruolo e responsabilità di *partner*, mentre l'ente locale riveste più un ruolo di coordinatore, di indirizzo e di impulso delle attività sociali» (R. Finco, E. Giupponi, *La coprogettazione non solo scelta politica ma metodologia di lavoro*, in L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, Studium, Roma 2014, p. 99). Sul tema della *partnership* si può leggere A. Santuari, *Le organizzazioni non profit e le forme di partnership con gli enti pubblici nella riforma del terzo settore*, Bonomia University Press, Bologna 2018; U. De Ambrogio, C. Guidetti, *La coprogettazione. La partnership tra pubblico e terzo settore*, Carocci, Roma 2016; L. Boccacin, *Terzo settore e partnership sociali: nuove pratiche di welfare sussidiario*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

momentanea fragilità» sociale, «fornendo aiuto diretto e concreto ai loro bisogni quotidiani»⁶¹³, anche attraverso la promozione dell’attivazione della comunità locale, «con l’intento di prevenire fenomeni di solitudine ed emergenza» e sostenere «la prossimità» e favorire «la coesione sociale»⁶¹⁴. Il secondo è un servizio che ha la finalità di fornire sostegno, promozione delle reti sociali già presenti nei quartieri della città di Bergamo, attraverso la figura professionale dell’operatore di quartiere e dell’operatore di comunità.

Il progetto è finalizzato al «supporto delle Reti sociali dei quartieri [...] e tra questi e il centro città con l’obiettivo di ricucire e rinsaldare i legami» sociali tra le persone dei diversi quartieri del territorio cittadino; alla creazione di «connessioni con gli altri quartieri della città»; al rinforzo degli «interventi di formazione a supporto delle diverse realtà sociali dei quartieri periferici [...] con l’obiettivo di accrescere il capitale sociale, il protagonismo e la cittadinanza attiva»⁶¹⁵.

Dunque, il Servizio Reti sociali concentra il suo impegno promozionale sul quartiere, mentre il Servizio di Custodia sociale sulla persona in condizione di fragilità sociale e sulla sua famiglia. Possiamo aggiungere che se la Custodia sociale è più orientata alla cura (auguriamoci alla *care* e non alla *cure*) della persona anziana in condizione di fragilità sociale, invece la rete sociale di quartiere promuovere l’impegno sociale della persona anziana (“terza età”).

Il servizio di Custodia sociale è stato sviluppato nell’ambito del progetto Fragilità feconda, finanziato parzialmente da Fondazione Cariplo (nell’ambito delle azioni del progetto “Welfare in Azione”). Il Servizio Reti sociali, invece, è stato sviluppato nell’ambito del progetto Legami urbani, finanziato nell’ambito delle azioni del Bando per la Riqualficazione urbana e la sicurezza delle periferie, con Decreto Presidenza del Consiglio dei Ministri del 25 maggio 2016 avente come oggetto le città metropolitane e i comuni capoluogo.

Ci pare interessante tenere insieme e non separare l’analisi dei due servizi (Custodia sociale e Reti sociali) perché ambedue sono attivi nel promuovere l’emersione della domanda da parte delle persone in situazione di esclusione costruendo non solo servizi

⁶¹³ A. Censi et al., *Tra Custodia Sociale e Operatori di Comunità: nuovi orizzonti di servizi per anziani fragili nella città di Bergamo*, a cura di M. Zanchi, Report di ricerca, febbraio 2015 - aprile 2016, p. 118.

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 36.

⁶¹⁵ Comune di Bergamo – Consorzio il Sol.co Città Aperta, *Servizio Reti Sociali: potenziamento e gestione*, p. 7.

(assistenzialistici) ma veri e propri interventi sociali che considerano le persone con fragilità sociale come risorse per se stesse e per la comunità locale.

I partecipanti delle reti sociali di quartiere sono gli abitanti del quartiere. Gli operatori di quartiere, con gli operatori di comunità, hanno il ruolo di facilitatori di queste reti, mentre gli abitanti sono gli attori protagonisti della rete sociale rivestono il ruolo di “sentinella” dei bisogni sociali delle persone e problematiche comunitarie, con i gruppi presenti nel quartiere costruiscono e realizzano interventi sociali per rispondere a questi. Mentre i Custodi sociali, con gli operatori di comunità, sono impegnati nel sostegno diretto della persona anziana e trovare possibili risposte alle sue esigenze con le risorse che la comunità può offrire. L’operatore di comunità facilita l’operato sia del Custode sociale sia dell’operatore di quartiere.

I professionisti coinvolti nel Servizio Reti sociali sono principalmente le seguenti figure: l’operatore di quartiere e l’operatore di comunità. I compiti del primo sono i seguenti: fornire «il supporto di conduzione, coordinamento e facilitazione» delle interazioni che si compiono nelle «reti sociali di quartiere»; promuovere «l’elaborazione di orientamenti condivisi nella percezioni ed individuazione dei bisogni, desideri ed opportunità; favorire «l’acquisizione di dati e informazioni riguardo questioni» concernenti il quartiere, «facilitando l’individuazione di priorità di intervento»; sostenere lo sviluppo di «attività di studio, ricerca e documentazione su specifiche esigenze» del quartiere; agevolare il matching tra domanda emersa e «risorse istituzionali e della comunità»; supportare «interventi di comunità e di territorio, in rete con i soggetti presenti, con finalità preventive, promozionali e di partecipazione, in funzione della coesione sociale»; «concorre alla promozione e allo sviluppo di iniziative progettuali» del territorio locale; favorire il collegamento tra «le Reti Sociali di quartiere e altre Reti presenti nel territorio» locale «(commercianti, Comitati di quartiere, gruppi di interesse) facilitando l’individuazione di obiettivi trasversali»; sviluppare «costante sinergia con operatori dei servizi e dei progetti territoriali anche nei termini di costante promozione e di adattamento ai bisogni emergenti»; facilitare «le reti sociali e le realtà ad esse afferenti alla rielaborazione critica delle esperienze favorendo l’individuazione di strumenti e indicatori di efficacia e di risultato»⁶¹⁶ .

⁶¹⁶ Ivi, p. 5.

Invece, il secondo, l'Operatore di comunità ha i seguenti compiti: promuovere «il consolidamento e il rafforzamento [...] della partecipazione dei cittadini a partire da esperienze di co-gestione di spazi comunali»; garantire «una presenza professionale educativa di supporto [...] a gruppi e singoli e ai soggetti target delle azioni (famiglie, gruppi genitoriali, gruppi e associazioni del territorio, fasce dell'infanzia, della preadolescenza, degli anziani e dei soggetti fragili); facilitare e promuovere «lo sviluppo di dinamiche di comunità in un processo intergenerazionale di incontro e confronto attraverso operatività socio animative ed educative che favoriscano l'interazione delle risorse del territorio pubbliche e private, promuovendo nuove forme di volontariato e in diretta connessione con le Reti Sociali di quartiere; favorire la costruzione di «modellizzazioni», a partire da buone pratiche di interventi sociali, che possano orientare le reti sociali di quartiere; supportare «l'acquisizione di dati e informazioni che riguardano questioni» rilevanti «del territorio» locale; «concorre», in collaborazione con l'operatore di quartiere, alla facilitazione di matching tra domande emerse delle persone le risorse che le «istituzioni» e le formazioni sociali comunitarie possono offrire⁶¹⁷.

I professionisti coinvolti nel Servizio di Custodia sociale sono il Custode sociale (l'operatore di prossimità) e l'Operatore di comunità. Il primo ha i seguenti compiti: «garantire» un «supporto continuativo» alle persone anziane «in particolare a quelli che vivono soli» e sono in condizione di fragilità sociale; «prevenire fenomeni di solitudine ed emergenza» sociale e sanitaria; «favorire» il matching tra la domanda delle persone e i servizi sociali e le risorse comunitarie, «favorendo l'accesso e la fruibilità» delle prestazioni e degli interventi sociali; concorre alla «rilevazione e monitoraggio costante delle situazioni più fragili» in cui versano le persone anziane «del quartiere cittadino o del paese appartenente all'*hinterland* bergamasco⁶¹⁸, mediante il controllo della corretta alimentazione, della regolare assunzione della terapia farmacologica prescritta, la segnalazione del medico curante di variazione nelle condizioni di salute»; concorre nell'«ascoltare» e favorire «il mantenimento» delle abilità «psico-fisiche» attraverso azioni quali l'«invito» alla partecipazione «a iniziative socio-ricreative e culturali organizzate» nel quartiere, «alla lettura, a passeggiate»⁶¹⁹.

⁶¹⁷ *Ivi*, p. 6.

⁶¹⁸ Infatti, si ricorda che il Servizio di Custodia sociale è attivo non solo nella città di Bergamo ma anche nei paesi dell'ambito 1 della provincia bergamasca.

⁶¹⁹ A. Censi et al., *Tra Custodia Sociale e Operatori di Comunità*, cit., p. 119.

Secondo una prospettiva che non dovrebbe essere assistenzialistica ma capacitante, nel senso che si consideri la persona non solamente per i bisogni che manifesta ma anche e soprattutto per le risorse che può offrire. Dunque, evitando quel «fare tecnico routinario» che la renda più passiva e delegante verso il professionista, per costruire un intervento sociale basato su agire professionale che fornisca «quei sussidi, provvidenze o servizi che non si sostituiscano alla competenza personale, ma che ne sostengano la possibilità di manifestazione in senso pieno, anche se concretamente limitata da condizioni oggettive, con beneficio personale e sociale»⁶²⁰.

L'Operatore di comunità, nell'ambito del Servizio di Custodia sociale, ha i seguenti compiti: promuovere il «lavoro di rete» rappresenta le «istanze» delle persone anziane nei tavoli di lavoro e si relaziona con attività promosse dalle realtà sociali del quartiere; valorizzare le attività e gli interventi sociali promossi dalla comunità locale; promuove il lavoro di équipe dei professionisti che operano nel quartiere⁶²¹, favorendo la collaborazione tra le varie figure professionali; promuovere a livello comunitario la valorizzazione della persona anziana e la considerazione di questa non solo come portatore di bisogni ma come risorsa sociale per il quartiere; favorire una «lettura dinamica» delle domande emergenti in relazione a servizi e interventi sociali innovativi da costruire e sviluppare nel quartiere⁶²².

Per quanto riguarda le reti sociali di quartiere, bisogna sottolineare che queste non sono un'emanazione del Servizio Reti sociali non sono state istituite e/o sviluppate dai suoi professionisti ma gli operatori servono da facilitatori delle relazioni tra le realtà sociali che promuovono la rete e tra la rete e il quartiere, più in generale. Le reti sociali di quartiere sono presenti in tutti i quartieri della città di Bergamo. Queste possono essere descritte come realtà sociali che diversamente da gruppi come i Comitati di quartiere (emergono e si diffondono negli anni Settanta e Ottanta del Novecento in cui le istanze delle persone-cittadini erano rappresentate dai partiti politici, queste emergono socialmente verso la fine degli anni Novanta e vi partecipano gli abitanti stessi del quartiere e realtà sociali.

⁶²⁰ R. Finco (a cura di) *Bergamo: città per tutti, città di tutti*, in L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, cit., p. 113.

⁶²¹ Questo non riguarda solamente i professionisti che operano nel Servizio di Custodia sociale ma anche in servizi esterni come il portierato sociale.

⁶²² A. Censi et al., *Tra Custodia Sociale e Operatori di Comunità*, cit., p. 6.

Le reti sociali di quartiere emergono a partire da esigenze *bottom-up* e/o da iniziative *top-down*: «per iniziativa autonoma del territorio su pressione di soggetti diversi in relazione ad esigenze locali legate alla convivenza all'interno dei quartieri»; oppure, «per iniziativa di tipo istituzionale legata alla attuazione di leggi di settore, in particolare la Legge n.285/1997»⁶²³ o la Legge regionale (Regione Lombardia) n.23/1999⁶²⁴; «per iniziativa diretta dell'Amministrazione Comunale volta a promuovere partecipazione sociale attorno a problematiche di tipo sociale come è avvenuto con i gruppi di lavoro sulla disabilità»; «per convergenza e coincidenza di interessi e progettualità promossi in sinergia da soggetti territoriali e referenti dell'amministrazione»; «a seguito di specifici processi partecipativi legati a interventi relativi alla coesione sociale ma anche a progettualità urbanistiche, quali i progetti di Coesione sociale o i Contratti di quartiere»⁶²⁵⁶²⁶.

I partecipanti si impegnano socialmente non solo e non tanto come rappresentanti di interessi quanto soprattutto come realtà che solo in grado di cogliere le esigenze locali e promuovere delle risposte, anche autonome dai servizi sociali formali. Non si tratta di gruppi che vivono la dimensione politica per rivendicare qualcosa quanto per costruire una risposta autonoma alle domande che vengono rilevate dalle realtà sociali che vi partecipano. Inizialmente, le reti sociali di quartiere agivano solamente sulla dimensione socio-educativa, più recentemente hanno cominciato ad occuparsi di questioni che incrociano varie tematiche (dall'ambito socio-educativo all'urbanistica, alla cura dell'ambiente naturale, alla mobilità, alla cultura...), di varie età della vita (bambini, adolescenti, giovani adulti, adulti, terza età e grandi anziani) e varie categorie sociali (disabile, immigrato, famiglie), se è possibile costruendo degli interventi sociali intergenerazionali, costruiti con e dedicate a tutte le età della vita. Questa varietà di tematiche di cui si occupano le reti rispecchia i diversi soggetti che partecipano a queste:

⁶²³ Legge 28 agosto 1997, n. 285, *Disposizioni per la promozione di diritti e di opportunità per l'infanzia e l'adolescenza*.

⁶²⁴ Regione Lombardia, Legge 6 dicembre 1999, n. 23, *Politiche regionali per la famiglia*.

⁶²⁵ I Contratti di quartiere possono essere definiti come «programmi innovativi in ambito urbano che uniscono il recupero fisico dei quartieri a quello del degrado sociale e sono relativi a situazioni che sommano il degrado delle costruzioni e dell'ambiente urbano alla carenza dei servizi, alla mancanza di coesione sociale e all'esistenza del disagio abitativo» (V. Ghirardelli, *L'alloggio sociale nella grande città e nei centri suburbani. Il progetto e gli esiti*, in G. Mazzocchi, A. Villani [a cura di], *Sulla città, oggi. La periferia metropolitana. Nodi e risposte*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 118).

⁶²⁶ Comune di Bergamo, *Le reti sociali di quartiere del Comune di Bergamo*, aggiornato il 15 gennaio 2016, p. 2-3.

le famiglie, scuole, comitati, assicurazioni culturali, sociali, sportive, gruppi di volontari, parrocchie, oratori, centri per la terza età, servizi comunali (come centri di aggregazione giovanile, biblioteche civiche, centri socio-culturali, polizia locale), singoli abitanti.

Si può affermare che le reti sociali di quartiere abbiano la finalità di costruire delle opportunità di discussione e riflessione concernente le esigenze del contesto sociale e costruire progetti e realizzare interventi sociali in grado di rispondere alle problematiche sociali, attivandosi direttamente con le risorse interne alla rete e attivando la comunità locale. «Le reti sociali dunque non sono solo gruppi occasionali di “cittadini attivi”, di aggregati di interesse orientati all’articolazione delle istanze verso “decisori” politici, bensì presenze “socialmente rappresentative” che animano e “tengono insieme” un territorio»⁶²⁷.

Bisogna sottolineare che i membri della rete sociale di quartiere non sono delegati da alcuno a rappresentare la volontà dei cittadini di quel quartiere. È una realtà sociale che rappresenta la volontà dei soli soggetti che vi partecipano.

A seguito della soppressione circoscrizioni comunali⁶²⁸, e nell’ambito dei Servizi sociali della soppressione del Segretariato sociale a livello del quartiere per una sua centralizzazione (all’interno del punto unico di accesso detto Pass, Porta di accesso e orientamento e informazioni servizi sociali), «il Comune di Bergamo si posto il problema di riorganizzare il decentramento comunale non nella prospettiva di “salvare il salvabile” delle vecchie circoscrizioni (azzerandone magari i costi), ma in quella di progettare istituzioni più accoglienti per la partecipazione civica»⁶²⁹.

Il Servizio Reti Sociali e di Custodia sociale sono stati istituiti in modo da favorire la costruzione di un *welfare* partecipato di prossimità e di sostegno alla domiciliarità; così da favorire l’emersione delle esigenze comunitarie del quartiere e della domanda inespresa delle persone in condizione di fragilità sociale. L’istituzione di questi servizi serve, secondo la nostra lettura, ad evitare che alla centralizzazione della gestione

⁶²⁷ Comune di Bergamo – Consorzio il Sol.co Città Aperta, *Servizio Reti Sociali: potenziamento e co-gestione*, p. 7. Si può leggere F. Pizzolato, *Dopo le circoscrizioni. I quartieri*, «Amministrare», 2 (2014).

⁶²⁸ Il Decreto Legge 25 gennaio 2010, n.2 stabilisce che i comuni che hanno una popolazione inferiore a 250 mila abitanti non hanno «facoltà di articolare il proprio territorio in circoscrizioni» (F. Massarenti, *Tra decentramento e partecipazione: le circoscrizioni comunali*, tesi di laurea, anno accademico 2015-2016, Università degli Studi di Bologna, p. 35). Tra questi vi è la città di Bergamo che ha circa 120 mila abitanti (P. Ghisleni, *Via le circoscrizioni. Bergamo punta sulle reti sociali di quartiere*, «BergamoNews», 30 agosto 2014).

⁶²⁹ F. Pizzolato, *Il ruolo delle reti sociali nel futuro del welfare. Il welfare locale tra ricostruzione del tessuto civile e diritti sociali*, «Animazione sociale», gennaio 2016, p. 18.

amministrativa della domanda sociale corrisponda un'erogazione assistenzialistica e un comportamento delegante e rivendicativo da parte della persona-utente. Da questo punto di vista, le reti sociali di quartiere servono a favorire «processi di partecipazione attiva da parte di soggetti diversi, istituendo una zona intermedia, un terreno dove il confronto è costruttivo»⁶³⁰. Pizzolato sottolinea che «un aspetto qualificante di questo innovativo progetto è, infatti, che tali “reti sociali” non sono intese come sedi esclusivamente di elaborazione o, peggio, di mera elencazione di una domanda di interventi che sale dal quartiere, ma come impegnate in una “capacitazione” del quartiere stesso e cioè nell'organizzazione di risposte attraverso le risorse autonome della comunità locale»⁶³¹. L'istituzione del punto unico di accesso senza professionalità a sostegno della comunità e della domiciliarità potrebbe essere ostativo all'emersione della domanda inespressa e all'attivazione delle risorse comunitarie anche in funzione di emersione della domanda. Infatti, è bene sottolineare «che le Reti rappresentano per l'Amministrazione comunale delle importanti occasioni di ricognizione territoriale, degli osservatori decentrati sui fenomeni della città»⁶³². Se non si prevedono professionalità a sostegno della comunità la centralizzazione della domanda potrebbe aumentare la burocrazia e aumentare lo scollamento con la comunità locale, piuttosto che capacitare alle realtà sociali ad attivarsi per il proprio quartiere. Invece, l'orientamento scelto dall'amministrazione sembra cercare di ovviare alle possibili conseguenze negative della centralizzazione con la promozione delle reti sociali di quartiere e l'introduzione di un rinnovato e innovato servizio domiciliare per le persone in situazione di fragilità sociale.

L'amministrazione comunale bergamasca intende promuovere le reti sociali di quartiere, come formazione sociale in grado di valorizzare la responsabilità sociale degli abitanti del singolo quartiere, verso le persone specialmente quelle in condizioni di fragilità sociale⁶³³. Il Comune di Bergamo è orientato a favorire l'iniziativa delle formazioni sociali di quartiere anche per motivi più pratici, perché afferma Pizzolato «nella nuova situazione determinata dalla soppressione delle circoscrizioni diventa importante tenere aperto un canale istituzionale o ricercare nuovi strumenti di raccordo tra i quartieri e il Comune»⁶³⁴, e le reti sociali possono essere uno strumento per fare questo. Secondo

⁶³⁰ Comune di Bergamo, *Le reti sociali di quartiere del Comune di Bergamo*, cit., p. 4.

⁶³¹ F. Pizzolato, *Il ruolo delle reti sociali nel futuro del welfare*, cit., p. 19.

⁶³² Comune di Bergamo, *Le reti sociali di quartiere del Comune di Bergamo*, cit., p. 4.

⁶³³ Cfr. F. Pizzolato, *Il ruolo delle reti sociali nel futuro del welfare*, cit.

⁶³⁴ F. Pizzolato, *Dopo le circoscrizioni...*, cit., p. 288.

Pizzolato «la promozione di luoghi effettivi di raccordo tra Comune e quartieri appare oggi quasi una necessità, se è vero che le risorse finanziarie a disposizione degli enti comunali sono poche (e destinate, almeno per il futuro prossimo, a non crescere e in maniera significativa), per la crisi dei conti pubblici. Se pertanto il Comune intende cercare di mantenere il livello dei servizi offerti nella città, è necessario che operi nella direzione di valorizzare e “mettere in rete” le risorse di capacità sociale e di autonoma iniziativa che i territori di riferimento possono esprimere»⁶³⁵.

Pizzolato fa notare giustamente che «un *welfare*», come così come quello proposto dal Comune di Bergamo, costruito sulla base dell’«apporto sempre più decisivo dei cittadini attivi premia inevitabilmente contesti sociali già ricchi di relazioni e dinamici, ma corre il rischio di deprimere ulteriormente realtà territoriali con tessuti sociali sfilacciati o degradati»⁶³⁶. Fondamentale è la garanzia dei livelli essenziali delle prestazioni, quella dimensione minima inalienabile di *welfare* statale, che garantiscono l’omogeneità dei diritti sociali, diritti garantiti costituzionalmente, su tutto il territorio nazionale. Ciò detto è dirimente riconoscere e promuovere anche, da parte, statale le forme innovative e socialmente generative in cui si può esprimere il *welfare* comunitario.

6.2.1 In dialogo con l’ex Assessore Maria Carolina Marchesi

Il servizio di Custodia sociale nasce, afferma l’ex assessore alla Coesione sociale del Comune di Bergamo Maria Carolina Marchesi, a partire

«da una constatazione che la città invecchia, moltissime persone vivono da sole e che spesso queste persone soprattutto se hanno dei problemi di salute sono sole e finiscono per rimanere isolate. Questo isolamento non fa altro che peggiorare la loro situazione psicologica e, quindi, grava sulla situazione di salute, nel senso che la persona poi dentro questo isolamento tende a non reagire, tende a non seguire le terapie come dovrebbe, tende a isolarsi ancora di più, a “lasciarsi andare”».

Potremmo dire, in altri termini, che la situazione di isolamento sociale può incidere sul senso di autoefficacia e di autostima della persona e, dunque, inibire determinate azioni che sarebbero buone e utili in vista del proprio benessere sanitario e sociale.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 288-289.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 21.

Marchesi continua:

«in questo senso, quello che bisogna fare è evitare l'isolamento mettendo a fianco di queste persone una persona che ha questo compito di *custodia quindi di supporto*, di aiuto, di compagnia, di alleanza, molto capace di ascolto perché queste persone hanno anche voglia di raccontare della loro vita, della loro famiglia..., nello stesso tempo di grande discrezione perché non bisogna imporsi [...] però si cerca di stare *al fianco*».

Marchesi poi descrive l'importanza del ruolo del custode sociale nel supportare la persona a compiere azione umane e nell'intrattenere relazioni sociali (partecipare alle attività del centro terza età, acquisto di beni, recarsi in posta o in altro ufficio pubblico); evidenziandone l'impatto positivo che queste hanno, in special modo, sul benessere sanitario e psicologico della persona.

«Se le persone hanno bisogno di essere accompagnate, e questa è cosa positiva, per partecipare a qualcosa - per esempio se vogliono essere accompagnate al centro terza età, piuttosto che per andare a fare delle spese, piuttosto che per andare alla posta (per la pensione o per altro motivo) - il custode può fare questo lavoro di accompagnamento. È molto importante questo perché uscire significa avere cura di sé (vestirsi, lavarsi, prepararsi), tenere a mente quello che si andrà a fare, tenere a mente (ad esempio, ndr.) la lista della spesa delle cose di cui si ha bisogno. Insomma, organizzarsi mantiene viva anche la mente, anche il cervello e, soprattutto, essere in relazionale con un'altra persona permette a queste persone di rimanere più vitali più a lungo possibile».

L'ex assessore sottolinea che la professionalità e la professione del custode sociale non debba essere di tipo socio-sanitario ma debba essere preparata alla relazione con la persona anziana. Non interessa tanto la professionalità sanitaria specifica (le custodi hanno una preparazione sanitaria generica sono operatori Asa (Ausiliario socio-assistenziale) oppure Oss (Operatore socio-sanitario)).

«Il custode sociale deve avere una capacità, come dicevamo, di carattere *relazionale*, quindi, non mi interessa che sia una persona preparata dal punto di vista socio-sanitario, non è il suo compito, è molto più importante che abbia questa capacità di mettersi in una dimensione positiva con la persona anziana».

Marchesi, continua a descrivere la professione del custode sociale

«È ovvio che deve essere sempre disponibile, deve essere sempre attenta e deve anche capire quale è la situazione effettiva in cui è inserita e deve essere anche un “*occhio attento*”, un supervisore attento della situazione per poterci poi segnalare eventuali difficoltà, eventuali problemi sui quali dobbiamo, invece, intervenire».

La Custodia sociale rispetto all’assistenza domiciliare comunale (Sad) si differenzia per il fatto che la prima è più flessibile rispetto alle esigenze emergenziali e attuali della persona. È una figura professionale, il custode sociale, che accompagna la persona in situazione di fragilità sociale nella complessità del sistema dei servizi, per aiutare a preferire l’offerta più adatta a lei se l’assistenza domiciliare Sad o l’istituzionalizzazione in Rsa. Sottolinea la non interrompibilità della relazione sociale, che il bene relazionale che è stato costruito lo si mantiene, anche qualora avvenisse l’istituzionalizzazione in Rsa e la responsabilità del servizio passasse al socio-sanitario (e non più direttamente ai Servizi sociali del Comune di residenza).

«Di solito, purtroppo, nell’arco del tempo noi assistiamo in queste persone un lento degrado e arriva il momento in cui, soprattutto se sono sole, vivere da sole non è più possibile e quindi bisogna essere capaci di *accompagnarle* a una scelta di inserimento in una struttura, senza abbandonarle perché sono legami che non interrompiamo anche quando una persona vive accolta, per esempio, in un Rsa le custodi periodicamente vanno a trovarla, vanno a vedere come sta, mantengono quel rapporto che è stato creato».

Inoltre, l’ex assessore sottolinea la generatività sociale che produce l’intervento domiciliare del Custode, le reti di vicinato che vengono costruite per sostenere la persona in situazione di fragilità sociale. Però, sottolinea, su domanda dell’intervistatore, che è difficile creare un rapporto reciprocante in cui la persona risponda al sostegno ricevuto con un intervento a favore dell’altra.

«Questo tipo di intervento funziona anche dal punto di vista *generativo* perché a sua volta è capace di stimolarne altri, per esempio in una azione di vicinato molto positiva. Noi abbiamo un numero limitato di custodi non siamo in grado di arrivare a tutti perché sono troppi, però la presenza della custode spesso ha proprio questa funzione, stimola il vicino di casa che è disponibile ma che magari è un po’ timoroso, non sa come fare ecc., diventa anche lui quell’occhio attento rispetto alla persona che può avere dei problemi e nel momento in cui li ha ci chiama».

«È un po’ difficile perché chi ha bisogno della custodia sociale è in una situazione di fragilità e quindi è difficile che abbia la forza e la possibilità a sua volta di essere di stimolo».

Il Custode sociale, coadiuvato dall'operatore di comunità, deve essere in grado di promuovere non solo reti di vicinato, ma anche reti comunitarie di sostegno alla persona (dai commercianti alla parrocchia). L'ex assessore ai Servizi sociali afferma

«il negoziante che fa da punto di riferimento che il terzo giorno che non vede la persona magari chiama o ci chiama. Sono importantissimi questi segnali, ci hanno già aiutato in altri casi a evitare dei problemi molto seri, ad esempio un signore qui in S. Paolo (nel quartiere della città, ndr.) che era caduto ed era solo (viva da solo, ndr.). Lui riceveva il pranzo dal servizio del Disnà (nome del servizio pasti del Comune di Bergamo, ndr.) la vicina di casa ha visto che il sacchettino (contenente il pasto, ndr.) era rimasto sulla porta, non era stato ritirato, quindi, si è preoccupata ha suonato più volte. Questo signore di solo a mezzogiorno andava al bar dell'oratorio e al bar dell'oratorio non l'avevano visto, quindi, si sono attivati anche loro. Hanno chiamato i vigili (la polizia locale, ndr.) e di fatto questo signore era a terra e non riusciva ad alzarsi per cui è stato portato in ospedale, si è ripreso perfettamente, non vuole nessuno, non vuol la badante, però attorno questo sistema di attenzione che ci rassicura e rassicura anche lui. Lui sa che per qualsiasi cosa può chiamare la vicina di casa può chiamare noi e vive da solo».

Per quanto riguarda il Servizio Reti sociali, Marchesi afferma che l'operatore di rete

«è una figura che sta tra il facilitatore e il coordinatore che deve avere una capacità di gestione del gruppo, di creare il dialogo all'interno del gruppo degli interlocutori, di aiutare il gruppo a mettere in rilievo quelli che loro (i membri del gruppo, ndr.) ritengono essere le tematiche che devono essere affrontate».

Marchesi sottolinea perentoriamente che l'operatore di rete

«non propone nulla, non decide nulla, non è un emissario dell'amministrazione, non va a comunicare il comune ha deciso questo, vuol fare quest'altro. Questo è un compito degli assessori e della giunta e di nessun altro».

Marchesi, inoltre, afferma che:

«ogni rete, a seconda del periodo e delle questioni che incontra, riesce piano piano ad individuare i temi da affrontare e li porta avanti, chiedendo anche il contributo della giunta e degli assessori; per cui noi spesso tutti partecipiamo agli incontri delle reti sociali, ove si affrontano temi diversi a seconda della richiesta della rete. (La rete sociale, ndr.) non è l'assemblea del quartiere, quando la rete ci chiama (noi assessori, ndr.) noi incontriamo i gruppi e le realtà che fanno parte della rete. Se, invece, abbiamo bisogno di sentire

o di informare tutti i cittadini, allora, siamo noi che organizziamo un'assemblea pubblica su un certo tema che può essere di carattere vario, (per esempio, ndr.) la mobilità, piuttosto che la riqualificazione di una piazza... E lì, tutti possono venire, quelli che sono interessati».

L'ex assessore sottolinea che la rete sociale di quartiere non ha la possibilità di orientare le decisioni, o ancor di più di co-decidere perché le decisioni sono sempre responsabilità del politico. Marchesi afferma che la rete sociale di quartiere

«ci può informare su problemi e ci dice quale è il suo parere rispetto alla possibile soluzione poi la si discute insieme. Per quanto riguarda i servizi sociali, per esempio, la rete di Longuelo ci aveva segnalato per loro sarebbe stato importante avere delle ore in più di custodia sociale, quindi, noi ci siamo mossi insieme alla rete, abbiamo recuperato dei finanziamenti e adesso ci sono 10 ore in più».

Poi Marchesi descrive l'impegno delle reti sociali di quartiere per quanto riguarda gli anziani:

«Si sono creati dei servizi o dei momenti di incontro tra le realtà che fanno parte della rete e il centro della terza età per allargare un po' gli orizzonti dei Cte (Centri per la terza età, ndr.) e, viceversa, far conoscere agli altri cittadini le realtà dei centri per la terza età».

Marchesi, inoltre, sottolinea che le tematiche di cui si occupano le reti sociali di quartiere non riguardano solamente le persone in situazione di fragilità sociale e, dunque, l'ambito dei servizi sociali comunali, ma questioni diverse che vedono la responsabilità di altri assessorati. Ad esempio, afferma Marchesi,

«quando parliamo dei parchi parliamo certamente con l'assessore al Verde ma teniamo conto anche dei problemi dei bambini, degli anziani che frequentano i parchi delle attività che possono essere fatte per loro».

Marchesi, sottolinea che

«ogni volta che prendiamo in considerazione un problema poi lo vediamo a 360 gradi, le reti non si chiamano sociali perché si occupano di temi sociali ma si occupano di tutto ciò che impatta nella vita dei cittadini, questa è la definizione»

Marchesi evidenzia, inoltre, che il Servizio reti sociali è un qualcosa di

«è assolutamente specifico del nostro Comune. Ci abbiamo pensato adesso, in questa amministrazione, (ad introdurre le reti di quartiere, ndr.) proprio perché avevamo visto esaurirsi le circoscrizioni, non erano più quello che interessava alla gente come partecipazione alla vita dei cittadini, c'era bisogno di qualcosa di più immediato e di concretamente partecipato, mentre la circoscrizione era un po' la copia in piccolo e in brutto dell'amministrazione comunale (quindi, della giunta, del consiglio comunale...). Dal punto di vista dei cittadini c'era l'esigenza di una partecipazione diretta maggiore e molto più libera, non legata ai partiti».

6.2.2. In dialogo con la Responsabile dell'Unità Operativa Anziani del Comune di Bergamo, dott.ssa Cristina Trussardi

Ci si può chiedere a quali esigenze risponda l'introduzione del servizio di custodia sociale, a reali e concrete esigenze delle persone di maggiore flessibilità nell'erogazione, oppure a ciò che l'amministrazione pensa sia meglio per il benessere delle persone, oppure a esigenze efficientistiche dell'organizzazione (come la riduzione dei costi attraverso la promozione del sostegno di vicinato e comunitario alla persona in condizione di fragilità sociale così da avere meno bisogno di operatori del servizio di assistenza domiciliare comunale). Trussardi afferma che

«Il servizio Sad di un tempo non è più sostenibile, sono partita a fare l'assistente sociale nel Comune di Bergamo nel 1992 quando il Sad si limitava alle pulizie, qualche volta il bagno e le spese, non è questo il bisogno della persona adesso. La richiesta un po' l'abbiamo anche *indotta*, perché era giusto fosse così, della presa in carico a 360 gradi, valutando sia il bisogno dell'avere una casa dignitosamente pulita, ma che il personale vada e svolga solamente pulizie no perché non è il *nostro intento*».

Continua:

«È vero che uno sta bene se la casa è pulita però sta altrettanto bene se c'è una cura anche della persona e visto che, comunque, è di primaria importanza centriamo molto sulla questione che il personale Asa/Oss non è personale di colf, quindi non vengono a fare le pulizie. Se uno ha bisogno di pulizie è un'altra esigenza ma il tuo star bene è star bene anche nell'essere *accudito* correttamente, di aver qualcuno che pensa anche al tuo bisogno fisico al quale si collega tutto il resto, bisogno fisico, bisogno di relazione e bisogno anche di alcune prestazioni come le uscite, il pasto. Sono tutte attività che nel 1992 non venivano considerate, io ricordo che nel 1992 gli utenti venivano e chiedevano che le Asa facessero, ad esempio, pulizie dei

lampadari, dei mobili... È diverso da quello che attualmente garantiamo, sia una gestione dell'accudimento (aiutare la persona a cambiarsi, a lavarsi, a prepararsi il pasto, andare dal medico per le ricette, prestazioni burocratiche) sia "accudire" anche la casa (il riordino)».

Per prendersi «cura 360 gradi» della persona, afferma Trussardi, bisogna costruire

«una relazione più stretta e più intima - perché quando tu entri nella sfera di accudire la persona anche dal punto di vista fisico entri in un aspetto molto personale, intimo - devi costruire una relazione non puoi arrivare e prendi la persona e la metti in vasca così come niente fosse».

Sulla base di questa risposta, potremmo asserire che questa innovazione nel campo dell'assistenza domiciliare sia motivata soprattutto da una visione che potremmo dire definire dell'amministrazione benevolente che pensa, in virtù della sua autorità e delle professionalità che compongono questa organizzazione, di conoscere ciò è bene per le persone.

Possiamo aggiungere che vi è una motivazione che risponde anche a una logica efficientistica. Da questo punto di vista, riprendendo uno stralcio dell'intervista a Marchesi: «noi abbiamo un numero limitato di custodi non siamo in grado di arrivare a tutti perché sono troppi, però la presenza della custode spesso ha proprio questa funzione, stimola il vicino di casa che è disponibile ma che magari è un po' timoroso, non sa come fare ecc., diventa anche lui quell'occhio attento rispetto alla persona che può avere dei problemi e nel momento in cui li ha ci chiama». È evidente che si risponde anche a una logica efficientistica quando l'amministrazione comunale bergamasca. Non si può, però, sottovalutare l'importanza del benessere anche sociale che può essere creato con l'introduzione di questo servizio.

Trussardi descrive così la funzione del servizio di custodia sociale e i compiti del Custode sociale:

«il servizio è stato fatto partire l'indicazione molto precisa che gli interventi di domiciliarità, di prossimità alla domiciliarità devono essere estemporanei, non a carattere continuativo, ma che rispondono al bisogno che ho adesso. Ad esempio, ho bisogno che qualcuno nella mia rete familiare, se c'è o non c'è, sappia

rispondere, il vicinato non ce l'ho o non ho rapporti, che mi possa risolvere questa cosa. Questa è la funzione che viene richiesta al personale».

L'assistente sociale Trussardi descrive così la nascita e lo sviluppo del servizio di custodia sociale dalla dimensione del condominio (vicinato) a quella del quartiere (comunità)

«Le prime custodie erano nate nei quartieri in cui c'era una grossa presenza di case popolari. La prima custodia è nata su Boccaleone (quartiere, ndr.) ma soprattutto nei caseggiati di via Rovelli 36/1A-36/6. Un complesso di condomini, collegati con un cortile stretto, che erano tutti alloggi popolari dove c'era la necessità di fare rete tra gli abitanti»

«Inserire in un contesto così, in un agglomerato di case popolari, persone che potessero mettere in relazione gli uni con altri è stato utile, attivare quel sostegno anche reciproco non è facile».

«Poi, la cosa si è sviluppata dal complesso di case al quartiere, non si poteva far diversamente, non puoi lavorare solo su quella piccola parte del territorio ma del lavorare sul territorio, devi lavorare collegandoti con la parrocchia, con la S. Vincenzo, con l'Unitalsi, con i farmacisti, con il centro della terza età, con i medici, perché quelle persone è vero che vivono in quel complesso di condominio ma il complesso del condominio è all'interno di un contesto di vita».

Poi, l'assistente sociale Trussardi descrive limiti e opportunità del passaggio dal servizio sociale (segretariato sociale⁹ di ambito circoscrizionale al punto unico di accesso. Il punto unico di accesso non consente il rapporto di vicinanza verso le persone e le loro esigenze che il segretariato sociale circoscrizionale rendeva possibile, invece consente e favorisce una maggiore efficienza organizzativa.

«Noi (assistenti sociali, ndr.) eravamo dislocate sul territorio nelle circoscrizioni, allora c'erano sette circoscrizioni poi sono diventate tre, poi per l'area anziani il raggruppamento è stato tutto (dislocato, ndr.) nella sede centrale. Se la vedo come coordinatore vedo il pro e il contro di questa azione non essere più nei territori si è perso un po' quella che è la vicinanza, un conto è essere con la stessa sede dell'ufficio a Redona, allora ero sulla quinta circoscrizione, e gestivo la situazione da lì, ero più vicina. Avevo una sensibilità diversa, non un'attenzione, le situazioni ti arrivano diversamente, le persone erano più vicine e venivano magari più facilmente. Noi, all'epoca facevamo anche segretariato sociale, come assistenti sociali, e vedevamo noi l'utenza in *primis*, chi avesse delle necessità informative o di servizi veniva direttamente da noi che eravamo lì. L'arrivare e fare tutti insieme ha risposto a un bisogno di non solitudine dell'operatore. Nel senso che c'è un *team*, le colleghe sono tutte qui. Se c'è un bisogno di assistenza per qualche motivo (ferie, malattia...) c'è la possibilità di avere uno stretto rapporto tra una collega e l'altra, anche un passaggio di consegne. Rende possibile decidere in maniera più fluida quando bisogna prendere delle decisioni su

servizi, determinate cose anche d'urgenza è possibile farla più velocemente. Non devi convocarle (le colleghe, ndr.), sperare che arrivino».

«Di contro, ti sei allontanata dal territorio perché in primo luogo gli utenti che vengono qui noi li vediamo se sono utenti in carico. Non facciamo più il segretariato sociale perché è tutto in gestione al Pass (Porta d'Accesso ai Servizi Sociali)».

«Il Segretariato sociale c'è ma centralizzato. *La specifica di un territorio ce l'ha in "mano" l'assistente sociale di quel territorio*».

Il Segretariato sociale sembra così perdere quella dimensione di prossimità e vicinanza relazionale che lo caratterizzava quando veniva realizzato nell'ambito della singola circoscrizione. Il territorio pare dunque diventare non un luogo di relazioni ma una "pratica" burocratica che il singolo assistente sociale deve gestire. Il territorio, per l'assistente sociale, pare diventare qualcosa da gestire e non da coordinare.

Trussardi descrive la modalità di presa in carico del servizio sociale:

«Il segretariato sociale viene gestito a livello centralizzato, la persona viene a chiedere informazioni a chi? Non a me, che sono assistente sociale di quel determinato quartiere ma da un operatore che è a conoscenza di tutto ciò che è fruibile in città come amministrazione o come servizi altri, in funzione di quello che chiede. Se c'è la necessità di una presa in carico, perché c'è bisogno di dare continuità a quelle che sono le sue richieste, viene fatto il passaggio all'assistente sociale di zona».

«Se [...] parlo di necessità nell'accudimento a casa perché non ho nessuno, perché non ce la faccio come figlia, [gli operatori del Pass, ndr.] mi danno indicazione di rivolgermi ai patronati per avere la badante oppure al servizio di assistenza domiciliare e mi dicono cosa devo fare per ottenerlo. Nel momento cui c'è la necessità di una presa in carico del Comune di Bergamo viene assegnato all'area e io passo (ad esempio, ndr.) all'assistente sociale Rapis perché io abito a Monterosso». Poi, «faccio un primo colloquio, l'assistente sociale che mi fa l'inquadramento mi dà una panoramica di quelle che possono essere risposte possibili interne o esterne».

L'intervistatore chiede all'assistente sociale una valutazione sul servizio di custodia sociale, nello specifico se questo è stato utile a promuovere l'emersione della domanda ancora inespressa delle persone. Trussardi risponde affermativamente sostenendo che la custodia sociale consente di

«intercettare quelle situazioni che difficilmente arrivano ai servizi per varie ragioni, perché [le persone, ndr.] non si fidano, sono molto orgogliose, non ne sono a conoscenza. Ci sono operatori che sono lì per cui

c'è il passaparola del vicinato oppure sono i medici su situazioni particolari, che magari prima non sapevano come gestire, chiedono loro il coinvolgimento del... (custode sociale, ndr.), oppure gli stessi volontari che fanno presente che ci sono determinate situazioni e le agganciano».

Trussardi descrive, poi, la modalità con cui il custode sociale (e il servizio di custodia sociale) si avvicina alla persona in condizione di fragilità sociale. La parola chiave del servizio di custodia sociale sembra la flessibilità, la flessibilità organizzativa e pratica con cui il custode si relaziona alla persona sulla base delle proprie esigenze.

La custodia sociale «serve anche per situazioni temporanee come (la signora, ndr.) è uscita e c'è il ghiaccio per terra è scivolata e ha picchiato la spalla e devo stare casa però ciò il frigor vuoto e devo andare a prendere la pomata che mi ha detto il dottore però non riesco a uscire, chiamo e se la custode ha la facoltà in quel momento di venire lì subito viene, altrimenti dice vengono domani».

«Gli operatori di custodia hanno una modalità di aggancio molto più soft, hanno un approccio diverso, essendo un qualcosa (la custodia sociale, ndr.) che non ti lega mani e piedi, nel senso che non c'è un vincolo, non apri una procedura, per il Sad bisogna venire e formalizzare la richiesta (fare dei colloqui, presentare dei documenti, ti arriva la lettera a casa con scritto quando inizi e quanto costa). Questa è una struttura che qualcuno fa un po' fatica ad accettare. Loro (i custodi sociali, ndr.) hanno un modo di avvicinarsi alla persona più da buon vicinato, si presentano, non sono invasive, rispettano anche i tempi della persona si prova e si riprova in modo differente, anche facendo in modo di mantenere i contatti nel tempo».

L'assistente sociale descrive anche il passaggio dalla custodia sociale alla presa in carico del servizio domiciliare Sad.

«Dove c'è la necessità di arrivare a un servizio più strutturato sono che l'accompagnano, spiegando la situazione all'assistente sociale, facendo in modo che accettino l'assistente sociale, preparando anche la documentazione necessaria per predisporre la pratica. In alcuni casi, dove la situazione è molto delicata c'è l'accompagnamento tra la custode sociale e l'Asa/Oss del servizio domiciliare, la persona si sente che c'è interesse e continuità di rapporto. La custodia sociale è in grado di accompagnare il servizio nelle situazioni in cui c'è molta reticenza, molta rigidità, molta difficoltà, abituare la persona che qualche volta, attraverso la custode, passa qualcuno a trovarti, ti fa determinate cose. Quando gli fai capire che questa cosa (servizio, ndr.) lo può avere costantemente avendo una persona dedicata e un momento tutto tuo, non un po' risicato, e tu gli presenti chi lo farà è più facile, anche per chi entra a gestire queste persone, perché è *già abituata ai nostri meccanismi*. Noi abbiamo persone veramente difficili da abituare persone che non hanno mai aperto la porta».

Dunque, il servizio di custodia sociale è anche utile ad adattare le persone ai meccanismi del servizio, non il contrario, come nella prospettiva personalistica, dovrebbe essere il rapporto tra persona e l'organizzazione ovvero che è l'organizzazione che modifica il servizio, che lo personalizza, in base alle esigenze che la persona esprime indipendentemente dal fatto che si trova in una situazione di fragilità sociale.

Per quanto riguarda il quartiere di Monterosso⁶³⁷, Trussardi afferma che

«Il lavoro dell'*équipe* di custodia è stato un lavoro interessante e ha permesso di riattivare un centro della terza età chiuso, si è fatto un lavoro di riapertura cercare le relazioni, cercare di creare rete. Poi si è creato anche un tavolo anziani nel quartiere che vede la partecipazione dell'assistente sociale, dell'operatore di comunità e si è arrivati a realizzare il progetto Fare pre.sa. Fondamentalmente, consiste nel mettersi insieme una serie di risorse, di volontari e servizi che possano rispondere a un bisogno delle persone del quartiere, anche attraverso delle telefonate in entrata e in uscita. Volontari della S. Vincenzo e della parrocchia e anche l'operatore di custodia fanno le telefonate in uscita a persone anziane o sole del quartiere».

6.2.3. In dialogo con l'operatore di quartiere Nicoletta Rossi e referente per la Custodia sociale cooperativa sociale Aeper

Nicoletta Rossi descrive così il suo ruolo e i suoi compiti:

«Ogni quartiere ha un operatore di quartiere che *gestisce* una rete di quartiere, cioè di soggetti che partecipano attivamente alla vita di quel quartiere ma che rappresentano un'associazione culturale, gli anziani, i bambini, il nido ecc. Io sono l'educatore di comunità che affianca il servizio di custodia, cosa vuol dire, conosco chi sono gli utenti della custodia ma li conosco attraverso il lavoro di *équipe* con la coordinatrice del Sad e della custodia. Provo, però, a fare in modo che il territorio risponda ad alcuni dei bisogni degli utenti della custodia. Facciamo un esempio semplice la signora anziana che la custode incontra e che per un certo periodo la custode accompagna a fare gli esami. Questa signora porta a conoscenza altri bisogni come per esempio quella di essere accompagnata dalla parrucchiera. È impensabile usare delle ore della custodia per accompagnare (dalla parrucchiera, *ndr.*) la persona.

⁶³⁷ Quartiere che abbiamo scelto come quartiere in cui analizzare come sono stati implementati i servizi (reti sociali e custodia sociale) perché uno dei quartieri dove c'è importante presenza di associazionismo e i gruppi sociali locali fanno rete ormai da più di un decennio. Anche perché questa rete sociale di quartiere molto attento alle esigenze delle persone anziane in situazione di fragilità sociale.

L'intervista chiede il perché non è si dovrebbe investire le ore di custodia sociale, ad esempio, per accompagnare dalla parrucchiera. L'educatrice di comunità risponde in questo modo:

«Perché le richieste sono veramente molto più sulle urgenze quindi è un po' un lusso poter accompagnare una signora, che ha tutto il diritto nella sua solitudine ogni tanto di vedersi in ordine, per andare dalla parrucchiera».

Le ore di custodia sociale sono, dunque, scarse rispetto alle esigenze delle persone perciò si preferisce (forse è proprio l'organizzazione che preferisce) adoperarle per attività necessarie, urgenti e oggettivamente essenziali per la vita della persona.

Per rispondere a ciò che non è reputato, pensiamo dall'organizzazione, essenziale si cerca di favorire l'attivazione dell'intervento delle realtà sociali del quartiere.

«Però, il *territorio* può rispondere facendo sapere, attraverso i volontari della parrocchia, attraverso il centro terza età, magari c'è un signore che va al centro per la terza età e può accompagnare la signora dal parrucchiere facendo un pezzettino di strada con lei».

In che modo possiamo promuovere l'attivazione del "territorio", in special modo del vicinato per costruire interventi a favore della persona in situazione di fragilità sociale.

«Il vicino di casa ha un ruolo importante perché la custode ha un ruolo anche di monitoraggio sul vicino di casa [...], la custode (ad esempio, ndr.) può dire al vicino di casa: signor Giuseppe so che lei esce di casa tutte le mattine quella mattina può accompagnare la signora, la sua vicina di casa a fare questa cosa? In qualche modo il tramite della custode dà una cornice anche di valore al vicino di casa per cui non sta facendo un piacere e basta, sta facendo un favore dentro però un servizio perché la signora ha bisogno e (la custode, ndr.) monitora anche a volte le situazioni in cui l'anziano è molto pesante e aggrava il vicino di casa».

Un altro aspetto interessante è l'attivazione dei commercianti del quartiere, che possono segnalare a servizi possibili situazioni di bisogno anche attraverso il loro contributo alle reti sociali di quartieri.

«Per esempio, a Loreto un fruttivendolo che collabora con alcuni eventi che ci sono sul territorio e quindi a volte ha messo a disposizione una merenda sana. Questo fruttivendolo fa parte della rete di quartiere e può essere che la sua osservazione arrivi (venga colta, ndr.). Le sentinelle non sono persone che ha designato qualcuno, sono persone che per sensibilità che tengono le antenne alzate e poi trovano il modo giusto per far avere delle informazioni. Contattano l'operatore di quartiere o l'educatore di comunità».

Inoltre, la custode cerca anche di essere mediatrice delle relazioni sociali, tra le reti di sostegno e la persona.

«Cerca di mediare nelle relazioni, dalle relazioni coi vicini alle relazioni, a volte, familiari, perché spesso ci sono delle situazioni anche pesanti tra genitori e figli».

Rossi descrive così i compiti dei professionisti del servizio di custodia sociale:

«La custodia ha il dovere di fare un po' da *sentinella*, da sentore su quelli che sono i bisogni, appunto orientarli e accompagnare l'anziano che ha bisogno, sostenerlo (ad esempio, ndr.) per andare a fare una visita. Alza la cornetta chiama il servizio di trasporto dei volontari concorda con i volontari dove deve andare a prendere questo signore, da che ora a che ora, però poi non ha così tante ore, così tanto tempo per fare questo lavoro, anche giusto, anche di compagnia a volte o di sbrigare alcune situazioni molto più semplici».

Il servizio di custodia sociale si attiva in situazioni di emergenza, come la seguente:

«Per esempio, una persona cade e si rompe il femore, è una persona assolutamente autonoma e autosufficiente ma per quindici giorni ha bisogno che qualcuno vada a fare la spesa o a prendere le ricette. Lì non c'è bisogno che si attivi un Sad (Servizio Assistenza Domiciliare, ndr.) perché rientrata l'emergenza la persona è assolutamente autonoma».

«La custodia per quei quindici giorni riesce a rispondere a quel bisogno senza attivare un servizio che poi richiede una continuità e appunto sopperendo a questo bisogno. Molto spesso, dopo queste situazioni la custodia, un po' perché se le prende a carico, un po' perché se le prende a cuore, fa dei monitoraggi con queste persone, è un'occasione di conoscenza».

La custode sociale non solo risponde alle situazioni di urgenza ma è in grado di avere una visione complessiva sulla persona e sulle sue relazioni sociali. È in grado di capire se è attiva una rete familiare e/o di vicinato che la supporta e ha il compito di fare da connettore tra i servizi sanitari e sociali locali e la persona, per rispondere alle sue

esigenze. È in grado di costruire e implementare reti formali, non formali e informali che siano di sostegno alla persona.

«Non è solamente che la custodia sociale lavora nell'emergenza, sicuramente nell'emergenza è più rapida perché l'attivazione del Sad richiede, per esempio, la presentazione di documenti, esce l'assistente sociale che va a verificare la situazione. La custodia potendo saltare questi passaggi sia nei casi di emergenza sia in realtà in situazioni dove frequentando il quartiere viene a conoscenza di alcune situazioni può fare subito una lettura anche del bisogno. Molto spesso, il bisogno non è chiaro arriva in un modo e dietro si nascondono altre situazioni, a volte è molto più semplice di quanto l'anziano presenta, a volte è molto più complesso di quanto arriva. Per formazione la custode e per attitudine in questi anni ha imparato a capire quale è la rete familiare che ci sta dietro, quale è la rete di vicinato, per esempio, che ci sta dietro, che agganci ha questa persona e, quindi, con una scheda riesce a inquadrare il problema, ha una conoscenza molto alta dei medici di base (medici di medicina generale, ndr.), quindi, si muove con facilità anche rispetto a prendere le prenotazioni dal medico, ha dei canali davvero diretti che si è creata quando è stato presentato il servizio. Per cui, per esempio, rispetto ai medici di base del quartiere chiama, ho bisogno di questa cosa per questo anziano».

L'assistenza domiciliare Sad risponde, invece, ha un bisogno non urgente ed emergenziale ma continuativo nel tempo. Mentre il servizio di custodia sociale ha più attenzione per le esigenze delle persone, è più orientato verso la personalizzazione, il Sad è standardizzato, risponde a una costruzione di prestazioni "medie" costruite dall'organizzazione. L'operatore del Sad è legato al rispetto di un rigido mansionario, mentre l'attività del custode sociale risulta più flessibile a seconda della situazione in cui si trova, pur avendo un limite in termini di tempo di erogazione del servizio.

«presuppone anche degenerazione della situazione per cui c'è bisogno di fare il bagno all'anziano una volta a settimana, c'è bisogno di fare un monitoraggio, che l'assistente vada tre volte a settimana in casa».

«La custode sociale ha quella flessibilità e, secondo me, ce l'ha anche proprio di formazione. Una custode deve avere più flessibilità di orario per cui se mi chiama (qualcuno, ndr.) rispondo. È dotata di un telefono».

«È sicuramente più flessibile dentro (però, ndr.) a un pacchetto di ore che non deve sforare. Però, potrebbe essere che una settimana lavora su un utente per 4 ore e la settimana ne lavora solo una. È chiaro che se la custode si accorge che un utente per un mese e mezzo chiede cinque ore a settimana consiglia un passaggio al Sad perché non è possibile su un quartiere e con una custode che ha venti ore a settimana poter *curare* solo quattro utenti, ha un compito diverso».

La custode sociale orienta anche la persona nel suo rapporto con i servizi formali, non formali e informali, indicando quelli che possono essere più adatti in relazione alle esigenze della persona.

«(La custode sociale, ndr.) ha orientato a servizi come la badante (o meglio, assistente familiare, ndr.), *orienta* e dà *fiducia* a servizi come il Sad che a volte un anziano ha resistenza ad affidarsi al servizio di Sad e quindi ad avere poi una persona in casa che regolarmente viene tre volte a settimana, la relazione con la custodia facilita la fiducia verso questi servizi e poi l'anziano si accorge che effettivamente una persona tre volte è con costanza a casa, io so che questa persona viene e gli fa un po' di pulizie, quel pomeriggio e mi fa il bagno, quel pomeriggio viene e mi accompagna fuori a fare delle cose, mi permette di rimanere in casa mia più a lungo possibile, di essere monitorato, perché già tre volte a settimana è buon monitoraggio».

L'operatore sociale viene sostenuto, nel passaggio dalla logica assistenzialistica del Sad a una logica più orientata alla promozione sociale della custodia sociale, attraverso una formazione.

«Di solito, già nello spiegare il servizio si predispongono e vengono individuate dal servizio Sad e dai coordinatori che le conoscono, tutti svolgiamo le stesse mansioni ma non tutti nello stesso modo, e poi c'è una formazione interna sul campo dove si spiega qual è la custodia, cosa è la custodia, nonché una formazione in *itinere* per cui le custodi dei vari quartieri ognuna con le proprie specificità si ritrovano a dirsi puntualmente ogni un tot di tempo dove stiamo andando e come si sta evolvendo il servizio. Sicuramente quello che racconto oggi della custodia non è quella che probabilmente si sarebbe potuto raccontare quando è partito il servizio a Loreto (Quartiere di Bergamo, ndr.) nel 2009. La custodia è un servizio che è andato in crescendo è nato con questa finalità più preventiva, più di legame con il territorio, nel 2014 è stato introdotto l'educatore di comunità proprio perché si vedeva che la custode aveva bisogno di tenere dei rapporti con la parrocchia, con il centro per la terza età ma non aveva né un pacchetto di ore, né forse la formazione».

Per quanto riguarda l'educatore di comunità viene descritto, da Rossi, come operatore che aiuta la costruzione di una rete sociale di sostegno. In particolare, all'interno della «area anziani», ma difficilmente si riesce a coinvolgere altre età per iniziative comuni.

«L'educatore di comunità affianca il servizio di custodia sociale con, però, la specifica di animare e favorire lo sviluppo del territorio. Perché il custode sociale, per quel pacchetto di ore che ha e per quella formazione che ha e per quel bisogno di rispondere alle urgenze,

non ha così la possibilità di organizzare un tavolo di lavoro specifico, di mandare i verbali, di tenere i collegamenti con la rete. Io sono educatore di comunità, partecipo alla rete di quartiere, ho questo tavolo di lavoro specifico che coordino, mando i verbali all'assistente sociale, al mio referente per il Sol.Co (Consorzio Il Sol.Co) rispetto a questo progetto. Siamo in otto educatori di comunità sulla città (Bergamo, ndr.) e (in questi incontri, ndr.) ci diciamo come stanno andando i nostri lavori rispetto all'area anziani. Questo non potrebbe farlo la custode. Il mio riferimento è il Consorzio il Sol.Co Città Aperta e ho un coordinatore. Faccio puntualmente degli incontri, dell'équipe, con gli altri educatori di comunità, ognuno di loro ha lo stesso compito mio».

«La rete principale è quella degli anziani, sarebbe un obiettivo alto quello dell'*intergenerazionalità*. Non ci dobbiamo dimenticare che molto spesso gli anziani di cui parliamo sono anziani compromessi e, quindi, non sono gli anziani che (ad esempio, ndr.) già vanno da soli in biblioteca, già vanno da soli all'associazione culturale, che già hanno un livello sia di salute fisica e anche culturale alta».

Inoltre, l'educatore di comunità sostiene le custodi sociali, le aiuta a rendere meno assistenzialistico il servizio che offrono.

