
CIUDADANÍA Y SOCIEDAD CIVIL: DOS PARADIGMAS (ciudadanía *lib/lab* y ciudadanía *societaria*)

Pierpaolo Donati
Universidad de Bolonia

RESUMEN

La tesis del autor es que, con la crisis del Estado-Nación y del Estado social, en Europa, nos encontramos en la transición a una nueva formación histórico-social, aquí llamada «trans-moderna» para indicar discontinuidades fundamentales con la formación anterior, en la cual se afirma un nuevo principio de ciudadanía, llamado «societario», bien distinto de lo moderno (estatal). El artículo propone interpretar esta transición histórica como paso del código simbólico y regulador de la inclusión/exclusión al código relacional/no relacional, en el cual el principio de ciudadanía es contemplado de manera «societaria», es decir, construido a través de redes asociativas de asociaciones civiles.

1. EL PROBLEMA Y LA TESIS DE LA CONTRIBUCIÓN PRESENTE

1.1. El interrogante que intento afrontar es el siguiente: el principio organizativo fundamental que ha gobernado la sociedad moderna y su Estado-Nación, esto es, el principio de ciudadanía entendido según el código de inclusión/exclusión estatal, ¿puede también ser el principio que guíe el desarrollo *social* de la sociedad occidental en el siglo XXI? Más ampliamente, me interrogo sobre cómo van configurándose la política y la ética en la sociedad que viene y cómo estará organizada la ciudadanía bajo el perfil de esos principios ético-políticos fundamentales.

La tesis que quiero proponer es la siguiente. Hoy, la crisis del Estado-

Nación y del Estado social, sobre todo en Europa, manifiesta el hecho de que nos encontramos en la transición de la formación histórico-social típicamente moderna a otra formación histórico-social, que llamo «trans-moderna» para indicar la discontinuidad con lo moderno (lo «post-moderno» connota la exaltación de los caracteres relativistas y disolutivos de lo moderno).

Propongo, entonces, interpretar la actual transición histórica en Europa como paso del código simbólico y regulador de la inclusión/exclusión al código relacional/no-relacional, en el cual el principio de ciudadanía es contemplado de manera «societaria», es decir, construido a través de redes asociativas de asociaciones civiles.

Esto no quiere decir que yo comparta la idea de una «tercera vía» como, por ejemplo, la propuesta por Anthony Giddens. Ésta, así como las formas más generales de ciudadanía *lib/lab* de la cual ella es un ejemplo, representa una prolongación de las ideologías modernas que producen soluciones insuficientes y que permanecen dentro de los dilemas de la modernidad. Tales soluciones terminan por sostener un nuevo panóptico de carácter estatal (también cuándo el gobierno es llevado a un nivel de comunidad política más amplia, como la Unión Europea). Para generar un proceso realmente innovador en sentido civilizado es necesario tomar otro camino. El proyecto *lib/lab* y su variante de la tercera vía *à la* Giddens están sustancialmente basados sobre la idea de una ciudadanía que es expresión de relaciones privilegiadas entre Estado y mercado y, por consiguiente, de un *welfare state* en perenne reforma por parte de estos dos actores. El proyecto societario, por el contrario, sostiene la idea de una ciudadanía societaria, trans-moderna, fundada sobre la emergencia de una sociedad civil (cuyo *inner core* es lo que llamo privado social o bien tercer sector) que: 1) está en una posición autónoma y simétrica respecto al Estado y mercado; 2) guía una diferenciación social que no es meramente inclusiva y funcional, sino más bien de carácter relacional y suprafuncional.

1.2. No hay duda de que el siglo XX ha estado caracterizado —más allá de la lucha ideológica, de la guerra mundial y de las vicisitudes históricas del momento— por una política y por una ética que llevan a la búsqueda del mayor bienestar posible para la mayoría de los individuos, a través del crecimiento del *welfare state* (en adelante, abreviado WS).

El WS ha encarnado los principios políticos y éticos de la sociedad del siglo XX, en Europa y también —aunque en diversas formas— en Norteamérica, en cuanto ha representado el signo del Estado moderno como proyecto nacional eudaimonístico.

Me pregunto: ¿la actual crisis del WS es sólo una fase de dificultad temporal, entre las muchas que ha atravesado, o más bien representa un giro profundo y radical? Y si es así, ¿cuán radical y en qué dirección va?

La respuesta no puede ser ni cierta ni simple. Son demasiados los factores contingentes en juego. Pero sí puedo intentar un análisis que trate de explicar mejor lo que está sucediendo.

Las señales son ambivalentes. Por una parte, se puede decir que el WS tiene éxito y, por otra, se puede decir que ha fallado. Estaría tentado de afirmar que ha tenido éxito, cuando ha logrado incluir una cuota de población excluida de los derechos de bienestar, pero realmente no es así. Precisamente cuando ha incluido, en efecto, también ha excluido (Luhmann, 1977). Además, estos dos resultados no han sido ni casuales ni independientes, sino que han sido (y siguen siendo) estrechamente correlativos. Las razones del éxito, en el peor de los casos, deben buscarse en otro lugar, sobre todo en la paz social que se ha asegurado (mediante el compromiso entre mercado y democracia política), una paz en la cual los incluidos han conseguido hacer callar a los excluidos.

Bajo este perfil, es indudable que el diseño típicamente moderno de WS es, en buena medida, un fracaso. Hoy en día no parece ni más expansible ni siquiera sostenible. Tal vez la forma como Occidente afronta los graves problemas internos que el mismo genera no tiene ni comparación con los desafíos externos que deben afrontar. La crisis del modelo escandinavo ha sido y es todavía paradigmática (Abrahamson, 1988; Baldwin, 1990).

Del WS se puede decir que representa la más grande conquista política de la modernidad y, al mismo tiempo, su límite estructural. Si alguien quiere ir más allá de este límite, en el sentido de expandir más aún el modelo industrial-fordista o bien keynesiano-beverigiano del WS, la sociedad cambia de forma, vuelve a ser «otra cosa». No solamente porque se radicaliza la configuración típicamente moderna del panóptico (hasta el punto de que se puede preguntar: «¿hay vida después del panóptico?»; «*is there life after Panopticon?*», Bauman, 1998), sino porque —y correlativamente— resulta fuertemente minimizado el carácter «societario» de la comunidad política, en el sentido de que la comunidad política es cada vez menos capaz de «ser y hacer sociedad», por el simple hecho de que los vínculos sociales tienden a disolverse y las relaciones humanas terminan por fluctuar en el vacío.

El éxito o fracaso del WS pone de nuevo hoy en discusión la configuración política y ética de la sociedad y de su ciudadanía. No podemos comprender la crisis del WS y sus posibles alternativas si no la situamos en el contexto de la crisis de la modernidad. Estoy contra la opinión de los neoilustrados, de los neoliberales y de los neosocialistas, para los cuales la crisis actual de los sistemas de *welfare* (bienestar) es sólo una cuestión de redefinición interna del modelo moderno de WS (y de ciudadanía).

Sostengo, por el contrario, contra los que hablan el lenguaje de la neo-modernidad (como, por ejemplo, Alexander, 1994), que la crisis del WS es más radical. No está tan sólo en sus fines y en sus medios, sino sobre todo en sus normas y valores. Sostengo, asimismo, la tesis de que la ciudadanía del WS se va a ver obligada a modificar los principios políticos y éticos básicos («modernos») sobre los cuales se ha fundado el periodo histórico que va desde la primera industrialización hasta hoy. La sociedad del siglo XXI, con la propuesta del WS como modelo, será una sociedad «trans-moderna» bajo muchos aspectos. ¿Pero cuáles? ¿Cómo será el *post-welfare state* y su ciudadanía?

Es éste precisamente el objeto de la presente contribución. Sostendré la idea de que presumiblemente el WS no será destruido, de ninguna manera, sino que deberá ser completamente rediseñado en un esquema diferente y más general. Respecto a la modernidad, esto significa «hacer sociedad» no «por progresiva inclusión» (entendida como forma de otorgamiento que genera siempre exclusión), sino «por relación» (entendida como forma de diferenciación social que comporta intercambios sociales de diferentes géneros y de diversas cualidades).

1.3. Es necesario explicar el marco conceptual, para afrontar el tema de la sociedad del siglo XXI y de su WS posible. Para ello, se necesita una buena teoría sociológica de la sociedad. Yo utilizo la que he llamado teoría relacional (Donati, 1991).

Según esta visión interpretativa de la sociedad, el problema se plantea como sigue —esquema 1, derivado de Donati (1991), que reinterpreta de manera relacional el AGIL de T. Parsons—:

a) Hablar de política y de ética significa evocar las dos dimensiones referenciales de las relaciones sociales (que son los polos del eje vertical del *refero*, es decir, las dimensiones de la cultura-legitimación). Éstas implican a las otras dos dimensiones con las cuales están necesariamente construidas las relaciones sociales, esto es, las dimensiones adaptivo-económicas y de regulación-integración social (que son los polos del eje horizontal del *religo*, o bien las dimensiones instrumentales y normativas). En otros términos, no podemos hablar de política y de ética sin saber cómo van la economía y la integración social (esta última en sus aspectos reguladores y comunicativos). Debemos, además, ser conscientes de que las relaciones sociales que modifican el estilo de vida son un «fenómeno emergente» (en sentido técnico morfogenético: Archer, 1995) del obrar conjunto de todas estas dimensiones.

