

LA SOLIDARIETÀ ALLA PROVA. A PROPOSITO DI DUE (TRE) LIBRI RECENTI

di Alessandro Guerra

La solidarietà è nel bene e nel male
una legge dell'umanità: a nessun uomo
è dato di salvarsi o perdersi da solo;
nessun uomo è abbastanza buono,
abbastanza intelligente, felice
mentre altri uomini soffrono

C. Renouvier,
Manuel républicain de l'homme et du citoyen
(1848)

A giudizio di Roland Barthes, l'*asimbolia* è un tratto patologico imperante in un dato sistema ideologico sociale, istituzionale o estetico, nel quale si pensa che i messaggi o i significanti abbiano un solo senso, l'unico giusto. In altre parole, se un concetto esprime molteplici caratteri che danno forma a una realtà, il regime asimbolico implica che si è in presenza di una società cieca e sorda alla diversità. In una società di consumo e centrata sul denaro, dice ancora Barthes, l'attribuzione di un senso e solo uno al linguaggio finisce invariabilmente per tradurre un rapporto di forze e aprire all'ingiustizia.¹

È quanto è capitato anche alla *solidarietà* in tempi recenti.² Per darne una definizione formalmente rigorosa si può dire che la solidarietà è «una modalità d'agire sociale, per esattezza quell'agire che ha come contenuto il trasferimento volontario, non vincolato contrattualmente o autoritativamente, di beni e prestazioni tra individui e gruppi».³ In età moderna la solidarietà è stata spesso (non sempre, come dirò) associata all'agire compassionevole, all'aiuto caritatevole di istituzioni laiche ed ecclesiastiche per rispondere a uno slancio missionario e per impedire che condizioni di disagio sociale degenerassero in questione di ordine pubblico. Solamente con la fraternità rivoluzionaria emerse una nuova consapevolezza di intervento come pratica di mutua assistenza e reciprocità che dava forma e valore all'apprendistato alla cittadinanza.⁴ In forza della rigenerazione rivoluzionaria, essere fratelli (e sorelle) implicava solidarietà.⁵ Se la fraternità sembrò cadere in disuso con la fine della rivoluzione, il concetto di solidarietà nel corso dell'Ottocento è invece entrato nel

¹ R. Barthes, *Une problématique du sens* [1970], in Id., *Œuvres complètes*, 5 voll., Paris, Seuil, 1993-2002: 3,

² S. Stjernø, *Solidarity in Europe. The history of an idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

³ P. P. Portinaro, *Introduzione*, K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, p. X.

⁴ A. De Vitry, *Le droit de choisir ses frères? Une histoire de la fraternité*, Paris, Gallimard, 2023.

⁵ C. Fleury, *Fraternité*, in *Liberté Égalité Fraternité*, par M. Ozouf, M. Perrot, C. Fleury, Paris, Editions de l'Aube, 2021.

lessico politico, imponendosi poi anche come campo di ricerca. Nell'ultima parte del '900, pur assumendo una connotazione politica, economica e sociale la solidarietà ha visto progressivamente ridursi il proprio spettro semantico. Da dispositivo in grado di offrire una socialità alternativa ha finito per vedersi inglobata nel discorso istituzionale, venendone parcellizzata e snaturata perché legata quasi esclusivamente alla dimensione giuridica ed economica. Osservato il fenomeno dal piccolo fuoco prospettico italiano, la solidarietà che aveva sorretto lo sforzo di ricostruzione dalle macerie del fascismo, trovando un'originale forma di espressione nell'articolo 2 della Costituzione repubblicana, non ha retto la sfida della crisi generalizzata degli anni Settanta: prima la "solidarietà nazionale", poi l'individualismo sregolato degli anni Ottanta hanno finito col minarne lo slancio. Da una parte, la solidarietà nazionale, sorretta dall'esigenza del Pci e della Dc di rinsaldare la fragile democrazia italiana ma incapace di trascinare il concetto fuori dalla logica emergenziale e farne un valore condiviso, destinandola perciò a perire con quella stagione.⁶ La solidarietà aveva svelato, come suggerisce la critica femminista, il suo volto parziale perché espressione di una "sintesi sociale" incapace di leggere la differenza, da qui l'esigenza di ripensarla.⁷

Dall'altra, il sopraggiungere degli anni Ottanta. Il clima di irrimediabile fastidio di ogni causa che potesse anche solo apparire collettiva, o almeno responsabile di voler alleviare una manifesta disparità.⁸ La solidarietà, malgrado avesse fornito prove di resistenza nelle nuove pratiche di cittadinanza attiva, veniva percepita come disvalore a causa dei suoi presunti costi elevati che frenavano – si diceva con cinismo – la crescita e lo slancio del paese reale.⁹

Non solo in Italia: in Francia l'individuazione della solidarietà come *sentiment républicain* era servito per un lungo tratto del Novecento a rinsaldare una nuova rappresentazione del legame sociale e politico della nazione, ma alla lunga era rimasto invischiato di fronte alle sfide poste dalle forze antisistema.¹⁰ Alla solidarietà si doveva opporre la salvaguardia dell'individuo, e alla politica l'anti-politica. Un fenomeno non solo europeo, beninteso. In tutto l'Occidente è stato osservato lo "svuotamento delle istituzioni solidaristiche", la delegittimazione anche violenta di una forma di compensazione delle diversità racchiusa nell'altrettanto aggressiva delegittimazione dello Stato.¹¹

Naturalmente, queste poche righe sono una lettura impressionistica di vicende storiche assai più complesse e di come la variabile solidale le abbia attraversate.¹² Va però pure tenuto conto che ancora nel 1988 un lettore attento della società come Luciano Gallino poteva archiviare l'argomento "solidarietà" – o come lui scriveva «la capacità dei membri di una collettività di agire nei confronti di altri come un soggetto unitario» – attestandone la sostanziale caduta in disuso. Dopo essere stato molto in voga nella ricerca sociologica ottocentesca, il lessico contemporaneo aveva di fatto diluito la solidarietà nei concetti di "integrazione sociale", "consenso", "sistema sociale", registrando il suo valore d'uso principale nella ben più marginale "teoria sociale dell'anarchismo".¹³

Scarsamente o nulla affatto censite forme di solidarietà che esprimevano il desiderio di una nuova militanza, solo recentemente l'imperativo solidaristico si è rioggettivato in pratiche

⁶ G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2003; di "meteora giacobina" parla A. Negri, *Pipe-line: lettere da Rebibbia*, Torino, Einaudi, 1983.