«L'educatore di comunità, ndr.) può fare sentire (le custodi sociali, ndr.) parte di un progetto molto più ampio e molto meno *prestazionale o assistenziale* ma che fanno parte di una cultura sull'*invecchiamento positivo* che devono sempre imparare a trasmettere, compreso il fatto che non sono solo brave se riescono (ad esempio, ndr.), a portarli (gli anziani, ndr.) a fare gli esami ma che possiamo anche. Loro si rammaricano di non riuscire a far compagnia agli anziani, a non arrivare a soddisfare i loro bisogni. Se creiamo, però, una merenda una volta al mese, dove tutti possono arrivare, tu sei andata a bere il caffè da uno all'altro e da quell'altro ma ai creato un momento in cui bevi un caffè con tutti».

Rossi, continua:

«L'educatore di comunità *sviluppa pensiero*».

Nel senso che «ciò che siamo riusciti a dare alla custodia è ritradurre le operazioni della custodia in modo da averle sistematicamente scritte. Se tu chiedi a una custode che cosa fa ti elenca una serie di cose, poi noi siamo riusciti a tradurle in una serie di categorie. (Nella custodia sociale, ndr.) c'è una parte assistenziale,

legata alla compagnia, legata all'aspetto sanitario. Abbiamo fatto un po' ordine, secondo me, a posteriori a quello che già c'era e sulla base di queste analisi abbiamo detto: quando occupa il tuo lavoro questa dimensione, secondo me abbiamo riqualificato, non abbiamo inventato niente. A volte, abbiamo restituito loro quante cose facevano e che non erano solo (ad esempio, ndr.) andare a prendere i pannolini che non erano cose così qualificanti. Guardate quante cose fate e quali di queste cose potete "sganciarvi" attivando il territorio. (L'educatore di comunità quindi, ndr.) mette pensiero e sviluppo».

6.2.4. In dialogo con Ferruccio Castelli, operatore di comunità ed educatore di comunità della cooperativa sociale Pugno aperto

Castelli è impegnato nel lavoro di comunità riguardante gli anziani. Il lavoro compiuto da Castelli nell'ambito dei servizi in coprogettazione tra Ambito 1 della Provincia di Bergamo e il consorzio di cooperative sociali Sol.Co. Città Aperta, non riguarda l'offrire prestazioni in modo diretto alla singola persona anziana o alla famiglia, a fronte di una situazione di fragilità sociale. Castelli afferma che il suo

«è un lavoro legato al tema della creazione di relazioni, di connessioni, di co-operazione tra diversi soggetti che in un certo contesto, ad esempio un quartiere, si occupano di terza età o potrebbero occuparsene. In questo momento mi sto occupando, dentro la città di Bergamo, di due quartieri in particolare che sono Monterosso e San Colombano. Monterosso da più tempo, San Colombano da un anno e poco più». Monterosso ha una rete sociale al suo interno, mentre il quartiere di San Colombano non ha una sua rete sociale. All'interno della rete sociale di Monterosso, che si chiama la "Tavolozza", porto la parte di lavoro mia, una visione e delle collaborazioni che io sono andato a costruire negli anni con le diverse realtà che hanno a che fare direttamente con la terza età o che ci possono avere a che fare indirettamente. Ad esempio, chi ha a che fare direttamente è il centro per la terza età [...]. Soggetti, invece, che hanno a che fare indirettamente con la terza età o che potrebbero avere a che fare con la terza età ci sono, ad esempio, le scuole. Le scuole incrociano i nonni in maniera ormai sempre più copiosa ed evidente ma anche da un punto di vista didattico è possibile incrociare le generazioni in una scuola. Abbiamo in atto, ad esempio, un progetto in questo momento in collaborazione con la (scuola, ndr.) primaria Papa Giovanni XIII di Monterosso in cui ci sono delle persone di una certa età che fanno docenza con le classi quarte, all'interno del programma di geografia che poi incrocia anche storia, italiano... Sono docenti che poi portano le loro conoscenze del quartiere, è uno dei più recenti della città di Bergamo è nato nel 1964, e ci sono persone che ne conoscono il percorso di sviluppo da quando più o meno è partito. Queste persone stanno facendo un lavoro in parallelo con gli insegnanti, è assolutamente possibile e anche interessante incrociare terza età e scuola».

Interessante è la realizzazione di progetti sociali riguardanti l'intergenerazionalità. Da questo punto di vista, Castelli descrive un intervento intergenerazionale realizzato a partire dalle competenze delle persone che abitano il quartiere di Monterosso.

«Abbiamo visto in questi anni che è possibile incrociare in questi anni il tema della terza età con lo spazio giovanile, lo spazio giovanile “Mafalda” uno degli spazi giovanili storici della città di Bergamo, con cui abbiamo costruito un'attività che poi è diventata una collaborazione consolidata tra centro per la terza età e spazio giovanile sul tema della cucina. Ci sono degli *chef senior* e *chef junior* che si incrociano insieme in un'attività che genera la produzione di piatti da consumare che, attraverso l'aggancio con la S. Vincenzo, vengono portati a casa di persone che fanno fatica e traggono un beneficio dall'avere un piatto da mangiare e soprattutto avere qualcuno che gli porta un piatto da mangiare e una relazione da consumare insieme con il pasto».

Interessante è la relazione di reciprocità che si può creare quando è una persona anziana beneficiaria di un servizio domiciliare ad essere capacitata nell'intervenire a favore della comunità, anche in chiave di intergenerazionalità.

«Lo *chef senior* con cui abbiamo avviato questo progetto tre anni fa è un utente del servizio di assistenza domiciliare (Sad) e anche della custodia sociale. Una persona che è catalogata come utente bisognoso di azioni di supporto non temporaneo come fa la custodia sociale ma continuativo. Poi bisogna andare a spiegare la questione, accompagnare questa persona e poi bisogna riportarla. Ci sono tutta una serie di azioni attorno che vanno fatte per poter rendere questa persona risorsa per la comunità e per il contesto ma poi questo è accaduto. È accaduto a partire dal fatto che il Sad ha cominciato a vedere queste persone anche come potenzialmente delle risorse, di ognuna non solo viste solamene le fragilità, i bisogni ma anche le risorse. Questa persona ha fatto lo chef in giro per il mondo nel corso della sua vita adesso vive solo, però, è un cuoco, è esperto, per noi è stato fondamentale senza di lui non avremmo fatto partire l'attività».

L'intervistatore però sottolinea il fatto che le persone che ha intervistato precedentemente sottolineano l'impossibilità da parte della persona che riceve un servizio domiciliare di essere aiutata nel costruire un intervento sociale a favore della comunità. A questa sottolineatura utile ad attivare una discussione, la risposta di Castelli è interessante:

«Questo approccio è l'approccio vecchio, che ti dicevo. Questo approccio può anche corrispondere alla maggior parte delle situazioni, certo che è così soprattutto se continui a vederle così non le vedrai mai in un modo diverso. Questo *chef* che [...] dicevo ha un gran piacere a uscire, gli facciamo un gran favore se lo coinvolgiamo, perché è una persona che ha un buon patrimonio relazionale ancora da mettere in campo

ma finché sta a casa sua, e lui ha dei problemi di deambulazione abbastanza evidenti, non lo può mettere in gioco. Se poi questo patrimonio lui riesce a esprimerlo mettendo a disposizione le sue competenze professionali e vede che accanto ha dei giovani e che il suo “pezzo” ha un senso e un’utilità tu hai fatto “bingo”. Certo, che può accadere, poi fatto cento il numero di persone che tu assisti, è chiaro che questo lavoro lo puoi fare su una percentuale ridotta, minima. Francamente io ne faccio parzialmente una questione di numeri, io ho in mente questa persona qui e io so che per quella persona è valso la pena fare questo progetto, anche solo per lui. Poi a me questo progetto dice anche ma come lui quanti ce ne in giro non lo so, però se esploro, se ricerco, se utilizzo degli “occhiali” diversi con cui guardare le persone forse ne trovo qualcuno in più, oltre a quello che ho trovato. Non l’ho trovato setacciando per anni e anni il fiume e ho trovato la pepita d’oro, non è successo così. È stato trovato nel giro di poco, è bastato mettere in giro una voce, chiedere alle persone che stavano in alcuni punti, tipo assistenti sociali, scusa all’interno di questo punto qui c’è qualcuno che faceva una professione di un certo tipo, con una certa competenza. Questa assistente sociale mi ha detto c’è quella persona lì che era cuoco, andiamo a sentirlo, sentita questa persona, questa persona dice io me la sento, a che condizioni? Dovete venirmi a prendere perché se no non ce la faccio, benissimo. Il primo anno sono andato a prenderlo io, il secondo anno un volontario del centro per la terza età».

Castelli descrive il suo rapporto, come operatore di comunità, con la rete sociale di quartiere, portando una certa visione della terza età.

«Porto all’interno della rete questo pezzo di lavoro. Ed è un pezzo di lavoro quello rispetto al tema terza età che all’interno della rete fino a qualche anno fa era non trattato o molto poco trattato. Perché la genesi non solo di questa rete ma delle reti della città di Bergamo si colloca soprattutto rispetto al tema minori e famiglie, è stato per tanto tempo il *focus* o il *focus* prevalente di queste reti. La rete di Monterosso ha in mente certamente il tema terza età, il centro terza età che, prima non era all’interno della rete, adesso è all’interno di essa. Il mio rapporto con la rete è quello di portare questa visione, queste attenzioni, la possibilità di connettere, di creare delle interazioni, delle iniziative che abbiano la visione della terza età come risorsa e non solo la terza età come età del bisogno, età della necessità, età del sostegno da ricevere».

Castelli poi descrive il gruppo che si è creato all’interno della rete sociale del quartiere Monterosso che si occupa di terza età.

«abbiamo creato un gruppo di lavoro che ha al proprio interno le realtà che più da vicino lavorano con la terza età. È gruppo abbastanza composito ci sono operatori dei servizi (assistente sociale che si occupa di terza età in questo quartiere, almeno una delle due custodi sociali, ci sono io) e poi c’è il centro per la terza età, il rappresentante della S. Vincenzo, il rappresentante della Caritas, la portiera sociale di Aler perché all’interno del quartiere ci sono molti appartamenti Aler con un’altra concentrazione di persone di una certa età, è presente Uildm che si occupa evidentemente di altro però nel quartiere – avendo la sede provinciale

all'interno del quartiere - ha una serie di collegamenti e di azioni che la mettono in contatto con la terza età, è presente il parroco don Luigi in rappresentanza più ampia della parrocchia. È un gruppo di lavoro, che ha iniziato a incontrarsi un paio di anni fa circa, che mette insieme queste realtà diverse per unire le diverse parti, i diversi "pezzi" che ognuno fa, vede rispetto a questo tema. Il secondo aspetto per cui si è messo assieme è capire se da questo gruppo possono venir fuori degli elementi interessanti in termini di evoluzione, innovazione e prospettiva».

In questo senso, descrive un progetto di invecchiamento positivo (chiamato "In viaggio con Bianca") che si sta realizzando nell'ambito della co-progettazione tra Comune di Bergamo, Comune di Gorle e consorzio il Sol.Co Città Aperta.

«C'è un progetto che abbiamo in atto, all'interno della coprogettazione, che si chiama in "Viaggio con Bianca" è un progetto che lavora sull'invecchiamento positivo, sono stati individuati tre contesti in cui svilupparlo (Monterosso, Borgo Palazzo e il Comune di Gorle). Questo progetto lavora proprio sul piano anche molto culturale, del cambiare i modi di pensare e di vedere l'interazione con la terza età. Uno dei filoni su cui lavoriamo è legato al ruolo sociale che le persone di una certa età possono avere all'interno dei contesti dove vivono».

«Il progetto in viaggio con Bianca è un progetto [...] che mette a disposizione delle risorse sul piano della formazione».

La formazione «è rivolta alle persone di una certa età, ai *caregiver* che si occupano di queste persone, ai volontari che si occupano di terza età, in termini generalizzati a un buon numero di persone».

Castelli descrive l'interessante progetto Fare Pre.sa (Prevenzione salute) riguardante la terza età nel quartiere di Monterosso.

«Fare pre.sa [...] è un progetto che nasce a partire da alcune attivazioni, che erano già presenti all'interno del quartiere, legate in parte al tema sanitario e in parte al tema sociale. All'interno del quartiere da anni era presente una sorta di piccola infermeria di quartiere in cui, in questo spazio collocato inizialmente all'interno del centro per la terza età poi è stato spostato nella palazzina - dove la rete ogni tanto si incontra - dove c'è lo spazio giovanile (nella scaletta Darwin) e da un anno e mezzo è tornato all'interno del centro per la terza età. Era uno spazio in cui un infermiere diplomato metteva a disposizione le sue prestazioni che consistevano soprattutto nel prelievo del sangue, mettendo a disposizione un servizio di prossimità utile soprattutto a chi fa più fatica ad accedere servizi per cui bisognare in centro città piuttosto che in altri quartieri. Era già presente, quindi, un servizio di questo genere. Il centro per la terza età aveva iniziato a mettere in campo, in particolare attraverso alcune conoscenze del suo presidente degli interventi di tipo sanitario nei confronti di persone anziane di una certa età e con un basso reddito. Ad esempio, c'era un signore che ormai era privo di denti non aveva soldi per sistemarsi il centro è entrato in contatto con uno

studio (dentistico, ndr.), presentandogli la situazione, poi il costo (degli interventi, ndr.) è stato limitato ai materiali, il costo è stato sostenuto dal centro stesso, con una prestazione fuori mercato. Questa cosa è successa un paio di volte allora ci siamo detti forse è una delle cose su cui si può lavorare, che non è stata episodica, e su cui dare una continuità. Da questo punto di vista, abbiamo costruito un progetto che ha dentro diverse parti di lavoro, di opportunità di servizio».

«questo progetto [...] mette insieme sei aree di lavoro: l'infermeria di quartiere, le cure mediche a costi agevolati attraverso il contributo di professionisti, la formazione sui temi della terza età, poi abbiamo interloquuto con la farmacia e con i medici del quartiere per un servizio gratuito di consegna di farmaci a domicilio attraverso un gruppo di volontari che sono stati appositamente formati, il quinto pezzettino è il camminiamo insieme cioè sviluppare un gruppo di persone che facesse del movimento un oggetto per stare insieme che potesse chiamare in causa anche persone che fanno fatica a uscire di casa perché vivono soli, questo gruppo spostandosi può raggiungere queste persone nel quartiere. Quando abbiamo capito che c'era un corpo abbastanza consistente ci siamo detti ma la regia di questa operazione, banalmente se uno ha bisogno di farmaci dove telefona, se uno deve prenotare il prelievo all'infermeria di quartiere come fa?, interessante che ci fosse una funzione di segreteria unificata che tenga insieme questi aspetti, [...] la segreteria di fatto nel quartiere c'era già che è la segreteria parrocchiale che poteva essere implementata di queste funzioni ed allargata nella sua compagine di volontari che la gestiva. Abbiamo fatto una formazione con una quindicina di persone volontarie addirittura, una formazione, ad esempio, sul tema dell'ascolto piuttosto che sulla composizione dei servizi che Comune e Ambito mettevano a disposizione per la terza età».

«Abbiamo creato una segreteria di comunità che oltre a ricevere delle telefonate nel caso di necessità... e altri due compiti, [...] la telefonia sociale cioè le persone che fanno turno all'interno della segreteria telefonano a casa di persone che sono state segnalate dal servizio sociale, dal centro per la terza età, dal parroco, dalla responsabile della Uildm come persone che avrebbero bisogno periodicamente di una telefonata, anche solo di una telefonata di controllo o di compagnia. La telefonata viene concordata precedentemente con queste persone, se il parroco mi segnala che sarebbe bello che quella persona due o tre volte alla settimana ricevesse una telefonata per farle compagnia noi chiediamo al parroco che parli con quella persona e si faccia dare l'ok a ricevere telefonate. Una prima funzione è chiamare periodicamente un elenco di persone con questa funzione di controllo, come va? stai bene? La seconda funzione è quella di fare un'operazione più evoluta e diretta di andare a visitare alcune di queste persone, laddove naturalmente c'è bisogno e piacere di essere visitati. Quando c'è del tempo a disposizione [...], queste persone escono e vanno a incontrare persone che vengono segnalate il più delle volte dall'assistente sociale come persone che hanno bisogno in un particolare momento».

Castelli sottolinea la difficoltà dell'integrazione sanitaria e sociale, che operano su due logiche differenti e difficilmente conciliabili.

«Il rapporto con i medici non è per niente semplice perché alcuni hanno risposto altri no: non c'è il tempo, vedono solo la parte sanitaria e non vedono questo tipo di intervento che è di tipo sociale ma che può essere molto utile anche alla parte sanitaria».

6.2.5. In dialogo con Mario Vita, direttore del Centro per la terza età di Monterosso

Mario Vita descrive le attività promosse dal centro che dirige:

«Innanzitutto, il centro ha uno scopo ben determinato che è quello di far star sereni gli anziani in un ambiente altrettanto sereno».

«Questo centro vuole che [...] l'aspetto di questa serenità non si soffermi soltanto al gioco delle carte oppure al bicchiere di vino ma cerca anche di ampliare un pochino gli orizzonti facendo qualche gita culturale, preoccuparsi soprattutto della salute, con l'intervento di alcuni medici per quanto riguarda la memoria, le malattie come Alzheimer [...]. La perdita di memoria è la predisposizione a queste malattie, un'equipe di medici ha organizzato, nell'ambito di un progetto che noi abbiamo chiamato fare pre.sa (prevenzione e salute), dei corsi, dove sono state poste delle domande per capire le condizioni di salute degli anziani e quali potrebbero essere eventuali problemi per il loro futuro, nell'ambito del cosiddetto invecchiamento positivo. Noi abbiamo chiamato questo progetto fare pre.sa perché vogliamo preoccuparci di prevenire le malattie degli anziani [...]. Noi abbiamo anche un'infermeria di quartiere all'interno del nostro centro dove gli anziani possono misurare la pressione sanguigna, la glicemia e fanno anche prelievi, un infermiere specializzato viene periodicamente e fa dei prelievi che porta al centro biomedico e lì vengono fatte le analisi e poi in busta chiusa arriva il risultato al nostro centro. Noi contribuiamo con una piccola spesa che il Centro offre a favore degli anziani [...]. (Facciamo anche, ndr.) dei gruppi di cammino e abbiamo anche un gruppo di lettura, penso che sia l'unico centro (per la terza, ndr.) che ha un gruppo di lettura [...]. Il gruppo di lettura comprende quasi 15-20 persone che si incontrano tutte le settimane. Poi, abbiamo un gruppo di volontari che va anche a casa degli anziani quando stanno male, se occorre accompagnarli in ospedale a fare una visita i nostri volontari sono sempre disponibili. Poi, (facciamo, ndr.) tante altre attività legate ai bisogni della comunità, non solo dei nostri anziani iscritti. Il centro è aperto alla comunità».

«Il centro è aperto alla comunità per qualsiasi cosa, per qualsiasi bisogno, se c'è un disabile, una disabile, in un'abitazione dove non c'è l'ascensore, e non può scendere con la carrozzina, i nostri volontari vanno e aiutano. Per esempio, aiutano la persona disabile a fare le scale, a fare la sua passeggiata».

Il direttore descrive, poi, il ruolo del Centro per la terza età nel progetto fare pre.sa

«Insieme al parroco di Monterosso abbiamo pensato di creare questa segreteria di comunità. Non più parrocchiale ma di comunità, proprio per allargare gli orizzonti, per cercare di soddisfare i bisogni di tutta la comunità perché è questo il nostro intento».

«Il centro non deve essere più il punto dove si gioca a carte e si beve il vino, come dicevo poc'anzi, ma deve essere un punto di riferimento per qualsiasi problematica. Se c'è una persona sola che ha bisogno di aiuto il centro deve essere capace di arrivare a questa necessità».

«se è il caso andiamo noi a trovare le persone, se le persone non vengono da noi. Quando noi avvertiamo o veniamo a conoscenza di persone sole, di persone con fragilità, di persone che vogliono ma non sanno chiedere aiuto è lì che dobbiamo essere capaci ad andare incontro ai bisogni. Quanto più noi sapremo capire le necessità delle persone del nostro quartiere, delle persone bisognose di qualsiasi tipo di aiuto allora noi abbiamo raggiunto l'obiettivo. Dobbiamo far leva sul passa parola, il passa parola è importante, quando le persone sapranno che esiste una segreteria di comunità dove tutti possono chiamare per dire io sono solo o sola sono malata non mi possono muovere, ho bisogno di aiuto non possono andare in farmacia a prendere i medicinali. Il centro nel progetto fare pre.sa ha creato un gruppo per i medicinali a domicilio».

«Il nostro obiettivo è anche questo cercare di sapere nel quartiere quanti disabili ci sono, quante persone con fragilità ci sono, quante persone povere ci sono, questo è quello che io vorrei fare col mio centro. Quando io riesco a fare queste cose, secondo me, già gran parte dei miei obiettivi sono quasi raggiunti, quando so cosa ha bisogno la comunità e cosa possono fare io per quei bisogno allora sono già a buon punto».

«In questo progetto, abbiamo coinvolto anche dei professionisti, dei medici, non solo i medici che fanno lo *screening* della memoria per capire se c'è qualche predisposizione a determinate malattie. Abbiamo coinvolto anche degli studi dentistici i quali hanno già collaborato in una maniera concreta facendo delle protesi dentarie a prezzo di costo del materiale. Hanno capito le esigenze delle persone, delle famiglie meno abbienti e gli sono venuti incontro. Questo è uno dei punti chiavi del progetto fare pre.sa, dove il centro si preoccupa non solo dei propri soci ma si preoccupa di tutta la comunità».

Il direttore descrive alcuni progetti che partiranno nel futuro prossimo:

«Io adesso sto proponendo ginnastica dolce per gli anziani nell'ambito del progetto fare pre.sa, che a breve partirà, in modo che loro vengono stanno insieme, fanno ginnastica per la loro salute. Organizzerò un incontro con musica e ballo in modo che loro possano ritrovarsi e interagire con gli altri. Quello che io auspico è che insieme agli altri gruppi appartenenti alle reti sociali si facciano dei programmi un pochino più mirati, per esempio con Propolis stiamo portando avanti, abbiamo anche visto il posto per poterlo fare, un forno per la comunità dove ognuno possa fare il proprio pane, la propria pizza, dove anche l'extracomunitario possa avvicinarsi ed è un'occasione per conoscersi e per un incontro tra le culture».

6.2.6. In dialogo con Ivan Cortinovis, coordinatore della rete sociale “La Tavolozza” di Monterosso

Il coordinatore descrive così la rete sociale del quartiere di Monterosso:

«La caratterizzazione della rete di Monterosso, nella sua storia, è sempre stata quella di tenere assieme tutte le organizzazioni che ci sono nel territorio, che conosciamo grosso modo. Quelle che sono state sempre difficili da coinvolgere sono le polisportive e poi anche tutti i rappresentanti o le persone che operano nei servizi decentrati del Comune. Mi spiego, ci può essere l'operatrice del Csc (Centro Socio Culturale, ndr.), l'assistente sociale. Una volta, quando c'era il drappello dei vigili di circoscrizione venivano anche i vigili. Adesso, è un po' che non vengono più, perché hanno un'organizzazione diversa per cui non c'è più un referente locale. Quelli dello spazio famiglia che sono educatori, che seguono in modo particolare le famiglie e minori. Poi per quanto riguarda gli enti e le associazioni o i gruppi informali che ci sono (nel quartiere, ndr.) c'è la parrocchia, c'è l'istituto comprensivo Camozzi, in via ufficiale, viene la dirigente e vengono anche degli insegnanti dei plessi (in particolare, quelli che operano al plesso della scuola primaria di Monterosso) e il comitato genitori. Poi, come associazione c'è Propolis, c'è Estroepassioni, c'è il progetto del laboratorio di falegnameria, c'è il centro anziani».

La rete sociale di quartiere, spiega il coordinatore, non promuove iniziative specifiche per una fascia d'età e dove si realizzano le iniziative in collaborazione.

«La rete sociale è un luogo dove ci si incontra e dove ognuno porta le proprie informazioni, le proprie esigenze e ci si dà una mano nell'organizzazione di attività o di eventi o di iniziative che possono servire al quartiere a cui ognuno liberamente aderisce. In molte di queste iniziative si tiene conto è che si è in quartiere di anziani. Nelle iniziative che hanno un po' più di “regia” in capo alla rete sociale non si sono fatte delle iniziative specifiche per anziane, queste le fa il centro anziani, la parrocchia. Però, nelle iniziative che sono promosse comunque dalla rete, come Monterosso in piazza, si tiene conto comunque che ci sono anziani e si cerca di coinvolgerli in modo attivo in alcune iniziative o in modo che loro possano fruire di alcune iniziative che si fanno».

«La rete non è un'associazione, la rete è un luogo dove tra pari ci si incontra e ognuno vale per le idee e per le osservazioni che porta. La rete ha facilitato una creazione di relazioni e di fiducia tra coloro che vi partecipano. Questo il substrato per tutte le iniziative, senza questo ognuno si fa le sue iniziative e non guarda gli altri».

Il coordinatore sottolinea che la rete sociale del quartiere di Monterosso è, comunque, sensibile alle persone anziane e alle loro esigenze.

«Nelle discussioni che si svolgono durante le riunioni della Tavolozza [nome della rete di quartiere di Monterosso, ndr.] anche l'aspetto degli anziani è tenuto in considerazione per quanto riguarda la qualità della vita e dell'abitare nel quartiere. La constatazione che ci sono 2 anziani ogni giovane non è una cosa da sottovalutare. Quando si è pensato alla progettazione di piazza Pacati, tanto per dire una cosa molto concreta, una delle cose che era stata segnalata ma avevamo visto che doveva essere fatta era quella di mettere e panchine una di fronte all'altra. Questa cosa per i tecnici del Comune sarebbe stata impensabile da fare, non si mettono le panchine una di fronte all'altra perché se uno allunga i piedi tocca i piedi dell'altro. Di fatto, però se si va d'estate queste panchine messe una di fronte all'altra sono piene di anziani perché così possono parlare tra di loro. Sembra una stupidata, ma è fondamentale perché un anziano che si siede su una panchina ed è già da solo in casa sta lì sulla panchina e non capisce perché ci deve stare, mettendo due panchine una contro l'altra si favorisce che più anziani si siedono e si parlano».

Il coordinatore spiega così l'importanza dell'intergenerazionalità nella progettazione sociale della rete del quartiere di Monterosso:

«Quando, durante la Monterosso in Piazza, si fa la festa in strada con i bambini il centro anziani è coinvolto, quanto meno negli ultimi 2-3 anni, a venire a insegnare a giocare a bocce. Questo è coinvolgimento attivo che si chiede. Due o tre anziani gestiscono questo laboratorio. Quando i ragazzi dello spazio giovanile hanno fatto un corso di cucina sulle tradizioni culinarie hanno coinvolto degli anziani e faranno una cena assieme al centro anziani».

«per noi è una cosa importante [l'intergenerazionalità, ndr]. C'è stato anche un progetto del Bando del volontariato del 2012, che si chiamava Generazioni in azione, che era centrato proprio sullo scambio di competenze, di opportunità tra le diverse generazioni. Quel progetto ha favorito, ha fatto da incubatore per la creazione di una serie di rapporti di fiducia che poi continuano normalmente. Ad esempio, un'altra collaborazione che il centro anziani ha fatto è legata al progetto culture e tradizioni con le signore che stanno facendo il corso di italiano per stranieri».

«Nella scuola Papa Giovanni XXIII (gli anziani, ndr.) sono stati coinvolti personalmente alcuni anziani, come singoli non come associazione, che avevano una professionalità per quanto riguarda l'agricoltura e che hanno dato alcune informazioni di come organizzare l'orto e gli hanno anche aiutati all'inizio. Nel progetto del Bando del volontariato⁶³⁸ che si sta facendo adesso, sempre sugli orti, [...] ragazzi adolescenti

⁶³⁸ Il coordinatore spiega che bene come funziona il Bando del Volontariato, sottolineando che «la rete non può presentare [un progetto, ndr.]. Perché nel bando del volontariato deve essere un'associazione di volontariato che fa da capofila, poi ci deve essere un numero minimo di associazioni di volontariato o di promozione sociale che partecipano al progetto. In questo bando del volontariato, che è partito ad aprile 2018 e scadrà ad ottobre del 2019, il capofila è la Uildm, che è un'organizzazione di volontariato e i finanziamenti arrivano a questa associazione. Partecipano altre 18 tra associazioni, enti ed organizzazioni. Ognuno si fa responsabile di alcune di queste azioni, non tutti fanno tutto ma ognuno fa il suo pezzo, messo

ai quali si sono affiancati delle persone anziane e si sono messi, con grande soddisfazione reciproca, a coltivare questo orto».

Il coordinatore propone un'interessante differenza tra il ruolo della rete sociale di quartiere, come attori informali delle questioni riguardanti il sociale, il ruolo del professionista. Cortinovia spiega, quella che definisce, «la filosofia» che la rete sociale ha rispetto al loro ruolo e quello dei servizi sociali.

«I servizi sociali si occupano molte volte di fragilità che hanno bisogno di professionalità, specialmente quando sono gravi. La rete sociale – intendo con questa espressione tutti quelli che ci partecipano nelle loro attività proprie - questa cosa non può farla, invece può con le sue azioni intervenire sull'*agio* e non sul *disagio*. Impedire a quella fascia che dell'*agio* sta scivolando nel disagio, rallentare e frenare questa deriva. Se ci sono difficoltà per quanto riguarda i bambini nelle capacità di riuscire a fare i compiti, se questa difficoltà si protrae per molto tempo c'è il rischio che questi bambini vengano poi emarginati nella scuola, abbia problemi... A poco a poco, a questo bambino che ha un problema molto piccolo, come quello della capacità di fare i compiti perché nessuno lo segue a casa oppure a casa parlano un'altra lingua per cui ha difficoltà, questa può diventare una ragione per scivolare a poco a poco in un disagio che è sempre più complicato. Quando il disagio è già complicato a questo punto deve intervenire l'educatore o il professionista però prima che si cronicizzi. In una situazione di questo tipo, se noi riusciamo in un laboratorio compiti a sostenerlo cercando di rallentare e di impedire che arrivi in quella situazione, dove deve intervenire proprio il professionista. La filosofia è questa: per cui quando il problema c'è, ad esempio lo spaccio, magari in alcune zone, la rete di per sé non è che ci possa fare tanto. Però, se noi individuiamo che quel posto può essere animato, può essere vissuto, possono essere realizzati degli eventi che danno un senso diverso a quello spazio, sia dal punto di vista dell'immaginazione ma anche dall'organizzazione stessa, facendolo diventare più vivibile. Noi, in questa maniera togliamo quelle caratteristiche o comunque cerchiamo di ridurre e minimizzare quelle caratteristiche, non sempre ci si riesce, che possono portare all'acuirsi di questo fenomeno».

«Noi non interveniamo sul singolo soggetto con un intervento mirato e personale perché questo lo fa l'educatore. Però, se noi attiviamo un laboratorio compiti cerchiamo di coinvolgere quel bambino in modo che partecipi e venga seguito».

Il coordinatore spiega come la rete costruisce questo intervento.

assieme diventa un progetto e il valore aggiunto è che lo scambio delle esperienze è diretto, in luoghi diversi con persone diverse e ci si può confrontare su quello che funziona di più e ciò che funziona meno».

«Sì. Nella rete si discute di come farlo, poi all'interno della rete qualcuno si occupa di organizzarlo perché gli interessa, ha questa *mission...*»

«Poi l'organizza con l'aiuto di qualcun altro. Se la rete organizza un laboratorio compiti poi qualcun altro cerca di trovare dei finanziamenti perché nel laboratorio compiti ci sia un coordinatore, magari attraverso i bandi comunali. Qualcuno si occupa di diffondere l'informazione per reclutare altri volontari, qualcun altro oltre a fare laboratorio compiti cerca di offrire anche delle occasioni diverse, dei momenti nei quali i bambini possono giocare o possono incontrarsi»

«La scuola collabora segnalando all'interno delle classi coloro che sono i bambini che avrebbero più bisogno di un intervento di questo tipo. Si contattano direttamente loro assieme ai genitori. Per realizzare l'intervento di aiuto compiti è necessario coinvolgere la Parrocchia perché molte volte la sede dell'aiuto compiti è l'oratorio e quindi bisogna trovare uno spazio, coinvolgere l'istituto comprensivo, coinvolgere il comitato genitori per trovare anche dei volontari, coinvolgere altre associazioni che magari devono ad esempio cercare i fondi per finanziare un coordinatore, una figura che tenga il contatto tra il laboratorio compiti e la scuola».

6.2.7. In dialogo con Andrea Preda, operatore di quartiere di Monterosso e referente del Consorzio il Sol.Co. Città Aperta per le reti sociali.

Andrea Preda descrive la sua formazione e quale è la formazione richiesta per il ruolo di operatore di quartiere nell'ambito della co-progettazione Comune di Bergamo e Consorzio il Sol.Co. Città Aperta.

«Ho una duplice formazione: la prima è quella di educatore professionale (mi sono diplomato nel 1995), poi ho fatto una laurea magistrale in Programmazione e gestione dei servizi sociali in Bicocca. Per fare questo lavoro, cioè l'operatore di quartiere, noi abbiamo un profilo univoco, sono previste competenze molto varie e non necessariamente afferenti al profilo del laureato in Scienze dell'educazione, piuttosto che dell'educatore tout court. Perché è un lavoro complesso, si richiama al lavoro di comunità, alle pratiche di comunità nelle quali è vero che storicamente il lavoro sociale e di rete ha visto spesso educatori e assistenti sociali misurarsi ma non solo e non esclusivamente. Sono previste tante competenze trasversali che non necessariamente fanno riferimento a questa figura professionale. Ho colleghi che hanno formazioni diverse rispetto alla mia, anche se forse nell'assetto attuale la maggior parte ha una caratterizzazione di tipo educativo».

Preda descrive come è composta l'*équipe* degli operatori di quartiere.

«La nostra è una *équipe* mista. Nel senso che siamo sette operatori di quartiere, di cui quattro afferenti al comparto del terzo settore e tre afferenti al comparto pubblico».

«Io sono del privato, non sono un dipendente comunale. Sono operatore di una cooperativa aderente al consorzio il Sol.Co. Città Aperta, che è il soggetto che sta gestendo in coprogettazione col Comune di Bergamo il servizio Reti sociali».

Preda descrive, inoltre, come funziona la co-progettazione tra ambito statale e non statale, nello specifico tra Comune di Bergamo e organizzazioni locali di terzo settore.

«La coprogettazione è stata avviata formalmente nel novembre del 2017, attraverso un procedimento a bando in cui il Comune di Bergamo ha detto io ho un tot di risorse sto cercando un partner del privato sociale che ha queste caratteristiche (in termini di requisiti, di fatturato, di esperienza pluriennale, di complessità di servizi...), descrive il servizio che si andrà a gestire in coprogettazione, noi ci siamo candidati e abbiamo vinto il bando. Abbiamo steso un progetto di coprogettazione che fosse l'esito della nostra proposta e delle aspettative del comune, un prodotto di sintesi tra proposte esplicitate in sede di gara, idee progettuali che c'erano nel capitolato, nella testa del responsabile del servizio, dell'assessore... Da novembre del 2017, da poco più di un anno, siamo in questa gestione coprogettata tra pubblico e privato. Questo ha un orizzonte di 36 mesi complessivi, abbiamo la prospettiva fino a fine 2020. Io sono il soggetto che è stato definito dalla coprogettazione come responsabile. Oltre questo ho anche un ruolo operativo e di coordinamento per conto del consorzio».

Preda spiega perché è nato il servizio reti sociali, per rispondere a quale esigenza

«L'interlocuzione tra singolo cittadino e comune, prima c'erano questi corpi intermedi chiamati tecnicamente decentramento in cui anticamente c'erano sette circoscrizioni, negli ultimi anni erano diventate tre per cui se tu avevi un problema legato alla mobilità, a un parco... andavi, più che parlare con l'assessore, in circoscrizione portavi le questioni e alle venivano risolte già direttamente lì, altre volte serviva l'interlocuzione con Palazzo Frizzoni, con la sede centrale del Comune».

«Il servizio Reti sociali prevede la presenza di operatori di quartiere, cioè dei tecnici, non di nomina politica, che avevano la funzione di andare a supporto delle reti sociali presenti nei quartieri o di attivarne di nuove laddove non ci fossero delle reti sociali. Perché l'obiettivo del comune è quello di valorizzare il più possibile i corpi sociali presenti a livello di quartiere, anche riconoscendo quanto di buono le reti sociali avevano già fatto negli anni precedenti. Quando si è insediata questa amministrazione c'erano già sedici reti sociali nei quartieri. Non gli ha inventati questa amministrazione. A Monterosso la rete sociale è presente dal 2004, questa rete è ben preesistente al servizio Reti sociali. Il servizio Reti sociali è un servizio comunale gestito in coprogettazione».

Preda descrive come si configura il ruolo di operatore di quartiere.

«L'operatore di quartiere è una figura voluta da questa amministrazione, dall'amministrazione Gori che si è insediata nel 2014 e ha un mandato che si esaurisce nel 2019. L'amministrazione ha avuto questa intuizione di avviare un servizio che fosse di supporto alle reti sociali di quartiere, già esistenti in città o con la funzione di avviarne di nuove laddove ci fossero quartieri sprovvisti di reti sociali. Perché nella loro intuizione la dinamica partecipativa tra cittadino e ente locale, quindi Comune, con la chiusura delle circoscrizioni si sarebbe interrotta o quanto meno complessificata, resa più difficile».

«Il nostro ruolo di supporto alle reti cosa vuole dire? Mentre prima le reti sociali si autogestivano senza un servizio che le sostenesse, le aiutasse. L'avvio del servizio ha mandato un messaggio: questa amministrazione vuole dialogare con voi, noi ci siamo trovati, chi più chi meno, a svolgere un ruolo di connessione tra la parte della cittadinanza attiva che è presente nelle reti, nei quartieri e la parte tecnica o politica del comune. A volte abbiamo dialogato con i tecnici a volte abbiamo dialogato con gli amministratori, perché a seconda del quartiere e delle questioni in ballo, dell'abitudine a interloquire con i tecnici o con i politici, delle caratteristiche dei partecipanti alle reti ciascuno di noi è stato più o meno esposto ad un lavoro di intermediazione e di connessione. Però, eravamo dei soggetti che, per certi versi, cercavano di aiutare un maggiore dialogo, una relazione più puntuale tra ciò che viene dal basso e va verso l'alto, *bottom up*, piuttosto che il contrario da parte dell'assessore che voleva fare una proposta alla cittadinanza del quartiere».

Preda sottolinea il valore aggiunto della rete sociale di quartiere, in cui interagiscono varie associazioni che portano ognuna prospettive, esigenze e tematiche differenti e con cui si può insieme collaborare.

«Se voglio dire qualcosa a quel quartiere con chi parlo? Vado in piazza e strillo o piuttosto che faccio un *post* o piuttosto che vengano in rete [i cittadini, ndr.], è chiaro che so che la rete non rappresenta un quartiere non è votata da nessuno, non ha un principio di rappresentatività diretta perché nessuno ha espresso una delega a rappresentare le istanze del quartiere. Però, potenzialmente alla rete può partecipare chiunque, ha degli incontri periodici che sono pubblici, se uno vuole sa quando c'è l'incontro e vi può accedere, può portare le sue questioni. Non ha un ruolo decisionale una rete perché non è che una rete si mette a riprogettare un parco o piuttosto che una piazza o piuttosto che i sensi unici del quartiere, al limite ragiona su questi oggetti e poi però porta al decisore pubblico le proprie riflessioni come potrebbe fare un qualsiasi cittadino. Il valore aggiunto è che, magari, c'è la scuola, c'è il centro terza età, c'è lo spazio giovanile, c'è la parrocchia, qua (a Monterosso, ndr.) c'è il portierato Aler. C'è una molteplicità di soggetti che ti danno una garanzia di sguardo collettivo, sarà sempre parziale, sarà sempre un segmento dei residenti, però come fai a raccogliere in maniera efficace ed esaustiva le richieste di un intero quartiere dovresti andare a chiederlo a ciascuno dei residenti. Qui (a Monterosso, ndr.) stiamo parlando di 4700 [abitanti, ndr.] circa, non è facile, puoi interpretare delle cose che ci girano nell'aria, come fai? La rete sociale ha questo vantaggio, - nel momento in cui all'interno della rete hai la scuola, la parrocchia, l'associazionismo vario, i servizi comunali perché i servizi comunali sono dentro questa dinamica - hai uno sguardo che è sempre

più composito rispetto a quello che succede ed è sicuramente più completo e variegato che non quello di ciascun singolo, di ciascuna delle sue parti o di un comitato di quartiere che, magari, si incontra perché non vuole un parcheggio, in cui lì dentro sono tutti coesi su quell'obiettivo lì poi se li interroghi sulla mobilità, sull'urbanistica, sull'edilizia residenziale piuttosto che sul tempo libero ognuno ha opinioni completamente diverse ma fanno fronte comune, come comitato, su una questione sola. La rete ha una notevole differenza rispetto ai comitati proprio in virtù di questa cosa, noi stiamo dentro in questa dinamica, abbiamo sostanzialmente il compito da una parte di avere le antenne alzate rispetto a quello che ci sembra di raccogliere soprattutto in relazione alle reti stesse, partecipando alle riunioni sentiamo cosa si dice e alle volte stimoliamo noi qualche riflessione su alcuni argomenti per esempio la riflessione su anziani e lavoro, con il collega del servizio anziani».

Andrea Preda spiega a quale tipo di esigenze, problematiche risponde il servizio reti sociali e, dunque, i suoi compiti che riguardano non il rapporto e le problematiche del singolo abitante ma della collettività “quartiere”.

«Noi non rispondiamo a domande individuali. Se adesso entrasse un cittadino e mi venisse a dire guarda che l'illuminazione del parco Goisis non funziona e gli dico va bene grazie che me lo hai segnalato. Io, magari, lo segnalo a chi se ne occupa perché il nostro non è un servizio che è sostitutivo di responsabilità che stanno in capo ad altri servizi. Ho fatto l'esempio delle opere del verde sul funzionamento dell'illuminazione in un parco o se uno mi dicesse che c'è una buca, una voragine su via Da Vinci piuttosto che c'è una lite su dei parcheggi non è che se ne occupa il servizio reti sociali. Il tema è quando una questione che uno mi porta ha, invece, un interesse di natura collettiva, allora si può pensare di portarlo alla rete e sulla quella cosa lì si può fare un ragionamento collettivo. In un ragionamento di rete ci sta una perimetrazione che è quella del quartiere, non entra tutto qui dentro, non entra ad esempio la marcia per la pace che si fa ad Assisi. Un conto è se fai una marcia per la pace qui dentro, nel quartiere di Monterosso, allora si ha senso. Piuttosto che la discussione politica sulla situazione del Venezuela non c'entra con quello che succede qui a Monterosso. Invece, se qualcuno dice voglio realizzare un forno in terra cruda e posizionarlo nel giardino antistante al centro terza età, perché secondo me questa cosa promuove la coesione sociale, obbliga tutti ad andare lì a infornare ad esempio il pane o la pizza, allora questa cosa si è interessante portarla nella rete».

«io sto dentro in una cornice che è quella della coesione sociale».

Il forno assume così una dimensione cruciale per la comunità, può essere definito come un *asset* comunitario, in questo senso uno spazio fisico «dove possono» realizzarsi

«iniziative a finalità sociale che incidono positivamente sui livelli di coesione, inclusione e sicurezza sociale»⁶³⁹.

Preda sottolinea un aspetto interessante come si può capire se potenzialmente e quali condizioni una domanda, un'esigenza posta dalla singola persona possa trasformarsi in un'esigenza comunitaria. Un'esigenza assume dimensione non solo individuale (di chi l'ha posta) ma diventa comunitaria nel momento in cui un luogo diviene contesto in cui si sviluppa un bene relazionale, magari condividendo i loro interessi e le loro competenze. Un'esigenza individuale diviene condivisa a livello comunitario quando un gruppo di persone «avvertono di essere accomunate dal condividere un certo problema». Un esempio può essere il seguente: «un gruppo di genitori può ritrovarsi tutti i giorni all'uscita dalla scuola dei figli, avere (oggettivamente) lo stesso problema (come gestire i figli quando la scuola finisce), sono (oggettivamente) prossimi per molti motivi (abitano vicino, si vedono tutti i giorni), ma potrebbero non definire il proprio bisogno in termini di prossimità, viverlo come un fatto individuale da gestire ciascuno con proprie risorse; o invece possono scegliere di parlarne e farne oggetto di riflessione comune. Prossimi, potenzialmente, lo erano dal principio, ma lo diventano effettivamente nel momento in cui scelgono di vivere la questione come collettiva»⁶⁴⁰.

«Il problema è capire come fare a intercettare una domanda individuale e se nella domanda individuale ci sono dei “germi” di collettività, altrimenti può essere veramente una domanda puramente individuale in quel caso non ci sono potenziali sviluppi, non è generativa di qualcos'altro. Altre domande individuali, per esempio uno che arriva e ti dice io ho un patrimonio librario può interessare a qualcuno, magari sì, se oltre ad avere un patrimonio librario questa persona è interessato a condividere spazi di confronto sulla lettura di libri questo è un “gancio” se sai che questa cosa interessa a tizio e anche a caio e sempronio, che hai incontrato in un altro frangente, cominci a mettere insieme questi tre a un micronucleo tematico sullo stesso bisogno, che poi può allargarsi ad altri piuttosto che restare confinato a questi tre. Questi tre hanno un'occasione spesso anche molto positiva di scambio, di relazione e di aggregazione che va nella direzione di evitare l'indebolimento dei rapporti sociali e lo slittamento verso una dimensione di isolamento. (Nella dimensione di isolamento, ndr.) uno si trova solo con se stesso e magari ha anche bisogni di tipo assistenziale però fatica a chiedere, è sempre più in difficoltà. L'idea è quella di “far girare” più possibile le narrazioni e anche le competenze e costruire degli spazi in cui uno può trasformarle in qualcosa. Qualche anno fa avevamo notato che tanti movimenti di genitori partivano al parchetto accanto al nido che diventa

⁶³⁹ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride. Modelli di innovazione sociale per rigenerare valore*, Egea, Milano 2016.

⁶⁴⁰ G. Marocchi (a cura di), Focus. *La prossimità e il welfare*, «Welfare Oggi», 5 (2017), p. 6.

il luogo di socializzazione di genitori che avevano i figli allo stesso nido e uscivano insieme, alle quattro del pomeriggio, e andavano a fare la merenda al parchetto. Cominciavano a frequentarsi e diventava nel tempo uno spazio di socializzazione e di inclusione di altre famiglie. Persone che hanno lo stesso bisogno, magari una famiglia che appena è arrivata a vivere nel quartiere, non conosci nessuno, non hai una rete di amici o di familiari perché magari stanno in un altro luogo».

L'interazione reciprocante, dunque, dirimente nell'ambito della costruzione di una rete comunitaria coesa.

«Il tema è proprio quello della reciprocità, partire da bisogni individuali che sono però non individualistici, non finalizzati a chiudersi in una dimensione di privazione sociale, ma di richiesta di scambio. Io riconosco che ho un bisogno, trovo qualcun altro che ha lo stesso bisogno e faccio con quella persona lì un accordo».

6.3. Analisi critica relativa alle innovazioni sociali della città di Bergamo

È interessante evidenziare, a questo punto, alcuni aspetti interessanti e criticità relativamente a custodia sociale e reti sociali promosse nella e dalla città di Bergamo. Innanzitutto, ci pare importante sottolineare un'ambiguità riguardante il modo di presentare l'oggetto "custodia sociale" e "reti sociali". Nel linguaggio burocratico-amministrativo dell'ente locale il servizio è un qualcosa di riguardante l'organizzazione (pubblica), nello specifico riguardante il rapporto tra l'organizzazione stessa e l'operatore, e tra l'operatore e la persona-utente che beneficia di un servizio prodotto in modo standardizzato. Un prodotto (prestazione) separato astrattamente dal processo e dall'intervento sociale concreto. Il rischio di pensare, ad esempio, la custodia sociale come servizio, nel senso così inteso, significa pensarlo come qualcosa afferente alla sola dimensione tecnico-professionale debitamente separato dalla dimensione relazionale dell'intervento concreto. O meglio, potremmo dire che l'azione professionale orientata da una razionalità strumentale (la dimensione più degradante e riduzionista della razionalità tecnica), oggettualizza (nel senso di strumentalizza) le relazioni sociali all'interno del protocollo burocratico.

Bisogna anche far notare che il termine che la custodia non indica e non implica un'azione supporto capacitante, infatti se ci riferiamo al senso etimologico della parola non ha proprio a che fare con il supportare, promuovere, neanche con stimolare. La custodia riguarda «l'azione, l'opera, l'attività di custodire, cioè sorvegliare un luogo, *curare e*

assistere persone o animali»⁶⁴¹. La custodia ha, dunque, a che vedere con la cura, con l'assistenza, con una persona che abbisogna di cura e assistenza, nel senso anche di «vigilanza», «controllo» e «protezione»⁶⁴². Ad esempio, l'agente di custodia che sorveglia «il prigioniero (perché non fugga)», o di un operatore sanitario che sorveglia «un malato di mente (perché non faccia danno a sé o ad altri). Nel linguaggio burocratico con il termine custodia ci si può riferire alla «consegna di un minore a una famiglia, a una persona, a un ente di assistenza». In quest'uso il termine custodia è sinonimo di «affidamento»⁶⁴³ (affido). Dunque, sulla base di questa analisi etimologica possiamo asserire che il termine custodia implica una dimensione non supportiva ma assistenzialistica, che contempla anche un agire caratterizzato da *imperium*. Certamente, non un agire capacitante ma un agire più legato a un'iniziativa repressiva di limitazione della libertà personale e, dunque, una deresponsabilizzazione verso di sé e verso gli altri. Una forma di assistenzialismo punitivo e non, evidentemente, un intervento di promozione della libertà e responsabilità.

Il rischio in cui può incorrere, l'amministrazione pubblica di Bergamo, nell'introdurre la custodia sociale è che la logica rimanga assistenzialistica e non valorizzi adeguatamente le relazioni sociali. Finché, non si considera l'intervento sociale come co-prodotto dalla persona e non si adotta la logica della reciprocità. Invece, come si è visto, si ragiona spesso e volentieri ancora nella logica della persona come utente e non come risorsa in grado di realizzare interventi socialmente generativi per la comunità locale.

Per quanto riguarda il servizio reti sociali l'ambiguità è ancora maggiore, le reti sociali sono state istituite dall'amministrazione pubblica, sono state promosse da essa o sono scaturite per un'intenzionalità generale dell'autonomia sociale di comunità? Il servizio professionale rischia ancora di strumentalizzare le reti sociali di quartiere per fini altrui (per necessità dell'ente locale), magari nell'ottica di sostituire l'autonomia sociale di comunità con il suo surrogato riduzionista dello Stato-Comunità dei teorici comunitaristi⁶⁴⁴; con un'intenzionalità politica di socializzare lo Stato, di renderlo più relazionale e aperto (*friendly* verso la società civile). Oppure, per motivi meno romantici

⁶⁴¹ Treccani – Vocabolario on line, voce *Custodia*.

⁶⁴² Treccani – Sinonimi e Contrari, voce *Custodia*.

⁶⁴³ Treccani – Vocabolario on line, voce *Custodire*.

⁶⁴⁴ Si veda, V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.

e ideale, per ridurre i costi per necessità efficientistiche sostituendo la circoscrizione con le reti sociali.

Le reti sociali di quartiere ci paiono un dispositivo sociale interessante in cui le associazioni, i gruppi di quartiere possono portare le loro esigenze e concepire possibili interventi a favore della comunità o anche costruire progetti sociali che vedano la collaborazione di vari soggetti. La rete sociale del quartiere di Monterosso è una delle più sviluppate della città e realizza progetti davvero interessanti che coinvolgono persone di tutte le età, valorizzando l'inter-generazionalità. Si valorizza anche la dimensione relazionale degli interventi sociali adoperando l'intervento come dispositivo per creare relazioni sociali, aumentare il benessere sociale e fomentare la sicurezza sociale, e la coesione sociale del quartiere. Altre reti sociali sembrano aver bisogno di maggiori interventi facilitanti. Ciò che è discutibile è la modalità con cui l'amministrazione sceglie di interagisce, in posizione di superiorità, ascoltando sì le istanze delle reti sociali ma non condividendo la responsabilità del delineare, progettare e realizzare le politiche sociali. Così non vengono valorizzate le risorse comunitarie e non si dà occasione di crescere ai soggetti che vi appartengono, anche in chiave di cittadinanza attiva.

Si sottolinea anche per quanto riguarda la persona anziana è diffusa ancora una logica assistenzialistica, pur in progetti che vorrebbero essere socialmente innovativi, per cui è importante venire incontro ai suoi bisogni ma si arriva, solo ove l'operatore ha una certa sensibilità sociale, a valorizzare le proprie competenze. In queste esperienze può essere davvero protagonista la persona anziana, avendo l'opportunità di testimoniare le proprie competenze a una persona più giovane, sostenendolo nell'imparare ad imparare una determinata attività sociale che può essere, magari, orientativa dal punto di vista lavorativo o, comunque, esperienza di cittadinanza attiva e di impegno sociale. Se l'azione professionale può, avere un ruolo, in una prima fase, nel coordinare quelle persone volontarie che possono facilitare l'attivazione della persona anziana. In un secondo momento, saranno le persone volontarie stesse ad attivarsi autonomamente creando quelle condizioni capacitanti per l'altra persona anziana, in una mutua alleanza che esprime l'autonomia sociale che si sta cercando di scovare nelle interazioni comunitarie.

Capitolo 7. Il *welfare* di comunità nel mercato civile

Il *welfare* di comunità se solo si vuole davvero inverare necessita di un paradigma, di un modo di leggere il mercato (e il sistema capitalista differente), sia dal pensiero liberale *mainstream* che mette al centro la dimensione economica ed economicista del liberalismo sia dal pensiero marxista che intende indagare le relazioni sociali considerando solamente i rapporti di produzione. Questi due modi di leggere l'economia non rendendo conto delle relazioni di reciprocità, il primo limita la considerazione all'individuo (pensiero individualista), l'altro solamente alla dimensione collettiva (pensiero collettivista). Luigi Sturzo, in questo senso, afferma che il pensiero individualista orienta alla costruzione di rapporti di mercato fortemente competitivi, imperniati sullo sfruttamento del lavoro degli operai sia per quanto concerne i salari e sia per quanto riguarda le ore di lavoro. Dall'altra parte il pensiero collettivista, avverso all'individualismo liberale, ha promosso lo sviluppo dei sindacati che unirono il mondo operaio per far fronte alle condizioni di sfruttamento, ma allo stesso costruirono «l'interesse di classe opposta a quella capitalistica»⁶⁴⁵. In questo modo, si ruppe l'individualismo liberale e si diede origine al fronteggiamento della classe operaia contro la classe capitalistica. Venne elaborata, anche, la concezione della lotta di classe.

Tutte e due non solo rendono conto delle relazioni reciprocanti, ma non considerano la relazione sociale, il primo perché limita lo sguardo alla sfera della razionalità economica, dunque, alla cura degli interessi economici individuali (*homo oeconomicus*), il secondo considera solo gli interessi astratti del collettivo ma non legge le diversità tra i singoli e le relazioni sociali che creano tra di loro, anzi tenta di uniformare il singolo agli interessi del collettivo.

Una prospettiva economica che sappia rendere conto e valorizzare adeguatamente le reti di reciprocità per la costruzione di una vita buona per ciascuno e per la propria comunità può essere la proposta dell'economia civile degli economisti Bruni e Zamagni⁶⁴⁶.

L'economia civile ci invita superare la lettura riduzionista secondo cui esistono due tipologie differenti di relazioni sociali che sono dicotomiche e debitamente separate

⁶⁴⁵ L. Sturzo, *Capitalismo e corporativismo* (1938), in Id., *Del metodo sociologico. Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)* (1950), Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 169.

⁶⁴⁶ Il volume più completo e ricco sul tema è il seguente: L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

(l'una non può stare con l'altra): «tutte le relazioni sociali devono essere o relazioni governate da un contratto sottoscritto in vista di un vantaggio reciproco (le relazioni del mercato forniscono il paradigma) oppure relazioni affettive e simpatetiche»⁶⁴⁷. In altri termini, esistono relazioni individualistiche definite dalla logica dello scambio di equivalenti, e nelle relazioni elettive e/o familiari si può esprimere la dimensione reciprocante delle relazioni sociali.

Da questo punto di vista, è dirimente valorizzare nuovamente il bene comune, se negli anni dell'umanesimo italiano questo era un valore comune a cui erano finalizzate le azioni personali, due decenni fa con l'istituzione del sistema economico capitalista la dimensione di questo è stata obnubilata. L'ordine capitalistico sostituì progressivamente il «bene comune» con un suo surrogato il «bene totale», che consiste nella finalità *for profit*. Si passa, dunque, da utile considerato come mezzo per raggiungere il fine del bene comune, a un utile che si fa fine dell'agire umano nel mercato capitalistico.

Le imprese sul mercato capitalistico orientano le proprie attività a un solo fine, «la massimizzazione del profitto da distribuire tra tutti gli investitori, in proporzione ai loro apporti di capitale»⁶⁴⁸. Così gli *stakeholder*, che sono una componente cruciale di un modello sociale ed economico fondato sulla reciprocità, perdono centralità a favore degli *shareholder* (proprietari), che sono la competente di un modello sociale ed economico individualistico e finalizzato al profitto.

Nel contesto della «rivoluzione industriale» si affermava «il principio *fiat productio et pereat homo*»⁶⁴⁹, ovvero che il fine delle attività produttive soverchia la dignità dell'uomo⁶⁵⁰ nell'economia moderna. Dunque, il modello di produzione capitalistico, secondo questa impostazione, sovverte l'ordine economico e sociale dell'umanesimo italiano portando così ad emarginare l'essere umano⁶⁵¹. A ciò consegnerà il fenomeno della scissione profonda tra azionisti e lavoratori, che porterà ad oltrepassare

⁶⁴⁷ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. 113.

⁶⁴⁸ S. Zamagni, *Mercato*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, p. 66.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 66; L'espressione *fiat productio et pereat homo* è di W. Sombart, *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno* (1926), trad. it. di F. Trocini, Aracne, Roma 2017, p. 450.

⁶⁵⁰ M. Vitale, *Passaggio al futuro. Oltre la crisi attraverso la crisi*, Egea, Milano 2010.

⁶⁵¹ L. Allodi (a cura di), *Werner Sombart tra spirito borghese e crisi del capitalismo*, «Rivista di Politica», 1 (2018).

definitivamente il «principio *omnium rerum mensura homo*», istitutivo dell'«economia di mercato civile»⁶⁵².