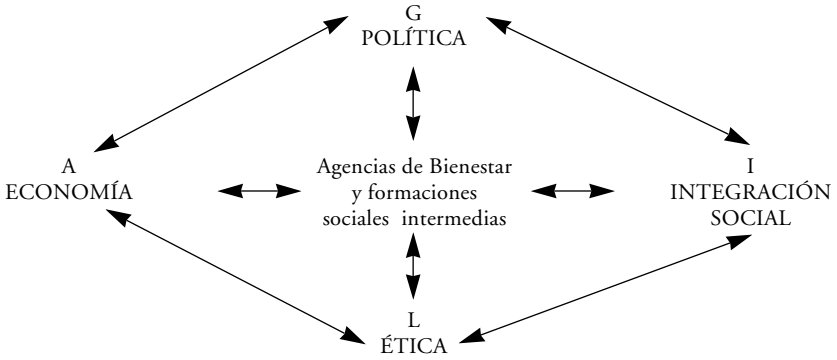
b) El WS es analizable bien como subsistema de la sociedad entera (y en este caso coincide con el subsistema político-administrativo de la sociedad) o bien como sistema en sí mismo (y en este caso lo veríamos como estructura relacional en toda su extensión, según el esquema AGIL). El primer punto de vista permite ver cómo se relaciona el WS con los otros subsistemas (es decir: la economía, los sistemas de bienestar y de integración social y el sistema cultural, en el cual se encuentra la ética) y cómo los regula. El segundo punto de vista facilita ver cómo el WS tiene en su interior su propia economía, sus factores de integración y hasta una ética propia.

Según este marco de referencia, se entiende cómo —en el curso del siglo XX hasta hoy— los aparatos de bienestar ocupan una posición ambigua, porque en parte están dentro del sistema político-administrativo y en parte están fuera de él, en cuanto se confunden con lo que solemos denominar formaciones sociales intermedias (asociaciones civiles, de privado social o tercer sector).

ESQUEMA 1

La sociedad según el esquema AGIL

(elaborado por T. Parsons y modificado en sentido relacional por P. Donati)



Para mencionarlas muy brevemente, las instituciones de *welfare* (bienestar) cabalgan entre el complejo del Estado-mercado (A-G, donde se da la vida política) y el complejo de los mundos vitales (I-L, donde están las fuentes de la vida ética). Por eso están en una posición ambigua.

Precisamente en esta ambigüedad está el desafío que la modernidad ha dejado en herencia como problema no resuelto. En mi opinión (y en contra de la teoría de Habermas, 1981), dicho problema no puede encontrar soluciones dentro del contexto de la misma modernidad.

Para indagar el actual proceso de cambio y la posible desembocadura en el futuro, se debe desarrollar un análisis muy complejo, que conste de: i) un proceso de diferenciación de estas esferas (es decir, respectivamente, A, G, I, L); ii) los intercambios e interacciones entre ellas mismas (más y más diferenciadas); iii) aquello que emerge de tales procesos. No pretendo hacerlo en esta sede y debo por fuerza remitir a otro de mis escritos (Donati, 1998).

1.4. Las tesis que me propongo avanzar y discutir son las siguientes.

La sociedad moderna se ha construido mediante procesos de diferenciación que han «acrecentado» en los organismos sociales el uso sistemático de algunas distinciones básicas. Fundamentalmente dos: la distinción individuo/Estado y la distinción masa/particulares categorías sociales. Estas dos distinciones están en la base (son las *guiding distinctions*) de la ciudadanía moderna y de sus *entitlements*. Lo que comporta ciertas contradicciones, como el hecho de que la ciudadanía moderna sea llamada «social» cuando en verdad es «individualista», y sus *entitlements* sean llamados universalistas cuando en realidad son «selectivos».

La construcción social (el «hacer sociedad») se edifica sobre la base de estas distinciones, en las que la modernidad disuelve el tejido comunitario del cual ha extraído su savia vital y que ha estado en la base del funcionamiento del WS. Cuanto más se expande el WS, tanto más mina los mismos fundamentos de su existencia.

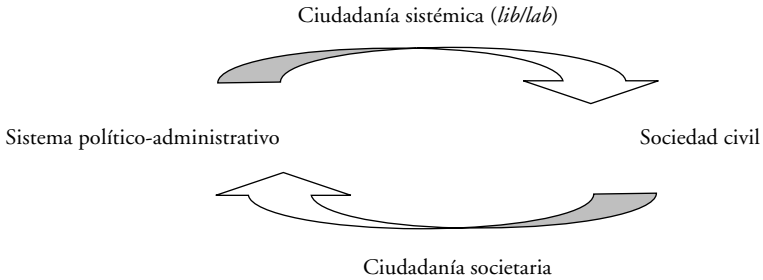
En consecuencia, la regla que gobierna las distinciones mencionadas es la regla de la inclusión social propia de la ciudadanía estatal. Nos podemos preguntar, por ende, por qué siempre, un sistema propio que quiere incluir, termina por generar crecimiento de la exclusión (calculable, en los países europeos, en torno a un tercio de población).

El hecho es que, en la modernidad, cuanto más diferenciadas son las relaciones sociales, tanto más especializada deviene la esfera social; y cuanto más hagamos esto, tanto más alimentada resulta la necesidad de una respuesta integrativa global, de carácter sistémico, cuya naturaleza panóptica será la causa de una nueva marginación y exclusión social. Este proceso ha sido dejado en herencia por la configuración moderna de la sociedad, como la lógica del desarrollo del WS.

Pero hoy ya no es factible la solución inventada por la modernidad, que individua esta fuerza integrativa impenetrable en el principio de inclusión que garantiza el Estado-Nación, concebido como centro o vértice de la sociedad, que ahora debe comenzar a hablar un lenguaje selectivo de exclusión (Luhmann, 1970, 1995). Como conclusión de estas dinámicas modernas, todo el sistema societario, no sólo el Estado, o la economía o la ética, entra en crisis, en el sentido etimológico del término (*Krisis*).

Lo que debe cambiar son las distinciones-directrices fundamentales del proceso de diferenciación social. La distinción ya no puede ser la del yo/no-yo —que ha producido la «sociedad de los individuos», a través de la operación de *re-entry*, que comporta privatización y subjetivización de la sociedad, bajo la tutela protectora del WS—, sino otra distinción social fundamental, la de la pertenencia/no pertenencia-a-un-contexto-relacional, es decir, a un «actor social» de civilización (Hirst, 1994; Barber, 2000; Lichterman, 2002), que yo llamo «actor societario». Esta distinción constituye la base de una posible «sociedad de las formaciones sociales» que medie entre individuo y Estado. El punto fundamental es que esta distinción (es decir, *social membership/non-social membership*) no puede ser regulada por el principio estatal de inclusión, sino sólo por un principio relacional más complejo. Esto implica una redefinición de toda la configuración de la sociedad. Y requiere en particular un nuevo arte (ético y político) de gobernar las formaciones sociales intermedias que forman la sociedad del siglo XXI. Este arte lo podemos entender como una combinación entre la ciudadanía «sistémica» (o *lib/lab*, que procede del sistema político-administrativo) y la ciudadanía «societaria» (o «relacional», que procede de la sociedad civil), según el esquema 1 bis.

ESQUEMA 1 bis



1.5. Para elucidar estas tesis, desarrollaré los siguientes puntos. Primero recordaré brevemente la historia del moderno WS y la razón por la cual hoy encuentra límites insuperables (punto 2). Luego trataré de llamar la atención sobre cuáles son los dilemas actuales y las posibles alternativas de solución (punto 3). Al final delinearé el escenario del futuro y cómo podemos, a mi modo de ver, pensar la «nueva» sociedad en términos de un código simbólico y normativo del tipo relacional (punto 4). Concluiré precisando la manera de alumbrar el gran desafío del siglo XXI, es decir, la «sociedad de lo humano».

2. LA CRISIS DE LA CIUDADANÍA ESTATAL MODERNA MARCA EL FINAL DE UN PROYECTO DE ÉPOCA Y DE UNA ENTERA FORMACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL

2.1. El WS moderno —y la ciudadanía estatal que va unida a él— tiene una larga historia que conviene tener en cuenta para tomar la distancia necesaria a fin de realizar una observación adecuada.

Desde los tiempos de Aristóteles la política se ha entendido como una actividad cuyo fin es la felicidad de los hombres. Pero se puede decir que el WS nace en sentido propiamente moderno en el momento en el que se configura concretamente como Estado de *politeía* (buen gobierno) a partir de los monarcas absolutos del «iluminismo» del siglo XVIII. Se desarrolla después a lo largo de los últimos dos siglos a través de varias fases y diferentes modelos: en un primer momento, en los Estados nacionales con régimen constitucional; más tarde, en las democracias modernas de régimen parlamentario o presidencial, y, por último, en las formas de las democracias neocorporativas contemporáneas.

Precedentes del WS son las leyes para los pobres de Isabel I de Inglaterra, los Estados iluministas (también llamados «de policía») de Federico II de Prusia y de los Emperadores del Imperio Austro-Húngaro, la famosa constitución de la revolución francesa (1793), los sucesos de la *Speenhamland Law* (1795) y la posterior legislación británica sobre los pobres (*Reform Bill*, de 1832, y *Poor*

Law Amendment Act, de 1834), y la constitución del sistema de seguridad social lanzado por Von Bismarck a partir de 1883. Más adelante, con la seguridad social de los primeros decenios del siglo XX, con el *new deal* llevado a cabo después de la gran depresión de 1929 y, por último, con la economía de J. M. Keynes y los planes de seguridad social de Lord Beveridge, el WS creció innecesariamente como un signo de la afirmación de un paquete creciente de derechos sociales en el interior del complejo de la ciudadanía democrática y típicamente moderna.

R. Titmuss (1974: 30-31) ha distinguido tres modelos: *el modelo residual de welfare*, *el modelo industrial (achievement-performance model)* y, por último, *el modelo redistributivo institucional*. En otro trabajo, he observado que Titmuss se ha olvidado el modelo de WS que he llamado de *welfare total*, cuyo prototipo ha sido el soviético-comunista (Donati, 1982).

