

**UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE**

**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA  
IN FILOSOFIA**

**CURRICULUM IN DISCIPLINE FILOSOFICHE**

**SOLIDARIETÀ COME LIBERTÀ SOCIALE.  
TEORIA E CRITICA DI UN CONCETTO  
IN PROSPETTIVA EUROPEA**

Tutore: Prof. Roberto Mordacci

Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Alessandro Volpe

matr. 013906

Ciclo di dottorato XXXIV

SSD M-FIL/03

Anno Accademico 2020/2021

**UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE**

**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA  
IN FILOSOFIA**

**CURRICULUM IN DISCIPLINE FILOSOFICHE**

**SOLIDARIETÀ COME LIBERTÀ SOCIALE.  
TEORIA E CRITICA DI UN CONCETTO  
IN PROSPETTIVA EUROPEA**

Tutore: Prof. Roberto Mordacci



Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Alessandro Volpe

matr. 013906

Ciclo di dottorato XXXIV

SSD M-FIL/03

Anno Accademico 2020/2021

## CONSULTAZIONE TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

Il/la sottoscritto/I ..... Alessandro Volpe  
Matricola / registration number ..... 013906  
nat\_ a/ born at ..... Bari  
il/on ..... 12/01/1994

autore della tesi di Dottorato di ricerca dal titolo / author of the PhD Thesis titled  
*Solidarietà come libertà sociale. Teoria e critica di un concetto in prospettiva europea*

AUTORIZZA la Consultazione della tesi / AUTHORIZES the public release of the thesis

NON AUTORIZZA la Consultazione della tesi per ..... mesi / DOES NOT AUTHORIZE the public release of the thesis for ..... months

a partire dalla data di conseguimento del titolo e precisamente / from the PhD thesis date, specifically

Dal / from ...../...../..... Al / to ...../...../.....

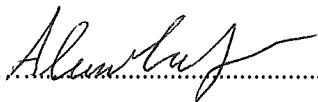
Poiché /because:

l'intera ricerca o parti di essa sono potenzialmente soggette a brevettabilità/ The whole project or part of it might be subject to patentability;

ci sono parti di tesi che sono già state sottoposte a un editore o sono in attesa di pubblicazione/ Parts of the thesis have been or are being submitted to a publisher or are in press;

la tesi è finanziata da enti esterni che vantano dei diritti su di esse e sulla loro pubblicazione/ the thesis project is financed by external bodies that have rights over it and on its publication.

E' fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in essa contenuto / Copyright the contents of the thesis in whole or in part is forbidden

Data /Date ..... 12/10/2021 ..... Firma /Signature ..... 

## RINGRAZIAMENTI

Non posso che ringraziare, in primissimo luogo, il prof. Roberto Mordacci, che definire soltanto “supervisor” di tesi sarebbe decisamente riduttivo. Lo ringrazio per la fiducia e la passione che ha sempre mostrato seguendo la mia ricerca. Oltre ad essere un impeccabile esempio di lavoro, dedizione, energia ed entusiasmo, i suoi insegnamenti di filosofia pratica e teoria critica hanno fortemente influenzato questo lavoro.

Vorrei ringraziare la dott.ssa Maria Russo, per le tante collaborazioni di questi anni e per avermi dimostrato, anche nell’occasione della stesura del lavoro, sempre generoso e intelligente sostegno.

Sono sentitamente grato ai soci della Fondazione Fratelli Confalonieri di Milano per aver sostenuto il mio progetto di ricerca con la loro prestigiosa borsa.

Un ringraziamento va alle colleghe e colleghi della Facoltà di Filosofia e del centro di ricerca *Reasons for Europe - IRCECP*, per i tre anni di continui scambi e proficua collaborazione: Massimo Reichlin, Roberta Sala, Roberta De Monticelli, Francesca Pongiglione, Sarah Songhorian, Greta Favara, Stefano Pinzan, Yeelen Badona Monteiro, Federico Bina, Davide Battisti, Alessio Salviato, Francesca Cesarano, Giacomo Maria Arrigo, Francesca Forlè. Al collega e amico Adriano Lotito, per le interminabili discussioni “teorico-critiche”.

Sono grato al prof. Rainer Forst per avermi ospitato all’Università J.W. Goethe di Francoforte sul Meno e presso il centro di ricerca *Normative Orders*, e agli amici e colleghi lì conosciuti: Linda Lovelli e Carlos Gálvez-Bermúdez.

Ringrazio gli studenti dell’a.a. 2019-2020 e 2020-2021 del corso *Philosophy, Politics, and Public Affairs* (Università Statale di Milano - San Raffaele) che hanno seguito le lezioni del corso *Western Tradition and Moral Values*, coordinato dal prof. Mordacci. Le loro domande, intuizioni e obiezioni, sempre brillanti, mi hanno aiutato a chiarire e migliorare molti aspetti della mia ricerca.

Ringrazio i partecipanti della summer school online *Foundations of Solidarity* (4-9/7/2021) curata dal team *Kritische Theorie* di Berlino e a quelli del workshop IRCECP *The Challenges of Solidarity in a Critical Age* (13-14/11/2021, Cesano Maderno).

Desidero, infine, ringraziare i valutatori, il prof. Alessandro Ferrara e Francesco Tava, per le autorevoli e preziose osservazioni, essenziali per migliorare questo lavoro.

*Un ringraziamento speciale va ad alcune persone che mi sono state vicine in questi anni. Alla mia famiglia – mio padre, mia madre e mia sorella – per l’immancabile affetto e sostegno, e per essere un esempio imprescindibile di curiosità, autonomia, ironia e amore per il sapere: eredità che mi hanno aiutato in tutte le tappe della mia formazione.*

*Ai miei amici “di sempre” Alessandro, Maurizio e Flavio, e alla mia amica Francesca. A quelli “milanesi” Paolo e Adriano.*

*A Lorenza, anche lei amica di sempre e compagna di vita, per le esortazioni e per avermi accompagnato in questo percorso con infinita dolcezza e pazienza.*

*A tutte queste persone, per me speciali, questo lavoro è dedicato.*

## ABSTRACT

La *prima parte* del lavoro è dedicata all'analisi storico-concettuale della solidarietà. Nel primo capitolo si sviluppa una ricostruzione storico-genealogica del concetto, con particolare attenzione all'eredità dell'idea di fraternità, al ruolo della prima teoria sociale e delle principali tradizioni etico-politiche "solidaristiche". A questa ricostruzione fa seguito, nel secondo capitolo, un tentativo di analisi concettuale che prende le mosse da una ricognizione delle principali forme e funzioni della solidarietà e da una ricostruzione razionale che la distingue da altre pratiche affini: carità, cura, lealtà. La prospettiva proposta interpreta la solidarietà come *una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune*.

La *seconda parte* si concentra sul problema della normatività della nozione di solidarietà e, nello specifico, sul tipo di rapporto che essa intrattiene con l'idea di giustizia. Nel terzo capitolo si presenta una rassegna delle principali tesi, critiche o costruttive, utili a comprendere questo complesso rapporto. Quest'analisi ha anche uno scopo critico e uno modestamente propositivo: nel quarto capitolo si intende offrire un'interpretazione della tesi habermasiana della solidarietà come "controparte" della giustizia e dei suoi sviluppi teorici, integrandola con il concetto di *libertà sociale* di Axel Honneth.

La *terza parte* è dedicata al contesto istituzionale e politico della realtà europea. In primo luogo, nel quinto capitolo, a partire proprio da questo ambito applicato, si discute del rapporto tra il carattere spontaneo e aspetto istituzionale-giuridico della solidarietà, difendendo una concezione bilanciata e multilivello della pratica solidale: interpersonale, collettiva, istituzionale. Infine, nel sesto capitolo, si ripercorre la lunga e complessa elaborazione habermasiana della solidarietà europea, sottolineandone i diversi impieghi semantici e leggendo criticamente il relativo cambio di prospettiva sul fondamento della solidarietà negli scritti più recenti sulla crisi europea.

Nelle *conclusioni* si discute in maniera non esaustiva della natura globale della solidarietà, confrontando alcune prospettive teoriche e presentando infine anche una rapida rassegna di alcune principali sfide pratiche future. I presupposti e le potenzialità dello studio "applicato" di questo concetto possono gettare le basi di una *teoria critica dei rapporti di solidarietà*.

## ABSTRACT

The *first section* of the thesis is dedicated to the historical-conceptual analysis of the concept of solidarity. The first chapter develops a genealogical reconstruction of the concept, focusing on the crucial shift from the idea of *fraternité* to *solidarité*, on the role of the first social theory and the main “solidaristic” ethical-political traditions. In the second chapter, the genealogy is followed by a conceptual analysis, starting from solidarity’s main forms and functions and a rational reconstruction that distinguishes it from other related practices: charity, care, and loyalty. The analysis interprets solidarity as a symmetrical relationship of mutual support and risk sharing based on the recognition of a common cause.

The *second section* focuses on the problem of normativity of solidarity and its relationship with the idea of justice. Given the difference between the two spheres and their apparent incompatibility, the third chapter explores a wide range of theories that may exemplify possible standpoints on this complex relation. After this literature review, the fourth chapter undertakes a critical interpretation that aims at integrating Jürgen Habermas’s compatibilist thesis of solidarity as the “reverse side of justice” with Axel Honneth’s concept of social freedom.

The *third section* is devoted to the European institutional and political context. The fifth chapter discusses the relationship between the spontaneous character and the institutional-legal aspect of solidarity in the European Union, with particular attention to the reasons for its institutionalisation. The chapter also defends a balanced and multilevel conception of solidarity: interpersonal, collective, institutional. Finally, the aim of the sixth chapter is twofold: first, it highlights the role of solidarity in Habermas’s writings on Europe, from the ’90s to the Coronavirus pandemic, and emphasizes its different semantic employments; second, it critically reads the recent Habermasian reassessment of the meaning of solidarity.

The concluding remarks include a quick overview of some theoretical perspectives on the global extension of solidarity and present some main practical challenges that the philosophical debate on the topic will face in the future. The premises and potentialities of applied studies on the concept can lay the foundations of *a critical theory of solidary relations*.