È interessante seguire Zamagni per comprendere la diversità qualitativa tra bene comune e bene totale. Il bene totale può essere descritto come qualcosa che è il risultato della somma di beni individuali che lo compongono. Invece, il bene comune può essere descritto come qualcosa che il cui risultato è superiore alla somma delle sue parti. L'economista fa notare, giustamente, che se la finalità consiste nel massimizzarlo è opportuno annientare il «bene (o benessere) di qualcuno»⁶⁵³ se ciò porterà ad un aumento del benessere di un altro in misura sufficientemente adeguata a reintegrare il disavanzo. Questa, tra l'altro, è la prospettiva dell'utilitarismo di J. Bentham. Nella prospettiva della costruzione del bene comune, non è giusto che qualcuno - indipendentemente dalla sua condizione di vita e dalla posizione sociale che occupa - debba essere privato del proprio ben-essere al fine di accrescere il ben-essere di un altro. Ciò è ingiusto perché quel qualcuno è comunque una persona che merita rispetto per la sua dignità e per i propri diritti di cui è portatrice⁶⁵⁴. Invece, gli utilitaristi propugnatori del bene totale sacrificerebbero una vita umana per la felicità di molti, anche perché questa visione filosofica non considera la persona con la sua dignità e libertà ma l'individuo come soggetto assimilato a una «funzione di utilità». Così, la persona è ridotta a un'operazione matematica, che consiste nell'addizionare utilità. La persona viene degradata a un oggetto analizzabile matematicamente, che non viene più riconosciuta e valorizzata per il proprio «volto», la «propria identità» e la propria biografia⁶⁵⁵. Diversamente, il bene comune riconosce e valorizza la persona sia nella sua unicità, sia nella sua relazionalità.

In questo senso, Zamagni ricorda che Aristotele aveva spiegato che la comunità umana è differente dalla «comunanza» del pascolo animale. «Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca – se gli riesce – di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto solo con l'opera di tutti. Ma soprattutto, il bene di ognuno non può essere fruito (cioè goduto) se non lo è anche dagli altri»⁶⁵⁶. Il bene umano non può che essere comune, dunque relazionale.

⁶⁵² S. Zamagni, *Mercato*, cit., p. 66.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 67.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ *Ivi*, p. 69.

⁶⁵⁶ S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, p. 200.

Se intendiamo promuovere un'economia fondata sul bene comune, dobbiamo costruire relazioni di mercato informate dalla logica della reciprocità e non solo del mero scambio di equivalenti. Separare le due dimensioni significa vedere nelle relazioni amicali e familiari solo gli aspetti romantici e positivi negando dimensioni di violenza, che ad esempio, le cronache spesso riportano nella dimensione familiare. Mentre, leggere solo la dimensione capitalistica del mercato e non quella civile (solidale e cooperativa), significa considerare solo le dinamiche predatorie che il mercato può assumere - quando la dimensione dell'utile economico si radicalizza si no a far diventare, le persone, l'ambiente naturale mezzi da sfruttare senza alcun limite (violando i diritti umani e/o danneggiando magari irreparabilmente l'ambiente naturale) – mentre non si valorizza la dimensione socialmente generativa che il mercato civile e l'imprenditoria socialmente innovativa può assumere nella comunità locale⁶⁵⁷.

7.1 L'economia civile ovvero la socialità dell'economia

Il paradigma dell'economia civile valorizza il *tertium non datur*, la dimensione altra rispetto a Stato e mercato che la teoria economica liberale e socialista (nelle loro dimensioni *mainstream*) non considerano, almeno finora. Perché quel “almeno finora?” Anche il pensiero liberale dominante comincia ad accorgersi del “terzo pilastro”, per adoperare il termine dell'economista liberista Raghuram Rajan, su cui si fonda (o almeno si dovrebbe fondare) l'economico. Lo studioso sottolinea che lo Stato e il mercato non solo si sono allontanati dalla dimensione comunitaria, ma hanno invaso attività che caratterizzavano la comunità locale e che ne favorivano la costruzione di legami sociali. erano realizzate mediante i legami sociali della comunità locale. Si pensi al fatto che alcuni compiti oggi sono compiuti da professionisti di organizzazioni formali e non più da attori informali della comunità. Per esempio, nelle comunità più lontane dai centri urbani, i vicini di casa assistevano le puerpere nel parto. Oggi, invece sono i professionisti sanitari dell'organizzazione ospedaliera a sostenere la donna nel parto. Possiamo, dunque, affermare che le persone danno sempre più importanza alla autorità competente di un

⁶⁵⁷ Sul tema del mercato e dell'impresa civile si può leggere S. Zamagni, *Impresa responsabile e mercato civile*, Il Mulino, Bologna 2013; L. Bruni, *L'impresa civile*, cit.. Invece, per approfondire l'argomento riguardante l'imprenditoria socialmente innovativa si può leggere, tra gli altri, L. Fazzi, *Imprenditori sociali innovatori. Casi di studio nel terzo settore*, FrancoAngeli, Milano 2014.

professionista, che «all'aiuto amichevole, ma non professionale» del vicino di casa. L'economista, continua con un altro esempio, in passato nella quotidianità le persone si offrivano di aiutare una persona anziana, che abita vicino a loro, accompagnandola a fare le spese in automobile. Spesso gli anziani non sembrano più avere questa esigenza, perché se non hanno l'auto o non possono guidarla, comprano i prodotti di cui necessitano sulle piattaforme *web* e, poi, la spesa gli viene recapitata a domicilio. Oppure, se la casa di un vicino «veniva distrutta da un incendio la comunità partecipava alla sua ricostruzione; oggi si riceve un rimborso dalla compagnia assicurativa e si assolda un professionista che se ne occupi»⁶⁵⁸. Inoltre, «date le norme per l'edilizia in vigore nella maggior parte dei Paesi sviluppati è improbabile che una casa costruita dai vicini ottenga il benessere delle autorità»⁶⁵⁹.

La professionalità, il sistema burocratico ed economico si sono progressivamente sostituiti ai servizi e interventi che la comunità già realizzava. Sarebbe stato meglio, forse, se la professionalità, il sistema burocratico ed economico avessero sostenuto la comunità locale e aiutato ai suoi attori a migliorare la qualità dei servizi e interventi offerti. Ad esempio, proponendo una formazione basilare per coloro che vogliono aiutare le partorienti, nel caso in cui le puerpere non abbiano il tempo di recarsi in ospedale per far nascere il loro figlio. Inoltre, per quanto riguarda la spesa, i supermercati potrebbero accordarsi con la persona anziana per far preparare da un commesso i prodotti (già acquistati online) e farli ritirare da un vicino di casa sarà lui a recapitarli a domicilio. Invece, per quanto riguarda l'esempio della casa distrutta da un incendio, accanto al rimborso dell'assicurazione si potrebbe attivare una raccolta di fondi (tipo *crowdfunding*) tra i membri della comunità locale. Si potrebbe, poi, far ricostruire la casa da un piccolo numero di professionisti e da un certo numero di volontari della comunità locale.

Sarebbe bene ricostruire il sistema di reciprocità comunitario, non nella modalità con cui si esprimeva tradizionalmente perché non è più possibile fare meno della professionalità. I dispositivi professionali dovrebbero non configurarsi come limitanti, deponendo l'interazione reciprocante ma favorendola. Allo stesso modo, possiamo affermare che non è possibile lasciare sola la comunità a compiere interventi complessi che possono causare,

⁶⁵⁸ R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata tra Stato e mercati* (2019), trad. it. di M. Vegetti, Università Bocconi Editore, Milano 2019, pp. 7-8.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 8.

se non svolti bene, danni alla persona che le riceve. Si pensi, ad esempio, al fatto che non è possibile lasciare la puerpera nelle mani di una persona di fiducia che non necessariamente è adeguatamente competente per realizzare questa attività e può offrire un luogo adatto per svolgerla. L'aiuto amichevole è importante ma non sufficiente. Dall'altra parte possiamo affermare che lasciare solo ai professionisti determinati interventi sociali significa perdere quella qualità sociale che l'interazione comunitaria può generare, con il rischio di un intervento non sufficiente personalizzato e troppo tecnico che rischia di essere anonimo. L'intervento di un professionista può risultare nella migliore delle ipotesi un intervento personalizzato ma comunque non può essere amichevole come quello di una persona amica.

Perciò, sarebbe dirimente che il professionista sostenga gli interventi della comunità, ne faciliti il loro sviluppo, anche attraverso la costruzione di una rete sociale composta da attori (sociali ed economici) che operano sul territorio locale.

La comunità assume autonomamente dei compiti dirimenti per vita economica e sociale delle persone. È il contesto in cui è più facile costruire legami sociali e reti reciprocità, costruirsi la propria identità sociale, dare e ricevere riconoscimento personale e sociale⁶⁶⁰. L'economista afferma che la comunità favorisce la partecipazione a organizzazioni locali (associazioni, consigli di istituto, i comitati di quartiere, reti di quartiere, polisportive, biblioteche, centri per la terza età, centri aggregazione giovanile, parrocchie...). Rajan scrive che «la comunità ci conferisce un senso di autodeterminazione, di controllo diretto sulla nostra vita, rendendo al tempo stesso i servizi pubblici locali più funzionali per noi»⁶⁶¹. La comunità è il contesto, in cui attraverso le dinamiche partecipate delle reti sociali e la libertà di scelta che ciascuno può esprimere, possiamo costruire interventi sociali di elevata qualità sociale e adeguati alle esigenze personali e sociali.

L'economista evidenzia che il sistema di *welfare* pubblico (statale e non statale) e le organizzazioni di *welfare* privato non sembrano in grado di rispondere adeguatamente alle necessità delle persone. In questo senso, «la disponibilità dei vicini è spesso utile per colmare le lacune»⁶⁶² e per garantire dei servizi e interventi di elevata qualità sociale.

⁶⁶⁰ Sul tema del riconoscimento, in chiave filosofica, si può leggere P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2005), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005; A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (2018), trad. it. di Flavio Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2019.

⁶⁶¹ R. Rajan, *Il terzo pilastro*, cit., p. 8.

⁶⁶² *Ibidem*.

Rajan propone, per sottolineare l'importanza delle reti comunità nella vita dell'individuo, il seguente esempio: «quando una vicina che si occupa di ingegneria dà ripetizioni di matematica a nostro figlio nel tempo libero o quando il quartiere si riunisce durante una fase di recessione per raccogliere cibo e alimenti per le famiglie bisognose, la comunità è d'aiuto laddove le strutture formali sono inadeguate»⁶⁶³. Un altro esempio che possiamo aggiungere è la reciprocità che si crea in alcuni caseggiati, in cui le persone anziane che abitano una dirimpetto all'altra si organizzano per guardare se la mattina, a un certo orario, il vicino a tirato sulle tapparelle. Questo consente di capire se la persona sta bene o, viceversa, potrebbe essersi sentita male e bisogna provare a suonare il campanello e, se non risponde, allertare i soccorsi. Le comunità locali non sembrano, dunque, avere totalmente perso la socialità reciprocante che li contraddistingue, che fa essere un insieme di persone su territorio locale comunità e un insieme di individui, e starebbero negli ultimi anni tornando a sviluppare questo tipo di pratiche sociali.

Una prima riflessione che potremmo proporre, rispetto alla situazione che abbiamo più sopra delineato, riguarda l'uso del termine-concetto "pubblico". Manoukian afferma che il termine pubblico, classicamente, viene concettualizzato come «il contenuto stesso dell'azione politica intesa come azione di una macchina artificiale e strumentale che assume le vesti dello stato (o della pubblica amministrazione)»⁶⁶⁴. Invece, tutto ciò che non è *res pubblica* si configura come un bene afferente all'ambito privatistico.

A questo punto, ci si dovrebbe chiedere se intendiamo «costruire, attraverso i processi di depubblicizzazione, un *welfare* delle prestazioni»⁶⁶⁵ in cui l'attore statale, il solo in questa prospettiva che è responsabile della cura dell'interesse generale, concede alle organizzazioni di terzo settore di operare per suo conto; in modo da aumentare l'efficienza economica del servizio e di generare una riduzione dei costi per lo Stato e di aumentare la «flessibilità gestionale»⁶⁶⁶. Diversamente, attraverso la valorizzazione del terzo settore, si costruirebbe un sistema di servizi e interventi socialmente innovativo⁶⁶⁷ in cui le organizzazioni della società civile possano partecipare alla elaborazione e progettazioni di nuove politiche sociali. Le organizzazioni del terzo settore acquisendo una maggiore autonomia sociale possono favorire la concretizzazione di una diversa prospettiva

⁶⁶³ *Ibidem*.

⁶⁶⁴ F. Manoukian, *Produrre servizi*, cit., p. 181.

⁶⁶⁵ *Ivi*, p. 187.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

culturale della socialità, basata sulla reciprocità comunitaria e non solo e non tanto sui rapporti tra amministrazione pubblica e cittadino⁶⁶⁸. In altre parole, potremmo chiederci se vogliamo continuare col modello simil-Leviatanico «che omologa i bisogni e riduce le differenze sulla base del *medium* denaro/potere»⁶⁶⁹. Oppure, si potrebbe promuovere l'autonomia sociale della comunità locale e delle sue reti sociali rendendole veramente attori protagonisti nel definire le politiche sociali locali.

Se ci limitano riduzionisticamente ad assimilare ciò che è pubblico con ciò che è statale, la statualità con la socialità, non avremmo mai la possibilità di apprezzare la qualità sociale dei beni comuni prodotti dalla comunità locale, frutto buono di una reciprocità socialmente generativa. Da questo punto di vista, è bene valorizzare e responsabilizzare, come fa Carta costituzionale, le formazioni sociali, «slegare»⁶⁷⁰ le organizzazioni della società civile da concezioni paternaliste che vedono lo Stato come l'autorità politico-amministrativa che può concedere l'abilitazione a esercitarla ma sotto controllo e la responsabilità dell'attore pubblico. Invece, bisognerebbe capire che il pubblico è l'ambito di chi concorre all'interesse generale o comune⁶⁷¹. In questo senso, Arendt afferma che «pubblico è il mondo stesso in quanto comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente»⁶⁷². Secondo la filosofa «la dimensione pubblica» riguarda «l'essere in comune»⁶⁷³. Arendt sostiene che «comune, o pubblico, non è tanto ciò che appartiene a tutti (o a molti), ma ciò che è più specificatamente sotto i loro occhi, esposto al loro sguardo. Visibile, noto, riconosciuto»⁶⁷⁴. Inoltre, «si potrebbe dire, in questo senso, che la dimensione “pubblica” abbia la funzione, se non precisamente di accrescere, quantomeno di rafforzare, di stabilizzare, di sostenere i soggetti che la “agiscono” attraverso la loro relazione reciproca»⁶⁷⁵.

Di fronte alla crisi economica, che purtroppo stiamo ancora vivendo, i paradigmi economici dominanti non sono capaci di questa lettura complessa delle relazioni

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ Si veda, S. Zamagni, *Slegare il Terzo settore*, in Id. (a cura di), *Libro bianco sul Terzo settore*, Il Mulino, Bologna 2011.

⁶⁷¹ L'«interesse comune» viene definito da John Dewey come «un interesse da parte di ciascuno all'azione comune ed al contributo di ciascuno dei partecipanti a tale azione» (J. Dewey, *Comunità e potere* [1928], trad. it. di P. Vittorelli, P. Paduano, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 147).

⁶⁷² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 37.

⁶⁷⁴ R. Esposito, *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 94.

⁶⁷⁵ *Ivi*, p. 95.

economico-sociali ma ripropongo l'opposizione dicotomica tra economico e sociale, tra impresa e comunità.

Il paradigma neo-liberale con il suo campione internazionale Milton Friedman definisce la sua posizione rispetto al possibile rapporto tra queste dimensioni, già nel titolo dell'editoriale per il New York Times la posizione è ben chiara ed evidente *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits* ("La responsabilità delle imprese consiste nell'aumentare i profitti")⁶⁷⁶. Questa posizione, affermano Bruni e Zamagni, «considera l'impresa come un ente "a-sociale"»⁶⁷⁷. Non è richiesto al mercato operare in modo responsabile socialmente socialmente responsabile, l'economia deve stare separata da ciò che non gli compete, come giustizia, solidarietà, uguaglianza⁶⁷⁸. Il mercato secondo questa posizione è «un'istituzione eticamente e socialmente neutrale. Al mercato è richiesta efficienza e quindi la creazione di ricchezza, l'allargamento della "torta"»⁶⁷⁹. Ed è evidente che in questa concezione individualista del mercato «qualunque intervento, fosse anche per scopi sociali (vedi la *Tobin Tax*), è visto come intralcio e dunque dannoso e immorale»⁶⁸⁰.

La seconda prospettiva è quella socialista o più in generale anticapitalista che vede il mercato come contesto costituito da rapporti predatori, dove il capitalista sfrutta il lavoratore. Relazioni autenticamente umane come il dono, amore, fratellanza vanno protette dal tentativo di sopraffazione, di utilizzo strumentale da parte del mercato capitalistico. Secondo questa posizione, è dirimente definire dei limiti morali al mercato per evitare che i valori umani vengano perturbati, utilizzati strumentalmente, dalle logiche del mercato di scambio⁶⁸¹. Per evitare che il mercato "colonizzi" la società è stato creato il dispositivo "*welfare state*", che è stato in precedenza analizzato. Bruni e Zamagni affermano: «questa visione, che pure coglie alcune dinamiche dei mercati reali, tende a vedere l'economico e il mercato come di per sé disumanizzanti»⁶⁸².

⁶⁷⁶ M. Friedman, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*, New York Times Magazine, 13 settembre 1970 (trad. it. "La responsabilità sociale delle imprese consiste nell'aumentare i profitti", IBL Occasional Paper, 59 [2008]).

⁶⁷⁷ L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile*, cit., p. 17.

⁶⁷⁸ Recentemente questa posizione è stata sostenuta da P. Del Debbio, *Più etica nel mercato? L'inganno di un luogo comune e le responsabilità della politica*, Marsilio, Venezia 2016.

⁶⁷⁹ L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile*, cit., 18.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ Questa posizione è stata sostenuta, tra gli altri, da M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato* (2012), trad. it. di C. del Bò, Feltrinelli, Milano 2013.

⁶⁸² *Ibidem*.

L'economia civile analizza pratiche economiche che propongono una visione eterodossa del mercato come luogo in cui se si vuole si possono finalizzare la propria attività al bene comune (vita buona). Il profitto in questa prospettiva diviene solo mezzo, assieme ad altri mezzi, che co-concorre alla realizzazione di un intervento sociale orientato al bene comune. Dunque, in questa prospettiva sarebbe controproducente porre dei limiti del mercato, perché invece di concorrere alla costruzione di un mercato orientato al bene della comunità, accresce una narrazione individualista che lascia spazio solo ad imprenditori che hanno come solo movente il mero utile economico. Diversamente, sarebbe bene ed utile valorizzare anche e soprattutto gli imprenditori e le imprese a «motive ideale»⁶⁸³. L'economia civile promuove una forma di relazioni umane di mercato orientate alla reciprocità, preoccuparsi delle esigenze e degli interessi dell'altro non solo dei propri. Il mercato non è un dispositivo che avvantaggia individualisticamente il singolo individuo senza considerare e riconoscere l'altro come persona (e non solo come utente, cliente, venditore, operatore...). Ciò significa creare le basi per costruire una relazionalità che è il prodromo per la costruzione del bene comune e, poi, della pubblica felicità.

Il pensiero liberale *mainstream* non è in grado, però, di leggere queste interazioni reciprocanti perché vedendo l'uomo come individuo, ogni relazione di aiuto che risponda all'esigenze altrui è un ostacolo agli obiettivi del singolo. Abbiamo bisogno come comunità umana e accademica di una concezione più ricca della libertà che vada oltre alla libertà positiva e libertà negativa⁶⁸⁴. Ambedue non sembrano riconoscere la dimensione relazionale e cooperativa interumana. Su questa dirimente questione non ci aiutano gli studiosi dell'economia civile che si rifanno principalmente alla libertà positiva: s'intende la capacità di ciascuno di compiere il progetto che si propone⁶⁸⁵. Se ciascuna persona realizzasse il proprio piano potrebbe dunque vedere l'altro come un ostacolo alla realizzazione di questo, o come uno strumento per la realizzazione violando la dignità e

⁶⁸³ Per approfondire il tema delle organizzazioni a movente ideale si può leggere L. Bruni, A. Smerilli, *La leggerezza del ferro. Un'introduzione alla teoria economica delle «organizzazioni a movente ideale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

⁶⁸⁴ I. Berlin afferma che «Il primo di questi due significati politici di libertà. Che chiamerò, seguendo una lunga tradizione, il senso "negativo", è quello a cui ci si riferisce nel rispondere alla domanda: "Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – la libertà di fare o di essere ciò che è capace di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone?". Il secondo, che chiamerò positivo, è quello che interviene nella risposta alla domanda: "Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o ad essere, questo invece di quello?" (I. Berlin, *I due concetti di libertà* [1958], trad. it. di M. Santabrogio, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 11-12).

⁶⁸⁵ L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile*, cit..

libertà dell'altra persona. Certo, uno potrebbe rispondere che in chiave relazionale e reciprocante per raggiungere abbisogna dell'aiuto dell'altro e l'altro sarà fiducioso che al momento del bisogno la persona saprà aiutarlo nel compiere. Oppure, ancor più per la realizzazione del proprio progetto di vita abbiamo è dirimente la cooperazione dell'altro, che nel cooperare, nell'offrire le proprie competenze personale, le implementa ulteriormente.

Il pensiero liberale *mainstream* si riferisce al soggetto individuo e non alla persona, non riconosce e valorizza la sua dimensione relazionale, la socialità che caratterizza e lo lega naturalmente con i suoi simili. Per questo motivo, quando prende in esame il concetto di libertà guarda solo il punto di vista dell'individuo, senza riconoscere la dimensione sociale della libertà, così non rendere ragione adeguata delle interazioni che hanno come finalità il bene comune.

Anche il pensiero filosofico da cui trae origine la teorizzazione dell'economia civile non ha analizzato il lato sociale della libertà. Per analizzare le interazioni reciprocanti, che caratterizzato l'agire cooperativo, è dirimente analizzare la libertà in rapporto non all'individuo (o alla collettività) ma in rapporto alla persona, che è un soggetto la cui razionalità si esprime nella relazionalità.

Il filosofo Alex Honneth sottolinea che la biforcazione della concettualizzazione della libertà proposta, in particolare, da Berlin ha un'evidente carenza che consiste nel fatto che nessuna delle due prospettive considera che la finalità che un soggetto sociale possa maturare solamente nell'ambito di un'interazione reciprocante. Dunque, la finalità che un soggetto intende raggiungere può trovare realizzazione in un'azione compiuta con e insieme ad altri.

In questo senso, è discutibile sostenere che la libertà individuale si estrinsechi in un'azione realizzata solamente dal singolo, per inverare un fine da lui concepito; perché la libertà non si attua in un agire solo individuale, ma richiede «un processo di natura cooperativa nello svolgersi del quale (e in nessun caso prima) gli obiettivi da realizzare emergono solo grazie al contributo di altri soggetti»⁶⁸⁶.

⁶⁸⁶ A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà* (2015), in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, p. 274. Per approfondire questo tema si può leggere dello stesso autore, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2014), trad. it. di C. Sandrelli, Codice, Torino 2015.

Per dimostrare che nella quotidianità si esplica una forma altra di libertà rispetto a quella positiva e negativa, di cui poc'anzi abbiamo parlato, se pensi ad esempio alla partecipazione alle reti sociali di quartiere, non possiamo descriverla solamente attraverso il concetto di libertà negativa. È vero che in una democrazia, lo Stato ci consente di esprimere il nostro parere sulle questioni pubbliche e di incontrarci per manifestarlo, e non può limitare questo fondamentale diritto. Lo Stato potremmo dire deve lasciar fare i cittadini, non ostacolare la loro libertà di pensiero e di parola. Non è sufficiente la libertà negativa a descrivere queste interazioni, Honneth avverte «sarebbe fuorviante [...] e ancora di più erroneo [...] pensare che l'azione» delle persone che partecipano alla rete «si concluda con il nudo fatto dell'enunciazione» del loro «parere, come se fosse quello il vero fine» del loro «agire»⁶⁸⁷. La persona non esprime il proprio parere sola, ma quando lo esprime deve tenere conto di ciò che hanno detto precedentemente gli altri, delle loro proposte e dei *feedback* che riceverà dopo il suo intervento, che costituiscono un'opportunità di riflessione che può favorire la maturazione personale. Non è “io” ma è un “noi”, potremmo asserire che è una razionalità generale relazionalmente costruita intenzionalmente da persone umane. Questa è la *we rationality*, la razionalità relazionale che rappresenta le interazioni cooperative⁶⁸⁸. Si intende, così, proporre una prospettiva della razionalità che renda conto dell'agire condiviso delle persone. Una razionalità che sappia anche orientare le persone a una lettura complessa della socialità (reciprocante), ovvero aiutare a comprendere che non le azioni non sono solo individuali ma anche relazionali. Così, una persona nel decidere quale azione dare inizio possa riflettere non solo se questa potrà generare per me buoni frutti, quanto cogliere soprattutto che questa è il contributo che il singolo offre a una comune azione che genera buoni risultati per noi. Dunque, questa azione condivisa produce frutti buoni da mettere in comune tra i soggetti interagenti e di cui può beneficiare evidentemente anche il singolo con e insieme gli altri⁶⁸⁹.

Nell'esempio proposto, il cui oggetto è costituito dalle reti sociali di quartiere, ci sembra oltremodo riduzionista considerare colui che ne è parte solamente alla stregua di un attore che stabilisce a livello meramente individuale le proprie finalità, che si possa considerare

⁶⁸⁷ A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, cit., p. 275.

⁶⁸⁸ Per approfondire si veda A. Smerilli, *We-rationality. A non-individualistic theory of cooperation*, «Economia Politica», 3 (2007), pp. 407-425.

⁶⁸⁹ L. Bruni, *Reciprocità*, cit.. Per approfondire il tema della razionalità del “noi” si può leggere M. Hollis, *Trust within reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

libero se gli altri soggetti non partecipino alle sue azioni, che consideri nelle proprie deliberazioni solamente il proprio interesse e non quello altrui.

Secondo lo studioso, «la libertà democratica sembra potersi realizzare soltanto in una cooperazione strutturata in modo tale per cui le prese di posizione di ciascuno vanno intese alla stregua di contributi complementari in vista del progetto comune che consiste nella formazione» di un bene relazionale che aspira ad essere così generativo da realizzarsi nella pubblica felicità⁶⁹⁰.

Il filosofo sottolinea che colui il quale partecipa alla costruzione di un progetto condiviso non potrebbe pensare più la libertà espressa con «il suo contributo nei termini di una traduzione il più possibile indisturbata di interessi meramente privati: già solo per articolare verbalmente i propositi che lo animano il singolo deve proiettarsi con l'immaginazione nelle credenze altrui, accertarle come potenziali istanze correttive e per ciò stesso concepire la determinazione democratica di un volere condiviso come un'impresa cooperativa finalizzata alla ricerca di un bene comune»⁶⁹¹.

Oltre mettere in discussione la dimensione negativa del concetto di libertà berliniano, Honneth analizza criticamente la libertà nella sua dimensione positiva. Nella riflessione circa l'oggetto proposto, le reti sociali di quartiere, il concetto di libertà positiva non sembra molto utile. Le reti sociali di quartiere sono caratterizzate dal fatto che coloro che le compongono deliberano e agiscono insieme per costruire un esito comune, che ciascuno può cogliere dal proprio personale punto di vista come «un comune esercizio di libertà»⁶⁹². La libertà positiva considera «l'agire per» individuale come un atto debitamente separato dalle relazioni sociali⁶⁹³. Questo “agire per” non riconosce la dimensione sociale dell'agire umano, che è il dispositivo che favorisce il passare dall'ideazione di un'azione alla sua concretizzazione. Lo studioso spiega che il «reciproco “agire per”», che è ciò che contraddistingue ad esempio le reti sociali di quartiere, non è conciliabile con la concezione classica della libertà positiva. Questo “reciproco agire per” è finalizzato a un bene che può essere inverato solo se vari soggetti compiono intenzionalmente atti che si integrano mutualmente, così da realizzare un'interazione sociale reciprocante⁶⁹⁴.

⁶⁹⁰ A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, cit., pp. 276-277.

⁶⁹¹ *Ivi*, pp. 277-278.

⁶⁹² *Ivi*, p. 281.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

Non si tratta, è bene sottolinearlo, di una modalità collettivistica di costruzione del bene comune, se fosse così si perderebbe la libertà personale nell'indistinto e astratto "collettivo". Non ci sarebbe più libertà, sembra, ma potere «dispotico»⁶⁹⁵, di una singola persona asservita più o meno volontariamente agli interessi del collettivo, a cui potrebbe dover sacrificare e magari annullare i propri per realizzare quelli del collettivo. I membri del gruppo per realizzare il bene collettivo «hanno giurato fedeltà a un obiettivo etico che tutti i singoli sono chiamati a realizzare per mezzo di contributi operativi già prefissati». Diversamente, nella proposta di reciproca "libertà per" la costruzione del bene comune avviene in un contesto in cui ciascuno ha facoltà «di esprimere il proprio parere e quindi anche quello di contribuire a stabilire il modo in cui le azioni di ciascuno dovrà» realizzarsi l'agire cooperativo⁶⁹⁶. I partecipanti «pur nella condivisione di un comune orientamento a determinati valori», co-costruiscono «incessantemente la forma nella quale i compiti comuni andranno suddivisi e distribuiti», e le modalità di possibile collaborazione nella realizzazione di questi, «alla luce di obiettivi continuamente reinterpretati»⁶⁹⁷. Soltanto in questo modo, secondo Honneth, «la libertà degli altri può apparire» ai partecipanti dell'interazione «anche come una condizione di possibilità della propria»⁶⁹⁸.

Nella prospettiva dello studioso, libertà «sociale» significa che l'agire comune riconosce e valorizza l'alterità non come un ostacolo, ma come la condizione che consente il compimento delle aspettative comuni. Le interazioni reciprocanti e le loro finalità possono essere lette attraverso il prisma della libertà sociale⁶⁹⁹.

Sulla scorta delle riflessioni critiche sinora compiute, possiamo asserire che la sola considerazione della dimensione negativa e positiva della libertà personale significa non rendere conto dei dispositivi contestuali che favoriscono, o meglio capacitano, l'azione umana.

Il dibattito Kant–Hegel sul tema del rapporto tra volontà e causalità risulta interessante. Honneth ci offre un assaggio di questo: secondo il primo «la volontà si può considerare libera soltanto quando le sue posizioni sono scaturite da considerazioni di natura razionale. Hegel, però, dimostra che quella tesi, portata alle estreme conseguenze, incappa

⁶⁹⁵ *Ivi*, p. 282.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 283.

⁶⁹⁹ *Ibidem*.

in un vicolo cieco, perché nulla può garantire che quegli scopi autodeterminati risultino anche realizzabili nella realtà oggettiva». In questo senso, Hegel ritiene che «i propositi che la volontà del soggetto pone in modo autonomo siano al tempo stesso favoriti o addirittura “voluti” dalla realtà»⁷⁰⁰.

La libertà sociale esprime una concettualizzazione dell’agire umano che non considera il sociale sempre e comunque contrapposto all’intenzionalità della persona, ma anche come condizione capacitante, per l’espressione del patrimonio di ciascuno.

La libertà, così intesa, si costruisce nell’interazione tra dimensione personale e contestuale, tra persona e comunità; una libertà che diviene in tal modo un bene comune che si può inverare nelle pratiche quotidiane in cui «le finalità dei singoli si completano di volta in volta reciprocamente, e solo in questo modo messe in condizione di realizzare l’obiettivo auspicato»⁷⁰¹. La «libertà sociale»⁷⁰² non può, dunque, essere compiuta da soli, non si può disporre in solitudine dagli altri, perché non è possibile realizzarla da soli, la nostra umanità ci ha reso soggetti relazionali. Non considerare questa dimensione significa astrarre l’uomo dalla sua ontologia, ciò non è possibile sul piano concreto, non esiste persona che possa essere considerata astratta dai mondi della vita.

Perciò detto, potremmo asserire che ciascuno può compiere la libertà anche grazie all’intervento favorente dei dispositivi contestuali. Per compiere la libertà nella sua dimensione sociale è necessario riconoscere la dimensione relazionale dell’agire umano. In altri termini, l’ontologia relazionale della persona umana. L’essenza stessa della libertà umana è il “Noi”, è la relazione con l’altro con cui si può costruire insieme un’interazione reciprocante, fondata sull’aspettativa fiduciosa (e doverosa) che l’altro compirà un atto che coincida con il nostro progetto e con le nostre esigenze⁷⁰³. Il riconoscimento del “noi” (della co-implicazione con l’altro) costituisce, dunque, insieme la *conditio sine qua non* e la finalità dell’agire di ciascuna persona. Di più, la costruzione di «capacità sociali»⁷⁰⁴ è il necessario prodromo per la co-costruzione di conoscenze, abilità, competenze personali e comunitarie, nell’ambito delle relazioni reciprocanti. In questa prospettiva, gli

⁷⁰⁰ Ivi, p. 284. Per esplorare la posizione di Hegel su questa questione si veda il suo, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820).

⁷⁰¹ A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, cit., p. 285.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ Le capacità sociali definiscono «capacità» di fare e di essere «che fanno capo a comunità di persone, gruppi, organizzazioni» (A. Andreoni, *Verso una espansione dell’approccio seniano: capacità sociali ed istituzioni capacitanti*, *Annali della Fondazione Einaudi*, 42 [2009], p. 214).

atti che hanno l'altro per beneficiario possono essere considerati come il prodromo del compimento di propri obiettivi, autonomamente decisi⁷⁰⁵.

Honneth ricorda che Dewey sosteneva «che sarebbe fuorviante intendere la libertà individuale esclusivamente nel senso di una facoltà o di una proprietà inerenti al singolo soggetto. Siamo tanto più liberi quanto più attivamente prendiamo parte a forme di cooperazione sociale perché riusciamo a realizzare in modo tanto più libero i nostri fini e i nostri desideri». In questo senso, potremmo asserire che la libertà consiste nel potere contare sugli altri, per realizzare i nostri obiettivi, rispondere alle nostre esigenze, e nel realizzare con gli altri i loro fini e le loro esigenze, facendo diventare il fine altrui un fine comune, un bene comune che ci dà l'opportunità di maturare ancor di più.

Dewey propone un interessante definire della libertà: «la libertà è quella pacifica estrinsecazione di potenzialità personali e quel loro sereno adempimento che possono avere luogo soltanto in presenza di un ricco e variegato spettro di legami sociali: è il potere di esistere come un sé individuale che apporta un contributo specifico e gode a modo proprio dei frutti della vita associata»⁷⁰⁶.

La libertà sociale considera che la persona umana non può realizzare le proprie capacità e trasformarle in azione competente senza l'intervento promuovente, capacitante, dei dispositivi della comunità locale. La libertà sociale, secondo Honneth, non indica una potenzialità universale e illimitata, invece consiste in una capacità che si può esprimere se e solo se vi sono determinati presupposti sociali, come essere parte di una comunità dotata di un' *èthos* condiviso⁷⁰⁷.

Questa libertà sociale è la manifestazione di un'interazione cooperativa in cui le persone agiscono «l'un per l'altro»⁷⁰⁸ co-costruendo un bene comune, un bene comunitario fruito e goduto dal singolo ma non da solo con gli altri, che è condizione per una buona vita di ciascuno e di tutti gli appartenenti alla comunità locale.

Dopo questa riflessione critica sul tema della libertà, di una libertà non individualistica ma che renda conto della relazionalità, caratteristica precipua dell'umano, in special mondo delle interazioni reciprocanti. Ci pare dirimente sottolineare e riflettere su altro

⁷⁰⁵ A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, cit.

⁷⁰⁶ J. Dewey, *Comunità e potere*, cit., p. 118. La traduzione italiana del frammento è curata da Barbara Carnevali, nel volume di A. Honneth. *La libertà negli altri*, cit., p. 290.

⁷⁰⁷ A. Honneth. *La libertà negli altri*, cit..

⁷⁰⁸ *Ivi*, p. 295.

elemento che ci pare non analizzato adeguatamente dai teorici dell'economia civile, lo proponiamo in forma di domanda: "Quale uguaglianza?". In che modo dovrebbe essere considerata l'uguaglianza, se vogliamo rendere conto della dimensione relazionale. L'uguaglianza dei risultati, proposta dai socialisti, non ci convince sia per come viene realizzata, attraverso un massiccio intervento dello Stato, sia perché un'uguaglianza nella sua giusta missione di diminuire le disparità economiche rischierebbe però di omologare interessi, esigenze e desideri della persona a uno *standard*. Ci sembra dirimente riflettere criticamente sul tema di una concezione dell'uguaglianza relazionale. Sembra dirimente complessificare la concezione riduzionista dell'uguaglianza dei risultati, per temperare il rispetto dell'unicità personale e la diminuzione delle disparità economiche. Dunque, un'uguaglianza rispettosa della dignità della persona umana, che orienti la comunità a offrire occasioni diverse di maturazione personale e che ciascuno, a seconda della sua condizione di difficoltà economica e fragilità sociale. Una concezione di uguaglianza che renda conto della pluralità di attori che concorrono ad intervenire al fine di ridurre le disuguaglianze. Non è solo lo Stato centrale con i suoi interventi che, sono orientati dal modello della redistribuzione, a eseguire e a verificare le assegnazioni ma anche le organizzazioni locali della società civile e la famiglia possono svolgere queste funzioni⁷⁰⁹. Walzer diversamente da coloro che trattano l'uguaglianza muovendo da una fase ideale in cui essa sia assicurata, lui intende elaborare una concettualizzazione che parta da una lettura dei valori comunitari; perché, secondo il filosofo i valori etici possono essere identificati solamente attraverso un'indagine ermeneutica dei «significati sociali condivisi»⁷¹⁰. Secondo questa prospettiva, una «società umana» può essere considerata come una «comunità distributiva», in cui le persone si uniscono al fine mettere in comune, ripartire, barattare oggetti⁷¹¹. Ed è evidente che ogni bene che viene condiviso, spartito e scambiato viene valorizzato e la modalità con cui avviene la distribuzione in modo differente a seconda degli usi e costumi della comunità. Secondo lo studioso, «una società giusta non è una società dove vige una forma di eguaglianza semplice, non è una società dove ogni forma di disuguaglianza è destinata a scomparire»⁷¹². L'uguaglianza intende favorire la costruzione di una «società libera dal

⁷⁰⁹ B. Casalini, L. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.

⁷¹⁰ *Ivi*, p. 80.

⁷¹¹ M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1984), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.

⁷¹² B. Casalini, L. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza*, cit., p. 82.

dominio»⁷¹³, in cui nessuno debba più sperimentare la subalternità. L'eguaglianza non deve essere intesa come il possedere «tutti la stessa quantità delle stesse cose»⁷¹⁴. «Gli esseri umani sono uguali [...] quando nessuno possiede o controlla gli strumenti del dominio»⁷¹⁵, che sono quei dispositivi che permettono di attuare il dominio in una specifica situazione.

L'uguaglianza semplice, propugnata dai socialisti, per compiersi richiederebbe un'ampia e incessante operazione redistributiva da parte dello Stato centrale, che potrebbe causare un aumento della burocrazia sempre più pervasiva nella società⁷¹⁶. Diversamente, l'eguaglianza complessa, così come concettualizzata da Walzer, indica che un cittadino non può avere una collocazione vantaggiosa in più ambiti sociali, potendo così accedere a diverse tipologie di ricompense sociali che fanno capo a sfere diverse. Perciò, non ci sarebbe nulla di ingiusto se, ad esempio, un cittadino ("cittadino A") fosse preferito ad un altro ("cittadino B") per accedere alla carica di amministratore delegato, perché la disuguaglianza riguarderebbe un unico ambito sociale. Mentre, sarebbe una disuguaglianza ingiusta se il cittadino A potesse avvantaggiarsi, rispetto al cittadino B, della propria posizione per ricevere benefici in altri ambiti sociali. Se in virtù della propria carica – il cittadino A – potesse assicurarsi, ad esempio, un'assistenza sanitaria e sociale di elevata qualità, permettere ai propri figli di accedere a un'ottima istruzione, rispetto a ciò che invece potrebbe garantirsi il cittadino B⁷¹⁷.

Secondo la prospettiva dell'uguaglianza complessa, dunque, è tollerabile che qualcuno possieda un determinato bene in quantità maggiore di un altro o che uno lo possieda e l'altro no, diversamente sarebbe ingiusto che uno abbia una posizione di vantaggio, rispetto ad un altro, in vari ambiti sociali. In altri termini, si può affermare che è tollerabile una disuguaglianza in un ambito sociale, ma che è intollerabile una disuguaglianza in più ambiti sociali. La disuguaglianza in più ambiti sociali è ingiusta perché garantirebbe che relativamente poche persone possano prendere tutto, avvantaggiandosi in vari ambiti sociali e godendone le ricompense conseguenti, privando gli altri di risorse importanti. Mentre, i più deboli economicamente e socialmente rimarrebbero esclusi dall'accesso a

⁷¹³ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 9.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ B. Casalini, L. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza*, cit., p. 82.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

importanti cariche sociali, potrebbero accedere solamente a lavori poco o sotto pagati e a servizi di minor qualità per sé e per i propri figli rispetto ai vincenti della società.

La teoria dell'eguaglianza complessa ci sembra che spieghi bene come la diseguaglianza sociale si replichi di generazione in generazione, anche attraverso la possibilità per i più ricchi di acquistare la migliore istruzione, e ciò crea una situazione di immobilismo sociale.

7.2 Il *welfare* secondo l'economia civile

Secondo la prospettiva dell'economia civile, le politiche di welfare dovrebbe impegnare la società intera, in tutte le sue dimensioni, e non solo lo Stato. In tal modo si può garantire una risposta alle problematiche sociali non sia solo di tipo prestazionale come quella statale ma che sia in grado di favorire la capacità di agire e la libertà di agire, come quella delle organizzazioni della società civile. Possiamo spiegare questa differenza qualitativa nella risposta tra Stato e organizzazioni comunitarie, con l'esempio delle politiche sociali riguardanti la povertà se il *welfare state* dava (e da) una risposta soprattutto materialistica attraverso «la cosiddetta redistribuzione della ricchezza»⁷¹⁸, mediante il cosiddetto reddito di cittadinanza. Una risposta di questo tipo non è sufficiente a rispondere ai problemi della povertà che riguardano anche l'ambito sociale e immateriale di sostenere nella costruzione di buone relazioni sociali che sostengano la persona nelle situazioni di difficoltà. Un intervento che sia meramente prestazionale e, dunque, non favorisca l'integrazione e l'inclusione sociale della persona violerebbe «la dignità della persona umana», proprio perché si limita «ad assicurare il diritto a vivere»⁷¹⁹. Invece, affermano Bruni e Zamagni affermano che ciò bisognerebbe, invece, «assicurare è piuttosto il diritto della persona a vivere in società»⁷²⁰ e, aggiungerei, a vivere bene socialmente.

Nella prospettiva dell'economia civile il *welfare* non è solo un affare dello Stato ma richiede l'impegno di tutti individui e ciascuna persona per costruire realizzare il benessere (vita buona) e la felicità pubblica. Se si chiede all'intera società di impegnarsi

⁷¹⁸ L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile*, cit., p. 156.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

⁷²⁰ *Ibidem*.

socialmente, unendo l'ambito statale, con l'impresa *for profit* e *non for profit*, l'associazionismo volontario e le fondazioni⁷²¹.

Il *welfare* proposto dall'economia civile è fondato su una logica *bottom-up*, di autonomia sociale di comunità e fondato sul riconoscimento della centralità della persona umana. Una prospettiva di *welfare*, questa, che non può che valorizzare il principio di sussidiarietà. La visione dell'economia civile non si limita a una logica semplice della sussidiarietà, nella sua dimensione orizzontale e verticale come da articolo 118 della Costituzione della Repubblica Italiana, ma si propone una logica complessa della sussidiarietà. Zamagni afferma che la sussidiarietà verticale e orizzontale non bastano per costruire un sistema di «*welfare* civile»⁷²², con la prima si ha il passaggio di parte del potere politico e amministrativo dallo Stato centrale agli enti locali, mentre con l'ultimo sono le organizzazioni della società civile a essere al centro. La logica della sussidiarietà verticale ci pare ancora pienamente inserita nel modello di *welfare state*, magari meno centralista ma certamente non pluralista, ovvero un *welfare* in cui concorrono vari attori tra cui anche (ma non solo) l'amministrazione pubblica. Invece, la logica della sussidiarietà orizzontale valorizza le organizzazioni della società civile e questo è un bene dal punto di vista dell'autonomia sociale e dell'opportunità di innovazione sociale che si possono costruire generando una maggiore qualità sociale del *welfare* locale ed efficacia rispetto alle esigenze delle persone; però è giusto sottolineare se si accentua in modo eccessivo l'autonomia sociale del locale vi è il rischio di comprimere l'universalità e di aumentare le disuguaglianze territoriali, generando concrete disparità nella qualità del servizio offerto e nel costo di questo⁷²³. La frammentazione del *welfare*, in tal *welfare* locali che tutelano uno in modo diverso dall'altro può portare ad accentuare le già presenti disuguaglianze territoriali, i territori più deboli socialmente ed economicamente possono trovarsi ad offrire servizi e prestazioni a costo maggiore e di minore qualità. Però, è pur vero e viene poco sottolineato nel dibattito pubblico che la minore garanzia di servizi pubblici non sempre porta a maggiori disuguaglianze, anzi può configurarsi come un'occasione positiva di innovazione sociale della comunità. Ad esempio, le aree interne

⁷²¹ S. Zamagni, *L'evoluzione dell'idea di welfare: verso il welfare civile*, Short Paper 8/2015, Aiccon, p. 10.

⁷²² *Ivi*, p. 10-11.

⁷²³ Su questo argomento si può leggere, tra gli altri, Y. Kazepov (a cura di), *La dimensione territoriale delle politiche sociali in Italia*, Carocci, Roma 2009; Y. Kazepov, E. Barberis (a cura di), *Il welfare frammentato. Le articolazioni regionali delle politiche sociali italiane*; Carocci, Roma 2013.

del nostro Paese, ai margini dal punto di vista sociale ed economico, hanno sviluppato interessanti esperienze di economia sociale, di cui si comincia a dare conto. Sarebbe interessanti che le istituzioni statali non intervengano come hanno fatto storicamente per sostituirsi a queste esperienze, ma che le favoriscono, le mettano in condizione di svilupparsi al meglio possibile, in relazione alle esigenze delle persone che abitano in quelle comunità locali⁷²⁴.

La garanzia dei livelli essenziali delle prestazioni e l'universalità delle prestazioni potrebbe essere una risposta possibile alle diseguaglianze territoriali e disparità nell'accesso alle prestazioni. Gli studiosi Becchetti, Pisani e Semplici fanno, però, giustamente notare le diseguaglianze territoriali indicano anche un fenomeno positivo, ovvero che «con il decentramento dei poteri e con la “concorrenza” delle amministrazioni il territorio diventa laboratorio di sperimentazione di buone pratiche»⁷²⁵. Dunque, non bisogna solo vedere l'aspetto negativo delle diseguaglianze perché se no vedremo solo come possibile risposta meramente la garanzia dei livelli essenziali e l'universalità che costituiscono elementi comunque necessari, però bisogna anche e soprattutto valorizzare le innovazioni locali che in grado di promuovere interventi generativi socialmente⁷²⁶. Le eccellenze implementate da un singolo territorio possono costituire da riferimento, da buona pratica per costruire un progetto e un intervento rispondente alla specifica situazione. Possiamo anche aggiungere che la vera questione problematica per adoperare le parole di Walzer non è il “monopolio” ma la “dominanza”, ovvero se ciascun territorio eccelle in uno specifico aspetto che concorre a generare la vita buona per quella comunità non c'è nulla di ingiusto se mai i territori dovranno aiutarsi l'un con l'altro reciprocamente. Mentre, fa problema se uno specifico territorio eccelle, rispetto agli altri, in tutti i beni che concorrono a definire la vita buona, allora anche sarebbe necessario

⁷²⁴ Negli ultimi anni si comincia ad analizzare la questione delle aree interne, l'editore Donzelli ha dato alle stampe vari libri su questo tema. Si veda, tra gli altri, G. Carrosio, *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma 2019; A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma 2018; E. Borghi, *Piccole Italie. Le aree interne e la questione territoriale*, Donzelli, Roma 2017; G. Manella, *Per una rinascita delle aree interne. Una ricerca nell'Appennino Bolognese*, FrancoAngeli, Milano 2017; M. Marchetti, S. Panunzi, R. Pazzagli, *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

⁷²⁵ L. Becchetti, F. Pisani, L. Semplici, *La ricchezza delle regioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 13.

⁷²⁶ Becchetti, Pisani e Semplici propongono come innovazione sociale locale, quella del «Comune di Mantova» che «è stato tra i primi ad adottare opportune misure fiscali per favorire la *partnership* tra profit (alberghi e ristoranti) e non profit (associazioni/cooperative) nella gestione delle eccedenze alimentari ancora commestibili per il loro utilizzo nelle mense dei non abbienti. La migliore pratica è stata presa a riferimento per il varo della legge nazionale anti-spreco» (*Ibidem*).

anche l'intervento dello Stato, anche con l'aiuto delle altre comunità, per garantire quei livelli minimi di prestazioni e creare le condizioni perché la comunità locale maturi e si renda maggiormente autonoma dal centro.

Invece, l'economia civile propone di introdurre il principio di sussidiarietà circolare⁷²⁷ nel quale i tre ambiti principali del *welfare* (enti pubblici, imprese e società civile organizzata) insieme concorrono sistematicamente «sulla base di pre-definiti protocolli sia nel momento in cui si progettano gli interventi che si ritiene»⁷²⁸ di realizzare a livello comunitario «sia nel momento in cui occorre provvedere alla loro gestione»⁷²⁹ e alla loro offerta.

L'introduzione di questo principio di azione sociale dovrebbe rispondere ai limiti poc'anzi indicati e discussi della sussidiarietà orizzontale e verticale promuovendo la condivisione di sovranità tra attori statali e non statali. Il *welfare* civile così supera, quello che Zamagni chiama lo *slogan* della sussidiarietà verticale e orizzontale, ovvero «“non faccia lo Stato ciò meglio possono fare gli enti inferiori e i soggetti della società civile”»⁷³⁰. Invece la sussidiarietà circolare si fonda sul motto: «“Faccia lo Stato *assieme* alle imprese e ai soggetti *no profit*”»⁷³¹.

È difficile, però, riuscire a far capire, afferma Zamagni, «che l'abbandono del modello neo-statalista di *welfare*, (nel quale lo stato conserva il monopolio della committenza)» non porta necessariamente alla realizzazione di un *welfare* «neoliberista»⁷³². «Destatizzare non implica necessariamente privatizzare, perché resta sempre aperta la via della socializzazione»⁷³³, ovvero di trasformare il sistema di *welfare* in cui lo Stato è quasi monopolista a uno in cui ciascun attore partecipa alla costruzione del bene comune.

Questa proposta configurarsi come una terza via tra socialdemocrazia e neoliberismo invoca, da una parte, la partecipazione nella costruzione del *welfare* l'ambito non statale, dall'altra, sottolinea la necessaria presenza dell'attore statale per garantire in particolare i livelli essenziali delle prestazioni e il controllo sul rispetto delle regole e sulla garanzia dei diritti da parte dell'attore non statale.

⁷²⁷ Su questo tema si può leggere anche di S. Zamagni, *Mercato, Stato, Società Civile*, «Rivista di Teologia Morale», 22 (1991), pp. 301-311.

⁷²⁸ S. Zamagni, *L'evoluzione dell'idea di welfare*, cit., p. 10.

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ *Ivi*, p. 11.

⁷³¹ *Ibidem*.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ *Ibidem*.

In questa proposta, l'ambito non statale, in particolare delle imprese e delle fondazioni, possono concorrere a fornire risorse economiche che in una fase di scarsità di risorse statali (dovute alle politiche di revisione della spesa e più in generale di austerità), risultano sempre più importanti e necessarie per finanziare la progettazione sociale degli attori statali (come i Comuni), magari congiunta con i consorzi di cooperative sociali.

Nel *welfare* sussidiario proposto dall'economia civile, afferma Zamagni, lo Stato centrale e le sue articolazioni locali hanno un ruolo comunque importante anche per quanto riguarda la garanzia dell'«universalismo»⁷³⁴, in modo da assicurare a tutti di poter accedere ai servizi e interventi sociali, indipendentemente dalla posizione sociale e dal luogo in cui sia abita. Questo impegna l'attore pubblico, ad esempio, a garantire che in tutte le aree territoriali sia assicurato l'accesso a servizi assistenziali di buona qualità.

Nel *welfare* civile assume una centralità particolare le organizzazioni di terzo settore e la garanzia della loro autonomia sociale, poiché queste sono «portatrici sia di conoscenze specifiche (chi meglio di un'associazione di volontari può sapere se in un certo quartiere della città vi sono particolari bisogni da soddisfare?) sia di modi di *governance* capaci di elevare la qualità sociale dei servizi»⁷³⁵ e degli interventi sociali realizzati.

È interessante seguire la riflessione di Zamagni relativa ai principi che dovrebbero orientare il *welfare* (civile). Il primo consiste nell'«universalismo delle prestazioni»⁷³⁶, che è un'eredità del sistema di *welfare state*, ovvero nella non esclusione di alcuno da quelle prestazioni che si configurano come un dovere dell'organizzazione offrire e un diritto ricevere da parte della persona, in base al fatto che tali prestazioni-diritti fanno parte dei livelli essenziali delle prestazioni. La proposta del *welfare* civile sostiene che l'offerta non dovrebbe essere orientata dal principio di selettività ma essere rivolta alla generalità delle persone potenzialmente beneficiarie.

Inoltre, l'economista civile porta il seguente argomento a favore dell'universalismo delle prestazioni, concernente «le non lievi difficoltà di gestione dei metodi di selezione». Zamagni pone la seguente questione: «come giungere alla corretta identificazione di coloro che hanno diritto alle prestazioni e come porre in atto procedure di controllo e di monitoraggio della platea dei beneficiari, chiaramente destinata a mutare di composizione

⁷³⁴ *Ivi*, 10.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ *Ivi*, p. 13.

nel corso del tempo?»⁷³⁷. L'economista risponde che: «un programma di spesa su basi selettive esige sia la fissazione dei criteri di eleggibilità, con cui si stabiliscono i confini categoriali del programma (il diritto a usufruire di certe prestazioni è condizionato al possesso di caratteristiche di meritorietà che delimitano i confini degli aventi diritto), sia l'esecutività dei criteri di assegnazione con i quali si sancisce l'effettività fruibilità delle prestazioni»⁷³⁸. Inoltre, Zamagni mette in evidenza alcune criticità, scrive che l'«asimmetria informativa, e le difficoltà di raccolta e di gestione delle informazioni necessarie fanno sì che gli errori per l'identificazione dei potenziali beneficiari costituiscano la regola piuttosto che l'eccezione»⁷³⁹. Il sistema di *welfare* su base universalistica consente, secondo Zamagni, di evitare almeno potenzialmente le conseguenze negative dell'asimmetria informativa. È evidente, afferma l'economista, l'universalismo non assicura che ogni persona riesca a fruire di determinati servizi e interventi sociali⁷⁴⁰. L'asimmetria informativa è uno dei fattori che limitano l'accesso universalistico.

Il secondo principio che orienta il paradigma di *welfare* civile consiste nel valorizzare la persona umana, nella sua dignità e libertà. Ciò che offrono le organizzazioni della società civile non si limita alla risposta al mero bisogno in modo uniforme, senza tenere conto delle diversità della persona ma tiene conto dei desideri delle persone. Dunque, non si limita meramente all'erogazione di una prestazione che risponda efficacemente a un bisogno (*output* positivo) ma favoriscono l'espressione dell'autonomia sociale della persona e intervengono al fine di sostenere la comunità locale in grado di configurarsi come un contesto di protezione e di attivazione sociale (*outcome* socialmente generativo)⁷⁴¹.

Il terzo principio consiste nel bene comune, la modalità con cui questo si realizza è l'interazione reciprocante. Quest'ultima consiste in un'azione reciproca in cui qualcuno offre intenzionalmente un bene in modo che l'altro sia facilitato ad adoperarsi per l'altrui beneficio. Così, ciascuno mette a disposizione dell'altro le proprie conoscenze, abilità e

⁷³⁷ *Ibidem.*

⁷³⁸ *Ibidem.*

⁷³⁹ *Ibidem.*

⁷⁴⁰ *Ibidem.*

⁷⁴¹ Sul tema dell'impatto sociale si può leggere, tra gli altri, S. Zamagni, P. Venturi, S. Rago, *Valutare l'impatto sociale. La questione della misurazione nelle imprese sociali*, «Rivista Impresa sociale», 6 (2015).

competenze personali⁷⁴². Invece, lo scambio di equivalenti (che è orientato al bene totale, di cui abbiamo parlato più sopra) scaturisce da un'azione fondata su un rapporto contrattuale tra due o più parti in cui una persona dà qualcosa all'altro se e solo se questo «dà in cambio l'equivalente di valore»⁷⁴³. Invece, «il principio di reciprocità postula – come già Aristotele aveva indicato – la proporzionalità, il principio dello scambio postula l'equivalenza»⁷⁴⁴.

7.3 L'impresa sociale *not for profit* come promotrice del bene comune

Zamagni sottolinea che nel contesto dell'economia globalizzata moderna sta crescendo la separazione tra contesto territoriale e impresa. La comunità locale sembra aver perso quel ruolo di *stakeholder ante-litteram* dell'impresa, che si agiva attraverso la promozione di operazioni di controllo sociale e di interventi sociali reciprocanti. Una corrispondenza che veniva alimentata da controlli informali e da forme di mutuo aiuto. L'imprenditore che operasse in modo malvagio, ingiusto non sembra più dover rispondere direttamente al territorio in cui opera, che in buona sostanza corrispondeva al mercato a cui l'impresa si riferiva. Dunque, dovevano ben operare se volevano mantenersi i loro clienti e consumatori dovevano bene operare. Secondo Zamagni vigeva, nel passato, una responsabilità sociale *ante-litteram*. Con la globalizzazione economica, le imprese avendo la possibilità di operare in altro luogo, rispetto a quello d'origine, di compiere quello che viene chiamato in termini tecnici *out-sourcing*, dunque l'utilità economica e il mantenimento del capitale sociale territoriale non sembrano più agire da motivazione ad operare bene.

Zamagni afferma che «oggi, in tempi in cui i mercati di riferimento dell'impresa vanno diventando sempre più globali, può accadere [...] che produrre profitto non equivale, necessariamente, a produrre benessere diffuso». Le persone, dunque, cominciano a vedere con sospetto il solo motivo del profitto come finalità dell'azione dell'impresa. Queste cominciano a chiedere, dal basso, che le imprese mostrino e dimostrino in modo trasparente il modo in cui operano. In questa chiave, secondo l'economista, va letta

⁷⁴² *Ibidem*.

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

l'introduzione di dispositivi come il bilancio sociale, il «bilancio ambientale» e, aggiungerei, anche quelli relativi alla valutazione dell'impatto sociale; attraverso i quali «si esprime la [...] responsabilità» dell'impresa (e dell'imprenditore) «nei confronti di tutti gli *stakeholders* e non solamente degli *shareholders*»⁷⁴⁵. Certo, non sono sufficienti tali strumenti perché un'impresa può usare questi dispositivi per narrare il suo ben operare, ma che questo non corrisponde alla realtà che invece vede l'impresa operare in modo incivile⁷⁴⁶.

Interessante ciò che fa notare Zamagni:

tra gli *stakeholders* dell'impresa solo gli investitori, cioè gli azionisti, non sono legati allo spazio – possono comprare e vendere ovunque senza vincolo alcuno in questa epoca di globalizzazione. Tutti gli altri portatori di interessi non possono liberarsi dai vincoli imposti dai processi di localizzazione. È la mobilità acquisita dagli investitori a generare una netta divaricazione tra potere economico e obblighi sociali, una separazione senza precedenti nella storia, quando anche i “ricchi” non potevano sottrarsi ai condizionamenti territoriali. È come se il capitale, oggi, avesse acquisito una nuova libertà: quella di non ritenersi responsabile nei confronti dei luoghi in cui è presente, né di preoccuparsi delle conseguenze associate al suo modo di funzionare⁷⁴⁷.