⁷ I. Dominijanni, *Sorelle. La solidarietà senza innocenza*, «Parolechiave», II, 1993, pp. 141-153.

⁸ A. Scotto di Luzio, *Nel groviglio degli anni Ottanta. Politica e illusioni di una generazione nata troppo tardi*, Torino, Einaudi, 2020.

⁹ S. Ricossa, *I pericoli della solidarietà*, Milano, Rizzoli, 1993.

¹⁰ J. Chevallier, *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Press Universitaires, 1992.

¹¹ P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Roma, Castelvecchi, 2013, pp. 211-219.

¹² H. Brunkhorst, *Solidarity: from Civic Friendship to a Global Legal community*, Boston, The Mit press, 2005.

¹³ L. Gallino, *Solidarietà*, in Id., *Dizionario di sociologia*, Torino, Utet, 1988, p. 645.

inedite. E la solidarietà è tornata a essere anche un ambito di discussione, in opposizione a una deriva identitaria e consumistica che sembrava aver occupato tutto lo spazio pubblico.¹⁴ L'idea alla base dei beni comuni, la rivoluzione del XXI secolo come è stato detto dei *commons*, è costitutivamente ancorata a una pratica solidale che affronti la “concretezza dei bisogni” e complichino la dinamica istituzionale, riuscendo a generare forme di vita e alleanze oltre lo Stato e il mercato.¹⁵ Un processo che ha trovato un sostegno insperato, o per altri versi a lungo atteso, dal passaggio alla fase matura del progetto di integrazione europea, culminato nel varo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (c.d. Carta di Nizza, 7 dicembre 2000). Il Titolo IV (artt. 27-38), pur essenzialmente in chiave giuslavoristica ha fissato la solidarietà come diritto fondamentale dei cittadini dell'Unione, conferendo nuova dignità al principio che assurgeva a chiave di volta per “ricostruire l'ordine costituzionale europeo nella sua integralità”.¹⁶ Successivamente, il Trattato di Lisbona (1 dicembre del 2009) ha perfezionato la valenza giuridica dell'agire solidale e lo ha innalzato a norma vincolante per gli Stati membri. La solidarietà è divenuta un principio fondante l'Unione, con il fine esplicito di salvaguardare e incentivare il benessere dei cittadini europei tramite l'assolvimento degli obblighi economici, politici e sociali da parte dei governi degli Stati membri. Una dimensione eminente, rivolta tanto all'interno, nella promozione di solidarietà fra generazioni e Stati membri, quanto all'esterno, nella centralità attribuita nelle relazioni con il mondo per “il rispetto reciproco tra i popoli”. In risposta alle sfide del presente, il Trattato di Lisbona stabiliva, inoltre, con una “Clausola di solidarietà”, l'azione congiunta degli Stati membri in caso di attacco terroristico, calamità naturale o provocata dall'uomo a uno di loro.¹⁷

L'incedere virtuoso del percorso non ha eliminato, tuttavia, né le crepe dell'architettura solidarista né le perplessità di molti di fronte a una democrazia europea ancora troppo legata al mercato e disancorata da un'opinione pubblica in mobilitazione. La “grande recessione” dei primi anni del nuovo Millennio, infine, ha generato una disaffezione diffusa spesso risolta in «atteggiamenti protezionistici degli ordinamenti nazionali, delle loro regole e delle certezze che da essi promanano».¹⁸

Jürgen Habermas ha descritto questo volto ambiguo dell'Europa come dominato da una spirale tecnocratica, vale a dire il controllo tecnico che si rende necessario per colmare l'abisso fra l'economicamente necessario e il politicamente possibile. La solidarietà, intesa qui come «condiviso interesse (inclusivo del proprio bene) per l'integrità di una comune forma di vita politica», appare così necessaria per organizzare politicamente il futuro fuori dal mercato e dagli egoismi particolari.¹⁹

La pandemia globale del 2020, lo scoppio della guerra russa contro l'Ucraina e la persistente e sempre più inaggirabile crisi ambientale, rivelando lo sgomento della cesura relazionale, sociale e generazionale, hanno costretto l'opinione pubblica mondiale a ripensare la struttura del proprio vivere associato. Il “dilemma umanitario” che interrogava l'essere

¹⁴ S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

¹⁵ Id., *Il terribile diritto: studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, il Mulino, 2013; P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

¹⁶ M. Ross, *Solidarietà: un nuovo paradigma costituzionale per l'Unione europea?*, «Rivista del Diritto della sicurezza sociale», IX, 2009, pp. 239-266.

¹⁷ G. Mammarella, P. Cacace, *Storia e politica dell'Unione europea (1926-2013)*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

¹⁸ S. Sciarra, *L'Europa e il lavoro. Solidarietà e conflitto in tempi di crisi*, Roma-Bari, Laterza, 2013; più in generale: A. Grimm, S. My Giang (eds.), *Solidarity in the European Union: a fundamental value in crisis*, London, Springer, 2017.

