

GI08**DAL WELFARE STATE ALLA WELFARE SOCIETY.
PERCORSI INTERNAZIONALI DELLA LIBERTÀ DI SCELTA.**

Giovedì, 28 agosto 2003, ore 15.00

Relatori.

Giorgio Vittadini, Presidente Fondazione per la Sussidiarietà; Chantal Delsol, docente presso l'Università di Marne La Vallée; Lorenzo Ornaghi, Rettore dell'Università Cattolica Sacro Cuore.

Moderatore:

Emmanuele Forlani, Segretario Generale Fondazione per la Sussidiarietà.

Moderatore: Diamo inizio a questo incontro, scusandoci per il ritardo ma forse il più giustificato perché oggi abbiamo tre accademici e agli accademici un quarto d'ora è dovuto. Io voglio ringraziare tutti gli intervenuti, in particolare modo i relatori di oggi e oltre all'onore di presentare questo incontro qui, vorrei sottolineare anche l'importanza della cosa perché i nostri relatori hanno sicuramente a che fare con il tema in oggetto e potranno portare avanti un dibattito che si è aperto sin dal primo incontro di questo nostro Meeting. Lo faccio anzitutto presentandoli. Alla mia sinistra professor Ornaghi che è Rettore dell'Università cattolica, e tra i vari titoli che ha è anche Direttore dell'Alta Scuola d'Economia e Relazioni Internazionali, l'ASERI, ma ancor di più dal 2001 presidente dell'Agenzia delle ONLUS. Sono tante le sue pubblicazioni e i suoi articoli appunto, i suoi volumi arrivati al tema in oggetto oggi e in merito il professor Ornaghi sin dal '91 si sta impegnando concretamente per il riconoscimento e la valorizzazione di tutte quelle realtà di terzo settore che in Italia rappresentano un punto sempre in espansione. Accanto a me, alla mia destra Chantal Delsol e ringrazio per la sua presenza estremamente significativa oggi perché, avendo avuto occasione di conoscerla qualche mese fa, abbiamo potuto apprezzare l'importanza del lavoro che sta facendo riguardo al principio di sussidiarietà in Francia ma anche a livello europeo, e soprattutto per il recupero di quello che è il valore antropologico di questo principio. Chantal Delsol insegna a Parigi, in particolare ha fondato diretto il Centro Studi Europei. Si raccontava poco fa di avere anche costituito un coordinamento, un gruppo, un laboratorio sui temi del federalismo della sussidiarietà al livello europeo, in particolare tra Parigi e il Belgio. E infine Giorgio Vittadini che è conosciuto ai più come il presidente della Compagnia delle Opere ma contestualmente anche presidente della fondazione della sussidiarietà, e docente di statistica all'università di Milano Bicocca e i suoi studi gli ultimi anni si sono particolarmente concentrati sul tema della sussidiarietà dal punto di vista della qualità nell'ambito della sanità e in generale del terzo settore del non profit. Io non voglio rubare il tempo, e semplicemente vorrei chiedere ai nostri relatori di continuare un dibattito che è iniziato con il primo incontro di questo Meeting con il presidente Casini. Sembra ormai chiaro per tutti gli interventi che abbiamo ascoltato in questi giorni come vi sia lo spazio, vi sia la possibilità di abbandonare gli schieramenti partitici e cominciare a discutere di quello che è il focus della questione, recuperando appunto il valore antropologico del principio di sussidiarietà, recuperando il primato della persona sullo stato, sulle istituzioni. da questo punto di vista l'auspicio che l'incontro di oggi possa farci fare un passo in avanti perché il principio di sussidiarietà (cito sempre questo principio perché sinteticamente esprime una posizione), possa diventare o ancor meglio, possa ritornare ad essere un aspetto di fondo e un aspetto culturale, possa diventare da principio a cultura. Da questo punto di vista possa ritornare ad essere un criterio per giudicare il rapporto tra l'individuo i corpi intermedi e le istituzioni. Perciò chiederò ad ognuno di nostri tre relatori di potere capire, dal loro angolo visuale dal loro punto di osservatorio, quali possono essere gli interventi, qual è la situazione, come vedono loro la possibilità di un recupero del valore culturale di questo principio, in una chiave di libertà di scelta e in una chiave di parità che in temi, come per esempio la scuola, possono essere considerati non più un tabù come abbiamo sentito ieri nell'incontro tra Formigoni e Fassino. Per la prima volta ci troviamo in una situazione in cui

sicuramente a fronte di una crisi riconosciuta da tutti del *Welfare State* sembrano per lo meno in qualche punto cadere delle barriere culturali per cui appunto, libertà di scelta, parità scolastica, qualità nei servizi di *welfare*, e sussidiarietà non sono più un tabù. In Italia dall'introduzione del principio di sussidiarietà nella Costituzione sicuramente si è fatto un passo avanti. In chiusura vorrei accennare anche a qualche iniziativa riguardo a questo tema, perché sicuramente l'aspetto che trovate anche in tutti gli incontri di questo Meeting, non manca anche in questo dibattito: ovvero la scommessa che l'aspetto dell'educazione ha comunque il primato su tutti questi temi. Non si tratta di diffondere il principio di sussidiarietà come proclama, si tratta di riprendere, attraverso un lavoro educativo, un principio così importante e una posizione così importante insegnando infondendo una cultura nuova. L'incontro ha come tema, come sapete "Dal Welfare State alla Welfare Society – Percorsi internazionali della libertà di scelta".

Io non rubo altro tempo ai nostri relatori e comincio dando la parola alla professoressa Delsol.