# INDICE

<b>Introduzione. Un concetto dimenticato e riemergente.....</b>	<b>6</b>
<b>PARTE I. SUL CONCETTO DI SOLIDARIETÀ.....</b>	<b>17</b>
<b>1. Genealogia e tradizioni di un concetto europeo.....</b>	<b>18</b>
1.1. Le origini legali e il passaggio da <i>solidarité</i> a <i>fraternité</i> .....	18
1.2. Le prime teorie sociali: da Fourier a Durkheim.....	23
1.3. Dopo Durkheim: tra filosofia e scienza sociale.....	28
1.4. Tradizioni storiche e moventi etico-politici.....	30
1.4.1. <i>Patriottismo e solidarietà</i> .....	31
1.4.2. <i>La solidarietà cristiana tra virtù morale e virtù sociale</i> .....	33
1.4.3. <i>Socialismo e solidarietà di classe</i> .....	36
1.4.4. <i>Movimenti per i diritti civili</i> .....	39
<b>2. Per una comprensione unitaria del concetto. Forme e criteri della solidarietà.....</b>	<b>43</b>
2.1. Le forme della solidarietà: sociale, civica, politica.....	43
1.1. <i>Solidarietà e coesione sociale</i> .....	43
1.2. <i>Solidarietà e protezione civica</i> .....	44
1.3. <i>Solidarietà e trasformazione politica</i> .....	47
2.2. Quello che la solidarietà (non) è.....	48
2.3. Condizioni e caratteri della solidarietà.....	53
2.3.1. <i>Simmetria e reciprocità</i> .....	53
2.3.2. <i>Mutuo supporto e condivisione del rischio</i> .....	55
2.3.3. <i>Riconoscimento di una causa in comune</i> .....	56
2.4. De-solidarizzazione e <i>free-riding</i> .....	57



**PARTE II. LA NORMATIVITÀ DELLA SOLIDARIETÀ.....59**

**3. Rendere giustizia alla solidarietà. Sul ruolo dell'agire solidale nella teoria morale.....60**

3.1. Giustizia o solidarietà?.....60

3.2. Prospettive opposte “in solidarietà”: comunitarismo e teorie non-ideali.....66

3.3. La tesi della complementarità: Habermas e “l'altra faccia” della giustizia.....69

3.4. Solidarietà politiche e “negative” .....72

3.5. Il duplice compito per “rendere giustizia” alla solidarietà.....75

**4. Solidarietà come libertà sociale. Mutuo supporto ed esperienza di autonomia.....78**

4.1. Pensare la complementarità tra giustizia e solidarietà.....78

4.2. La funzione discorsiva della solidarietà: Jodi Dean e Nancy Fraser.....80

4.3. Solidarietà e riconoscimento reciproco: Axel Honneth.....82

    4.3.1. *Stima sociale e autorealizzazione*.....83

    4.3.2. *Libertà sociale come libertà negli altri*.....84

4.4. Un principio (normativo) di solidarietà, molteplici contesti.....87

    4.4.1. *Coesione, protezione, trasformazione*.....90

**PARTE III. SFIDE DELLA SOLIDARIETÀ IN PROSPETTIVA EUROPEA.  
UN APPROCCIO TEORICO-CRITICO.....93**

**5. Istituzionale o spontanea? I livelli della solidarietà nel contesto europeo.....94**

5.1. Istituzionalizzazione e de-moralizzazione.....94

5.2. Le relazioni verticali della solidarietà.....96

5.3. L'istituzionalizzazione della solidarietà europea.....97

    5.3.1. *Le ragioni di una (maggiore) istituzionalizzazione*.....100

    5.3.2. *Le “patologie” dell'istituzionalizzazione*.....103

5.4. Un ragionevole equilibrio: un modello di solidarietà (europea) a doppio binario.....106

5.5. Considerazioni conclusive.....	111
<b>6. Le ragioni di una solidarietà europea tra ideali e realtà. Con Habermas, oltre Habermas.....</b>	<b>112</b>
6.1. La solidarietà alla prova della realtà.....	112
6.2. L'Europa tra integrazione sistemica e integrazione sociale .....	114
6.3. Una “solidarietà tra estranei” e il patriottismo costituzionale.....	116
6.4. La crisi europea e la ridefinizione della solidarietà.....	120
6.4.1. <i>Excursus: l'approccio realista alla solidarietà europea.....</i>	<i>126</i>
6.4.2. <i>L'ultima occasione della pandemia.....</i>	<i>127</i>
6.5. La solidarietà (in Europa) come <i>l'altra faccia</i> di una giustizia sovranazionale.....	129
<b>Conclusioni. Verso una solidarietà globale? Le sfide aperte.....</b>	<b>134</b>
<b>Riferimenti bibliografici.....</b>	<b>144</b>

## INDICE TABELLE E FIGURE

<i>Tabella 1. Tradizioni etico-politiche solidaristiche.....</i>	<i>42</i>
<i>Tabella 2. Le forme i contesti della solidarietà.....</i>	<i>48</i>
<i>Tabella 3. Carità versus solidarietà.....</i>	<i>51</i>
<i>Tabella 4. Teorie della solidarietà: definizioni, aspetti, moventi.....</i>	<i>77</i>
<i>Tabella 5. I contesti della solidarietà come libertà sociale.....</i>	<i>91</i>
<i>Figura 1. Una solidarietà europea multilivello.....</i>	<i>107</i>
<i>Tabella 6. La “solidarietà” nella filosofia sociale habermasiana.....</i>	<i>133</i>

*Hilf dir selbst, indem du uns hilfst: übe Solidarität.*

(Bertold Brecht, *Die Maßnahme*, 1930)

## INTRODUZIONE

### Un concetto dimenticato e riemergente

#### *La sfida della solidarietà in un'epoca critica*

Pochi concetti hanno ricevuto tanta attenzione negli ultimi anni quanto quello di solidarietà. Qualsiasi dibattito pubblico impiega il termine “solidarietà” come uno dei principali valori a cui fare appello, specie di fronte a situazioni di crisi e di emergenza. La crisi pandemica non ha fatto eccezione, anzi, ne ha amplificato l'utilizzo e accentuato l'interesse<sup>1</sup>. È difficile, infatti, individuare un termine più adeguato a descrivere la risposta dei governi e dei cittadini, europei e di tutto il mondo, a una crisi che ne ha mostrato l'intrinseca vulnerabilità ed esposizione al rischio. D'altra parte, la categoria del contagio sembra essere la più efficace per spiegare oggi la natura delle crisi e del *rischio*: dai contagi finanziari a quelli virali, dai contagi umani nei fenomeni di migrazione, sino alla rapida diffusione dei disastri ambientali. In questo scenario, qualunque presunzione di autosufficienza (e indifferenza) da parte di singoli Stati e cittadini non può che essere uno dei tanti miti del nostro tempo. La solidarietà sembra essere l'idea più adatta per indicare una possibile via d'uscita da questi diversi scenari: crisi finanziarie, crisi migratoria, disuguaglianze, crisi ambientali, e, da ultimo, crisi pandemica. Non solo: si richiede solidarietà anche per la difesa dei diritti e delle minoranze in lotta, e ciò rende il concetto anche, irrimediabilmente, *politico*, nella misura in cui esprime anche la necessità di un conflitto, di una presa di posizione di fronte agli altri e spesso contro qualcuno. L'appello alla solidarietà, perciò, non invoca soltanto la risoluzione di problemi ed emergenze, ma anche la presenza di

---

<sup>1</sup> Su solidarietà e pandemia, si vedano B. Prainsack, *Solidarity in Times of Pandemics*, in “Democratic Theory” 7, 2, 2020, pp. 124-133 e T.C. De Campos, *Guiding Principles of Global Health Governance in Times of Pandemics: Solidarity, Subsidiarity, and Stewardship in COVID-19*, in “The American Journal of Bioethics”, 20, 7, 2020, pp. 212-214.

un'appartenenza o quantomeno di un "noi" presente e concreto. Come suggerisce Stephen Lukes, *solidarity* si opporrebbe a *fluidarity*, cioè a una "mancanza di relazioni sociali stabili o di legami o connessioni, un'assenza di comunità o di sentimenti comuni"<sup>2</sup>.

Il termine "solidarietà" appare, tuttavia, tanto diffuso quanto "nebuloso"<sup>3</sup>, tanto influente quanto sfuggente, spesso percepito come logoro ed evasivo: un *significante vuoto* che ciascuno può "riempire" con la propria, soggettiva, interpretazione. Ciò può senza dubbio provocare sia forme di irriflesso rigetto o disinteresse sia, di converso, curiosità e desiderio di maggiore comprensione teorica. D'altra parte, va detto che, come molti altri concetti della tradizione morale e politica, si tratta di una nozione molto ampia e sfaccettata, con molteplici stratificazioni semantiche e risvolti pratici: il suo significato immediato e comune può riferirsi, al contempo, all'idea di coesione sociale, a quella di fratellanza umana, all'idea di compassione o di unità politica. Può talvolta anche riferirsi ad atteggiamenti e atti giudicati comunemente come "negativi", come nel caso di solidarietà tra terroristi o criminali, o ad alleanze di tipo particolaristico e nazionalistico, solidali al loro interno e aggressive verso l'esterno. Ciò si rende evidente nella tendenza a riconvertire e ritradurre i termini della solidarietà sulla falsa riga dello slogan "*la mia nazione – o la mia comunità – prima di tutto*", diversamente declinato e tradotto da paese a paese, anche in Europa. In altre parole, può trattarsi di un'idea tanto ampia quanto scivolosa e persino insidiosa. Come scrive Kurt Bayertz, "il concetto di solidarietà condivide lo stesso destino di altri concetti centrali nella terminologia etica e politica, vale a dire quello di non essere definiti in modo vincolante e, di conseguenza, di essere utilizzati in modi molto diversi e talvolta molto contraddittori"<sup>4</sup>. Va sottolineato, però, che questa ambiguità, a differenza di quella di concetti come "libertà" o "eguaglianza", non è facilmente riconducibile a una molteplicità di *teorie* alternative e in competizione<sup>5</sup>. Al contrario, nonostante la sua centralità come concetto sociale e la sua onnipresenza nella scena pubblica, la

---

<sup>2</sup> S. Lukes, *Solidarity and Citizenship*, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Springer Netherlands, Dordrecht 1999, pp. 273.

<sup>3</sup> S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 2.

<sup>4</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, in Id. (a cura di) *Solidarity*, cit., p. 3.

<sup>5</sup> R. Jaeggi, R. Celikates, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, Beck C.H., München 2017; tr. it. *Filosofia sociale. Una introduzione*, a cura di M. Solinas, Mondadori, Milano 2018.

solidarietà “è stata raramente oggetto di una teoria elaborata”<sup>6</sup>. Già il filosofo politico forse più influente della seconda metà del Novecento, John Rawls, nella sua opera principale *A Theory of Justice* (1971), in riferimento all’idea di fraternità, poteva constatare come “in confronto con quelle di libertà e di eguaglianza, l’idea di fraternità ha sempre avuto un ruolo secondario nella teoria della democrazia”<sup>7</sup>. Può anche darsi, però, che questa sfortuna sia soltanto legata alla molteplicità di usi ordinari e del linguaggio comune, e che i dubbi sul significato del concetto siano nient’altro che l’“esito sfortunato di una storia di fraintendimenti”<sup>8</sup>; pertanto, ci si potrebbe arrendere di fronte al suo ambiguo utilizzo quotidiano, come se non possa darsi un significato “più autentico”.

Negli ultimi decenni, si può tuttavia registrare, a ragion veduta, una vera e propria riemersione del concetto, non solo dal punto di vista del suo uso pubblico e spesso retorico – in verità mai in crisi – ma anche sul piano degli studi nel campo della teoria sociale, morale e politica, laddove aveva effettivamente subito, specie nel Novecento, un’“immeritata disattenzione” (*underdeserved neglect*)<sup>9</sup>. La disattenzione teorica che quest’idea ha subito non può che suscitare stupore, dati gli interrogativi che possono sorgere non appena si riflette non solo astrattamente sulla sua natura concettuale, ma soprattutto sulla sua messa in pratica. Su quale fondamento teorico si fondano le pratiche solidali? La solidarietà è il risultato di un’identità condivisa o, piuttosto, di pratiche collettive? Chi si trova ad essere incluso e chi è escluso? Entro quali confini, locali, nazionali e internazionali, è possibile estenderla? Si fonda sull’auto-interesse o sull’altruismo, o piuttosto sull’interesse di una comunità? Che ruolo hanno l’eguaglianza e le libertà individuali? La solidarietà è espressione di un’incondizionata devozione o di una causa in comune? Ha come obiettivo mantenere l’integrità di una società o trasformare gli stessi rapporti sociali? Che genere di rapporto intrattiene la solidarietà con l’idea di giustizia e più in generale con le questioni morali?