¹⁹ J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 27.

responsabili aveva già intercettato lo sguardo della critica più riflessiva.²⁰ L'induzione a partecipare mettendo in comune e a immaginare una grammatica emotiva diversa ha creato un'occasione per tornare a ripensarsi in spirito di fraternità, come per altri versi auspicato da Francesco nella sua enciclica *Fratelli tutti*. È in questa prospettiva di attivismo e volontà di nuova compartecipazione che il prisma della solidarietà va osservato, sulla scia di due libri di grande interesse: uno di taglio storico-politologico di Mariuccia Salvati,²¹ l'altro di Alessandro Volpe, attento più alle categorie della filosofia politica.²² Ma già nel 2021, Stefano Giubboni aveva licenziato un testo dedicato alla curvatura giuslavoristica che da ultimo ha quasi del tutto assorbito la materia solidaristica.²³

Già nel lontano 1993, Mariuccia Salvati aveva affrontato la questione “solidarietà”, facendone una parola-chiave per rifondare griglie interpretative con le quali comprendere la difficile transizione post-89 e la fine della repubblica dei partiti in Italia. Un intervento tanto più significativo perché rilevava con notevole intuito lo smarrimento di senso del concetto «tanto che oggi il suo uso è radicalmente lontano dal contesto di lotte e di rivendicazioni che ne hanno accompagnato l'affermazione nella legislazione e negli statuti sindacali dell'Europa occidentale».²⁴ Certo, era una lettura calata solo nelle culture politiche tradizionali; si trascuravano quei movimenti, quelle culture e quei saperi che senza nominare la “solidarietà” avevano tematizzato una “coscienza del limite” che li rendeva capaci di ripensare in maniera fattiva forme originali di mutua reciprocità e convivenza pacifica.²⁵ Tuttavia, Salvati coglieva il decisivo dislocamento di senso verso il «livello economico e burocratico amministrativo». Incardinato sull'agenda politica del tempo, dopo una veloce ricostruzione storica legata al nesso fraternità/solidarietà posto dalla Rivoluzione francese, il contributo evidenziava la divaricazione fra il modello inglese (e scandinavo), basato sull'universalismo della solidarietà, e il più complesso modello continentale, in cui le “fratture religiose” o una più accentuata polarizzazione fra socialisti e conservatori avevano impedito che la solidarietà pubblica assumesse un volto concreto, limitandosi a questione “sindacale”. La variante italiana poi, dopo il fallimento della prospettiva universalistica, vedeva ora risorgere l'attualità del termine ma «come voce polemica nei confronti dell'internazionalismo comunista che l'aveva così a lungo sequestrato, come manifestazione di aggregazioni “trasversali” e *single-issued*, come espressione di volontariato laico o cattolico. Sempre, in ogni caso, al di fuori dei partiti e in opposizione alle strutture burocratico-statali».²⁶

Raccogliendo contributi sparsi scritti negli ultimi anni, Salvati torna oggi sul tema e incastona la solidarietà nella cornice europea, nella convinzione che «l'entità istituzionale chiamata Europa debba essere fondata soprattutto sull'accettazione di un patto di solidarietà tra cittadini, anche e soprattutto costituzionale». Una delega fiduciosa all'Europa che muove dalla certezza che unicamente l'Unione europea possa saldare solidarietà, responsabilità, diritti e speranza (p. 15). La prova tutto sommato riuscita di responsabilità e dignità offerta

²⁰ L. Scuccimarra, *Il dilemma umanitario. Pensare la Responsabilità di proteggere vent'anni dopo*, «Scienza&Politica», XXXIII, 2021, pp. 11-31.

²¹ M. Salvati, *Solidarietà*. Con testi di M. Flores e W. Goldkorn, Roma, Treccani, 2023.

²² A. Volpe, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*, prefazione di S. Petrucciani, Roma, Carocci, 2023.

²³ S. Giubboni, *Solidarietà. Un itinerario di ricerca*, Napoli, Editoriale scientifica, 2022.

²⁴ M. Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, «Parolechiave», II, 1993, pp. 11-21.

²⁵ Si veda a titolo esemplare A. Langer, *Il viaggiatore leggero: scritti 1961-1995*, a cura di E. Rabini e A. Sofri, Palermo, Sellerio, 1996; S. Laacher, *Mythologie du Sans-Papiers*, Le Cavalier Bleu, 2009; G. Bascherini, *La solidarietà politica nell'esperienza costituzionale repubblicana*, «Costituzionalismo.it», 2016, pp. 125-162; *Oltre i confini. Ecologia e pacifismo nella riflessione e nell'attivismo femminista*, a cura di B. Bianchi e F. Casafina, Milano, Biblion, 2021.

²⁶ M. Salvati, *Solidarietà*, p. 21.

durante la pandemia, la condivisa consapevolezza della crisi ambientale e l'attonito sgomento di fronte al ritorno della guerra nel territorio europeo dovrebbero, questo l'auspicio, contribuire a consolidare una «nuova narrativa democratica, capace di ridurre le disuguaglianze e di tenere insieme libertà economica e benessere dei cittadini» (p. 26). Salvati ricorda che l'Europa è stata un fervido terreno di sperimentazione nell'allargamento dei diritti: «un catalogo che potrebbe progressivamente e pacificamente allungarsi, creando spazi sempre più inclusivi» (p. 30). Si compone così un orizzonte tendenzialmente desoggettivizzato da cui il conflitto è stato espunto e in cui il processo virtuoso è affidato a un'indistinta cittadinanza europea, finora sempre in cerca di se stessa.²⁷