Oggi all'impresa viene chiesto di operare anche preoccupandosi non solo dinamiche economiche, del mercato, ma anche e soprattutto di farsi responsabile⁷⁴⁸ della dimensione sociale (in particolare occuparsi dell'impatto ambientale del proprio operato, intervenendo concretamente per diminuirlo, se non abbatterlo). In questo non solo i governi hanno un ruolo ma anche le comunità locali (ad esempio, i gruppi di acquisto solidale) e i consumatori singoli che possono scegliere determinati prodotti valorizzando il rispetto dell'ambiente naturale e dei diritti dei lavoratori⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile...*, cit., p. 30.

⁷⁴⁶ Si pensi, scrive Zamagni, ai «casi recenti di Enron e WorldCom, imprese che pubblicavano i loro bilanci sociali, regolarmente certificati e ampiamente lodati dal pubblico. Nel bilancio sociale 2000 di Enron si leggeva: “Noi vogliamo lavorare per promuovere il rispetto reciproco con le comunità e i portatori di interessi che sono toccati dalle nostre attività: noi trattiamo gli altri come vorremmo essere trattati noi stessi”. (sic!). Ma non è possibile offrire ad un interrogativo di natura teorica una risposta meramente fattuale. Ritengo, invece, pertinente e plausibile la seguente argomentazione» (*Ivi*, p. 33).

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ Sul tema della responsabilità, in ambito economico, si può vedere, tra gli altri, S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Il Mulino, Bologna 2019.

⁷⁴⁹ Su questi temi si può leggere, tra gli altri libri dell'autore, L. Becchetti, *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2012. Nello specifico sul tema/strategia di consumo critico del voto nel portafoglio si veda di L. Becchetti, A. Zoratti, M. Di Sisto, *Il voto nel portafoglio. Cambiare consumo e risparmio per cambiare l'economia*, Il Margine, Trento 2008.

Il consumatore agendo in modo socialmente responsabilmente, concorre con le sue scelte a indurre le imprese a produrre beni e servizi che sia adattino alle sue nuove esigenze. Non è più sufficiente, per le aspettative e le esigenze del consumatore divenuto usufruttore critico e attivo, che un prodotto abbia un buon prezzo e allo stesso tempo sia di buona qualità, ma si interessa della modalità con cui quel determinato bene e/o servizio è stato prodotto e se durante il processo di produzione l'impresa produttrice ha rispettato o meno i diritti della persona lavoratrice oppure ha danneggiato gravemente l'ambiente naturale⁷⁵⁰.

Già John Stuart Mill aveva intuito nel principio del danno⁷⁵¹ il ruolo di una libertà di scegliere ed agire che si concretizzi in modo socialmente responsabile. Tale principio secondo la lettura degli economisti civili (in particolare Zamagni e Becchetti) può orientare la costruzione del principio economico della sovranità del consumatore, che consiste nel potere del soggetto di orientare, premiare e punire, l'operato di un'impresa. Il filosofo liberale aveva notato che la sovranità del consumatore consiste nel fatto che, attraverso la mobilitazione del proprio potere d'acquisto, possa indirizzare sulla base della propria sensibilità morale il modo di produzione di un certo bene e/o servizio⁷⁵².

A livello *bottom-up*, le organizzazioni della società civile possono avere un ruolo importante nel fare emergere l'operato di imprese che violano i diritti umani della persona, fare leva sul boicottaggio dei consumatori per incidere sul fatturato dell'azienda portandola così, ci augura, ad operare in modo rispettoso della dignità umana. Zamagni, da questo punto di vista, propone come esempio «il caso, ormai paradigmatico, della multinazionale Nike. Dopo che alcune associazioni di consumatori avevano denunciato lo scandalo del lavoro minorile mal pagato in India e Pakistan, il titolo Nike precipitò dai circa 66 dollari dell'agosto 1997 ai 39 dollari del gennaio 1998, e ciò in conseguenza di una ben orchestrata campagna di boicottaggio»⁷⁵³.

La persona-cittadino vuole essere riconosciuta come tale anche nelle operazioni di consumo, vuole poter esprimere la propria libertà di scelta, nel senso pieno del termine, ovvero scrive Zamagni, «concorrere a definire e talvolta a produrre, congiuntamente ai

⁷⁵⁰ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile...*, cit..

⁷⁵¹ J. Mill, *Sulla libertà* (1859), p. 106.

⁷⁵² S. Zamagni, *Il consumatore socialmente responsabile: note sulla Caritas in veritate*, «Consumatori, Diritti e Mercato», 1 (2010).

⁷⁵³ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile...*, cit., p. 31

vari soggetti di offerta, quello di cui ha bisogno»⁷⁵⁴. La persona-cittadino si unisce con gli altri, per costruire «forme di aggregazione della domanda»⁷⁵⁵ al fine di produrre una buona economia di scala che consenta influire sull'offerta. In questo modo, si riconosce alle persone un'autonomia sociale anche nelle relazioni di mercato, ovvero di non essere solo *stakeholder* ma veri e propri alleati, nel costruire tattiche, per indurre il mercato alla loro visione etica. di mercato.

Queste richieste degli ultimi decenni di responsabilità sociale all'impresa capitalistiche costituiscono un fenomeno anomalo, se come insegna Hirschman il mercato nel capitalismo moderno non è l'ambito in cui le persone protestano per far sentire la propria voce rispetto a determinate esigenze insoddisfatte, ma quest'ambito è lo Stato. Nel mercato le persone agiscono "l'*exit*", non si rivolgono più a quella impresa se sono insoddisfatte. Le dinamiche competitive porterebbero all'espulsione dal mercato delle imprese inefficienti e a premiare le migliori, le imprese più efficienti. Se fosse vero questo, dimostrerebbe che la teoria economica mainstream avrebbe ragione nel sostenere l'efficienza del mercato capitalistico. Le persone iniziano a fare sentire la loro voce anche nel contesto del mercato e ciò costituisce una novità per il sistema capitalistico. Nel commercio alimentare, ad esempio, la richiesta di una filiera più corta dei prodotti, di una maggiore vicinanza tra produttore e consumatore, sembra indicare l'esigenza di un mercato meno anonimo e spersonalizzante come quello della grande distribuzione, dunque, un mercato in cui si valorizzi la vicinanza e la relazionalità tra produttore e consumatore⁷⁵⁶. Sembrerebbe che, in questa situazione di interregno che stiamo vivendo, per le persone non sia più sufficiente la libertà di preferenza, che consisteva nel poter deliberare e agire sulla base di alternative che il mercato propone. Si pensi, ad esempio, che in un supermercato della grande distribuzione era possibile solamente preferire un prodotto di una marca piuttosto che un'altra. Mentre, oggi anche nei supermercati della gdo è possibile decidere non solo tra marche diverse, ma ad esempio anche tra biologico e non biologico. Si può asserire dunque che ci stia orientando, anche nella grande distribuzione, a una libertà di scelta, alla possibilità del consumatore di capire come è stata fatta la produzione di quel determinato bene e/o servizio. La diffusione delle esperienze dei

⁷⁵⁴ *Ivi*, pp. 32.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ Da questo punto di vista, Bruni afferma che «è forte l'esigenza di "rintracciare" le persone reali nascoste sotto i prodotti, gli esseri umani che producono quel latte e quella pasta che mangiamo ogni giorno» (Bruni, *L'impresa civile*, cit., p. 3).

gruppi d'acquisto solidale sono un buon esempio di questa nuova sensibilità per la libertà di scelta, perché consentono di conoscere il produttore, di visitare il luogo di produzione, di approfondire vari aspetti della produzione che non si trovano sull'etichetta di un prodotto.

Zamagni sottolinea che «siamo di fronte ad un passaggio d'epoca, quello dalla libertà di scelta come potere di autodeterminazione – secondo cui la libertà è valutata per ciò che essa ci consente di fare e di ottenere – alla libertà di scelta come potere di autorealizzazione, come potere cioè di scegliere non solo il mezzo migliore per un dato fine, ma anche il fine stesso». Pedagogicamente, assume una certa rilevanza questo passaggio: riconoscere che un mezzo non deve essere orientato al mero *scopos* del momento, a breve termine, ma coniugarsi e relazionarsi nel percorso di formazione umana di ciascuno⁷⁵⁷. Per adoperare la terminologia aristotelica, possiamo asserire che in ciò sta il passaggio dalla centratura dell'agire economico sulla razionalità tecnica, la sola attenzione a questa dimensione rischia di portarci verso la logica dell'*homo oeconomicus*, mentre la focalizzazione sulla razionalità pratica, è importante per condizionare e conciliare il poter fare della tecnica con il si deve fare dell'azione buona, nell'ottica della *phrónesis*⁷⁵⁸.

Potremmo affermare che oggi si sta acquisendo una maggiore sensibilità per l'etica in campo economico e finanziario, infatti i consumatori cominciano a chiedersi non solo quale il prodotto più utile per il mio fine, ma anche come opera l'impresa su cui vorrei investire il mio denaro. Le persone cominciano a pensare l'acquisto non solo come acquisizione di un prodotto ma anche come modalità con cui premiare o punire l'impresa per il suo operato. Il fine (il bene) comincia a non essere più subordinato al mezzo (all'utilità di un prodotto), ma assume sempre più rilevanza tanto da orientare la scelta dei mezzi in sua funzione. Si pensi al fatto che si inizia a dare importanza non solo alla convenienza del prezzo di un prodotto, ma anche al rispetto che questa impresa ha per l'ambiente naturale e per le persone che vi lavorano. Oppure, al fatto che, in ambito finanziario si inizia a valorizzare l'investimento in un prodotto che non solo fa guadagnare l'investitore, ma anche che sia etico, ovvero che sia un investimento in strumenti finanziari legati ad un'impresa socialmente responsabile.

⁷⁵⁷ Per approfondire si può leggere G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*, cit.

⁷⁵⁸ Per approfondire il tema della *phrónesis* e del suo ruolo in ambito pubblico, anche economico si veda S. Zamagni, *Prudenza*, Il Mulino, Bologna 2015.

Zamagni sottolinea lucidamente che, nell'ambito economico, «ciò di cui si ha urgente bisogno concerne il livello di eticità civile, cioè il modo in cui vengono fissate le regole del gioco economico. Si tratta di andare oltre la pur nobile concezione calvinista del capitalismo, il problema centrale è oggi quello dei rapporti fra le imprese che competono tra loro sul mercato. In un contesto di globalizzazione e in assenza di uno Stato mondiale capace di imporre regole del gioco coerenti e sanzionabili, chi si deve far carico di giungere ad una nuova *lex mercatoria* se non le imprese stesse?»⁷⁵⁹

Le imprese socialmente responsabili possono assumere un ruolo importante nella definizione delle nuove modalità di costruire la crescita economica, che sappia coniugare efficacemente competizione e cooperazione in modo da non escludere nessuno e crea ingiustizie e diseguaglianze economiche e sociali inaccettabili. Zamagni afferma che «non è più sufficiente che la singola impresa si “comporti bene” con tutti i propri *stakeholders*, perché il problema oggi centrale è quello della competizione di mercato: quale modello di competizione, tra i tanti disponibili, si intende realizzare, con quali regole e con quali meccanismi di *enforcement*»⁷⁶⁰. L'impresa è chiamata non solo a preoccuparsi della remunerazione dei propri azionisti e di agire bene verso il proprio capitale sociale che si è creata sul territorio⁷⁶¹, ma anche e soprattutto a farsi attore sociale⁷⁶² che concorre all'elaborazione di regole economiche, in grado di favorire la costruzione di un mercato più equo, solidale, rispettoso della persona, dell'ambiente naturale e del contesto sociale in cui opera⁷⁶³. L'approccio dell'economia aziendale

⁷⁵⁹ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile...*, cit., p. 41.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

⁷⁶¹ In questo senso, Cristoforetti e Caprini scrivono del rapporto tra responsabilità sociale d'impresa e territorio: «la *corporate social responsibility* è sempre più decisiva per attirare e mantenere dipendenti, clienti e fornitori e per gli *stakeholder* di riferimento per l'azienda. L'impresa ha bisogno del territorio, di un rapporto equilibrato con le comunità che su quei territori vivono, con le competenze che possono esprimere, con il sistema delle infrastrutture, soprattutto sociali» (G. Cristoforetti, M. Caprini, *Corporate Social Innovation. Processi di accelerazione dell'innovazione e di rigenerazione*, 5 [2015], p. 1).

⁷⁶² Da questo di vista, Maiolini afferma che «Oggi giorno, i consumatori non scelgono un prodotto o un servizio solo sulla base del rapporto costo-beneficio ma sempre più spesso si basano su criteri di eticità; l'impresa è quindi chiamata a inserire le dimensioni di etica e responsabilità nel proprio core business. Non essendo più un attore economico bensì diventando un attore sociale, l'impresa ha la necessità di fare profitto in modo corretto, riducendo le differenze tra valore economico individuale e benessere sociale collettivo» (R. Maiolini, *L'innovazione sociale nelle imprese: un modello di corporate social innovation*, in M. Caroli [a cura di], *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 170).

⁷⁶³ Secondo Maiolini l'operato socialmente responsabile dell'impresa è dirimente per costruire un valore sociale ed economico condiviso tra l'impresa stessa e comunità in cui opera. Dunque, è un qualcosa di buono e di utile per ambedue. Da questo punto di vista, Maiolini afferma che «il senso di appartenenza a una comunità diventa un driver importante di creazione di nuovo valore sociale, ma soprattutto è il fattore caratteristico della capacità di distribuzione di valore economico e sociale. Secondo questa logica ogni

mainstream che si limita, riduzionisticamente, a concepire che l'impresa per generare quel vantaggio competitivo, che le permette di stare sul mercato ed essere "vincente" in questo gioco, deve considerare come operano i competitori, i fornitori e come scelgono i clienti⁷⁶⁴. Venturi e Zandonai spiegano che tale approccio non tiene adeguatamente conto della situazione in cui si inserisce l'impresa, non valorizza la relazione con la comunità locale⁷⁶⁵. Un approccio più complesso dovrebbe essere capace di riconoscere quei processi cooperativi e di co-costruzione che si possono sviluppare tra l'impresa e la comunità locale.

Maiolini afferma che «l'impresa è chiamata a mettere a disposizione parte delle sue risorse e competenze e permettere ad altri soggetti di sfruttare al meglio tali risorse per trovare»⁷⁶⁶ risposte innovative alle sfide e alle problematiche sociali della comunità. Le imprese per rispondere a obiettivi non solo economici, ma anche sociali devono conoscere a fondo le esigenze del contesto sociale in cui operano. Dovranno intessere relazioni, reciprocamente fruttuose, con la comunità locale⁷⁶⁷ per accedere alle risorse di cui necessitano per raggiungere i loro obiettivi.

Per poter generare beni comunitari è necessario costruire un dispositivo che capaci di costruire un sistema sociale reticolare, in cui gli attori sociali agiscono nell'ottica dell'autonomia sociale di comunità e non meramente in quella del partenariato. Il partenariato è un processo di *governance* guidato dall'ente locale, che definisce il quadro delle relazioni tra le organizzazioni statali e le imprese sociali consorziate. Questo modello di relazione tra l'ente pubblico e la comunità non considera vari e importanti attori sociali, le associazioni di volontariato, le associazioni ricreative, le parrocchie e i gruppi di quartiere, che potrebbero essere degli alleati cruciali non solo in fase di realizzazione di un intervento ma anche nella fase del suo disegno. Tra l'altro, questa modalità di *governance* strumentalizza le organizzazioni della società civile perché a obiettivi di efficientamento dei servizi comunali. Da questo punto di vista, secondo questa

impresa è in grado di generare valore sociale per sé stessa e per i suoi stakeholder, in maniera diretta ed indiretta, se l'organizzazione stessa è in grado di instaurare nuove relazioni collaborative con gli attori che fanno parte del suo ecosistema» (*Ivi*, pp. 169-170).

⁷⁶⁴ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit..

⁷⁶⁵ *Ibidem*.

⁷⁶⁶ R. Maiolini, *L'innovazione sociale nelle imprese: un modello di corporate social innovation*, in M. Caroli (a cura di), *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 171.

⁷⁶⁷ L'impresa attraverso la rete di relazioni che costruisce nel tempo «è in grado di cercare e ottenere risorse complementari alla sua dotazione interna» (*ivi*, p. 170).

tipologia di governance serve all'ente locale per esercitare «un controllo più efficace e meno costoso sull'azione delle organizzazioni di Terzo settore»⁷⁶⁸. Invece, l'autonomia sociale di comunità si basa su una logica di «coordinamento orizzontale»⁷⁶⁹. Questo sistema sociale reticolare, rispetto al partenariato, consente flessibilità e resilienza, per adeguarsi alle esigenze della comunità e delle singole persone, che sono fondamentali per riuscire a progettare interventi socialmente innovativi. Un modello di *governance* fondato sul coordinamento orizzontale riconosce, ovviamente, la necessità e l'importanza di un dialogo tra l'ente locale e gli attori sociali comunitari. Infatti, la garanzia formale dei diritti sociali del cittadino deve, e non può che essere così, rimanere in capo all'attore statale. Gli attori sociali comunitari devono, però, autonomizzarsi dal modello burocratico-statale di erogazione di prestazioni sulla base di pacchetti standardizzati di assistenza. Nella prospettiva del coordinamento orizzontale è la comunità locale ad essere la protagonista della progettazione e degli interventi assistenziali, e gli attori del territorio locale (dunque, anche gli enti locali) devono agire per incrementare le risorse economiche e sociali mobilitate, anche per coprire eventuali carenze e per rendere più innovativi socialmente i servizi. Gli attori sociali devono sostenere le persone con fragilità sociale e le loro famiglie nel costruire una relazione con il quartiere di appartenenza. Inoltre, devono dare alle persone e alle famiglie la possibilità di intervenire sui progetti che riguardano la comunità locale, non solo in termini meramente consultivi ma di co-

⁷⁶⁸ A. Gasparre, *Logiche organizzative nel welfare locale*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 235. Possiamo aggiungere che il Comune nella fase della delega al terzo settore della costruzione di servizi e interventi sociali, l'attore pubblico perde il "saper fare" concernente la gestione e assume il compito di controllo sull'operato delle organizzazioni della società civile. Due attori che non gli studi e le ricerche (cfr. E. Polizzi, *Costruire il welfare dal basso. Il coinvolgimento del terzo settore nelle politiche sociali*, Mimesis, Milano 2018) affermano che non dialogano tra di loro e che si è creata una separazione tra fase della progettazione e fase della gestione con il rischio di generare servizi e interventi sociali inefficaci, inefficienti e di bassa qualità sociale. Gasparre afferma che «nelle relazioni reticolari negli anni duemila i Comuni hanno realizzato l'obiettivo di aumentare l'efficacia del coordinamento sul *welfare* locale, che oggi è effettivamente più integrato di quanto non fosse in passato, ma parallelamente si è progressivamente persa la capacità sia dei Comuni sia del Terzo settore di produzione innovazione. I Comuni hanno mantenuto il controllo sulla progettazione dei servizi ma non hanno più *know-how* sui processi di erogazione, delegati al Terzo settore. Il Terzo settore, d'altra parte, assolve il compito di erogare i servizi ma in molti casi non è realmente coinvolto nella progettazione, una circostanza che nel tempo ha progressivamente indebolito le sue potenzialità innovative. Per ottenere un cambiamento reale occorrerebbe mirare a ricomporre questa frattura» (*Ivi*, p. 237).

⁷⁶⁹ *Ivi*, p. 10. Con l'espressione coordinamento orizzontale (tra attori) si intende il «coordinamento tra attori pubblici (cioè forme di cooperazione, più o meno istituzionalizzate, fra autorità locali e territori che esse rappresentano) e fra attori pubblici e privati». Mentre, il coordinamento orizzontale (tra politiche) riguarda soprattutto «la costruzione di politiche intersettoriali, in grado di definire un programma coerente e una strategia coordinata» (F. Governa, U. Rivolin, M. Santangelo, conclusioni: *Verso un quadro condiviso d'interpretazione della governance territoriale europea*, Id. ([a cura di], *La costruzione del territorio europeo. Sviluppo, coesione e governance*, Carocci, Roma 2009, p. 220).

decisione, alla pari con le organizzazioni formali. Poi, bisogna intervenire al fine di sviluppare un coordinamento tra gli attori comunitari, non solo con le organizzazioni che si occupano di assistenza sociale ma anche con quelle sanitarie, scolastiche, parrocchiali, di volontariato. In questo modo, la comunità locale non può più essere considerata solamente come un soggetto che ha bisogno di sostegno ma come un attore che può garantirlo, ai suoi membri più fragili socialmente⁷⁷⁰.

Un'impresa che vuole costruire benessere sociale non può non tenere conto della comunità locale e degli attori informali che la compongono. Deve saper relazionarsi con questi per co-costruire un intervento sociale a beneficio della comunità.

«L'impresa socialmente responsabile nell'epoca della globalizzazione è dunque quella che concorre a definire un'etica civile capace di dare vita a forme di condensazione organizzativa adeguate alle nuove sfide di una società ormai post-industriale»⁷⁷¹. L'agire socialmente responsabile dell'impresa è sicuramente qualcosa di buono quindi, nella prospettiva di Aristotele, anche di utile per colui che agisce bene. Le imprese beneficiano del valore condiviso prodotto con e insieme altri attori della comunità locale. Infatti, l'impresa può essere concepita come un sistema aperto⁷⁷², che produce valore sociale per gli interessati, e più in generale per la comunità locale (responsabilità sociale di impresa), e allo stesso tempo beneficia del valore che ha prodotto, in quanto componente di quello specifico sistema economico e sociale locale⁷⁷³⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ G. Wenger, *Loneliness: a problem of measurement*, in D. Jerome (ed.), *Ageing in Modern Society: Contemporary Approaches*, Croom Helm, London 1983, trad. it. di M. Belli, R. Mazzeo e C. Calovi, in M. Bulmer, *Le basi della community care*, cit.

⁷⁷¹ S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile...*, cit., p. 41.

⁷⁷² Per esplorare la concezione dell'impresa come sistema aperto si veda G. Zanda, *Lineamenti di economia aziendale*, Kappa, Roma 2006.

⁷⁷³ R. Maiolini, *L'innovazione sociale nelle imprese: un modello di corporate social innovation*, in M. Caroli (a cura di), *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit.. Si va notare che l'autore adoperare il termine-concetto ecosistema per indicare il sistema sociale in cui l'impresa si inserisce ed opera. L'uso di questo termine si diffonde, al di fuori delle discipline riguardanti l'ecologia, nell'ambito manageriale in particolare nello studio dell'innovazione sociale. Il termine ecosistema è importante perché evidenzia il rapporto tra l'organismo e il suo ambiente, dunque potremmo dire tra impresa e il sistema sociale. «Studiosi di *management* hanno riconosciuto» l'esistenza di una relazione «tra sistemi biologici ed economici», sino a giungere ad adoperare il termine "bionomics", una crasi tra *biology* e *economics* (P. Venturi, Zandonai, *Imprese ibride*, cit., p. 141; M. Rothschild, *Bionomics: Economy as Ecosystem*, Henry Holt, New York 1995).

⁷⁷⁴ In questo senso, Maiolini afferma che «l'azienda mette il suo *know-how* a disposizione per elaborare, testare o sviluppare un prototipo di innovazione sociale e, successivamente, riversare l'output verso gli utenti finali che possono variare in base ai luoghi e alle esigenze da soddisfare. Tutto questo può diventare economicamente sostenibile se le aziende sviluppano dei modelli di business innovativi in grado di catturare parte di questo valore. La cattura del valore economico passa attraverso l'identificazione di un modello di business in grado di convogliare la sostenibilità economica, ambientale e sociale delle pratiche innovative» (R. Maiolini, *L'innovazione sociale nelle imprese*, cit., p. 173).

Le imprese socialmente responsabili sono imprese *not for profit*, ovvero quelle imprese il cui profitto è un mezzo per operare a favore del bene comune e non il fine dell'attività di impresa. Più precisamente, in termini tecnici, si può dire che «il principio del *not-for-profit*» consista nel «vincolo – totale o parziale – alla distribuzione degli utili a favore dei proprietari dell'organizzazione»⁷⁷⁵. Le organizzazioni della società civile operando nel mercato, al posto che come agenzia anonima in un processo di redistribuzione statale o un processo finanziario di filantropia, ma come concreti attori sociali autonomi. In questa veste possono contribuire «a socializzare» il mercato stesso, ove «operano attori (in primo luogo consumatori) tendenzialmente più attenti proprio al valore sociale e ambientale»⁷⁷⁶. Il fenomeno delle imprese *not for profit* riguarda «l'impresa capitalistica che si inoltra nel sociale, e il sociale che si fa impresa»⁷⁷⁷. Le imprese *not for profit* si configurano come «organizzazioni ibride» in cui si interfecondano dimensioni caratteristiche dell'ambito *for profit* con quelle del *non profit*. In queste organizzazioni i confini tra mondo *profit* e *no profit* si decostruiscono, ovvero le imprese *not for profit* si fanno carico di finalità sociali, come gli attori *non profit*, allo stesso tempo però, come gli attori *for profit*, possono generare profitto che devono, però, reinvestire la maggior parte di questo nella loro attività⁷⁷⁸. Le organizzazioni ibride sono attori *non profit* che hanno una sempre maggiore sensibilità per la sfera imprenditoriale, sono imprese di recente costituzione che sono particolarmente innovative che adoperano le nuove tecnologie per produrre beni comunitari le imprese *for profit*, sono imprese *for profit* in particolare le piccole e medie imprese che si dimostrano competitive attraverso la loro abilità nel valorizzare beni sociali, culturali e ambientali, oppure sono cooperative di comunità, oppure agenzie misto pubblico-privato che stano sperimentando nuove configurazioni imprenditoriali funzionali alla progettazione di servizi e interventi innovativi socialmente ed economicamente⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit., p. 16.

⁷⁷⁶ *Ivi*, p. 40.

⁷⁷⁷ L. Bruni, *L'impresa civile*, cit., p. 35.

⁷⁷⁸ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit..

⁷⁷⁹ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit..

L'impresa socialmente responsabile produce non solo mero valore economico⁷⁸⁰, ma anche e soprattutto valore sociale⁷⁸¹ e istituzionale⁷⁸². Anche le imprese *profit* possono concorre, con gli attori sociali (organizzazioni del terzo settore) e l'attore politico-amministrativo, a generare valore per il bene della comunità locale in cui agiscono.

Le imprese *profit* divengono più attente alla tutela dell'ambiente naturale e al contesto sociale anche perché ciò non impatta negativamente sul profitto economico. Porter e Kramer afferma quest'attenzione per l'ambiente e per il sociale è motivata dal fatto che «l'azienda ha bisogno di una comunità in buona salute, non solo per creare domanda per i suoi prodotti, ma anche per avere certi *asset* critici e un ambiente favorevole». Dall'altra parte, di converso, «la comunità ha bisogno di imprese di successo per mettere a disposizione dei suoi componenti posti di lavoro e opportunità di creazione di ricchezza»⁷⁸³.

Non è più possibile e sostenibile che le imprese non si facciano carico dell'impatto sociale ed economico del loro operato sulla comunità locale, anche dal punto di vista della diminuzione delle disparità reddituali, tra territori e miglioramento del benessere sociale di una comunità⁷⁸⁴.

Le imprese che operano modo socialmente responsabile sviluppano un rapporto non solo economico ma anche sociale con la comunità locale, non si appropriano solamente di risorse sociali che mettono a valore, ma restituiscono valore sociale oltre economico a un territorio. Le imprese intimamente legate alla cultura e nel sistema sociale di un territorio locale difficilmente riescono a delocalizzare la produzione all'estero, se lo fanno rischiano probabilmente che la qualità sociale del bene o servizio prodotto diminuisca. Si pensi, ad esempio, alle imprese produttrici di mobili che sono radicate sul territorio brianzolo o alla Ferrero che è strettamente legata alla città di Alba. Dunque, se si provasse a delocalizzare la produzione di queste imprese i valori prodotti cambierebbero e ciò avrebbe un impatto sulla qualità di ciò che si produce, perdendo la distinguibilità del

⁷⁸⁰ Il valore economico consiste «nell'apporto in termini di aumento (o non consumo) di ricchezza materiale e finanziaria (investimento, risparmio) che un'organizzazione produce attraverso la sua attività specifica» (P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit., p. 13).

⁷⁸¹ Il valore sociale consiste nel «contributo in termini di produzione di beni relazionali e creazione di capitale sociale» (*Ibidem*).

⁷⁸² Il valore istituzionale consiste nella «capacità di fornire un apporto in termini di rafforzamento della sussidiarietà orizzontale, dei rapporti intraistituzionali e inter-istituzionali» (*Ivi*, p. 14).

⁷⁸³ M. Porter, M. Kramer, *Creare valore condiviso*, «Harvard Business Review», 1-2 (2011), p. 72.

⁷⁸⁴ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit..

prodotto dovuta all'intreccio storico di quel luogo specifico con quella specifica produzione.

L'impresa, in questo modo, non si limita più a massimizzare il profitto, a generare meramente valore economico per i suoi azionisti, magari a discapito della comunità locale inquinando l'ambiente o servendosi di lavoratori immigrati a basso costo⁷⁸⁵, ma anche un valore comune da condividere con la comunità locale. Da questo punto di vista, Porter e Kramer propongono di introdurre nell'agire economico il principio del valore condiviso, che consiste «nella creazione di valore economico con modalità tali da creare valore *anche* per la società, rispondendo ai suoi bisogni e ai suoi problemi»⁷⁸⁶. L'agire in vista del valore condiviso incide sulla modalità con cui l'impresa sceglie di produrre beni e servizi e il modo con cui crea profitto, decisamente diverso dall'appropriazione predatoria delle risorse naturali, sociali e culturali della comunità locale.

Questo tipo di imprese vengono definite «imprese coesive», ovvero «organizzazioni imprenditoriali il cui *core business* è estraneo alle attività di tipo sociale, ma che, per rafforzare la propria competitività, mettono in campo strategie e strumenti di natura sociale a beneficio dei propri lavoratori, delle comunità (reali e digitali), della filiera della quale fanno parte. Che attivano, con queste comunità, un dialogo, un coinvolgimento, uno scambio reciprocamente utili»⁷⁸⁷.

Il valore condiviso intende generare una relazione di reciprocità tra impresa e comunità in cui l'impresa adopera, mette a valore, le risorse comunitarie, e dall'altra parte genera un *surplus* di beni e servizi che sono necessari per le attività che la comunità locale ritiene importante compiere. Inoltre, potremmo aggiungere che il valore condiviso favorisce la generatività sociale e, in ultimo, rende più competitivo e cooperativo il territorio locale con gli altri territori vicini.

Luigino Bruni si chiede se la responsabilità sociale di impresa costituisce un fenomeno nuovo per il capitalismo italiano, o le pratiche economiche e sociali di imprenditori come Olivetti sono da iscrivere in questa categoria. Secondo l'economista quest'ultima è una forma novecentesca di responsabilità sociale di impresa ma è differente da quella contemporanea. Bruni afferma che «l'azione sociale del primo capitalismo industriale o

⁷⁸⁵ Sul tema dell'impresa (socialmente) irresponsabile, si veda L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.

⁷⁸⁶ M. Porter, M. Kramer, *Creare valore condiviso*, cit., p. 69.

⁷⁸⁷ Union Camere, Symbola, Aaster, *Coesione è competizione. Nuove geografie della produzione del valore in Italia*, I quaderni di Symbola, p. 29.

della grande impresa fordista era un processo che partiva prevalentemente dall'alto, o "top-down": era il proprietario di impresa che, *se e quando* voleva, elargiva un po' paternalisticamente, ai suoi operai servizi che andavano al di là del salario. Era, dunque, la morale personale che lo spingeva a occuparsi del sociale»⁷⁸⁸. Mentre, continua l'economista, le pratiche contemporanee di responsabilità sociale di impresa vengono promosse a livello *bottom-up*, scaturiscono a partire dalle azioni di *lobbying* promosse dalla società civile.

Il *welfare capitalism* ad opera di imprenditori paternalisti era pensato e costruito mediante «un processo» decisionale «interno all'impresa», nel quale l'impresa «aveva come unici interlocutori lo stato e la legge». Invece, la sensibilità verso la responsabilità sociale di impresa scaturisce dai suoi *stakeholder* esterni, dalle persone-cittadini che, si uniscono, per far sentire la loro voce, in modo autonomo dai lavoratori di tali imprese, contro una certa impresa, il cui operato viene reputato discutibile⁷⁸⁹.

L'emersione della responsabilità sociale di impresa, in modo particolare in Europa, è causata soprattutto dalla crisi del *welfare state*, ma anche dalla crisi della famiglia⁷⁹⁰. Infatti, quest'ultima non è più in grado di occuparsi dell'assistenza ai congiunti che versano in una condizione di fragilità sociale. Il carico per le famiglie sta diventando sempre più oneroso, gli adulti specialmente le donne si trovano schiacciate dagli impegni di assistenza dei figli e degli anziani. Questa doppia crisi ha indotto la società civile ad auto-organizzarsi e farsi sempre più soggetto imprenditoriale, da un parte, per rispondere alla necessità di una gestione sempre più efficientistica richiesta dalle amministrazioni pubbliche per diminuire i costi dei servizi, dall'altra, per rendersi sempre più flessibili rispetto alla complessità ed urgenza delle esigenze sociali.

Il farsi sociale dell'impresa capitalista, il divenire non solo attore economico ma anche attore responsabile socialmente, pone la questione della sua finalità del profitto, se si configuri come un limite, un riduzionismo dell'operato di un'impresa che comincia a impegnarsi per il bene comune. L'impresa capitalista deve spostare l'attenzione dai beni materiali ai beni relazioni che si condividono tra persone che vivono un'esperienza. Per l'impresa capitalista costruire e fomentare beni relazionali costituisce un'azione buona a

⁷⁸⁸ L. Bruni, *Impresa civile*, cit., p. 36

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 37.

favore del bene comune della comunità, ma anche del bene (e dell'utile) dell'impresa stessa.

Per l'impresa capitalistica è necessario impegnarsi a promuovere la costruzione di beni relazionali e fare in modo che gli interessati ne godano e ne consumino. Per mostrare l'importanza dei beni relazionali per l'impresa capitalistica, Bruni propone l'esempio della partecipazione di un tifoso a una partita di calcio: «se la persona nel suo ruolo di tifoso costruisce beni relazionali con altre persone, la stessa partita di calcio vista alla tv non genera questo tipo di bene ma costituisce un qualcosa di anonimo e impersonale. Se si giungerà, in un tempo medio-lungo, al fatto che tutti guarderanno la tv (e nessuno andrà più allo stadio), il calcio sarebbe finito e con esso il mercato legato a questo spettacolo». Gli operatori di mercato devono operare in modo tale da fare in modo che i beni relazionali non si distruggano ma si costruiscano e si rigenerano.

Sulla scorta di ciò che abbiamo affermato, possiamo riportare la definizione di responsabilità sociale di impresa proposta da Bruni: «*per un'impresa essere responsabile significa saper riconoscere che ci sono passioni, ideali, rapporti umani che sono merci e che sono vanno ridotti a merci*»⁷⁹¹. La promozione della responsabilità sociale favorisce la tutela di quelle relazioni che sono fondamentali per l'esistenza stessa del mercato. Un mercato che valorizza solamente i beni materiali e non i rapporti umani che li creano, diventa alla lunga insostenibile per i consumatori che non sono appagati dall'impersonalità dei rapporti meramente contrattuali, per i lavoratori che non viene riconosciuta la dignità relazionale del loro lavoro. I beni relazionali costituiscono, dunque, la fonte «dove si rigenerano anche il mercato, la ricchezza e il profitto»⁷⁹².

L'obnubilamento della dimensione relazionale nei rapporti economici di un'impresa è un qualcosa che impatta negativamente, ad esempio, nella capacità di *recruiting* di persone con forte passione e motivazione per il lavoro. Dunque, afferma Bruni, «se l'impresa diventa solo *business* [...], attrarrà persone di bassa qualità "relazionale" e umana, e quindi dei cattivi *manager* e lavoratori», la loro motivazione dipenderebbe solamente dalla quantità dello stipendio che ricevono, piuttosto che considerare il lavoro come opportunità sfidante di crescita personale⁷⁹³. Da questo punto di vista, il filosofo Platone

⁷⁹¹ Ivi, pp. 38-39.

⁷⁹² Ivi, p. 39.

⁷⁹³ *Ibidem*.

afferma che «non dalla ricchezza deriva la virtù, ma dalla virtù deriva la ricchezza e ogni altro bene ai cittadini e alla città»⁷⁹⁴.

L'impresa civile esegue e sviluppa progressivamente un piano⁷⁹⁵, impegnandosi ad osservare il principio della parsimonia e a soddisfare il criterio dell'efficienza⁷⁹⁶.

Bruni puntualizza che l'impresa sociale e civile può essere definita impresa, poiché questa intende costruire e implementare una progettualità rispettando le condizioni di efficienza che lo rendono sostenibile economicamente, socialmente ed eticamente. Istituzioni economiche e sociali come le Residenze sanitarie assistenziali, le università, gli enti di formazione⁷⁹⁷ costituiscono delle imprese civili, perché la loro finalità non è il profitto ma occuparsi dell'assistenza, dell'educazione e della formazione della persona, sebbene operino in una condizione di mercato e debbano rispettare il criterio dell'efficienza⁷⁹⁸. Inoltre, un artigiano può essere considerato un imprenditore civile se il fine delle sue opere non è realizzare un profitto attraverso la vendita dei poiemata da lui creati, ma è di costruire manufatti, rispettando le condizioni di economicità ed efficienza, che soddisfino colui che li riceve e consentano all'artigiano di condurre una vita dignitosa e felice⁷⁹⁹. Non solo, aggiungerei che la finalità dell'imprenditore civile è costruire un bene e/o un intervento sociale in grado di generare felicità per colui che lo costruisce ma anche per gli altri che ne godono. Dunque, essere generativo socialmente costruendo relazioni con le altre persone in vista di un bene proprio e altrui (bene comune).

L'economia civile mette in questione la differenziazione tra impresa *for profit* e non *profit*, questa separazione non ha ragion d'essere nell'economia civile se si vuole rendere

⁷⁹⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, XVII.

⁷⁹⁵ L. Bruni, *L'impresa civile*, cit., p. 125. In questo senso, l'economista Giacomo Becattini introduce l'idea del rapporto tra imprese e progetto di vita, afferma che «le imprese-progetto» principalmente inverano «un progetto di vita, qualcosa che si può vedere come una sorta di prolungamento e specificazione della personalità dell'investitore-imprenditore». Queste imprese «non commisurano, per tutta una fase della loro crescita, i risultati via via ottenuti al rendimento del capitale investito, ma, semmai, al grado di realizzazione del "progetto iniziale" [...]. Il gelido calcolo finanziario potrebbe suggerire a un'impresa progetto, in una certa fase congiunturale, la smobilitazione, ma le sue ragioni per restare sul mercato sono così complesse, che essa può dispiegare una resistenza "irrazionale", da un punto di vista strettamente finanziario, alla smobilitazione. E alcune volte accade che, contro il parere degli esperti, quella resistenza abbia successo» (G. Becattini, *Benessere umano e imprese progetto. Intervista al Prof. Giacomo Becattini*, a cura di N. Bellanca, L. Bruni, «Nuova Umanità», 6 [2002], p. 778).

⁷⁹⁶ L. Bruni, *L'impresa civile*, cit., p. 125. In questo senso, Bruni afferma che «il profitto è un segnale che il progetto funziona» dal punto di vista economico, perché è sostenibile, mentre l'«efficienza», viene considerata dall'economista, come un'azione buona, perché vengono adoperate solo le risorse che servono e non vi è dunque spreco, che sarebbe intollerabile in un mondo dove le risorse sono scarse (*Ibidem*).

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

sociali i fini dell'impresa, orientare l'impresa al fine del bene comune e non a quello del profitto. L'economia civile ha il merito di ricomporre il dualismo tra dimensione economica e dimensione «civile»⁸⁰⁰ creato dall'economia capitalistica. Il capitalismo considera la dimensione economica come l'ambito delle relazioni fondate sull'utile, mentre la dimensione civile come ambito delle relazioni autentiche e virtuose. La distinzione tra imprese *for profit* e *no profit*, nasce nell'ambito della cultura economica anglosassone (soprattutto statunitense)⁸⁰¹. Questa distinzione nasce semplicemente per indicare un'impresa è finalizzata al profitto ("*for profit*") e l'altra non lo è ("*no profit*"), non si dice però quale finalità abbia questo secondo tipo di impresa.

L'economia civile sottolinea che il motivo del profitto non è tipico dell'imprenditore (civile), ma dello «speculatore»⁸⁰² che intende massimizzare la propria funzione di utilità. L'imprenditore autentico, quello civile, reinveste il denaro guadagnato per migliorare l'impresa stessa, investe sulla formazione della persona e accresce la qualità dei beni e degli interventi sociali che offre.

Possiamo delineare alcune delle principali caratteristiche che deve avere un'impresa per essere definita "impresa sociale", che è un attore economico e sociale *not for profit*, sono le seguenti:

l'organizzazione deve esercitare un'attività economica, ovvero deve produrre/scambiare beni e/o servizi in via continuativa; l'organizzazione deve perseguire esplicitamente e principalmente un obiettivo sociale, a beneficio dell'interesse generale; la distribuzione degli utili e/o del patrimonio è limitata: lo scopo di tale limitazione è perseguire finalità sociali e non la massimizzazione del profitto; l'autonomia dallo Stato o da altre imprese *for profit* deve essere garantita; l'organizzazione deve avere una *governance* inclusiva e partecipativa⁸⁰³.

⁸⁰⁰ *Ivi*, p. 135.

⁸⁰¹ *Ibidem*.

⁸⁰² *Ivi*, p. 136.

⁸⁰³ P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride*, cit., p. 63. Sul tema della *governance* inclusiva delle imprese sociali, si veda S. Sacchetti, *Perché le imprese sociali devono avere una governance inclusiva*, «Impresa sociale», 11 (2018).

Capitolo 8. L'innovazione sociale come dispositivo per la crescita economica e lo sviluppo sociale.

8.1 Paradigmi di innovazione sociale

L'introduzione del concetto di innovazione sociale avviene dopo quello di innovazione tecnologica. Riccardo Maiolini fa notare che «la comparsa del concetto d'innovazione sociale [...] è da attribuire, tra gli altri fattori, a una crescente insoddisfazione del ruolo dell'innovazione tecnologica nella risoluzione di problematiche di tipo sociale»⁸⁰⁴. L'insoddisfazione verso l'innovazione tecnologica deriva dal fatto che «i benefici derivanti dall'innovazione tecnologica in sé, nel più lungo termine, non sono sufficienti a rispondere a problemi di ordine economico e sociale»⁸⁰⁵.

Gli interventi di innovazione sociale sembrano orientarsi a promuovere un mutamento «relazioni sociali» attraverso «la produzione di beni e servizi che mirano a soddisfare [...] bisogni sociali» emergenti⁸⁰⁶. Le relazioni che si creano tra gli attori sociali sono diverse da quelle in cui il potere è definito da gerarchie “hard”, ma il potere, come le finalità, sono condivise da tutti i soggetti sociali (che non sono necessariamente addetti ai lavori ma anche abitanti di quel quartiere). Questi soggetti «negozano» tra di loro per definire «ciò che è “sociale”», definiscono obiettivi concreti da realizzare e delineano quale è l'interesse comunitario che vogliono tutelare e promuovere con il loro operato⁸⁰⁷.

Potremmo dire che l'innovazione sociale consiste in un dispositivo atto a promuovere «un miglioramento delle condizioni di convivenza che avviene per mezzo del ripensamento delle relazioni comunitarie», al fine di renderle più reciprocanti e solidali verso le persone più in difficoltà, «e che passa dal coinvolgimento attivo di coloro che beneficiano del miglioramento»⁸⁰⁸; coinvolgimento che avviene non nel momento di realizzazione concreta del servizio ma anche nella fase di ideazione e di progettazione. Quest'ultimo

⁸⁰⁴ R. Maiolini, *Lo stato dell'arte della letteratura sull'innovazione sociale*, in M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 23.

⁸⁰⁵ *Ibidem*.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ P. Venturi, F. Zandonai, *Le imprese ibride*, cit., p. 160.

⁸⁰⁸ G. Lo Storto, Presentazione, in M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., pp. 11-12.

aspetto è ciò che caratterizza, secondo Caroli, «l'innovatività delle relazioni tra i soggetti» che partecipano alla comunità e, nello specifico, la trasformazione da una socialità assistenzialistica a una socialità reciprocante. La partecipazione di coloro che usufruiscono di un intervento sociale conferisce alla persona un'identità sociale nell'ambito comunitario e un maggiore senso autoefficacia. L'intervento sociale vedendo la partecipazione della persona che ne usufruisce sembra poter evitare di configurarsi come inefficace rispetto alle «esigenze» delle persone a cui è rivolto e «ne rispetti la sensibilità» e sia «coerente con le sue modalità» di azione e le sue abitudini⁸⁰⁹.

L'innovazione sociale viene considerata anche a livello comunitario (Unione europea) come quel dispositivo in grado di favorire la «modernizzazione delle politiche sociali Europee»⁸¹⁰. Canale afferma che l'enfasi sul tema dell'innovazione sociale in rapporto anche alle politiche di *welfare* e alla garanzia della sicurezza sociale sembra una risposta efficace ed efficiente in un contesto di crisi del sistema di *welfare state*. La studiosa afferma che le «aspettative nutrite nei confronti dei processi di innovazione sociale riposano sul convincimento che sia possibile rispondere a una serie pressante di domande sociali ridisegnando le politiche pubbliche, mediante processi di *governance* inclusivi (*partnership* pubblico/privato sociale/*for profit*) che conducano gradualmente al superamento delle rigidità del *welfare* post-bellico»⁸¹¹.

L'innovazione sociale mette in questione il rapporto tradizionale tra ente pubblico e cittadino, «viene meno l'unidirezionalità del rapporto erogatore/fruitori, per favorire lo sviluppo di forme di collaborazione e partecipazione attiva da parte dei cittadini nella progettazione di nuovi prodotti»⁸¹² e/o interventi sociali che lo Stato non è in grado di realizzare con l'elevata qualità sociale che l'innovazione sociale richiede.

Il «sociale» dell'innovazione identifica sia il fine, ovvero il bene comune, e sia la modalità con cui quella finalità intenzionalmente si realizza, ovvero attraverso le interazioni sociali reciprocanti, sia le esigenze personali e comunitarie a cui si vuole rispondere con interventi che la comunità costruisce insieme. Questo approccio all'innovazione sociale

⁸⁰⁹ M. Caroli, *L'innovazione sociale: caratteristiche chiave, determinanti e principali manifestazioni empiriche*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 47.

⁸¹⁰ Bepa, *Empowering people, driving change. Social Innovation in European Union*, Luxembourg 2011, p. 18.

⁸¹¹ L. Canale, *Unione Europea, innovazione sociale e secondo welfare*, Working Paper, Percorsi di Secondo Welfare, 1 (2013), p. 6.

⁸¹² R. Maiolini, *Lo stato dell'arte della lettura sull'innovazione sociale*, in M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 24.

sposta «il *focus* non [...] tanto sugli attori o sulle organizzazioni ma sulle problematiche e sulle relative»⁸¹³ risposte. In questo senso non ci interessa più se un attore è statale, del mercato capitalismo o civile, ci interessa invece che concorra in collaborazione con gli altri a generare l'interventi di innovazioni sociali.

Gli attori della comunità locale mettendosi in rete riusciranno meglio ad identificare le esigenze personali e comunitarie e a proporre possibili interventi in risposta ad esse. «La vera novità» dell'innovazione sociale è la centratura sulla comunità locale⁸¹⁴ e sulle agenzie che vi agiscono, sull'autonomia sociale di comunità. Alla comunità si chiede di impegnarsi ad individuare gli «ambiti di azione e bisogni su cui agire»⁸¹⁵. Da questo punto di vista, «la costruzione di reti relazionali tra diversi attori determina la capacità di individuazione dei problemi»⁸¹⁶ e progettare possibili interventi.

Maiolini spiega che «ogni qualvolta si costituisce una comunità di interesse relativa ad un determinato bisogno sociale si attivano relazioni nuove che portano alla selezione e individuazione di nuove soluzioni al problema iniziale. Tale processo può nascere, sostanzialmente, in due modi: si individua un problema sociale (riconosciuto come tale) e si costituisce una rete di attori intorno a quel problema che, attraverso un legame di valore, individua una serie di soluzioni; oppure si parte dalla costruzione di relazioni e dal riconoscimento di un *network*, successivamente si identificano problemi sui quali concentrare lo sforzo risolutivo»⁸¹⁷.

Possiamo affermare che «le reti fanno da piattaforma non tanto e non solo di rappresentanza, ma sempre di più di rappresentazione di contesti sociali ed economici rispetto ai quali si definiscono priorità di intervento e soprattutto si negozia il carattere di “utilità sociale” dei beni e dei servizi da rendere disponibili per progetti di protezione e coesione sociale»⁸¹⁸.

Le reti economico-sociali sono realtà imprenditive e imprenditoriali *tout court*, che costruiscono beni e interventi sociali con la collaborazione delle singole persone della comunità locale, compreso di coloro che usufruiranno di questi beni e interventi.

⁸¹³ *Ivi*, pp. 26-27.

⁸¹⁴ Maiolini afferma che «la dimensione comunitaria assume un ruolo fondamentale: diventa il luogo in cui ognuno partecipa con il proprio bagaglio di esperienze e competenze nel processo di creazione e sperimentazione diretta» di innovazione sociale (*Ivi*, p. 32).

⁸¹⁵ *Ivi*, p. 27.

⁸¹⁶ *Ibidem*.

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ P. Venturi, F. Zandonai, *Le imprese ibride*, cit., p. 133.

Venturi e Zandonai prospettano che nel «futuro prossimo le reti agiranno sempre di più come organismi intermediari non solo per formulare politiche (attraverso i “tavoli” di programmazione), ma che per implementarle, assumendo direttamente compiti gestionali e di rendicontazione. Inoltre le reti del sociale dovranno sempre più attrezzarsi, con adeguati investimenti, come laboratori di innovazione in cui sia possibile non solo sperimentare ma anche mettere in produzione nuovi prodotti, servizi e modelli organizzativi»⁸¹⁹.

L'innovazione sociale si caratterizza per essere «sia *path-specific* che *place-specific*»⁸²⁰, «ovvero dipende dalle precedenti esperienze e dal bagaglio socio culturale» delle persone che la co-costruiscono, «nonché dalle caratteristiche storico-sociali del contesto in cui»⁸²¹ scaturisce e viene implementata.

L'approccio italiano alla questione dell'innovazione sociale è focalizzato principalmente su una prospettiva soggettiva, in cui «le caratteristiche tipiche di ogni comunità» si configurano come vincolo ma anche opportunità⁸²². La «comunità» può assumere il compito di promotore e «disseminatore di innovazione sociale»⁸²³.

L'intervento di innovazione sociale che si vuol realizzare impatta sulla dimensione spaziale e sulla dimensione relazionale. Maiolini afferma che «si può passare, quindi da una dimensione inter-organizzativa ad un livello intra-organizzativo, fino alla predisposizione di un ecosistema, inteso come insieme di attori che in un determinato ambiente complesso interagiscono, costituendo un sistema autosufficiente e in equilibrio dinamico»⁸²⁴.

Gli interventi di innovazione sociale possono essere definiti come «*new solutions (products, services, models, process, ecc.) that simultaneously meet a social need, more effectively than existing solutions and lead to new or improved capabilities and relationships and better use of assets or resources. In other words, social innovations are both good for society and enhance society's capacity to act*»⁸²⁵.

⁸¹⁹ *Ivi*, p. 135.

⁸²⁰ S. Zamagni, *L'innovazione sociale*, «Cattolica News», 8 giugno 2015.

⁸²¹ *Ivi*, p. 32.

⁸²² *Ibidem*.

⁸²³ *Ivi*, p. 33.

⁸²⁴ *Ivi*, p. 34.

⁸²⁵ Tepsie, *Defining Social Innovation – Part 1, Deliverable n.1.1 of the FP7 – project*, 2012, p. 18.

L'innovazione sociale non è un dispositivo *top-down* ma è un dispositivo *bottom-up*, che capacita l'agire sociale della comunità e delle singole persone per il bene comune. Da questo punto di vista, Venturi e Zandonai affermano che l'innovazione sociale in Italia è ideata, progettata e prodotta autonomamente dagli attori sociali della comunità locale, «attraverso processi in gran parte informali e fortemente legati alle peculiarità dei contesti»⁸²⁶. L'innovazione sociale, in quest'ottica, viene realizzata attraverso una socialità reciprocante tra gli attori della comunità locale, favorendo l'espressione di capacità e competenze personali di cui la comunità non ha ancora potuto beneficiare.

A questo punto possiamo chiederci se le iniziative della *gig economy* sono considerabili innovazione sociale. La cosiddetta "economia dei lavoretti" produce per gli utenti/clienti un servizio che sembra più efficace ed efficiente rispetto all'offerta dell'economia tradizionale, al contempo risulta però «poco rilevante o magari, addirittura dannosa»⁸²⁷, che sembra proporre situazioni di sfruttamento del lavoro indignose per la dignità e i diritti della persona lavoratrice. Se è vero che si crea questa situazione conflittuale tra il beneficio dell'utente/cliente e il maleficio per il lavoratore non possiamo certo considerare le iniziative della *gig economy* un dispositivo che favorisce il bene comune ma solo il bene di qualcuno (l'utente/cliente e gli azionisti di queste imprese). Se consideriamo l'innovazione sociale un qualcosa di orientato al bene comune, generato sulla base di relazioni reciprocanti, non possiamo certo considerare le iniziative della *gig economy* innovazione sociale magari un'innovazione tecnologica perché basa il suo business sull'economia delle piattaforme digitali (non cooperative).

Caroli fa notare che «il cambiamento delle relazioni sociali va considerato sia» conseguenza «dell'innovazione sociale» sia «condizione per la sua realizzazione»⁸²⁸. L'intervento sociale per soddisfare una specifica esigenza comunitaria può richiedere «nuove relazioni» che fanno diventare quell'intervento innovativo socialmente; di converso, «può anche accadere che» la costruzione «di nuove relazioni» sociali tra vari «attori» sociali «apra nuove prospettive alla soddisfazione di certi obiettivi di interesse»⁸²⁹ comunitario. In altri termini, possiamo affermare che l'innovazione sociale può

⁸²⁶ P. Venturi, F. Zandonai, *Le imprese ibride*, cit., p. 139.

⁸²⁷ M. Caroli, *L'innovazione sociale: caratteristiche chiave, determinanti e principali manifestazioni empiriche*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 48.

⁸²⁸ M. Caroli, *L'innovazione sociale: caratteristiche chiave, determinanti e principali manifestazioni empiriche*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 41.

⁸²⁹ *Ivi*, p. 45n.

configurarsi come processo e/o di prodotto, ovvero nel primo caso sono le risorse sociali ad essere innovative, mentre nell'ultimo è il bene prodotto ad esserlo.

Va considerata un'iniziativa come innovativa socialmente non in assoluto, non in generale, ma relativamente a quel preciso contesto e situazione. Caroli, da questo punto di vista, afferma che l'innovazione è «“*context dependent*”», «i contenuti e le modalità realizzative»⁸³⁰ dell'innovazione sono influenzate dal contesto sociale in cui si inseriscono. In questo senso, si può affermare che la «*social innovation does not necessarily need to be new “in se”, but rather, new to the territory, sector, field of action*»⁸³¹.

Sono state identificate le fasi del processo di innovazione sociale: «1) individuazione dell'esigenza sociale; 2) elaborazione e proposta dell'idea risolutiva; 3) prototipazione dell'idea e sperimentazione; 4) implementazione in un nuovo prodotto/servizio/pratica operativa; 5) diffusione del nuovo prodotto/servizio/pratica operativa; 6) modificazione dell'intero sistema socio-economico coinvolto e “cambiamento di sistema”»⁸³².

Nella costruzione di un intervento di innovazione socialmente, se intendiamo evitare che questo sia non solamente non innovativo ma anche e soprattutto inefficace di fronte alle esigenze comunitaria, allora è bene ed utile costruire un processo non solo tecnico ma anche sociale, nel senso di partecipato dagli attori comunitari e dalle singole persone che la abitano. In questo senso, «l'approccio del “design thinking”» può essere utile in quanto non si limita a migliorare la «funzionalità e l'estetica del prodotto, ma anche le condizioni di distribuzione e accesso da parte» di coloro che ne usufruiscono, attraverso la loro partecipazione diretta sin dalla «fase di ideazione e prototipazione»⁸³³.

Interessante, la distinzione proposta da Caroli tra una relazione che definisce «“tradizionale”» e una relazione «“innovativa”». La prima è una relazione in cui tra i membri dell'organizzazione comunitaria vi è la «condivisione di un obiettivo operativo», mentre i «ruoli» sono «distinti e separati» (c'è un «finanziatore», un «attuatore» e un «beneficiario»), le «attività» sono «svolte dagli attori in modo sequenziale e poco interattivo, l'«impatto organizzativo e strategico» è «limitato e comunque circoscritto

⁸³⁰ *Ivi*, p. 42.

⁸³¹ Tepsie, *Defining Social Innovation*, cit., p. 9.

⁸³² M. Caroli, *L'innovazione sociale: caratteristiche chiave, determinanti e principali manifestazioni empiriche*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 43.

⁸³³ *Ivi*, p. 46.

all'ambito coinvolto dalla relazione»⁸³⁴. Invece, l'ultima è una relazione in cui tra i membri dell'organizzazione comunitaria vi è la «condivisione di una visione e di valori comuni», i «ruoli» sono «condivisi o comunque fortemente integrati», nel senso che «ciascun soggetto può giocare ruoli diversi», e li attua «in maniera fortemente integrata con gli altri»⁸³⁵.

Per generare innovazione sociale è dirimente che le organizzazioni che concorrono a promuoverla «innovino il modo in cui sviluppano le reciproche relazioni». Caroli afferma che «l'innovazione di ruoli e attività di un soggetto e del modo in cui interagisce con altri richiede a monte un cambiamento della sua cultura interna e della visione relativa alla sua evoluzione futura». Inoltre, «l'innovazione delle relazioni tra gli attori alla base dell'innovazione sociale richiede un'evoluzione del modo in cui essi concepiscono la loro stessa natura; si tratta di un cambiamento tanto importante quanto complesso sia per le imprese, che per le organizzazioni non *profit* e per le istituzioni pubbliche. Per le prime, occorre in particolare estendere lo spazio del proprio agire oltre quello dei rapporti economici; per le seconde, invece, includere la variabile dell'equilibrio economico nel proprio spettro organizzativo ed operativo»⁸³⁶.

Gli spazi dove si costruiscono iniziative, progetti e interventi socialmente innovativi, sono «contesti ove si incontrano persone con progetti diversi ma accomunati dalla volontà di agire per la soluzione di problemi di rilievo» comunitario⁸³⁷. Gli attori che partecipano a questa rete sociale «condividono una stessa visione»⁸³⁸ di crescita economica e sviluppo sociale, pur operando magari in settori differenti. Inoltre, afferma Caroli «il Soggetto pubblico può agire da “catalizzatore” di soggetti, risorse, e iniziative, a supporto sia dell’“offerta” che della “domanda” di innovazione sociale. Esso interviene, da un lato, per favorire il rafforzamento e la diffusione dei progetti, attori, attività che producono innovazione sociale; dall'altro, per sostenerne la domanda, creando le condizioni per il consolidarsi di un mercato per i prodotti, i servizi e le soluzioni da essa generati»⁸³⁹.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 52.