---

<sup>6</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., pp. 3-4.

<sup>7</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 114.

<sup>8</sup> M. Pensky, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, New York (NY) 2008, p. 1.

<sup>9</sup> M. Thalos, *Solidarity as a Motivational Concept*, in “Philosophical Papers”, 41, 1, 2012, p. 57.

Questi interrogativi risultano tutt'altro che “periferici” nella più ampia questione della giustizia nelle società contemporanee o, più immediatamente, nella stessa riflessione sulla natura e il superamento delle crisi odierne. Interrogativi che impongono di allargare l'orizzonte del problema, attingendo anche a categorie e guadagni concettuali della filosofia pratica nel suo insieme.

### *Sugli studi recenti della nozione di “solidarietà”*

Sebbene, infatti, alcuni autori abbiano segnalato che un numero piuttosto esiguo di “libri e articoli sono dedicati esplicitamente a questo concetto”<sup>10</sup> e che “molto poco è stato scritto sul concetto di solidarietà”<sup>11</sup>, durante gli ultimi due/tre decenni il divario degli studi sulla nozione è stato parzialmente colmato da molti contributi provenienti da diverse tradizioni e discipline, alcuni anche con ambizioni sistematiche, nonché da reti internazionali di ricerca tutt'ora in attività<sup>12</sup>.

Sul piano della storia delle idee, di enorme rilievo è il lavoro di Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*<sup>13</sup>, una ricostruzione che si concentra prevalentemente sulle articolazioni concettuali, connesse a quelle politiche, in ambito francese. Sulla storia dell'idea, secondo il metodo anglosassone della *History of Ideas* e con uno sguardo privilegiato alle dottrine politiche, nonché alla storia dei movimenti politici, si segnala anche lo studio di Steinar Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea* (2004)<sup>14</sup>. In ambito tedesco, invece, la raccolta saggi curata da Kurt Bayertz, *Solidarität. Begriff und Problem*<sup>15</sup>, apparsa nel 1998, affronta temi di carattere storico-concettuale così come sfide teoriche in ambito filosofico-morale e filosofico-giuridico, con contributi di decisiva importanza a cura di Karl H. Metz e Andreas Wildt. Nel

---

<sup>10</sup> B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity as an Emerging Concept in Bioethics*, Nuffield Council on Bioethics, London 2011, p. 1.

<sup>11</sup> A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, in “Journal of Applied Philosophy”, 32, 4, 2015, p. 340.

<sup>12</sup> Tra le molte iniziative nate negli ultimi anni, ne cito una di grande interesse: “Transforming Solidarities. Practices and Infrastructures in Migration Society”, coordinato dalle università berlinesi Humboldt, Freie e Technische (<https://transformingsolidarities.net>).

<sup>13</sup> M.C. Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Gallimard, Paris 2007; tr. it. *La solidarietà. Storia di un'idea*, Giuffrè, Milano 2012.

<sup>14</sup> S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

<sup>15</sup> K. Bayertz (a cura di), *Solidarität: Begriff und Problem*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.



panorama italiano il volume di Stefano Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*<sup>16</sup>, è incentrato sulla configurazione giuridica e costituzionale del valore. Non mancano inoltre importanti studi che combinano interesse di storia delle idee con motivi più strettamente filosofici, come nel caso del pregevole studio di Massimo Rosati sulla relazione tra solidarietà e sacro<sup>17</sup>.

Nella riflessione che attiene prettamente all'analisi concettuale della nozione, i contributi nel dibattito anglosassone sono enormemente aumentati negli ultimi decenni, non solo per far fronte alla carenza di studi dedicati, ma anche per offrire un'analisi di supporto alle scienze sociali. È significativo, tuttavia, che la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* non annoveri ancora una voce ad essa dedicata<sup>18</sup>. I contributi sul tema, spesso piuttosto mirati, spaziano dall'analisi del concetto e dei doveri a esso inerenti – come nel caso dei saggi di Tommie Shelby, Andrea Sangiovanni e Ashley E. Taylor<sup>19</sup> – fino ad arrivare a classificazioni e specificazioni sulla base dei contesti d'applicazione, delle estensioni geografiche delle relazioni solidali e dei soggetti che le incarnano. A questo proposito, di decisiva importanza è il volume della filosofa americana Sally Scholz *Political Solidarity* (2008)<sup>20</sup>, il quale indaga le principali forme di mutuo interesse e supporto tra persone, attraverso una classificazione basata sulle funzioni della solidarietà: sociale, civica e politica. Lo studio di Barbara Prainsack e Alena Buyx, *Solidarity and Biomedicine and Beyond* (2017)<sup>21</sup>, oltre a considerare l'ambito applicato delle questioni biomediche e sanitarie, fornisce un'importante e influente classificazione della solidarietà e dei soggetti in azione. In ambito tedesco, Kurt Bayertz ne propone invece una classificazione in base agli usi<sup>22</sup>, piuttosto convergente con quella di Scholz.

---

<sup>16</sup> S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.

<sup>17</sup> M. Rosati, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>18</sup> Cfr. F. Camboni, *La solidarietà come concetto filosofico*, in "Biblioteca della libertà", LIII, 211, 2018, p. 75.

<sup>19</sup> S. Shelby, *Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression*, in "Ethics", 112, 2, 2002, pp. 231-266; A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit.; A.E. Taylor, *Solidarity: Obligations and Expressions*, in "Journal of Political Philosophy", 23, 2, 2015, pp. 128-145.

<sup>20</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, Pennsylvania State University Press, University Park 2008.

<sup>21</sup> B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity in Biomedicine and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

<sup>22</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, cit.

La riflessione in ambito specificamente normativo – ossia sul rapporto tra solidarietà, giustizia e obblighi morali – ha generalmente avuto meno fortuna. Questo è vero specie nel contesto anglo-americano, nel quale l’attenzione al rapporto tra libertà e uguaglianza, sullo sfondo delle teorie normative della giustizia, ha avuto un ruolo preponderante. Naturalmente, in questo contesto, eccezioni di prestigio sono figure come Richard Rorty<sup>23</sup> e Charles Taylor<sup>24</sup>, ma anche, più di recente, l’opera di Avery Kolers *A Moral Theory of Solidarity* (2016)<sup>25</sup>. Maggiore interesse e sforzo teorico su questo specifico problema si è mostrato nel dibattito continentale, specie in Germania e nella tradizione della teoria critica<sup>26</sup>: se il capofila, in questo senso, è stato Jürgen Habermas, nel noto e influente saggio del 1986 *Gerechtigkeit und Solidarität*<sup>27</sup>, un lavoro di ampio respiro storico-ermeneutico è quello del filosofo del diritto Hauke Brunkhorst dal titolo *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*<sup>28</sup>, pubblicato nel 2002. Tra l’opera di Habermas e quella di Brunkhorst, decisivo è stato anche il contributo teorico di Axel Honneth nel suo lavoro *Kampf um Anerkennung*, apparso nel 1992<sup>29</sup>, e in altri numerosi contributi successivi in relazione alla sua influente teoria del riconoscimento. Sempre nel campo della teoria critica contemporanea, anche i contributi sul tema da parte di Nancy Fraser, Rahel

---

<sup>23</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

<sup>24</sup> Si veda N. Smith, A. Laitinen, *Taylor on Solidarity*, in “Thesis”, 11, 99, 2009, pp. 48-70.

<sup>25</sup> A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>26</sup> Come scrive Roberto Frega, “la situazione in Europa è leggermente diversa, in particolare in Germania, dove l’interesse teorico per la solidarietà è stato tradizionalmente maggiore, in particolare all’interno della teoria critica, per esempio nelle opere di Jürgen Habermas, Claus Offe, Hauke Brunkhorst e Axel Honneth”, R. Frega, *Solidarity as Social Involvement*, in “Moral Philosophy and Politics”, 2019, p. 2.

<sup>27</sup> J. Habermas, *Gerechtigkeit und Solidarität*, in W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (a cura di), *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 11-64; tr. it. *Giustizia e solidarietà. Discussione sullo “Stadio 6”*, in Id., *Teoria della morale*, tr. it. di V.E. Tota e P. Plantamura, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 49-76.

<sup>28</sup> H. Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; tr. *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, MIT Press, Boston 2005.

<sup>29</sup> A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Jaeggi e Arto Laitinen sono da tenere in considerazione<sup>30</sup>. Costante teorica di questi studi della tradizione teorico-critica è l'insistenza sulla continuità-complementarità tra giustizia e solidarietà, e sul ruolo di quest'ultima nelle forme di emancipazione sociale, in varianti normative incentrate sia sul ruolo del diritto sia sul riconoscimento attivo tra attori sociali.

Infine, per quanto riguarda le sfide oltre i confini, in particolar modo quelle nell'ambito europeo e globale, si è assistito anche in questo caso a una vera e propria esplosione di studi. A tal proposito, si può dire che nei paesi anglosassoni il tema della solidarietà non ha mai avuto un punto d'appoggio forte come nell'Europa continentale, e alcuni, infatti, ipotizzano infatti sia un valore *distintamente europeo*<sup>31</sup>. Nel campo interdisciplinare degli *European studies*, l'interesse teorico è senza dubbio accresciuto in concomitanza con l'emergere della sequenza di crisi che hanno afflitto il vecchio continente e in particolare i paesi dell'Unione Europea, dalla crisi finanziaria a quella migratoria. Non è infondato sottolineare come questi stessi problemi concreti abbiano largamente incentivato lo studio della nozione anche da un punto di vista più concettuale. A tal proposito, il volume collettaneo a cura di Andreas Grimmel e Susanne My Giang, *Solidarity in European Union: A Fundamental Value in Crisis* (2017)<sup>32</sup>, offre una ampia e ricca panoramica del dibattito in corso e della letteratura sulla questione. Eminente riferimento del dibattito filosofico-politico sull'integrazione europea è senz'altro Jürgen Habermas, noto per il suo impegno intellettuale verso la causa europea, il quale, specie nell'ultimo decennio, ha spostato la sua attenzione proprio al tema della solidarietà in rapporto alla crisi europea<sup>33</sup>. Inoltre, sono di grande

---

<sup>30</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, in "Philosophy and Medicine", 69, Springer, Dordrecht 2001, pp. 287-308; A. Laitinen, *From Recognition to Solidarity: Universal Respect, Mutual Support, and Social Unity*, in Id., B. Pessi, *Solidarity: Theory and Practice*, Lexington Books, Lanham 2014, pp. 126-154.

<sup>31</sup> Si veda M. Häyry, *Precaution and Solidarity*, in "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics", 14, 2, 2005, pp. 199-206; G. Hermerén, *European Values – and Others. Europe's Shared Values: Towards an ever-closer Union?*, in "European Review", 16, 2008, pp. 373-385; nonché lo stesso S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, cit.

<sup>32</sup> A. Grimmel A., S. My Giang (a cura di), *Solidarity in the European Union. A Fundamental Value in Crisis*, Springer, London 2017.

<sup>33</sup> Si veda, su questo, soprattutto G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, in "Constellations", 23, 4, 2016, pp. 507-522.

rilievo i contributi, anche in questo caso, di Andrea Sangiovanni<sup>34</sup>, nonché di studiosi come Maurizio Ferrera e Frank Vandembroucke<sup>35</sup>.