Il triplice binomio *solidarietà/società*, *solidarietà/mercato*, *solidarietà/diritto* è per Salvati la chiave di lettura privilegiata per indagare l'impianto europeo in cui la pratica solidale ha potuto imporsi come dimensione costitutiva della vita associata. È la Rivoluzione francese ad affidare alla borghesia la questione sociale. Vale a dire, pensare una forma di relazione egualitaria in una società universale (esclusivamente maschile) in cui tutti hanno formalmente diritti e che ha rinunciato all'intervento assistenziale della chiesa. La Rivoluzione è assunta come blocco, ma è chiaro che si centra il discorso sulla rimozione tanto della prospettiva controrivoluzionaria, quanto della matrice giacobina e *enragé*. In quest'ottica, superata la dinamica fraterna che allude per l'A. solo alla formazione della nazione (tornerò su questo punto), la solidarietà sembra aprire a una più matura dinamica fra classi sociali, rappresentata compiutamente nella Terza repubblica in Francia. La Comune e il suo sanguinoso fallimento aveva consolidato la borghesia al potere, oramai «consapevole della propria centralità ma anche responsabilità». Era un primato che Durkheim per la sociologia, Leon Bourgeois per il pensiero politico avevano registrato, fissandolo nel discorso pubblico.²⁸ Su questa base si era intercettata la novità del pensiero sociale della Chiesa di Roma così come lo aveva definito la *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII, poi arrivato con Maritain e Mounier nel cuore della costruzione europeistica.²⁹

Un ordine borghese che, tuttavia, con il colonialismo e il dominio quasi incontrollato del mercato aveva portato a nuovi squilibri. È qui per Salvati che alla Francia subentra la morale protestante inglese, che prova con la *Fabian Society* a «ricostruire la società in maniera tale da assicurare a tutti welfare e felicità» (p. 35). A Marx è preferito Keynes; un modello che trova nella formazione di una prima forma di welfare tendenzialmente universalistico di Beveridge il suo trionfo. Ma è il diritto – la costituzionalizzazione del discorso sociale che da Weimar passa nella Costituzione italiana del 1948 (art. 3) grazie all'azione di Costantino Mortati – a fissare una volta per tutte l'orizzonte di senso del ricorso alla solidarietà e «apre al riconoscimento dei diritti dei lavoratori, interferendo così con il mercato, cioè con l'economia» (p. 43). L'Europa, dopo la sconfitta del totalitarismo nazifascista, nasce sul rifiuto di mondo diviso in blocchi, e inventa una terza via investendo sulla solidarietà come speranza di un futuro di pace: «il ripristino di una libera economia di mercato e il diritto di avere diritti», suggerisce l'A. riprendendo la formula coniata da Hannah Arendt e riattualizzata da Stefano Rodotà.³⁰

²⁷ C. Margiotta, *Ricchi e poveri alla prova della cittadinanza europea. Annotazioni sulla Relazione della Commissione europea sui programmi di cittadinanza per investitori*, «Ragion Pratica», III, 2020, pp. 513-31.

²⁸ G. Francisci, *Sul solidarismo francese in Italia (1895-1914)*, «Storia del pensiero politico», II, 2017, pp. 223-242.

²⁹ R. Papini (a cura di), *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Milano, Massimi, 1981.

³⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

Il processo di integrazione europea, l'urgenza avvertita dopo un avvio incerto di dare forma costituzionale all'Unione hanno consentito alla solidarietà di emergere come valore condiviso, con una propria storia. «Una solidarietà di fatto», ricorda giustamente Salvati riprendendo la celebre dichiarazione Schuman del 9 maggio 1950 (p. 114). La firma della Ceca formalizzò una prima forma di alleanza europea e immaginò nuove istituzioni in grado di superare lo Stato nazione e tessere una prima rete di solidarietà, progressivamente allargata ai nuovi Stati membri.³¹ Alleanza rinfrancata dalla serie di trattati e procedure successive fino alla nascita dell'Unione europea e alla costituzionalizzazione della solidarietà nella Carta, centrandola su un tema sensibile come il lavoro, su cui coerentemente concentra l'attenzione Salvati. È questa storia comune e condivisa che offre una chiave di lettura sufficientemente strutturata per opporsi a quella che l'A. chiama la prospettiva liberal-liberista del *détour* (p. 133): una storia rivolta al futuro e di impronta tendenzialmente tecnocratica, in cui il mercato mondiale senza più l'impronta dello Stato, assestandosi, potrà arginare meccanicamente le disparità più evidenti. Uno scenario che evidentemente non contempla il ruolo crescente della società civile alla quale invece Salvati lega il futuro della democrazia nell'Europa unita.

Più o meno alle stesse conclusioni giunge al termine della sua riflessione anche Alessandro Volpe, convinto della necessità di dotarsi di una «teoria critica dei rapporti di solidarietà», per mettere all'angolo ogni narrazione incapace di guardare l'altro o di riprodurre in forme parassitarie di solidarietà una gerarchia di potere (p. 106). Un libro certo con un tratto di specialismo a volte soverchiante ma attento a declinare comunque l'impianto teorico in una proposta di «universalismo concreto», perché «i rapporti di solidarietà sono sempre formalmente situati e concreti ma esprimono nel loro contenuto una forma di riconoscimento universalistica» (p. 105). Anche qui naturalmente, come necessario in un lavoro di sintesi, si insegue l'uso puntuale del termine nel linguaggio pubblico per formalizzare la presenza del concetto. La solidarietà come «fatto sociale» ha una storia precisa e un percorso definito che bisogna liberare «dall'indeterminatezza che l'accompagna il più delle volte e dalla cattiva retorica di cui spesso è ostaggio» (p. 19). Ne consegue l'esigenza dell'A. di provare a tracciare una sorta di genealogia che nasce dalla sua radice latina (*Solidum*), per definire l'obbligazione tra soggetti tutti contraenti,³² e passa poi per la fraternità rivoluzionaria. La solidarietà, scrive Volpe, è il suo superamento: l'avvento della società industriale e il movimento di critica che si solleva di fronte alla disumanità del progresso impongono di sostituire la fraternità «sospesa fragilmente tra legame familiare, unità nazionale e aspirazione universale», appunto, con solidarietà (p. 25). Come notato anche da Salvati e dalla storiografia più accorta è ora che nascono le prime teorie sociali sul vivere solidale: Fourier (solidarietà come cooperazione tra classi) e Durkheim, di cui Volpe traccia con mano sicura il profilo di solidarietà come obbligo sociale conferito al concetto e le sue articolazioni interne (solidarietà meccanica; solidarietà organica); e poi ancora Max Weber, Tönnies e Michels. Una progressiva emersione che incontra anche le culture politiche della tarda modernità (il patriottismo, la dottrina sociale della chiesa e il socialismo) e le nuove e meno strutturate pratiche di lotta movimentiste, legate al riconoscimento dei diritti civili e delle minoranze: dal movimento di liberazione afroamericana al femminismo, fino all'intersezionalità come pratica di lotta globale solidale e trasversale fra sfruttati e discriminati. Osservato da questa prospettiva, l'agire solidale diventa fenomeno di coesione, protezione sociale e infine fattore di trasformazione politica. Se i primi due sono intuitivi, il terzo richiede attenzione: la