Chantal Delsol: Buon giorno cari amici, e grazie di avermi accolto a Rimini. È la prima volta che vengo e che partecipo a questo Meeting ma da molto tempo ne avevo voglia perché vari amici me ne avevano parlato, fra cui il mio amico Leo Mulin. Oggi come sappiamo parleremo di *Welfare State*, di *Welfare Society*. Io se devo tradurre in francese parlerò dello, come si dice, Stato Provvidenza, e Società Solidale. Non c'è una Società Provvidenza. Io sono filosofa -nessuno è perfetto-, e quindi vorrei cercare di indicarvi i fondamenti filosofici dello Stato Provvidenza e della Società Solidale. Considerando che nella nostra cultura comune, nella nostra cultura europea, la solidarietà è un valore di base contro cui nessuno ha voglia di lottare e se io avessi un po' di tempo vi parlerei dei nichilisti americani attuali che distruggono tutto salvo la solidarietà, ma non è questo l'argomento di oggi. La razionalità moderna che ha inventato *Welfare State* finiva con l'identificare la solidarietà con una condivisione radicale, una condivisione il cui l'obiettivo era l'uguaglianza matematica e tutto questo progetto sociale che va da Babeuf fino a Lenin, e anche dopo, è il progetto di una giustizia senza amore, è una invenzione caratteristica peculiare della modernità. Qui la condivisione della solidarietà si trova letteralmente strappata all'atmosfera umana per essere pianificata con la razionalità secca, prosciugata e per prendere le riflessioni della Arendt che è uno di miei maestri, qui la solidarietà da praxis diventa poiesis, cioè la solidarietà non è più una agire nel mondo umano ma diventa un'opera di ricreazione o di recreazione del mondo. Si può dire che la perequazione sostituisce la solidarietà. Ciò che ci interessa oggi non è il funzionamento del socialismo reale, ma piuttosto l'influenza, l'impatto che ha sul nostro *habitus* mentale. Nel settore di cui ci occupiamo oggi, l'europeo della modernità tardiva, l'europeo che siamo noi è modellato ancora oggi dal sogno di una solidarietà, scevra da ogni scoria umana, il sogno di una giustizia razionale senza amore e questo evidentemente perché l'amore è così imperfetto. Ovviamente l'amore è imperfetto. Il *Welfare State* francese ad esempio quello che io conosco meglio è uno Stato che organizza la solidarietà attraverso e soltanto attraverso le imposte anonime e l'impiegato anonimo che le riscuote. L'obiettivo qual è? L'obiettivo è una perequazione che è totalmente sprovvista di razionalità, quindi del capriccio della condivisione individuale o della suddivisione individuale; quindi il cittadino versa al fisco somme esorbitanti per le tasse, grazie alle quali lo Stato si occupa interamente di tutti diseredati. Cosa accade quindi? Questo nostro vicino sfortunato ci è sempre meno simpatico, perché se il cittadino soccorre il suo vicino sfortunato direttamente quindi con uno sguardo, con il gesto, con l'attenzione, a quel punto ha la sensazione di essere un'imbecille che paga per due volte. In questo modo si raggiunge lo scopo di sradicare la compassione, la pietà, le preferenze individuali, l'obbligo della riconoscenza, e l'atmosfera che si crea è quella di un debito insolubile, nella quale abita una solidarietà essenzialmente umana, una solidarietà umana e troppo umana al contempo. In questo modo le società della modernità tardiva si organizzano in collettivi, in corporativismi identitari, retti dal sistema della perequazione delle quote, e preoccupati di operare una redistribuzione che sia il più razionale possibile: si tratta di quella che viene definita la solidarietà solitaria, cioè una solidarietà che in realtà copre, si alimenta d'indifferenza, di egoismo e anche talvolta di odio. Poiché la condivisione in questo caso è colta come la riparazione meccanica di un'ingiustizia. L'individuo moderno che crede di essere autosufficiente rivendica la sua quota di bene sociale, e questi beni possono ristabilirlo in questa sorta di palliativo di autosufficienza poiché crede di essere autosufficiente e in questo senso l'individuo post moderno è l'erede dell'individuo che un tempo era prigionato nella massificazione totalitaria. Nella giustizia senza amore, che è

l'egualitarismo totalitario o anche la redistribuzione anonima del *Welfare State*, la condivisione viene mantenuta, ma in realtà non ha nessun significato. Le si assegna uno scopo preciso, uno scopo concreto che è quello di ristabilire l'uguaglianza giudicata naturale, mentre in realtà la vera solidarietà, quello che qui avete chiamato *Welfare Society* è una vita nella condivisione; e quindi non per stabilire che in realtà servirebbe a rimettere il mondo a dritto secondo il giusto ordine, ma piuttosto per assumere insieme la finitezza umana; quindi non è la condivisione o la divisione dei beni che fa solidarietà, una divisione fatta da una mano anonima, ma ciò che crea solidarietà qui è il faccia a faccia all'interno del quale si opera la condivisione che dà a questa un senso. Voglio dire che il risultato della solidarietà conta meno che non l'atmosfera in cui questa solidarietà si dispiega, si opera. La solidarietà non è una tecnica che si stabilisce semplicemente riempiendo dei registri; la solidarietà è un modo di esistere e non si può quantificare; e l'errore del nostro tempo è quello di credere che con la perequazione dei salari, con la divisione di appartamenti in cellule ancora più piccole, la distribuzione di denaro, con tutte queste cose si possa inventare una società solidale, ma in realtà a tutte queste suddivisioni tecniche manca l'anima e l'anima è in realtà il senso stesso da mantenere. Purtroppo non ho molto tempo, magari veniamo dopo a questi altri aspetti. Avrei voluto farvi vedere che cosa diventa la solidarietà dopo le ideologie; e anche oggi la solidarietà è identificata con l'empatia degli animali, ma tralascio questo aspetto per passare al *Welfare Society*- Società Solidale. La solidarietà non consiste nel liberare completamente gli umani dall'inuguaglianza perché non è possibile liberare gli uomini dalle disuguaglianze. La solidarietà appare in questo animale, l'uomo, questo animale che riconosce il carattere finito della propria esistenza, e la solidarietà significa che gli uomini sono "fratelli in tragedia": è un concetto analogico rispetto a quello che lo scrittore ceco Jan Patočka chiama, parlando dei popoli, la solidarietà dei lacerati, cioè la solidarietà in una dimensione tragica. Ci può essere solidarietà soltanto nell'insufficienza e nel carattere finito riconosciuti come elementi accettabili e accettati; detto in altri termini: ciò che ci riunisce è la ferita umana, e questa ferita non può essere negata e non può essere pure guarita, occorre portarla, come uno che porta uno zaino quando va in montagna. La solidarietà sola, solo la solidarietà può trasformare la vulnerabilità in una specie di gloria. Se vogliamo essere solidali, non è perché siamo simili per una ferita o nella ferita (quella che può essere l'empatia degli animali), oppure la compassione istintiva dell'etica, dell'emozione. Quello che dice lo specialista delle scimmie quando dice: "Non ci sono differenze – cito- tra l'atteggiamento di uno scimpanzé che accarezza il suo compagno vittima di un'aggressione, o che divide il proprio cibo con un altro essere affamato e quello di un essere umano che prende tra le braccia un bambino che sta piangendo o che partecipa volontariamente di distribuire il cibo ai poveri" e lo specialista delle scimmie appunto conclude: "E' questo il momento in cui gli scienziati devono strappare la morale dalle mani dei filosofi". In realtà io mi posiziono rispetto a questo. Se vogliamo essere solidali è perché noi partecipiamo ognuno col proprio ruolo alla costruzione di un senso dato alla ferita. La solidarietà non consiste soltanto nel ridurre la sofferenza dell'altro, perché io potrei essere al posto suo, oppure a soffrire con lui per far sì che la sofferenza sia più accettabile perché a quel punto è più diffusa, più comune semplicemente; ma consiste nell'innalzare l'amore al di sopra della sofferenza per dimostrare che la ferita dell'uomo non è senza soluzione, cioè che la ferita non è l'unico nome dell'uomo, l'unica identità dell'uomo. Voglio dire che la solidarietà non è soltanto un modo per curare questa ferita o compensarla. La risposta alla ferita è l'amore, oppure la relazione di alterità che è vissuta nella comunione. Lo ripeto: quello che conta nella solidarietà è l'atmosfera della condivisione più ancora che non il risultato della condivisione; e per questo motivo la solidarietà non può essere valutata in dollari o in tonnellate: è una creazione comune di senso. Di conseguenza non può esser scissa dal mondo culturale in cui viviamo, è sempre collegata, è sempre agganciata ad una cultura. Credo e su questo concludo, credo che il XXI secolo avrà bisogno di una solidarietà incarnata: vale a dire iscritta nella finitezza umana, iscritta nelle culture, le culture che danno un senso a questo carattere finito dell'esistenza umana. Una solidarietà incarnata, contrariamente alla solidarietà razionale della perequazione, impegnerà a riscoprire lo spirito di condivisione. E vorrei definire come ultimo elemento del mio intervento, questo movimento riferendomi a una parabola evangelica. La parola "*partager*" in francese in italiano ha due traduzioni, questa stessa parola, il termine *partager* significa due cose contrarie. Si dice *partager un gâteau*, cioè dividere una torta; ma si dice anche *partager des convictions*, che vuol dire condividere delle convinzioni. Nel primo caso quando io divido una torta