Infine, relativamente meno sviluppato è il dibattito sulla natura teorica e normativa della solidarietà globale. Oltre al già citato Brunkhorst, che connette l'idea di una solidarietà transnazionale a un costituzionalismo globale, molto influenti sono lo studio di Lawrence Wilde dal titolo *Global Solidarity* (2008)<sup>36</sup> e la proposta di *Transnational Solidarity* della filosofa americana Carol Gould<sup>37</sup>.

### *Il piano del lavoro*

A partire dagli studi recenti e in corso, questo lavoro intende svolgere un'analisi critica del dibattito filosofico sul problema della solidarietà, i cui temi e problemi meritano di essere discussi, chiariti e in parte "riordinati". In particolare, seguendo tre direzioni<sup>38</sup> parallele ma tra loro collegate, ci si concentrerà a) sull'origine storico-teorica del concetto e sui suoi caratteri specifici; b) sul problema della normatività delle relazioni solidali e su una possibile interpretazione del loro rapporto con l'idea di giustizia; c) sull'analisi "applicata" delle forme esistenti e delle possibilità di realizzazione nel contesto europeo dei rapporti solidali, sia dal punto di vista del possibile conflitto tra istituzionalizzazione e pratiche informali o "dal basso", sia della giustificazione di una solidarietà europea, specie di fronte alle crisi.

La *prima parte* del lavoro è interamente dedicata all'analisi della nozione di "solidarietà", sia sul piano storico-genealogico sia su quello strettamente concettuale.

---

<sup>34</sup> A. Sangiovanni, *Solidarity in the European Union*, in "Oxford Journal of Legal Studies", 33, 2, 2013, pp. 213-241.

<sup>35</sup> M. Ferrera, *Solidarity in Europe after the Crisis*, in "Constellations", 21, 2, 2014, pp. 222-238; F. Vandembroucke, C. Barnard, G.D. Baere (a cura di), *A European Social Union after the Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

<sup>36</sup> L. Wilde, *Global Solidarity*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.

<sup>37</sup> C. Gould, *Transnational Solidarities*, in "Journal of Social Philosophy", 38, 1, 2007, pp. 148-164.

<sup>38</sup> La tripartizione di questo lavoro riflette le tre direzioni entro cui si è sviluppato il mio progetto *Il problema filosofico della solidarietà da un punto di vista europeo* (supervisor, prof. Roberto Mordacci) nel corso dei tre anni di dottorato: 1) uno studio storico-concettuale del concetto di solidarietà; 2) una riflessione sull'aspetto normativo del concetto, con un taglio habermasiano e, più in generale, influenzato dalla teoria critica contemporanea; 3) un'indagine sulle forme della solidarietà nell'ambito dell'Unione Europea.

Nel primo capitolo, si propone una ricostruzione storico-genealogica del concetto, con particolare attenzione al passaggio fondamentale dall'idea di fraternità a quella di solidarietà, al ruolo della prima teoria sociale e in particolare di Émile Durkheim nella definizione del concetto, fino a presentare una rapida rassegna delle principali tradizioni etico-politiche che hanno incarnato la "solidarietà" come valore costitutivo: patriottismo, cristianesimo sociale, socialismo e movimenti per i diritti civili. A questa ricostruzione genealogica fa seguito – nel secondo capitolo – un tentativo di analisi concettuale che prende le mosse da una ricognizione delle principali forme della solidarietà in rapporto alle sue specifiche funzioni: solidarietà come coesione sociale, solidarietà come protezione civica, solidarietà come trasformazione politica. Classificazione, questa, che risulterà utile nel corso di tutto il lavoro. Nonostante queste diverse relazioni solidali siano differenti nelle loro funzioni e risorse normative, tale molteplicità non rende impraticabile una comprensione unitaria del fenomeno e dunque dello stesso concetto di solidarietà. Perciò, si proporrà una ricostruzione razionale che si mostri aderente anche alla genealogia dell'idea, distinguendola da altre pratiche-idee ad essa affini: carità, cura, lealtà. La prospettiva proposta interpreta la solidarietà come *una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune*.

La *seconda parte* si concentra, invece, sul problema della normatività della nozione di solidarietà, ossia, nello specifico, sul tipo di rapporto che essa intrattiene (o può intrattenere) con l'idea di giustizia. Nel terzo capitolo, a partire da una tesi di Kurt Bayertz sulla differenza tra giustizia e solidarietà e sul presunto superamento normativo della solidarietà in favore della giustizia, si presenterà una rassegna delle principali tesi, critiche o costruttive, utili a comprendere questo complesso rapporto, indagando se e in che modo è possibile pensare questa relazione senza stabilirvi un primato, salvaguardando anche la specificità di due sfere costitutive ma distinte dell'esperienza morale. L'analisi proposta ha anche uno scopo critico e uno modestamente propositivo: nel quarto capitolo si intenderà, infatti, offrire un'interpretazione critica della tesi habermasiana della solidarietà come "l'altra faccia" della giustizia, integrandola con il concetto di *libertà sociale* che Axel Honneth ha sviluppato nei suoi recenti scritti. Una solidarietà intesa come libertà sociale potrebbe rendere meglio conto della normatività dei legami solidali e rispondere ad alcune carenze della stessa teoria habermasiana.

La *terza parte* è dedicata, invece, al contesto istituzionale e politico della realtà europea. In primo luogo, a partire proprio da questo ambito “applicato”, si discuterà del rapporto – apparentemente contraddittorio – tra il carattere spontaneo e l’aspetto istituzionale-giuridico della solidarietà. Le relazioni solidali possono avere luogo sia attraverso atti spontanei e di gruppo, sia per il tramite di istituzioni, norme, leggi, regolamenti e disposizioni giuridiche. Tuttavia, ciò si presenta sia come qualità essenziale della solidarietà sia come vero e proprio problema teorico. Molti autori sottolineano, infatti, il rischio palese o latente di una solidarietà completamente istituzionalizzata, poiché il potenziale motivazionale e proattivo delle esperienze spontanee di mutuo interesse e soccorso verrebbe mortificato da una sua interpretazione esclusivamente legata a obblighi di natura giuridica. In ambito europeo, la tensione tra dimensione spontanea-informale delle azioni solidali e loro dimensione istituzionale costituisce un problema etico-politico di primo rilievo che, nel corso degli ultimi anni, ha acquisito un peso sempre maggiore, specie di fronte alle crisi. Anche in questo, si difenderà una concezione unitaria ma contestuale, nonché multilivello, della pratica solidale: interpersonale, collettiva, istituzionale. Da un lato, si argomenterà, le pratiche solidali possono incontrare non soltanto diversi contesti d’applicazione, ma anche diversi soggetti o istituzioni che possono incarnarla e dunque diversi livelli “verticali” di messa in pratica; dall’altro, tra questi livelli occorre stabilire un ragionevole equilibrio e bilanciamento, che deve riguardare istituzioni comunitarie, Stati membri e cittadinanza. Facendo ciò, si intende anche mostrare in che modo il concetto in questione si sia di volta in volta incarnato nel complesso meccanismo giuridico europeo e per quali ragioni l’istituzionalizzazione abbia preso il sopravvento sul carattere spontaneo della solidarietà.

Infine, il terreno europeo si rivela estremamente efficace non soltanto per riflettere sul “come” debba aver luogo un rapporto tra i diversi livelli, ma anche sul “perché”, ovvero secondo quali ragioni di fondo, etiche e politiche, si possa giustificare una solidarietà a livello comunitario. Per farlo, nel sesto e ultimo capitolo si ripercorrerà l’elaborazione habermasiana della solidarietà europea, dagli anni Novanta alla pandemia del Coronavirus, sottolineandone i diversi impieghi semantici, mettendo in luce il relativo cambio di prospettiva negli ultimi suoi scritti sulla crisi europea. Nel corso della sua diagnosi critica sul processo di integrazione, Habermas si trova ad

affrontare “sul campo” e mettere alla prova proprio la tenuta normativa del concetto e a rivalutare le sue precedenti prese di posizione sul rapporto tra solidarietà, morale e politica. Si tenterà così di leggere criticamente, e alla luce dei suoi stessi presupposti teorici e di quanto elaborato nel corso di questo lavoro, la recente reinterpretazione habermasiana del significato e fondamento della solidarietà. Anche in questo caso, una concezione di solidarietà come libertà sociale, elevata all’ambito transnazionale, può rispondere a una serie di insufficienze, che Habermas stesso rintraccia *in itinere*, della sua teoria dell’“altra faccia della giustizia”.

Nelle *conclusioni*, si discuterà in maniera non esaustiva della natura *globale* della solidarietà, confrontando alcune prospettive teoriche sulla sua estensione (e inclusività), presentando infine anche una rapida rassegna di alcune principali sfide pratiche che il dibattito filosofico sul tema dovrà affrontare in futuro. I presupposti e potenzialità dello studio “applicato” di questo concetto possono gettare le basi di una *teoria critica dei rapporti di solidarietà*, che, sulla base del criterio normativo della libertà sociale ponga in un’analisi critica e interdisciplinare le varie forme, pratiche e narrazioni ideologiche della de-solidarizzazione contemporanea.

L’auspicio è quello di fornire un contributo a un appassionante dibattito filosofico che, in fondo, non può che riguardarci *tutti*.

**PARTE I.**  
**SUL CONCETTO DI SOLIDARIETÀ**



## 1.

### *Genealogia e tradizioni di un concetto europeo*

#### **1.1. Le origini legali e il passaggio da *solidarité* a *fraternité***

A dispetto dell'odierno utilizzo prevalentemente etico e politico, la solidarietà nasce esclusivamente come termine giuridico. L'espressione francese *solidarité* deriva da *solidario*, a sua volta dalla formula giuridica *obligatio in solidum* o *in solidum obligari*, presente nel diritto romano privato: un'obbligazione tra più soggetti contraenti, detti *solidari*, “nella quale ogni creditore ha diritto di pretendere la prestazione per intero oppure ogni debitore ha l'obbligo di eseguire l'intera prestazione”<sup>39</sup>. Il termine latino *solidus*, infatti, significa “intero”, “compatto”, “denso”, “unito”. Questa garanzia si contrapponeva alla *obligatio pro parte*, che, per l'appunto, prevedeva una prestazione solo parziale. Sin dall'inizio, il termine indicava dunque una responsabilità condivisa tra soggetti facenti parte di una comunità ristretta o allargata. L'espressione *solidarité* conserva un significato esclusivamente giuridico nell'edizione del 1694 del *Dictionnaire de l'Académie française* (e ancora in quella del 1835)<sup>40</sup>, e nella *Encyclopédie* a cura di D'Alembert e Diderot del 1765, pur trovandovi applicazione anche nell'ambito commerciale. L'autore della voce enciclopedica dedicata, Louis De Jacourt, scrive:

---

<sup>39</sup> AA.VV., *Dizionario giuridico romano*, Edizioni Giuridiche Simone, Napoli 2000, p. 361.