En el transcurso de su historia, el WS se ha visto a menudo como producto de una ideología particular, pero, a mi juicio, resulta erróneo ver un solo color político en el crecimiento del WS. A este desarrollo han contribuido socialistas y liberales, corrientes humanitarias y pensamiento católico, movimientos de arriba y movimientos de abajo. El WS tiene, en fin, muchos padres, cabría incluso decir que tiene muchos cuerpos y muchas almas, dada su versatilidad.

Sin embargo, los sociólogos han notado que, aunque las instituciones y las vías de afirmación del WS pueden haber sido muy diferentes, hay un cordón umbilical que une el nacimiento del Estado, como Estado social, desde principios del siglo XVII hasta nuestros días. Es la idea de una máquina de vigilancia. Según Cloward y Fox-Piven (1971), es la «regulación de los pobres». Según Foucault (1988), es el espíritu moderno del *Panóptico* (término que, como se sabe, tomó de J. Bentham) o bien de la «sociedad disciplinaria». Según Donzelot (1979), es la «policía de las familias». Según otros aún, es la idea de un Estado que se hace «Providencia»; de hecho, es así como se le llama en Francia, patria de la idea jacobina del WS (Ewald, 1986).

La teoría sociológica ha generalizado todos estos aspectos simplemente diciendo que el WS es un proyecto de inclusión social de toda la población (sin excluir alguna cuota o segmento) en la globalidad de la ciudadanía estatal del *welfare*.

2.2. Es precisamente este proyecto el que, llegado un cierto momento, entra en una crisis profunda. La crisis tiene causas internas como externas al Estado, entendiendo por Estado en sentido estricto un sistema político-administrativo que decide y gestiona las medidas de política social y sus respectivas estructuras.

a) Las causas internas al Estado pueden ser sintéticamente resumidas en cuatro tipos de problemas:

Problemas de legitimación política y cultural. La cuestión aquí es ésta: ¿en qué modo y medida el Estado está legitimado para hacer del bienestar una cuestión de redistribución, más que de intercambio social entre los interesados directos?

Problemas de organización. La pregunta es ésta: ¿la organización burocrática bajo prescripción (que actúa jerárquicamente sobre la base de la ley estatal) es la mejor forma de ofrecer a los ciudadanos y a los grupos sociales los bienes y los servicios que son más adecuados para ellos?

Problemas de regulación social. La pregunta aquí es: ¿quién y cómo se establecen las reglas de *welfare* (universales *versus* selectivas, uniformes *versus* diferenciadas)? ¿Deben emanar de un centro (= Estado) hacia la periferia de la sociedad, o bien deben ser hechas por los mismos actores del bienestar?

Problemas de recursos y costes. Las preguntas aquí son: ¿de dónde obtiene el WS sus recursos? ¿Cuánto debe recabarse por vía fiscal y cuánto por vía contributiva voluntaria? ¿Cuál es la eficiencia del WS (es decir, cuánto cuesta gestionar los aparatos de servicio respecto a las prestaciones efectivas que éstos son capaces de dar a los ciudadanos)?

b) Las causas externas al Estado nos llevan a otra serie de problemas, entre los cuales destacan los siguientes:

Problemas de impulso económico. La cuestión crucial es: puesto que los recursos económicos proceden del mercado, ¿en qué medida la satisfacción de las necesidades y los derechos sociales tiene que depender del hecho de que la coyuntura económica del mercado sea favorable?

Problemas que provienen de las formaciones sociales intermedias. La cuestión aquí es: puesto que el WS debe por su propia lógica interna regular y/o sustituir progresivamente las formaciones sociales intermedias, ¿de cuántas y de qué competencias anteriormente adquiridas por parte de estos sujetos sociales puede y debe hacerse cargo?

Cambios demográficos. Las cuestiones más graves aquí son las siguientes: si al crecer el bienestar en la población desciende la natalidad y crece el envejecimiento, ¿cómo se puede gestionar un sistema que presenta recursos decrecientes frente a necesidades crecientes y potencialmente ilimitadas de seguridad social? ¿Y qué decir de los inmigrantes que el WS atrae pero que después no está en condiciones de incluir?

Dificultad para gestionar grupos y estratos sociales ajenos al WS. La cuestión general es: ¿qué hacer con las minorías sociales (entre las que se encuentran segmentos de la *underclass* = clase baja, como los *homeless*) y culturales (entre las que están las minorías étnicas) que no aceptan un régimen de tipo inclusivo y uniformizante propio del WS?

Hay que subrayar que muchas de estas causas externas son, en realidad, efectos no intencionados producidos por el propio WS. Es precisamente el modo de buscar el bienestar, y la concepción que se tiene de él, lo que hace que se vuelva contra sí mismo, además del hecho de que —básicamente— éste no resuelve el problema de la pobreza (Sgritta, 1982). Entre estos fenómenos podemos mencionar tres fundamentales.

Primero, cuanto más se acentúa la presión fiscal, tanto más existe el riesgo

de moderar el crecimiento económico, del cual provienen los recursos financieros del WS (crisis fiscal). Segundo, cuanto más interviene en las formaciones sociales intermedias, tanto más se debilita la sociedad civil de la que también dependen los estados civiles que sostienen la moralidad del *welfare*. Tercero, cuanto más interviene en la vida familiar, tanto más existe el riesgo de fomentar las rupturas y fragmentaciones del tejido conectivo asegurador de las familias y de las redes primarias, paradójicamente provocando con ello el aumento en la necesidad de asistencia a mujeres, niños y ancianos. Se ha dicho también por esto que cuanto más éxito tiene el WS, más se autodestruye.

Todas estas dificultades ponen hoy de rodillas al WS, el cual entra en una espiral negativa, no sólo por cuestiones de opiniones y de ideologías políticas, sino sobre todo a causa de círculos viciosos estructurales internos y de relaciones con el exterior.

Hay que hacer notar especialmente que los conflictos a los que se enfrenta el WS no son sólo conflictos de intereses, sino también de identidad. Entre los años 1980 y 1990 hemos asistido a fuertes críticas hacia el WS, a movimientos políticos anti-WS, en particular a movimientos de *tax welfare backlash* (cuya base está ciertamente en los conflictos de interés entre grupos sociales particulares). Pero, en mi modesta opinión, no es éste el mayor obstáculo del WS. Lo son más bien los conflictos de identidad cultural, entre las culturas que interpretan de diferente manera el bienestar (Donati, 1999). Al final lo que pone en peligro al WS es que acaba con la identificación con la ciudadanía del Estado-Nación y su principio de inclusión. El sentido de la ciudadanía estatal tiende a afianzarse por todas partes, ya sea porque el WS tenga éxito, ya sea, y con mayor razón, si fracasa. La que ha sido llamada «revolución de las expectativas crecientes» que modifica las identidades personales y sociales es sólo un aspecto, y no es el más importante, de esta problemática.

Una literatura inmensa ha descrito y discutido estos problemas en los últimos tres decenios. Pero ésta no parece haber aclarado bien el punto que nos interesa, es decir, las conexiones entre política y ética del WS. La literatura se ha centrado sobre todo en problemas instrumentales y adaptativos (a lo largo del eje A-I del esquema 1), sin ver y discutir a fondo los problemas de legitimación cultural y política (a lo largo del eje L-G). Ni mucho menos ha visto los conflictos relacionados que nacen en las conexiones entre las diferentes dimensiones del sistema total de *welfare*.

Se ha discutido sobre el nivel de la presión fiscal tolerable para el mercado, del nivel de las contribuciones para prestaciones de *welfare*, de *tickets*, de mayor o menor selectividad de las asignaciones familiares, de la edad de jubilación, etc. Todos éstos son problemas importantes y, al afrontarlos en su dimensión «técnica», se pueden encontrar soluciones de *min-max*. Pero lo que no se ha discutido suficientemente es lo que deslegitima el WS de raíz, es decir, lo que le quita capacidad propulsiva: los estilos de vida que el WS sostiene son estilos que rompen vínculos sociales y provocan soledad y fragmentación social. Y a estos problemas el propio WS no es capaz de poner remedio. El

hecho es que el principio de inclusión utilizado por el WS, tal como lo hemos conocido en los últimos cincuenta años, erosiona las propias bases, es decir, la solidaridad primaria y secundaria que debería procurar confianza y consenso para la inclusión generalizada o generalizable.

Se ha discutido mucho acerca del grado de consenso de la opinión pública para las ventajas del WS. Pero se ha callado el hecho de que el acrecentamiento de sus gastos, ocurridos sobre la base del simple principio de inclusión, no ha encontrado autolimitaciones morales (como ha hecho notar Mead, 1986).

De hecho, el WS continúa siendo pensado y puesto en práctica según una interpretación dominante, la *lib/lab*, que es gestionada sobre la base de la intervención estatal y ahora sobre la palanca *lib* de la desregulación del mercado, pensando que las libertades concedidas pueden ser incluidas en el sistema que las genera.

2.3. La teorización de Ralph Dahrendorf se puede considerar emblemática de este paradigma, que hipostatiza el compromiso entre el liberalismo y la socialdemocracia.

En la concepción de Dahrendorf (1987, 1994), la ciudadanía es la práctica política de élites iluminadas que extienden hacia grupos de individuos preferentemente excluidos las titulaciones incondicionadas (*entitlements*) para poder disfrutar de los bienes producidos por el libre mercado (*provisions*). La ética sobre la que se basa esta concepción es estrechamente individualista y concesoria (paternalista). La inclusión está dirigida a los individuos como tales y es a ellos *octroyée*. La expansión del *welfare* consiste más bien en beneficiar a un número creciente de individuos al reconocer derechos-deberes humanos fundamentales de las personas y de las formaciones sociales en las cuales éstas forman su personalidad (he realizado una crítica a esto en Donati, 1993: 229-260).