partager significa “dividere” appunto: spezzettare, dare a ognuno la propria fetta; ad esempio, si possono dividere i frutti della crescita e l’individuo può reclamare la propria quota del beneficio sociale o degli utili della società. Mentre nel secondo caso se io *partage des convictions* significa che ho delle convinzioni allo stesso tempo di altri, nello stesso tempo: questo significa “comunicare”, e non dividere, è quasi il significato contrario in realtà. Quando si divide una torta, la torta si riduce, quando si condividono delle convinzioni, aumentano crescono: l’economia divide, si può dire anche così, perché non ci sono mai sufficienti beni per i desideri di ognuno, ma la politica e la religione riuniscono perché si tratta di beni immateriali che si accrescono grazie alla condivisione. E io credo che in questo modo possiamo cogliere il simbolismo del racconto della moltiplicazione dei pesci e i pesci: sono beni materiali che si moltiplicano quando si condividono. Abbiamo quindi il compito di ricostituire le certezze comuni, certezze religiose, politiche se vogliamo che la solidarietà non si esaurisca in una divisione materiale e razionale della torta. La solidarietà del XXI secolo dovrà contribuire alla ricostituzione di un mondo comune. Grazie.

Moderatore: Io ringrazio Chantal Delsol per aver aperto il dibattito andando fino a scavare nelle radici, riprendendo appunto che cosa può significare la differenza e il passaggio dal *Welfare State* a *Welfare Society*. Che cosa vuol dire recuperare quei valori, quelli che sicuramente come ci ha descritto non sono valori astratti ma sono proprio modalità di vita, come la solidarietà come la sussidiarietà. Proprio su questo passaggio da *Welfare State* a *Welfare Society* tanto dibattuto oggi, non è più consentito muoversi evidentemente tra due termini noti, ovvero quello del liberalismo e quello dello statalismo, perché i diritti dei cittadini non si possono muovere solo tra libertà o pretese. Sussidiarietà oggi significa e prendo qui in prestito una definizione del libro di Chantal Delsol *Lo Stato sussidiario*: “Per venire ad un accordo possibile e stabile tra una politica sociale e uno Stato decentrato, rinunciando da un lato all’egualitarismo socialista a favore della dignità e dall’altro all’individualismo filosofico a favore di una società strutturata e decentrata”.

Al professor Ornaghi la parola, ribadendo come auspicio quello di poter continuare questo dibattito addentrandoci nel passaggio da *Welfare State* a *Welfare Society*.

Lorenzo Ornaghi: Grazie a Forlani. Dice il titolo di questo nostro incontro, e ci ritornava sopra giustamente Forlani, invitando me a qualche forma di concretezza, dice questo titolo “Dal *Welfare State* alla *Welfare Society*”. Come spesso poi succede, soprattutto nei titoli dei convegni del Meeting, il sottotitolo ha qualche trappola in più o è meno chiaro (ma poi vediamo di considerare anche il sottotitolo). Però l’apparente chiarezza del titolo è appunto soltanto apparente, perché le due formule inglesi, non per colpa loro perché storicamente sono nate così hanno la loro ragione d’essere, possono invece essere fonte di qualche equivoco. Esaminare il passaggio dalla *Welfare State* alla *Welfare Society* non è più considerare il passaggio dallo stato del benessere alla società del benessere. Appunto lo stato del benessere ci ha storicamente condotti, nella maggiore parte dei casi, a quello Stato provvidenza che in realtà è stato molto spesso uno Stato accaparratore di risorse della società che ricordava anche la professoressa Delsol. Immaginare una società che garantisca al posto dello Stato e quasi nelle stesse forme dello Stato di protezione non è immaginare una società come luogo della libertà di scelta; e sarebbe soltanto il sostituire a un centro, lo Stato, un altro centro cioè un’ipotetica, e molto spesso altrettanto a forma di molok, società. Cioè in sostanza voglio dire la questione vera, a mio modo di vedere indicata dal titolo, è il benessere, cioè che cos’è e perché è importante la questione del benessere, intendendolo in maniera semplificata “bene essere”, cioè star bene e soprattutto costruire le condizioni perché anche le generazioni future stiano bene. Che cos’è? Che cosa significa? Quindi allora forse la connessione di questo nostro incontro con uno dei temi ricorrenti di questa settimana, cioè il tema della felicità e della vocazione della felicità, risulta più immediato. E però per considerare non retoricamente perché la questione del *Welfare* in questo senso è una questione di rilievo, occorre forse partire da un punto che formulo così: il punto per cui considerare il passaggio dal *Welfare State* alla *Welfare Society* non è il riflesso o la convergenza di una scelta ideologica, comunque sia radicata e motivata. Bensì questo passaggio corrisponde a mutamenti in atto in tutti i sistemi politici occidentali in Europa soprattutto. Detto in altri termini: proprio perché il passaggio dal *Welfare State* alla *Welfare Society* non è un passaggio ideologico, sarebbe pericolosissimo per tutti considerarlo alla stessa

stregua di una forma nuova di ideologia; in questo senso (e lo dico con molta chiarezza e franchezza) considerare il passaggio dal *Welfare State* alla *Welfare Society* non significa affatto, sempre a mio modo di vedere, riproporre in termini più nuovi la vecchia formula “Meno stato, più società”: è un'altra cosa. Se questo punto di partenza è sufficientemente corretto, allora significa che, anche per rispondere ai quesiti dell'amico Forlani occorre aver chiaro almeno tre altri punti che sintetizzo in questo modo.

Primo: porre oggi la questione del “bene essere” quindi di un *Welfare* in cui il centro non è più lo Stato Provvidenza, ma coprotagonista (e vedremo bene perché: coprotagonista è nei suoi vari elementi la società), è porre una questione che è essenzialmente, genuinamente questione politica (e adopero qui il termine politica nel senso più proprio, se si vuole più banale ma in meno retorico), cioè è una questione che è quella del “bene essere” della società che riguarda tutti i cittadini, e quindi supera già in radice quei problemi così rilevanti oggi interno-esterno, incluso-escluso, io-gli altri. E' questione politica in quanto riguarda un'intera comunità, sia essa una comunità già costituita, comunità nazionale, una comunità in costruzione, la comunità europea. Colpiva sotto questo profilo, colpiva favorevolmente richiamo che la professoressa Delsol faceva alla giustizia senza amore. Uno di questi termini è amore: assolutamente desueto in un linguaggio, non dirò soltanto di prassi politiche, ma anche di analisi politiche. E' vero che il tema della giustizia ricorre, sostanzialmente da sempre, nel pensiero politico e nell'elaborazione politica. È vero che ha una sua forte connotazione moderna, il tema della giustizia, muovendo dalla distinzione fra la giustizia commutativa e distributiva, torna direttamente collegato alla questione dello stato del benessere, o del *Welfare State*; e però sicuramente è questione che perde quella connotazione di “amore”: la perde perché da una certa fase in poi cambia radicalmente la connotazione “io e gli altri”: che cosa tiene assieme davvero i rapporti fra le persone, o si dirà da una certa fase in poi fra l'individuo o fra i cittadini; non è un caso che anche fra i cattolici poi quasi inevitabilmente è un altro termine a sostituirsi, ben diverso da quello di amore: è il termine “altruismo”, che è un'altra cosa.