⁸³⁵ *Ibidem*.

⁸³⁶ *Ivi*, p. 61-62.

⁸³⁷ *Ivi*, p. 69.

⁸³⁸ *Ibidem*.

⁸³⁹ M. Caroli, *Per una politica a favore dell'innovazione sociale*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia*, cit., p. 188-189.

L'attore statale è membro della rete sociale, con un compito capacitare l'autonomia sociale degli attori sociali della comunità locale. Lo Stato promuove iniziative socialmente innovative concernenti l'organizzazione interna dell'amministrazione pubblica e le relazioni con gli attori sociali. Inoltre, le amministrazioni pubbliche costruiscono dei processi decisionali il più possibile partecipati, con i soggetti della comunità locale.

Gli ambiti su cui le iniziative, i progetti e gli interventi di innovazione intendono agire riguardano: «la costruzione di un sistema di protezione sociale per la componente, sempre più consistente, di società esclusa dai tradizionali mercati economici e del lavoro»; «la ricerca, sempre più intenzionale, di modelli di co-produzione che vedano diversi soggetti cooperare, soprattutto quando i beni in questione sono considerati di “interesse collettivi”»; «la capacità di mutualizzare un'impresoria che, soprattutto negli ultimi anni, è cresciuta in modo puntiforme, risultando così scarsamente efficace non solo sul fronte delle tutele dei diritti, ma anche della capacità di promuovere innovazione e mobilità sociale su più vasta scala»; «le opportunità derivanti da una dotazione infrastrutturale per il Paese, rappresentata dai *community asset*, beni immobili, spazi pubblici e risorse ambientali spesso degradati e sottoutilizzati da riconvertire per finalità di natura sociali che attivano nuovi percorsi di sviluppo economico»⁸⁴⁰⁸⁴¹.

Un'impresa sociale per proporre un'offerta di servizi e interventi sociali socialmente innovativa è bene che consideri «non la prestazione stabilita dal bando di gara o dalla convenzione, bensì la biografia delle persone e delle loro famiglie per fornire loro delle risposte adeguate»⁸⁴² alle loro esigenze.

Dal punto di vista del rapporto tra l'innovazione sociale e la co-produzione, può essere interessante riflettere su quelle che Luca Fazzi denomina «impresie sociali di cittadini»⁸⁴³.

Lo studioso afferma che solo recentemente si sta pensando e intervenendo per costruire

⁸⁴⁰ P. Venturi, F. Zandonai, *Impresie ibride*, cit, pp. 31-32. Per *community asset* «si intende il mosaico di risorse tangibili ed intangibili prodotte ed accumulate tramite un percorso di sviluppo di capacità organizzativo-relazionali, di interazione sociale e di radicamento territoriale delle impresie» (L. Tricarico, *Impresie di Comunità nelle Politiche di Rigenerazione Urbana: Definire ed Inquadrare il Contesto Italiano*, Euricse Working Papers, 68 [2014], p. 4).

⁸⁴¹ Sul tema dei beni comunitari da riutilizzare socialmente per lo sviluppo socio-economico si può vedere il libro di G. Campagnoli, *Riusiamo l'Italia. Da spazi vuoti a start-up culturali e sociali*, Gruppo 24 ore-II Sole 24 ore, Milano 2019.

⁸⁴² L. Fazzi, *Il compito dell'innovazione dell'impresa sociale. Dalla ricerca di nicchie di sopravvivenza al confronto sugli ecosistemi in cui svilupparsi*, «Animazione Sociale», luglio/agosto 2014, p. 21.

⁸⁴³ *Ivi*, p. 22.

imprese sociali che non solo prevedano la partecipazione della cittadinanza ma che costituiscono *tout court* attori sociali in cui i cittadini si autorganizzano, per rispondere alle proprie esigenze. Fazzi ricorda che queste organizzazioni non qualcosa inedito in Italia. Infatti, scrive lo studioso, «le forme di autorganizzazione da parte dei cittadini, nella risposta ai bisogni» erano «presenti nelle prime fasi di sviluppo del fenomeno dell'impresa sociale italiana»⁸⁴⁴. Negli ultimi decenni, afferma Fazzi, sono state sminuite «dai processi di professionalizzazione e dall'aumento delle richieste di formalizzazione degli interventi da parte dei soggetti pubblici»⁸⁴⁵.

«Le imprese sociali in cui cittadini diventano produttori e utenti» dei servizi e degli interventi sociali che decidono di costruire, sono forme di organizzazione poco diffuse sul territorio italiano⁸⁴⁶. Forme di organizzazione d'impresa che, secondo lo studioso, sembrerebbero una risposta socialmente generativa alla complessità e alla diversità delle esigenze di ciascuna persona e delle comunità locale, perché consentono «un avvicinamento tra domanda e offerta che» forme «di organizzazione, controllate dai cittadini, possono essere capaci di realizzare»⁸⁴⁷. I cittadini conoscendo bene le problematiche della propria comunità si suppone che sappiano anche costruire gli interventi più adatti per rispondere ad esse.

Queste organizzazioni comunitarie si fondano su modalità relazionali innovative rispetto a quelle che caratterizzano lo scambio di equivalenti del contratto privato. Fazzi afferma che «le relazioni che istaurano tra i diversi attori non sono obbligazioni o calcoli di reciproca convenienza, ma che legami che saldano attraverso una reciproca responsabilizzazione e alimentano un senso di condivisione delle questioni sociali, che è più ampio», ricco relazionalmente e complesso «di quello prospettato dai rapporti individualizzati di acquisto di prestazioni»⁸⁴⁸.

L'innovazione sociale che si compie nell'ambito dell'economia comunitaria non si limita tanto alla dimensione prestazionale, nel senso dell'innovatività del servizio e dell'intervento sociale in sé, ma riguarda la dimensione sociale che si è creata per realizzarlo che è socialmente generativa.

⁸⁴⁴ *Ibidem.*

⁸⁴⁵ *Ibidem.*

⁸⁴⁶ *Ibidem.*

⁸⁴⁷ *Ibidem.*

⁸⁴⁸ *Ibidem.*

Per ragionare di innovazione sociale non possiamo limitare lo sguardo all'impresa ma dobbiamo considerare il sistema sociale in cui essa opera. L'innovazione sociale fa notare Fazzi non deve essere considerata come «una proprietà o una caratteristica tipica di una particolare forma di impresa». Non è l'essere impresa sociale, lo statuto giuridico, che garantisce l'innovazione sociale dei servizi e degli interventi che promuove. Fazzi afferma che è stato dimostrato, da alcuni studi, che le imprese sociali se operano in mercati in cui è elevata la competizione, potrebbero giungere a stravolgere completamente la propria missione e «il proprio modello di produzione»⁸⁴⁹ di servizi e interventi sociali. Certo, è pur vero, ammette Fazzi, che l'impresa e l'imprenditore costituiscono elementi essenziali del «processo di innovazione» sociale ma non sono sufficienti a garantire che opereranno in modo socialmente innovativo. Le idee e i progetti, però, vengono elaborati non all'interno di un'impresa isolata dal contesto sociale, ma in un'impresa che è parte di un sistema reticolare in cui sono presenti e agiscono dispositivi politici, economici e sociali. Ciò significa che l'innovazione non è un processo che riguarda meramente l'imprenditoria (e l'imprenditività del singolo imprenditore) ma la comunità (e l'imprenditività dei soggetti che agiscono in questa).

Fazzi afferma che «per promuovere innovazione sociale, oggi, non è sufficiente sostenere idee di singole imprese, ma è indispensabile *costruire le condizioni* affinché le idee possano generarsi e diffondersi»⁸⁵⁰.

Le imprese sociali hanno come compito la promozione dell'imprenditività della comunità locale, mobilitare le risorse sociali è bene sia per le imprese per poter realizzare al meglio le loro attività e per favorire l'autorganizzazione degli attori sociali comunitari. L'impresa sociale non dovrebbe strumentalizzare gli (altri) attori sociali della comunità locale per i propri fini, ma piuttosto maturare un processo di cooperazione tra gli stessi e condivisione del valore insieme generato. L'impresa sociale deve avere un'organizzazione flessibile, in grado di essere adattabile agli interessi della comunità locale in cui agisce e una forma di *governance* il più possibile partecipata.

L'impresa sociale secondo la lettura di Andrea Bernardoni e Antonio Picciotti deve saper coniugare e temperare la dimensione imprenditoriale e quella comunitaria. In questo modo possiamo sortire, in modo socialmente generativo, da una logica economicistica ed

⁸⁴⁹ L. Fazzi, *Imprenditori sociali innovatori*, FrancoAngeli, Milano 2014, p. 7.

⁸⁵⁰ L. Fazzi, *Il compito dell'innovazione dell'impresa sociale*, cit., p. 23.

efficientistica che sembra dominare nel *welfare* (anche in quello sociale). L'impresa sociale può essere il dispositivo in grado di produrre servizi e interventi sociali che non solo sarebbero «economicamente» efficienti ma anche e soprattutto «socialmente» efficaci e, aggiungerei, di qualità relazionale⁸⁵¹. L'impresa sociale potrà costruire servizi innovativi socialmente soprattutto se comincia a slegarsi dai finanziamenti di un attore pubblico, che per noti motivi di riduzione dei costi, che è orientato da logiche efficientistiche (si pensi al fenomeno degli appalti a massimo ribasso) che premiano il servizio che costa meno senza tenere conto della qualità e dell'innovatività di questo. Qualcuno potrebbe asserire che queste affermazioni siano dogmatiche, di una chiara matrice liberista, ma esse sono affermazioni suffragate da fatti, fenomeni evidenti. Da questo punto di vista, Bernardoni e Picciotti, fanno notare che «sempre più frequentemente, per molti dirigenti delle ASL e dei Comuni, la cooperativa sociale “migliore” è quella che ha costi generali più bassi. Queste figure non chiedono alle cooperative di innovare ma di gestire al minor costo possibile servizi sociali impoveriti e, a volte, obsoleti»⁸⁵².

«La bassa attenzione all'innovazione dimostrata dagli attori pubblici negli ultimi anni» impoverisce la qualità sociale, potrebbe rendere «inefficaci» i servizi e gli interventi sociali che le imprese sociali offrono⁸⁵³ e indebolisce anche le organizzazioni e coloro che vi operano anche in termini competenziali.

Bernardoni e Picciotti avvertono che si sta diffondendo un approccio all'innovazione da parte delle imprese sociali che «imita» quello delle imprese capitalistiche⁸⁵⁴. Gli autori affermano che spesso accade che le imprese sociali, a fronte della diminuzione della spesa sociale, si rivolgono alla «domanda privata» per finanziare i servizi e gli interventi sociali offerti, operando così «in modo analogo ai diversi operatori *for profit* già presenti» nel settore del *welfare*⁸⁵⁵. «Questo approccio acritico al mercato privato», da parte delle imprese sociali, «rischia innescare un processo di tendenziale isomorfismo» di queste «verso le imprese *for profit* che operano negli stessi ambiti di intervento che può erodere gli elementi distintivi della cooperazione sociale»⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità*, cit., p. 42.

⁸⁵² *Ivi*, p. 51.

⁸⁵³ *Ibidem*.

⁸⁵⁴ *Ivi*, p. 61.

⁸⁵⁵ *Ivi*, p. 61-62.

⁸⁵⁶ *Ivi*, p. 62.

Bernardoni e Picciotti sostengono che le imprese sociali nel costruire servizi e interventi socialmente innovativi non dovrebbero operare considerando solamente la dimensione tecnica, attraverso «approcci organizzativi, strategici e gestionali» che caratterizzano le imprese capitalistiche⁸⁵⁷.

Secondo gli studiosi l'innovazione non dovrebbe considerare meramente la dimensione tecnica ma anche quella sociale. Per dimensione sociale dell'innovazione Bernardoni e Picciotti intendono che i servizi e gli interventi devono considerare le esigenze delle persone, specialmente quelle in condizione di fragilità sociale, «spesso senza voce» e a cui non vengono riconosciuti i loro «diritti, che non potrebbero accedere ai servizi e che invece non possono farlo proprio grazie all'esistenza di modelli di risposta innovativi»⁸⁵⁸. L'impresa sociale deve agire «nel mercato» non solo quello sociale ma anche quello capitalistico, usando anche strumenti finanziari⁸⁵⁹, evitando però di «interiorizzare» i valori del mercato capitalistico, evitando così di trasformarsi *tout court* in un'impresa a-sociale che agisce nel sociale per finalità di differenti da quella del bene comunitario ma solamente per il profitto⁸⁶⁰. L'impresa sociale non dovrebbe e non deve strumentalizzare il sociale per fini propri, privati ma essere pro-sociale.

Il «vantaggio competitivo» su cui può fare leva l'impresa sociale, che la distingue in particolari dall'impresa capitalistica, dall'impresa pubblica e dalle organizzazioni di terzo settore non imprenditoriali, si basa specialmente «sulla fiducia, sulla capacità di costruire reti e legami sociali, sul perseguimento di finalità solidaristiche e obiettivi sociali con un forte rapporto con il territorio» locale⁸⁶¹.

L'impresa sociale è un'organizzazione in grado di promuovere il bene comunitario attraverso la partecipazione alle decisioni delle persone e dei gruppi sociali che fanno parte della comunità locale. L'innovazione sociale «*community oriented*» consiste nella promozione, da parte dell'impresa sociale, di percorsi partecipativi che prevedano la presenza attiva degli abitanti della comunità locale, attraverso l'intervento capacitante dei lavoratori dell'impresa, offrendo «anche spazi e risorse economiche»⁸⁶². In questo modo,

⁸⁵⁷ *Ibidem.*

⁸⁵⁸ *Ibidem.*

⁸⁵⁹ Per quanto riguarda la finanza sociale, si può leggere di P. Galeone, M. Meneguzzo (a cura di), *La finanza sociale. Pubblico, privato, non profit: Le prospettive comuni in Europa e in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁸⁶⁰ A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità*, cit., p. 62.

⁸⁶¹ *Ibidem.*

⁸⁶² *Ivi*, p. 94.

scrivono Bernardoni e Picciotti, le imprese sociali co-costruiscono, con altri attori sociali della comunità, «nuove forme di mutualità», pratiche socialmente generative, co-producono reti locali di «*welfare* comunitario», «capaci di innovare le modalità di risposta alle problematiche sociali, e sperimentano nuovi percorsi di sviluppo locale che valorizzano le risorse presenti nella comunità»⁸⁶³.

Interessante seguire la proposta Bernardoni e Picciotti di distinguere quattro differenti concezioni di innovazione sociale sulla base della «matrice Mercato-Comunità»⁸⁶⁴, costruite sulla base della ricerca scientifica su *innovazione* e *welfare* realizzata dagli autori in Umbria⁸⁶⁵ e della scala della partecipazione dei cittadini alle decisioni dell'amministrazioni pubbliche elaborata da Arnstein⁸⁶⁶. Questa matrice consente di distinguere quattro tipologie di innovazione sociale: «l'innovazione esplorativa», «l'innovazione di mercato», «l'innovazione di comunità» e «l'innovazione di paradigma»⁸⁶⁷.

La prima tipologia di innovazione sociale è caratterizzata dall'aver un «basso orientamento al mercato» e una «bassa partecipazione comunitaria»⁸⁶⁸. La seconda è caratterizzata, evidentemente, dall'aver un «alto orientamento al mercato» e da un «basso orientamento alla partecipazione comunitaria»⁸⁶⁹. La terza è caratterizzata, evidentemente, dall'aver un «alto orientamento alla partecipazione comunitaria» e un «basso orientamento al mercato»⁸⁷⁰. La quarta e ultima è caratterizzata dall'aver sia un «alto orientamento al mercato» sia un «alto orientamento alla partecipazione comunitaria»⁸⁷¹.

Le caratteristiche dell'innovazione esplorativa, secondo Bernardoni e Picciotti, sono le seguenti: «capacità di rispondere ai bisogni tradizionali in modo nuovo»; «capacità di costruire reti prevalentemente sociali»; «dipendenza dalle risorse pubbliche»; «cultura

⁸⁶³ *Ibidem*.

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 97.

⁸⁶⁵ Per approfondire si veda A. Bernardoni, L. Fazzi, A. Picciotti, *Welfare, innovazione e sviluppo locale. La cooperazione sociale in Umbria*, Il Mulino, Bologna 2011.

⁸⁶⁶ Si veda S. Arnstein, *A ladder of citizen participation*, «Journal of the American Planning Association», 4 (1969), pp. 216-224.

⁸⁶⁷ A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità*, cit., p. 97.

⁸⁶⁸ *Ibidem*.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ *Ibidem*.

organizzativa orientata principalmente ai servizi di *welfare*»; «presenza di competenze prevalentemente legate al lavoro sociale»⁸⁷².

Le caratteristiche dell'innovazione di mercato sono le seguenti: «capacità di rispondere ai bisogni sociali ed economici consolidati»; «capacità di costruire reti economiche con soggetti *profit* e non *profit*»; «cultura organizzativa marcatamente imprenditoriale»; «evoluzione delle competenze manageriali formatesi nel rapporto con le amministrazioni pubbliche e integrazione con competenze tecniche legate al mercato»⁸⁷³.

Le caratteristiche dell'innovazione comunitaria sono le seguenti: «capacità di rispondere ai nuovi bisogni sociali e di dare risposte innovative ai bisogni consolidati»; «capacità di costruire reti prevalentemente sociali»; «cultura organizzativa di natura sociale»; «integrazione delle competenze legate al lavoro sociale con quelle specialistiche e settoriali»⁸⁷⁴.

Le caratteristiche dell'innovazione di paradigma sono le seguenti: «capacità di rispondere ai nuovi bisogni sociali ed economici»; «capacità di costruire reti sociali ed economiche»; «cultura organizzativa di natura imprenditoriale e sociale»; «integrazione delle competenze imprenditoriali con quelle sociali»⁸⁷⁵.

Di queste quattro tipologie di innovazione sociale, ci interessa maggiormente l'ultima, l'innovazione di paradigma, in quanto contempera e tiene insieme la dimensione comunitaria con quella mercatuale, la dimensione economica con quella sociale. Il ruolo delle imprese sociali è fondamentale per costruire servizi e interventi socialmente generativi. Bernardoni e Picciotti affermano che nelle pratiche di innovazione di paradigma si evidenzia «l'emergere di nuovi processi produttivi, aperti e partecipati, che si sostengono attraverso la vendita di beni e servizi sul mercato privato. Sono esperienze che mostrano come la comunità, se attivata, può anche trasformare il mercato, superando la tradizionale divisione tra produttori e consumatori, sperimentando nuove modalità di risposta ai nuovi bisogni sociali ed economici dei cittadini. In alcune di queste iniziative, i cittadini e i beneficiari dei servizi diventano imprenditori e co-producono il bene o il servizio a cui sono interessati»⁸⁷⁶.

⁸⁷² *Ivi*, p. 98.

⁸⁷³ *Ibidem*.

⁸⁷⁴ *Ibidem*.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ *Ivi*, pp. 99-100.

Bernardoni e Picciotti propongono alcuni elementi essenziali che l'innovazione sociale vuole essere sia qualcosa di buono per la comunità sia garantire quell'utilità economica che garantisca la sostenibilità finanziaria per l'impresa sociale che la promuove. L'impresa socialmente innovativa deve considerare le esigenze economiche e sociali delle persone, specialmente coloro che versano in una condizione di fragilità sociale e difficoltà economica. Inoltre, devono favorire una costruzione partecipata nella fase di ideazione, progettazione e realizzazione degli interventi sociali innovativi. L'impresa sociale non solo deve adoperare evidentemente un approccio imprenditoriale ma deve inviare la comunità ad un approccio imprenditivo⁸⁷⁷.

L'impresa sociale, a differenza dell'amministrazione e dell'impresa capitalista, non deve e non dovrebbe standardizzare servizi e interventi sociali ma promuove la costruzione di servizi e interventi personalizzati, sulla base delle esigenze che vengono espresse dalle persone e dagli attori sociali della comunità locale. L'impresa sociale dovrebbe, magari, pensare a «definire» delle «priorità di intervento» per rispondere a esigenze (urgenti) espresse da persone in condizioni di fragilità sociale e difficoltà economica⁸⁷⁸. Inoltre, scrivono Bernardoni e Picciotti: «assume una particolare rilevanza la capacità di attivare la partecipazione delle comunità locali, piuttosto che le necessità di sostenere processi di crescita dimensionale delle singole organizzazioni»⁸⁷⁹. Il rischio di far leva sulle economie di scala è standardizzare servizi e interventi sociali, non considerando le diversità di esigenze di ciascuna persona e non perdere il radicamento territoriale, dunque la dimensione partecipata.

Bernardoni e Picciotti sottolineano che l'impresa sociale deve «perseguire l'interesse generale della comunità» non solo perché ciò è una finalità definita a livello giuridico, ma soprattutto perché «costituisce il perno dell'orientamento strategico di questa forma di impresa»⁸⁸⁰. L'impresa sociale se adotta e mantiene una prospettiva comunitaria, e non meramente al rapporto con l'amministrazione pubblica (attraverso la logica dell'appalto) e con il singolo cliente, può beneficiare dell'opportunità di entrare in «contatto diretto

⁸⁷⁷ Per approfondire la differenza tra l'approccio all'imprenditorialità e all'imprenditività si può vedere B. Jones, N. Iredale, *Enterprise and entrepreneurship education: towards a comparative analysis*, «Journal of Entreprising Communities: People and Place in the Global Economy», 8 (2014), pp. 34-50.

⁸⁷⁸ A. Bernardoni, A. Picciotti, *Le imprese sociali tra mercato e comunità*, cit., p. 154.

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

con i portatori di bisogni»⁸⁸¹; così da «cogliere alcune esigenze e anticipare alcune tendenze del mercato»⁸⁸². L'impresa sociale che ha una visione comunitaria e che fa leva su di essa per produrre servizi e interventi non ha bisogno di strumenti come le analisi di mercato, il suo "mercato" è la comunità locale. Il suo modo particolare di intercettare i bisogni è ascoltarli direttamente da una persona o dagli attori sociali che "leggono" le esigenze per la loro punto di vista privilegiato all'intervento della comunità. Bernardoni e Picciotti scrivono, sulla base di una esperienza di innovazione da loro studiata, che «la volontà e la propensione dei cittadini di Perugia a partecipare ed essere coinvolti nella rigenerazione di un cinema storico della città non erano rilevabili con le analisi di mercato tradizionali ma erano elementi conosciuti ai promotori di Anonima Impresa Sociale, in quanti essi stessi parte della comunità che manifestava un bisogno di nuovi spazi per esigenze di natura culturale»⁸⁸³.

L'impresa sociale se vuole operare in modo innovativo deve saper fare rete con vari attori sociali della comunità locale che ragionano con logiche diverse, gli enti locali, l'università, Asl, le imprese capitalistiche e le organizzazioni di terzo settore. Bernardoni e Picciotti affermano che «la costruzione di reti inter-organizzative rappresenta la modalità con la quale vengono coordinati i contributi che i singoli soggetti apportano alle diverse iniziative economiche e sociali»⁸⁸⁴. Le imprese sociali devono «dimostrare di saper connettere mondi e organizzazioni»⁸⁸⁵ differenti che, magari, difficilmente collaborano. Questa rappresenta una competenza distintiva, propria delle imprese sociali costituisce, continuano gli studiosi, «un vantaggio competitivo per le imprese sociali»⁸⁸⁶ rispetto alle altre imprese.

L'impresa sociale sembra aver perso la propria «vocazione imprenditoriale», ovvero «la capacità di superare gli schemi tradizionali, assumersi il rischio e sperimentare modalità innovative di risposta ai bisogni e la capacità di aggregare risorse per il raggiungimento di un obiettivo comune»⁸⁸⁷. L'impresa sociale se vuole essere innovativa deve promuovere l'imprenditorialità e imprenditorialità dei soci. La scarsa imprenditorialità delle

⁸⁸¹ *Ibidem.*

⁸⁸² *Ibidem.*

⁸⁸³ *Ibidem.*

⁸⁸⁴ *Ivi*, p. 158.

⁸⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁸⁶ *Ivi*, p. 159.

⁸⁸⁷ *Ibidem.*

imprese sociali è connessa a «un'organizzazione del lavoro gerarchica e prescrittiva, la gestione di servizi e attività produttive ripetitive e standardizzate e la prevalenza tra i lavoratori dei cosiddetti “professionisti del sociale”»⁸⁸⁸. La professionalizzazione dei lavoratori delle imprese sociali, affermano Bernardoni e Picciotti, «ha qualificato l'offerta [...] ma può rappresentare un punto di debolezza» perché gli operatori sociali «focalizzano le loro energie e la loro attenzione sul servizio [...] piuttosto che sul contesto economico e sociale in cui l'impresa è collocata e quindi rischiano di “non vedere” le nuove opportunità» che si dischiudono⁸⁸⁹. Oltre, ai professionisti del sociale l'impresa sociale dovrebbe poter contare su professionisti di altri ambiti che contribuiscono con un diverso punto di vista, ma soprattutto, ed in concreto, consentono di creare non solo servizi e interventi di *welfare* ma anche più in generale nella prospettiva dello sviluppo della comunità locale. La presenza di persone con «competenze professionali diversificate rispetto a quelle storicamente detenute» è dirimente «sia per la necessità di gestire processi di coinvolgimento e di partecipazione delle comunità attraverso la predisposizione di adeguati sistemi di *governance*»⁸⁹⁰.

8.2 L'impresa sociale e la comunità

Se storicamente i produttori (soci-lavoratori) e i beneficiari dei servizi e degli interventi delle imprese sociali facevano parte di particolari gruppi sociali e professionali, oggi invece il soggetto co-produttore è la comunità intera. Pierangelo Mori invita a precisare il senso e significato della comunità, quale attore sociale di riferimento dell'impresa sociale⁸⁹¹. La comunità a cui si riferisce l'impresa sociale non è virtuale, come quella *social network*, ma concreta, si riferisce a un determinato territorio⁸⁹². Aggiungerei che il territorio in cui opera l'impresa sociale se vuole essere radicarsi in una comunità locale, non può essere l'intero territorio nazionale ma il territorio locale. Le imprese sociali

⁸⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁸⁹ *Ibidem.*

⁸⁹⁰ *Ibidem.*

⁸⁹¹ P. Mori, *La cooperativa di comunità e la partecipazione dei cittadini alla gestione dei servizi pubblici*, «Rivista Impresa Sociale», 5 (2015).

⁸⁹² *Ibidem.* Per esplorare la comunità virtuale e fisica si veda M. Aime, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2019.

concorrono, con la comunità, alla promozione della crescita economica e dello sviluppo sociale del territorio locale⁸⁹³.

La comunità, inoltre, afferma Mori, non consiste in «un qualunque gruppo di persone con interessi affini, ma una comunità di “residenti all’interno di un territorio”, il cui interesse per il bene/servizio nasce dal fatto che essi vivono in quel territorio, e non da particolari bisogni professionali o sociali»⁸⁹⁴. Possiamo far notare, in primo luogo, che in una comunità le persone possono avere interessi differenti, magari confliggenti, ad esempio l’interesse del proprietario di un bar che è aperto in orari notturni e di una persona che si vuole divertire fino a tarda notte rispetto a quello di una persona che si alza presto la mattina per andare a lavorare che può essere infastidita dai rumori notturni. In secondo luogo, non concordiamo con Mori nel suo riconoscere solo ai residenti di un dato territorio locale l’interesse rispetto ai beni comunitari, anche coloro che si trovano a lavorare in un territorio diverso da quello in cui risiedono, passando molto tempo in quel territorio dovrebbero essere riconosciuti come *stakeholder*. Preferiamo adoperare il termine abitanti a quello di residenti, perché non è necessario vivere stabilmente in un territorio per abitarlo, anche un lavoratore si può affermare secondo noi che abita un territorio in cui lavora nonostante non vi risieda.

Ancor di più, discutibile ci pare sostenere, che «la caratteristica discriminante è quindi la “cittadinanza” come requisito qualificante del socio»⁸⁹⁵. Spesso si suole usare come soggetto di riferimento anche in ambito pedagogico non la persona ma il cittadino, categoria che non riconosce le diversità uniche e irriducibili di cui ciascuna persona è portatrice. La categoria “persona” si riferisce concretamente a qualcuno, il cittadino è una categoria amministrativo-burocratica che si riferisce al possesso della cittadinanza. Una categoria, quest’ultima, più astratta che concreta. La categoria di cittadino non rende conto della dimensione relazionale interumana, ma dei rapporti tra un soggetto e lo Stato di cui possiede la cittadinanza. Dal punto di vista pedagogico, ci pare dirimente leggere il soggetto dell’educazione e della formazione come una persona, che agisce in intenzionalità, logos, libertà e responsabilità in una determinata situazione.

⁸⁹³ P. Mori, *La cooperativa di comunità e la partecipazione dei cittadini alla gestione dei servizi pubblici*, cit.

⁸⁹⁴ *Ivi*, p. 12.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

Con questo non si vuole dire che la categoria del cittadino non si ha importante, la dimensione giuridica e i rapporti tra un soggetto e lo Stato sono necessari per vedere riconosciuti anche i propri diritti sociali. Riconoscere la categoria Persona non porta ad escludere quella di cittadino, infatti la prima sussume la seconda. Da questo punto di vista, Rousseau affermava che «l'uomo è superiore al cittadino»⁸⁹⁶, uomo inteso come uomo naturale (ovvero persona). Il concetto di reciprocità, che abbiamo molto utilizzato, ci consente proprio di tenere insieme la dimensione personale con quella civile, ovvero persona, comunità e Stato; riconoscendo le ultime due come i dispositivi che promuovono o limitano, a seconda dei casi, l'espressione della persona. In ottica pedagogica, la comunità dovrebbe impegnarsi ad integrare ed includere socialmente la persona nella vita comunitaria.

Le imprese sociali, afferma Mori, «devono potenzialmente includere tutta la comunità, cioè a tutti coloro che sono potenzialmente o attualmente interessati al bene fornito» dall'impresa sociale «deve essere permesso di diventare soci, come richiesto dal principio della “porta aperta”»⁸⁹⁷.

Un'impresa che produce un bene comunitario non può operare discriminatorio, escludendo alcune persone o gruppi che appartengono alla comunità⁸⁹⁸. Evidentemente, non obbligatorio che tutti coloro che appartengono alla comunità locale debbano concretamente usufruire dei beni e servizi prodotti dall'impresa sociale. Basta che tutti i membri siano interessati a tali beni e servizi, cioè che si configurino come usufruttori potenziali. Ovviamente, non deve accadere che qualcuno non ne possa usufruire perché venga impedito a lui di accedervi. Sarebbe una violazione del principio dell'accesso non discriminatorio (al bene comunitario)⁸⁹⁹.

Dunque, le imprese sociali devono essere monitorate dai membri della comunità locale, per verificare che offrano e gestiscano beni comunitari garantendo a tutti gli abitanti l'accesso, senza discriminazione alcuna⁹⁰⁰.

⁸⁹⁶ J. Rousseau, *Emilio* (1762), trad. it. di G. Roggerone, La Scuola, Brescia 1965, I, p. 11. Per approfondire si veda G. Bertagna, *Una pedagogia tra metafisica ed etica*, in Id., *Il pedagogista Rousseau. Tra metafisica, etica e politica*, La Scuola, Brescia 2014.

⁸⁹⁷ P. Mori, *La cooperativa di comunità e la partecipazione dei cittadini alla gestione dei servizi pubblici*, cit., p. 12.

⁸⁹⁸ *Ivi*, p. 13.

⁸⁹⁹ *Ibidem*.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

L'impresa sociale garantisce e promuove una modalità di *governance* e di presa delle decisioni partecipata. L'impresa sociale degli utenti, da questo punto di vista, massimizza la partecipazione sociale⁹⁰¹. Mori afferma che la possibilità degli utenti di essere titolari d'impresa, accanto alla gestione democratica, consente di accedere direttamente alle «informazioni interne» e questo potrebbe limitare, o persino cancellare, «le asimmetrie informative sulla qualità del servizio»⁹⁰².

L'impresa sociale, in particolare l'impresa sociale di comunità, prevede che gli abitanti possano co-gestire i servizi e gli interventi sociali a favore della propria comunità. Mori afferma che sta cominciando a prendere piede un approccio alla co-produzione che vede i membri della comunità come «co-fornitori» di prestazioni allo stesso livello delle organizzazioni formali di *welfare*. L'impresa sociale di comunità costituisce una forma di impresa che vede non solo il coinvolgimento delle persone-abitanti ma la loro effettiva partecipazione che si realizza mediante il monitoraggio che possono agire sull'operato dell'organizzazione. L'impresa sociale di comunità si configura, così, in un dispositivo che organizza la partecipazione dei membri della comunità nel gestire servizi e interventi sociali. In questo senso, si può affermare che i membri della comunità «diventano imprenditori»⁹⁰³.

L'impresa sociale di comunità è una forma di impresa che riesce concretamente a tenere insieme «mutualità, solidarietà sociale e sussidiarietà». L'impresa sociale di comunità può essere definita come «modello di innovazione sociale dove i cittadini sono produttori e fruitori di beni e servizi», «che crea sinergia e coesione in una comunità, mettendo a sistema le attività di singoli cittadini, imprese, associazioni e istituzioni rispondendo così ad esigenze plurime di mutualità»⁹⁰⁴. Ha come «obiettivo, quello di produrre vantaggi a favore di una comunità alla quale i soci promotori appartengono o che eleggono come propria. Questo obiettivo deve essere perseguito attraverso la produzione di beni e servizi che incidano in modo stabile e duraturo sulla qualità della vita sociale ed economica della comunità»⁹⁰⁵.

⁹⁰¹ Sul tema dell'impresa sociale degli utenti si può leggere J. Birchall, *People-Centred Businesses – Cooperatives, Mutuals and the Idea of Membership*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011.

⁹⁰² P. Mori, *La cooperativa di comunità...*, cit., p. 15.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ Legacoop, *Cosa sono le cooperative di comunità*, url www.legacoop.coop ultima visita 03/08/2019.

⁹⁰⁵ Legacoop, *Guida alle cooperative di comunità*, pp. 15-16.

L'impresa sociale di comunità vede i membri della comunità locale impegnati come co-produttori, come co-finanziatori e come usufruttori di servizi e interventi sociali. I buoni frutti che i membri della comunità locale produce vengono, poi, reinvestiti nell'impresa per costruire interventi che promuovono benessere sociale, di cui anche loro possono godere⁹⁰⁶.

Federica Bandini, Renato Medei e Claudio Travaglini, sulla scorta dell'indagine sulle imprese sociali di comunità italiane da loro realizzata, affermano che queste imprese sono nate e si sono sviluppate in risposta alle esigenze della comunità in cui operano. L'organizzazione delle imprese sociali di comunità è partita, nel momento della loro istituzione, «da forme aggregative semplici» per trasformarsi, «al crescere delle attività e della complessità delle situazioni», in un'impresa sociale *tout court*⁹⁰⁷. Per produrre servizi e interventi sociali come l'assistenza sociale e sanitaria è necessario, in particolare, disporre di un consistente numero di professionisti che realizzano concretamente le prestazioni e un ufficio amministrativo, fattori che caratterizzano l'«impresa moderna»⁹⁰⁸.

Bandini, Medei e Travaglini scrivono che, ad esempio, «le associazioni, le Pro-Loce si sono infatti trasformate in cooperative per rispondere a bisogni diversi»⁹⁰⁹. Gli studiosi, inoltre, affermano che per promuovere l'imprenditorialità della comunità locale è necessario che vi siano alcune condizioni: «l'identificazione da parte della comunità di uno stato di necessità; un gruppo di persone, o un unico *leader*, che abbiano carisma e siano conosciute e riconosciute dalla comunità» in modo da riuscire ad «attivare percorsi aggregativi per tutta la comunità locale»⁹¹⁰.

L'impresa sociale di comunità, a differenza delle altre forme di impresa sociale, considera la comunità non solo come oggetto di attenzioni e di interesse ma come un autentico attore sociale. Da questo punto di vista, Depredi e Turri affermano che se l'impresa sociale in generale manifesta un «“interesse verso”» la comunità, l'impresa sociale di comunità è «“costituita dalla”» comunità⁹¹¹. Dunque, l'impresa sociale di comunità ha come attore

⁹⁰⁶ F. Bandini, R. Medei, C. Travaglini, *Territorio e persone come risorse: le cooperative di comunità*, «Rivista Impresa Sociale» 5 (2015).

⁹⁰⁷ *Ivi*, p. 31.

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

⁹⁰⁹ *Ibidem*.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

⁹¹¹ *Ivi*, p. 67.

protagonista la comunità locale in cui opera. Ancor più specificamente, la differenza qualitativa tra la «funzione sociale» dell'impresa sociale e quella dell'impresa sociale di comunità, secondo Depredi e Turri, «potrebbe derivare innanzitutto dalla prevalenza dell'obiettivo»⁹¹². La funzione sociale dell'impresa sociale vede questa impegnata nella mutualità per i soci e indirettamente, nella sua attività, si occupa del benessere comunitario. Diversamente, la finalità principale dell'impresa sociale di comunità «è rispondere ai bisogni (anche eterogenei) della comunità»⁹¹³.

Dal nostro punto di vista, la valorizzazione dell'imprenditoria comunitaria non solo a livello accademico ma anche in esperienze concrete che vedono la comunità farsi impresa porta necessariamente a ripensare un'economia urbana troppo orientata alla competitività, per promuovere un'economia *altra*, equa e solidale a misura di tutte le comunità genera. Un'economia globale così competitiva rischia di escludere economicamente e socialmente i territori locali più deboli, mentre bisogna promuovere un'imprenditoria comunitaria che, attraverso buone pratiche di innovazione sociale, dia crescita e sviluppo sociale a tutte le comunità.

8.3 L'impresa civile dà valore al luogo

Ci sembra interessante riflettere sul tema del locale in rapporto all'economia, in particolare all'economia civile e all'impresa civile. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, il locale inteso come spazio urbano ha assunto centralità nel sistema economico globalizzato sur-moderno, soprattutto per quanto riguarda le metropoli⁹¹⁴. In questo senso, Zamagni e Venturi affermano che «una delle conseguenze della globalizzazione e quella di aver fatto “risorgere” l'importanza della dimensione locale. Mentre nella stagione precedente era quello nazionale il livello di governo cui fare riferimento, oggi sono i territori i luoghi privilegiati in cui si sperimenta il nuovo e dai quali provengono i più significativi impulsi allo sviluppo»⁹¹⁵. Gli studiosi affermano, ancora, che nella società odierna «il territorio [...] funge da attrattore per le attività

⁹¹² *Ibidem.*

⁹¹³ *Ibidem.*

⁹¹⁴ Se si intende esplorare il rapporto tra città e globalizzazione economica si può vedere S. Sassen, *Le città nell'economia globale* (1994), trad. it. di N. Negro, Il Mulino, Bologna 2003; E. Moretti, *La nuova geografia del lavoro* (2013), trad. it. F. Vanni, Mondadori, Milano 2014.

⁹¹⁵ S. Zamagni, P. Venturi, *Da Spazi a Luoghi*, Short Paper 13 (2017), Aiccon, p. 8.

economiche»⁹¹⁶, «mentre prima dell'avvento della globalizzazione la gara competitiva riguardava le singole imprese o i 9 singoli gruppi d'impresa, che potevano uscirne vincitori o perdenti, ciò che sta succedendo oggi è che il destino delle imprese è legato a quello del loro territorio. Se un luogo “fallisce”, falliscono anche le imprese che in quel territorio operano e viceversa: il successo di un luogo è legato a doppio filo al successo delle imprese che in esso insistono»⁹¹⁷.

Una valorizzazione del locale, quella dell'economia globalizzata, con tutte le sue contraddizioni, perché promuove un modo di creare valore di tipo estrattivo e predatorio. Mentre, certa economia locale valorizza il locale e produce esternalità che servono per favorire uno sviluppo locale inclusivo.

Da questo punto di vista, seguendo Zamagni e Venturi, proponiamo di distinguere un'economia dello spazio, quella che estrae valore dalla comunità, e un'economia del luogo, che condivide il valore prodotto. Per comprendere meglio questa differenza bisogna spiegare cosa intendiamo per spazio e cosa per luogo. Lo spazio rappresenta la dimensione fisica e geografia, invece il luogo non si limita questa ma include anche e soprattutto la dimensione relazionale, ovvero rende conto della dimensione reciprocante. Le imprese che agiscono nel primo sono quelle capitalistiche e riducono il territorio a uno spazio, dove non agiscono persone ma vi sono solo beni materiali di cui appropriarsi e da mettere a valore per generare profitto⁹¹⁸. Mentre, l'imprese che agiscono nel secondo sono quelle civili, valorizzano il territorio come luogo, dove agiscono persone a cui offrire il valore prodotto per generare vita buona.

Nell'economia degli spazi primeggiano i mezzi, lo scambio di equivalenti, il profitto, non ci si cura della sostenibilità sociale e ambientale della produzione e dei prodotti che si mettono sul mercato. In questo mercato, vige una competizione senza freni che fa competere i territori e le persone l'una con l'altra generano sempre più diseguaglianze⁹¹⁹.

⁹¹⁶ *Ivi*, p. 9.

⁹¹⁷ *Ivi*, 8-9.

⁹¹⁸ Per esplorare il tema dell'estrazione di valore dell'impresa capitalistica si può leggere, tra gli altri, L. Gallino, *Finanzcapitalismo, La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011; F. Barbera, J. Dagnes, A. Salento, F. Spina (a cura di), *Il capitale quotidiano. Un manifesto per l'economia fondamentale*, Donzelli, Roma 2016; M. Mazzucato, *Il valore di tutto. Chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale* (2018), trad. it. L. Fantacci, G. Passoni, Laterza, Roma-Bari 2018.

⁹¹⁹ Sulla questione delle diseguaglianze si può vedere, tra gli altri, A. Atkinson, *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?* (2015), trad. it. di V. Sala, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Diversamente, nell'economia dei luoghi primeggiano i fini, la reciprocità, il bene comune. In questa, scrivono Zamagni e Venturi, viene un agire fondato sui principi della «fiducia reciproca», della «sussidiarietà», della solidarietà fraterna, rispetto delle opinioni degli altri, «competizione di tipo cooperativo», che sono virtù che rendono il contesto economico più buono e giusto⁹²⁰.

Questi due forme di economia si distinguono perché considerano la città e l'economia locale in modo qualitativamente differente. L'economia dei luoghi valorizza coloro che si attivano per costruire il bene comune, mediante l'esercizio competente e proficuo di attività economiche. Mentre, svaluta giustamente coloro che sono socialmente disimpegnati, che «accumulavano solo per sé, tendendo a sterilizzare la ricchezza in impieghi improduttivi»⁹²¹. In altre parole, nella prima agiscono coloro che adoperano il profitto da loro generato in un'attività lavorativa a favore del bene comune della comunità locale, mentre nell'ultima agiscono persone che sono intenzionate a massimizzare il profitto e a non condividere le esternalità generate.

Il passaggio dall'economia degli spazi all'economia dei luoghi sia nel momento in cui in un territorio locale la comunità diventa autrice di innovazione sociale promuovendo la creazione «nuove forme di produzione del valore», in cui la relazionalità è cruciale. La socialità, nell'ambito dell'economia dei luoghi, riconfigura «il valore in quanto “sense making”»⁹²², il territorio locale come ambito in cui si realizza una comunità di pratiche e di senso e in cui l'impresa si configura all'interno come comunità e all'esterno come attore sociale.

Zamagni e Venturi scrivono che, in questa prospettiva, si può cogliere che le imprese non dovrebbero essere distinte in base al loro essere «enti *for profit* e non *profit*, quanto piuttosto quella tra imprese civili – quelle che includono e che concorrono a dar forma alla *civitas* – e imprese incivili o estrattive che depauperano il capitale sociale e territoriale rendendo la rigenerazione un atto utopico»⁹²³.

L'emersione dei luoghi nelle relazioni economiche è ben visibile nelle pratiche socialmente innovative di economia cooperativa, di «cittadinanza attiva» e

⁹²⁰ S. Zamagni, P. Venturi, *Da Spazi a Luoghi*, cit., p. 3. Per esplorare il rapporto tra luoghi e l'economia si può vedere G. Becattini, *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma 2015.

⁹²¹ S. Zamagni, P. Venturi, *Da Spazi a Luoghi*, cit., p. 4.

⁹²² *Ivi*, p. 9. Su questo tema si può leggere E. Rullani, R. Sebastiani, D. Corsaro, C. Mele, *Sense-making. La nuova economia del valore*, FrancoAngeli, Milano 2014.

⁹²³ *Ivi*, p. 10.

«mutualismo», di «rigenerazione delle periferie urbane», di tante «*start-up*» e imprese, di utilizzo «sostenibile delle risorse». Si tratta di un autentico cambiamento nella modalità con cui le imprese producono valore, in cui assume sempre più importanza la dimensione sociale⁹²⁴.

Territori locali in cui si arricchisce di valore sociale la comunità locale, sperabilmente si riuscirà a dar vita «ad un movimento di amicizia civile - così come l'aveva inteso Aristotele - con un fine specifico: quello di riaffermare, rigenerandola, l'identità culturale di una comunità di persone che scelgono di coltivare le virtù civiche. L'amicizia civile, fondata sul rispetto – che non è la mera tolleranza –, la collaborazione e la condivisione tra persone con idee e appartenenze anche diverse, è prerequisito indispensabile per ritrovare fiducia e perciò per fare avanzare le prospettive di sviluppo» della relazionalità reciprocante e della solidarietà fraterna⁹²⁵.

Nelle organizzazioni comunitarie si valorizza il contributo di ciascuna persona, l'autonomia di pensiero e di azione, non si chiede semplicemente di eseguire gli ordini imposti da coloro che ha una posizione nella gerarchia sociale più elevata ma si chiede di assumersi responsabilità progettuale. Si chiede di non agire solo individualmente ma agire con e insieme agli altri, condividendo senso e significato delle proprie azioni umane, e di partecipare, in relazione alle proprie competenze personali, a «progetti comuni»⁹²⁶.

Le organizzazioni comunitarie si impegnano a coordinare, facilitare e mettere in relazione persone che hanno una competenza che può essere utile ad altre «persone o imprese che hanno bisogno o desiderio» di realizzare un determinato servizio e/o intervento sociale, che altrimenti non riuscirebbero a realizzare senza l'aiuto di quella persona competente⁹²⁷. Per dare forma organizzata e affidabile» a questa relazione «si creano metodologie di valutazione tra “pari”, che certificano la reputazione e l'affidabilità di ciascun membro della relazione. Costruendo in questo modo una relazione di mutuo

⁹²⁴ P. Venturi, S. Rago, Introduzione, in Id. (a cura di), *Da Spazi a Luoghi*, cit., p. 5.

⁹²⁵ Per solidarietà fraterna intendiamo una solidarietà che «consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente» le loro vocazioni e di costruzione un proprio progetto di vita (S. Zamagni, *I luoghi dell'economia civile per lo sviluppo sostenibile*, in P. Venturi, S. Rago, *Da Spazi a Luoghi*, cit., p. 17).

⁹²⁶ E. Rullani, *Reti collaborative, commons cognitivi e sense-making: nuovi modi di usare il legame sociale per generare valore*, «Rivista Impresa Sociale», 10 (2017), p. 51

⁹²⁷ *Ibidem*.

interesse che genera valore addizionale, distribuito poi in vario modo tra le parti in causa»⁹²⁸.

L'«intenzionalità imprenditoriale», che orienta la nascita di forme di imprenditoria comunitaria, scaturisce da «percorsi comunitari e di cooperazione» della «comunità stessa» (e, dunque, anche «dagli abitanti del territorio di riferimento»)⁹²⁹. Venturi e Zandonai fanno notare che questo «non significa, tuttavia, che la nascita di organizzazioni di comunità sia un atto assembleare o totalizzante. Il percorso di costruzione è infatti promosso da una minoranza profetica, visionaria e determinata che si assume il rischio e la responsabilità imprenditoriale del progetto: non può esistere un'impresa di comunità, se non è la comunità a investire su se stessa. Ciò che succede è che in tanti (la comunità) condividono l'idea di pochi (la minoranza profetica)»⁹³⁰. Venturi e Zandonai continuano: «per questo motivo è importante focalizzarsi sulla dimensione individuale per poter attivare le competenze e abilità che ogni socio fondatore possiede, e canalizzarle nelle attività proposte»⁹³¹. Le attività dell'impresa di comunità, a cui ciascuno può decidere di partecipare, sono finalizzate alla trasformazione sociale della comunità locale.

L'impresa di comunità nel suo essere costitutivamente partecipata da parte dei soggetti della comunità locale, compresi i singoli abitanti, non può che pensare a una forma di innovazione aperta (e condivisa). L'innovazione aperta non è solo una forma di innovazione che viene adoperata perché un soggetto imprenditoriale è sensibile ai valori della democrazia partecipata, ma è anche qualcosa di necessario e utile per rispondere alla complessità delle problematiche e delle sfide sociali che si pongono all'impresa, ancor di più se vuole essere impresa sociale. Per rispondere alla complessità della realtà odierna non sembrano più sufficienti e adeguate le competenze delle persone della singola impresa, ma è sempre più necessario (specialmente se ci si riferisce a piccole e medie imprese) di relazionarsi con le reti sociali della comunità locale per cooperare con esse. Zandonai e Venturi affermano che le «sfide che organizzazioni e istituzioni si trovano ad affrontare sono così grandi e complesse che le risposte raramente possono essere rintracciate all'interno dei confini delle singole unità o discipline»⁹³². Gli studiosi continuano: «risolvere i problemi emergenti richiede infatti l'esperienza e la prospettiva

⁹²⁸ *Ibidem*.

⁹²⁹ P. Venturi, F. Zandonai, *Dove*, cit., p. 145.

⁹³⁰ *Ibidem*.

⁹³¹ *Ibidem*.

⁹³² *Ivi*, p. 307.

di una molteplicità di attori ed è in questo ambito che prende forma l'approccio dell'innovazione aperta⁹³³. Se un'impresa vuole essere socialmente innovativa non è sufficiente che all'interno di questa vi siano persone talentuose e competenti, è necessario invece relazionarsi con il contesto in cui opera l'impresa per cogliere e catturare «l'innovazione che accade» al di fuori dell'impresa⁹³⁴. Da questo punto di vista, le imprese sociali ha un vantaggio competitivo rispetto alle altre imprese, perché le prime «sono ben radicate in contesti sociali ed economici che contribuiscono attivamente ad alimentare, possono attingere a un vasto bacino di competenze e di risorse sviluppate da altri soggetti che in modo più o meno consapevole hanno ripreso e potenziato alcuni caratteri costitutivi del contesto stesso: dai cittadini attivi che rigenerano beni comuni urbani rifondando il volontariato, alle imprese *for profit* che incorporano valore sociale e ambientale nelle loro catene di produzione superando le logiche della responsabilità sociale d'impresa»⁹³⁵.

L'innovazione sociale per svilupparsi deve consentire la partecipazione di tutti coloro che, in base alle loro competenze personali, possono dare un contributo, così che il sapere possa diffondersi e concretizzarsi in nuove merci, attività e interventi sociali, e in nuovi mercati, favorendo la maturazione di una solida cultura imprenditoriale⁹³⁶.

L'innovazione sociale non dovrebbe più, in questa prospettiva, essere letta come un processo scaturito e implementato da una persona in solitudine ma con e insieme ad altri e attraverso l'intervento capacitante delle istituzioni pubbliche.

Le persone che sono interessate al servizio (possibili beneficiari), in questa forma di innovazione, hanno ruolo cruciale. I membri della comunità richiedono servizi e interventi sociali innovativi che siano più adeguati ai loro bisogno, inoltre possono sostenere finanziariamente e concorrere loro stessi a migliorare determinati progetti, possono anche esprimere intuizioni interessanti che possono concretizzarsi in nuovi servizi e interventi.

Venturi e Zandonai spiegano che la persona oggi non chiede di usufruire solamente di un bene e/o servizio nella sua dimensione materiale, ma è sempre più dirimente anche la

⁹³³ *Ibidem*. Se si intende esplorare il tema dell'*open innovation*, si può vedere H. Chesbrough, *Open services innovation. Competere in una nuova era* (2010), trad. it. di F. Lazzeri, Springer Verlag, 2011; Id., *Open. Modelli di business per l'innovazione* (2006), a cura di A. Di Minin, Egea, Milano 2008.

⁹³⁴ P. Venturi, F. Zandonai, *Dove*, cit., p. 312.

⁹³⁵ *Ibidem*.

⁹³⁶ *Ivi*, p. 307.

dimensione immateriale di questi, in particolare la loro qualità e il senso. I beni e servizi devono diventare esperienziali. Per produrre questo tipo di beni e servizi è necessaria la co-produzione, sia per quanto concerne l'ideazione sia per la progettazione sia per la realizzazione. L'«impresa sociale ha un vantaggio competitivo»⁹³⁷ sulla produzione di questi beni e servizi perché essi sono eminentemente relazionali, richiedono una persona beneficiaria attiva (e non una passiva cliente o utente) che concorre a costruire quel servizio e intervento di cui anche lei stessi beneficia.

L'impresa comunitaria, se intende operare nell'economia dei luoghi, deve essere in grado di agire la *governance* attraverso la trasformazione della propria struttura relazionale in beni che favoriscono lo sviluppo economico e sociale⁹³⁸. L'impresa che ancora opera nell'economia degli spazi considera la *governance* diversamente, ovvero come la formalizzazione delle reti sociali che sostengono lo sviluppo locale. Questo approccio alla *governance* non è trasformativo del sociale ma conserva lo *status quo*. L'impresa non può limitare il suo rapporto con il contesto sociale, al coordinamento degli *stakeholder*, ma deve riconoscere la comunità come portatrice di risorse (*assetholder*).

L'impresa che opera nell'economia degli spazi tende ad adattarsi meno ai cambiamenti, non opera in modo resiliente, intende catturare con *standard* di prestazione costruite a priori le esigenze sociali. Questa impresa risulta competitiva, magari, dal punto di vista dell'efficienza ma non rispetta il principio della qualità sociale e rischia di essere inefficace rispetto alle esigenze di ciascuno. L'impresa che opera nell'economia dei luoghi è più aperta e flessibile ai cambiamenti sociali, definisce il suo agire in generale e non nel particolare degli interventi, perché questi mutano per adattarsi alle diverse sfaccettature di ogni situazione⁹³⁹.

La «*governance* di luogo» si configura, diversamente da quella di spazio, «non come un gestore tecnocratico ma come un assetto capace di cambiare, perché l'ambito territoriale non è semplicemente lo scenario immutabile e dato per scontato ma è parte integrante dell'impianto organizzativo»⁹⁴⁰.

⁹³⁷ *Ivi*, p. 309.

⁹³⁸ *Ibidem*.

⁹³⁹ Sulla differenza tra un'organizzazione rigida e una flessibile si può vedere A. Grandori, *Governo del cambiamento organizzativo e incertezza*, «Studi organizzativi», 1 (2007), pp. 51-60; Id., *10 tesi sull'impresa. Contro i luoghi comuni dell'economia*, Il Mulino, Bologna 2015.

⁹⁴⁰ P. Venturi, F. Zandonai, *Dove*, cit., p. 369.

Conclusioni

Le riflessioni di questo elaborato hanno preso le mosse da un'analisi critica del *welfare state*, si è proposto un breve *excursus* storico utile ad individuare le possibili radici di queste problematiche. Poi, si è individuata la prospettiva filosofica in cui si può rintracciare la concezione secondo cui l'autorità statale deve occuparsi del bene dei cittadini. Si è considerato che questa concezione afferisca all'individualismo liberale e si è sottolineato come questo sia incapace di leggere la dimensione relazionale della persona umana, la reciprocità e il bene comune. L'individuo nella teoria liberale è stato letto secondo una concezione astratta e riduzionista rispetto alla complessità delle interazioni umane.

Per proporre una diversa prospettiva del *welfare* a fronte di quelle verificatesi per motivi storici, economici e pedagogici come non sostenibili, ci è parso più coerente fare riferimento all'antropologia della persona umana a partire dalle sue connotazioni di relazionalità e reciprocità, per arrivare a prefigurare un *welfare* che non si riduca all'economicismo del *welfare state* e del *welfare mix*, laddove nel primo abbiamo una concezione solo materialistica dei bisogni che porta a ridurre il soddisfacimento di questi ai trasferimenti economici dallo Stato al cittadino, mentre nell'ultimo troviamo una logica efficientistica che finisce per impoverire la qualità sociale di interventi che richiedono una tempistica più flessibile. La prospettiva identificata è stata quella del *welfare* di comunità.

Il *welfare* di comunità evita la standardizzazione indotta dalla logica burocratica dell'amministrazione pubblica, diversamente promuove la personalizzazione degli interventi sociali, ovvero favorisce la costruzione di interventi sociali sulla base delle esigenze e degli interessi di ciascuna persona. Considera la persona come co-costruttrice dell'intervento, dunque non solo come portatrice di bisogni ma anche e soprattutto come portatrice di interessi.

Nell'ottica del *welfare* di comunità, come abbiamo visto, la dimensione comunitaria è dirimente. Quale comunità ci si chiesti? Quella delle reti sociali di quartiere, delle reti di vicinato. Per costruire un intervento sociale che risponda alle esigenze delle persone che abitano il quartiere è necessario interrogarle, invitarle alla partecipazione delle reti sociali di quartiere. Come si è visto nella ricerca presentata nella tesi e realizzata sul territorio di

Bergamo, le reti sociali di quartiere sono un'opportunità di coinvolgimento degli abitanti che può sfociare nella costruzione di progetti sociali promossi dal singolo quartiere. Certo, non è sufficiente il coinvolgimento, ovvero che l'amministrazione pubblica facoltativamente consulti, senta il parere di coloro che potrebbe considerare ancora solo utenti, ma sarebbe necessario attribuire a essi maggiore responsabilità nella co-decisione delle politiche sociali di quartiere, se si vuole renderle davvero efficaci e non un esercizio di tecnocrazia (politica *top-down*).

I processi partecipativi stanno sempre più riguardando non solo le politiche sociali ma le politiche urbane, ciò ci dà l'opportunità di riflettere su come le politiche sociali siano collegate con le politiche urbanistiche, ad esempio. Si pensi alla costruzione di un parco (politica urbanistica), che può diventare un luogo di ritrovo per le persone del quartiere, dove condividere un'attività da realizzare insieme, favorendo così un impatto sociale positivo.

La ricerca sul campo ha permesso anche di evidenziare che spesso bastano cose che sembrano piccole e minori per costruire quel benessere sociale che tanto si invoca. Ad esempio, basta avere l'accortezza di costruire una panchina di fronte ad un'altra in una piazzetta, piuttosto che giustapporle, per creare un'occasione di incontro tra persone, che magari vivono sole.

Abbiamo visto nella ricerca che i professionisti del sociale possono avere un ruolo importante nel capacitare le reti sociali e possono avere una sensibilità sociale che permette di cogliere le implicazioni sociali delle politiche urbanistiche. L'educatore professionale se vuole assumere un ruolo cruciale in questo mutamento del *welfare* deve cogliere l'importanza delle reti sociali e dei luoghi che assumono sempre più importanza nella costruzione del benessere sociale e nella sollecitazione della dimensione capacitante della persona e della comunità. Si parla nell'ambito degli studi urbanistici⁹⁴¹ di «*welfare spaziale*»⁹⁴² per indicare l'importanza delle «qualità materiali ed estetiche dei luoghi del *welfare*. «Eppure, le qualità spaziali di un luogo hanno un grande potenziale generativo: ogni specifica configurazione fisica costituisce una cornice di senso entro cui si

⁹⁴¹ Si veda, tra gli altri, Officina di Welfare Space (a cura di), *Spazi del welfare. Esperienze, luoghi, pratiche*, Quodlibet, Macerata 2011; M. Bricocoli, S. Sabatinelli, *I luoghi del welfare*, in V. Bucchetti (a cura di), *Un'interfaccia per il welfare. Le funzioni sociali del design della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 45-54.