<sup>40</sup> Cfr. R. Zoll, *Solidarietà*, in “Enciclopedia delle scienze sociali”, 1998, disponibile al collegamento [https://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)

*c'est la qualité d'une obligation où plusieurs débiteurs s'engagent à payer une somme qu'ils empruntent ou qu'ils doivent; en sorte que la dette totale soit exigible contre chacun d'eux, sans que celui au profit duquel l'obligation est faite, soit obligé de discuter les autres, et l'un plutôt que l'autre.*<sup>41</sup>

L'accezione giuridica si conserva anche nel Codice civile napoleonico del 1804, in cui figura nella quarta sezione intitolata *Des Obligations Solidaires*, in cui si legge, all'articolo 1202: "l'obbligo in forza del quale i debitori sono tutti tenuti reciprocamente gli uni per gli altri all'adempimento, ognuno essendolo per l'intero"<sup>42</sup>. Come si vedrà, soltanto dopo la Rivoluzione francese il termine acquisisce anche un significato morale e politico, sostituendo progressivamente la nozione di fraternità come valore di riferimento sia delle lotte dei nuovi ceti sociali emergenti sia delle innovative teorie sulla coesione sociale. Per queste ragioni, la solidarietà, come concetto specificamente etico-politico, è "interamente moderno"<sup>43</sup>. Tuttavia, nonostante alcuni accenni e proclami pubblici<sup>44</sup>, negli anni della Rivoluzione non era ancora la *solidarité* ma la *fraternité* ad essere sulla bocca di tutti<sup>45</sup>. "Se c'è un precursore del termine solidarietà – scrive Steinar Stjernø – è il concetto di fraternità o fratellanza"<sup>46</sup>.

L'idea di fraternità è erede, da un lato, del concetto di armonia pagano-repubblicana (*harmonia, concordia*) e di amicizia civica (*amicitia, πολιτική φιλία*), e dall'altro, delle idee di fratellanza cristiana (*fraternitas*) e di amore del prossimo

---

<sup>41</sup> L. De Jacourt, *Solidarité*, in D. Diderot, J-B. d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1766), disponibile al collegamento <http://encyclopédie.eu/index.php/morale/849702953-commerce/1066487148-SOLIDARITÉ>

<sup>42</sup> "La solidarite ne se presume point; il faut qu'elle soit expressement stipulee. Cette regie ne cesse que dans le cas ou la solidarite a lieu de plein droit, en vertu d'une disposition de la loi", menzionato in J.E. Hayward, *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, in "International Review of Social History", 4, 2, 1959, p. 270.

<sup>43</sup> H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., p. 1.

<sup>44</sup> Il 28 ottobre 1789, Mirabeau parlò all'Assemblea Nazionale Francese sull'importanza di una *solidarité* tra la fede pubblica e quella privata, e il 1° aprile 1793, Danton dichiarò alla Convenzione Nazionale: "Siamo tutti 'solidali' attraverso l'identità del nostro comportamento", cfr. H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., p. 1.

<sup>45</sup> Cfr. *Ivi*, cit., p. 1.

<sup>46</sup> S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, cit., p. 26.

(*caritas*)<sup>47</sup>. In altre parole, la nozione di fraternità trova le sue origini sia nell'etica classica, decisamente orientata alla dimensione civica, sia in quella cristiana. Proprio l'idea di *amicizia civica*<sup>48</sup>, come risulterà evidente, si presenta come l'analogo meno lontano, nel mondo antico, dall'idea moderna di solidarietà, pur non essendoci un nesso di continuità storica se non per il tramite dell'idea di fraternità. Nell'*Etica Eudemia*, Aristotele afferma che l'amicizia civica non si basa sulla superiorità, bensì sull'uguaglianza, e che essa si costituisce secondo utilità (τά κατά χρησιμον)<sup>49</sup>. D'altra parte, nell'*Etica Nicomachea*, l'amicizia è descritta anche come ciò che tiene insieme la città<sup>50</sup>, collegandosi all'idea di concordia (ὁμόνοια)<sup>51</sup>. Ciò che è ancora più significativo è che l'amicizia, in quanto “scelta deliberata [προαίρεσις] di vivere insieme”<sup>52</sup>, risulta distinta dai legami di stretta appartenenza del clan e intimi della famiglia, e può perciò aprirsi alla *polis* intera.

Quanto all'uso moderno di fraternità, è interessante notare, tornando all'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, che alla voce, sempre a cura del letterato De Jacourt, si rintracci un significato associabile quasi esclusivamente al legame presente nelle confraternite di chierici o tra fratelli in armi<sup>53</sup>. Quando non declinata in termini universalistici, l'idea di fratellanza poteva anche riferirsi anche a *club*, società o circoli, tradizionalmente composti da uomini, per lo più agiati, oppure a “un sentimento di vicinanza di una professione, se non di una federazione di mestieri”<sup>54</sup>. Com'è noto, poi, il termine figura più tardi nel motto triadico della Francia rivoluzionaria e nel primo articolo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, promulgata nel 1793. La

---

<sup>47</sup> Per una ricostruzione delle radici di “fraternità”, si veda ancora H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., in particolare il capitolo 1.

<sup>48</sup> A. Ceron, *Sull'amicizia politica*, in “Storia del pensiero politico”, 1, 1, 2012, pp. 143-158.

<sup>49</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1242b22; tr. it. di M. Migliori, *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, p. 349.

<sup>50</sup> Id., *Etica Nicomachea*, 1155a23-26, p. 787.

<sup>51</sup> *Ivi*, 1167b2-3, p. 859.

<sup>52</sup> Id., *Politica*, 1280b38-39; tr. it. a cura di C.A. Viano, *Politica*, Rizzoli BUR, Milano 2002, p. 269 (traduzione leggermente emendata).

<sup>53</sup> L. De Jacourt, *Fraternité*, in D. Diderot, J-B. d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1766), disponibile al collegamento <http://encyclopédie.eu/index.php/morale/1312593401-jurisprudence/1061912154-FRATERNITÉ>

<sup>54</sup> A. Lay, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, in “Rivista di storia contemporanea”, II, 1989, p. 315.

parola viene aggiunta al motto rivoluzionario proprio e soltanto nel 1793, in una fase in cui le conquiste della Rivoluzione andavano difese dall'esterno e rafforzate all'interno, e a questo punto il "principio si definisce quindi soprattutto come fraternità nazionale"<sup>55</sup>: prima di allora, *Liberté* ed *Egalité* erano accompagnate solo da "*Unité indivisible de la République*" e dal monito "*Ou la mort*". In quegli anni di fermento rivoluzionario, ma anche di Terrore, i giacobini fondarono società di fratellanza, rendendo il monito della fraternità un grido di battaglia, nell'idea di difendere le conquiste della Rivoluzione. La *fraternité* non era più considerata come l'adempimento del dovere religioso di amare, bensì era intesa in termini sociali come la realizzazione della libertà politica di tutti i cittadini; un mezzo, anche aggressivo, per stabilire un'uguale libertà politica<sup>56</sup>. Essa diventa un complemento, tanto ideale quanto politicamente necessario, dei concetti di libertà e eguaglianza che davano sostanza alla domanda di giustizia dei rivoluzionari.

La presa politica del termine non ebbe, tuttavia, fortuna duratura. Come scrive Stefano Rodotà:

Della triade rivoluzionaria proprio la fraternità si rivelò precocemente la componente più debole, o quella più difficilmente accettabile, tanto che Napoleone, nel suo proclama del 18 brumaio, si sarebbe presentato ai francesi come il difensore di 'libertà, eguaglianza e proprietà'. La fraternità non compare, sopraffatta dal primato della proprietà, diritto a escludere gli altri dal godimento di un bene, dunque destinato a spezzare quel legame tra gli uomini che attraverso la fraternità si intende stabilire.<sup>57</sup>

Anche Jacques Le Goff afferma che l'idea "non genera che una debole produttività politica e giuridica, a differenza della libertà e dell'uguaglianza, facilmente convertite in diritti"<sup>58</sup>. Con il passaggio del secolo e con l'intensificarsi delle trasformazioni di carattere industriale e l'avvento delle prime teorie socialiste, *fraternité*, sospesa fragilmente tra legame familiare, nazionale e universale, fu gradualmente sostituita con *solidarité*. Questo fenomeno di grande portata storica e ideale ha luogo prima in ambito

---

<sup>55</sup> A. Martinelli, *Progetto Ottantanove* (con S. Veca e M. Salvati), Il Saggiatore, Milano 1989, p. 42.

<sup>56</sup> H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., p. 59.

<sup>57</sup> Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, cit., pp. 21-22. Si veda, su questo, anche S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2006, p. 122 e E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>58</sup> J. Le Goff, *Le droit à la fraternité n'existe pas*, in "Revue Projet", 329, 2012, p. 1.

politico e letterario francese, per poi diffondersi dal 1840 anche nei contesti anglofoni e germanofoni<sup>59</sup>. La parola *solidarité/solidarity/Solidarität* venne progressivamente politicizzata dall'emergente movimento operaio, per poi essere sistematicamente adottata dalle prime scienze sociali<sup>60</sup>. Enorme influenza ebbero, in tal senso, gli eventi o, per meglio dire, gli sconvolgimenti avvenuti a cavallo del 1848 in tutto il continente europeo. Così, proprio tra “il 1848 e i due decenni successivi la pseudofraternità universale si eclissa definitivamente di fronte alla solidarietà operaia”<sup>61</sup>. Da questo punto di vista, si può affermare che la *fraternité* stia alla Rivoluzione francese come la *solidarité* alla Rivoluzione industriale. In questo contesto, quest'ultima 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 quello di fratellanza, a quella dell'*emancipazione sociale*. La solidarietà inizia così a rientrare in quel più ampio dispositivo della critica verso le contraddizioni del mondo industriale, in quanto promessa irrealizzata di fraternità su cui tuttavia la Rivoluzione francese e le classi borghesi avevano riposto fiducia<sup>62</sup>. La tradita fraternità andava sostituita con la ben più concreta solidarietà: un termine, per l'appunto, preso in prestito dal lessico giuridico.

Nell'ambito dell'organizzazione dei lavoratori, nella messa in pratica di questo nuovo genere di legame orizzontale e al contempo artificiale, particolare rilievo ebbe il fenomeno del mutualismo, che ha visto una fioritura specie dopo il 1860. Si trattava di un movimento che ispirava associazioni di mutua assicurazione per rispondere a condizioni avverse, come anche per garantire pensioni per la vecchiaia, facilitare l'acquisto di attrezzi del mestiere, e così via, anticipando in tal modo la formazione vera e propria dei sindacati e sopperendo alla mancanza di una effettiva solidarietà istituzionalizzata e dunque di uno Stato sociale ancora da costruire.

---

<sup>59</sup> Nell'edizione in lingua inglese di *1848: Historical Revelations*, Louis Blanc scrive: “I use ‘mutual responsibility’ for our French word ‘solidarité’, which cannot be expressed by any single word in English, and which implies identity of interests combined with identity of feelings”, L. Blanc, *1848: Historical Revelations*, Chapman and Hall, London 1858, p. 162.

<sup>60</sup> A. Laitinen, A.B. Pessi, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, cit., p. 1.

<sup>61</sup> A. Lay, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, p. 314.

<sup>62</sup> Si veda A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin 2015; tr. it. di M. Solinas, *L'idea di socialismo*, Feltrinelli, Milano 2016, in particolare il capitolo 1.