Hoy en día, el WS sigue adelante de esta manera: el liberalismo (en el campo económico, político y ético) garantiza condiciones de estabilidad y de orden social a través de un marco regulativo macroinstitucional de tipo socialdemocrático.

Como escribe Romano Prodi (2002: 20): «el *master plan* de la nueva construcción europea está basado sobre la interacción entre las fuerzas del libre mercado y de la competencia, de un lado, y la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos, de otro» (el primero yo lo llamo *lib* y el segundo *lab*).

La fuerza de este orden no debe ser infravalorada. Éste ha garantizado el compromiso social entre democracia social y mercado liberal en el curso de los últimos cincuenta años. Para hacerlo, ha asumido un principio ético cardinal: asegurar el máximo de libertad individual sin que la sociedad intervenga para dar orientaciones ético-normativas a los ciudadanos, a los cuales, por el contrario, se compromete a proporcionar beneficios igualitarios e incondicionales (Jordan, 1987). Es un orden cuya fuerza está precisamente en el hecho de que el principio político-estatal de inclusión opera a través de la neutralización de la ética, en cuanto asume la forma de una ética pública neutral contra todas las éticas particulares.

Bajo el perfil ético-político, este paradigma produce el fenómeno que yo llamo «privatización de lo privado», o sea, una progresiva exención (exclusión) del individuo de los vínculos y responsabilidades sociales. Un proceso que, al final, lleva a minar el tejido de solidaridad que debería ser el recurso fundamental del WS.

Pocos han observado que el orden ético del WS, de tipo *lib/lab*, no sólo mina las bases de la socialdemocracia, sino que está sujeto también a las derivas históricas del liberalismo, el cual, en el WS y a través del WS, se muerde la cola. El compromiso histórico entre Estado democrático y mercado es cada vez más difícil de sostener, a pesar de que los gobiernos del momento tratan de crear nuevos artificios para mantenerlo en pie.

Si la política de *welfare* quiere mantener, y además aumentar, este grado de conexión y solidaridad social que es necesario para no acabar con el WS, ésta tiene que cambiar radicalmente sus bases éticas y, a partir de ello, modificar sus relaciones con la economía y la esfera de integración social.

Como A. Zijderveld (1986) ha observado, los sistemas de *welfare* son raramente morales (lo es, por ejemplo, el estadounidense, aunque de una manera peculiar), pero a menudo son amorales (como el italiano) o inmorales (como el holandés). Sólo en el primer caso éstos podrían afrontar los desafíos de modo adecuado, aunque permanezcan en pie todos sus problemas estructurales.

3. CUÁLES SON LAS DIFICULTADES DE CONFIGURAR UN NUEVO WELFARE STATE: DILEMAS Y SOLUCIONES ALTERNATIVAS

3.1. Frente a la crisis ya difundida y cada vez más fuerte del WS, las sociedades occidentales tienen que afrontar hoy los siguientes dilemas:

- garantizar más libertad a los ciudadanos pero, al mismo tiempo, responsabilizarlos más hacia las consecuencias de sus comportamientos privados;
- garantizar más autonomía (autogestión) a las esferas sociales intermedias pero, al mismo tiempo, orientarlas hacia el bien común;
- garantizar más seguridad social pero evitar la burocratización de la sociedad;
- garantizar más igualdad social pero también más respeto a las diferencias (por ejemplo, culturales o de género);
- responder a las exigencias de cada individuo pero también favorecer la solidaridad entre las personas;
- abrirse a la globalización pero también responder a las exigencias locales.

Parece que se está buscando la cuadratura del círculo. Sin embargo, éstas son las líneas directrices de los actuales procesos históricos, más allá de los diferentes disfraces ideológicos. Podemos resumir estas tendencias diciendo que el «nuevo» WS tiene que afrontar un dilema de fondo: tiene que permitir más diferenciaciones sociales, pero al mismo tiempo debe asegurar una mayor integración social. Tiene que «desestatalizar» la sociedad, pero tiene que ofrecer

también más coordinación y directrices políticas dirigidas al bien común de la sociedad interesada. Dentro de poco deberá adoptar cursos de acción que impliquen elecciones éticas. Se ha terminado el paradigma mandevilliano del WS, según el cual los vicios privados no sólo pueden coexistir con las virtudes públicas, sino que las generan. También ha terminado el modelo nacional del WS (aunque existe aún quien, como P. Rosanvallon, pide que se nacionalice el WS). El WS ya no puede intervenir si su intervención crea dependencia social allí donde actúa («asistencialismo», como se dice en Italia).

La cuestión se convierte en la siguiente: ¿el WS de derivación moderna puede hacer esto sobre la base de su principio fundamental de inclusión? Mi respuesta es, en términos generales, negativa, porque el WS moderno —especialmente en Europa— ha crecido precisamente sobre el presupuesto de la neutralización de la ética, es decir, sobre el presupuesto de la neutralización ética del principio de inclusión. No hay duda de que el principio de inclusión no es adecuado para proporcionar respuestas válidas a los nuevos dilemas, mientras que el código relacional parece más adecuado, incluso en términos de ventajas evolutivas comparativas.

Para resolver éticamente los problemas del WS, se necesita un cambio radical de los principios sobre los que se rige. Pedir un nuevo WS significa pedir que el sistema político-administrativo se ponga al servicio de las necesidades éticas de la sociedad, y esto no se puede hacer mediante un principio sistémico de inclusión que sea privado de eticidad.

3.2. Hasta hoy estos dilemas se han afrontado según diversas modalidades, que tardaría mucho tiempo en discutir. En líneas generales, estas modalidades han tendido a desvincular el *welfare system* del Estado y hacer de él una especie de campo intermedio entre las funciones de decisión política del Estado y la llamada *welfare society* o *caring society* (sociedad —no Estado— de bienestar).

Se ha expandido así la esfera de lo social, que algunos —a partir de H. Arendt (1964)— consideran «apolítica», o en la que, en cualquier caso, parece que se da el «olvido de lo político» (Caillé, 1994).

En realidad, esta esfera de lo social —intermedia entre el Estado y la sociedad civil— también es sujeto de atenciones y de intercambios por parte de la economía de mercado. En Europa está principalmente condicionada por el Estado, mientras que en USA está básicamente unida al mercado. Tanto en un caso como en otro, Estado y mercado tienden a fagocitarla.

En todo el Occidente resulta evidente la necesidad, aunque al mismo tiempo la dificultad, de que en la llamada «esfera de lo social» (o de las redes asociativas extrafamiliares) se produzca una constitución autónoma, se haga una sociedad *sui generis*, se convierta de verdad en un Tercer Sector, simétrico y de igual dignidad respecto de los otros dos (Estado y mercado).

Hasta ahora, los tres grandes actores del paso hacia un nuevo orden social (es decir, el Estado, el mercado y el Tercer Sector) se han combinado entre ellos de modo confuso, se han mezclado y se han integrado sin encontrar un orden social que respete sus diferencias y los integre de manera tal que un sector no colonice a otro.

Si esto ha sucedido o aún sucede, mi tesis es que la causa hay que buscarla en el hecho de que Estado y mercado han obrado como un principio de exclusión que no ha tenido en cuenta los principios regulativos diferentes que operan en el tercer sector (privado social) y cuarto sector (constituido por las familias y por las redes informales). Éstos se han tenido que plegar a la lógica *lib/lab* de la inclusión, y así han tenido que renunciar a producir una ética capaz de influir sobre los grandes procesos sociales. Los dos mayores sectores institucionales del *welfare* (Estado y mercado), con integraciones suplementarias de *non-profit*, prosiguen cada uno apoyándose en una moral propia que está privada de un cimiento ético común y que, en cualquier caso, comunica poco o nada con la ética del mundo vital.

Es difícil argumentar, por tanto, de qué modo los dilemas pueden afrontarse y resolverse, pero es evidente que la prioridad vuelve hoy a los «mundos de la vida». El *welfare* debe ser rediseñado como un problema de diferenciación, *mixage* y sinergia entre los diferentes sectores de intervención. Se deben buscar nuevos horizontes de *welfare pluralism* (Evers y Olk, 1996).

En el cuadro de la sociología relacional se debe hacer algo más y diferente. Se deben buscar distinciones y criterios de *welfare mix* que vayan más allá del principio de inclusión. Esto es particularmente evidente cuando se asume, como punto privilegiado de observación y acción, el sector constituido por la familia, porque es allí donde se decide el efecto de los otros tres sectores (Estado, mercado, *non-profit*) sobre el bienestar de las personas a través de sus estilos de vida. Y este mundo tiende hoy a redefinir el bienestar en clave relacional, en términos paradójicos (Donati, 1999).

3.3. Las soluciones que hoy se ponen sobre la mesa para responder a los problemas del WS se inspiran en tipos de lógicas que sólo en mínima parte hacen frente a las exigencias de una cultura civil del mundo vital. Son las lógicas, por un lado, de la integración sistémica y, por otro, de la integración social. En el primer caso, se trata de asegurar el *welfare* por vía sistémica. En el segundo caso, por vía de la sociedad civil.

a) La ciudadanía (y el gobierno) *según lógicas sistémicas*. Este tipo de regulación es el heredero del primado de lo político, y del primado funcional del Estado (marxismo y varias ideologías socialistas), que ahora se ven y operan como primado de la comunicación sistémica. El *welfare* se gestiona desde este punto de vista a través de aparatos impersonales y de organizaciones automáticas que tratan de inmunizarse de su ambiente humano (es decir, de los comportamientos de las personas con su propia subjetividad). Por este motivo, están abiertos a procesos de globalización, entendidos no sólo y no tanto como procesos de creciente interdependencia funcional a escala mundial, sino como procesos que alimentan formas estandarizadas de acción uniforme y altamente anónima, incluso en el campo del *welfare*.

b) La ciudadanía (y el gobierno) *según lógicas de integración social*. Este tipo de

regulación es el heredero del liberalismo, que opera para la regulación y la emancipación de una nueva sociedad civil, en la cual son los sujetos individuales, con sus grupos y asociaciones, los que operan para construir el bienestar (*caring* o *friendly society*).