⁹⁴² V. Castelli, *Inventarsi il futuro. Sogni, passioni, speranze dei giovani per la costruzione di una cittadinanza attiva*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 58

sviluppano attribuzioni di identità. Ciò è tanto più vero nei servizi sociali, che sono fondamentalmente servizi *relazionali* [...]. Con “qualità spaziali non ci riferiamo a elementi puramente estetici, ma piuttosto alla coerenza della configurazione fisica e materiale con obiettivi, approcci, contenuti, strumenti e attori dei programmi che in quei luoghi sono implementati. Elementi quali la localizzazione sul territorio, le dimensioni, la visibilità e permeabilità tra interno ed esterno, la disposizione degli ambienti, i colori, le luci, gli arredi e gli oggetti ci aiutano a definire il tipo di situazione in cui ci troviamo, il significato da attribuire a ciò che sarà detto e fatto, il tipo di relazione in cui siamo coinvolti. Plasmano l’atmosfera, influenzano posture, attitudini, comportamenti. In una struttura medicalizzata gli utenti si percepiranno come dei malati, anche se non si tratta di un ospedale; in una con forti tratti securitari, sorvegliati o reclusi, anche se non sono in stato di restrizione della libertà; un punto d’accesso disegnato come uno *sportello* esprime distanza e stile burocratico, anche se non è l’interfaccia di un ufficio amministrativo. Nell’ambientazione tipica del servizio sociale, i colloqui tra utenti e assistenti sociali vedono tipicamente seduti sui due fronti contrapposti di una scrivania. Un *setting* che riproduce e rinforza una relazione profondamente asimmetrica, nella quale l’utente è considerato (solo) come portatore di bisogni, carenze, incapacità, mentre l’assistente sociale è ritenuto portatore delle competenze e dell’autorità per definire e trattare la sua condizione»⁹⁴³.

Inoltre, sarebbe dirimente rendere conto maggiormente della socialità reciprocante della comunità locale nel dibattito pubblico e accademico, in particolare dal punto di vista dell’innovazione sociale da essa prodotta. La comunità locale può diventare agenzia

⁹⁴³ Welforum., *Luoghj del welfare: belli, e di tutti*, 2017. Per approfondire il ruolo della dimensione spaziale nell’ambito delle politiche sociali nella prospettiva sociologica si veda L. Bifulco, O. de Leonardis, *La configurazione spaziale delle politiche sociali*, in L. Bifulco (a cura di), *Il genius loci del welfare: strutture e processi della qualità sociale*, Officina, 2003. Diversamente, nella prospettiva psicologica si sottolinea il ruolo dell’*affordance* nel rapporto tra soggetto e ambiente, tra azione e condizionamento del contesto. D. Menicagli spiega che il «concetto di *affordance* fu coniato da Gibson (1979) per indicare la capacità dell’ambiente di stimolare l’azione nel soggetto percipiente, fornendogli cioè un ventaglio di possibilità d’interazione con esso. Vi era difatti, nell’intenzione dell’autore, un’innovativa visione della relazione tra percipiente e soggetto percipiente, attribuendo all’ambiente non la semplice proprietà fisica di essere manipolato, ma la potenzialità di incarnare le opportunità specifiche di azione offerte ad uno specifico individuo. Si ha quindi un rapporto maggiormente biunivoco tra l’individuo e gli elementi che lo circondano, la possibilità cioè di relazionarsi con essi deriva quindi, sia dalle abilità del singolo, che dalla proprietà di elicitazione dell’oggetto stesso» (D. Menicagli, *Lo spazio, l’azione e le affordances*, «Criticamente. Psicologia e Neuroscienze», Università di Pisa). Per approfondire si veda J. Gibson, *L’approccio ecologico alla percezione visiva* (1979), a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014.

generativa socialmente ed economicamente nel momento in cui si organizza e assume la forma di impresa comunitaria. Ciò chiede un impegno importante agli abitanti, o almeno ad alcuni di questi, di partecipare, di farsi attori imprenditoriali e imprenditivi per il bene proprio e altrui. L'impresa comunitaria non vede la persona a cui si rivolge tanto come cliente o utente, ma come socio con cui costruire un intervento che favorisca l'integrazione e l'inclusione sociale di ciascuno. L'impresa comunitaria vedendo la partecipazione degli abitanti assicura la costruzione di interventi sociali più efficaci, perché questi sono elaborati direttamente da chi quelle esigenze e interessi li manifesta. Un intervento sociale in grado di rispondere alle esigenze personali e nello stesso tempo produrre un'azione generativa per l'intera comunità locale. L'impresa comunitaria con i suoi professionisti del sociale deve costruire un intervento sociale capacitante per la singola persona, favorendo la mobilitazione della sua capacità e libertà d'agire per il bene comune. In questo modo, l'intervento sociale si può considerare generativo di vita buona propria e altrui.

Appendice

Interviste

Intervista a Nicoletta Rossi, educatore di comunità

Quando Lei parla di territorio parla di quartiere? Lei lavora come custode sociale o come operatore di quartiere?

No, l'operatore di quartiere. Ogni quartiere ha un operatore di quartiere che *gestisce* una rete di quartiere, cioè di soggetti che partecipano attivamente alla vita di quel quartiere ma che rappresentano un'associazione culturale, gli anziani, i bambini, il nido ecc. Io sono l'educatore di comunità che affianca il servizio di custodia, cosa vuol dire, conosco chi sono gli utenti della custodia ma li conosco attraverso il lavoro di équipe con la coordinatrice del Sad e della custodia. Provo, però, a fare in modo che il territorio risponda ad alcuni dei bisogni del utenti della custodia. Facciamo un esempio semplice la signora anziana che la custode incontra e che per un certo periodo la custode accompagna a fare gli esami. Questa signora porta a conoscenza altri bisogni come per esempio quella di essere accompagnata dalla parrucchiera. È impensabile usare delle ore della custodia per accompagnare (dalla parrucchiera, *ndr.*), cioè sarebbe bello in un mondo ideale se ci fosse così la possibilità della custode potesse usare le sue ore per questa cosa.

E perché non ci sarebbe la possibilità nel mondo reale di fare questo?

Perché le richieste sono veramente molto più sulle urgenze quindi è un po' un lusso poter accompagnare una signora, che ha tutto il diritto nella sua solitudine ogni tanto di vedersi in ordine, per andare dalla parrucchiera. Però, il territorio può rispondere facendo sapere, attraverso i volontari della parrocchia, attraverso il centro terza età, magari c'è un signore che va al centro per la terza età e può accompagnare la signora dal parrucchiere facendo un pezzettino di strada con lei. Come il territorio può essere d'aiuto ad alcuni anziani soli, che non escono se non accompagnati, se non in situazioni molto coccolate e protette, ma per le quali forse è il territorio stesso che può dare delle risposte. La custodia ha il dovere di fare un po' da sentinella, da sentore su quelli che sono i bisogni, appunto orientarli e accompagnare l'anziano che ha bisogno, sostenerlo (ad esempio, *ndr.*) per andare a fare una visita. Alza la cornetta chiama il servizio di trasporto dei volontari concorda con i volontari dove deve andare a prendere questo signore, da che ora a che ora, però poi non ha così tante ore, così tanto tempo per fare questo lavoro, anche giusto di compagnia a volte o di sbrigare alcune situazioni molto più semplici. C'è, però, un territorio con il gruppo dei volontari, con la S. Vincenzo (Patronato S. Vincenzo, *ndr.*), con il centro terza età, che può rispondere invece a questi bisogni comunque legittimi ma che appunto il territorio attiva.

Cosa intende per emergenze? Quando prima diceva che il servizio di custodia sociale risponde alle emergenze? Può fare un esempio?

Per esempio, una persona cade e si rompe il femore, è una persona assolutamente autonoma e autosufficiente ma per quindici giorni ha bisogno che qualcuno vada a fare la spesa o a prendere le ricette. Lì non c'è bisogno che si attivi un Sad (Servizio Assistenza Domiciliare, ndr.) perché rientrata l'emergenza la persona è assolutamente autonoma. Poi, magari ha dei figli che lavorano a Milano, lontani o anche a Bergamo ma ognuno con le proprie famiglie. La custodia per quei quindici giorni riesce a rispondere a quel bisogno senza attivare un servizio che poi richiede una continuità e appunto sopperendo a questo bisogno. Molto spesso, dopo queste situazioni la custodia, un po' perché se le prende a carico, un po' perché se lo prende a cuore, fa dei monitoraggi con queste persone, è un'occasione di conoscenza. Oppure, devo fare dieci terapie, cioè ho una terapia ma devo fare per dieci volte una riabilitazione. La custodia coordina con il trasporto con Auto amica, che è un trasporto fondato sul volontariato, aiuta questa persona anziana, dà tutto l'elenco dei giorni e delle ore, e riesce a fare un po' da mediatore tra l'anziano, che magari va in confusione, e il servizio e a farlo funzionare bene.

Lei afferma che la custodia sociale lavora nell'emergenza ma l'assistenza sociale classica è più lenta nel rispondere perché c'è una burocrazia? Che differenza c'è tra le due dal punto di vista burocratico-amministrativo?

Allora non è solamente che la custodia sociale lavora nell'emergenza, sicuramente nell'emergenza è più rapida perché l'attivazione del Sad richiede, per esempio, la presentazione di documenti, esce l'assistente sociale che va a verificare la situazione. La custodia potendo saltare questi passaggi, sia nei casi di emergenza sia in realtà in situazioni dove frequentando il quartiere viene a conoscenza di alcune situazioni, può fare subito una lettura anche del bisogno. Molto spesso, il bisogno non è chiaro arriva in un modo e dietro si nascondono altre situazioni, a volte è molto più semplice di quanto l'anziano presenta, a volte è molto più complesso di quanto arriva. Per formazione e per attitudine, la custode in questi anni ha imparato a capire quale è la rete familiare che ci sta dietro, quale è per esempio la rete di vicinato che ci sta dietro, che agganci ha questa persona e con una scheda riesce a inquadrare il problema, ha una conoscenza molto alta dei medici di base (medici di medicina generale, ndr.). Si muove con facilità anche a prendere le prenotazioni dal medico, ha dei canali diretti che si è creata quando è stato presentato il servizio. Per cui, per esempio, è in contatto con i medici di base del quartiere e li chiama dicendo: "ho bisogno di questa cosa per questo anziano".

Invece, l'assistenza domiciliare classica risponde a una procedura più lenta?

Più lenta e presuppone anche la degenerazione della situazione: per cui c'è bisogno di fare il bagno all'anziano una volta a settimana, c'è bisogno di fare un monitoraggio, che l'assistente vada tre volte a settimana in casa.

È più rigido?

È più rigido nel senso che l'operatrice del Sad deve andare in quei giorni, si è stabilito che il venerdì l'operatrice del Sad deve andare a fare il bagno da quell'ora a quell'ora, la persona si aspetta l'operatrice a quell'ora e l'operatrice va a quell'ora.

L'assistenza domiciliare classica è più rigida nell'organizzazione e non è flessibile di fronte ai bisogni delle persone? Si potrebbe asserire che uno è più personalizzato l'altro è più standardizzato?

Si, possiamo dire così.

Perché forse dietro alla standardizzazione c'è un rigido mansionario rispetto ai compiti e un minutaggio che disciplina la tempistica?

Esatto

Mentre, la custodia sociale è più flessibile di fronte al minutaggio e al mansionario?

È sicuramente più flessibile dentro (però, ndr.) a un pacchetto di ore che non deve sfiorare. Però, potrebbe essere che una settimana lavora su un utente per 4 ore e l'altra ne lavora solo una. È chiaro che se la custode si accorge che un utente per un mese e mezzo chiede cinque ore a settimana consiglia un passaggio al Sad, perché non è possibile, su un quartiere e con una custode che ha venti ore a settimana, poter *curare* solo quattro utenti, ha un compito diverso (rispetto all'assistente domiciliare del Sad, ndr.)

Torniamo a quello che diceva prima sul fare leva sul territorio. Il vicino di casa che ruolo può avere per la persona fragile?

Il vicino di casa ha un ruolo importante perché la custode monitora il vicino di casa, se il figlio non è presente (il vicino di casa, ndr) fa riferimento alla custode, oppure la custode (ad esempio, ndr.) può dire al vicino di casa: "Signor Giuseppe so che lei esce di casa tutte le mattine quella mattina può accompagnare la signora, la sua vicina di casa a fare questa cosa?". In qualche modo il tramite della custode da una cornice anche di valore al vicino di casa per cui non sta facendo un piacere e basta, sta facendo un favore dentro però un servizio, perché la signora ha bisogno e (la custode, ndr.) monitora anche a volte le situazioni in cui l'anziano è molto pesante e aggrava il vicino di casa. Cerca di mediare nelle relazioni, dalle relazioni coi vicini alle relazioni, a volte, familiari, perché spesso ci sono delle situazioni anche pesanti tra genitori e figli. (La custode sociale, ndr.) ha orientato a servizi come la badante (o meglio, assistente familiare, ndr.), *orienta* e dà *fiducia* a servizi come il Sad che, a volte, un anziano ha resistenza ad affidarsi al servizio di Sad e ad avere poi una persona in casa che viene regolarmente tre volte a settimana. La relazione con la custodia facilita la fiducia verso questi servizi e poi l'anziano si accorge che effettivamente una persona tre volte è con costanza a casa, io so che questa persona viene e gli fa un po' di pulizie, quel pomeriggio e mi fa il bagno, quel pomeriggio viene e mi accompagna fuori a fare delle cose, mi permette di rimanere in casa mia più a lungo possibile, di essere monitorato, perché già tre volte a settimana è buon monitoraggio. La custode sociale ha quella flessibilità e, secondo me, ce l'ha anche proprio di formazione. Una custode deve avere più flessibilità di orario per cui se mi chiama (qualcuno, ndr.) rispondo. È dotata di un telefono.

I Custodi sociali sono educatori per formazione?

No, non sono educatori, le custodi sono Asa od Oss. La formazione professionale è la stessa appunto del Sad. C'è, però, una cultura diversa nel servizio.

Come vengono formate per avere quella cultura diversa? Come fanno a cambiare la propria mentalità con cui sono formate?

Di solito, già nello spiegare il servizio si predispongono e vengono individuate dal servizio Sad e dai coordinatori che le conoscono. Tutti svolgiamo le stesse mansioni ma non tutti nello stesso modo, e poi c'è una formazione interna sul campo dove si spiega qual è la custodia, cosa è la custodia, nonché una formazione in *itinere* per cui le custodi dei vari quartieri ognuna con le proprie specificità si ritrovano a dirsi puntualmente ogni tot di tempo dove stiamo andando e come si sta evolvendo il servizio. Sicuramente quello che racconto oggi della custodia non è ciò che probabilmente si sarebbe potuto raccontare quando è partito il servizio a Loreto (Quartiere di Bergamo, ndr.) nel 2009. La custodia è un servizio che è andato in crescendo, è nato con questa finalità più preventiva, più di legame con il territorio. Nel 2014 è stato introdotto l'educatore di comunità proprio perché si vedeva che la custode aveva bisogno di tenere dei rapporti con la parrocchia, con il centro per la terza età ma non aveva né un pacchetto di ore, né forse la formazione.

L'educatore di comunità aiuta a fare rete?

Facciamo rete dentro l'area anziani, non possiamo pretendere di arrivare alla materna (alla scuola dell'infanzia, ndr.) o alle scuole.

Perché sostiene che l'educatore di comunità aiuti a fare rete solo nell'area anziani. Gli anziani non potrebbero essere coinvolti in progetti con le scuole?

Sì, assolutamente sì. La rete principale è quella degli anziani, sarebbe un obiettivo alto quello dell'*intergenerazionalità*. Non ci dobbiamo dimenticare che molto spesso gli anziani di cui parliamo sono anziani compromessi e, quindi, non sono gli anziani che (ad esempio, ndr.) già vanno da soli in biblioteca, già vanno da soli all'associazione culturale, che già hanno un livello sia di salute fisica e anche culturale alta. Come educatore di comunità, una delle prime cose è stato quello di calendarizzare alcune delle iniziative per gli anziani cercando di non sovrapporle ma di costruirle insieme qui adesso abbiamo, ad esempio, la festa di Natale questo momento di scambio di auguri tra centro terza età, parrocchia, S. Vincenzo (Patronato S. Vincenzo, ndr.). La data la decidiamo insieme anche alla custodia, a tutte queste realtà di Loreto, decidiamo il posto, dobbiamo stare attenti che non ci siano i gradini. Decidiamo chi fa che cosa, chi organizza il bere, chi ci aiuterà a prendere i panini. Coinvolgiamo gli anziani quel pomeriggio per preparare alcuni pacchettini per giocare a tombola. Dietro questo evento, che è un evento animativo, c'è un lavoro concordato con tutta la rete e condiviso con la rete degli operatori di quartiere. Questa festa di Natale è soprattutto per gli anziani, poi viene qualche nipotino, però è soprattutto per loro. C'è musica adatta a loro. C'è il trasporto che non si ritrova con dieci telefonate, lo sa già prima che quella data avrà bisogno

probabilmente di avere più volontari. Non li chiamiamo la settimana prima, è concordato con la presidente di Auto amica. Sa già che nella tal data avremo questa festa a Loreto, ha precettato i suoi volontari però non viene calato dall'alto, è un qualcosa di concordato.

Anche soggetti informali della comunità, come i commercianti di vicinato, sono ingaggiati nel ruolo di “sentinelle di quartiere”?

È una dimensione molto più semplice rispetto a quella che ci *raccontiamo*, credo che le sentinelle ci siamo sempre state anche anni addietro. Per esempio, alla rete di quartiere è capitato che ci segnalassero vengono un po' smarrite in negozio, che non hanno i soldi oppure che dimenticano il portafoglio. Queste persone non sono altro che persone più sensibili di altre e che attraverso la rete o attraverso il tavolo riescono a (segnalare, ndr.) questi soggetti un po' particolari.

Gli operatori commerciali partecipano alla rete di quartiere?

Sì, i commercianti partecipano anche alla rete di quartiere. Per esempio, a Loreto un fruttivendolo che collabora con alcuni eventi che ci sono sul territorio e a volte ha messo a disposizione una merenda sana. Questo fruttivendolo fa parte della rete di quartiere e può essere che la sua osservazione arrivi (venga colta, ndr.). Le sentinelle non sono persone che ha designato qualcuno, sono persone che per sensibilità tengono le antenne alzate e poi trovano il modo giusto per far avere delle informazioni. Contattano l'operatore di quartiere o l'educatore di comunità.

L'educatore di comunità ha come ruolo affiancare il servizio di custodia sociale?

L'educatore di comunità affianca il servizio di custodia sociale con, però, la specifica di animare e favorire lo sviluppo del territorio. Perché il custode sociale, per quel pacchetto di ore che ha e per quella formazione che ha e per quel bisogno di rispondere alle urgenze, non ha così la possibilità di organizzare un tavolo di lavoro specifico, di mandare i verbali, di tenere i collegamenti con la rete. Io sono un educatore di comunità, partecipo alla rete di quartiere, ho questo tavolo di lavoro specifico che coordino, mando i verbali all'assistente sociale, al mio referente per il Sol.Co (Consorzio Il Sol.Co, ndr.) rispetto a questo progetto. Siamo in otto educatori di comunità sulla città (Bergamo, ndr.) e (in questi incontri, ndr.) ci diciamo come stanno andando i nostri lavori rispetto all'area anziani. Questo non potrebbe farlo la custode. Il mio riferimento è il Consorzio il Sol.Co Città Aperta e ho un coordinatore. Faccio puntualmente degli incontri, dell'*équipe*, con gli altri educatori di comunità, ognuno di loro ha lo stesso compito mio. Alcuni educatori hanno la custodia (il servizio di custodia sociale, ndr.), cioè in alcuni dei quartieri (in cui operano gli educatori di comunità, ndr.) c'è sia l'educatore di comunità che la custodia. In alcuni dei quartieri è arrivata dopo la custodia e c'erano, comunque, loro per facilitare gli scambi.

Quale *quid* in più può dare un educatore di comunità rispetto a un oss, a un asa all'interno del servizio domiciliare?

(L'educatore di comunità, ndr.) può fare sentire (le custodi sociali, ndr.) parte di un progetto molto più ampio e molto meno *prestazionale* o *assistenziale* ma che fanno parte di una cultura sull'*invecchiamento*

positivo che devono sempre imparare a trasmettere. Loro si rammaricano di non riuscire a far compagnia agli anziani, a non arrivare a soddisfare i loro bisogni. Se creiamo, però, una merenda una volta al mese, dove tutti possono arrivare, tu sei andata a bere il caffè da uno all'altro e da quell'altro ma ai creato un momento in cui bevi un caffè con tutti.

L'educatore di comunità lavora soprattutto sul quartiere e non un rapporto *vis a vis* con l'anziano?

Ad esempio, (l'educatore di comunità, ndr.) se sa che c'è una mostra "per anziani", se alla rete mi accorgo che c'è una mostra dove gli anziani potrebbero essere coinvolti lo comunico. Se so che quel signore a questa passione per... lo dico alla custode e gli lascio il volantino (della mostra, ndr.) che lo porta (all'anziano, ndr.). È un passaggio ulteriore dove (l'educatore di comunità si configura come, ndr.) un "anello in più" che facilita, che tiene dei raccordi. Le custodi non potrebbero andare alle riunioni con quell'immagine, con quell'idea, compreso il fatto che io faccio delle *équipe* e so (ad esempio, ndr.) che a Monterosso (quartiere di Bergamo, ndr.) è stato fatto un determinato evento o una determinata attività è chiaro che mi resta nel "cassetto" (questa informazione, ndr.) e non appena ho l'opportunità (posso prendere spunto, ndr.) senza replicare in modo uguale (l'evento o l'attività, ndr.) però c'è lo in mente (come idea, ndr.).

L'educatore di comunità elabora anche progetti, si configura anche come progettista?

L'educatore di comunità *sviluppa pensiero*

Ma anche progetti nel concreto?

Si, adesso, per esempio, stiamo facendo un lavoro di affiancamento ai centri terza età perché molti di loro sono in difficoltà. Da un anno alcune delle "mie" ore sono dedicate al centro terza età, non solo io anche altri educatori di comunità (sono impegnati in attività di affiancamento con un centro terza età, ndr.). Abbiamo notato che (i centri per la terza età, ndr.) sono spesso in difficoltà per la difficoltà a rinnovarsi e a mettersi in gioco. Noi abbiamo chiesto loro di ospitarci per alcuni eventi in modo che così si facessero conoscere anche dal territorio. Stiamo progettando di fare brevi incontri di formazione con il direttivo dei centri della terza età, quindi si progettiamo delle "cose".

Che obiettivi ha questa formazione per i centri della terza età?

Secondo me, per renderli un po' consapevoli che se non si rinnovano rischiano (un'involuzione, ndr.) e, quindi, c'è bisogno di rimotivare i soci, di riqualificare i centri per la terza età.

Cosa intendeva dire quando poc'anzi affermava che l'educatore di comunità sviluppa pensiero?

Ciò che siamo riusciti a dare alla custodia è ritradurre le operazioni della custodia in modo da averle sistematicamente scritte. Se tu chiedi a una custode che cosa fa ti elenca una serie di cose, poi noi siamo riusciti a tradurle in una serie di categorie. (Nella custodia sociale, ndr.) c'è una parte assistenziale, legata alla compagnia, legata all'aspetto sanitario. Abbiamo fatto un po' ordine, secondo me, a posteriori a quello che già c'era e sulla base di queste analisi abbiamo detto: quanto occupa del tuo lavoro questa dimensione, secondo me abbiamo riqualificato, non abbiamo inventato niente. A volte, abbiamo restituito loro quante

cose facevano e che non erano solo (ad esempio, ndr.) andare a prendere i pannolini. Guardate quante cose fate e quali di queste cose potete “sganciarvi” attivando il territorio. (L’educatore di comunità quindi, ndr.) mette pensiero e sviluppo.

Il custode sociale lo vedrebbe più assistenziale nel modo classico o più “sociale”?

Più sociale

In che senso sociale?

Perché, secondo me, ha quella connotazione sempre più “sociale”, la capacità di leggere le situazioni, di interagire con i servizi con un’ottica più sociale, che non appunto assistenziale.

Intervista a Maria Carolina Marchesi, Assessore alla coesione sociale del Comune di Bergamo

Quale è la differenza intercorre tra il servizio domiciliare tradizionale e il servizio di Custodia sociale?

Il servizio tradizionale prevede una serie di interventi che sono normati da anni, dalle regole non soltanto regionali ma anche nazionali che vengono poi applicate per dare servizi che sono di due tipi: uno un’assistenza domiciliare integrale che è di carattere principalmente sanitario, invece (il secondo, ndr.) il Sad (Servizio di assistenza domiciliare) non ha un carattere sanitario specifico ma un carattere più assistenziale. (Il primo, ndr.) interviene nelle situazioni dove ci sono delle patologie soprattutto di carattere cronico che hanno bisogno di un’assistenza di carattere sanitario regolare quindi sistematica finché il *paziente* ne ha bisogno. Possono essere (ad esempio, ndr.) l’intervento per il cambio del catetere, l’intervento per la cura delle piaghe, piuttosto che per l’aiuto a gestire delle movimentazioni che sono particolarmente difficili per cui è necessario che ci sia una persona competente che sa fare quel lavoro lì e che dà una mano anche ai familiari, se ci sono, oppure alle persone che assistono il paziente. (Il secondo, ndr.) è costituito da interventi di aiuto e di cura della *persona*, quindi, per la sua igiene personale, (ad esempio, ndr.) per il bagno, e per la cura dell’alloggio in cui la persona vive quindi aiuto (ad esempio, ndr.) per le pulizie, per far da mangiare oltre che piccolissime commissioni, come la spedizione di una lettera. Invece, il Servizio di custodia sociale è nato da una constatazione che la città invecchia, moltissime persone vivono da sole e che spesso queste persone soprattutto se hanno dei problemi di salute sono sole e finiscono per rimanere isolate. Questo isolamento non fa altro che peggiorare la loro situazione psicologica e, quindi, grava sulla situazione di salute, nel senso che la persona poi dentro questo isolamento tende a non reagire, tende a non seguire le terapie come dovrebbe, tende a isolarsi ancora di più, a “lasciarsi andare”. In questo senso, quello che bisogna fare è evitare l’isolamento mettendo a fianco di queste persone una persona che ha questo compito di *custodia quindi di supporto*, di aiuto, di compagnia, di alleanza, molto capace di

ascolto perché queste persone hanno anche voglia di raccontare della loro vita, della loro famiglia..., nello stesso tempo di grande discrezione perché non bisogna imporsi, non bisogna creare situazioni difficili all'interno della famiglia, che possono essere di incomprensione con i figli..., non si invade il territorio della famiglia, però si cerca di stare *al fianco*. Se le persone hanno bisogno di essere accompagnate, e questa è cosa positiva, per partecipare a qualcosa - per esempio se vogliono essere accompagnate al centro terza età, piuttosto che per andare a fare delle spese, piuttosto che per andare alla posta (per la pensione o per altro motivo) - il custode può fare questo lavoro di accompagnamento. È molto importante questo perché uscire significa avere cura di sé (vestirsi, lavarsi, prepararsi), tenere a mente quello che si andrà a fare, tenere a mente (ad esempio, ndr.) la lista della spesa delle cose di cui si ha bisogno. Insomma, organizzarsi mantiene viva anche la mente, anche il cervello e, soprattutto, essere in relazione con un'altra persona permette a queste persone di rimanere più vitali più a lungo possibile

Se il servizio domiciliare tradizionale è più legato alla prestazione mentre il servizio di custodia sociale è più legato alla dimensione relazionale. Nel servizio di custodia sociale l'attività e la prestazione si potrebbero considerare come un *escamotage* per creare una relazione sociale. Ciò mi consente di porle un'altra domanda: c'è un legame tra custodia sociale e reti sociali quindi in concreto c'è la possibilità che una persona che è utente del servizio di custodia sociale poi viene promossa la sua attivazione in esperienze di volontariato per la propria comunità, o nelle reti sociali di quartiere. È un po' difficile perché chi ha bisogno della custodia sociale è in una situazione di fragilità e quindi è difficile che abbia la forza e la possibilità a sua volta di essere di stimolo. Per esempio, il fatto che (l'anziano, ndr.) possa partecipare a delle iniziative come quelle a cui ho recentemente partecipato, è stato fatto un pomeriggio dedicato agli anziani (in cui, ndr.) le custodi sociali del quartiere hanno accompagnato le persone che loro seguono, in questa interazione con gli altri diventa quasi un'azione di volontariato nel senso che loro (le persone anziane, ndr.) raccontano (in questa iniziativa, ndr.) cosa fa la custode, quanto per loro è utile ecc. e questo aiuta gli altri (le altre persone anziane, ndr.) che se avessero bisogno possono chiedere questo servizio.

Quindi si tratta di un evento in cui gli anziani a cui viene già offerto il servizio di custodia sociale raccontano di questa opportunità e di come si trovano con le custodi ad altri anziani del quartiere. Invece, dal punto di vista del professionista che cambiamenti ha portato l'essere stato formato e aver lavorato come operatore dei servizi domiciliari tradizionali e diventare custode sociale?

Il custode sociale deve avere una capacità, come dicevamo, di carattere *relazionale*, quindi, non mi interessa che sia una persona preparata dal punto di vista socio-sanitario, non è il suo compito, è molto più importante che abbia questa capacità di mettersi in una dimensione positiva con la persona anziana, che non è così semplice perché c'è la persona che è più disponibile e quella che è più diffidente e quella che è più stanca, sono tanti i caratteri con i quali la persona (il custode sociale, ndr.) a che fare. È ovvio che deve essere sempre disponibile, deve essere sempre attenta e deve anche capire quale è la situazione effettiva in cui è inserita e deve essere anche un "*occhio attento*", un supervisore attento della situazione per poterci poi segnalare eventuali difficoltà, eventuali problemi sui quali dobbiamo, invece, intervenire. Di solito,

purtroppo, nell'arco del tempo noi assistiamo in queste persone un lento degrado e arriva il momento in cui, soprattutto se sono sole, vivere da sole non è più possibile e quindi bisogna essere capaci di *accompagnarle* a una scelta di inserimento in una struttura, senza abbandonarle perché sono legami che non interrompiamo anche quando una persona vive accolta, per esempio, in un Rsa le custodi periodicamente vanno a trovarla, vanno a vedere come sta, mantengono quel rapporto che è stato creato. Questo tipo di intervento funziona anche dal punto di vista *generativo* perché a sua volta è capace di stimolarne altri, per esempio in una azione di vicinato molto positiva. Noi abbiamo un numero limitato di custodi non siamo in grado di arrivare a tutti perché sono troppi, però la presenza della custode spesso ha proprio questa funzione, stimola il vicino di casa che è disponibile ma che magari è un po' timoroso, non sa come fare ecc, diventa anche lui quell'occhio attento rispetto alla persona che può avere dei problemi e nel momento in cui li ha ci chiama. C'è accaduto varie volte che questo buon vicinato funzioni e funzioni bene. Il compito della custode e del custode sociale è anche quello di generare nel territorio queste pratiche di buon vicinato che non costano nulla e che possono essere davvero importantissime. Faremo una valutazione di questo nel senso di capire per ogni custode quante relazioni con altre persone, dentro questi rapporti di buon vicinato, sono stati costruiti nel tempo, progressivamente vorremmo che in ogni quartiere questa realtà si sviluppasse il più possibile. Questo consente all'amministrazione (comunale, ndr.) di essere presente come *coordinatore* proprio perché non è possibile intervenire su tutti, in alcuni quartieri abbia un numero di persone anziane sole molto alto anche in quel caso abbiamo bisogno della collaborazione del territorio.

Questa ricerca analizzerà solo i rapporti di vicinato o anche quelli comunitari, per esempio il possibile ruolo del commerciante che tiene le chiavi di casa di scorta dell'anziano che se le perde ha la possibilità di avere una persona che lo aiuti.

Si, tutti quelli che sono disponibili a collaborare vanno bene, per noi. Anche il giornalaio benissimo, il negoziante che fa da punto di riferimento che il terzo giorno che non vede la persona magari chiama o ci chiama. Sono importantissimi questi segnali, ci hanno già aiutato in altri casi a evitare dei problemi molto seri, ad esempio un signore qui in S. Paolo (nel quartiere S. Paolo, ndr.) che era caduto ed era solo (viva da solo, ndr.). Lui riceveva il pranzo dal servizio del Disnà (servizio pasti del Comune di Bergamo, ndr.) la vicina di casa ha visto che il sacchettino (contenente il pasto, ndr.) era rimasto sulla porta, non era stato ritirato, quindi, si è preoccupata ha suonato più volte. Questo signore di solo a mezzogiorno andava al bar dell'oratorio e al bar dell'oratorio non l'avevano visto, quindi, si sono attivati anche loro. Hanno chiamato i vigili (la polizia locale, ndr.) e di fatto questo signore era a terra e non riusciva ad alzarsi per cui è stato portato in ospedale, si è ripreso perfettamente, non vuole nessuno, non vuol la badante, però ha attorno questo sistema di attenzione che ci rassicura e rassicura anche lui. Lui sa che per qualsiasi cosa può chiamare la vicina di casa può chiamare noi e vive da solo. Anche per noi è importante che le persone anziane siano mantenute il più possibile a casa perché la casa non solo soltanto le "quattro mura", che magari non sono neanche di proprietà e pagano l'affitto, però nella casa ci sono tutti gli affetti, tutte le storie della vita da cui uno finché può non vuole staccarsi, cose piccole che però per ciascuno di noi sono importanti e hanno un significato profondo. Questo è molto importante per le persone anziane che spesso vivono legate a questi

ricordi per cui toglierli da lì (dalla loro casa, ndr.) li fa star male. Allora, l'obiettivo è anche quello di ricoverare proprio le persone per le quali non si può fare a meno di scegliere questa soluzione, negli altri casi il più possibile vanno mantenuti a casa loro. Il servizio della custodia serve anche per questo.

Quale è il modello da cui avete tratto ispirazione per il servizio di custodia sociale?

C'era già (il servizio di custodia sociale, ndr.) quando sono arrivata (quando è cominciato il mandato dell'assessore, ndr.) noi l'abbiamo solo potenziato. Però, modelli di questo tipo sono presenti in molte altre Nazioni dell'Europa, non solo nei Paesi nordici, come sempre si dice, anche in Francia, in Germania è una scelta che è stata fatta. Anche se poi lì (in questi Paesi, ndr.), rispetto all'Italia, è molto più diffusa l'idea del pensionato oppure del piccolo villaggio. A volte, sono piccoli condomini dedicati alle persone anziane che però sono agevolati da alcuni servizi, per esempio hanno la lavanderia in comune.

Più housing sociale questo...

Una sorta di housing sociale mediato da questa idea del condominio. A volte è un housing sociale, vera e propria come anche noi qui. A Brembate ad esempio c'è una realtà di housing sociale, sono tanti piccoli appartamenti dedicati alle persone anziane, che hanno vicino il Centro diurno integrato per cui se poi hanno bisogno di servizi possono accedervi. Soluzioni di questo tipo possono essere utili.

Che risposte possono dare le reti sociali di quartiere e come si possono integrare ai servizi professionali?

Le reti sociali sono un servizio che noi abbiamo scelto per agevolare, sostenere e realizzare la partecipazione dei *cittadini* alla vita della città, in particolare del loro quartiere perché le reti sociali sono pensate sul singolo quartiere. Questo perché riteniamo e abbiamo constatato che i cittadini conoscono e si muovono soprattutto sul luogo dove loro abitano, certo poi sono informati sui problemi generali della città, come la mobilità ecc., ma si attivano sulla realtà proprio dove vivono. Dal mio punto di vista, è stata una scelta positiva perché il numero delle associazioni e dei gruppi, che all'inizio avevamo e che sono quelli che ci hanno indotto a partire, nel tempo è aumentato notevolmente. La figura professionale (che opera nelle reti sociali, ndr.) è una figura che sta tra il facilitatore e il coordinatore che deve avere una capacità di gestione del gruppo, di creare il dialogo all'interno del gruppo degli interlocutori, di aiutare il gruppo a mettere in rilievo quelli che loro (i membri del gruppo, ndr.) ritengono essere le tematiche che devono essere affrontate. Il coordinatore non propone nulla, non decide nulla, non è un emissario dell'amministrazione, non va a comunicare il comune ha deciso questo, vuol fare quest'altro. Questo è un compito degli assessori e della giunta e di nessun altro. Il compito dell'operatore della rete di quartiere è proprio quello di aiutare la rete e quindi tutto il gruppo a fare delle scelte sui temi che ritengono di voler affrontare. Tante volte, nella rete accade che siccome è composta da tante realtà è difficile riuscire a far decidere di che cosa adesso ci vogliamo occupare. Abbiamo, quindi, fatto una serie di passaggi interessanti in cui le reti hanno messo a fuoco alcune cose, per esempio, il discorso degli anziani, è stata la prima cosa che hanno scelto insieme. Poi ogni rete, a seconda del periodo e delle questioni che incontra, riesce piano piano ad individuare i temi da affrontare e li porta avanti, chiedendo anche il contributo della giunta e degli assessori; per cui noi spesso tutti partecipiamo agli incontri delle reti sociali, ove si affrontano temi diversi a seconda

della richiesta della rete. (La rete sociale, ndr.) non è l'assemblea del quartiere, quando la rete ci chiama (noi assessori, ndr.) noi incontriamo i gruppi e le realtà che fanno parte della rete. Se, invece, abbiamo bisogno di sentire o di informare tutti i cittadini, allora, siamo noi che organizziamo un'assemblea pubblica su un certo tema che può essere di carattere vario, (per esempio, ndr.) la mobilità, piuttosto che la riqualificazione di una piazza... E lì, tutti possono venire, quelli che sono interessati. Adesso, stiamo facendo una serie di incontri sulla sicurezza e sono sempre assemblee pubbliche, a volte vengono 20 persone, altre volte ne vengono 60 a seconda, evidentemente, dell'interesse che hanno le persone sul tema.

La rete sociale di quartiere può, in qualche modo, indirizzare le politiche sociali dell'amministrazione comunale?

Più che indirizzare le decisioni che sono sempre del politico, (la rete sociale di quartiere, ndr.) ci può far informare su problemi e ci dice quale è il suo parere rispetto alla possibile soluzione poi la si discute insieme. Per quanto riguarda i servizi sociali, per esempio, la rete di Longuelo ci aveva segnalato per loro sarebbe stato importante avere delle ore in più di custodia sociale, quindi, noi ci siamo mossi insieme alla rete, abbiamo recuperato dei finanziamenti e adesso ci sono 10 ore in più. Viceversa, per quanto riguarda gli anziani tutto il lavoro con i centri per la terza età che è stato discusso molto all'interno delle reti sociali perché i centri facessero parte delle reti sociali. Si sono creati dei servizi o dei momenti di incontro tra le realtà che fanno parte della rete e il centro della terza età per allargare un po' gli orizzonti dei Cte (Centri per la terza età, ndr.) e, viceversa, far conoscere agli altri cittadini le realtà dei centri per la terza età. Piuttosto che temi che riguardano i servizi sociali ma anche tutti i cittadini, quando (ad esempio, ndr.) parliamo dei parchi parliamo certamente con l'assessore al Verde ma teniamo conto anche dei problemi dei bambini, degli anziani che frequentano i parchi delle attività che possono essere fatte per loro. Si aprono poi un ventaglio che da qualsiasi punto lo prendiamo coinvolge tutti, perché (ad esempio, ndr.) quando parliamo di strade, a maggior ragione se io devo valutare l'attivazione di una pista ciclabile, per esempio, penso alla pista ciclabile e anche pedonale per quanto riguarda la possibilità di anziani ed adulti di muoversi all'interno di un territorio. Ogni volta che prendiamo in considerazione un problema poi lo vediamo a 360 gradi, le reti non si chiamano sociali perché si occupano di temi sociali ma si occupano di tutto ciò che impatta nella vita dei cittadini, questa è la definizione. È meglio, quindi, chiamarle reti di quartiere e non reti sociali perché qualcuno confonde, le reti sociali parleranno solo di anziani, di minori, di disagio, o di cose simili, (invece, ndr.) parlano di tutto ciò che impatta nella vita dei cittadini. Se (ad esempio, ndr.) c'è il problema della Ztl (Zona traffico limitato, ndr.), se c'è il problema del parcheggio, se c'è problema dell'inquinamento, se c'è il problema del "verde" (del parco, dell'aiuola)

Però, le reti sociali nascono a metà degli anni Novanta del Novecento all'interno dell'ambito dei servizi sociali.

Non confondiamo, le reti sociali di cui parliamo noi sono semplicemente reti di quartiere formate da realtà nate nei quartieri

Associazioni, gruppi...

Associazioni, dal gruppo del *bridge*...

Alla polisportiva...

La rete interistituzionale, invece, che è un'altra cosa, che esiste all'interno dei servizi dell'amministrazione. I servizi sociali e i servizi per i giovani hanno da tempo negli anni Novanta (del XX secolo, ndr.) avevano costituito questa rete tra di loro, per cui gli operatori del Comune si incontrano e discutono di varie problematiche. Invece, nelle reti di quartiere ci sono associazioni che sono nate prima ancora degli anni Novanta (del XX secolo, ndr.), certe polisportive (ad esempio, ndr.) esistono da trent'anni.

Però l'idea di metterle insieme in una rete nasce negli anni Novanta, no?

L'idea di metterle insieme nasce adesso, non negli anni Novanta. Negli anni Novanta c'erano i comitati di quartiere ma non avevano la caratteristica che hanno adesso erano un'altra cosa.

Intendevo la legislazione nell'ambito dei servizi agli adolescenti che già prevedeva il coinvolgimento del cittadino.

Sì, era un'altra cosa però. Non è come quella che noi intendiamo adesso. Questa cosa è assolutamente specifica del nostro Comune. Ci abbiamo pensato adesso, in questa amministrazione, (ad introdurre le reti di quartiere, ndr.) proprio perché avevamo visto esaurirsi le circoscrizioni, non erano più quello che interessava alla gente come partecipazione alla vita dei cittadini, c'era bisogno di qualcosa di più immediato e di concretamente partecipato, mentre la circoscrizione era un po' la copia in piccolo e in brutto dell'amministrazione comunale (quindi, della giunta, del consiglio comunale...). Dal punto di vista dei cittadini c'era l'esigenza di una partecipazione diretta maggiore e molto più libera, non legata ai partiti. Quest'ultima è una cosa importante, la rete sociale non è un dominio di partito vanno bene tutti, destra e sinistra, tutti quelli che vogliono partecipare, basta che partecipino correttamente, non c'è esclusione di nessuno.

Intervista a Ivan Cortinovis, coordinatore della rete sociale "La Tavolozza" di Monterosso

Come si configura il ruolo del coordinatore all'interno della rete sociale di Monterosso?

Si occupa fondamentalmente dell'ambito organizzativo, della convocazione delle riunioni. Poi il referente è uguale a tutti gli altri che partecipano. Si occupa di convocare la riunione e di tenere alcuni contatti per scadenze o per gruppi di lavoro che ci sono. Le comunicazioni vengono date attraverso le e-mail e non con le telefonate. Poi, se arriva del materiale lo distribuisce a tutti i partecipanti, raccogliere il verbale (delle riunioni, ndr.) e distribuirlo.

Ci sono dei compiti che il Comune di Bergamo richiede che vengano ottemperati dal coordinatore?

No.

Il coordinatore della rete sociale fa da facilitatore?

Si, in parte anche da facilitatore, se riesce.

Fa anche da moderatore, cercando di raccogliere le opinioni e fare sintesi?

Cerca di sentire le varie persone, durante gli incontri che svolgiamo una volta al mese, per cui durante il mese un partecipante può comunicare al coordinatore la sua esigenza di discutere di un tema e il coordinatore la inserisce nell'ordine del giorno della riunione.

L'esigenza discutere su qualcosa proviene solo dai partecipanti o può provenire anche dall'esterno, da persone che non partecipano alle riunioni della rete sociale?

A volte sì, è successo raramente ma è successo.

Quali sono le organizzazioni che la compongono la rete sociale di Monterosso?

La caratterizzazione della rete di Monterosso, nella sua storia, è sempre stata quella di tenere assieme tutte le organizzazioni che ci sono nel territorio, che conosciamo grosso modo. Quelle che sono state sempre difficili da coinvolgere sono le polisportive e poi anche tutti i rappresentanti o le persone che operano nei servizi decentrati del Comune. Mi spiego, ci può essere l'operatrice del Csc (Centro Socio Culturale, ndr.), l'assistente sociale. Una volta, quando c'era il drappello dei vigili di circoscrizione venivano anche i vigili. Adesso, è un po' che non vengono più, perché hanno un'organizzazione diversa per cui non c'è più un referente locale. Quelli dello spazio famiglia che sono educatori, che seguono in modo particolare le famiglie e minori. Poi per quanto riguarda gli enti e le associazioni o i gruppi informali che ci sono (nel quartiere, ndr.) c'è la parrocchia, c'è l'istituto comprensivo Camozzi, in via ufficiale, viene la dirigente e vengono anche degli insegnanti dei plessi (in particolare, quelli che operano al plesso della scuola primaria di Monterosso) e il comitato genitori. Poi, come associazione c'è Propolis, c'è Estroepassioni, c'è il progetto del laboratorio di falegnameria, c'è il centro anziani.

Il centro per la terza età del quartiere che ruolo ha nella rete sociale di Monterosso?

Ha cominciato a venire da un anno e mezzo a questa parte, quando hanno cambiato direttivo, e come tutti gli altri. Non hanno un ruolo particolare all'interno della rete.

Per quanto riguarda l'area anziani quali interventi realizza la rete sociale di Monterosso?

Per l'area anziani c'è un referente del Progetto Anziani del Comune e della Cooperativa il Sol.Co. che ha cercato di organizzare un sottogruppo o una sottorete che riguarda in modo specifico gli anziani. Vale a dire, ha messo assieme oltre al centro anziani, la parte della segreteria della Parrocchia che si occupa di anziani, la Uildm (Unione Italiana Lotta alla Distrofia Muscolare, ndr.) che ha problemi anche lei con persone fragili e anziane, le custodi sociali che seguono in modo particolare gli anziani, la S. Vincenzo

(Patronato S. Vincenzo, ndr.), la Caritas. Dall'esperienza della rete hanno visto che per trattare una serie di problemi focalizzati sull'area degli anziani è meglio che tutti quelli che ci operano ogni tanto si trovano.

Come si rapporta la rete e in particolare il coordinatore all'operatore di quartiere?

L'operatore di quartiere di Monterosso, Andrea Preda, ci aveva seguito quando come rete del Monterosso era solo un facilitatore, per cui prima che entrasse in vigore il progetto delle reti sociali di questa amministrazione comunale. Ci aveva seguito dal 2009-2010.

Che differenza c'è tra facilitatore e operatore di quartiere?

Sono due epoche diverse, l'operatore di quartiere è la figura che è stata creata con il progetto reti sociali di questa amministrazione. Però, alcune reti, ad esempio quella di Monterosso, esistevano da molto più tempo. In epoche diverse, non c'era l'operatore di quartiere perché non era previsto un servizio reti sociali e che tutte le reti l'avessero. Però, c'erano dei progetti della Fondazione Cariplo, che erano partiti nel 2004, i quali prevedevano che in alcune zone ci fosse un facilitatore, allora noi per un certo periodo avevamo avuto un facilitatore. Un progetto non esteso a tutti quartieri ma solo a quelli che rientravano nei progetti finanziati occasionalmente.

Che iniziative avete realizzato per gli anziani?

La rete sociale è un luogo dove ci si incontra e dove ognuno porta le proprie informazioni, le proprie esigenze e ci si dà una mano nell'organizzazione di attività o di eventi o di iniziative che possono servire al quartiere a cui ognuno liberamente aderisce. In molte di queste iniziative si tiene conto è che si è in quartiere di anziani. Nelle iniziative che hanno un po' più di "regia" in capo alla rete sociale non si sono fatte delle iniziative specifiche per anziani, queste le fa il centro anziani, la parrocchia. Però, nelle iniziative che sono promosse comunque dalla rete, come Monterosso in piazza, si tiene conto comunque che ci sono anziani e si cerca di coinvolgerli in modo attivo in alcune iniziative o in modo che loro possano fruire di alcune iniziative che si fanno.

Mi può fare un esempio di come coinvolgete in modo attivo gli anziani del quartiere?

Quando, durante la Monterosso in Piazza, si fa la festa in strada con i bambini il centro anziani è coinvolto, quanto meno negli ultimi 2-3 anni, a venire a insegnare a giocare a bocce. Questo è coinvolgimento attivo che si chiede. Due o tre anziani gestiscono questo laboratorio. Quando i ragazzi dello spazio giovanile hanno fatto un corso di cucina sulle tradizioni culinarie hanno coinvolto degli anziani e faranno una cena assieme al centro anziani.

Quindi, intergenerazionalità...

Sì, nel senso che per noi è una cosa importante. C'è stato anche un progetto del Bando del volontariato del 2012, che si chiamava Generazioni in azione, che era centrato proprio sullo scambio di competenze, di opportunità tra le diverse generazioni. Quel progetto ha favorito, ha fatto da incubatore per la creazione di una serie di rapporti di fiducia che poi continuano normalmente. Ad esempio, un'altra collaborazione che

il centro anziani ha fatto è legata al progetto culture e tradizioni con le signore che stanno facendo il corso di italiano per stranieri. Qualche anziano è stato coinvolto nell'orto, anche se erano più giovani.

Gli anziani sono stati coinvolti nell'insegnare a fare l'orto?

Nella scuola Papa Giovanni XXIII (gli anziani, ndr.) sono stati coinvolti personalmente alcuni anziani, come singoli non come associazione, che avevano una professionalità per quanto riguarda l'agricoltura e che hanno dato alcune informazioni di come organizzare l'orto e gli hanno anche aiutati all'inizio. Nel progetto del Bando del volontariato che si sta facendo adesso, sempre sugli orti, quelli del servizio famiglie e minori, perché ci sono dentro in questo bando Valtesse, Monterosso, Redona e Borgo Palazzo (quartieri della città di Bergamo, ndr.), hanno inizialmente visto che l'orto dell'Edoné era del tutto in disuso, e stavamo aspettando che gli orti del Quintino partissero, loro hanno incominciato ad andare all'orto dell'Edone, e c'erano un po' di ragazzi adolescenti ai quali si sono affiancati delle persone anziane e si sono messi, con grande soddisfazione reciproca, a coltivare questo orto.

Quale ruolo ha la rete sociale in queste iniziative? Le facilita?

La rete non è un'associazione, la rete è un luogo dove tra pari ci si incontra e ognuno vale per le idee e per le osservazioni che porta. La rete ha facilitato una creazione di relazioni e di fiducia tra coloro che vi partecipano. Questo il substrato per tutte le iniziative, senza questo ognuno si fa le sue iniziative e non guarda gli altri.

Quindi la rete aiuta a facilitare l'incontro e la comunicazione tra i partecipanti?

Aiuta a facilitare la comunicazione e l'incontro, ma specialmente agisce sulla creazione di relazioni e di rapporti di fiducia.

Per costruire il progetto dell'orto a Redona c'è stata anche la collaborazione con la rete di Redona?

Si, nel progetto del Bando del volontariato, che si chiama Community Lab, erano previste una serie di azioni, una serie di laboratori, di Redona è stato coinvolto il Polo civico, piuttosto che Mellow Mood...

Ci sono quindi delle collaborazioni inter-reti?

Certo, la collaborazione tra la rete di Valtesse e la rete di Monterosso, proprio grazie a questi bandi del volontariato, ormai è il terzo bando a cui abbiamo partecipato, è diventata del tutto normale.

Come funziona il Bando del volontariato? La rete può presentare un progetto?

No, la rete non può presentare. Perché il bando del volontariato deve essere un'associazione di volontariato che fa da capofila, poi ci deve essere un numero minimo di associazioni di volontariato o di promozione sociale che partecipano al progetto. In questo bando del volontariato, che è partito ad aprile 2018 e scadrà ad ottobre del 2019, il capofila è la Uildm, che è un'organizzazione di volontariato e i finanziamenti arrivano a questa associazione. Partecipano altre 18 tra associazioni, enti ed organizzazioni. Ognuno si fa

responsabile di alcune di queste azioni, non tutti fanno tutto ma ognuno fa il suo pezzo, messo assieme diventa un progetto e il valore aggiunto è che lo scambio delle esperienze è diretto, in luoghi diversi con persone diverse e ci si può confrontare su quello che funziona di più e ciò che funziona meno.

Avete segnalato alcuni bisogni delle persone anziane a cui, per esempio, i servizi sociali o sociosanitari non avevamo ancora dato risposta?

Noi in modo specifico no, nel senso che questo compito è più destinato per quanto riguarda (gli anziani, ndr.) al centro anziani, alle organizzazioni che seguono direttamente gli anziani. Nelle discussioni che si svolgono durante le riunioni della Tavolozza anche l'aspetto degli anziani è tenuto in considerazione per quanto riguarda la qualità della vita e dell'abitare nel quartiere. La constatazione che ci sono 2 anziani ogni giovane non è una cosa da sottovalutare. Quando si è pensato alla progettazione di piazza Pacati, tanto per dire una cosa molto concreta, una delle cose che era stata segnalata ma avevamo visto che doveva essere fatta era quella di mettere e panchine una di fronte all'altra. Questa cosa per i tecnici del Comune sarebbe stata impensabile da fare, non si mettono le panchine una di fronte all'altra perché se uno allunga i piedi tocca i piedi dell'altro. Di fatto, però se si va d'estate queste panchine messe una di fronte all'altra sono piene di anziani perché così possono parlare tra di loro. Sembra una stupidata, ma è fondamentale perché un anziano che si siede su una panchina ed è già da solo in casa sta lì sulla panchina e non capisce perché ci deve stare, mettendo due panchine una contro l'altra si favorisce che più anziani si siedono e si parlano.

Si può dire che la rete sociale fa emergere la domanda, nel senso che le associazioni e i singoli cittadini che partecipano portano le loro esigenze e le esigenze che notano esserci sul territorio? La rete sociale fa da collegamento col Comune di Bergamo?

Alcune volte succede proprio questo. A volte fa da collegamento, a volte nell'esperienza della rete non è che ci aspetti che gli altri risolvano sempre i problemi se si può affrontare direttamente i problemi lo si fa, perché alcune volte basta poco.

A volte può capitare che fare una segnalazione al comune o addirittura incontrate direttamente il Comune?

Qualche volta sì.

Non c'è un intervento nella progettazione delle politiche sociali diretto da parte delle reti sociali?

No, però noi sappiamo. La filosofia è sempre stata un po' questa ed è una scelta che abbiamo fatto già da molto tempo, all'inizio degli anni Duemila circa. I servizi sociali si occupano molte volte di fragilità che hanno bisogno di professionalità, specialmente quando sono gravi. La rete sociale – intendo con questa espressione tutti quelli che ci partecipano nelle loro attività proprie - questa cosa non può farla, invece può con le sue azioni intervenire sull'*agio* e non sul *disagio*. Impedire a quella fascia che dell'agio sta scivolando nel disagio, rallentare e frenare questa deriva. Se ci sono difficoltà per quanto riguarda i bambini nelle capacità di riuscire a fare i compiti, se questa difficoltà si protrae per molto tempo c'è il rischio che questi bambini vengano poi emarginati nella scuola, abbia problemi... A poco a poco, a questo bambino

che ha un problema molto piccolo, come quello della capacità di fare i compiti perché nessuno lo segue a casa oppure a casa parlano un'altra lingua per cui ha difficoltà, questa può diventare una ragione per scivolare a poco a poco in un disagio che è sempre più complicato. Quando il disagio è già complicato a questo punto deve intervenire l'educatore o il professionista però prima che si...

Manifesti...

...si manifesti ma si cronicizzi. In una situazione di questo tipo, se noi riusciamo in un laboratorio compiti a sostenerlo cercando di rallentare e di impedire che arrivi in quella situazione, dove deve intervenire proprio il professionista. La filosofia è questa: per cui quando il problema c'è, ad esempio lo spaccio, magari in alcune zone, la rete di per sé non è che ci possa fare tanto. Però, se noi individuiamo che quel posto può essere animato, può essere vissuto, possono essere realizzati degli eventi che danno un senso diverso a quello spazio, sia dal punto di vista dell'immaginazione ma anche dall'organizzazione stessa, facendolo diventare più vivibile. Noi, in questa maniera togliamo quelle caratteristiche o comunque cerchiamo di ridurre e minimizzare quelle caratteristiche, non sempre ci si riesce, che possono portare all'acuirsi di questo fenomeno.

Mi può fare un esempio di come realizzate?

Noi non interveniamo sul singolo soggetto con un intervento mirato e personale perché questo lo fa l'educatore. Però, se noi attiviamo un laboratorio compiti cerchiamo di coinvolgere quel bambino in modo che partecipi e venga seguito.

Voi organizzate direttamente il laboratorio compiti?

Si. Nella rete si discute di come farlo, poi all'interno della rete qualcuno si occupa di organizzarlo perché gli interessa, ha questa *mission*...

Poi, lo organizza con l'aiuto di un'altra organizzazione o gruppo?

Poi l'organizza con l'aiuto di qualcun altro. Se la rete organizza un laboratorio compiti poi qualcun altro cerca di trovare dei finanziamenti perché nel laboratorio compiti ci sia un coordinatore, magari attraverso i bandi comunali. Qualcuno si occupa di diffondere l'informazione per reclutare altri volontari, qualcun altro oltre a fare laboratorio compiti cerca di offrire anche delle occasioni diverse, dei momenti nei quali i bambini possono giocare o possono incontrarsi...

La scuola magari segnala i bambini che potrebbero aver bisogno di aiuto per i compiti...

La scuola collabora segnalando all'interno delle classi coloro che sono i bambini che avrebbero più bisogno di un intervento di questo tipo. Si contattano direttamente loro assieme ai genitori. Per realizzare l'intervento di aiuto compiti è necessario coinvolgere la Parrocchia perché molte volte la sede dell'aiuto compiti è l'oratorio e quindi bisogna trovare uno spazio, coinvolgere l'istituto comprensivo, coinvolgere il comitato genitori per trovare anche dei volontari, coinvolgere altre associazioni che magari devono ad

esempio cercare i fondi per finanziare un coordinatore, una figura che tenga il contatto tra il laboratorio compiti e la scuola.

Intervista alla Responsabile dell'Unità Operativa Anziani del Comune di Bergamo, dott.ssa Cristina Trussardi

Quali sono i compiti dell'Unità operativa Anziani di cui Lei è responsabile?