## 1.2. Le prime teorie sociali: da Fourier a Durkheim

I primi autori socialisti, in particolare Charles Fourier e Pierre Leroux, sono stati determinanti in questa svolta semantica, anche in risposta ai primi problemi sociali sollevati dall'industrializzazione della Francia nel XIX secolo. Charles Fourier fu il primo a conferire alla parola un significato politico-sociale, per dare un nome a relazioni ideali di cooperazione tra le nuove classi sociali nella sua *Théorie de l'Unité Universelle* del 1822, mentre fu il proto-socialista Pierre Leroux, nella sua opera *De l'Humanité* del 1840, "il primo a introdurre il concetto di solidarietà in contrasto con la carità e l'elemosina"<sup>63</sup>. Leroux stesso rivendicò a sé questa nuova caratterizzazione del termine: "Sono stato il primo a prendere in prestito la nozione di solidarietà dal legislatore [...] Il mio desiderio è sostituire la carità cristiana con la solidarietà umana"<sup>64</sup>. Va detto, comunque, che in questo periodo di lenta gestazione la parola solidarietà esprimeva una pluralità di idee associate e interconnesse, tutt'altro che integralmente coerenti, pur essendo l'enfasi posta, con modalità e interpretazioni diverse, sull'idea di interdipendenza sociale<sup>65</sup>. L'altra costante interpretativa è che la *solidarité* moderna si contrappone sistematicamente alle forme arbitrarie, paternalistiche e gerarchiche di protezione e aiuto, fondate sullo *status* e sul privilegio. L'atto di carità era l'unica forma di aiuto sociale che l'*Ancien Régime* poteva tollerare nella misura in cui implicava "l'umiltà del beneficiario e il riconoscimento della gerarchia sociale"<sup>66</sup>. In quel contesto, era proprio l'assenza di una fitta rete di interdipendenza e di diritti individualizzati a impedire una conseguente pratica simmetrica e reciproca di supporto. Nel medesimo tempo, il rovesciamento rivoluzionario dell'*Ancien Régime* spinse le società europee tutte in uno stato di disordine tanto sociale quanto politico, smantellando il modello di integrazione sociale fino ad allora operante. Le società europee, sotto la spinta delle due Rivoluzioni, una di carattere politico e l'altra di

---

<sup>63</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, cit., p. 38.

<sup>64</sup> P. Leroux, *De l'humanité* (1840), Fayard, Paris 1985.

<sup>65</sup> Cfr. J.E. Hayward, *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, cit.

<sup>66</sup> K.H. Metz, *Solidarity and History: Institutions and Social Concepts of Solidarity in 19<sup>th</sup> Century Western Europe*, in K. Bayertz, *Solidarity*, cit., p. 192.

carattere economico-sociale, dovettero escogitare nuovi modelli di cooperazione e coesione, coerenti con il nuovo *status* degli individui, ora concepiti come liberi e eguali.

È proprio la preoccupazione per un nuovo ordine e “cemento” sociale da ripensare a essere alla base delle prime teorie sociali di marca positivista, segnatamente quelle di Henri de Saint-Simon e Auguste Comte. È la domanda simmeliana “*Com'è possibile la società?*” a ispirare questi primi studi di carattere parimenti descrittivo e prescrittivo. Comte, nel suo *Discours sur l'esprit positif* (1844), utilizza il concetto di *solidarité* come sinonimo di vincolo e integrazione sociale. Ma fu solo Émile Durkheim a elaborare, successivamente, una teoria complessiva della solidarietà come obbligo sociale e a riconoscere delle differenziazioni interne al concetto, nel suo *De la division du travail social*, pubblicato nel 1893. Ci volle, cioè, poco meno di un secolo perché si avesse una prima teoria sistematica del concetto. Pochi anni prima della pubblicazione di quest'opera, Durkheim recensì criticamente l'importante volume di Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, del 1887<sup>67</sup>. Nel suo studio, Tönnies distingue due tipi di relazioni tra gli individui: la “comunità” e la “società”. La “comunità”, *Gemeinschaft*, trova la sua forma embrionale nella famiglia, per poi estendersi ai rapporti di amicizia e di vicinato. Tali rapporti sono motivati sulla base di una serie di caratteristiche tipiche, “naturali”, delle comunità di prossimità o di ridotte dimensioni, quali intimità e condivisione di sentimenti, linguaggi, abitudini, spazi, memorie ed esperienze in comune. *Gesellschaft*, invece, la “società”, è una tipologia nuova di relazione tra singoli, separati e distinguibili tra loro, i cui rapporti sono di norma sfuggenti, artificiali, puramente esterni e formali. Tipiche espressioni di questo legame sono lo scambio e il contratto commerciale, stipulato per tramite di un accordo razionale per mutuo consenso. La diagnosi di Tönnies è molto precisa: con il transito *dalla comunità alla società*, i tradizionali legami sociali e le relazioni personali si sono indeboliti e la razionalità economica e l'orientamento al fine hanno inesorabilmente sostituito i sentimenti di comunità, minacciando la stessa coesione solidale tra gli uomini. Nel suo scambio con Tönnies<sup>68</sup>, Durkheim non sostiene però che tale passaggio

---

<sup>67</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Profil-Verlag, Fues, Leipzig 1887; tr. it. di M. Ricciardi, *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>68</sup> J. Aldous, É. Durkheim, F. Tönnies, *An Exchange Between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous*, in “*American Journal of Sociology*”, 77, 6, 1972, pp. 1191-1200.

coincida con un passaggio dall'ordine al disordine, dall'integrazione alla disintegrazione, né che si faccia avanti la necessità di tornare a una idilliaca comunità, come sembra auspicare il teorico tedesco.

La tesi di Durkheim, sostanzialmente opposta a quella del suo interlocutore, è che lo sviluppo dell'individualità che caratterizza la modernità non è accompagnata da un indebolimento dei legami sociali, bensì da una loro radicale trasformazione e riconfigurazione. Ciò non implica, tuttavia, che il nuovo ordine della società possa o debba riposare sulla tecnica e sulla scienza, come immaginato da Saint-Simon e Comte, a cui pur Durkheim deve molto intellettualmente. Durkheim individua, piuttosto, nella sua opera del 1893, proprio nella crescente interdipendenza tra gli individui, causata dalla Rivoluzione industriale, la nuova base e possibilità di una morale tra gli uomini, al punto di chiedersi: “La divisione del lavoro ha un valore morale?”<sup>69</sup>. Questa domanda è però accompagnata da un ulteriore interrogativo, ancora più radicale. A partire dall'analisi e diagnosi della moderna divisione sociale del lavoro – “*un fenomeno generalizzato a un punto tale da colpire gli occhi di tutti*”<sup>70</sup> – Durkheim si interroga su come sia possibile che l'individuo diventi, in tale contesto, sempre più autonomo e al tempo stesso venga sempre più a dipendere dal resto della società:

Come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla società? Come può allo stesso tempo individualizzarsi sempre più ed essere sempre più vincolato da legami di solidarietà?<sup>71</sup>

Così, sulla scia delle precedenti teorie stadiali della società – pur distaccandosi dalle analogie naturalistiche di Comte e dall'evoluzionismo di Herbert Spencer – Durkheim distingue tra due tipi di solidarietà, connessi a due tipi di società distinte, in relazione proprio alla presenza o meno di *divisione del lavoro*, invertendo la diagnosi di Tönnies. Nelle società semplici, pre-moderne e pre-industriali, la solidarietà si attua tramite uniformità, ossia per mezzo di stili di vita, credenze, spazi, ritualità e identità simili, che Durkheim qualifica come *solidarietà meccanica*. Durkheim, non a caso, preferisce

---

<sup>69</sup> É. Durkheim, *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris 1893; tr. it. F. Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 94.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 39.



l'accezione *meccanica* a *naturale*, poiché per lui la società moderna è tanto naturale quanto quella pre-moderna. Trattandosi di una solidarietà tramite uniformità, l'interesse esclusivo degli individui coinvolti, privi di personalità e di autonomia individuale e incapsulati nella personalità collettiva, è quello di conservare e di perpetuare il gruppo. Qui gli individui, senza intermediazioni dettate dalla loro libera personalità e funzione sociale, si sostengono a vicenda in maniera per l'appunto *meccanica*. Il diritto, la vera forma "visibile" di solidarietà per Durkheim, si presenta in questo contesto unicamente come *repressivo*, volto cioè a punire ogni singola deviazione dal sistema normativo di riferimento. Al contrario, nella complessità e cooperazione interna alle società moderne, caratterizzate dall'interazione di individui autonomi, si impone un tipo nuovo di legame solidale, decisamente più astratto, consapevole e libero, detto *solidarietà organica*. Il diritto è in questo caso *restitutivo*, orientato cioè alla riparazione del danno. A dispetto di un possibile rimando all'idea autoritaria e verticistica di "organicismo" (che sarà tipica del Novecento), l'organicità sta qui a indicare un complesso sistema di dipendenze tra funzioni specializzate, che come in corpo interagiscono e si completano senza ridurre una parte sull'altra. Il processo di divisione del lavoro determina così una crescente interdipendenza tra persone sempre più individuate e tra loro diverse, e, perciò, scrive Durkheim, "la solidarietà organica non presuppone affatto la somiglianza, bensì proprio lo sviluppo di *differenze* tra gli individui"<sup>72</sup>. Ciò avviene, per Durkheim, non solo nel campo economico e tecnico, ma anche in quello politico, scientifico e persino artistico. La divisione del lavoro non sarebbe allora un fenomeno moralmente neutro, bensì al contrario determinerebbe l'ascesa di una nuova, potenzialmente più radicale ed esigente, forma di responsabilità reciproca. Come scrive Jürgen Habermas:

Secondo Durkheim, questa crescente individuazione e crescente autonomia dell'individuo sono caratteristiche di una nuova forma di solidarietà che non è più garantita da un consenso di valore precedente, ma deve essere realizzata in cooperazione grazie agli sforzi individuali. Al posto dell'integrazione sociale attraverso la fede, abbiamo un'integrazione sociale attraverso la cooperazione.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Ivi*, cit., p. 23.

<sup>73</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. a cura di G.E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo (2 voll)*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 84.

Da questo punto di vista, sarebbe parzialmente errato – ancorché sia ancora oggetto di dibattito – ritenere che l’idea di Durkheim sia legata a un volgare funzionalismo che vede la solidarietà non solo come risultato deterministico dell’interdipendenza sistemica, ma anche e soltanto come prodotto di utilità sociale e dunque di calcoli strategici auto-interessati<sup>74</sup>. In verità, non solo l’interesse di Durkheim è di tipo morale oltre che sociologico – “la divisione del lavoro diventa anche la base dell’ordine morale”<sup>75</sup> e “il nostro primo dovere è [...] quello di costruire una morale”<sup>76</sup> –, ma al centro della sua analisi normativa si rintraccia semmai una dialettica virtuosa tra *interdipendenza sociale* e *autonomia individuale*, oltre allo sviluppo delle differenze in rapporto al crescente aumento del legame sociale. Durkheim, peraltro, appare consapevole che il suo quadro rimane ideale nella misura in cui non corrispondeva alla realtà sociale della sua epoca. Avvicinandosi alle analisi marxiane sulle condizioni del lavoro nell’epoca capitalistica, pur rigettandone l’esito conflittuale e rivoluzionario, Durkheim vide nell’estrema parcellizzazione del lavoro, nella ripetitività delle mansioni, nel rigido inquadramento gerarchico-burocratico, nella degradazione delle condizioni lavorative le cause dell’impedimento strutturale di una effettiva solidarietà organica<sup>77</sup>. Quest’ultima resta una potenzialità immanente allo sviluppo dell’evoluzione sociale, impedita dalla comparsa di forme anomale di divisione del lavoro che danno luogo al fenomeno dell’*anomia* sociale<sup>78</sup>, una patologia interna alla società moderna che segnalerebbe propriamente un *deficit* di solidarietà tra le sue componenti.

---

<sup>74</sup> Alcuni interpreti, come specifica Ruud ter Meulen, leggono invece la solidarietà organica come esclusivamente basata sull’interesse personale o sull’utilità personale, cfr. R. ter Meulen, *Solidarity and Justice in Health and Social Care*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 62.