³¹ S. Guerrieri, *Un Parlamento oltre le nazioni. L'Assemblea Comune della CECA e le sfide dell'integrazione europea (1952-1958)*, Bologna, il Mulino, 2016.

³² Su cui anche E. Irrera, *Il linguaggio della solidarietà. Architetture teoriche e implicazioni politiche*, «Il pensiero politico», LIV, 2021, pp. 97-117.

solidarietà viene assunta trasformativa quando è politica: «vale a dire la relazione di mutuo supporto che si forma quando gli individui o i gruppi si uniscono intorno a una causa collettiva» (p. 43).

Per Volpe, infatti, la solidarietà è la «relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune»; in termini ideali, non necessariamente il valore della solidarietà deve essere declinata in bontà morale se non si allinea a un'idea positiva di giustizia. È la posizione di Habermas, a cui l'A. dedica pagine molto dense sul dovere sociale di stabilire relazioni vitali con l'altro "concreto" per dare volto specifico alla solidarietà. Va da sé che la pratica solidale non può essere obbligata, tantomeno può equivalere a un atto supererogatorio, quale il gesto caritatevole, prendendo così congedo dalle categorie che l'avevano definito nell'età moderna. La solidarietà ha una sua intrinseca funzione politica capace di favorire inclusione e protezione sociale. Insomma, chiosa Volpe: «rendere pienamente giustizia alla solidarietà vuol dire trovarle un posto non subalterno nella teoria morale, senza tuttavia assolutizzarne il ruolo normativo e senza rimuoverne l'effettiva specificità» (p. 56).

L'Europa anche qui costituisce il campo di sperimentazione privilegiato di una rinnovata e più attuale pratica solidale, potendosi esplicitare anche come vincolo di sostegno emergenziale a paesi, regioni e cittadini in difficoltà temporanea. Tuttavia, non sempre alla già descritta esigenza di costituzionalizzare la solidarietà è corrisposta la volontà dei governi di promuovere politiche attive per favorirne il dispiegamento. Legittimamente, Volpe mette in relazione diretta l'indirizzo politico di de-solidarizzazione con la crescita esponenziale dell'euroscetticismo. La crisi su scala europea dei partiti che avevano sorretto l'impegno alla reciprocità, la crisi economica dilagante, il conseguente rigurgito sciovinista e per paradosso la formazione di "solidarietà" improntate all'egoismo nazionale hanno senz'altro contribuito ad allontanare le promesse di alleanza contenute nei principi su cui è nata l'Unione europea e a condizionare l'opinione pubblica europea sull'impossibilità di una politica comune condivisa, se si vuole di una solidarietà transnazionale, favorendo spinte centrifughe.³³

E di crisi europea come crisi del principio di solidarietà parla anche Stefano Giubboni, poiché l'unione monetaria a fronte del mancato approdo federale, e quindi in assenza di una politica fiscale ed economica comune, ha rivelato la fragilità dell'integrazione «con la accentuazione dei differenziali di competitività e di sviluppo tra i paesi membri dell'area euro» (p. 44). Da qui la avvertita esigenza di un «nuovo contratto sociale per l'Europa» che consapevolmente rimetta al centro politiche di solidarietà e l'effettiva uguaglianza di opportunità per tutti. Detto altrimenti, Giubboni richiama l'urgenza di misure concrete per favorire un accesso universale al *welfare* e rendere praticabile la formazione di «uno spazio accogliente per i modelli sociali nazionali». Una logica di mutuo riconoscimento e di sostegno reciproco capace di rinnovare la base di legittimazione democratica al processo d'integrazione europea. In mancanza di una simile accelerazione dell'impianto integrativo sarebbe «davvero difficile immaginare che l'esperimento neoliberale di una moneta (e di un mercato autoregolato) "senza Stato" sia sostenibile, come i contro-movimenti sovranisti stanno dimostrando» (p. 257).