Sono una coordinatrice. A me fanno riferimento tutte le attività e progetti per quanto riguarda la *sfera* anziani da 65 in poi, relative ad esempio alle attività riferite alla domiciliarità: prestazioni, interventi, progettualità da predisporre. Non solo, anche tutto ciò che riguarda l'aspetto della socializzazione (dell'anziano, ndr.) per esempio i centri per la terza età e poi tutto ciò che viene realizzato con altri servizi, altri uffici che però riguardano la sfera degli anziani. Il mio ruolo è anche di referente per il Comune di Bergamo per quanto riguarda l'ex Cead che è l'unità di valutazione multidisciplinare dell'Asst (con le seguenti professionalità: medico, coordinatore infermieristico, coordinatore sociale) del distretto del Papa Giovanni XXIII. Rappresento tutti i servizi della componente sociale del Comune di Bergamo che vanno dai minori ai disabili e dagli anziani agli adulti (che vengono gestiti, ndr.) per situazioni multiproblematiche. Si occupa non solo di anziani ma anche di disabilità?

In quello specifico solo il "portavoce" per le colleghe del territorio, per le altre aree.

Lei ha indicato come area di sua competenza gli anziani dai 65 anni. Come mai hai indicato proprio 65 come età?

Considerato che le età anziana parte legalmente e pensionisticamente, almeno fino adesso, dai 65 anni noi lavoriamo da 65 anni in poi. Neurologicamente le ultime indicazioni che sono state date dicono che l'età anziana deve essere fatta rientrare dai 70-75 anni in su.

Voi pensate e programmate le politiche sociali secondo diverse e separate categorie di target secondo l'età? O in base alle tipologie di servizi da erogare, quindi, residenzialità, domiciliarità?

La politica sociale non la faccio io, la fa l'assessore e la giunta. Io realizzo quelli che sono i mandati politici sulla base delle attività che vengono decise all'inizio del mandato. Per il momento le aree sviluppano al proprio interno una serie di attività inerenti a x, y. Se guardiamo il servizio per la domiciliarità la parte che abbiamo fatto è più ampia non ragioniamo solo del Sad per gli anziani ma ragioniamo per il servizio per la domiciliarità con tutte le sue sfaccettature. Tutto ciò che metti in capo di supporto per la persona che vuol rimanere al proprio domicilio, che sia anziano che sia adulto che sia disabile questa fattispecie per noi conta poco. Il riferimento è l'area anziani perché da sempre il servizio di assistenza domiciliare è stato in capo all'area anziani. Però nella gestione di questo noi nella gestione di questo siamo trasversali. Non c'è un'indicazione precisa sulla questione domiciliarità, residenzialità, territorialità i mandati sono diversi

sicuramente è questo quello che c'è come indicazioni di massima. Esplicitamente no, però di fatto noi lavoriamo così.

Nella programmazione non è definito in modo preciso però le politiche vengono realizzate nel concreto in questo modo, non in modo separato, ad esempio, tra l'ambito anziani e quello dei disabili perché poi di fatto ci sono persone anziane con disabilità...

Ogni area lavora per competenza sulla tematica, area anziani sulla tematica anziani, area adulti sulla tematica adulti, area disabili sulla tematica dei disabili, area minori sulla tematica dei minori. Sono le quattro categorie generali. Tutte noi lavoriamo (le responsabili di ciascuna unità operativa, ndr.) secondo questo triplice "discorso" e i coordinatori tengono le connessioni, ad esempio, sul discorso del lavoro sulla territorialità.

La collaborazione permette di evitare la separazione tra le aree creare connessioni tra esse...

Ci siamo resi conto che nel momento in cui si lavorava per aree il problema che si poneva era che tu non puoi drasticamente dire è tutto solo anziani perché le famiglie possono essere composte da più soggetti con caratteristiche e appartenenze diverse e con problematiche anche diverse. Qualora ci sia un nucleo familiare che vede la presenza di un adulto magari disabile o un minore... si collabora tutti insieme nella realizzazione di un progetto questa è l'idea.

Come cambia la custodia sociale rispetto al servizio domiciliare classico? A quali esigenze risponde questo mutamento?

Tutti i servizi innovativi che sono stati fatti partire negli ultimi dieci anni vengono dal bisogno del territorio quindi anche dall'incrocio della gestione dell'utenza, dall'esperienza delle colleghe, e dall'attività di valutazione multidisciplinare col Cead. I servizi che sono stati proposti - come la custodia sociale, tornare a casa e l'infermiere di comunità - partono dall'esigenze del territorio, dalle difficoltà mostrate dal territorio. Poi, perché il servizio Sad di un tempo non è più sostenibile, sono partita a fare l'assistente sociale nel Comune di Bergamo nel 1992 quando il Sad si limitava alle pulizie, qualche volta il bagno e le spese, non è questo il bisogno della persona adesso. La richiesta un po' l'abbiamo anche *indotta*, perché era giusto fosse così, della presa in carico a 360 gradi, valutando sia il bisogno dell'avere una casa dignitosamente pulita, ma che il personale vada e svolga solamente pulizie no perché non è il *nostro intento*. È vero che uno sta bene se la casa è pulita però sta altrettanto bene se c'è una cura anche della persona e visto che, comunque, è di primaria importanza centriamo molto sulla questione che il personale Asa/Oss non è personale di colf, quindi non vengono a fare le pulizie. Se uno ha bisogno di pulizie è un'altra esigenza ma il tuo star bene è star bene anche nell'essere *accudito* correttamente, di aver qualcuno che pensa anche al tuo bisogno fisico al quale si collega tutto il resto, bisogno fisico, bisogno di relazione e bisogno anche di alcune prestazioni come le uscite, il pasto. Sono tutte attività che nel 1992 non venivano considerate, io mi ricordo che nel 1992 gli utenti venivano e chiedevano che le Asa facessero, ad esempio, pulizie dei lampadari, dei mobili... È diverso da quello che attualmente garantiamo sia una gestione dell'accudimento

(aiutare la persona a cambiarsi, a lavarsi, a prepararsi il pasto, andare dal medico per le ricette, prestazioni burocratiche) che “accudire” anche la casa (il riordino).

Lei ha usato l’espressione “un po’ l’abbiamo anche indotta”, si riferiva alle esigenze delle persone o alla risposta dei servizi?

Alla risposta.

In che senso?

Nel senso che, comunque, abbiamo dovuto ribaltare un po' quella che è la visione del servizio. All'inizio, i primi anni, è stata veramente un po' dura far capire ciò che veniva chiesto era una cosa, era l'attività di una *colf*, e non è il nostro servizio, quello che invece proponevamo era diverso. Indotto nel senso che sì, noi facciamo ad esempio su due turni la settimana un'attività di cura della casa ma c'è anche la cura della persona. Se (la persona ndr.) vuole il pacchetto è di due attività non è di una, abbiamo cominciato a far cambiare un po' questa mentalità adesso noi lavoriamo quasi esclusivamente sulla gestione della persona, sulla *cura* della persona a 360 gradi con grosse difficoltà perché non riusciamo ad arrivare dappertutto.

La mentalità da cambiare è solo quella degli utenti o anche la mentalità degli operatori Asa e Oss?

Di entrambi,

Per continuare il paragone da Lei proposto le chiedo che tipo di mentalità avevano gli “operatori del 1992” e quelli di oggi?

Era diverso, era più comodo. Era più facile la risposta di gestire la casa che gestire la relazione con la persona. *Per cui fare le pulizie che ti chiedevano e andare via era una cosa, chiedere a loro di entrare in una relazione più stretta e più intima - perché quando tu entri nella sfera di accudire la persona anche dal punto di vista fisico entri in un aspetto molto personale, intimo - devi costruire una relazione non puoi arrivare e prendi la persona e la metti in vasca così come niente fosse.*

Gli operatori hanno avuto bisogno per questo cambio di approccio di una formazione adeguata?

Sì, una formazione ma soprattutto da quegli anni in poi, noi avevamo a Bergamo del personale anche nostro (dipendenti nostri) che facevano le Asa piano piano sono state assorbite in funzioni amministrative e si è dato la gestione in toto (dei servizi domiciliari, ndr.) alle cooperative attraverso convenzioni e poi diventate co-progettazioni. È stato richiesto alle cooperative che il personale ingaggiato fosse formato a una gestione più al passo con i tempi che ferma “alle calende greche”.

Per quanto riguarda la custodia sociale sono stati ingaggiati anche educatori?

Quello che ho detto prima riguardava il Sad. Per quanto riguarda la custodia sociale il servizio è stato fatto partire l'indicazione molto precisa che gli interventi di domiciliarità, di prossimità alla domiciliarità devono essere estemporanei, non a carattere continuativo, ma che rispondono al bisogno che ho adesso. Ad

esempio, ho bisogno che qualcuno nella mia rete familiare, se c'è o non c'è, sappia rispondere, il vicinato non ce l'ho o non ho rapporti, che mi possa risolvere questa cosa. Questa è la funzione che viene richiesta al personale.

Creare le relazioni con la comunità...

O anche col condominio.

Creare reti di prossimità...

Le prime custodie erano nate nei quartieri in cui c'era una grossa presenza di case popolari. La prima custodia è nata su Boccaleone (quartiere, ndr.) ma soprattutto nei caseggiati di via Rovelli 36/1A-36/6. Un complesso di condomini, collegati con un cortile stretto, che erano tutti alloggi popolari dove c'era la necessità di fare rete tra gli abitanti. Poi è stata proposta a Loreto (quartiere, ndr.) e in Santa Caterina (Borgo s. Caterina, quartiere). Io ero una delle assistenti sociali che l'ha fatta partire in S. Caterina. L'abbiamo sviluppata tantissimo sul complesso di case popolari all'interno di via Fratelli Cairoli, sono circa 6-7 condomini, dove c'era una grossa presenza di persone con redditi anche bassi, assegnatari di alloggi popolari quindi con determinate caratteristiche o anziani o disabili che magari non avevano relazioni tra di loro, e all'interno del condominio c'erano anche più persone con problematiche. Inserire in un contesto così, in un agglomerato di case popolari, persone che potessero mettere in relazione gli uni con altri è stato utile, attivare quel sostegno anche reciproco non è facile. Poi, la cosa si è sviluppata dal complesso di case al quartiere, non si poteva far diversamente, non puoi lavorare solo su quella piccola parte del territorio ma del lavorare sul territorio, devi lavorare collegandoti con la parrocchia, con la S. Vincenzo, con l'Unitalsi, con i farmacisti, con il centro della terza età, con i medici, perché quelle persone è vero che vivono in quel complesso di condominio ma il complesso del condominio è all'interno di un contesto di vita.

Poi, è nata la figura del portiere sociale...

Quello è partito come servizio dell'Aler, ma quello è nato con una specifica competenza ma non in tutti i territori ma è nato in quei territori dove la presenza di alloggi popolari di proprietà dell'Aler era significativa (Carnovali, Monterosso). L'Aler aveva la necessità di mettere un proprio riferimento all'interno questi territori, di questi agglomerati popolari al quale le persone potessero fare riferimento per x motivi e per monitorare le situazioni più delicate. Le case popolari vengono assegnate sia a italiani ma anche a stranieri, sia a persone con disabilità, sia a persone di vario genere far convivere, all'interno di un complesso molto ampio, diverse persone con problematiche diverse proviamo a immaginare che non è sempre facile. Avere qualcuno sul "luogo" che possa essere un riferimento era importante per l'Aler. Però quella è un'altra cosa. Ciò non esclude il fatto che su Monterosso quando abbiamo attivato la custodia sociale c'è stata anche la necessità di entrare in contatto con l'operatore sociale presente. Già da prima, almeno per l'area anziani, rapporti col portiere sociale c'erano perché il portiere sociale è quello che vive la realtà di territorio molto di più di noi operatori che siamo dislocati adesso non più sui territori.

Infatti, mi è stato detto che prima gli assistenti sociali erano dislocati nei quartieri...

Nelle circoscrizioni.

Perché è stato scelto di modificare la dislocazione degli assistenti sociali? Questo cambiamento è stato utile all'organizzazione o agli utenti?

Noi (assistenti sociali, ndr.) eravamo dislocate sul territorio nelle circoscrizioni, allora c'erano sette circoscrizioni poi sono diventate tre, poi per l'area anziani il raggruppamento è stato tutto (dislocato, ndr.) nella sede centrale. Se la vedo come coordinatore vedo il pro e il contro di questa azione non essere più nei territori si è perso un po' quella che è la vicinanza, un conto è essere con la stessa sede dell'ufficio a Redona, allora ero sulla quinta circoscrizione, e gestivo la situazione da lì, ero più vicina. Avevo una sensibilità diversa, non un'attenzione, le situazioni ti arrivano diversamente, le persone erano più vicine e venivano magari più facilmente. Noi, all'epoca facevamo anche segretariato sociale, come assistenti sociali, e vedevamo noi l'utenza in *primis*, chi aveva delle necessità informative o di servizi veniva direttamente da noi che eravamo lì. L'arrivare e fare tutti insieme ha risposto a un bisogno di non solitudine dell'operatore. Nel senso che c'è un team, le colleghe sono tutte qui. Se c'è un bisogno di assistenza per qualche motivo (ferie, malattia...) c'è la possibilità di avere uno stretto rapporto tra una collega e l'altra, anche un passaggio di consegne. Rende possibile decidere in maniera più fluida quando bisogna prendere delle decisioni su servizi, determinate cose anche d'urgenza è possibile farla più velocemente. Non devi convocarle (le colleghe, ndr.) sperare che arrivino.

È più efficiente...

Si. Di contro, ti sei allontanata dal territorio perché in primo luogo gli utenti che vengono qui noi li vediamo se sono utenti in carico. Non facciamo più il segretariato sociale perché è tutto in gestione al Pass (Porta d'Accesso ai Servizi Sociali). Il segretariato sociale viene gestito a livello centralizzato, la persona viene a chiedere informazioni a chi? Non a me, che sono assistente sociale di quel determinato quartiere ma da un operatore che è a conoscenza di tutto ciò che è fruibile in città come amministrazione o come servizi altri, in funzione di quello che chiede. Se c'è la necessità di una presa in carico, perché c'è bisogno di dare continuità a quelle che sono le sue richieste, viene fatto il passaggio all'assistente sociale di zona. Io vengo sono un cittadino qualsiasi ho bisogno di avere delle informazioni per come fare un Isee non sono dove andare vengo al Pass e mi danno tutte le indicazioni, mi dicono come muovermi, quali documenti portare e come prendere appuntamento. Se però io vengo ed ho una situazione di familiare anziano a casa che faccio fatica a gestire, per tanti motivi, vengo faccio un primo colloquio, l'assistente sociale che mi fa l'inquadramento mi dà una panoramica di quelle che possono essere risposte possibili interne o esterne. Se io comincio a dire che si muove poco e ha bisogno di determinate cose mi indirizzano all'invalidità civile, al patronato, al servizio assorbimento dell'Asst e al medico di base (medico di medicina generale, ndr.). Se però parlo di necessità nell'accudimento a casa perché non ho nessuno, perché non ce la faccio come figlia, mi danno indicazione di rivolgermi ai patronati per avere la badante oppure al servizio di assistenza domiciliare e mi dicono cosa devo fare per ottenerlo. Nel momento cui c'è la necessità di una presa in carico del Comune di Bergamo viene assegnato all'area e io passo (ad esempio, ndr.) all'assistente sociale Rapis perché io abito a Monterosso.

Il Pass è simile al Cup di un ospedale?

Si, più o meno.

Un'accettazione che orienta ed eventuale presa in carico se il servizio viene offerto dal Comune di Bergamo...

Si.

Invece, il segretariato sociale era più diretto...

Si. Ero della Malpensata andavo dall'assistente sociale della Malpensata.

L'assistente sociale conosceva bene quel territorio e che entrava in contatto anche con coloro i quali magari non prendeva in carico...

Si. Lo indirizzi (se non lo offri direttamente tu il servizio, ndr.) dandogli delle informazioni.

Quale è il presidio attivo sul territorio o figura professionale che svolge la funzione di segretariato sociale? Forse la custodia sociale?

Nel suo piccolo la custodia sociale dà anche indicazioni su servizi e su attività ed enti che gestiscono determinate cose. La custodia sociale deve essere a conoscenza, come il personale domiciliare, dei servizi che possono essere collegati a determinate necessità.

Il Comune per capire quali sono le esigenze del territorio non fa leva sulle informazioni che può dare il centro per la terza età e ai centri d'ascolto visto che non c'è più il segretariato sociale?

Il Segretariato sociale c'è ma centralizzato. *La specifica di un territorio c'è l'ha in "mano" l'assistente sociale di quel territorio.*

Tornando alla custodia sociale, è servito questo servizio per far emergere la domanda delle persone?

Si, perché dove c'è la custodia sociale sicuramente si comincia a intercettare quelle situazioni che difficilmente arrivano ai servizi per varie ragioni, perché non si fidano, sono molto orgogliose, non ne sono a conoscenza. Ci sono operatori che sono lì per cui c'è il passaparola del vicinato oppure sono i medici su situazioni particolari, che magari prima non sapevano come gestire, chiedono loro il coinvolgimento del (custode sociale, ndr.), oppure gli stessi volontari che fanno presente che ci sono determinate situazioni e le agganciano. Gli operatori di custodia hanno una modalità di aggancio molto più soft, hanno un approccio diverso, essendo un qualcosa (la custodia sociale, ndr.) che non ti lega mani e piedi, nel senso che non c'è un vincolo, non apri una procedura, per il Sad bisogna venire e formalizzare la richiesta (fare dei colloqui, presentare dei documenti, ti arriva la lettera a casa con scritto quando inizi e quanto costa). Questa è una struttura che qualcuno fa un po' fatica ad accettare. Loro (i custodi sociali, ndr.) hanno un modo di avvicinarsi alla persona più da buon vicinato, si presentano, non sono invasive, rispettano anche i tempi della persona si prova e si riprova in modo differenti, anche facendo in modo di mantenere i contatti nel tempo. Dove c'è la necessità di arrivare a un servizio più strutturato sono che l'accompagnano, spiegando

la situazione la situazione all'assistente sociale, facendo in modo che accettino l'assistente sociale, preparando anche la documentazione necessaria per predisporre la pratica. In alcuni casi, dove la situazione è molto delicata c'è l'accompagnamento tra la custode sociale e l'Asa/Oss del servizio domiciliare, la persona si sente che c'è interesse e continuità di rapporto. La custodia sociale è in grado di accompagnare il servizio nelle situazioni in cui c'è molta reticenza, molta rigidità, molta difficoltà, abituare la persona che qualche volta, attraverso la custode, passa qualcuno a trovarvi, ti fa determinate cose. Quando gli fai capire che questa cosa (servizio, ndr.) lo può avere costantemente avendo una persona dedicata e un momento tutto tuo, non un po' risicato, e tu gli presenti chi lo farà è più facile, anche per chi entra a gestire queste persone, perché è già abituata ai nostri meccanismi. Noi abbiamo persone veramente difficili da abituare persone che non hanno mai aperto la porta. Poi serve anche per situazioni temporanee come (la signora, ndr.) è uscita e c'è il ghiaccio per terra è scivolata e ha picchiato la spalla e devo stare casa però ciò il frigor vuoto e devo andare a prendere la pomata che mi ha detto il dottore però non riesco a uscire, chiamo e se la custode ha la facoltà in quel momento di venire lì subito viene, altrimenti dice vengono domani. (La custode, ndr.) fa un po' quello che faceva la buona vicina di casa che adesso è difficile trovare. Se vedi le relazioni all'interno del condominio è ben difficile che molti dei condomini conoscano gli altri.

Il servizio di custodia sociale poi attiva i vicini?

In alcuni casi si è riusciti. Già il fatto che attivi l'attenzione dei commercianti, dei medici, dei volontari del territorio è tanto.

Se dovesse fare una fotografia della condizione degli anziani problematiche e risorse del quartiere di Monterosso?

Il lavoro dell'équipe di custodia è stato un lavoro interessante e ha permesso di riattivare un centro della terza età chiuso, si è fatto un lavoro di riapertura cercare le relazioni, cercare di creare rete. Poi si è creato anche un tavolo anziani nel quartiere che vede la partecipazione dell'assistente sociale, dell'operatore di comunità e si è arrivati a realizzare il progetto Fare pre.sa. Fondamentalmente, consiste nel mettersi insieme una serie di risorse, di volontari e servizi che possano rispondere a un bisogno delle persone del quartiere, anche attraverso delle telefonate in entrata e in uscita. Volontari della S. Vincenzo e della parrocchia e anche l'operatore di custodia fanno le telefonate in uscita a persone anziane o sole del quartiere.

Come mai con questo progetto siete partiti proprio da Monterosso?

Perché è una cosa che è venuta spontanea, molti nostri servizi partono anche dalla spontaneità del bisogno che viene manifestato e si trova insieme una soluzione e si sperimenta.

Gli anziani hanno manifestato questo bisogno?

Non solo gli anziani, ma anche il territorio stesso, anche le associazioni si sono rese conto di questa cosa. Alcuni vostri servizi nascono dall'emersione della domanda...

Dalla presa di coscienza di quello che sono *le difficoltà* del quartiere, vuoi perché le portano le persone stesse vuoi perché sono i volontari o le associazioni che fanno presenti alcune cose. Lì è nato questo, questo bisogno di rispondere alla sensazione molto chiara, molto presente di solitudine, di come approcciare le persone, soprattutto c'erano i presupposti e la collaborazione che stava nascendo molto stretta per risolvere insieme questo bisogno. Spontaneità non lasciata così al caso ma costruita insieme, diretta e strutturata. È diventato un servizio, tenendo conto degli specialisti, cioè dei tecnici, ma anche il volontariato che rispondono a quel bisogno ma insieme. Sarà realizzabile in tutti i territori non lo so.

Dipende anche dalla presenza del volontariato?

Dipende anche dalla consapevolezza e della maturità del territorio

Il territorio di Monterosso è più consapevole e maturo degli altri?

Ha fatto un certo tipo di percorso. Non c'è un territorio più "bravo" o meno bravo, più maturo o meno maturo, secondo me. Sono territori che si interrogano su una cosa piuttosto che su un'altra. Ci sono territori come Longuelo con la Banda della merenda, sono un gruppo di mamme sprint che si sono organizzate e lì, ad esempio, è venuto spontaneo che loro sono un territorio più attivo sull'aspetto dei bambini. Un altro territorio è più attento su altre cose. Non è buona cosa riproporre un'esperienza come quella di Monterosso tout court su un altro territorio perché non sai che risposta avrebbe quel territorio. Non puoi imporre. Devi preparare i territori a una determinata progettualità. Noi le custodi non le caliamo dall'alto, vengono presentate al territorio - alle reti sociali, al centro per la terza età, ai volontari della parrocchia - prima che loro comincino a operare.

Intervista al direttore centro per la terza età di Monterosso, Mario vita.

Quali sono le attività realizzate dal centro per la terza età che lei presiede?

Innanzitutto, il centro ha uno scopo ben determinato che è quello di far star sereni gli anziani in un ambiente altrettanto sereno. Noi ce la mettiamo tutta a far sì che l'ambiente sia sereno. Dopo di che questo centro vuole che, desidera tanto, l'aspetto di questa serenità non si soffermi soltanto al gioco delle carte oppure al bicchiere di vino ma cerca anche di ampliare un pochino gli orizzonti facendo qualche gita culturale, preoccuparsi soprattutto della salute, con l'intervento di alcuni medici per quanto riguarda la memoria, le malattie come Alzheimer legate proprio all'essere anziani. La perdita di memoria è la predisposizione a queste malattie, un'*equipe* di medici ha organizzato, nell'ambito di un progetto che noi abbiamo chiamato fare pre.sa (prevenzione e salute), dei corsi, dove sono state poste delle domande per capire le condizioni di salute degli anziani e quali potrebbero essere eventuali problemi per il loro futuro, nell'ambito del cosiddetto invecchiamento positivo. Noi abbiamo chiamato questo progetto fare pre.sa perché vogliamo preoccuparci di prevenire le malattie degli anziani, e come se non con la prevenzione. Noi abbiamo anche un'infermeria di quartiere all'interno del nostro centro dove gli anziani possono misurare la pressione

sanguigna, la glicemia e fanno anche prelievi, un infermiere specializzato viene periodicamente e fa dei prelievi che porta al centro biomedico e lì vengono fatte le analisi e poi in busta chiusa arriva il risultato al nostro centro. Noi contribuiamo con una piccola spesa che il centro offre a favore degli anziani e loro possono avere la comodità di venire qui, a 100m, 200m, nel loro quartiere, anche quando c'è freddo o c'è la neve (gli anziani, ndr.) sono venuti qui. (Facciamo anche, ndr.) dei gruppi di cammino e abbiamo anche un gruppo di lettura, penso che sia l'unico centro (per la terza, ndr.) che ha un gruppo di lettura, un gruppo di donne e uomini che si incontrano periodicamente tutte le settimane per leggere dei libri e commentarli assieme, questa, secondo me, è un bellissima cosa perché stimola interessi degli anziani e nello stesso tempo c'è un momento di incontro dove si legge il libro ma negli intervalli magari si parla delle loro cose che servono per familiarizzare, per condividere, per stare assieme, per vivere momenti in comunione. Il gruppo di lettura comprende quasi 15-20 persone che si incontrano tutte le settimane. Poi, abbiamo un gruppo di volontari che va anche a casa degli anziani quando stanno male, se occorre accompagnarli in ospedale a fare una visita i nostri volontari sono sempre disponibili. Poi, (facciamo, ndr.) tante altre attività legate ai bisogni della comunità, non solo dei nostri anziani iscritti. Il centro è aperto alla comunità.

In che modo il centro si apre alla comunità?

Il centro è aperto alla comunità per qualsiasi cosa, per qualsiasi bisogno, se c'è un disabile, una disabile, in un'abitazione dove non c'è l'ascensore, e non può scendere con la carrozzina, i nostri volontari vanno e aiutano. Per esempio, aiutano la persona disabile a fare le scale, a fare la sua passeggiata.

Contattano il centro?

C'è una segreteria di comunità, noi abbiamo dei contatti con la parrocchia, con le reti sociali. Organizziamo eventi, gite. Ad esempio, noi abbiamo fatto una gita ultimamente proprio martedì scorso ai mercatini di Trento, 47 persone dei nostri iscritti hanno trascorso una piacevole giornata.

Come funziona il progetto fare pre.sa?

La parrocchia una propria segreteria, noi del centro abbiamo pensato assieme agli operatori del comune a questo progetto, su come agire, su come fare. Insieme al parroco di Monterosso abbiamo pensato di creare questa segreteria di comunità. Non più parrocchiale ma di comunità, proprio per allargare gli orizzonti, per cercare di soddisfare i bisogni di tutta la comunità perché è questo il nostro intento. Il centro non deve essere più il punto dove si gioca a carte e si beve il vino, come dicevo poc'anzi, ma deve essere un punto di riferimento per qualsiasi problematica. Se c'è una persona sola che ha bisogno di aiuto il centro deve essere capace di arrivare a questa necessità. Lei, mi dirà ma come fai. È proprio qui il bandolo della matassa, se è il caso andiamo noi a trovare le persone, se le persone non vengono da noi. Quando noi avvertiamo o veniamo a conoscenza di persone sole, di persone con fragilità, di persone che vogliono ma non sanno chiedere aiuto è lì che dobbiamo essere capaci ad andare incontro ai bisogni. Quanto più noi sapremo capire le necessità delle persone del nostro quartiere, delle persone bisognose di qualsiasi tipo di aiuto allora noi abbiamo raggiunto l'obiettivo. Dobbiamo far leva sul passa parola, il passa parola è importante, quando le persone sapranno che esiste una segreteria di comunità dove tutti possono chiamare per dire io sono solo o

sola sono malata non mi possono muovere, ho bisogno di aiuto non possono andare in farmacia a prendere i medicinali. Il centro nel progetto fare pre.sa ha creato un gruppo per i medicinali a domicilio. Un gruppo di persone, di volontari, sono sempre disponibili, d'accordo con i medici di famiglia del nostro quartiere e dell'assistito, andranno nei vari laboratori e prenderanno la ricetta. Nel progetto fare pre.sa c'è anche il gruppo di cammino, che insieme agli altri gruppi di cammino dei vari centri. (Ad, esempio, ndr.), la farmacia Grassi aveva organizzato una camminata e noi abbiamo collaborato, abbiamo creato dei centri di ristoro per le persone che partecipavano. Questo deve servire per fare presa, per cercare di conoscersi soprattutto.

Nel progetto fare pre.sa sono coinvolti volontari ma anche professionisti?

In questo progetto, abbiamo coinvolto anche dei professionisti, dei medici, non solo i medici che fanno lo screening della memoria per capire se c'è qualche predisposizione a determinate malattie. Abbiamo coinvolto anche degli studi dentistici i quali hanno già collaborato in una maniera concreta facendo delle protesi dentarie a prezzo di costo del materiale. Hanno capito le esigenze delle persone, delle famiglie meno abbienti e gli sono venuti incontro. Questo è uno dei punti chiavi del progetto fare pre.sa, dove il centro si preoccupa non solo dei propri soci ma si preoccupa di tutta la comunità. Credo che il centro potrà fare molto, siamo all'inizio - secondo me - perché questi percorsi sono un po' lunghi, bisogna insistere su alcuni punti perché la gente prima di convincersi, prima che un progetto, qualsiasi progetto, raggiunga l'apice del proprio tempo ci vuole un po' di tempo. Il progetto è partito, i segnali ci sono stati, le risposte ci sono state. Dal punto di vista del rapporto tra generazioni il centro promuove delle attività in questo senso?

Per quanto riguarda il discorso intergenerazionale nei prossimi giorni avremo un incontro con il gruppo giovani Mafalda.

Che cos'è?

È un gruppo che fa parte della rete sociale di giovani che verrà in questo centro e farà un'esperienza di cucina con i cuochi anziani, con i quali si incontreranno e discuteranno le ricette. I cuochi insegneranno alcune tecniche, daranno consigli e faranno cucinare i ragazzi così che possano imparare. Questa è una bella cosa perché è un incontro tra generazioni, l'anziano con la propria saggezza e il giovane con la propria fantasia. Poi, l'altro punto è la cucina multietnica, abbiamo già avuto un incontro con alcune persone del quartiere extracomunitarie le quali sono venute qua e hanno cucinato, hanno cucinato il couscous.

Dal punto di vista delle fragilità delle persone anziane quali tipi di fragilità ha incontrato?

La vera fragilità sta tutta nella mentalità, è nella nostra mente, è nei nostri pregiudizi, nel nostro modo di vedere l'altro, secondo me. Gli anziani che frequentano questo centro non hanno una grande cultura per cui possano avere dei rapporti con gli altri. Vengono giocano a tombola e poi "scappano". Il gruppo di lettura è un piccolo gruppo abbastanza colto.

Nel quartiere avete instaurato che tipo di collaborazioni nel quartiere?

Con le reti sociali abbiamo dei buoni contatti, abbiamo fatto un po' di cose insieme e ne faremo ma ne dobbiamo fare tante altre.

Quali sono le cose che dovrebbe proporre in più? Quali sono i miglioramenti da apportare all'offerta?

Io adesso sto proponendo ginnastica dolce per gli anziani nell'ambito del progetto fare pre.sa, che a breve partirà, in modo che loro vengono stanno insieme fanno ginnastica per la loro salute. Organizzerò un incontro con musica e ballo in modo che loro possano ritrovarsi e interagire con gli altri. Quello che io auspico è che insieme agli altri gruppi appartenenti alle reti sociali si facciano dei programmi un pochino più mirati, per esempio con Propolis stiamo portando avanti, abbiamo anche visto il posto per poterlo fare, un forno per la comunità dove ognuno possa fare il proprio pane, la propria pizza, dove anche l'extracomunitario possa avvicinarsi ed è un'occasione per conoscersi e per un incontro tra le culture.

Come funziona concretamente la segreteria di comunità?

La segreteria di comunità ha un numero di telefono che serve per tutti i gruppi.

Cosa intende per gruppi?

Centro di primo ascolto, tutti gli aderenti (al progetto fare pre.sa, ndr.)...

È un numero unico?

Se a questo chiama Mario Vita che ha bisogno di pannoloni per il nonno, che è poco ambiente e disagiato e io faccio questo numero e in comincio a chiedere alla persona i miei bisogni. La persona che è al telefono saprà bene chi chiamare. A questa segreteria si alternano dei volontari che si alternano, che fanno parte sia della parrocchia, sia del centro di ascolto, sia del centro della terza età e di altri gruppi. A questo numero chiamano tutti coloro i quali hanno bisogno di un aiuto, di un servizio. Se chiama una persona e dice ho bisogno di fare il prelievo, quando possono venire, dove devo venire, allora la segreteria di comunità chiama il centro dice guardate a chiamato, prendi il nome e cognome, e fissa anche l'appuntamento oppure chiama noi. Questa segreteria di comunità smista tutte le telefonate per cercare di risolvere tutte le varie problematiche che si presentano.

Può funzionare anche se ho bisogno di una persona che mi fa compagnia e mi fa qualche servizio e segnalate la situazione al custode sociale?

Certo. Telefona una persona e dice c'è mia madre che deve fare urgentemente un'iniezione chiama la segreteria di comunità. Arrivano le domande, i bisogni e in relazione al tipo di bisogno i volontari smistano le telefonate. Le telefonate non solo in entrata, ma il compito della segreteria di comunità è fare le telefonate in uscita.

In che senso?

Le telefonate in uscita consistono nel riuscire a individuare i bisogni, andare incontro ai bisogni e alle persone, soprattutto alle persone. Se noi sappiamo che c'è una persona malata, che c'è una persona sola,

noi dobbiamo essere in grado di avvicinarla e come? Con una telefonata, fatta da persone capaci, da persone che sanno entrare anche telefonicamente nelle case delle persone che non è facile.

Con il passa parola venite avvertiti del bisogno di una persona?

Il nostro è anche questo cercare di sapere nel quartiere quanti disabili ci sono, quante persone con fragilità ci sono, quante persone povere ci sono, questo è quello che io vorrei fare col mio centro. Quando io riesco a fare queste cose, secondo me, già gran parte dei miei obiettivi sono quasi raggiunti, quando so cosa ha bisogno la comunità e cosa possono fare io per quei bisogno allora sono già a buon punto. Quando io dico che la segreteria di comunità deve essere all'altezza di fare una telefonata in uscita, intendo dire che io devo chiamare la signora Maria che ha avuto un esaurimento nervoso, che ha avuto la morte del figlio, che ha avuto la morte del marito, che avuto una malattia o una fragilità e io possono fare semplicemente una telefonata per un saluto e dire signora Maria posso chiamarla per salutarla magari anche settimana prossima, le fa niente. Poi, magari la signora Maria la prima volta si limita a dire due parole (sì sto benino, non sto tanto bene...), la prossima volta te ne dice dieci. Dopo, dice quali sono i suoi veri problemi, molto probabilmente. Però, dobbiamo essere noi a muoverci, noi dobbiamo cercare di andare incontro ai bisogni perché tante volte la dignità, l'emotività di ognuno di noi, il nostro modo di essere non ci permette di aprirci agli altri. Noi dobbiamo mettere nelle condizioni gli altri di aprirsi, di sentirsi a loro agio, (così da poter, ndr.) dire tranquillamente mi sento sola o mi sento solo, sto male non dormo la notte, ho queste problematiche.

Intervista a Ferruccio Castelli, educatore di comunità

In cosa consiste la co-progettazione?

La co-progettazione tra Ambito (territoriale nr. 1, ndr.), le parti in causa sono il Comune di Bergamo e Comuni dell'hinterland, e Consorzio il Sol.Co Città Aperta definisce un macro-contenitore con dentro diversi oggetti di lavoro che sono definiti all'atto della progettazione con il Comune. Questi macro oggetti sono il servizio di assistenza domiciliare, il lavoro di custodia sociale, gli interventi rispetto alle precarietà adulte, i ritorni a casa dall'ospedale... Sono quelli su cui si lavora nel triennio, piuttosto che in un periodo definito dalla co-progettazione. Poi, le concretizzazioni di queste piste di lavoro poi possono trovare delle coniugazioni diverse all'interno dei diversi contesti in cui vengono definite, perché ci sono elementi specifici che differenziano i contesti.

Quale è il suo ruolo nella rete sociale di Monterosso?

Innanzitutto, all'interno della co-progettazione mi occupo del lavoro di comunità rispetto al tema terza età, che è una delle innovazioni che è inserita dentro la co-progettazione. Un lavoro con soggetti da una certa

età in poi, senza andare a definire un confine specifico che è francamente poco interessante dal mio punto di osservazione, che non è un lavoro sul problema specifico, non è il lavoro che offre una prestazione a persona o a famiglia perché hanno un problema. È un lavoro legato al tema della creazione di relazioni, di connessioni, di co-operazione tra diversi soggetti che in un certo contesto, ad esempio un quartiere, si occupano di terza età o potrebbero occuparsene. In questo momento mi sto occupando, dentro la città di Bergamo, di due quartieri in particolare che sono Monterosso e San Colombano. Monterosso da più tempo, San Colombano da un anno e poco più. Monterosso ha una rete sociale al suo interno, mentre il quartiere di San Colombano non ha una sua rete sociale. All'interno della rete sociale di Monterosso, che si chiama la "Tavolozza", porto la parte di lavoro mia, una visione e delle collaborazioni che io sono andato a costruire negli anni con le diverse realtà che hanno a che fare direttamente con la terza età o che ci possono avere a che fare indirettamente. Ad esempio, chi ci ha a che fare direttamente è il centro per la terza età piuttosto che la San Vincenzo, perché una parte degli interventi della San Vincenzo è nei confronti di persone di una certa età che vivono in situazione di fragilità. Soggetti, invece, che hanno a che fare indirettamente con la terza età o che potrebbe avere a che fare con la terza età ci sono, ad esempio, le scuole. Le scuole incrociano i nonni in maniera ormai sempre più copiosa ed evidente ma anche da un punto di vista didattico è possibile incrociare le generazioni in una scuola. Abbiamo in atto, ad esempio, un progetto in questo momento in collaborazione con la (scuola, ndr.) primaria Papa Giovanni XIII di Monterosso in cui ci sono delle persone di una certa età che fanno docenza con le classi quarte, all'interno del programma di geografia che poi incrocia anche storia, italiano... Sono docenti che poi portano le loro conoscenze del quartiere, è uno dei più recenti della città di Bergamo è nato nel 1964, e ci sono persone che ne conosco il percorso di sviluppo da quando più o meno è partito. Queste persone stanno facendo un lavoro in parallelo con gli insegnanti, è assolutamente possibile e anche interessante incrociare terza età e scuola. Ho un progettino che ha riguardato il tema dell'orto con la scuola dell'infanzia. Ad esempio, abbiamo visto in questi anni che è possibile incrociare in questi anni il tema della terza età con lo spazio giovanile, lo spazio giovanile "Mafalda" uno degli spazi giovanili storici della città di Bergamo, con cui abbiamo costruito un'attività che poi è diventata una collaborazione consolidata tra centro per la terza età e spazio giovanile sul tema della cucina. Ci sono degli *chef senior* e *chef junior* che si incrociano insieme in un'attività che genera la produzione di piatti da consumare che, attraverso l'aggancio con la S. Vincenzo, vengono portati a casa di persone che fanno fatica e traggono un beneficio dall'avere un piatto da mangiare e soprattutto avere qualcuno che gli porta un piatto da mangiare e una relazione da consumare insieme con il pasto. Porto all'interno della rete questo pezzo di lavoro. Ed è un pezzo di lavoro quello rispetto al tema terza età che all'interno della rete fino a qualche anno fa era non trattato o molto poco trattato. Perché la genesi non solo di questa rete ma delle reti della città di Bergamo si colloca soprattutto rispetto al tema minori e famiglie, è stato per tanto tempo il focus o il focus prevalente di queste reti. La rete di Monterosso ha in mente certamente il tema terza età, il centro terza età che, prima non era all'interno della rete, adesso è all'interno della rete. Il mio rapporto con la rete è quello di portare questa visione, queste attenzioni, la possibilità di connettere, di creare delle interazioni, delle iniziative che abbiano la visione della terza età come risorsa e non solo la terza età come età del bisogno, età della necessità, età del sostegno da ricevere. Non è così, non è così per niente, è solo una visione parziale della terza età, che è la visione però che hanno la maggior parte

delle persone. Una parte corrisponde al reale ma è una faccia della medaglia, l'altra è la faccia meno vista ma che stiamo sperimentando. C'è un progetto che abbiamo in atto, all'interno della coprogettazione, che si chiama in "Viaggio con Bianca" è un progetto che lavora sull'invecchiamento positivo, sono stati individuati tre contesti in cui svilupparlo (Monterosso, Borgo Palazzo e il Comune di Gorle). Questo progetto lavora proprio sul piano anche molto culturale, del cambiare i modi di pensare e di vedere l'interazione con la terza età. Uno dei filoni su cui lavoriamo è legato al ruolo sociale che le persone di una certa età possono avere all'interno dei contesti dove vivono.

Parliamo anche di anziani soli che sono coinvolti in questo progetto? Questo tipo di progetti coinvolgono come "risorsa" anche le persone anziane che ricevono il servizio di custodia sociale?

Lo *chef senior* con cui abbiamo avviato questo progetto tre anni fa è un utente del servizio di assistenza domiciliare (Sad) e anche della custodia sociale. Una persona che è catalogata come utente bisognoso di azioni di supporto non temporaneo come fa la custodia sociale ma continuativo. Poi bisogna andare a spiegare la questione, accompagnare questa persona e poi bisogna riportarla. Ci sono tutta una serie di azioni attorno che vanno fatte per poter rendere questa persona risorsa per la comunità e per il contesto ma poi questo è accaduto. È accaduto a partire dal fatto che il Sad ha cominciato a vedere queste persone anche come potenzialmente delle risorse, di ognuna non solo viste solamene le fragilità, i bisogni ma anche le risorse. Questa persona ha fatto lo chef in giro per il mondo nel corso della sua vita adesso vive solo, però, è un cuoco, è esperto, per noi è stato fondamentale senza di lui non avremmo fatto partire l'attività.

A me è stato spiegato che non è possibile che l'anziano che riceve un servizio domiciliare potesse essere attivato in interventi per la comunità.

Questo approccio è l'approccio vecchio, che ti dicevo. Questo approccio può anche corrispondere alla maggior parte delle situazioni, certo che è così soprattutto se continui a vederle così non le vedrai mai in un modo diverso. Questo *chef* che ti dicevo ha un gran piacere a uscire, gli facciamo un gran favore se lo coinvolgiamo, perché è una persona che ha un buon patrimonio relazionale ancora da mettere in campo ma finché sta a casa sua, e lui a dei problemi di deambulazione abbastanza evidenti, non lo può mettere in gioco. Se poi questo patrimonio lui riesce a esprimerlo mettendo a disposizione le sue competenze professionali e vede che accanto ha dei giovani e che il suo "pezzo" ha un senso e un'utilità tu hai fatto "bingo". Certo, che può accadere, poi fatto cento il numero di persone che tu assisti è chiaro che questo lavoro lo puoi fare su una percentuale ridotta, minima. Francamente io ne faccio parzialmente una questione di numeri, io ho in mente questa persona qui e io so che per quella persona è valso la pena fare questo progetto, anche solo per lui. Poi a me questo progetto dice anche ma come lui quanti ce ne in giro non lo so, però se esploro, se ricerco, se utilizzo degli "occhiali" diversi con cui guardare le persone forse ne trovo qualcuno in più, oltre a quello che ho trovato. Non l'ho trovato setacciando per anni e anni il fiume e ho trovato la pepita d'oro, non è successo così. È stato trovato nel giro di poco, è bastato mettere in giro una voce, chiedere alle persone che stavano in alcuni punti, tipo assistenti sociali, scusa all'interno di questo punto qui c'è qualcuno che faceva una professione di un certo tipo, con una certa competenza. Questa assistente sociale mi ha detto c'è quella persona lì che era cuoco, andiamo a sentirlo, sentita questa persona,

questa persona dice io me la sento, a che condizioni? Dovete venirmi a prendere perché se no non ce la faccio, benissimo. Il primo anno sono andato a prenderlo io, il secondo anno un volontario del centro per la terza età.

È possibile, quindi, il legame tra custodia sociale e reti sociali ossia la possibilità di una persona non solo di ricevere un servizio ma in ottica reciprocante restituire impegnandosi, in modo piccolo o grande che sia, per la propria comunità?

Questo è uno dei tre assi portanti delle teorie sull'invecchiamento positivo, che sono un lavoro a livello fisico, un lavoro a livello cognitivo e un lavoro a livello sociale. Questo è l'asse portante del lavoro a livello sociale. Le persone invecchiano in maniera migliore, positivamente, se mantengono all'interno della comunità dove vivono un riconoscimento e un ruolo sociale di un certo livello, vengono riconosciute per quello che possono fare, che sanno fare. I loro talenti, le loro competenze continuano ad essere messe in gioco magari rimodulandole perché accada la stessa cosa. Questo è uno degli elementi che le persone devono essere in grado di fare, rileggere, rimodulare le risorse che sono presenti all'interno di un contesto per rimetterle in maniera, comunque ancora, positiva, virtuosa, in gioco.

Questo il compito dell'educatore di comunità?

In parte è il suo ruolo, in parte il suo ruolo è quello di far capire che questa logica qui dovrebbero sposarla in tanti perché l'educatore di comunità direttamente non vede nessuna di queste persone qui, io le vedo attraverso gli occhi delle custodi, gli occhi delle assistenti sociali, direttamente non le vedo.

Nell'assistenza domiciliare è una figura recente l'educatore di comunità?

Certo, è un'innovazione di questa coprogettazione

Non è una figura consolidata, non c'è mai stata prima nell'assistenza domiciliare?

No, non è neanche una figura codificata, non sono codificati i suoi canoni professionali su questo aspetto specifico. Rispetto al tema anziani è questa coprogettazione che l'ha introdotto ormai circa 4-5 anni.

Quale è il suo punto di osservazione sul progetto fare pre.sa?

Il progetto fare pre.sa nasce all'interno di un sottogruppo della rete sociale, abbiamo creato un gruppo di lavoro che ha al proprio interno le realtà che più da vicino lavorano con la terza età. E' gruppo abbastanza composito ci sono operatori dei servizi (assistente sociale che si occupa di terza età in questo quartiere, almeno una delle due custodi sociali, ci sono io) e poi c'è il centro per la terza età, il rappresentante della S. Vincenzo, il rappresentante della Caritas, la portiera sociale di Aler perché all'interno del quartiere ci sono molti appartamenti Aler con un'altra concentrazione di persone di una certa età, è presente Uildm che si occupa evidentemente di altro però nel quartiere – avendo la sede provinciale all'interno del quartiere - ha una serie di collegamenti e di azioni che la mettono in contatto con la terza età, è presente il parroco don Luigi in rappresentanza più ampia della parrocchia. È un gruppo di lavoro, che ha iniziato a incontrarsi un paio di anni fa circa, che mette insieme queste realtà diverse per unire le diverse parti, i diversi "pezzi" che

ognuno fa, vede rispetto a questo tema. Il secondo aspetto per cui si è messo assieme è capire se da questo gruppo possono venir fuori degli elementi interessanti in termini di evoluzione, innovazione e prospettiva. Fare pre.sa è uno di questi aspetti nato all'interno di quel contesto, è un progetto che nasce a partire da alcune attivazioni, che erano già presenti all'interno del quartiere, legate in parte al tema sanitario e in parte al tema sociale. All'interno del quartiere da anni era presente una sorta di piccola infermeria di quartiere in cui, in questo spazio collocato inizialmente all'interno del centro per la terza età poi è stato spostato nella palazzina - dove la rete ogni tanto si incontra - dove c'è lo spazio giovanile (nella scaletta Darwin) e da un anno e mezzo è tornato all'interno del centro per la terza età. Era uno spazio in cui un infermiere diplomato metteva a disposizione le sue prestazioni che consistevano soprattutto nel prelievo del sangue, mettendo a disposizione un servizio di prossimità utile soprattutto a chi fa più fatica ad accedere servizi per cui bisogna in centro città piuttosto che in altri quartieri. Era già presente, quindi, un servizio di questo genere. Il centro per la terza età aveva iniziato a mettere in campo, in particolare attraverso alcune conoscenze del suo presidente degli interventi di tipo sanitario nei confronti di persone anziane di una certa età e con un basso reddito. Ad esempio, c'era un signore che ormai era privo di denti non aveva soldi per sistemarsi il centro è entrato in contatto con uno studio (dentistico, ndr.), presentandogli la situazione, poi il costo (degli interventi, ndr.) è stato limitato ai materiali, il costo è stato sostenuto dal centro stesso, con una prestazione fuori mercato. Questa cosa è successa un paio di volte allora ci siamo detti forse è una delle cose su cui si può lavorare, che non è stata episodica, e su cui dare una continuità. Da questo punto di vista, abbiamo costruito un progetto che ha dentro diverse parti di lavoro, di opportunità di servizio. Il progetto in viaggio con Bianca è un progetto attivo all'interno del quartiere che mette a disposizione delle risorse sul piano della formazione, sul tema della salute per cui ci siamo detti che quello poteva essere un filone da immettere all'interno di fare pre.sa. (Investire delle risorse per una, ndr.) formazione per dare le conoscenze alle persone rispetto al proprio benessere.

A chi è rivolta la formazione?

È rivolta alle persone di una certa età, ai *caregiver* che si occupano di queste persone, ai volontari che si occupano di terza età, in termini generalizzati a un buon numero di persone. A partire da questi punti fermi che cominciavamo a vedere abbiamo costruito un progetto che collegasse queste diverse prestazioni, queste diverse opportunità che stavamo vedendo, che si stavano configurando. Da questo punto di vista, siamo arrivati a costruire questo progetto che mette insieme sei aree di lavoro: l'infermeria di quartiere, le cure mediche a costi agevolati attraverso il contributo di professionisti, la formazione sui temi della terza età, poi abbiamo interloquito con la farmacia e con i medici del quartiere per un servizio gratuito di consegna di farmaci a domicilio attraverso un gruppo di volontari che sono stati appositamente formati, il quinto pezzettino è il camminiamo insieme cioè sviluppare un gruppo di persone che facesse del movimento un oggetto per stare insieme che potesse chiamare in causa anche persone che fanno fatica a uscire di casa perché vivono soli, questo gruppo spostandosi può raggiungere queste persone nel quartiere. Quando abbiamo capito che c'era un corpo abbastanza consistente ci siamo detti ma la regia di questa operazione, banalmente se uno ha bisogno di farmaci dove telefona, se uno deve prenotare il prelievo all'infermeria di quartiere come fa?, interessante che ci fosse una funzione di segreteria unificata che tenga insieme questi

aspetti, ragionandola anche con il parroco ci siamo detti che la segreteria di fatto nel quartiere c'era già che è la segreteria parrocchiale che poteva essere implementata di queste funzioni ed allargata nella sua compagine di volontari che la gestiva. Abbiamo fatto una formazione con una quindicina di persone volontarie addirittura, una formazione, ad esempio, sul tema dell'ascolto piuttosto che sulla composizione dei servizi che Comune e Ambito mettevano a disposizione per la terza età. Queste persone hanno iniziato di fatto a dare vita a questa segreteria, che tiene lo stesso numero di telefono della segreteria parrocchiale e gli stessi spazi, ha ampliato le sue funzioni. Abbiamo creato una segreteria di comunità che oltre a ricevere delle telefonate nel caso di necessità... e altri due compiti, perché c'erano molti volontari che per ricevere le poche telefonate che arrivano erano certamente troppi, la telefonia sociale cioè le persone che fanno turno all'interno della segreteria telefonano a casa di persone che sono state segnalate dal servizio sociale, dal centro per la terza età, dal parroco, dalla responsabile della Uildm come persone che avrebbero bisogno periodicamente di una telefonata, anche solo di una telefonata di controllo o di compagnia. La telefonata viene concordata precedentemente con queste persone, se il parroco mi segnala che sarebbe bello che quella persona due o tre volte alla settimana ricevesse una telefonata per farle compagnia noi chiediamo al parroco che parli con quella persona e si faccia dare l'ok a ricevere telefonate. Una prima funzione è chiamare periodicamente un elenco di persone con questa funzione di controllo: come va? Stai bene? La seconda funzione è quella di fare un'operazione più evoluta e diretta di andare a visitare alcune di queste persone, laddove naturalmente c'è bisogno e piacere di essere visitati. Quando c'è del tempo a disposizione, il lavoro della segreteria è un lavoro che ti lascia degli spazi, queste persone escono e vanno a incontrare persone che vengono segnalate il più delle volte dall'assistente sociale come persone che hanno bisogno in un particolare momento, in un frangente della loro vita. Questo è il progetto fare pre.sa. Il rapporto con i medici non è per niente semplice perché alcuni hanno risposto altri no: non c'è il tempo, vedono solo la parte sanitaria e non vedono questo tipo di intervento che è di tipo sociale ma che può essere molto utile anche alla parte sanitaria. Sui volontari bisogna continuare a lavorare, ad accompagnarli, a formarli, ascoltarli ma riceve anche da loro elementi perché poi sono loro che interloquiscono e fanno il front office, io ad esempio non ce l'ho. Sono gli elementi che loro portano che ti fanno immaginare delle azioni perciò ascoltarli è fondamentale per avere il polso della situazione. È un progetto che deve ancora radicarsi nel quartiere, deve ancora essere conosciuto però è un tentativo di strutturare, in maniera più organizzata, cose che già ci sono e cose che possono nascere per avere un corpus unico con quelle che già ci sono, con un progetto sul tema della salute e prevenzione.

Intervista all'operatore di quartiere Andrea Preda

Come si configura il suo ruolo di operatore di quartiere? Quale la sua formazione?

Ho una duplice formazione: la prima è quella di educatore professionale (mi sono diplomato nel 1995), poi ho fatto una laurea magistrale in Programmazione e gestione dei servizi sociali in Bicocca. Per fare questo lavoro, cioè l'operatore di quartiere, noi abbiamo un profilo univoco, sono previste competenze molto varie

e non necessariamente afferenti al profilo del laureato in Scienze dell'educazione, piuttosto che dell'educatore tout court. Perché è un lavoro complesso, si richiama al lavoro di comunità, alle pratiche di comunità nelle quali è vero che storicamente il lavoro sociale e di rete ha visto spesso educatori e assistenti sociali misurarsi ma non solo e non esclusivamente. Sono previste tante competenze trasversali che non necessariamente fanno riferimento a questa figura professionale. Ho colleghi che hanno formazioni diverse rispetto alla mia, anche se forse nell'assetto attuale la maggior parte ha una caratterizzazione di tipo educativo.

Come si configura il ruolo di referente del consorzio il Sol.Co. Città Aperta per le reti sociali?

La nostra è una *équipe* mista.

In che senso?

Nel senso che siamo sette operatori di quartiere, di cui quattro afferenti al comparto del terzo settore e tre afferenti al comparto pubblico.

Per pubblico intendi comunale?

Si. Per miste intendo un *mix* tra pubblico e privato. Io sono del privato, non sono un dipendente comunale. Sono operatore di una cooperativa aderente al consorzio il Sol.Co. Città Aperta, che è il soggetto che sta gestendo in coprogettazione col Comune di Bergamo il servizio Reti sociali. La coprogettazione è stata avviata formalmente nel novembre del 2017, attraverso un procedimento a bando in cui il Comune di Bergamo ha detto io ho un tot di risorse sto cercando un partner del privato sociale che ha queste caratteristiche (in termini di requisiti, di fatturato, di esperienza pluriennale, di complessità di servizi...), descrive il servizio che si andrà a gestire in coprogettazione, noi ci siamo candidati e abbiamo vinto il bando. Abbiamo steso un progetto di coprogettazione che fosse l'esito della nostra proposta e delle aspettative del comune, un prodotto di sintesi tra proposte esplicitate in sede di gara, idee progettuali che c'erano nel capitolato, nella testa del responsabile del servizio, dell'assessore... Da novembre del 2017, da poco più di un anno, siamo in questa gestione coprogettata tra pubblico e privato. Questo ha un orizzonte di 36 mesi complessivi, abbiamo la prospettiva fino a fine 2020. Io sono il soggetto che è stato definito dalla coprogettazione come responsabile. Oltre questo ho anche un ruolo operativo e di coordinamento per conto del consorzio.

Mi può spiegare meglio come si configura la figura di operatore di quartiere?

L'operatore di quartiere è una figura voluta da questa amministrazione, dall'amministrazione Gori che si è insediata nel 2014 e ha un mandato che si esaurisce nel 2019. L'amministrazione ha avuto questa intuizione di avviare un servizio che fosse di supporto alle reti sociali di quartiere, già esistenti in città o con la funzione di avviarne di nuove laddove ci fossero quartieri sprovvisti di reti sociali. Perché nella loro intuizione la

dinamica partecipativa tra cittadino ed ente locale, quindi Comune, con la chiusura delle circoscrizioni si sarebbe interrotta o quanto meno complessificata, resa più difficile.

Che cosa?

L'interlocuzione tra singolo cittadino e comune, prima c'erano questi corpi intermedi chiamati tecnicamente decentramento in cui anticamente c'erano sette circoscrizioni, negli ultimi anni erano diventate tre per cui se tu avevi un problema legato alla mobilità, a un parco... andavi, più che parlare con l'assessore, in circoscrizione portavi le questioni e alle venivano risolte già direttamente lì, altre volte serviva l'interlocuzione con Palazzo Frizzoni, con la sede centrale del Comune. Ha un certo punto per legge, a livello nazionale, nella città sotto i 200-250 mila abitanti circa hanno chiuso le circoscrizioni perché costavano, questa era l'epoca della spending review. È una legge 2012 e la sua attuazione reale, concreta, due anni alla fine del mandato della precedente amministrazione. La nuova amministrazione si doveva porre, di qualsiasi colore fosse, il problema di che fine fa il decentramento, laddove organismi intermedi le circoscrizioni non esistevano più. Circoscrizioni voleva dire personale comunale in sedi decentrate con attribuzioni specifiche di segretariato, c'erano anche risorse economiche che potevano essere gestite autonomamente. Nel 2014 si prospettava un nuovo scenario che non poteva ricalcare quello vecchio, quando l'amministrazione Gori ha proposto il servizio Reti sociali inizialmente era stato interpretato come sostitutivo delle circoscrizioni, cioè si rimandassero funzioni di nomina politica a interloquire con i quartieri con le stesse logiche precedenti ma senza tutto l'apparato di uffici, cosa che non era nelle loro intenzioni e nelle pratiche. Si è avviata una lunga fase che durava circa un anno in cui si è definito meglio quale fosse l'obiettivo, la strutturazione e l'architettura di funzionamento del servizio e si è arrivati a settembre del 2015 ad avviare il servizio Reti sociali. Il servizio Reti sociali prevede la presenza di operatori di quartiere, cioè dei tecnici, non di nomina politica, che avevano la funzione di andare a supporto delle reti sociali presenti nei quartieri o di attivarne di nuove laddove non ci fossero delle reti sociali. Perché l'obiettivo del comune è quello di valorizzare il più possibile i corpi sociali presenti a livello di quartiere, anche riconoscendo quanto di buono le reti sociali avevano già fatto negli anni precedenti. Quando si è insediata questa amministrazione c'erano già sedici reti sociali nei quartieri. Non gli ha inventati questa amministrazione. A Monterosso la rete sociale è presente dal 2004, questa rete è ben preesistente al servizio Reti sociali. Il servizio Reti sociali è un servizio comunale gestito in coprogettazione.