<sup>75</sup> Cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 379.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 385.

<sup>77</sup> L’effetto della divisione del lavoro può essere, scrive Durkheim, quello “di diminuire l’individuo riducendolo al ruolo di macchina. Effettivamente, se egli non sa a che cosa tendono le operazioni che gli sono richieste, se non le collega a nessun fine, non può assolverle che per abitudine. Tutti i giorni egli ripete i medesimi movimenti con monotona regolarità, ma senza interessarsi a essi e senza comprenderli. Non è più la cellula vivente di un organismo vivente, [...] ma soltanto un ingranaggio inerte al quale una forza esterna dà avvio e che si muove sempre nel medesimo senso e nello stesso modo”, *Ivi*, p. 352.

<sup>78</sup> Cfr. *Ivi*, p. 339 e ss.

### 1.3. Dopo Durkheim: tra filosofia e scienza sociale

Con Durkheim, la teorizzazione della solidarietà in ambito sociologico raggiunge indubbiamente le sue vette. A cavallo tra i due secoli, tra Ottocento e Novecento, tuttavia, degni di nota furono alcuni esempi di teorie incentrate su questo “nuovo” concetto. “Solidarietà” diviene oggetto di molteplici usi ed interpretazioni teoriche: da perno di programmi sociali a fattore essenziale di riproduzione naturale e sociale; da categoria metafisico-ontologica a misura di conflitto e antagonismo nella società.

Nello stesso decennio in cui Durkheim diede alle stampe il suo lavoro sulla divisione del lavoro e sempre in ambito francese, Léon Bourgeois, esponente di primo piano della Terza Repubblica, pubblica un celebre testo, intitolato *Solidarité* (1896), opera nel quale si illustra la teoria del cosiddetto *Solidarisme*. Consapevole dei primi studi sociali precedenti e del metodo sociologico, Bourgeois sosteneva che la società fosse responsabile delle buone o cattive condizioni in cui l’individuo si trovava a nascere e all’interno del quale viveva come prodotto dell’interdipendenza<sup>79</sup>, affermando che “tra ogni individuo e tutti gli altri esiste un legame necessario di solidarietà”<sup>80</sup>. Quest’idea ispirò un programma di riforme sociali di cui Bourgeois stesso si fece promotore negli anni del suo mandato politico, ma la dottrina del solidarismo ebbe tuttavia fatica a sopravvivere al suo ispiratore, “assorbita” ideologicamente dall’emergente socialdemocrazia. Oppure, sempre a cavallo tra Ottocento e Novecento, il naturalista e teorico anarchico Pëtr Kropotkin scrisse alcuni saggi sul periodico inglese *The Nineteenth Century*, raccolti poi, nel 1902 in un unico volume dal titolo *Mutual Aid: A Factor of Evolution*<sup>81</sup>. In questa raccolta di testi, Kropotkin, con chiaro intento politico-sociale e in aperta polemica con le teorie del darwinismo sociale e dell’individualismo romantico, indagò il ruolo decisivo del mutualismo e della cooperazione nel regno animale e nelle società umane.

Inoltre, agli inizi del Novecento e a metà strada tra approccio metafisico e teoria morale, e con decisivo influsso del pensiero cristiano, Max Scheler prese in prestito il

---

<sup>79</sup> J.E. Hayward, *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, in “International Review of Social History”, 6, 1, p. 196.

<sup>80</sup> L. Bourgeois, *La solidarité*, Armand Colin Éditeurs, Paris 1896, p. 15.

<sup>81</sup> Si veda l’edizione italiana, di recente pubblicazione, P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell’evoluzione*, Elèuthera, Milano 2020.

concetto di solidarietà integrandolo nel suo più ampio sistema fenomenologico: il principio di solidarietà (*Solidaritätprinzip*) sta a indicare, nel suo lessico, ciò che governa l'interezza del mondo morale, in cui ogni individuo si trova ad essere "corresponsabile" (*mitverantwortlich*) delle azioni e dei desideri, delle colpe e dei meriti di ogni altra persona<sup>82</sup>. Anch'egli, riprendendo criticamente Tönnies, sviluppa una classificazione di gruppi sociali (massa, comunità-di-vita, società), nella quale lo stadio più profondo, la "persona comune o collettiva" (*Gesamtperson*), incarna l'ideale di corresponsabilità e nel quale – a differenza delle forme sociali indistinte, comunitarie o fondate su interessi individualistici – ogni membro è consapevole di sé come persona unica e irripetibile, nonché "ontologicamente" legato a tutti gli altri.

In sociologia, infine, con l'opera di Max Weber, il concetto si appresta a un più scarso impiego teorico e a un minore investimento normativo. In Weber, infatti, la nozione si avvicina a essere un'idea prettamente politica, data l'attenzione prevalente del sociologo tedesco alla formazione dei gruppi sociali e ai loro interessi specifici, spesso in contrapposizione. La solidarietà diventa non soltanto misura di integrazione e coesione, come nelle teorie ottocentesche, bensì anche di divisione e di conflitto, specialmente tra fazioni politiche in lotta. Weber, inoltre, separa di netto lo studio della relazione sociale da quello delle forme specifiche di solidarietà: quest'ultima non può perciò ridursi a generico sinonimo di "somiglianza" o "relazione sociale", giacché, come precisava opportunamente, "il concetto di relazione sociale non asserisce nulla in merito alla sussistenza, o meno, di una solidarietà tra gli individui che agiscono"<sup>83</sup>. Anche Roberto Michels, allievo di Max Weber, in un saggio dedicato al tema, osservava che "per la formazione di un gruppo di solidarietà è *necessaria a priori* l'esistenza di una netta contrapposizione; si è solidali solo contro qualcuno"<sup>84</sup>.

D'altronde, l'influenza weberiana sulla scienza sociale successiva ha determinato, sin dai primi anni decenni del Novecento, una minore abitudine dei

---

<sup>82</sup> Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in Id., *Collected Works*, vol. 2, Francke, Bern-München 1916, p. 488; tr. it di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013, p. 957.

<sup>83</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr Siebeck, Tübingen 1985; tr. it. *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 25.

<sup>84</sup> R. Michels, *Zum Problem: Solidarität und Kastenwesen*, in Id., *Probleme der Sozialphilosophie*, Leipzig-Berlin 1914, p. 55.

sociologi a esprimere considerazioni di tipo morale nei loro scritti. Nel *Dizionario di sociologia* (1978), a cura di Luciano Gallino, alla voce “solidarietà” si può leggere infatti:

Termine in auge nella sociologia dell'Ottocento e dei primi del Novecento per designare la capacità dei membri di una collettività di agire nei confronti di altri come un soggetto unitario. Caduto pressoché in disuso nel lessico contemporaneo, la tematica sottostante viene discussa sotto la veste di concetti quali *integrazione sociale, consenso, sistema sociale*.<sup>85</sup>

Nel tentativo di diventare una scienza “libera da valori” (*wertfrei*), la sociologia spogliò il concetto di solidarietà da qualsiasi connotazione morale: la solidarietà lascia il campo ad altri lemmi, come *integrazione, consenso, coesione sociale*, preferiti per il loro carattere più neutro e valutativo.

#### **1.4. Tradizioni storiche e moventi etico-politici**

A fronte di un'innegabile centralità nel primo dibattito sociologico ottocentesco, venuta poi a disperdersi, con il passaggio del secolo, in scienze sociali sempre più specializzate e descrittive, il concetto di “solidarietà” ha trovato sin da subito trovata fissa dimora nel lessico delle principali tradizioni politiche otto-novecentesche. Sebbene l'intento principale di questa ricostruzione sia di natura teorica e non storico-politica, vale la pena soffermarsi brevemente sull'analisi di tre orientamenti etico-politici di fondo a cui è possibile associare non solo l'adozione del termine ma anche una sua parziale interpretazione: il patriottismo liberale, il cristianesimo sociale e il socialismo. Ciò che è interessante qui notare è come questi orientamenti incorporano a loro modo distintivi moventi solidali<sup>86</sup>: l'*identità comune*, l'*esperienza condivisa di sofferenza* e l'*azione comune*. A queste tre tradizioni, è possibile aggiungere una quarta, ben più composita delle precedenti, quantomeno rispetto ai suoi moventi, pur essendo piuttosto unitaria nei suoi scopi: quella dei movimenti per i diritti civili, tipicamente animati da minoranze solidali in lotta e mossa da identità comuni ed esperienze di sfruttamento.

---

<sup>85</sup> L. Gallino (a cura di), *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978, p. 661.

<sup>86</sup> A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit.; si veda anche L. Blum, *Three Kinds of Race-Related Solidarity*, in “Journal of Social Philosophy” 38, 2007, pp. 53-72.

Si può dire che questi orientamenti, in forme diverse e ragioni spesso contrapposte, abbiano guardato alla solidarietà come una “posizione intermedia”<sup>87</sup> tra *comunità* e *società*, riprendendo la dicotomia di Tönnies. Tentativi tra loro diversi di intravedere possibilità di costruzione di legami “caldi” nel contesto nuovo della società moderna.

#### **1.4.1. Patriottismo e solidarietà**

Nel primo caso, l’idea di solidarietà si lega al valore del patriottismo moderno, un fenomeno che storicamente – come si è visto in precedenza – è esploso nella Francia di fine Settecento, collegandosi all’ideale di fratellanza nazionale per poi dilagare in tutta Europa nel corso della metà dell’Ottocento. Se si considera il nazionalismo classico di marca liberale, la solidarietà tra compatrioti è ancorata nell’identificazione condivisa con una “comunità immaginata”, secondo la nota formula di Benedict Anderson<sup>88</sup>, per cui l’appartenenza è definita non in termini di classe, posizione sociale, famiglia, azione comune o lotta, bensì in termini di identità sottostante, spesso basata su un’etnia, una lingua o un’origine comune. Ernest Renan parlò della patria come “*une grande solidarité*”, nel medesimo contesto in cui pronunciò la nota frase “*la nazione è un plebiscito di tutti i giorni*”:

La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme.<sup>89</sup>

L’identità condivisa in questione si presenta con intensità diverse a seconda delle differenti tipologie di patriottismo e di idee di nazione. Secondo la distinzione di Federico Chabod<sup>90</sup>, l’idea “volontaristica” di nazione, propugnata ad esempio da Renan, presuppone un’identità che, tuttavia, si riconferma continuamente nell’azione comune

---

<sup>87</sup> Cfr. R. Jaeggi, R. Celikates, *La filosofia sociale. Un’introduzione*, cit., p. 25.

<sup>88</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.

<sup>89</sup> E. Renan, *Che cos’è una nazione*, Donzelli, Roma 1993, p. 16.

<sup>90</sup> F. Chabod, *L’idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 2008.

delle pratiche più o meno inclusive di cittadinanza, tipica della tradizione francese. Le idee “naturalistiche” di nazionalità, invece, si fondano su una identità stabilita da sangue e luogo condivisi, tipiche della tradizione tedesca.