No se debe pensar, como algunos mantienen (Lockwood, 1963), que estas dos modalidades son opuestas y conflictivas. Por el contrario, éstas pueden ser complementarias e incluso sinérgicas. Hoy día, por ejemplo, se está llevando a cabo una combinación de ellas, en lo que he llamado el modelo *lib/lab* de gobierno y gestión de los sistemas sociales de *welfare*. El problema está precisamente aquí: en el hecho de que las dos lógicas no se relacionan entre ellas para perseguir los objetivos más virtuosos de ambas, sino que sucede más bien lo contrario. En lugar de tener lógicas sistémicas que persiguen el bien común con relación a sujetos libres y responsables, se tiene una lógica sistémica que persigue todos los fines particulares que es posible imaginar con relación a comportamientos despojados en la mayor medida posible de responsabilidades subjetivas. Las lógicas sistémicas contribuyen a crear una «sociedad civil» específica, según una idea moderna que ya no se corresponde con las nuevas necesidades —y tampoco con los hechos del ámbito privado social «asociativo»—. Esa «sociedad civil» descarga, así, sus propias responsabilidades sobre máquinas organizativas impersonales de seguridad social.

El modo en el que estas dos lógicas funcionan hoy en los intercambios recíprocos *no tiene el carácter de una sinergia*. Las lógicas sistémicas no tienden a reforzar los sujetos sociales del mundo vital con el fin de que sean más autónomos y responsables, sino que, por el contrario, los privatizan y los alejan de sí mismos más todavía. Es como si el bienestar estuviera dividido en dos campos: el «público», dejado a las grandes máquinas anónimas de la seguridad social, éticamente indiferentes, y el «privado», donde se busca una humanización de los servicios de *welfare* que no está privada de sensibilidad ética. Esta configuración no alimenta nexos significativos de libertad y responsabilidad, que es en lo que consiste precisamente la vida buena. Una sociedad civil hecha de este modo, al estar privada de responsabilidades éticas, se convierte en in-civil.

La sinergia entre la lógica sistémica y la lógica de (des)integración social produce una forma de WS que, en lugar de estimular a las personas y a los grupos sociales a tomar iniciativas para salir de su estado de necesidad (las diversas formas, viejas y nuevas, de pobreza), las inmoviliza. De esta forma, también contribuye, aunque de forma indirecta, a hacer prevalecer procesos de comercialización de la vida humana, contra los cuales luchan en vano las diferentes éticas del mundo vital. Un WS concebido como «institución de desagravio moral» (Gehlen, 1994) representa la fuerza y la debilidad de la llamada civilización occidental tardocapitalista. De aquí la expresión, tan difundida hoy en día, de que nuestra civilización va adelante como el *Titanic*, donde se baila mientras el barco está a punto de chocar contra el iceberg.

Si Occidente intenta salir de sus contradicciones —de la ruta de colisión que lo lleva derecho hacia lo que podría destruirlo— tiene que modificar las lógicas y las soluciones concretas sobre las que aún se mueve. Pero ¿en qué dirección?

4. EL ESCENARIO DEL PRÓXIMO FUTURO Y CÓMO PENSAR LA NUEVA SOCIEDAD: DEL CÓDIGO DE INCLUSIÓN AL CÓDIGO DE RELACIÓN

4.1. El escenario actual, como ya he dicho, está marcado por una mezcla (*mix*) de diferentes vías de integraciones sistémicas y vías de integración social, que generan un círculo vicioso. La dirección a tomar debería ser aquella que rompa ese círculo vicioso y produzca una diferenciación-integración virtuosa entre los dos tipos de lógicas. Tenemos necesidad de un modelo de desarrollo de la vida social en el que las dinámicas sistémicas y las de integración social refuercen sus respectivos puntos fuertes —es decir, las prestaciones funcionales y el sentido humano— en la dirección de producir relaciones de carácter solidario, y de incrementar la capacidad de reciprocidad humana, en lugar de anular, debilitar o desviar estas cualidades relacionales.

La solución a este problema está, en mi opinión, en el paso del código moderno de inclusión estatal al código trans-moderno de la relacionalidad civil; el primero conduce a todos a una lógica *lib/lab*, el segundo respeta las diferencias y las pone en relación según normas de subsidiaridad recíproca (promoción de la autonomía social del otro).

Hay que partir de la realidad efectual, es decir, del hecho de que se está incoando una nueva diferenciación de la sociedad que va a exigir el diseño de un nuevo escenario. Encontramos, como consecuencia de este proceso, cuatro grandes ámbitos de *welfare* con sus respectivas características (esquema 2).

¿Cuáles son las implicaciones de este proceso de diferenciación de las esferas de *welfare* en el plano político y ético?

Querría subrayar aquí dos:

i) La política se convierte en una «función más difundida» en todo el tejido social, y que se diferencia en los diferentes ámbitos. Ya no es el monopolio del Estado. Cada ámbito y cada actor tiene y hace su propia política de *welfare*.

ii) Así también, la ética se convierte en una «función más difundida» en toda la sociedad, que debe tener criterios adecuados sobre cada ámbito específico. Por lo tanto, ya no pertenece a una esfera especializada, en cierto sentido separada, de la sociedad, como en la modernidad (o sea, en su proyecto) (la ética entra dentro de los hospitales, empresas, bancos, etc.).

Naturalmente, en este tipo de sociedad, los riesgos de la política y de la ética son aún mayores que en el pasado, dadas las posibles fragmentaciones del sistema global, pues ya no hay un centro o vértice de la ética o de la política. Pero este hecho, que es un legado de la modernidad, no se puede eliminar. La creciente contingencia de la sociedad se puede afrontar y resolver sólo en la medida en que las personas pueden actuar en esferas concretas y personales, aunque limitadas. Sólo en esas esferas es posible tener una «comunidad societaria», es decir, unas orientaciones valorativas comunes, que respondan al universal de la lealtad, pertenencia y características singulares y particulares inscritas

en los individuos. Por otra parte, precisamente el carácter «difusivo» de la ética y de la política deberían suministrar la generalización de valores mínimos comunes necesaria para la integración de las diferentes esferas de *welfare* y de los diferentes segmentos (*networks*) de sociedad.

ESQUEMA 2

Sectores que producen bienestar

<i>Instituciones</i>	<i>Estado</i>	<i>Mercado</i>	<i>Sociedad civil</i>	<i>Familia</i>
Sectores que producen <i>welfare</i> :	<i>Sector estatal</i>	<i>Sector mercantil</i>	<i>Tercer sector (privado-social)</i>	<i>Sector informal (familias y redes informales)</i>
1. Principio de coordinación	Jerarquía (mando)	Competición (competencia)	Libre voluntad	Obligación personal (que sigue a una pertenencia social)
2. Actor colectivo (del lado de la oferta)	Administración pública	Empresa privada	Asociaciones <i>non-profit</i>	Familias y redes de parentesco, de amigos o de vecinos.
3. Titularidad del solicitante por el lado de la solicitud	Ciudadano (derechos estatales de ciudadanía social)	Consumidor y cliente	Socio actual o potencial de las asociaciones	Miembro de la comunidad (familiar, local, del <i>network</i> personal)
4. Regla de acceso	Derecho garantizado bajo petición	Capacidad de pago	Compartir una necesidad	Adscripción y cooptación
5. Medio de cambio	Derecho	Dinero	Argumento (comunicación)	Evaluación de valores
6. Valor central en el ingreso	Igualdad	Libertad de elección	Solidaridad	Reciprocidad de naturaleza altruista
7. Criterios del bien añadido	Seguridad colectiva (bienes públicos)	Consumo de bienes privados	Actividades sociales y políticas (bien relacional secundario)	Compromiso personal (bien relacional primario)
8. Déficit central característico de cada sector	Descuido de los estados de necesidad más personales	Distribución desigual de la riqueza	Distribución desigual de los bienes o servicios, déficit de eficacia de la estructura organizativa y de gestión	Limitaciones de la libertad de elección debidas a los compromisos morales de las personas en las familias o redes primarias

4.2. A través de estos procesos de diferenciación podría nacer una nueva cultura de «hacer sociedad», según un código simbólico y normativo de tipo relacional. La ausencia de procesos degenerativos no está nunca garantizada, pero el código relacional podría, en principio, en cuanto código de reciprocidad (la *simmeliana Wechselwirkung*), prevenir los conflictos y patologías mejor de lo que puede hacerlo el código de inclusión.

La diferencia respecto al *welfare* moderno esta básicamente en el hecho de que el Estado ya no es el centro ni el vértice de la organización para el bienestar. Los principios sobre los que el bienestar se rige mutan radicalmente: se pluralizan y ya no pueden ser recortados ni siquiera mediante su neutralización ética.

En esta situación el *welfare* ya no es una cuestión de individuos y categorías sociales abstractas, sino de asociaciones y redes comunitarias de pluralismo, de intervenciones en red. Es una *caring society* que se regula en la medida de un principio de subsidiaridad post-liberal y post-socialista, en la cual el bien común del que se reivindica justamente la exigencia (Jordan, 1989) se convierte en un bien relacional realizable a escalas específicas (Donati, 1993: cap. 2).