Il nostro ruolo di supporto alle reti cosa vuole dire? Mentre prima le reti sociali si autogestivano senza un servizio che le sostenesse, le aiutasse. L'avvio del servizio ha mandato un messaggio: questa amministrazione vuole dialogare con voi, noi ci siamo trovati, chi più chi meno, a svolgere un ruolo di connessione tra la parte della cittadinanza attiva che è presente nelle reti, nei quartieri e la parte tecnica o politica del comune. A volte abbiamo dialogato con i tecnici a volte abbiamo dialogato con gli amministratori, perché a seconda del quartiere e delle questioni in ballo, dell'abitudine a interloquire con i tecnici o con i politici, delle caratteristiche dei partecipanti alle reti ciascuno di noi è stato più o meno esposto ad un lavoro di intermediazione e di connessione. Però, eravamo dei soggetti che, per certi versi, cercavano di aiutare un maggiore dialogo, una relazione più puntuale tra ciò che viene dal basso e va verso l'alto, bottom up, piuttosto che il contrario da parte dell'assessore che voleva fare una proposta alla

cittadinanza del quartiere. Se voglio dire qualcosa a quel quartiere con chi parlo? Vado in piazza e strillo o piuttosto che faccio un post o piuttosto che vengono in rete, è chiaro che so che la rete non rappresenta un quartiere non è votata da nessuno, non ha un principio di rappresentatività diretta perché nessuno ha espresso una delega a rappresentare le istanze del quartiere. Però, potenzialmente alla rete può partecipare chiunque, ha degli incontri periodici che sono pubblici, se uno vuole sa quando c'è l'incontro e vi può accedere, può portare le sue questioni. Non ha un ruolo decisionale una rete perché non è che una rete si mette a riprogettare un parco o piuttosto che una piazza o piuttosto che i sensi unici del quartiere, al limite ragiona su questi oggetti e poi però porta al decisore pubblico le proprie riflessioni come potrebbe fare un qualsiasi cittadino. Il valore aggiunto è che, magari, c'è la scuola, c'è il centro terza età, c'è lo spazio giovanile, c'è la parrocchia, qua (a Monterosso, ndr.) c'è il portierato Aler. C'è una molteplicità di soggetti che ti danno una garanzia di sguardo collettivo, sarà sempre parziale, sarà sempre un segmento dei residenti, però come fai a raccogliere in maniera efficace ed esaustiva le richieste di un intero quartiere dovresti andare a chiederlo a ciascuno dei residenti. Qui (a Monterosso, ndr.) stiamo parlando di 4700 circa, non è facile, puoi interpretare delle cose che ci girano nell'aria, come fai? La rete sociale ha questo vantaggio, - nel momento in cui all'interno della rete hai la scuola, la parrocchia, l'associazionismo vario, i servizi comunali perché i servizi comunali sono dentro questa dinamica - hai uno sguardo che è sempre più composito rispetto a quello che succede ed è sicuramente più completo e variegato che non quello di ciascun singolo, di ciascuna delle sue parti o di un comitato di quartiere che, magari, si incontra perché non vuole un parcheggio, in cui lì dentro sono tutti coesi su quell'obiettivo lì poi se li interroghi sulla mobilità, sull'urbanistica, sull'edilizia residenziale piuttosto che sul tempo libero ognuno ha opinioni completamente diverse ma fanno fronte comune, come comitato, su una questione sola. La rete ha una notevole differenza rispetto ai comitati proprio in virtù di questa cosa, noi siamo dentro in questa dinamica, abbiamo sostanzialmente il compito da una parte di avere le antenne alzate rispetto a quello che ci sembra di raccogliere soprattutto in relazione alle reti stesse, partecipando alle riunioni sentiamo cosa si dice e alle volte stimoliamo noi qualche riflessione su alcuni argomenti per esempio la riflessione su anziani e lavoro, con il collega del servizio anziani.

Mi potrebbe fare una fotografia delle esigenze di questo quartiere con particolare riguardo alle persone anziane e dall'altra parte quale è l'offerta, quali sono le relazioni che avete costruito per tentare di rispondere alle loro esigenze e di coinvolgere la persona anziana come "risorsa"?

Noi non rispondiamo a domande individuali. Se adesso entrasse un cittadino e mi venisse a dire guarda che l'illuminazione del parco Goisis non funziona e gli dico va bene grazie che me lo hai segnalato. Io, magari, lo segnalo a chi se ne occupa perché il nostro non è un servizio che è sostitutivo di responsabilità che stanno in capo ad altri servizi. Ho fatto l'esempio delle opere del verde sul funzionamento dell'illuminazione in un parco o se uno mi dicesse che c'è una buca, una voragine su via Da Vinci piuttosto che c'è una lite su dei parcheggi non è che se ne occupa il servizio reti sociali. Il tema è quando una questione che uno mi porta ha, invece, un interesse di natura collettiva, allora si può pensare di portarlo alla rete e sulla quella cosa lì si può fare un ragionamento collettivo. In un ragionamento di rete ci sta una perimetrazione che è quella del quartiere, non entra tutto qui dentro, non entra ad esempio la marcia per la pace che si fa ad

Assisi. Un conto è se fai una marcia per la pace qui dentro, nel quartiere di Monterosso, allora si ha senso. Piuttosto che la discussione politica sulla situazione del Venezuela non c'entra con quello che succede qui a Monterosso. Invece, se qualcuno dice voglio realizzare un forno in terra cruda e posizionarlo nel giardino antistante al centro terza età, perché secondo me questa cosa promuove la coesione sociale, obbliga tutti ad andare lì a informare ad esempio il pane o la pizza, allora questa cosa si è interessante portarla nella rete.

Se un cittadino le segnalasse un problema ad esempio una buca sulla strada lei contatta il servizio competente?

Gli dico di fare una segnalazione a questo servizio, è anche giusto che una cosa che è a segnalazione individuale non me faccia carico perché per me è tempo lavoro. Uno mi è venuto a dire c'è un problema della pericolosità di un albero che rischia di cadere su una casa se non viene potato. Io gli ho detto questa qui è la mail e il numero di telefono del responsabile dei servizi del verde glielo segnali, poi quando è andato via glielo segnalato anch'io con una mail, guarda che è stato qua una persona e mi ha segnalato questa cosa. In alcune situazioni, se non funziona lo scarico fognario, è inutile che io mi attivi. Ci sono dei cittadini che diventano ossessivi su alcune questioni, anche a fronte di risposte del tipo non si può fare per mille ragioni (regolamenti, leggi...) piuttosto che si si può fare ma serve l'autorizzazione del dirigente o dell'assessore, alcuni tornano e tornano più volte continuamente e a un certo punto i servizi fanno anche fatica a gestirli, magari aumenta il livello di aggressività rispetto al perché non avete sistemato questa cosa. Io non so se è giusto o sbagliato perché tendenzialmente non me ne occupo. Se una cosa sta in capo alle opere del verde sta in capo a loro non sta in capo a me. C'è, invece, una domanda che può rientrare nelle mie attribuzioni io sto dentro in una cornice che è quella della coesione sociale. Se uno mi viene a segnalare che se un disabile, che ha bisogno di aiuto, io tendenzialmente dico la stessa cosa alla persona, guarda hai fatto bene a dirmelo io la segnalo alla collega assistente sociale referente dei disabili, faccia una cosa lo segnali anche lei che è giusto che la domanda arrivi, non tanto da un'intermediazione di un servizio, ma contemporaneamente da chi ha bisogno di questo servizio e io la rinforzo. La stessa cosa vale per gli anziani, se so che c'è un anziano solo per qualsiasi ragione, sono andato al bar a bere un caffè e qualcuno me ne parla, piuttosto che me ne parla qualcuno che partecipa alla rete mi dice c'è questo tizio che ha questo problema, tendenzialmente quello che io faccio, in questo caso non è l'operatore di quartiere che se ne occupa è l'unità operativa anziani così di là l'unità operativa disabili, se no divento sostitutivo di competenze, attribuzioni e agibilità che sono in capo ad altri servizi.

Invece, la domanda a cui risponde un operatore di quartiere è legata alla coesione sociale?

Giusto. Non solo. Non è successo qui è ma in un altro quartiere, è arrivata una cittadina inviperita che aveva preso una multa perché aveva parcheggiato sul marciapiede. Le dico signora è naturale se non si può parcheggiare sul marciapiede. (Lei risponde, ndr) sì però in questa via (via Biava, ndr), quando era nato il quartiere (si parla del quartiere di Valtesse-S. Antonio, ndr.) cioè da 50 anni, non c'è mi stato uno stallo per i parcheggi, non è segnato per terra dove puoi mettere l'auto. Il fatto che non ci siano gli stalli è un problema, se ci fossero tu dici io qua possono metterla là non posso se non posso metterla rischio la multa. La signora chiedeva un intervento risolutivo di un problema annoso, che è così dagli anni Sessanta (del XX secolo,

ndr.). Io ho colto un problema che mi porta un singolo ma che riguarda la collettività, non riguarda solo lei l'anno presa tanti altri la multa. Però, tenere giù la macchina dal marciapiede pregiudica la mobilità (in quel tratto di strada). Io lei ho chiesto alla signora cosa intendesse fare. Lei rispose voglio fare un'assemblea, sicuramente saranno tutti d'accordo con me, e io le ho risposto forse. Poi, le ho citato una situazione in cui, qualche mese prima, era presente l'Assessore alla Mobilità proprio a parlare di questa questione e aveva detto se volete faccio fare uno studio di fattibilità sugli stalli. Quando lo abbiamo pronto poi se si decide di procedere, di marcare le zone dove si può parcheggiare, sappiate che il 60% degli attuali stalli scompare perché su questa via si potrà parcheggiare solo da una parte (a destra o a sinistra), come attualmente.

Dunque, la “domanda giusta” incrocia l'individuale con collettivo?

Sì, ma è chiaro se non ci sono un certo numero di individui che trasformano la propria domanda (individuale, ndr) in qualcosa di collettivo. Il problema è capire come fare a intercettare una domanda individuale e se nella domanda individuale ci sono dei “germi” di collettività, altrimenti può essere veramente una domanda puramente individuale in quel caso non ci sono potenziali sviluppi, non è generativa di qualcos'altro. Altre domande individuali, per esempio uno che arriva e ti dice io ho un patrimonio librario può interessare a qualcuno, magari sì, se oltre ad avere un patrimonio librario questa persona è interessato a condividere spazi di confronto sulla lettura di libri questo è un “gancio” se sai che questa cosa interessa a tizio e anche a caio e sempronio, che hai incontrato in un altro frangente, cominci a mettere insieme questi tre a un micronucleo tematico sullo stesso bisogno, che poi può allargarsi ad altri piuttosto che restare confinato a questi tre. Questi tre hanno un'occasione spesso anche molto positiva di scambio, di relazione e di aggregazione che va nella direzione di evitare l'indebolimento dei rapporti sociali e lo slittamento verso una dimensione di isolamento. (Nella dimensione di isolamento, ndr.) uno si trova solo con se stesso e magari ha anche bisogni di tipo assistenziale però fatica a chiedere, è sempre più in difficoltà. L'idea è quella di “far girare” più possibile le narrazioni e anche le competenze e costruire degli spazi in cui uno può trasformarle in qualcosa. Qualche anno fa avevamo notato che tanti movimenti di genitori partivano al parchetto accanto al nido che diventa il luogo di socializzazione di genitori che avevano i figli allo stesso nido e uscivano insieme, alle quattro del pomeriggio, e andavano a fare la merenda al parchetto. Cominciavano a frequentarsi e diventava nel tempo uno spazio di socializzazione e di inclusione di altre famiglie. Persone che hanno lo stesso bisogno, magari una famiglia che appena è arrivata a vivere nel quartiere, non conosci nessuno, non hai una rete di amici o di familiari perché magari stanno in un altro luogo.

Questo servizio orienta alla costruzione di un rapporto reciproco?

Il tema è proprio quello della reciprocità, partire da bisogni individuali che sono però non individualistici, non finalizzati a chiudersi in una dimensione di privazione sociale, ma di richiesta di scambio. Io riconosco che ho un bisogno, trovo qualcun altro che ha lo stesso bisogno e faccio con quella persona lì un accordo.

Ringraziamenti

L'autore ringrazia in particolare il professor Giuseppe Bertagna per gli spunti e le interessanti riflessioni critiche che non sono mancati durante il triennio di dottorato, che hanno favorito la costruzione di un discorso pedagogico personalista. Prospettiva che non può e non deve mancare se si vuole costruire un *welfare* innovativo e costruito sulla base delle esigenze e delle risorse di ciascuna persona.

Si ringrazia la professoressa Cristina Casaschi per il sostegno nell'elaborazione di una riflessività pedagogica che abbia a cuore la verità dei fatti prima ancora che il pur importante punto di vista e prospettiva del singolo ricercatore. Anche per le utili proposte e correzioni che hanno reso migliore e più interessante questo elaborato.

Ringrazio molto la mia amica e *companus* di vita Elisabetta Maffioletti per il supporto costante nello sviluppo di analisi critiche sui fenomeni sociali più disparati, per le sue sollecitazioni ad aver cura della forma linguistica così come del contenuto culturale.

Bibliografia

- AA.VV., *International Conference on Adult Education-Elsinore 1949*, Unesco, Paris 1949.
- AA.VV., *Persona ed educazione*, Atti del convegno del XVI Scholè, La Scuola, Brescia 2006.
- Abitare e Anziani, *Secondo rapporto sulle condizioni abitative degli anziani che vivono in case di proprietà*, Roma 2015.
- Agostino, *La Trinità* (419), Città Nuova, Roma 1998.
- M. Aime, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2019.
- L. Alici, S. Pierosara, *Tasso di inter-essere relazionale. Rinegoziare il senso, rigenerare il valore*, in Id. (a cura di), *Coltivare interesse*, FrancoAngeli, Milano 2016.
- L. Alici, S. Pierosara, *Coltivare interesse*, FrancoAngeli, Milano 2016.
- E. Alemanni, C. Chiarelli, G. Fosti, E. Tanzi, *Governance e valorizzazione delle risorse informali del welfare: la sperimentazione "Famiglie creative" nel Distretto magentino*, «Autonomie locali e servizi sociali», 2, 2013.
- G. Alessandrini (a cura di), *La «pedagogia» di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, FrancoAngeli, Milano 2014,
- G. Alessandrini, *L'approccio alle capacitazioni: una teoria pedagogica? Introduzione al volume*, in Id. (a cura di), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- L. Allodi (a cura di), *Werner Sorbart tra spirito borghese e crisi del capitalismo*, «Rivista di Politica», 1 (2018).
- G. Amendola, *Abitare e vivere la città*, in Golini A., Rosina A. (a cura di), *Il secolo degli anziani*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- A. Andreoni, *Verso una espansione dell'approccio seniano: capacità sociali ed istituzioni capacitanti*, Annali della Fondazione Einaudi, 42 (2009).
- J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), Vita e Pensiero, Milano 1998.
- A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1982.
- A. Ardigò, *Dallo stato assistenziale al "Welfare State"*, in G. Rossi, P. Donati (a cura di), *Welfare state. Problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1985.

- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.
- S. Arnstein, *A ladder of citizen participation*, «Journal of the American Planning Association», 4 (1969), pp. 216-224.
- Aristotele, *Etica nicomachea*.
- Aristotele, *Politica I*.
- Aristotele, *Ricerche sugli animali*, in Id., *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Utet, Torino 1971.
- Aristotele, *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Utet, Torino 1971.
- E. Armano, *Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino*, Emil, Bologna 2010.
- T. Ascarelli, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, in Id., *Testi per la storia del pensiero giuridico*, vol. I, Milano 1960.
- U. Ascoli, *Il welfare state all'italiana*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- L. Asher et. al., *Most older pedestrians are unable to cross the road in time: a cross-sectional study*, in «Age and Ageing», 41, 2012, pp. 690-694.
- A. Atkinson, *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?* (2015), trad. it. di V. Sala, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Assimoco (Assicurazioni movimento cooperativo), *Un Neo-Welfare per la famiglia. Proteggere e accompagnare i figli nella vita adulta: una questione di cooperazione*, rapporto annuale, Segrate 2017.
- Auser, *Il diritto di invecchiare a casa propria. Problemi e prospettive della domiciliarità*, a cura di Claudio Falasca, Roma 2018.
- A. Bagnasco, *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 2003.
- F. Bandini, R. Medei, C. Travaglini, *Territorio e persone come risorse: le cooperative di comunità*, «Rivista Impresa Sociale» 5 (2015).
- M. Barbagli, *Declino della morte in ospedale*, «Lavoce.info», 6 marzo 2018.
- F. Barbera, J. Dagnes, A. Salento, F. Spina (a cura di), *Il capitale quotidiano. Un manifesto per l'economia fondamentale*, Donzelli, Roma 2016.
- P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

- P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari 1998.
- F. Battistini, *La clinica delle nostre badati*, «Corriere della Sera», 8 aprile 2019, pp. 10-11.
- Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* (1999), trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2014.
- Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001.
- G. Becattini, *Benessere umano e imprese progetto. Intervista al Prof. Giacomo Becattini*, a cura di N. Bellanca, L. Bruni, «Nuova Umanità», 6 (2002).
- G. Becattini, *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma 2015.
- L. Becchetti, *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2012.
- L. Becchetti, F. Pisani, L. Semplici, *La ricchezza delle regioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.
- A. Bello, *Per una nuova Europa. Il contributo di Edith Stein*, in G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010.
- Bepa, *Empowering people, driving change. Social Innovation in European Union*, Luxembourg 2011.
- I. Berlin, *I due concetti di libertà* (1958), trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2000.
- A. Bernardoni, L. Fazzi, A. Picciotti, *Welfare, innovazione e sviluppo locale. La cooperazione sociale in Umbria*, Il Mulino, Bologna 2011.
- G. Bertagna, *Avvio alla riflessione pedagogica. Razionalità classica e teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2000.
- G. Bertagna, *Dal Profilo alle Indicazioni nazionali ai Piani di Studio Personalizzati*, in Id. (a cura di) *Scuola in movimento. La pedagogia e la didattica delle scienze motorie e sportive tra riforma della scuola e dell'università*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- G. Bertagna (a cura di), *Scuola in movimento. La pedagogia e la didattica delle scienze motorie e sportive tra riforma della scuola e dell'università*, FrancoAngeli, Milano 2004.

- G. Bertagna, *Pedagogia “dell’uomo” e pedagogia “della persona umana”*: il senso di una differenza, in Id. (a cura di), *Scienze della persona: perché?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- G. Bertagna (a cura di), *Scienze della persona: perché?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- G. Bertagna, *Dall’educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell’educazione*, La Scuola, Brescia 2010.
- G. Bertagna, *Una pedagogia tra metafisica ed etica*, in Id., *Il pedagogista Rousseau. Tra metafisica, etica e politica*, La Scuola, Brescia 2014.
- G. Bertagna, *L’esperienza umana ed educativa tra scientiae e pedagogia. Riflessioni epistemologiche*, in D. Generali (a cura di), *Le radici della razionalità critica: saperi, pratiche, teleologie*, vol. II, Mimesis, Milano 2015.
- G. Bertagna, *La pedagogia della scuola. Dimensioni storiche, epistemologiche ed ordinamentali*, in G. Bertagna, S. Ulivieri, a cura di, *La ricerca pedagogica nell’Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, Terza Summer school Siped, Studium, Roma 2017.
- G. Bertagna, S. Ulivieri, a cura di, *La ricerca pedagogica nell’Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, Terza Summer school Siped, Studium, Roma 2017.
- E. Berti, *Alasdair MacIntyre: comunità e tradizione*, in G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell’uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009.
- S. Bertorello, *I modelli in atto in alcuni Paesi europei e Nord America*, in G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L’home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- L. Bifulco (a cura di), *Il genius loci del welfare: strutture e processi della qualità sociale*, Officina, 2003.
- L. Bifulco, *Il welfare locale. Processi e prospettive*, Carocci, Roma 2015.
- L. Bifulco, O. de Leonardis, *La configurazione spaziale delle politiche sociali*, in L. Bifulco (a cura di), *Il genius loci del welfare: strutture e processi della qualità sociale*, Officina, 2003.
- J. Birchall, *People-Centred Businesses – Co-operatives, Mutuals and the Idea of Membership*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011.
- M. Boarelli, *Contro l’ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019.

- N. Bobbio, Introduzione, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino. De cive* (1642), a cura di N. Bobbio, Tea, Milano 1994.
- L. Boccacin, *Terzo settore e partnership sociali: nuove pratiche di welfare sussidiario*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- R. Bodei, *Geometria delle passioni: Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.
- E. Borghi, *Piccole Italie. Le aree interne e la questione territoriale*, Donzelli, Roma 2017.
- P. Borioni, *La flexicurity scandinava: inclusione e competizione*, Id. (a cura di), *Welfare scandinavo, welfare italiano. Il modello sociale europeo*, Carocci, Roma 2005.
- P. Borioni, *Welfare scandinavo, welfare italiano. Il modello sociale europeo*, Carocci, Roma 2005.
- T. Bovaird, *Beyond Engagement and Participation. User and Community Co-Production of Public Services*, «Public Administration Review», 67 (2007).
- C. Borzaga, A. Ianes, *L'economia della solidarietà. Storia e prospettive della cooperazione sociale*, Donzelli, Roma 2006.
- D. Boyle et al., *Right Here, Right Now. Taking Co-Production into the Mainstream*, NESTA, London 2010.
- M. Bonzagni, *Il tema della qualità nei servizi assistenziali agli anziani non autosufficienti*, in M. La Rosa, S. Cozzi, P. Minguzzi (a cura di), *Essere anziani nel territorio riminese. Un quadro interpretativo, i servizi, la domanda, le prospettive di intervento*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- M. Bricocoli, S. Sabatinelli, *I luoghi del welfare*, in V. Bucchetti (a cura di), *Un'interfaccia per il welfare. Le funzioni sociali del design della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2017.
- L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004.
- L. Bruni, *L'impresa civile. Una via italiana all'economia di mercato*, EGEA-Università Bocconi Editore, Milano 2009.
- L. Bruni, *Perché continuiamo a farci del male?*, «Città Nuova», 2 (2016).
- L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il margine, Trento 2017
- L. Bruni, *Quelle «spintarelle» sul mercato che ledono la democrazia*, «Avvenire», 7 novembre 2018.

- L. Bruni, A. Smerilli, *La leggerezza del ferro. Un'introduzione alla teoria economica delle «organizzazioni a movente ideale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.
- M. Buber, *Io e Tu* (1923), in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.
- M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità* (1949), a cura di D. Di Cesare, Marietti, Torino 2009.
- M. Buber, *Discorsi sull'educazione* (1953), a cura di A. Aluffi Pentini, Armando Roma 2009.
- V. Bucchetti (a cura di), *Un'interfaccia per il welfare. Le funzioni sociali del design della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2017.
- M. Bulmer, *Le basi della community care. Sociologia delle relazioni informali di cura* (1987), trad. it. di M. Belli, R. Mazzeo, C. Calovi, Erickson, Trento 1992.
- D. Callahan, *Rationing medical progress. The way to affordable health care*, «The New England Journal of Medicine», 322 (1990).
- L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, Studium, Roma 2014.
- G. Campagnoli, *Riusiamo l'Italia. Da spazi vuoti a start-up culturali e sociali*, Gruppo 24 ore-Il Sole 24 ore, Milano 2019.
- L. Canale, *Unione Europea, innovazione sociale e secondo welfare*, Working Paper, Percorsi di Secondo Welfare, 1 (2013).
- M. Caroli, *Per una politica a favore dell'innovazione sociale*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- M. Caroli, *L'innovazione sociale: caratteristiche chiave, determinanti e principali manifestazioni empiriche*, in Id., *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- G. Carrosio, *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma 2019.

- M. Cartabia, A. Simoncini (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013.
- I. Carter, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005.
- B. Casalini, L. Cini, *Uguaglianza complessa*, in Id. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza, differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.
- B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, uguaglianza, differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.
- L.V. Casano, *Formazione e instabilità del lavoro: una sfida impossibile? Il ruolo dei fondi bilaterali per la formazione dei lavoratori tramite agenzia in Italia e in Francia*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- L.V. Casano, *Le transizioni occupazionali nella nuova geografia del lavoro: dieci domande di ricerca*, «Sole 24 ore – Nòva», blog “La grande trasformazione del lavoro”, a cura di Adapt, 23 febbraio 2017.
- G. Caselli, V. Egidi, *Una vita più lunga e più sana*, in A. Golini, A. Rosina (a cura di), *Il secolo degli anziani. Come cambierà l'Italia*, Il Mulino, Bologna 2011.
- V. Castelli, *Inventarsi il futuro. Sogni, passioni, speranze dei giovani per la costruzione di una cittadinanza attiva*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- M. Cattaneo, *La teoria della pena in Hobbes*, «Jus», 4 (1960), pp. 478-498.
- M. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano 1962.
- A. Cegolon, *Competenza. Dalla performance alla persona competente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008
- A. Censi et al., *Tra Custodia Sociale e Operatori di Comunità: nuovi orizzonti di servizi per anziani fragili nella città di Bergamo*, a cura di M. Zanchi, Report di ricerca, febbraio 2015 - aprile 2016.
- M. Cerulo, *Sociologia delle cornici. Il concetto di frame nella teoria sociale di Erving Goffman*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2005.
- D. Chavis, G. de Pietro, E. Martini, *Partecipazione sociale. Oltre il disagio*, «Quaderno di Animazione sociale e Formazione», 1996.
- B. Cheli, *Il “Paradosso della felicità”: quando e perché la crescita economica non giova al benessere*, «Statistica & Società», (II), 2 (2013).

- H. Chesbrough, *Open. Modelli di business per l'innovazione* (2006), a cura di A. Di Minin, Egea, Milano 2008.
- H. Chesbrough, *Open services innovation. Competere in una nuova era* (2010), trad. it. di F. Lazzeri, Springer Verlag, 2011.
- P. Chiari, A. Santullo, *L'infermiere case manager. Dalla teoria alla prassi*, McGraw-Hill, Milano 2011.
- G. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Giuffrè, Milano 1970.
- G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009.
- C. Cipolla (a cura di), *Manuale di sociologia della salute. Vol. I Teoria*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- M. Colasanto (a cura di), R. Lodigiani (a cura di), *Welfare possibili. Tra workfare e learnfare*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- D. Colombo, *Welfare mix e neoliberalismo. Un falso antagonismo*, «Quaderni di Sociologia», 59 (2012).
- Commissione per l'analisi delle compatibilità macro-economiche della spesa sociale, *Relazione finale*, Roma 1997.
- Comune di Bergamo – Consorzio il Sol.Co Città Aperta, *Servizio Reti Sociali: potenziamento e co-gestione*.
- D. Corrà, *La disciplina delle nuove Ipab, La trasformazione da Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza ad Aziende pubbliche di servizi alla persona (ASP) e fondazioni e depubblicizzazione*, II ed., Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2005.
- S. Cotta, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, in Id. (a cura di), *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Giuffrè, Milano 1995.
- S. Cotta, *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Giuffrè, Milano 1995.
- F. Crick, *The astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul*, Simon & Schuster, New York 1994.
- Crps (Commissione per la riforma della previdenza sociale), *Relazione sui lavori della Commissione*, Ministero del Lavoro e della Previdenza sociale, Roma 1948,

- G. Cristoforetti, M. Caprini, *Corporate Social Innovation. Processi di accelerazione dell'innovazione e di rigenerazione*, 5 (2015).
- A. Cugno, *Il "care management comunitario" a supporto delle reti naturali*, in G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L'home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- R. Cutini, *Viva gli anziani! Un servizio innovativo per i nuovi scenari demografici e urbani*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2010.
- A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teoria, argomenti*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- G. Dalle Fratte (a cura di), *La comunità tra cultura e scienza. Concetto e teoria della comunità in pedagogia. Volume II*, Armando, Roma 1993.
- G. Dalton, Introduzione, in K. Polany, *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica* (1968), trad. it. di N. Negro, Einaudi, Torino 1980.
- G. Damasceno, *Dialectica*.
- U. De Ambrogio, C. Guidetti, *La coprogettazione. La partnership tra pubblico e terzo settore*, Carocci, Roma 2016.
- M. Del Aguila, L. Cox, L. Lee, *Functional interdependence*, «Australasian journal on ageing», 25(3), 2006, pp. 134-139.
- E. De La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (1576), trad. it. di V. Papa, Edizioni Immanenza, Napoli 2014.
- M. De Natale, *La prospettiva dell'educazione permanente*, in G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione*, Atti del convegno Milano 4 novembre 2005, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- D. Del Boca, A. Rosina, *Famiglie sole. Sopravvivere con un welfare inefficiente*, Il Mulino, Bologna 2009.
- P. Del Debbio, *Più etica nel mercato? L'inganno di un luogo comune e le responsabilità della politica*, Marsilio, Venezia 2016.
- J. Dewey, *Comunità e potere* (1928), trad. it. di P. Vittorelli, P. Paduano, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- J. Dewey, *Democrazia ed educazione* (1916), trad. it. di E. Agnoletti, La Nuova Italia, Firenze 2000.
- A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma 2018.

- A. Di Sirio, *Le capabilities come paradigma per un nuovo welfare*, «Professionalità Studi», 2 (2018).
- P. Donati, *La qualità sociale del welfare familiare: le buone pratiche nei servizi alle famiglie*, in Id., *Famiglie e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- P. Donati, *Famiglie e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- P. Donati, R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- S. Duffy, *Should we Ban Brokerage?*, The Centre for Social Reform, Sheffield 2009.
- A. Dunér, M. Nordström, *The roles and functions of the informal support networks of older people who receive formal support: a Swedish qualitative study*, «Ageing and society», 27, (01), 2006, pp. 67–85.
- R.A. Easterlin. *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* (1974), in A. Paul and David and M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York.
- A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società* (2018), trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2019.
- G. Engel, *The need for a new medical model. A challenge for biomedicine*, «Science», 196 (1977).
- F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888), trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976.
- C. Esposito, *Tradizione e libertà*, in G. Chiosso, *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009.
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- R. Esposito, *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- Eukn, *Eukn interview with Ms Cecilia Henning*, eukn.eu, 5 novembre 2013.
- L. Fazzi, *Costruire politiche sociali*, FrancoAngeli, Milano 2003.

- L. Fazzi, *Il compito dell'innovazione dell'impresa sociale. Dalla ricerca di nicchie di sopravvivenza al confronto sugli ecosistemi in cui svilupparsi*, «Animazione Sociale», luglio/agosto 2014.
- L. Fazzi, *Imprenditori sociali innovatori*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- L. Fazzi, E. Messori (a cura di), *Modelli di welfare mix*, FrancoAngeli, Milano 1999.
- T. Feliciani e P. Lodetti, *La dipendenza intergenerazionale in Italia*, «Sociologia e Ricerca Sociale», 103 (2014).
- M. Ferrera, *Il welfare state in Italia. Sviluppo e crisi in prospettiva comparata*, il Mulino, Bologna 1984.
- M. Ferrera, *Modelli di solidarietà*, Il Mulino, Bologna 1993,
- M. Ferrera, *L'analisi delle politiche sociali e del welfare state* in Id. (a cura di), *Le politiche sociali*, II edizione, Il Mulino, Bologna 2012.
- M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana. Origini e futuro di un modello sociale squilibrato*, Serie Saggi e Ricerche volume VII, Banca d'Italia, Marsilio, Venezia 2012.
- D. Ferring, L. Wenger, *The European Model of Ageing Well*, Comparative Report, European Study of Adult Well-Being.
- R. Finco (a cura di) *Bergamo: città per tutti, città di tutti*, in L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, Studium, Roma 2014.
- R. Finco, E. Giupponi, *La coprogettazione non solo scelta politica ma metodologia di lavoro*, in L. Callioni (a cura di), *Ridisegnare i confini della città*, Studium, Roma 2014.
- M. Fioravanti, *Appunti di Storia delle Costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 2014.
- M. Forsé, *La sociabilité*, «Économie et Statistique», 132 (1981), pp. 39-48.
- S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- G. Fosti (a cura di), *Rilanciare il welfare locale. Ipotesi e strumenti: una prospettiva di management delle reti*, Egea, Milano 2013.
- G. Fosti, F. Longo, *Chi viene selezionato dalle reti? Le leve di service management in ambito sociale e socio sanitario*, in G. Fosti (a cura di), *Rilanciare il welfare locale. Ipotesi e strumenti: una prospettiva di management delle reti*, Egea, Milano 2013.

- G. Fosti, F. Longo, *Criticità e prospettive per il welfare locale al tempo della crisi: una possibile visione per il futuro*, in G. Fosti (a cura di), *Rilanciare il welfare locale. Ipotesi e strumenti: una prospettiva di management delle reti*, Egea, Milano 2013.
- J. Fourastié, *Les Trente Glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Fayard, Paris 1979.
- S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), trad. it. di E. Fachinelli, H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- M. Friedman, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*, New York Times Magazine, 13 settembre 1970 (trad. it. "La responsabilità sociale delle imprese consiste nell'aumentare i profitti", IBL Occasional Paper, 59 [2008]).
- P. Galeone, M. Meneguzzo (a cura di), *La finanza sociale. Pubblico, privato, non profit: Le prospettive comuni in Europa e in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.
- S. Galeotti, *Il valore della solidarietà*, «Diritto e Società», 1 (1996).
- G. Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, in Id. *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, V, Giunti Barbera, Firenze 1890-1909.
- G. Galilei, *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, V, Giunti Barbera, Firenze 1890-1909.
- L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.
- L. Gallino, *Finanzcapitalismo, La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.
- A. Gasparre, *Logiche organizzative nel welfare locale*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- E. Gasperi, A. Gregianin, *La casa dell'anziano, luogo d'incontro intergenerazionale*, focus on Lifelong Lifewide Learning, Rivista Internazionale di «Edaforum», (X), 25 (2015).
- A. Genovesi, *Autobiografia e lettere* (1764), a cura di G. Savarese, Feltrinelli, Milano 1963.
- A. Genovesi, *Lezioni di Economia civile* (1765), a cura di F. Dal Degan, Vita Pensiero, Milano 2013.
- D. Gentili, *L'agonia del potere*, «Doppiozero», 31 marzo 2016.
- G. Gesano, F. Heins, *La popolazione italiana negli anni novanta*, in E. Pugliese (a cura di), *Lo stato sociale in Italia, Un decennio di riforme*, Rapporto Irpps-Cnr 2003-2004, Donzelli, Roma 2004.

- V. Ghirardelli, *L'alloggio sociale nella grande città e nei centri suburbani. Il progetto e gli esiti*, in G. Mazzocchi, A. Villani (a cura di), *Sulla città, oggi. La periferia metropolitana. Nodi e risposte*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- P. Ghisleni, *Via le circoscrizioni. Bergamo punta sulle reti sociali di quartiere*, «BergamoNews», 30 agosto 2014.
- Giobbe, *Il Libro di Giobbe*.
- G. Giarelli, *Il sistema sanitario: modelli e paradigmi*, in C. Cipolla (a cura di), *Manuale di sociologia della salute. Vol. I Teoria*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- J. Gibson, *L'approccio ecologico alla percezione visiva* (1979), a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014.
- F. Giunco, *Il voucher socio-sanitario*, in C. Gori, *Come cambia il welfare lombardo. Una valutazione delle politiche regionali*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2011.
- F. Giunco (a cura di), *Abitare leggero. Verso una nuova generazione di servizi per anziani*, Rapporto di ricerca, Fondazione Cariplo, Quaderni dell'Osservatorio, 17 (2014).
- Godfrey M., Townsend J., Denby, T., *Building a good life for older people in local communities: the experience of ageing in time and place*, Joseph Rowntree Foundation, York 2004.
- G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010.
- A. Golini, A. Rosina (a cura di), *Il secolo degli anziani. Come cambierà l'Italia*, Il Mulino, Bologna 2011.
- A. Gouldner, *La crisi della sociologia* (1970), trad. it. Il Mulino, Bologna 1972.
- F. Governa, U. Rivolin, M. Santangelo, conclusioni: *Verso un quadro condiviso d'interpretazione della governance territoriale europea*. Id. (a cura di), *La costruzione del territorio europeo. Sviluppo, coesione e governance*, Carocci, Roma 2009.
- A. Grandori, *Governo del cambiamento organizzativo e incertezza*, «Studi organizzativi», 1 (2007), pp. 51-60.
- A. Grandori, *10 tesi sull'impresa. Contro i luoghi comuni dell'economia*, Il Mulino, Bologna 2015.
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q 3, Einaudi, Torino 1948-1951.
- F. Giglioni, *L'accesso al mercato nei servizi di interesse generale. Una prospettiva per riconsiderare liberalizzazioni e servizi pubblici*, Giuffrè, Milano 2008.

- A. Groppi, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2010.
- R. Guardini, *Mondo e persona* (1939), in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommavilla, Fabbri, Milano 1964.
- R. Guardini, *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommavilla, Fabbri, Milano 1964.
- E. Guglielmann, *Il cervello plastico. Fondamenti neurofisiologici e strategie efficaci per l'apprendimento permanente*, Didamatica 2014, Atti del convegno.
- K. Günther, *Modernità plurale e giustizia globale. Continua il duello Habermas–Luhmann*, «Reset», 10 ottobre 2014.
- S. Hadhler, *An Alternative Age-Friendly Handbook*, The University of Manchester Library, Manchester 2014.
- S. Hall, *Travelling “The Hard Road to Renewal”, a Continuing Conversation with Stuart Hall*, Open University, dicembre 1996.
- K. Harris, *Age friendly societies in our time?. A Literature review, Local level*, Bushey (Uk) 2013.
- E. Harries, L. de Las Casas, *Who will love me, when I'm 64? The importance of relationships in later life*, New Philanthropy Capital and Relate, London 2013.
- C. Helfferich, *La vita buona. La ricerca esistenziale tra filosofia e psicoterapia corporea*, Armando, Roma 2004.
- G. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820).
- T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica* (1640), trad. it. a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- T. Hobbes, *De Cive* (1642), in Id., *Opera philosophica*, trad. it. T. Magri, Roma 1979
- T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino. De cive* (1642), a cura di N. Bobbio, Tea, Milano 1994.
- T. Hobbes, *Il Levitano, o, La materia, la forma e il potere di uno stato civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2001.
- M. Hollis, *Trust within reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2014), trad. it. di C. Sandrelli, Codice, Torino 2015.
- A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà* (2015), in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017.

- A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017.
- A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (2018), trad. it. di Flavio Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2019.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, 1740.
- M. Ingrosso, *Welfare e Wellness. Un'introduzione*, in Id., *La promozione del benessere sociale. Progetti e politiche nelle comunità locali*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- M. Ingrosso, *La promozione del benessere sociale. Progetti e politiche nelle comunità locali*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Istat, *Natalità e fecondità della popolazione residente*, comunicato stampa, Roma 2018.
- Istat, *Rapporto annuale 2018. La situazione del Paese*, Roma 2018.
- Istat, *Indicatori demografici. Stime per l'anno 2018*, report, Roma 2019.
- Istat, *La spesa dei comuni per i servizi sociali*, anno 2016 (dati provvisori), report, Roma 2019.
- D. Jerome (ed.), *Ageing in Modern Society: Contemporary Approaches*, Croom Helm, London 1983.
- B. Jones, N. Iredale, *Enterprise and entrepreneurship education: towards a comparative analysis*, «Journal of Entreprising Communities: People and Place in the Global Economy», 8 (2014).
- D. Kahneman, *Mappe di razionalità limitata*, in Id., D. McFadden, V.L. Smith, *Critica della ragione economica*, a cura di M. Motterlini, M. Piattelli Palmarini, Saggiatore, Milano 2005.
- D. Kahneman, *Economia della felicità*, «Il Sole 24 ore», Milano 2007.
- D. Kahneman, D. McFadden, V.L. Smith, *Critica della ragione economica*, a cura di M. Motterlini, M. Piattelli Palmarini, Saggiatore, Milano 2005.
- I. Kant, *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* (1793), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solarin, Utet, Torino 1965.
- I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solarin, Utet, Torino 1965.
- A. Karpf., *Our cities must undergo a revolution for older people*, «The Guardian», 15 marzo 2015.

- Y. Kazepov (a cura di), *La dimensione territoriale delle politiche sociali in Italia*, Carocci, Roma 2009.
- Y. Kazepov, E. Barberis (a cura di), *Il welfare frammentato. Le articolazioni regionali delle politiche sociali italiane*; Carocci, Roma 2013.
- D. Keay, intervista a M. Thatcher, «Woman's Own», 31 ottobre 1987, pp. 8-10.
- D. Kettl, *Sharing power. Public governance and private markets*, Brookings Institute, Washington 1993.
- M. La Rosa, S. Cozzi, P. Minguzzi (a cura di), *Essere anziani nel territorio riminese. Un quadro interpretativo, i servizi, la domanda, le prospettive di intervento*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- A. Lay, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, «Rivista Storia contemporanea», 3, 1989.
- A. Lazzarini, *Il mondo dentro la città. Teorie e pratiche della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2013.
- G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L'home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- Legacoop, *Guida alle cooperative di comunità*.
- Legacoop, *Cosa sono le cooperative di comunità*.
- I. Lizzola, *Di generazione in generazione. L'esperienza educativa tra consegna e nuovo inizio*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- R. Lodigiani, L. Pesenti, *Un welfare plurale "radicale" come via di innovazione socio-istituzionale oltre la crisi*, «Politiche sociali e servizi», 15 (2013).
- G. Lo Storto, Presentazione, in M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- C. Macchione, G. Luciano, *Assistente domiciliare all'anziano non autosufficiente e conservazione della dignità della persona*, in G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L'home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), trad. it. di Marco D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), trad. it. Marco d'Avenia, Armando, Roma 2007.

- G. Malizia, *Tradizione, comunità educante e scuola della società civile*, in G. Chiosso, *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009.
- B. de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, 1705.
- S. Maggi, *Mutuo soccorso Cesare Pozzo. 135 anni di solidarietà (1877-2012)*, Il Mulino, Bologna 2012.
- R. Maiolini, *Lo stato dell'arte della letteratura sull'innovazione sociale*, in M. Caroli, *Modelli ed esperienze di innovazione sociale in Italia. Secondo rapporto sull'innovazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 2015
- G. Manella, *Per una rinascita delle aree interne. Una ricerca nell'Appennino Bolognese*, FrancoAngeli, Milano 2017.
- F. Manoukian, *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna 1998.
- M. Marchetti, S. Panunzi, R. Pazzagli, *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- U. Margiotta, *Competenze, Capacitazione e Formazione: Dopo il welfare*, in G. Alessandrini (a cura di), *La «pedagogia» di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- G. Marocchi (a cura di), Focus. *La prossimità e il welfare*, «Welfare Oggi», 5 (2017).
- H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2002.
- F. Massarenti, *Tra decentramento e partecipazione: le circoscrizioni comunali*, tesi di laurea, anno accademico 2015-2016, Università degli Studi di Bologna.
- H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana* (1984), trad .it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976.
- M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1924), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002
- P. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Jcb Mohr, Tübingen 1965.

- G. Mazzocchi, A. Villani (a cura di), *Sulla città, oggi. La periferia metropolitana. Nodi e risposte*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- M. Mazzucato, *Il valore di tutto. Chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale* (2018), trad. it. L. Fantacci, G. Passoni, Laterza, Roma-Bari 2018.
- D. Menicagli, *Lo spazio, l'azione e le affordances*, «Criticamente. Psicologia e Neuroscienze», Università di Pisa.
- B. Milanovic, *Chi ha e chi non ha. Storie di diseguaglianze*, il Mulino, Bologna 2012.
- B. Milanovic, *Ingiustizia Globale. Migrazioni, diseguaglianze e classe media*, Luiss University Press, Roma 2017.
- J. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859).
- Ministero della Salute, *Piano nazionale cronicità*, accordo tra lo Stato, le Regioni e le Province Autonome di Trento e di Bolzano, Roma 2016.
- E. Moretti, *La nuova geografia del lavoro* (2013), trad. it. F. Vanni, Mondadori, Milano 2014.
- E. Mounier, *La rivoluzione personalista e comunitaria* (1935), trad. di L. Lovisetti Fuà, Edizioni di Comunità, Milano 1955.
- P. Mori, *La cooperativa di comunità e la partecipazione dei cittadini alla gestione dei servizi pubblici*, «Rivista Impresa Sociale», 5 (2015).
- L. Morri, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- M. Moscato, *Diventare insegnanti. Verso una teoria pedagogica dell'insegnamento*, La Scuola, Brescia 2008.
- M. Naldini, C. Saraceno, *Conciliare famiglia e lavoro. Vecchi e nuovi patti tra sessi e generazioni*, Il Mulino, Bologna 2011.
- R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia* (1974), trad. it. di G. Ferranti, Il Saggiatore, Milano 2008.
- M. Nussbaum, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 1996.
- M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* (1997), trad. it. di S. Paderni, Carocci, Roma 2006.
- M. Nussbaum, *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil* (2011), trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2012.

- M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2011), trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2014.
- Oecd, *Ageing. Debate the issues*, Paris 2015.
- Oecd, *Preventing Ageing in Unequally*, Paris 2017.
- Officina di Welfare Space (a cura di), *Spazi del welfare. Esperienze, luoghi, pratiche*, Quodlibet, Macerata 2011.
- M. Orlandini, S. Rago, P. Venturi, *Co-produzione. Ridisegnare i servizi di welfare*, Short Paper, 1 (2014), Aiccon Ricerca.
- Osservatorio Nazionale sulla Salute nelle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2016. Stato di salute e qualità dell'assistenza nelle regioni italiane*, Rapporto annuale, Roma 2016
- Osservatorio Nazionale sulla Salute nelle regioni italiane, *Rapporto Osservasalute 2017. Stato di salute e qualità dell'assistenza nelle regioni italiane*, Rapporto annuale, Roma 2017.
- Osservatorio Nazionale sulla Salute nelle regioni italiane, *La cronicità in Italia*, Focus, 2019.
- E. Ostrom, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità* (1990), a cura di G. Vetrutto, F. Velo, Marsilio, Venezia 2006.
- M. Paci, *Il sistema di welfare italiano tra tradizione clientelare e prospettive*, in U. Ascoli, *Il welfare state all'italiana*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- M. Paci, *Le ragioni per un nuovo assetto del sistema di welfare in Europa*, «Rivista delle Politiche Sociali», 1, 2004, p. 337.
- M. Paci, *Nuovi lavori, nuovo welfare. Sicurezza e libertà nella società attiva*, Il Mulino, Bologna 2005.
- S. Palumbo, *Lettura dei bisogni e dei tentativi di risposta emersi dall'indagine*, G. Lazzarini, A. Gamberini, S. Palumbo, *L'home care nel welfare sussidiario. Reciprocità e ben-essere nelle relazioni di cura*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- A. Paul and David and M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York.
- Papa Pio XI, *Quadragesimo Anno*, Città del Vaticano 1931.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona* (1950), Il Melangolo, Genova 1985.
- L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Zanichelli, Bologna 1960.

- L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1988.
- L. Pareyson, *Libertà e situazione*, Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- G. Pasi (a cura di), *Modelli di risposta ai nuovi bisogni sociali e possibili scenari di riforma*, Social Impact – Agenda per l'Italia, Roma 2017.
- D. Pasini, *Paura “reciproca”, paura “comune” in Thomas Hobbes*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1976, pp. 346-371.
- D. Pasini, *Problemi di filosofia politica*, Jovene, Napoli 1977.
- E. Pavolini, *Il welfare alle prese con i mutamenti sociali: rischio, vulnerabilità, frammentazione*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 4 (2002), pp. 587-617.
- V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- V. Peragine, P. Luongo, *Misure di contrasto alla povertà in Italia*, «Rivista Il Mulino», 6, novembre-dicembre 2014.
- T. Piketty, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris 2019.
- A. Pioggia, *Diritto sanitario e servizi sociali*, Giappichelli, Torino 2017.
- F. Pizzolato, *Dopo le circoscrizioni. I quartieri*, «Amministrare», 2 (2014).
- F. Pizzolato, *Il ruolo delle reti sociali nel futuro del welfare. Il welfare locale tra ricostruzione del tessuto civile e diritti sociali*, «Animazione sociale», gennaio 2016.
- Platone, *Apologia di Socrate*.
- T. Plauto, *Asinaria*, II, 4, 88.
- K. Polany, *La nostra obsoleta mentalità di mercato* (1947), in Id., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, trad. it. di N. Negro, Einaudi, Torino 1980.
- K. Polany, *Aristotele scopre l'economia* (1957), in Id., *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, trad. it. di N. Negro, Einaudi, Torino 1980.
- K. Polany, *Economie primitive, arcaiche e moderne* (1968), trad. it. N. Negro, Einaudi, Torino, 1980.
- E. Polizzi, *Costruire il welfare dal basso. Il coinvolgimento del terzo settore nelle politiche sociali*, Mimesis, Milano 2018.
- M. Porter, M. Kramer, *Creare valore condiviso*, «Harvard Business Review», 1-2 (2011).

- R. Prandini, *I servizi relazionali per la famiglia*, in E. Scambini, G. Rossi (a cura di), *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- R. Prandini, *La persona come medium e forma di politica sociale. Un cambiamento di paradigma per i servizi di welfare?*, «Sociologia e politiche sociali», 3 (2013).
- R. Prandini, M. Orlandini, *Personalizzazione vs individualizzazione dei servizi di welfare: fasi, attori e governance di una semantica emergente*, «Studi di Sociologia», 4 (2015).
- E. Pugliese (a cura di), *Lo stato sociale in Italia, Un decennio di riforme*, Rapporto Irpps-Cnr 2003-2004, Donzelli, Roma 2004.
- E. Pugliese, *La terza età. Anziani e società in Italia*, Il Mulino, Bologna 2011.
- R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata tra Stato e mercati* (2019), trad. it. di M. Vegetti, Università Bocconi Editore, Milano 2019.
- C. Ranci, *Fenomenologia della vulnerabilità sociale*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 4 (2002), pp. 521-552.
- C. Ranci, E. Pavolini, *Le politiche di welfare*, Il Mulino, Bologna 2015.
- M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma 1997.
- P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2005), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- E. Ripamonti, *Collaborare. Metodi partecipativi per il sociale*, Nuova edizione, Carocci, Roma 2018.
- C. Rofena, *Agogiche. Sette variazioni su semplici mosse interiori. Poesie 2000-2005*, Anterem, Verona 2007.
- P. Rosanvallon, *Liberismo, Stato assistenziale, solidarismo* (1981), trad. it. P. Massimi, Armando, Roma 1994.
- P. Rosanvallon, *La nuova questione sociale. Ripensare lo Stato-assistenziale* (1995), trad. it. di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 1997.
- N. Rossi, *Flat tax, aliquota unica e minimo vitale per un Fisco semplice ed equo*, Marsilio, Venezia 2018
- P. Rossi, *Welfare nel merito? Logiche di responsabilizzazione e processi di individualizzazione nell'accesso ai servizi socio-assistenziali*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 3 (2017), pp. 579-614.

- R. Rossi, *Aristotele: L'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- S. Rossi, *Fraternità e mutualismo. Forme nuove di un legame antico*, «Diritto Pubblico», 3, 2013.
- G. Rossi, P. Donati (a cura di), *Welfare state. Problemi e alternative*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- M. Rothschild, *Bionomics: Economy as Ecosystem*, Henry Holt, New York 1995.
- J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione* (1762), trad. it. di G. Roggerone, La Scuola, Brescia 1965.
- E. Rullani, *Reti collaborative, commons cognitivi e sense-making: nuovi modi di usare il legame sociale per generare valore*, «Rivista Impresa Sociale», 10 (2017).
- E. Rullani, R. Sebastiani, D. Corsaro, C. Mele, *Sense-making. La nuova economia del valore*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- S. Sacchetti, *Perché le imprese sociali devono avere una governance inclusiva*, «Impresa sociale», 11 (2018).
- L. Sacconi, S. Ottone (a cura di), *Beni comuni e cooperazione*, Il Mulino, Bologna 2015.
- M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato* (2012), trad. it. di C. del Bò, Feltrinelli, Milano 2013.
- G. Sandrone, *Personalizzare l'educazione. Ritrosia e necessità di un cambiamento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- A. Santuari, *Le organizzazioni non profit e le forme di partnership con gli enti pubblici nella riforma del terzo settore*, Bonomia University Press, Bologna 2018.
- C. Saraceno, *Nonni e nipoti*, in A. Golini., A. Rosina (a cura di), *Il secolo degli anziani*, Il Mulino, Bologna 2011.
- C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, III edizione, Il Mulino, Bologna 2013.
- C. Saraceno, *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni della crisi*, Feltrinelli, Milano 2015.
- S. Sassen, *Le città nell'economia globale* (1994), trad. it. di N. Negro, Il Mulino, Bologna 2003.
- C. Scaglioso, *Il concetto di comunità in pedagogia tra storia e progetto*, in G. Dalle Fratte (a cura di), *La comunità tra cultura e scienza. Concetto e teoria della comunità in pedagogia. Volume II*, Armando, Roma 1993.

- E. Scambini, G. Rossi (a cura di), *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes* (1936), a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.
- L. Sciolla, *Familismo*, «Rivista il Mulino», 4, luglio-agosto 2001.
- R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2011), trad. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2011.
- P. Sgreccia, *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- A. Smerilli, *We-rationality. A non-Individualistic theory of cooperation*, «Economia Politica», 3 (2007), pp. 407-425.
- A. Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776).
- G. Solari, *Formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, L'Erma, Torino 1934.
- W. Sombart, *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno* (1926), trad. it. di F. Trocini, Aracne, Roma 2017.
- G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2014.
- R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* (1996), a cura di Leonardo Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005.
- L. Stefanini, *Personalismo pedagogico*, «La scuola e l'uomo», 3 (1957).
- L. Strauss, *Diritto naturale storia*, trad. it. di N. Pierri, il Nuovo melangolo, Genova 2009.
- L. Sturzo, *Capitalismo e corporativismo* (1938), in Id., *Del metodo sociologico* (1950). *Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- L. Sturzo, *Del metodo sociologico* (1950). *Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- C.R. Sunstein, *Effetto nudge. La politica del paternalismo libertario* (2015), trad. it. di G. Barile, Università Bocconi Editore, Milano 2015.
- C. Tabarro, *La pratica del "tu". Metodi per un'economia civile*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.
- Tepsie, *Defining Social Innovation – Part 1, Deliverable n.1.1 of the FP7 – project*, 2012
- R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità* (2008), trad. it. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2009.

- R.H. Thaler, *Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale* (2016), tr. it. di G. Barile, Einaudi, Torino 2018.
- C. Tommasini, G. Lamura, *Strutture familiari e assistenza formale e informale*, in A. Golini, A. Rosina (a cura di), *Il secolo degli anziani*, Il Mulino, Bologna 2011.
- C. Tomassini, D.A. Wolf, Rosina A., *Parental Housing assistance and parent-child proximity*, «Journal of Marriage and Family», 65, 2003, pp. 700-715.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* (1485).
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae. De veritate*.
- C.-K. Tong (ed.), *Chinese Business Rethinking Guanxi and Trust in Chinese Business Networks*, Springer, Singapura 2014.
- Treccani – Enciclopedia on line, *Familismo* (voce), vocabolario on line.
- Treccani – Enciclopedia on line, *Nepotismo* (voce), Dizionario di Storia, 2010.
- Treccani – Enciclopedia on line, *Organicismo* (voce).
- Treccani - Enciclopedia on line, voce *Sensismo*.
- Treccani – Vocabolario on line, voce *Custodia*.
- Treccani – Vocabolario on line, voce *Custodire*.
- Treccani – Sinonimi e Contrari, voce *Custodia*.
- L. Tricarico, *Imprese di Comunità nelle Politiche di Rigenerazione Urbana: Definire ed Inquadrare il Contesto Italiano*, Euricse Working Papers, 68 (2014).
- E. Trincia, *Vestiti on demand; così Amazon rivoluziona la produzione nella moda*, «Agi», 20 aprile 2017.
- N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.
- J. Watson, D. Sinclair, *Good neighbours: measuring quality of life in older age*, International Longevity Center, London 2011.
- Welforum., *Luoghj del welfare: belli, e di tutti*, 2017.
- G. Wenger, *Loneliness: a problem of measurement*, in D. Jerome (ed.), *Ageing in Modern Society: Contemporary Approaches*, Croom Helm, London 1983.
- P. Venturi, S. Rago, *Da Spazi a Luoghi*.
- P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride. Modelli di innovazione sociale per rigenerare valore*, Egea, Milano 2016.

- P. Venturi, F. Zandonai, *Introduzione, La dimensione di luogo che ricomponе economia e società*, Id., *Dove. La dimensione di luogo ricomponе impresa e società*, Egea, Milano 2019.
- P. Venturi, F. Zandonai, *Dove. La dimensione di luogo ricomponе impresa e società*, Egea, Milano 2019.
- G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione*, Atti del convegno Milano 4 novembre 2005, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- F. Villa, *Dimensioni del servizio sociale. Profili teorici generali e fondamenti storico-sociologici*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- F. Villa, *Lezioni di politica sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- M. Weber, *Economia e società* (1922), trad. it. di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1980.
- C. Xodo, *La comunità "pedagogica" MacIntyre*, in G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell'uomo, Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009.
- M. Young, *L'avvento della meritocrazia* (1958), trad. it. di C. Mannucci, Edizioni di Comunità, Roma 2014.
- S. Zamagni, *Mercato, Stato, Società Civile*, «Rivista di Teologia Morale», 22 (1991), p. 301-311.
- S. Zamagni, *L'impresa socialmente responsabile nell'epoca della globalizzazione*, «notizie di Politeia», 72 (2003).
- S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007.
- S. Zamagni, *Slegare il Terzo settore*, in Id. (a cura di), *Libro bianco sul Terzo settore*, Il Mulino, Bologna 2011.
- S. Zamagni, *Meritorietà e meritocrazia*, Aiccon, Forlì 2012.
- S. Zamagni, *Una crisi senso, dunque di direzione*, Aiccon ricerca, Forlì 2013.
- S. Zamagni, *Impresa responsabile e mercato civile*, Il Mulino, Bologna 2013.
- S. Zamagni, *Mercato*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014.
- S. Zamagni, *Prudenza*, Il Mulino, Bologna 2015.
- S. Zamagni, *L'evoluzione dell'idea di welfare: verso il welfare civile*, Short Paper 8/2015.
- S. Zamagni, *L'innovazione sociale*, «Cattolica News», 8 giugno 2015.
- S. Zamagni, *Dal liberalismo welfarista al welfare sussidiario: la sfida dell'economia civile*, I quaderni dell'Economia civile, Aiccon, Forlì 2017.

- S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Il Mulino, Bologna 2019.
- S. Zamagni, P. Venturi, S. Rago, *Valutare l'impatto sociale. La questione della misurazione nelle imprese sociali*, «Rivista Impresa sociale», 6 (2015).
- S. Zamagni, P. Venturi, *Da spazi a luoghi*, short paper, Aiccon, 13 (2017).
- S. Zamagni, *I luoghi dell'economia civile per lo sviluppo sostenibile*, in P. Venturi, S. Rago, *Da Spazi a Luoghi Proposte per una nuova ecologia dello sviluppo*, atti de "Le Giornate di Bertinoro per l'Economia Civile 2016", Aiccon, Forlì.
- P. Venturi, S. Rago, *Da Spazi a Luoghi Proposte per una nuova ecologia dello sviluppo*, atti de "Le Giornate di Bertinoro per l'Economia Civile 2016", Aiccon, Forlì.
- P. Venturi, F. Zandonai, *Imprese ibride. Modelli di innovazione sociale per rigenerare valore*, Egea, Milano 2016.
- A. Vesto, *I beni. Dall'appartenenza egoistica alla fruizione solidale*, Giappichelli, Torino 2014.
- M. Vitale, *Passaggio al futuro. Oltre la crisi attraverso la crisi*, Egea, Milano 2010.

Normative

- Costituzione della Repubblica Italiana.
- Legge 28 agosto 1997, n. 285.
- Legge Regione Lombardia, 6 dicembre 1999, n. 23.
- L. 328/2000.
- D.P.C.M. 30.03.2001.
- Legge Regione Lombardia 3/2008.
- Decreto Legge 25 gennaio 2010.