Secondo punto: proprio perché questione politica, la questione del benessere è lo snodo cruciale, anche se non ce ne accorgiamo, per le democrazie. Porre correttamente, la questione del *Welfare* non significa porre la posizione di una parte (dire questo partito, questo schieramento politico è più lungimirante o più moderno di un altro); significa anche questo, ma significa soprattutto cercare di impedire, ponendo correttamente la questione di *Welfare*, che le democrazie si avvino su se stesse, che cadano nella trappola di una sorta di introversione. Mi pare che un po' tutti i sistemi politici attuali, un po' tutte le democrazie attuali, la nostra forse con qualche asprità in più, procedano attraverso una composizione sempre più faticosa fra parti, sono democrazie fatte di parti “l'un contro l'altre armate”, o in una sorta di armistizio perpetuo, dove però il funzionamento complessivo del sistema politico è dato da alleanze più o meno stabili o più o meno precarie fra parti, ma non una condivisione di tutti gli obiettivi, ma di alcuni obiettivi fondamentali, ma una condivisione sempre frammentata, frammentaria, precaria. E' per questo fatto che le democrazie oggi, i sistemi politici più in generale, tendono a trovare il loro equilibrio al punto più basso della composizione fra le parti che rende le democrazie più vulnerabili: c'è una vulnerabilità non soltanto dell'umanità, ma c'è una vulnerabilità anche dei sistemi politici, che è data appunto da questa loro non capacità di costruire livelli di composizione fra le parti più alti; deriva da qui questa crescente difficoltà di delineare ciò che invece è proprio della politica, cioè una visione di un interesse lontano: si è sempre prigionieri dell'interesse dell'oggi, qualcuno dell'interesse di domani mattina. Questa incapacità di un disegno e non soltanto un sistema di idee rispetto ciò che succederà nel futuro.

Terzo punto e conseguentemente, proprio perché la questione del *Welfare* è questione politica, proprio perché riguarda le possibilità reali di crescita di una democrazia, questa del *Welfare* è la vera grande questione in cui dovrà impegnare l'Europa. Ecco io credo che a fianco, e subito dopo le necessarie e diverse posizioni sul tessuto costituzionale futuro dell'Europa, e senza lasciarsi intrappolare in una sorta di super valutazione (spero di essere ben inteso qui) del dato giuridico formale, non si dimentichi poi che ciò che conta è la costruzione di quella che in termini antichissimi si chiama la Costituzione materiale dell'Europa, perché è lì che i principi di sussidiarietà e solidarietà, (ovviamente sulla base del dato della costituzione formale) devono veramente essere costruiti, e costruiti al meglio, ed è lì dentro il tessuto della costituzione materiale dell'Europa che si deve realizzare il *Welfare*; sarebbe un micidiale errore allungare di nuovo la

Costituzione prevedendo un'architettura di *Welfare*: pochi principi intangibili, e poi affidare all'iniziativa delle società europee e in prospettiva della società europea questa costruzione del *Welfare* futuro.

E ora seguendo questi tre punti, che ho cercato di delineare, provo a rispondere a Forlani.

Se è corretto che non è una questione ideologica quella dell'*Welfare*, non è una questione che una parte della società italiana pone ad altre parti della società italiana, bensì corrisponde a mutamenti in atto, dobbiamo dire che ci sono molti mutamenti in atto. Usciamo da un secolo, il 900 che ha avuto una sorta di movimento pendolare, spiegabile in termini storici (una prima lunga fase che continuava quel che si era già avviato nell'ultima parte dell'800, cioè una espansione dello Stato); non v'è dubbio che tutto ciò abbia determinato quell'iperburocratismo che abbiamo conosciuto. Non v'è dubbio che vi è stato una patologia dell'intervento dello Stato, ma è anche vero che quell'espansione dello Stato corrispondeva a ragioni di quel momento. Allora la critica al benessere incentrato sullo Stato non può essere né la critica alla nozione di benessere, invece talvolta succede in certi schematismi, e nemmeno -che è il punto più delicato- una critica radicale, un rifiuto radicale dello Stato. Provo a riformularla diversamente. A me pare che proprio in relazione ai dibattiti attuali fino a questioni essenziali, quali quella del dibattito sulle pensioni rispetto al *Welfare*, il rischio che, magari inconsapevolmente, si resti noi prigionieri di vecchie formule ideologiche sia un rischio molto forte; opportunamente lo ricordava Forlani in apertura: dentro queste formule liberismo, non liberismo, antiliberismo, addirittura formule tipo "terza via", che ha avuto una sua stagione storica che si capiva cos'era, ma che adesso non si capisce cos'è. Allora cominciare a considerare proprio a partire dal *Welfare*, come uscire da queste opposizioni che non hanno ragion d'essere, diventa fondamentale. Come progettare, come costruire idee di benessere che non siano intrappolate dentro queste contrapposizioni, tali che non sembrino soltanto espressione di un liberismo, che non c'è mai stato nella storia e mai ci sarà, e non esprimono forme surrettizie di statalismo che sono tutt'altro che spente, anche nella nostra società? Su questo ultimo punto, sul come cercare, proverò, perché non ho la soluzione in tasca, a dire qualcosa alla fine. Però quest'onda lunga che riguarda almeno tutta la prima metà in realtà ben oltre il 900, a quest'onda ne segue un'altra, il movimento semplificato, sintetizzato sotto il tema della *deregulation*. Però attenzione: se noi pensassimo che sotto questo movimento pendolare c'è stata soltanto una crescita abnorme dello Stato, poi una reazione, una deregolazione, per dire così anche se impropriamente, dello Stato, faremmo una analisi parziale: tenderemmo a sottovalutare le trasformazioni antropologiche che sempre accompagnano i mutamenti politici. Trasformazioni anch'esse comprensibili che riportano alcune esigenze, mi si perdoni la rozzezza della formula, ma alcune esigenze elementari della persona: esigenze che si esprimono in bisogno di sicurezza, ad esempio; oppure, a seconda delle diverse epoche storiche, gusto e amore per il rischio. Le diverse epoche storiche sono caratterizzate diversamente o dall'uno o dall'altro, se e questo punto non influiscono soltanto le istituzioni che molto spesso ne sono invece il riflesso; queste diverse propensioni, non soltanto individuali ma collettive, vengono influenzate dalla cultura: ecco perché il discorso cultura non è un discorso retorico. In lunghe stagioni anche nel 900 la cultura è una cultura che deresponsabilizza e l'individuo e i gruppi della società, e in qualche modo li sollecita a ricercare la protezione della politica (e abbiamo epoche in cui succede esattamente l'inverso). E ora ecco che se ragioniamo sul possibile, io credo necessario, ma possibile *Welfare* di domani è possibile dire *Welfare Society* e non più *Welfare State*, significa dire un *Welfare* in cui le parti della società, quelle parti che nel nostro paese sono continuamente in questa posizione di micidiale stallo, sono invece parti che sentono ed esercitano soprattutto una profonda responsabilità nei confronti del benessere proprio e altrui, sentono ed esercitano quella responsabilità che in termini più consueti derivano da una concezione anche, dico volutamente anche, altruistica, o più semplicemente sentono la necessità di una giustizia con amore.