Mi opinión es que será posible moverse en esta dirección siempre que el *welfare* esté pensado en el marco de una ciudadanía trans-moderna, que ya no absorbe al hombre, sino que traza una línea de neta y renovada distinción entre *homme* y *citoyen*. Expreso este cambio con la fórmula: pasar de la ciudadanía estatal a la ciudadanía societaria. En la ciudadanía societaria se puede hacer sociedad de diferentes formas y a escalas territoriales y comunicativas muy diferenciadas, en las cuales el hombre es siempre la base del ciudadano. Este paso, es cierto, se presenta muy problemático. Pero, en cualquier caso, parece hoy una vía obligada. La sintetizo en el esquema 3, que simplifica los dos códigos de inclusión y de relacionalidad.

En la sociedad post-industrial o compleja, las políticas sociales vienen rediseñadas según un modelo societario en el cual el Estado hace de ordenador general de un sistema que se autorregula lo más posible. Se adopta un camino que puede denominarse «guía-relacional», según el cual la sociedad se autoorganiza lo más posible. La sociedad se regula, así, a través del máximo posible de autonomías sociales, las cuales conciertan cooperativamente las reglas sobre la base de las cuales pueden producir decisiones vinculantes para todos. El principio mutualístico vuelve a escena, pero con otro significado y con otras estructuras y funciones muy distintas respecto a las sociedades de mutuo socorro del siglo XIX. La mutualidad: *a*) se desvincula de la división social del trabajo en cuanto debe responder a otras necesidades sociales, y *b*) se gestiona a través de una pluralidad de actores en combinación, donde pueden tener un papel, además de los sujetos de mutualidad, también el Estado (entes públicos y semipúblicos), agencias del mercado y redes informales.

ESQUEMA 3

Dos modos de entender y practicar la política social en el welfare mix

<i>Características</i>	<i>Lógica de inclusión</i> (ciudadanía <i>lib/lab</i>)	<i>Lógica relacional</i> (ciudadanía <i>societaria</i>)
Principio de ciudadanía	Maximización de la inclusión política igual para todos	Generalización de garantías mínimas y diferenciaciones del <i>welfare</i> según la pertenencia sociocultural de cada persona
Referencia de la política social	Categorías sociales definidas en primer lugar por relación con el mercado capitalista	Condiciones y estilos de vida de cada persona en las diversas formaciones sociales
Cobertura del riesgo	Seguro obligatorio público y privado para categorías profesionales y compensaciones a la cuota marginal por vía fiscal	Nuevo <i>mix</i> de cobertura de los riesgos a través de las combinaciones entre seguros obligatorios, formas de mutualidad y de solidaridad primaria integrativas
Reglas de asignación	Primacía de reglas redistributivas, con integración de una contractualidad voluntaria regulada por el Estado	<i>Mix</i> de regulación basado sobre criterios de redistribución, intercambios (reciprocidad) y distribución de solidaridad (mutualidad)
Rol del Estado	Estado social primordialmente institucional con integración de <i>welfare</i> adquisitivo-meritocrático	Estado subsidiario a las autonomías sociales, ya sea en sentido vertical o en sentido horizontal (o mixto)
Extensión de la ciudadanía	Ciudadanía estatal y local meritatoria (nacidos, inmigrantes o <i>denizens</i>)	Ciudadanía plural, sobre base territorial, o sobre la base de pertenencia social a las diversas formaciones sociales
Sujetos de ciudadanía	Individuos genéricos en cuanto desvinculados de relaciones de pertenencia específica a una comunidad	Personas «contextuadas» (en «comunidades de identidad») y formaciones sociales intermedias entre individuos y Estado

4.3. Actualmente todavía se piensa que la ciudadanía puede ser garantizada sólo si el mercado, por una parte, regula eficiencia y productividad (mediante una mayor profesionalización y tecnologización) y, por otra, hace disponibles más recursos para la inclusión política del sector débil de la población (por ejemplo, a través de la reducción de los horarios de trabajo y otras medidas). Pero la fórmula «más ciudadanía a través de más mercado», o bien «más ciudadanía a través de un mercado más eficiente», resulta equívoca y limitada. Esa perpetua idea que la ciudadanía es una cuestión de *trade-off* entre

Estado y mercado limita los contenidos de la ciudadanía a tales intercambios. Al contrario, la sociedad post-industrial no puede ser vista en continuidad con la anterior: significa, más bien, una ruptura y discontinuidad fuerte. En particular, en la medida en que se consideran dos hechos:

a) La ciudadanía post-industrial se convierte en un diseño complejo que debe distinguir varias esferas (sociales, económicas, políticas y culturales) sin separarlas ni confundirlas, y después encontrar una regulación apropiada para cada una de ellas. El sentido y la metodología de los derechos de la ciudadanía no son los mismos que hemos observado en el sistema económico, en el político, en el social ni tampoco en el cultural. La referencia ya no es el trabajador, sino el hombre, la concreta persona humana. La nueva ciudadanía tiene su referente simbólico no en la pobreza ni en los riesgos del industrialismo, sino en la cultura centrada en la calidad de la vida.

b) La política social no es sólo el binomio Estado-mercado. Por el contrario, manifiesta una dinámica propia y diferente de las otras esferas, fuera del mercado y del Estado, con actores, procesos e instituciones propios. Son estas subjetividades las que redefinen las necesidades y los derechos (como identidad), y es ahí donde se genera el encuentro con el complejo «político-económico». La variable ecológica impone una nueva reflexión sobre el impacto de la política social en el ámbito demográfico, social, económico, político, o también sobre el ecosistema físico. Esta variable comporta nuevas fronteras, no donde la política social es más que cuestión de redistribución de los recursos producidos por el mercado, sino donde hay intereses entre productores y consumidores, así como entre identidades socioculturales diversas. En este escenario, profundamente transformado, se reclaman nuevas bases estructurales, funcionales y morales de la ciudadanía, sin las cuales la política social no puede seguir adelante.

4.4. Estas bases morales, funcionales y estructurales de la ciudadanía hacen referencia al código simbólico que no opera solamente sobre la base de la distinción inclusión/exclusión del individuo en el sistema político estatal, sino mucho más sobre la base de la distinción relación/no-relación del individuo-persona con formaciones sociales intermedias. Ésta es la distinción: la medida en que los sujetos, de los cuales se habla, están relacionados válida y significativamente, ya sea dentro de su formación social, ya sea enlazados con otras formaciones sociales relevantes para los fines del bienestar.

La lógica de la inclusión razona así: si desarrollamos la economía (el mercado, el bienestar de consumo), lo social se beneficia, pues el desarrollo económico incluye en sí mismo una justa redistribución social. La lógica relacional, por el contrario, razona así: es preciso conseguir un desarrollo económico que no olvide lo social, es decir, que incorpore lo social, porque es mejor renunciar a ciertas ventajas económicas si éstas llevan consigo la implosión de lo social; hay que integrar lo económico con lo social de forma distinta a la de las soluciones *lib/lab*.

El *lib/lab* dice: demos libertad económica y después redistribuyamos la riqueza; demos libertad y luego controlemos los efectos; que la esfera económica produzca bienes y servicios, y después la esfera social se encargue de la tarea de redistribución y compensación de estos bienes (según la ideología de la igualdad de oportunidades).

El código relacional, en cambio, dice: la libertad económica debe ser consecuencia del sentido social; la libertad y el control son constitutivos el uno del otro. Ningún desarrollo económico sin desarrollo social; hagamos un nuevo ambiente social con sinergia entre lo económico (medios técnicos) y lo social (reglas humanas de cambios sociales).

La idea es que el «societarismo» (que unos llaman *associationalism*) sea el producto del efecto de reciprocidad (en el sentido simmeliano de *Wechselwirkung*) entre lo económico y lo social, y no una combinación *ex post* de los dos ámbitos entendidos como opuestos. Se concibe el bienestar como algo legado a un contrato civil que viene hecho antes de poner en relación lo económico y lo social. No se espera que el bienestar resulte de un ajustamiento entre lo que la economía produce y lo social se encarga de redistribuir a los excluidos.

La lógica *lib/lab*, forzosamente, acepta el primado de lo económico, permitiendo una libertad de mercado (*lib*) que modifica lo social —con la consecuencia de romper el tejido relacional que define la condición inicial— y, después, se encarga de compensar el déficit de bienestar que resulta, mediante el control de la inclusión social de los individuos en ciertas garantías, forzosamente limitadas (*lab*). La lógica *societaria*, en cambio, afirma que el bienestar es el producto de sujetos que se orientan los unos a los otros según principios de justa vinculación, porque el bienestar que debe ser alcanzado es, en sí mismo, un *bien relacional*. Esto se advierte, por ejemplo, en los «contratos relacionales», concebidos como contratos cuyo contenido consiste en relaciones sociales —*outcomes* y no *outputs*— a largo plazo, en condiciones de incertidumbre, donde se confiere prioridad a valores humanos que incorporan la eficiencia económica y técnica. Estos contratos representan sistemas de máxima responsabilidad, privilegiando las relaciones sociales entre productores, distribuidores y consumidores (Donati, 2001: 181-189).

La lógica de la inclusión reconduce todo, directa o indirectamente, implícita o explícitamente, a corto o a largo plazo, al sistema político-administrativo. La lógica relacional o societaria, por el contrario, reconduce cada esfera de acción ante todo a su propio modo de ser y de obrar, y después relaciona las diversas esferas de acción entre ellas, basándose en la búsqueda de principios de subsidiaridad recíproca.

Desde el punto de vista de la teoría sociológica, y de su paradigma metodológico, a mí me parece interesante considerar el hecho de que estos argumentos sobre desarrollos «societarios» actuales llevan a modificar la teoría de T. Parsons sobre el esquema AGIL y su concepto de «comunidad societaria» (*societal community*). La teoría parsoniana, de hecho, resulta de confundir (*conflation*) dos niveles de realidad que, sin embargo, hay que distinguir: el conte-

nido interno de la relación social, por un lado, y su referencia externa, por otro.