Anche Giubboni non rinuncia a una rapida ricognizione storica, che gli serve anzi a cucire in maniera originale saggi già presentati altrove, partendo lui pure inevitabilmente dalla cesura rivoluzionaria del 1789. Colpisce, tuttavia, l'assenza di ogni bibliografia storica di riferimento che, nel suo caso come in Volpe, inevitabilmente finisce per sollevare qualche dubbio interpretativo. Peraltro, andrebbe chiarito che malgrado il termine solidarietà

³³ Rischi su cui avevano messo in guardia G. Allegri, G. Bronzini, *Sogno europeo o incubo? Come l'Europa potrà tornare a essere democratica, solidale e capace di difendersi dai mercati finanziari*, Roma, Fazi, 2014.

acquisisca solo più tardi sostanza, come sottolineano i tre Autori, non per questo l'effettività della pratica solidale nasce con esso: è ciò che David Hume chiama "simpatia";³⁴ traduce nel 1553 la "radice del reciproco amore" che secondo Francesco Patrizi è il vincolo solidale che trasforma una città in corpo politico *felice*;³⁵ ed è, ancora, la pratica di mutua alleanza su cui nella Roma fra XVI e XIX secolo viene organizzato un elementare welfare intergenerazionale.³⁶ Sono esempi comprensibilmente marginali, ma riproducibili su più larga scala, attraverso cui dimostrare che nella stessa età moderna forme anonime di solidarietà era possibile pensarle anche svincolate da interventi caritatevoli e misure legate all'ordine pubblico; esperimenti senza alcuna proiezione universalistica, ma comunque significativi di una rivendicazione forte di responsabilità e giustizia nella reciprocità di mutuo sostegno. Chiaramente il nodo è altrove e nasce intorno al binomio fraternità/solidarietà. In particolare, gli Autori concordemente assumono come alternative la fraternità e la solidarietà; meglio, la solidarietà come superamento della fraternità. La dimensione fraterna è ancorata all'emersione della nazione, dà fondamento all'idea di patria al maschile, laddove il discorso solidale si impone con il processo globale legato alla dinamica economica scaturito dalla rivoluzione industriale. A giudizio di Giubboni, la fraternità è «il frutto di una concezione eminentemente volontaristica della società» che solo il capovolgimento del rapporto fra politico e il sociale, proprio della contemporaneità, ha consentito di tradurre in solidarietà. Dunque, uno scarto fra idea astratta e fatto concreto in grado di legare gli uomini (pp. 56-57). Non dissimile la lettura di Volpe che assume la sola solidarietà come valore attuale, liquidando la fraternità come «complemento, tanto ideale quanto politicamente necessario, dei concetti di libertà ed eguaglianza che davano sostanza alla domanda di giustizia dei rivoluzionari» (p. 23). Un concetto strumentale, quindi, «un grido di battaglia» di un generico partito giacobino, destinato a essere archiviato con loro: «in questo contesto, la solidarietà diventa una delle *idées-forces* dei movimenti politici progressisti, e la chiave della sua affermazione risiede nel passaggio dalla centralità del concetto di uguaglianza politica, tipico del lessico rivoluzionario di fine Settecento e collegato a fratellanza, a quella di emancipazione sociale [...]. La tradita o mai realizzata pienamente fraternità andava sostituita con la ben più concreta e mondana solidarietà» (p. 24).

Naturalmente, da storica la riflessione di Salvati è più articolata e, sulla scorta del magistrale libro di Paolo Viola,³⁷ assegna alla fraternità il compito di collettore di volontà con cui rimpiazzare la perduta sovranità del monarca. Il popolo di fratelli è il soggetto sovrano capace di "produrre la nazione": «tra l'individuo e la nazione l'unico legame che resta in piedi è un ideale vincolo di *fraternité* quale cemento di un futuro Stato-nazione» (p. 74). Iscrivendo la solidarietà nella dimensione giuridica di lavoro e welfare, Salvati trova il passaggio culminante della cesura rivoluzionaria nelle leggi Le Chapelier del 1791, con cui non un assai improbabile "governo rivoluzionario" (p. 77) ma l'Assemblea costituente provò a irreggimentare il mondo del lavoro. La legge escludeva ogni forma di organizzazione sindacale e di auto-organizzazione dal basso «estendendo l'imperialismo del contratto borghese».³⁸ Giustamente Salvati sottolinea che con Le Chapelier i costituenti ancoravano il processo rivoluzionario «alle catene giuridiche del nuovo ordine borghese: il contratto individuale e la proprietà privata», espellendo dalla società del lavoro ogni forma di società

³⁴ V. Pazé, *Il destino della solidarietà, tra comunità e mondo*, «Filosofia politica», XXI, 2007, pp. 131-142.

³⁵ A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

³⁶ A. Groppi, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2010.

³⁷ P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.

³⁸ F. Furet, D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Bari, Laterza, 1974, p. 143.

dei lavoratori (p. 74). Certo è che dopo la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789), i costituenti provarono a consegnare alla Legislativa – che stava per formarsi – un paese con nuove gerarchie, in cui il conflitto e la solidarietà dovevano essere espunte.³⁹

Le leggi Le Chapelier miravano a lasciare libera la contrattazione fra singolo operaio e padrone in nome della libertà individuale, smantellando le vecchie corporazioni, e a disarticolare la fitta rete associativa con cui il movimento popolare provava a influenzare il processo rivoluzionario.⁴⁰ Il discorso sul “Marco d’Argento” (il censo per votare) di Robespierre (marzo 1791) aveva chiarito che l’ordine emerso nel luglio 1789 versava in una crisi evidente. Un’intera massa di popolo, organizzata nell’associazionismo popolare, premeva per ripensare l’allargamento di libertà e l’uguaglianza. E per Robespierre tutti i cittadini dovevano godere della pienezza e dell’eguaglianza dei diritti, senza nessun criterio censitario o proprietario a regolarne l’esercizio, come la legge sul marco d’argento provava a fare agganciando lavoro e diritti. Unicamente su quella base di eguaglianza, sarebbe stato possibile promuovere una solidarietà nazionale e in prospettiva universale per «proteggere la debolezza contro l’ingiustizia e l’oppressione».⁴¹ La fuga del re e il suo arresto a Varennes, la successiva protesta dei settori più radicali del movimento rivoluzionario, culminata con la repressione del Campo di Marte (17 luglio 1791), avevano evidenziato la profonda spaccatura nel paese simboleggiata dalla scissione fogliante dal gran corpo giacobino. Lo spettro di una fraternità egualitaria venne percepito come rischio imminente di livellamento sociale dai settori più conservatori che chiesero l’immediata soppressione di ogni società politica.⁴² È questo, sommariamente, lo sfondo politico e sociale in cui Le Chapelier avanzò la sua proposta per interdire le coalizioni operaie, il diritto di sciopero e ogni forma associativa eccedente la volontà generale: in una parola per terminare la rivoluzione.⁴³