E allora in questo quadro che non credo affatto sia un quadro utopico, o peggio ancora ingenuo, credo che in questa prospettiva bisogna aver chiaro che il benessere della società, della nostra, e il benessere che la nostra comincia a costruire per il domani, la nostra italiana, la nostra europea, è un'idea di *Welfare* che non è antistatalistica. E' antistatalistica se noi immaginiamo lo stato corrispondente a questo *Welfare* nei termini in cui l'abbiamo conosciuto, ma non è antistatalistica se noi immaginiamo lo Stato come il luogo necessario di convergenze degli interessi; semmai l'idea, quella di *Welfare*, a partire dalla quale si delinea un diverso, più funzionale, più giusto o magari più amorevole modello Stato, quindi non un'idea antistatale, ma un'idea a partire dalla quale costruire un diverso assetto statale. Ripeto, questo vale dicendo Stato per la

comunità nazionale, e lo dobbiamo far valere, senza adoperare termine Stato, per la Costituzione europea, cioè per l'assetto istituzionale dell'Europa. Ma se questa idea di *Welfare* non è antistatalistica, men che meno, proprio per le ragioni che indicavo all'inizio, è un'idea antipolitica, anzi: impegnarsi sull'idea e su qualcos'altro che dirò fra breve, del *Welfare* significa esattamente fare nel senso più autentico politica, fare quel che riguarda tutti i cittadini: tutti i cittadini, tutti gli individui, i gruppi la comunità nel suo complesso. Allora si tocca qui dove sta la difficoltà, ma in un certo senso anche la sfida di quel sottotitolo meno chiaro che dicevo: "Percorsi internazionali di libertà di scelta": anche qui la suggestione della retorica potrebbe sembrare molto forte, invece il sottotitolo ci invita a resistere alla suggestione della retorica. Dire percorsi internazionali significa dire: attenzione che proprio quei mutamenti in atto che rendono indispensabile una nuova idea di *Welfare* sono quelli che spingono a non chiuderci dentro i confini di nessuna comunità particolare, ma di aprirci alle altre forme di comunità, alla costruzione di comunità diverse. Significa soprattutto capire che libertà, e soprattutto libertà di scelta, non è un valore da opporre, ma è un volano attorno al quale costruire, che non è un passaggio indifferente perché il concepire la libertà non soltanto come uno scudo rispetto agli altri (anche se è uno scudo indispensabile), ma è strumento di costruzione, volano per altre cose, significa capire dove quella antropologia che evocavo poc'anzi funziona davvero. Dove e perché funziona davvero? Il *Welfare*, dicevo, è risposta talvolta di protezione, ma è risposta a che cosa? Anche qui noi dobbiamo scontare il fatto che storicamente molti bisogni a cui il *Welfare* dello Stato ha risposto erano bisogni inventati, non erano bisogni reali, erano bisogni costruiti, magari in buona fede, magari per consenso elettorale per tantissime ragioni, ma erano bisogni inventati; e qui si tratta (e siamo ancora al primo livello, sulla cultura, o meglio, sul primo gradino di quella cultura che cerco di esplicitare alla fine), di guardare alla persona e gruppi nella loro materialità, nella loro concretezza; cioè, bisogna guardare ai bisogni reali, alle aspettative, magari anche alle ambizioni, o ai desideri autentici delle persone e dei gruppi. Perché il *Welfare* non può che partire da qui e i percorsi internazionali non possono che partire da qui, perché la loro molla di innesco non sarebbe (anche nel caso di benessere della società) che un innesco o una molla di tipo burocratico, mentre il nuovo *welfare* è *welfare* che parte da bisogni e aspettative e desideri delle persone e dei gruppi. Ed è sotto questo profilo, in coerenza e nello stesso tempo in dissonanza con una linea di quella modernità che evocava anche la professoressa Delsol. In dissonanza ed in continuità perché? Ci sono classici che ormai ognuno di noi fa sempre più fatica a leggere, o che tende a scordare: ma c'è quel passaggio fondamentale nell'età moderna che è il passaggio del giusnaturalismo: è lì che allo stesso tempo nozioni antiche aristoteliche, la felicità, diventano alla fin fine davvero connotate mondanamente, laicamente, secolarizzate fino in fondo; basta leggere i grandi giusnaturalisti tedeschi, per rendersi conto che quella felicità è una felicità molto mondana, molto materiale, il benessere è lo stare bene materiale; è un benessere o una felicità legata ad un bisogno che si fa sempre più bisogno economico; ed allora la soluzione di continuità, dove sta la rottura rispetto a questa tradizione che continua: nel rovesciamento, cioè la materialità del bisogno a cui corrisponde il benessere non è una materialità esauribile nella fisicità, nell'economicità del bisogno, ma ricomprende, capisco l'assurdo, la spiritualità: è come se appunto si dovesse rendere possibile ricomprendere quasi materialmente la necessità dell'amore, ad esempio, o della relazione sociale diversa dall'attuale rispetto all'altro. Credo che questa sì che sia una sorta di rivoluzione; capisco anche gli aspetti ingenuo-retorici di una simile prospettiva; però, perché a me pare di poter dire che questa prospettiva sul *welfare* è importante? perché senza la forza delle idee, ma la forza delle idee non dico subito non basta, noi non usciamo dal gioco dalla composizione delle parti a livello più basso. Perché Forlani chiedeva "Ma allora che cosa concretamente si può fare di fronte alla sussidiarietà per impedire che diventi uno slogan? Cosa possiamo fare rispetto alle riforme, o rispetto agli schieramenti partitici?" Poco nulla se ci muoviamo secondo logiche, idee vecchie. Poco nulla perché gli schieramenti partitici comunque che si denominano oggi, come ieri, verosimilmente come domani, tendono a fagocitare la gran parte delle idee, tendono ad appropriarsene. Allora il punto qual è? e qui forse acquista un significato meno equivoco il termine trasversalità. Significa far sì che una cultura produca idee che sovrastino interessi di parte, in cui gli interessi di parti possono, conservandosi interessi di parte, riconoscere la rilevanza superiore di quell'idea, perché li unifica la necessità, ma perché quell'idea perseguita anche da altri consente a quell'interesse di parte di andare avanti. Allora il primo, necessario indispensabile passaggio di una cultura che evocava anche Forlani, è questa capacità, che non è facile, di

produrre idee, idee che servano come punto di orientamento a una molteplicità di parti, e che impedisca alle parti di continuare in quella posizione di stallo; sapendo però che nemmeno questa basta, perché non basta produrre idee (ed arrivo alla parte conclusiva, che dicevo anche prima più precaria, consapevolmente più precaria delle mie considerazioni di oggi), perché la storia forse è piena di idee e la politica di necessità è fatta di idee, ma non si è mai esaurita nelle idee. E credo allora, ed è davvero la chiusa delle mie osservazioni, che questa stagione chiami alcune parti della società, chiami alcune parti dell'Europa ciò che il sottotitolo indica come "percorsi internazionali", e quindi come iniziative, il vero passaggio a cui noi siamo di fronte è il passaggio dall'idea all'azione, sapendo che di necessità l'azione non perfeziona immediatamente l'idea, l'azione si approssima all'idea; e andare a ricercare di nuovo con forza il modo in cui le idee, pure imperfette, hanno il loro necessario seguito in azioni, pure imperfette, ricostruisce quella sintonia tra idee e azioni che da troppi decenni non solo il nostro paese ha perso. Non abbiamo una difficoltà soltanto nelle idee, abbiamo mi pare di capire, una forte difficoltà anche in un'azione che produca, che tocchi i rapporti sociali. Dico questo perché sulla base di una convinzione che fosse soltanto un'opinione, ma è l'opinione di chi anche se con fatica cerca di insegnare ai più giovani. Io credo che non siamo più, e non solo in Italia, nella stagione in cui ai giovani si devono fornire idee o quegli strumenti che consentano loro di incasellarsi più o meno comodamente in schemi già prestabiliti; se pensassimo questo non solo faremmo l'infelicità di questi ragazzi, per tornare al tema principale del Meeting, prepareremmo una fine abbastanza ingloriosa della nostra società, fra il conformismo e il conservatorismo più bieco; non dobbiamo aiutare ad incasellarli, dobbiamo aiutarli invece a modificare quello che deve essere modificato, e per aiutare a modificare quello che deve essere modificato, dobbiamo cercare in ogni modo, in ogni momento e con ogni possibile legittimo strumento di ritrovare quella corrispondenza tra idee e azione che poi, e qui davvero chiudo, è lo specifico di una cultura. Con questa prospettiva ripeto, a mio modo di vedere non retorica, ma molto pragmatica di sussidiarietà io credo si possa, si debba procedere anche con forza rispetto a tutti i contingenti in qualche modo si parano davanti come ostacoli più o meno grossi. Grazie.