Exponemos brevemente estas dos peticiones:

a) *AGIL como relación social que se observa a sí misma.* Aquí la relación social está constituida por cuatro componentes analíticos: los medios (técnicos, de racionalidad instrumental), la intención (fin, situación final esperada), la norma (regla interna de acción) y el valor (*standard* o *pattern* de evaluación y valorización); en siglas, MINV (medios, intención o fin, norma, valor). La relación, entendida como MINV, debe resolver cuatro exigencias internas, con las cuales luego responde hacia lo externo. Así, cada relación y cada esfera de relación autónoma (homogénea en cuanto a su composición) definen el propio bienestar, siendo por definición refractaria a la inclusión en otras relaciones, por así decirlo, ajenas a sí.

b) *AGIL como relación que observa y actúa (o es observada y actualizada) en referencia a su entorno.* Aquí la relación social debe relacionarse a otra relación no homogénea. La relación está considerada como un sistema evolutivo que debe «adaptarse» a lo externo, en el sentido que debe elegir (o aceptar elegir) entre los dos dilemas que definen los cuatro polos del AGIL sistémico: el dilema instrumental-expresivo, que separa los polos de la instrumentalidad y, lo opuesto, de la gratuidad (significativa) de la relación; el dilema hetero-auto referencial, que separa los polos, respectivamente, de conformidad con lo externo (heterorreferencia) y de la autopoiesis (autorreferencia). En siglas, ESAG (heterorreferencia, instrumentalidad, autopoiesis, gratuidad).

La relación AGIL, tal como es teorizada por Parsons, opera en realidad a dos niveles distintos: el de la relación interna (MINV) y de relación externa (ESAG), según modalidades distintas (que no se dan separadas, sino relacionadas entre sí).

Cuando Parsons, aplicando el esquema AGIL, sitúa en I (*integration*) la comunidad societaria y en G (*goal attainment*) el complejo de la ciudadanía marshaliana del Estado-Nación, acepta una versión «inclusiva» de vinculación entre ambos (sociedad civil como vía de inclusión en el Estado), en vez de poner entre los dos tipos de relaciones (civil y estatal) una modalidad de tipo realmente «societario» (si por societario se entiende «asociativo a través de diferenciaciones»). Aquí, Parsons deja completamente la teoría de Tocqueville y abraza la teoría de T. H. Marshall sobre la ciudadanía. Con ello, Parsons ofrece una concepción de la comunidad societaria que no corresponde a lo que en principio trataba de decir (al menos, según la interpretación de su alumno J. C. Alexander), a menos que en la teoría parsoniana ambos términos de la relación (comunidad societaria y Estado-Nación) sigan el código de inclusión, cosa que la comunidad societaria —como sociedad civil crítica, distinta y distante del sistema político-administrativo— no puede hacer.

Todo esto es consecuencia de que Parsons no tiene una visión relacional de

la relación social (la ciudadanía misma no es, para él, una relación social, sino un complejo de derechos-deberes referidos al Estado), lo que es perfectamente convergente con la concepción *lib/lab*. Así, Parsons está inmerso en una visión funcionalista de naturaleza netamente integrativa, que ha generado muchas equivocaciones. En el mejor de los casos, la teoría parsoniana de la comunidad societaria queda suspendida entre un cierto reconocimiento de la autonomía de la esfera social (I) y su funcionalización (inclusión) en el orden político del Estado-Nación (G).

Ahora bien, el equívoco de Parsons puede ser resuelto diciendo que las relaciones sociales, que operan como AGIL, se pueden entender de dos modos diferentes:

- a) cuando las relaciones sociales son consideradas en sí mismas (observándose a sí mismas, obrando desde sí y por sí, originariamente y originalmente), son vistas como MINV: esto ocurre, por ejemplo, cuando una relación familiar piensa y pone en práctica el propio bienestar como familiar, o una relación étnica piensa y se hace a sí misma como perteneciente a una etnia específica; lo mismo pasa con la ciudadanía estatal y la ciudadanía societaria, cuando se definen como relaciones sociales específicas;
- b) cuando las relaciones sociales vienen consideradas con respecto a otra esfera con la que no se relacionan homogéneamente, son vistas como ESAG: esto pasa, por ejemplo, cuando las relaciones familiares son vistas desde el punto de vista de la empresa, de la escuela o del sistema fiscal; o una relación étnica cuando viene considerada no desde el punto de vista de la etnia, sino de otro interés; lo mismo pasa cuando la ciudadanía estatal y la ciudadanía societaria se observan recíprocamente desde su propio punto de vista.

En el primer caso, las relaciones tienen una configuración societaria (como comunidad societaria). En el segundo caso, en cambio, asumen una configuración de adaptación evolutiva que —sea en línea teórica o en línea empírica— puede seguir varios caminos, entre los cuales está el principio de inclusión (un sistema relacional que trata lo extraño procurando incluirlo en el propio código). Pero la inclusión es solamente una de las posibilidades. Una vez más se abre la negociación, un *trade off*, otra forma de transacción y de juego. Se puede afirmar que esto sucede porque, mientras que la modernidad es un intento de generalizar el código de inclusión (primacía de una esfera sobre las otras, o lógica de colonización por parte de un sistema sobre los otros), en la sociedad trans-moderna debemos, en cambio, buscar la salida en otros principios que tengan en cuenta un modo nuevo de afirmar el principio societario.

Las razones que avalan la aparición del código *relacional-no relacional* como sustituto del de *inclusión-exclusión* están en el hecho de que en el primero las relaciones sociales pueden mantener su plena identidad, originalidad y

originariedad mejor que en el segundo. En efecto, si la relación social, situada y generalizada, sigue la lógica de inclusión, tiene que funcionar «de otra manera» respecto a lo que es internamente (ESAG no respeta a MINV). Puede acabar siendo más o menos, mejor o peor y con varios estilos. Puede acabar ajustando su adaptación evolutiva (ESAG), hacia un mínimo o un máximo de diferenciación societaria. Pero es indudable que la vía inclusiva no es la societaria: la diferencia está en el hecho de que la segunda respeta a la identidad *sui generis* (interior) de cada relación social.

Definitivamente, Parsons no vio la desgracia contenida en su teoría, que confunde la lógica macro-sistémica de la inclusión/exclusión con la lógica micro-sistémica de la libertad societaria *versus* sus condicionamientos. Hoy, sólo una interpretación relacional de AGIL que distinga el esquema de referencia en el interior (MINV) y en el exterior (ESAG) puede mostrar que, si un sistema societario quiere superar los riesgos del Panóptico, debe evitar la confusión funcionalista de Parsons, y considerar que la lógica societaria se puede afirmar si y sólo si hay suficiente simetría y reciprocidad entre el modo según el que cada relación funciona en sí misma (MINV) y el modo en que opera evolutivamente en relación a «otras» relaciones no homogéneas (ESAG). El carácter humano de las relaciones sociales está precisamente en esta simetría y reciprocidad.

5. CONCLUSIONES: EL DESAFÍO DE LA «SOCIEDAD DE LO HUMANO»

5.1. Así pues, el desafío que Occidente debe afrontar es el de la separación creciente entre lo social y lo humano (Donati, 1991: 540-544; 1995).

Es necesario hacer explícitas todas las implicaciones que parecen formar parte de «la condición post-moderna». Ésta —en mi opinión— está caracterizada por el hecho de que, en ella, lo humano debe ser realizado intencionalmente, «societariamente». No puede ser ya un dato desconectado, o pensado como el producto de una supuesta primacía de la política (esto es, en concreto, de la ciudadanía estatal), como ha ocurrido en la edad moderna. Lo humano —en cuanto factor de civilidad— no podrá ser ya nunca perjudicado en el futuro como necesariamente intrínseco a las relaciones sociales, como ha ocurrido en la sociedad tradicional, o como consecuencia de la primacía del Estado, como ha sucedido en la modernidad.

La «invención de lo social», como algunos han llamado al proceso histórico del último siglo, es un fenómeno altamente artificial y tecnológico, que ya no asegura —sin particulares mediaciones simbólicas— ni los contenidos ni las formas propiamente humanas de las relaciones sociales.

Las diferenciaciones en esta esfera (de lo social) son un proceso inevitable y, en cierto modo, también predecible. Este proceso no puede ser gobernado por la lógica de «la lucha contra la exclusión» (favoreciendo una inclusión polí-

tica abstractamente posible). Por el contrario, se debe intentar otra forma de promoción relacional entre los excluidos, y entre éstos y la esfera social intermedia que permite la salida de las condiciones de exclusión, sobre la base de relaciones de subsidiaridad entre todos los actores implicados. Ésta es la dirección en que el proceso de diferenciación societaria debe orientar su forma y sus criterios, es decir, ésta debe ser su distinción-guía.

5.2. Si es verdad que la principal distinción-guía del orden moderno de la política social es la diferencia entre Estado y sociedad civil, gestionada por actores estatales, ¿cuál será la distinción-guía del siglo XXI y por qué parte será administrada?

En mi opinión, la distinción-guía dominante en la sociedad trans-moderna es la diferencia entre lo humano y lo artificial, o sea, entre la «sociedad de lo humano» (en la cual el bienestar es labor intensiva y se apoya en relaciones interpersonales) y la «sociedad de la técnica» (que incluye la gran estructura del *welfare* sistémico, que es *labour saving* y que está administrada por una burocracia impersonal). La primera se basa en redes asociativas que construyen la ciudadanía societaria, contrariamente a la segunda, que busca fundamentalmente el carácter de un sistema administrativo (según un código «estatal»).