Se si assume la rivoluzione francese come processo e non in blocco, il rapporto tra la fraternità e la solidarietà non necessariamente risulta antitetico o surrogatorio; vale per le donne che si attivarono per fuoriuscire dalla subordinazione familiare di antico regime ma vennero sconfitte, e valse empaticamente per il popolo nero di Haiti che invece riuscì a vincere.⁴⁴ Soprattutto, vale per il movimento sanculotto, per il quale la solidarietà era una conseguenza del vivere da fratelli. La parola non compare nel lessico politico rivoluzionario, ma non per questo la sua sostanza può essere negata: «i sanculotti hanno il sentimento di responsabilità reciproca che li unisce», ha scritto Albert Soboul studiandone la mentalità e i comportamenti.⁴⁵ È l’ambizione alla fraternità, alla realizzazione di una società di eguali che stimola i rivoluzionari dell’anno I a pensare alla *Fête du malheur*, vale a dire un’occasione non convenzionale per mettere al centro della discussione pubblica di uomini e donne il diritto/dovere dell’assistenza e la sperimentazione di pratiche solidali, presentate come avveramento della rivoluzione stessa. È quella la cittadinanza rigenerata in fin dei conti, una comunità repubblicana in cui un popolo di fratelli (invariabilmente solo maschi) attraverso

³⁹ G. Lefebvre, *La Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1958, p. 199.

⁴⁰ S. L. Kaplan, *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001.

⁴¹ *Sulla necessità di revocare i decreti che legano l’esercizio dei diritti del cittadino all’imposta del marco d’argento o di un determinato numero di giornate*, in M. Robespierre, *La Rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 27-37: p. 33.

⁴² M. David, *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.

⁴³ H. Burstin, *Un itinerario legislativo: le leggi Le Chapelier del 1791*, in Id. (a cura di), *Rivoluzione francese. La forza delle idee e la forza delle cose*, Milano, Guerini, 1990, pp. 71-82.

⁴⁴ L. Hunt, *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

⁴⁵ A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l’An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire 2 juin 1793-9 thermidor an II*, Paris, Clavreuil, 1962, p. 676.

pratiche solidali prova a contenere la sofferenza e creare la felicità: «onoriamo la sofferenza, quel dolore che l'umanità non può cancellare dal mondo, ma che può essere alleviato e confortato con rispetto».⁴⁶ Così Robespierre, che già nella bozza di proposta costituente del 1793 aveva dato mostra di una certa sensibilità nel promuovere forme di “garanzia sociale”. Nella stessa direzione mi pare si muovesse il deciso democratico Gilbert Romme, futuro “martire di pratile”, che nel preambolo della sua bozza di nuova costituzione circumnavigava la pratica solidale: «gli uomini, riunendosi in società, mettono in comune tutti i loro diritti naturali, al fine di lottare con un comune sforzo e con successo contro gli ostacoli di ogni genere che si oppongono al loro benessere».⁴⁷ È lo stesso modo di pensare una repubblica democratica ed egualitaria di Robespierre: «i doveri di fraternità uniscono tutti gli uomini e tutte le nazioni e il loro diritto a una mutua assistenza». Da qui l'articolo 35 del progetto di Costituzione robespierrista aperta alla rigenerazione universale: «gli uomini di tutti i paesi sono fratelli, e i differenti popoli devono aiutarsi tra di loro secondo il loro potere, come i cittadini dello stesso stato».⁴⁸ Evidentemente, Robespierre fallì nel suo tentativo, restringendo progressivamente quella umanità, e il vincolo solidale che la univa, solamente a coloro che si identificavano con la propria lettura della fase politica. Ogni eccezione, prima di tutte le donne, era un intollerabile frazionamento dell'unica volontà generale. La stessa parabola subita dal concetto di fraternità che da valore di reciprocità universale divenne il coronamento di una precisa opzione politica, perdendo il carattere universalistico che ne aveva segnato la forza e facendosi parzialità costretta a risignificare i suoi confini sempre un po' più ristretti.⁴⁹ Ma non tutto si perse con termidoro. Fraternità e solidarietà si definivano reciprocamente e insieme concorrevano a precisare il valore della comunità repubblicana, la cornice entro cui da questo momento e fino almeno alla Comune di Parigi si iscrisse ogni sperimentazione del vincolo solidale. Un afflato ideale che si riversava in concreto impegno e militanza politica in grado di fare da collante fra generazioni e classi diverse.⁵⁰

A ricordare che la fraternità è ben più di un ideale, e che il suo legame con la solidarietà non ha funzione ancillare ma di complementarità, è stata recentemente la Corte costituzionale francese, che proprio appellandosi al principio di fraternità sancito dalla Rivoluzione francese ha cancellato il cosiddetto “delitto di solidarietà”. Il parere della suprema corte era stato richiesto dalla Cassazione francese in merito a due articoli (art. L 622-1; 622-4) del codice di disciplina che regolava l'entrata e il soggiorno degli stranieri e il diritto di asilo (Ceseda), in base ai quali chiunque favorisse l'entrata e il soggiorno di stranieri in Francia o prestasse loro soccorso era punito con ammende e pene detentive. Un dispositivo repressivo che risaliva al 1938, puntualmente confermato dai successivi governi fino a oggi per disciplinare e reprimere il fenomeno migratorio.⁵¹ A ricorrere in cassazione erano stati due militanti anarchici, Cédric Herrou e Pierre-Alain Mannoni, perseguiti per aver aiutato alcuni migranti irregolari, prestato loro soccorso e fatti entrare in Francia clandestinamente, favorendo il loro soggiorno.⁵² Senza entrare nel merito della vicenda giudiziaria, si può dire che i due, con la loro azione

⁴⁶ Prendo la citazione di Robespierre da C. Vetter (a cura di), *La felicità è un'idea nuova in Europa: contributo al lessico della rivoluzione francese*, Trieste, Eut, 2013, p. 62.