Moderatore: Ringrazio il professor Ornaghi per aver risposto a questo punto non solo al titolo ma anche per avere anche smussato gli angoli a questo sottotitolo volutamente così spigoloso. Non è una questione ideologica, non si tratta di incasellare come diceva il professor Ornaghi; è di più che "Più società e meno Stato", non è una critica alla questione del benessere rispetto allo Stato; e si tratta di mettere a tema percorsi di libertà come iniziativa. Da questo punto di vista vorrei chiedere all'ultimo intervento, quello del professor Vittadini, di aiutarci in questo percorso di libertà e sicuramente a smussare ancora di più gli angoli di questa parola, di questa vicenda, di questo focus della libertà che in questi giorni al Meeting, ma sicuramente nei lavori di questi anni, sono stati al centro dell'attenzione. Da questo punto di vista appunto, dal suo angolo di osservazione cosa c'è in ballo e quali possono essere i percorsi.

Giorgio Vittadini: Io invece di smussare gli angoli li costruisco più grandi. Cercando di fare un discorso un po' diverso da quelli fatti anche negli ultimi anni e prendendolo dal punto di vista non dei settori, dell'argomento, del tipo di attenzione del *welfare*, ma del soggetto che lo crea, e quindi dell'idea stessa di libertà, perché possiamo avere l'idea di libertà di scelta come opportunità e più o meno l'abbiamo usato così, ma ne possiamo avere una più radicale. Per capirla faccio una premessa. A questo Meeting è presente, ha avuto una grande importanza, l'esperienza benedettina: una mostra, la relazione più importante di un benedettino, di Hauterive, poi l'incontro di presentazione della mostra. Che cos'ha di differenza l'esperienza benedettina rispetto alla nostra? Tenendo conto le differenze evidentemente storiche. Che a quelli, se si va a vedere la mostra, interessava tutto. A un benedettino e alla sua esperienza interessava tutto, interessava la carità e il lavoro, l'arte, il bello e l'utilità, la religione e la politica. Noi, e si vede già in questo Meeting, noi siamo persone divise. C'è chi di noi è interessato agli aspetti umanistici, anche al Meeting (e frequenterà l'arte, frequenterà gli incontri umanistici di base), e altri che sono interessati agli aspetti economici, politici. È come se si dividesse l'attenzione per settori, come se non ci fosse un filo rosso che potesse fare interessare un po' da tutti, poi uno si specializza, a tutto. Questa osservazione che si vede benissimo, e si potrebbe dividerci in questo Meeting sulla base di quelli che sono interessati all'uno o all'altro. E' il punto di partenza per l'affronto di tutti i fenomeni anche quello del *welfare*. Perché il *welfare*,

diciamo come definizione, è un aspetto: riguarda le pensioni, riguarda la sanità, riguarda l'assistenza, possiamo aggiungere qualcuno (nel libro di Mike Barea e di Cesana c'è un elenco di settori), è il no profit; invece poi c'è il profit, il profit è l'economia, le banche, il lavoro, quando si parla di *welfare* sembra che si parli di questo. E quando si parla di non profit già si è parlato di un settore che, comunque sia, è un'economia anche se è l'economia del bene, mentre il profit è l'economia dell'utile. Quando si parla del non profit si parla dei valori, quando si parla del profit si parla di solito degli aspetti economici, utilitaristici, diciamo oggettivi. Ecco il primo problema è che, secondo me, una cosa nuova sul *welfare* che sta all'altezza delle prime due relazioni prevalenti, bisogna notare come ultimamente l'impostazione benedettina, alla faccia di quello che ci hanno insegnato negli ultimi anni, è l'unica possibile per leggere in modo assolutamente diverso una società post ideologica. E quindi il tema del *welfare* non è un settore, ma un modo con cui guardo tutto. E adesso cerco di documentarlo, riprendendo anche qualcosa che mi veniva in mente stamattina e comincio a parlare del profit.

Chi ha fatto economia, nei primi anni ha sempre avuto questo postulato: l'economia capitalista comincia con Smith, con Ricardo, vuol dire che io comincio a definire concetti come il valore di scambio, comincio a parlare dell'utile, del particolare, del profitto. Questo crea, come dire, il discorso dell'economia, del capitalismo, dell'impresa. L'impresa diventa a questo punto l'impresa profit, dove il profitto, l'utilità personale, individuale si concentra, diventa tentativo di ricchezza. Io non voglio andare a vedere il passato, a me sembra che esattamente qui sia il primo punto dove l'ideologia mostra l'incapacità totale di leggere, l'ideologia oggi è la politica perché tutto quello che avviene è spostato su questa. Provo a fare una mia ricostruzione. Che cos'è un'impresa? Perché un'impresa va bene? Perché crea valore aggiunto. Rispetto ai mezzi di produzione, lavoro e capitale, crea qualcosa di buono. Perché esiste un valore aggiunto? Il valore aggiunto, proprio stando sul discorso dello scambio, si crea perché il cliente, il consumatore riconosce questo e compra. Se non comprasse non si vedrebbe neanche questo valore aggiunto. Ma cosa devo fare prima, a monte di tutto questo, per poter capire che il cliente ha bisogno di qualcosa e quindi creare il valore aggiunto? Perché qualunque cosa che faccio verso un cliente è un valore aggiunto. Puliva il pavimento con lo strofinaccio, invento la lucidatrice: farà meno fatica; poi invento la macchina utensile, invento il computer, invento la videoscrittura, invento la macchina che serve a produrre meglio, invento una struttura tale per cui... io devo innanzitutto essere capace di leggere il bisogno del cliente. Il valore aggiunto si definisce perché io riesco a capire rispetto a un individuo, a un gruppo di individui che cosa lui ha bisogno, rispetto all'esistente e a quello che io ho, io posso creare, generare per rendere una risposta a quello che uno ha e che ancora non vede. Il genio imprenditoriale è innanzitutto quello di saper leggere il bisogno del consumatore, e sapere qualcosa che non c'è ancora e che può esserci, quindi di produrlo, produrlo in termini economici, anzi l'economicità fa parte di quest'invenzione. Allora il punto di partenza dell'impresa è più che in quest'utilità, che casomai misurerà la genialità creativa di uno che legga i bisogni della persona, tutto il resto non è che non esiste, ma è un sotto-insieme di questo. Ultimamente è una passione per l'uomo, per quanto ridotta, che poi può essere totalmente ridotta, resa cinica nel modo con cui porto avanti l'aspetto produttivo e l'impresa, ma c'è sempre una capacità di lettura della realtà che è connessa con una mia capacità di una visione della realtà; senza questo non c'è prodotto. Io penso che oggi bisognerebbe ricominciare a guardare questa capacità produttiva, la generazione, l'inizio (poi c'è tanto altro da discutere) in questo modo più largo, una genialità creativa capace di leggere il bisogno della gente, e in questo caso finalizzare una produzione con un utile, un profitto che viene distribuito. Allora capite che già il settore che noi consideriamo del *welfare* comincia ad essere assolutamente interessante, diverso. Non è *welfare* migliorare, nel lungo periodo, la condizione di vita di una persona? Una discussione con il nostro amico Cesana, quando io andai per la prima volta in Amazzonia, facevo tutto il discorso un po' verde e terzomondista,,: "Ma anche loro hanno bisogno e vorrebbero migliorare". Al di là del modo, cosa vuol dire? Vuol dire anche loro, anche il portare una produzione, uno sviluppo è un modo per fare *welfare*, per migliorare le condizioni di vita. Anzi soprattutto nel terzo mondo si capisce come se si parlasse del *welfare* come lo intendiamo noi, senza parlare della capacità produttiva e del lavoro, noi stiamo parlando di una cosa assolutamente astratta. Sicché vuol dire che, prima parte del nostro ragionamento, tutta l'attività produttiva può essere vista a partire da una visione ideale che legge un bisogno e gli dà risposta in modo tale che migliori le condizioni di vita. Se nel modo questa può esplicarsi in termini cinici, abbiamo