La sociedad trans-moderna verá una dialéctica entre dos formas de *welfare* que podríamos llamar bienestar humano y bienestar técnico. Es importante que se encuentre la diferencia, pero no separando los dos.

Algunos movimientos sociales, en el curso de los últimos dos decenios, han sobrepasado la atención acerca del concepto y la práctica social de bienestar, reclamando una relación más equilibrada con la naturaleza interna y externa del hombre, según estilos menos posesivos y materiales, menos fáusticos y menos fordistas. Estos movimientos reivindican una dimensión humana que reclama un «retorno» a la sociedad civil.

Aquí hay que entenderse. Personalmente, estoy convencido que el retorno a la sociedad civil tiene un profundo sentido, pero a condición de advertir que la sociedad civil de la que hablamos ahora no puede ser la del pasado. No es la sociedad aristotélica, coincidente con la *polis* (constituída sobre un pacto contra los bárbaros), ni la moderna (en las dos versiones de los iluminados escoceses y de la tradición europea-continental, jacobina y hegeliana, con todas sus derivaciones). Es una sociedad civil que nace de «tomarse en serio» las relaciones sociales. Hay que distinguir la dimensión humana y la dimensión técnica, y subordinar el aspecto técnico-artificial a la condición humana, que es tal porque es «significante» (tiene un cierto sentido) e intencional (Donati, 1997a; Donati y Colozzi, 2001).

Se abre un nuevo escenario de sociedad trans-moderna. Ésta se caracteriza por una dialéctica específica entre la «sociedad del yo» (la «sociedad de los individuos», como la ha llamado N. Elías) y la «sociedad de las formaciones sociales intermedias» (o de los «sujetos civiles», como yo prefiero llamarla), que se presenta como necesaria ya ahora en la post-modernidad.

La política y la ética del siglo XXI se configurarán a partir de esta dialéctica, que tiende a sustituir la poderosa dialéctica, típicamente moderna, entre Estado y sociedad civil burguesa, transformándola de una manera relacional. Las distinciones-guía para poner en práctica las relaciones sociales serán: *deep citizenship* (Clarke, 1996); *universalismo diferenciado* (Donati, 1997b); *self-limiting, partial y plural utopias* (Alexander, 2001); *social membership separated from citizenship* (Lichtermann, 1996, 2002).

Será preciso ver si las redes comunicativas que caracterizan el nacimiento de esta nueva sociedad civil —y que, bajo ciertos aspectos, aparecen como realidades virtuales, como dice De Kerckhove (1997)— trabajan a favor de uno u otro tipo de sociedad (la sociedad de la técnica o la sociedad de lo humano), pues es evidente que, de hecho, pueden operar en una u otra dirección.

Seguramente, los *new media* no conducen necesariamente (como piensa De Kerckhove) hacia una «comunidad» cualquiera. La comunidad forma parte de la «sociedad de lo humano» (Donati, 1995), que es algo más que un producto in-mediató (sin mediación) de la información y comunicación social. Este contexto virtual y estas redes «mass-mediadas» no producen in-mediatamente una sociedad de lo humano, precisamente porque el *welfare* exige el objetivo de una acción (*agency*) voluntaria e intencional en esferas sociales que no son directamente políticas, aunque se encuentren «en relación con» el contexto del sistema político. Ésa es una tarea ética de carácter no autopoiético. He aquí un programa de investigación sociológica y de acción pública necesaria para nuestro futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMSON, P. (ed.) (1988): *Welfare States in Crisis: the Crumbling of the Scandinavian Model*, Forgalet Sociologi, Copenhagen.
- ALEXANDER, J. C. (1994): «Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the “New World” of “Our Time”», en *Zeitschrift für Soziologie*, special issue for the XIIIth World Congress of Sociology, vol. 23, n.º 3, June, pp. 165-197.
- (2001): «Robust Utopias and Civil Repairs», en *International Sociology*, vol. 16, n.º 4, December, pp. 579-591.
- ARCHER, M. (1995): *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *La morfogenesi della società*, Angeli, Milano, 1997).
- ARENDRT, H. (1964): *Vita activa* (1958), Bompiani, Milán.
- BALDWIN, P. (1990): *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge University Press, Nueva York.
- BARBER, B. R. (2000): «Civiltà e discorso civilizzante», en *Sociologia e Politiche Sociali*, a. 3, n.º 1.
- BAUMAN, Z. (1998): *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, Oxford.
- CAILLÉ, A. (1993): *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, La Découverte, Paris (trad. it.: *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Edizione Dedalo, Bari, 1996).
- CLARKE, P. B. (1996): *Deep Citizenship*, Pluto Press, London-Chicago.
- CLOWARD, R.; FOX-PIVEN, F. (1971): *Regulating the Poor. The Functions of Public Welfare*, Tavistock Publications, Londres.

- DAHRENDORF, R. (1987): *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart (trad. it.: *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1988).
- DAHRENDORF, R. (1994): «The Changing Quality of Citizenship», en B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, Londres, pp.10-19.
- DE KERCKHOVE, D. (1997): «I nuovi media e la società civile», en P. Donati (a cura di), *L'etica civile alla fine del XX secolo: tre scenari*, Leonardo, Milán, pp. 83-106.
- DONATI, P. (1982): «Natura, problemi e limiti del welfare state: un'interpretazione», en G. Rossi, P. Donati (a cura di), *Welfare State: problemi e alternative*, Angeli, Milano, pp. 55-107.
- (1991): *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milán.
- (1993): *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari (trad.: Manuel Herrera, *La ciudadanía societaria*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1999).
- (1995): «Tradizione sociologica e sfida port-moderna: ripartire dalla distinzione umano/non-umano?», en R. Gubert, L. Tomasi (a cura di), *Teoria sociologica e investigazione empirica*, Angeli, Milán, pp. 237-271.
- (1997a): «Alla ricerca di una società civile. Che cosa dobbiamo fare per aumentare le capacità di civilizzazione del Paese?», en P. Donati (a cura di), *La società civile in Italia*, Mondadori, Milán.
- (1997b): «El desafío del universalismo en una sociedad multicultural», en *Revista Internacional de Sociología*, n.º 17, mayo-agosto, pp. 7-39.
- (1999): «Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito», en P. Donati (a cura di), *Famiglia e società del benessere*, Edizione S. Paolo, Cinisello Balsamo.
- (2001): *Il lavoro che emerge*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (ed.) (1998): *Fondamenti di politica sociale*, Carrocci, Roma, 2 vols.
- (ed.) (1999): *Sociologia del terzo settore*, Carrocci, Roma.
- DONATI, P.; COLOZZI, I. (eds.) (2001): *Generare il «civile»*, Il Mulino, Bologna.
- DONZELOT, J. (1979): *The Policing of Families*, Hutchinson, Londres.
- EVERS, A.; OLK, Th. (Hrsg) (1996): *Wohlfahrtspluralismus*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- EDWALD, F. (1986): *L'État Providence*, Bernard Grasset, Paris.
- FOUCAULT, M. (1988): «La technologie politique des individus», en *The Technology of the self. A seminar with Michael Foucault*, The University of Massachusetts, Amherst (trad. it.: «La tecnologia politica degli individui», en *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Turín, 1992, pp. 135-154).
- GEHLEN, A. (1994): *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, trad. it.: Il Saggiatore, Milán.
- HABERMAS, J. (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HIRST, P. (1994): *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Oxford.
- JORDAN, B. (1987): *Rethinking Welfare*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it.: *Per un nuovo stato sociale. Equità e benessere nella società contemporanea*, Otium ed., Ancona, 1989).
- (1989): *The Common Good. Citizenship, Morality and Self-Interest*, Basil Blackwell, Oxford.
- LICHTERMAN, P. (1996): *The Search for a Political Community. American Activists Reinventing Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002): «Oltre la cittadinanza: a che cosa servono le associazioni civiche?», en *Sociologia e Politiche Sociali*, vol. 5, n.º 1.
- LOCKWOOD, D. (1963): «Social Integration and System Integration», en G. K. Zollschan, W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, Free Press, Nueva York, pp. 244-257.
- LUHMANN, N. (1970): «Soziologie des politischen System», en *Soziologische Aufklärung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, vol. I (trad. it.: «La Sociologia dei sistemi politici», en *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milán, 1983).
- (1995): «Inklusion/Exklusion», en *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- (1997): «Limits of Steering», en *Theory, Culture and Society*, vol. 14, n.º 1, pp. 41-57.
- MEAD, L. (1986): *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, The Free Press, Nueva York.

- PRODI, R. (2002): «La mia visione dell'Europa», en C. D'Adda (a cura di), *Per l'economia italiana. Scritti in onore di Nino Andreatta*, Il Mulino, Bologna, pp. 13-31.
- SGRITTA, G. (1982): «Il dilemma selettività/universalità: genesi, trasformazioni e limiti», en G. Rossi, P. Donati (a cura di), *Welfare State: problemi e alternative*, Angeli, Milán, pp. 401-461.
- TITMUS, R. (1974): *Social Policy: An Introduction*, Allen & Unwin, Londres.
- ZIJDERVELD, A. (1986): «The Ethos of the Welfare State», en *International Sociology*, vol. I, n.º 4, pp. 443-457.

ABSTRACT

The thesis upheld by the author is that with the State-Nation and social State crisis being experienced in Europe, we find ourselves in the transition to a new historical and social formation, which is here referred to as «transmodern» for the purposes of indicating fundamental discontinuities with the previous formation, in which a new principle of citizenship, known as «society-based», which differs greatly from things modern (in terms of the State), is confirmed. This paper aims at interpreting this historical transition as the passing from the symbolic, regulatory code of inclusion/exclusion, to the relational-non relational, in which the principle of citizenship is seen in «society-based» terms; in other words, it is built through associative networks of civil associations.