⁴⁷ *Ivi*, p. 344; A. Galante Garrone, *Gilbert Romme: storia di un rivoluzionario*, Torino, Einaudi, 1959.

⁴⁸ Il testo in A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano, Giuffrè, 1975, p. 360.

⁴⁹ A. Guerra, *La fraternità ricordata. Dinamiche di un concetto fra passato e presente*, «Studi e Materiali di Storia delle religioni», LXXXIX, 2023, pp. 351-368.

⁵⁰ Auguste Blanqui (*Fraternité*, “La Patrie en danger”, 8 settembre 1870, p. 33) scrisse che solamente la Repubblica avrebbe promosso con la solidarietà le più nobili virtù dell'uomo.

⁵¹ *Delit de solidarité: les origines*, «Plein droit», III, 2009, pp. 1-8.

⁵² La vicenda è raccontata nel bel documentario *Libera* di Michel Toesca (2018).

risarcitoria hanno fatto emergere le storture di un apparato legislativo che, di fatto, finiva per favorire l'onda lunga di un razzismo sempre più aggressivo, intaccando un vincolo primario della tradizione repubblicana come la solidarietà.⁵³

Del resto, gli osservatori più acuti della parabola del concetto di solidarietà hanno suggerito che sono i “diversi”, gli stranieri coloro i quali oggi attivano la virtuosità dell'azione solidale. E proprio l'esperienza francese fondata sul *passage* fra fraternità e solidarietà offre la prospettiva migliore per analizzarlo.⁵⁴ E su questa base, la *Question prioritaire de constitutionnalité* – il ricorso con cui i due accusati chiedevano alla giustizia costituzionale di esprimersi – mirava proprio a sostenere che il “*délit de solidarité*” era contrario al principio di fraternità che dal 1789 informa il comportamento del legislatore e dell'intera comunità politica nazionale. L'ampia eco ottenuta dal loro caso segnalava, inoltre, all'opinione pubblica europea l'esigenza di differenziare fra chi presta aiuto al prossimo in difficoltà, qualunque sia la sua condizione giuridica, per fini umanitari e animato da spirito di solidarietà e chi invece approfitta della situazione per motivi di lucro.⁵⁵ Il tribunale costituzionale, in effetti, ha riconosciuto che dal principio di fraternità fissato dalla Grande rivoluzione derivava direttamente «la libertà di aiutare gli altri con un fine umanitario senza preoccuparsi della regolarità del suo soggiorno sul territorio nazionale». Naturalmente, la Corte ha lasciato poi al legislatore il compito di intervenire per saldare le pratiche solidali con l'ordinamento vigente nel rispetto delle leggi sull'immigrazione, creando non pochi equivoci nella gestione di situazioni al limite della civiltà come la *jungle* di Calais.⁵⁶ Il Consiglio costituzionale ha definito così i due volti del principio di fraternità: uno di dimensione collettiva fondato sull'esigenza di solidarietà; l'altro, rientrando nella sfera personale e interindividuale fondato sull'opportunità di tolleranza. Non chiudendo alla possibilità in futuro di ampliare la sfera di applicabilità del principio di fraternità, la Corte, tuttavia, concludeva rinviando a inaccessibili questioni di ordine pubblico in merito alla gestione dei migranti, rinnovando di fatto quella «semantica della crisi» le cui connessioni con la retorica populista anti-umanitaria sono oramai chiare.⁵⁷

Il programma solidale, gioco forza, si ritrova così ancora una volta a subire lo scacco della politica scoprendosi privato della forza di conciliare obbligo sociale reciproco e autonomia individuale.⁵⁸ Ma forse tutta questa diatriba è servita per far emergere un altro senso della solidarietà, oltre le istituzioni e lo Stato, che consente di spezzare l'asimmetria e assegnare un profilo umano alla reciprocità del rapporto solidale e al suo potere di redenzione.⁵⁹

⁵³ C. Lazerges, *Le délit de solidarité. Une atteinte aux valeurs de la République*, «Revue de science criminelle et de droit pénal comparé», I, 2018, pp. 267-274.

⁵⁴ R. Zoll, *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, Bologna, il Mulino, 2003.

⁵⁵ R. Greco, *Sul “delitto di solidarietà” e i limiti del diritto d'asilo*, «Federalismi», 2018, pp. 1-29; per il caso italiano E. Cavasino, *Diritti, sicurezza, solidarietà e responsabilità nella protezione della persona migrante*, «Federalismi», 2018, pp. 2-28.

⁵⁶ C. Chassang, *La fin du délit de solidarité à la française?*, «Diritto, immigrazione e cittadinanza», III, 2019, pp. 169-188; M. Agier, *La giungla di Calais. I migranti, la frontiera e il campo*, Verona, Ombre Corte, 2021.

⁵⁷ L. Scuccimarra, *La “crisi dei migranti” e la genesi del populismo anti-umanitario*, «Sociologia e ricerca sociale», XLI, 2020, pp. 88-103.

⁵⁸ M. C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012; S. Rossi, *Fraternità e mutualismo: forme nuove di un legame antico*, «Diritto pubblico», 2013, pp. 807-861.

⁵⁹ D. Fassin, *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi, 2018.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com