addirittura una parte della vita economica, soprattutto nel nostro paese e soprattutto in Europa, che questa posizione ideale rimane legata, almeno tradizionalmente: un movimento cattolico che fa impresa, sono le banche, un movimento che fa la stessa cosa, un movimento liberale che fa altro. Oggi lo vediamo, che so, in certi movimenti cooperativi, nell'ispirazione delle associazioni, che è parte del *welfare*, di un *welfare* largo, se partiamo dalla visione della realtà che vuole leggere un bisogno. È un po' diverso da tutta la teoria dell'impresa tradizionale e, comunque sia, il fatto che a un certo punto si sia tirato fuori dalla finestra, magari da giapponesi, tutto il tema del valore umano, dell'impresa, dell'imprenditoria, della *total quality management*, dell'organizzazione, ci dice come è assolutamente deficitaria la lettura che fa dell'impresa la parte semplicemente utilitaristica di profitti individuali, di egoismo, ... di Smith del mondo. Anche questo è *welfare*. Ci possiamo tornare, perché evidentemente oggi possiamo dare dei cenni.

Andiamo dall'altra parte. Di solito non profit uguale volontariato, uguale bontà, uguale parte in cui io dedico i sentimenti buoni, la religione, l'altruismo, l'ideologia verso il povero. Ma leggiamo allo stesso modo. Io, se faccio del buon volontariato che non cura una persona, che non lo assiste realmente, che non lo istruisce, che non lo forma, non serve a niente. Può essere un buon modo di leggere in modo astratto, ma non è il modo benedettino o il modo reale e non è neanche il modo laico moderno, perché se io assisto qualcuno o lo curo, lo devo curare. Il valore non è non avere mezzi, essere poveri e non far nulla, il valore è, se lo vediamo in un modo laico, che io curo con efficienza usando al meglio i mezzi di produzione e con efficacia, curandolo; da un punto di vista anche cristiano che faccio il possibile che questa bontà diventi un modo, uno strumento. Infatti tutta questa letteratura, questa storia dell'opera sociale europea è terribilmente concreta, non indulge a questo pauperismo. Anzi voglio andare più a fondo: prendo da un mio maestro, un grande statistico economico, professor Dagum, che studia la povertà a livello internazionale; lui, non certamente di origine cattolica, argentino, tendenzialmente di sinistra, dice: parlare di povertà senza mettere a tema non solo il famoso maoista "insegnare a pescare" ma di più, non insegnare a pescare ma far sì che nascano dei modi attraverso cui una società sposta la povertà a capitale umano, cioè rende l'uomo capace, non solo di imparare qualcosa, ma di avere la metodologia attraverso cui lui può imparare. Senza questo non c'è affronto del *welfare*. Non c'è affronto del *welfare* non solo se non faccio sanità, assistenza, così, non solo se non insegno a pescare, ma fino a quando uno non è lui padrone del passaggio da una situazione di povertà materiale a uno strumento attraverso cui istruendosi diventa capace di generare *sua sponte* un cambiamento non c'è *welfare*. Non c'è affronto della povertà. Quindi altro che volontariato, bontà, mancanza di mezzi, io fino a quando, quasi quasi come profit, non trovo il modo e trasferisco, e posso distinguere l'aspetto di tipo professionale dall'aspetto di tipo umanistico di valori, la capacità a un altro di rifare il mio percorso, di essere in grado di avere il metodo attraverso cui uno migliora, cambia io non ho affronto dei bisogni del *welfare*; infatti le civiltà europee, i monaci, la civiltà cristiana ha saputo fare quello che di solito non si sa fare con il terzo mondo attuale: rendere un soggetto così cosciente culturalmente e religiosamente da avere i mezzi di diventare un popolo che risponde ai bisogni. Non solo fare l'opera di assistenza, ma neanche solo dargli lo strumento perché lui la faccia, ma diventare esso stesso sviluppato. Pensate a tutto il passaggio da barbaro a cristiano in cui le società si sono fuse.

Allora il problema del *welfare* è lo stesso dell'impresa profit, è un altro modo di leggere con la mia capacità creativa, con la mia umanità, usiamo un termine comune che abbiamo usato in certi anni senza capirlo, con la mia gratuità, capacità di leggere il destino dell'altro anche in questi bisogni, in modo tale che l'altro diventi capace di muoversi. Qual è la grande differenza? Che sto parlando di settori in cui, mentre in uno produco per un cliente, in questo rispondo al bisogno di uno, e la persona, servizi di utilità alla persona, e quindi l'utilità finale è la capacità della persona di rifare il percorso che ho fatto io. Ma la metodologia da questo punto di vista è la stessa. Profit e non profit hanno un soggetto che guarda un altro che ha bisogno e in qualche modo in entrambi i casi, sia che gli dia la lucidatrice, sia che lo istruisca, lo vuole rendere capace di muoversi come lui. Da questo punto di vista, rendiamoci conto che il vero punto trasversale del *welfare* è l'educazione, la formazione, la capacità di rispondere, di costruire sistemi in modo autonomo e quindi di arrivare al mio livello. Capite che questa è una cosa completamente diversa da come noi la intendiamo come *welfare*; e anche da quando abbiamo identificato l'idea della libertà di scelta, perché ha più a che fare con l'idea di libertà come adesione all'essere. Io faccio in modo che questo cresca con me e migliori con me,

diventi me, diventi parte di me: l'esperienza dei monaci che non hanno dato lavoro, che non hanno fatto gli ospedali ma hanno creato della gente che è diventata compagna di viaggio di loro.

Allora poi arrivano subito le critiche, ma allora la produzione che è cattiva etc. No, la produzione può essere buona o cattiva. Se una produzione tiene conto di tutti i fattori (la sicurezza, la giusta mercé dell'operaio, l'ambiente, le condizioni di vita, fai l'utile e a chi lo destini), e tu hai una produzione che diventa virtuosa. È la dottrina sociale che viene rivista. Prendete i pezzi che sembrano isolati – la giusta mercé dell'operaio, l'uso del profitto non per lusso ma per una costruzione, il rispetto della persona – metteteli insieme in questo modo: la produzione diventa un fattore che, riconoscendo un utile, diventa virtuoso.

Come dall'altra parte può esserci un non profit, un *welfare* fatto male: l'assistenzialismo, l'incapacità di creare un soggetto intorno a te, una non efficienza e una non efficacia. Può essere bene o male entrambe. Allora, e chiudo questo primo punto, il vero tema è questo, leggendo l'esperienza benedettina. Perché l'esperienza benedettina ha saputo far questo? Perché tutto ha fatto come obbedienza, in questo caso cristiana, a un altro presente. Non un'invenzione, ma un'obbedienza a una tradizione e a un modo con cui man mano questa compagnia suggeriva un modo di fare. Ma, in fin dei conti, anche un modo laico, l'obbedienza a una tradizione di giustizia sociale, o di desiderio di progresso ha le stesse caratteristiche di costruzione di qualcosa a cui bisogna aderire.

Ma, potremmo riprenderlo, il vero tema è che il problema è il soggetto e l'oggetto. E l'unicità del gesto. Il vero nemico del *welfare* e della libertà di scelta è il manicheismo con cui noi dividiamo, non una posizione dell'io e dell'altro io che riceve, ma le cose in oggetti. Questo è frutto di una debolezza culturale di ragionamento che noi abbiamo. Il *welfare* riguarda tutto, riguarda la produzione e riguarda i settori che sono considerati del *welfare state*. Il problema è come l'uomo lo rifa.

Secondo passaggio: lo Stato. Sono d'accordo con Ornaghi. Qual è il ruolo di uno Stato? Perché non bastano i singoli, diciamo conventi? Prima di tutto perché una visione complessiva mostra che non è una singola collettività all'interno della collettività che può capire i bisogni del tutto. I settori: ci si sta muovendo troppo, che so, nella cura dell'arte, e poco nella cura sanitaria. Si sta facendo molto di produzione e poco di sanità. Il primo luogo di redistribuzione dello Stato è la rilettura dei bisogni collettivi suggerendo a questi soggetti o integrando quali sono i bisogni complessivi, soprattutto in uno Stato complesso. Io mostro dove devo investire, in questo settore produttivo, dal lavoro a tutto. Per esempio oggi noi capiamo che in Italia c'è poco lavoro, c'è poco lavoro e produzione rispetto al resto. Uno Stato complessivo suggerisce, e quindi dice: "Lavora di più, cinque anni di più, perché non bastano i soldi che tiri fuori; il tempo libero, il tempo non occupato rispetto al tempo produttivo non basta", oppure ti dice, pensiamo alla sanità: "C'è troppo intervento sugli acuti ma nessuna cura i cronici". Lo Stato ridà il quadro complessivo a un intervento che la persona non può avere come basi.

Secondo aspetto: la pubblica utilità. Tra tutti questi soggetti che si muovono, lo Stato può dire, se non gestisce: "Non solo io gestisco, ma di alcuni di loro lo sento parte di me stesso, riconosco che la vostra azione è più uguale degli altri, è più vicina a me". È per questo che allora metto in atto meccanismi redistributivi in cui ad alcuni, come era naturale una volta, riconosco donazioni, riconosco esenzioni di tasse, aiuto l'esistenza. Se andiamo addirittura a rileggere tutta la storia europea, quei meccanismi naturali giuridicamente erano meccanismi attraverso cui favorivo alcuni rispetto ad altri perché capivo che mi serviva. È tutto quello che non si riesce a spiegare quando agli uni, alla sinistra, si parla di pubblica utilità di privati e alla destra si dice che alcune cose non possono essere regolate dalla singola concorrenza. Allora, tutto il tema del *welfare* come ne abbiamo parlato negli ultimi anni – libertà di scelta dell'utente, presenza di soggetti privati profit, non profit e statali, e meccanismi di tassazione spesa pubblica, *vaucer* e così via – sono dentro questo discorso. Anche il discorso delle pensioni deve essere visto in questo modo. Perché il discorso delle pensioni che cos'è? Che di solito diventa l'unico tema del *welfare*. Chi paga rispetto al mio fatto delle malattie e della mia vecchiaia rispetto a me e rispetto agli altri, rispetto alla mia generazione e rispetto agli altri, rispetto a un modo privato o pubblico con cui destino queste risorse. Lo capisco in questo schema, se no ogni tanto le pensioni sono nel *welfare*, le pensioni sono nella sanità, non si capisce. Il problema dello Stato è redistribuire perché sia equo rispetto a una comunità quello che il singolo muove.

Ultima questione (questo è da rivedere). Allora, come possiamo ridisegnare? – torno al discorso dei settori. Io dico che il punto unificante di tutto, e lo dicevo all'inizio, è il problema dell'educazione, di rendere

capace una persona di lavoro e di cura dei bisogni suoi ed altrui. Il punto centrale del *welfare* è dare a uno il metodo, perché lui, la sua comunità, il suo gruppo, la sua comunità nazionale possa organizzare nel modo migliore questi bisogni. Ma questo è un nesso profondo con la posizione ideale. È innanzitutto educazione. Non c'è capitale umano senza educazione. E quindi pone il tema dell'istruzione, secondo punto, non come il punto tra gli altri o insieme agli altri, ma come chiave di volta di tutto, perché l'istruzione va dalla comunicazione di un valore all'uso di una tecnologia. Quindi educazione, sistema dell'istruzione, e corro. Il tema dell'istruzione, terzo passaggio, va in due direzioni: primo la capacità di lavoro, e quindi va nel settore profit. È dal capitale umano e dall'istruzione che si genera la capacità di lavoro nel settore profit. Secondo, è dalla capacità di istruzione e di valore che io rendo capace una nazione, in diverse forme, di costruire un sistema di *welfare* che sia adeguato al cambiamento dei tempi. Lì vado a vedere la sanità, l'assistenza, tutto ciò che riguarda l'uomo, non la fase produttiva, ma nel tempo in quello che riguarda la vita che completa. Dentro qui, sia nell'uno che nell'altro, c'è il problema di come produrre il reddito e destinarlo per questi scopi: tutto il tema del lavoro, tutto il tema della parte del lavoro che non pago direttamente ma destino a quella parte che l'individuo non vede, ma che sarà sua, e tutto il modo con cui poi ridistribuisco direttamente o indirettamente.

Concludo con questi tre punti. Il primo che dice questa unità del settore profit e non profit. Il secondo che dice il ruolo dello Stato. Il terzo che quindi vede in un quadro organico la politica. Questo secondo me è il problema non del domani ma del dopodomani. Può essere affrontato solo, ed è questo secondo me il problema più grave della Costituzione Europea, se io ho in mente la grande battaglia di questi anni. Non c'è l'individuo e lo Stato, ci sono soggetti che si pongono e capiscono questa complessità: i nuovi monasteri, laici o religiosi, quindi riescono a rapportarsi e a vedere tutto in un quadro unico. È nel nostro piccolo la nostra esperienza. Perché, per quanto non lo capiamo, sentiamo che un'impresa che produce reddito o un'altra che fa secondo un valore, assistenza agli anziani è la stessa cosa. Questo è il cancro e la nostra battaglia: percepire che queste esperienze ideali là come erano nel Medioevo sono un fattore essenziale per una democrazia e uno sviluppo e un *welfare*.

Moderatore: I tempi non ci consentono di andare avanti nel dibattito, ma io ringrazio tutti i relatori perché penso che abbiano non solo risposto ma anche superato le aspettative del titolo e delle provocazioni emerse. Ringrazio tutti e arrivederci.