La solidarietà patriottica si presenta, in questo senso, come una *lealtà* i cui confini sono stabiliti più o meno marcatamente sulla base di un’identità e da un’appartenenza territoriale. Sul piano teorico, di particolare rilievo è l’elaborazione della lealtà o solidarietà patriottica da parte di autori comunitaristi contemporanei come Alasdair MacIntyre e Charles Taylor. Questi insistono sulla virtù morale del patriottismo come *precedente* a virtù universalistiche:

Il mio impegno morale (spesso inoperoso) per il benessere di tutti gli esseri umani è altruistico. Ma il legame di solidarietà con i miei compatrioti in una repubblica funzionante si basa su un senso di destino condiviso, dove la condivisione stessa ha un valore. Questo è ciò che dà a questo legame la sua speciale importanza, ciò che rende i miei legami con queste persone e con questa impresa particolarmente vincolanti, ciò che anima la mia “virtù”, o patriottismo.<sup>91</sup>

Tuttavia, scrive MacIntyre: “La lealtà verso il mio paese, verso la mia comunità (che rimane inalterabilmente una virtù essenziale) viene ad essere separata dall’obbedienza al governo cui per caso mi trovo ad essere soggetto”<sup>92</sup>. Questa forma di patriottismo concepisce un criterio di critica interna che può renderlo immune da un’incondizionata adesione alle forme contingenti di potere dominante che guida la nazione. Il principio di critica interna muove da un’essenziale tensione tra *potere dominante* e *comunità morale* di riferimento. Questo genere di patriottismo può muoversi anche attorno ai concetti di debito e gratitudine, in relazione a una serie di “doti” trasmesse, tra cui anche quelle di natura politica, inclusi valori come libertà ed eguaglianza<sup>93</sup>. Sotto questo rispetto, la forma di solidarietà patriottica che più si allontana dallo schema identitario e si

---

<sup>91</sup> C. Taylor, *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*, in N.L. Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 166-170.

<sup>92</sup> A. MacIntyre, *La giustizia come virtù: mutamento di concezioni*, in S. Veca (a cura di), *Giustizia e liberalismo politico*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 142.

<sup>93</sup> Come scrive Maurizio Viroli: “Abbiamo un obbligo morale verso il nostro paese perché gli siamo debitori. Dobbiamo al nostro paese la nostra vita, la nostra educazione, la nostra lingua e, nei casi più fortunati, la nostra libertà”, M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995 (ed. digitale).

costituisce attorno al mutuo riconoscimento di valori prodotti dalle procedure di cittadinanza e della deliberazione collettiva, e dunque da un'azione comune, è il cosiddetto *patriottismo costituzionale*<sup>94</sup>. Si tratta di solidarietà puramente civico-politica, che ben si adatterebbe nel contesto del dibattito sulla solidarietà in organismi complessi e transnazionali come l'Unione Europea<sup>95</sup>.

Come detto, a seconda delle diverse tipologie di patriottismo, la solidarietà richiesta o messa in pratica può sensibilmente cambiare i suoi connotati, avvicinandosi a forme di solidarietà “meccanica” o, per meglio dire, di fedeltà incondizionate. È questo il caso di forme di nazionalismo spinto o di patriottismo estremo. Esemplare, si direbbe, è il caso del nazionalsocialismo. Il motto della *Schutzstaffel* (SS), la polizia politica di Hitler, era “*Meine Ehre heißt Treue*”, “*Il mio onore si chiama lealtà*”.

#### ***1.4.2. La solidarietà cristiana tra virtù morale e virtù sociale***

Nel secondo caso, concentrando l'analisi sull'insegnamento sociale della Chiesa, questo ha preso forma per mezzo di una serie di encicliche papali e altri documenti che determinano e chiariscono il ruolo della Chiesa nella società<sup>96</sup>. Il primo esplicito impiego del termine “solidarietà” ha avuto probabilmente luogo con l'enciclica *Rerum Novarum* (1891) di Papa Leone XII, lettera che esprime per la prima volta una sistematica consapevolezza della Chiesa circa le trasformazioni sociali in corso nella modernizzazione. In questa enciclica, dedicata al tema della giustizia sociale, il Pontefice affrontava la situazione dei lavoratori, e suoi concetti chiave erano l'amicizia e l'amore fraterno. Cento anni dopo, Giovanni Paolo II vedeva proprio nell'idea di amicizia elaborata nella *Rerum Novarum* il precursore del concetto cattolico di

---

<sup>94</sup> D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, in “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 23 maggio 1979; J. Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; tr. it. Di M. Protti, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 217-218.

<sup>95</sup> Quest'ultimo esempio di patriottismo verrà discusso nel sesto capitolo, in riferimento al pensiero di Habermas.

<sup>96</sup> Per una ricostruzione dettagliata del rapporto tra cristianesimo e idea di solidarietà, si veda S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, cit., capitolo 3.



solidarietà<sup>97</sup>. Tra i più importanti documenti che creano una continuità fra la *Rerum Novarum* e la *Centesimus Annus* ci sono la *Quadragesimo Anno* di Pio XI (1931), che sottolinea il principio di sussidiarietà e della lotta contro la povertà, e la *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII (1961), insieme alla *Gaudium et Spes* (1965). Nel 1967, Papa Paolo VI pubblicò la *Populorum Progressio*, e vent'anni dopo, Papa Giovanni Paolo II vi rese omaggio con la sua *Sollicitudo Rei Socialis* (1989).

Un utile riferimento che raccoglie i concetti più salienti delle encicliche e documenti sul rapporto tra cattolicesimo e società è senza dubbio il *Compendio di Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica*<sup>98</sup>. Nel *Compendio*, la “solidarietà” presenta due accezioni tra loro molto differenti ma piuttosto complementari: la solidarietà come *virtù morale e principio sociale*. Ciò che colpisce a prima vista, nella lettura dei paragrafi dedicati alla nozione di solidarietà, è l’interpretazione decisamente “laica” del contesto in cui emerge la necessità di rifarsi alla virtù solidale. Nel testo si fa infatti riferimento al “rapidissimo moltiplicarsi delle vie e dei mezzi di comunicazione”, nonché agli “straordinari progressi dell’informatica, l’accresciuto volume degli scambi commerciali e delle informazioni”. Queste massicce trasformazioni rendono possibile lo stabilirsi di “relazioni anche tra persone lontanissime o sconosciute”<sup>99</sup>:

*Il principio della solidarietà comporta che gli uomini del nostro tempo coltivino maggiormente la consapevolezza del debito che hanno nei confronti della società entro la quale sono inseriti: sono debitori di quelle condizioni che rendono vivibile l’umana esistenza, come pure di quel patrimonio, indivisibile e indispensabile, costituito dalla cultura, dalla conoscenza scientifica e tecnologica, dai beni materiali e immateriali, da tutto ciò che la vicenda umana ha prodotto. Un simile debito va onorato nelle varie*

---

<sup>97</sup> “Il principio, che oggi chiamiamo di solidarietà, [...] è più volte enunciato da Leone XIII col nome di “amicizia”, che troviamo già nella filosofia greca, da Pio XI è designato col nome non meno significativo di “carità sociale”, mentre Paolo VI, ampliando il concetto secondo le moderne e molteplici dimensioni della questione sociale, parlava di “civiltà dell’amore”, così scrive Giovanni Paolo II nella sua *Lettera enciclica. Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, §11, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)

<sup>98</sup> *Compendio di Dottrina sociale della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html)

<sup>99</sup> *Ivi*, §192.

manifestazioni dell'agire sociale, così che il cammino degli uomini non si interrompa, ma resti aperto alle generazioni presenti e a quelle future, chiamate insieme, le une e le altre, a condividere, nella solidarietà, lo stesso dono.<sup>100</sup>

A questa accezione decisamente “laica” e sociale del concetto, in cui torna prepotentemente il tema del *debito*, si accompagna, nei paragrafi successivi, un significato strettamente legato al concetto, ben più originario e tradizionale nella teologia cristiana, di *caritas*. Al paragrafo 196 è Gesù di Nazareth l'esempio di uomo solidale, colui che “fa risplendere dinanzi agli occhi di tutti gli uomini il nesso tra solidarietà e carità, illuminandone l'intero significato”.

Tentando di trovare un punto di giunzione tra le due accezioni in questione – una ispirata da un principio di interdipendenza e l'altra su un principio di amore – si può affermare che al centro della dottrina cattolica della solidarietà si trova un ideale di fraternità e comunione umana per il quale ogni essere umano è considerato come *imago dei* e quindi come *meritevole* dello stesso amore che unisce Dio e l'uomo<sup>101</sup>. L'interdipendenza, non soltanto economica, è anche culturale, intellettuale, tecnologica, ecologica, politica, e dunque *umana* in senso lato. Questo legame sociale rimanda a un legame ben più originario, ossia quello dell'intero creato, verso cui donare *caritas*. In particolare, distintiva dell'etica cristiana della solidarietà è l'*esperienza condivisa di sofferenza*, risultato del peccato originale, e dunque il sollievo della sofferenza in tutte le sue forme. Al tempo stesso, però, la solidarietà è necessaria per integrare le diverse classi della società, i cui loro interessi contrastanti devono essere superati per stabilire la pace e l'armonia sociale<sup>102</sup>, e per far ciò le istituzioni intermediarie, Stato incluso, sono anch'esse necessarie. Come movente, l'identità condivisa si presenta, invece, come riconoscimento dell'altro come fratello o sorella, perdendo tuttavia i suoi connotati strettamente geografici o localistici. Si può dire che attorno a questi due assi principali e complementari – interesse verso la protezione dei più deboli e preoccupazione interclassista per la coesione sociale – si è mossa la tradizione cristiano-democratica in Europa, specialmente in Italia e Germania. Ben più peculiare è, invece, la vicenda del movimento sindacale polacco *Solidarność*, attivo negli anni Ottanta del Novecento e

---

<sup>100</sup> *Ivi*, §195.

<sup>101</sup> Cfr. A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, p. 341.

<sup>102</sup> Cfr. S. Stjernø, *The Idea of Solidarity in Europe*, in “European Journal of Social Law”, 3, 2011, p. 9.

notoriamente sostenuto da Papa Wojtyła, che ha rappresentato una convergenza, a suo modo epocale, di temi socialisti, cristiani e nazionalisti.

Sul piano pratico, sebbene la *caritas* possa differire dalla carità o beneficenza intesa in senso laico e genericamente filantropico, l'ideale della compassione e azione collettivi per aiutare i poveri e i diseredati si avvicina ad atti incondizionati e spesso privi del carattere tipicamente simmetrico e reciproco della solidarietà. È dunque difficile separare il concetto e la pratica solidale del pensiero cristiano sociale da nozioni come fratellanza e *caritas*<sup>103</sup>.

### **1.4.3. Socialismo e solidarietà di classe**

La tradizione socialista, dal canto suo, si è tipicamente ispirata al valore della solidarietà sia come atteggiamento pratico sia come fine ultimo della società. A seguito dei moti del 1848, la solidarietà si afferma a livello europeo come “bandiera della sinistra progressista”<sup>104</sup>, ma non per questo la solidarietà può dirsi un concetto o una pratica intrinsecamente socialista<sup>105</sup>. A seconda dei diversi orientamenti, definitesi soprattutto in relazione al tema della rivoluzione, il concetto di solidarietà impiegato dai partiti e movimenti afferenti al marxismo o alla socialdemocrazia subisce una diversa interpretazione. Se gli orientamenti rivoluzionari blandiscono un'idea forte di “solidarietà di classe” e di lotta tra le classi, le frazioni socialdemocratiche e riformiste hanno puntato su un'idea di solidarietà come redistribuzione e protezione sociale, connessa a conquiste istituzionali da ottenere tramite riforme graduali.

Particolarmente significativo è un passaggio di Engels sulla solidarietà internazionale tra i lavoratori:

---

<sup>103</sup> Non è un caso che l'ultima *Enciclica* di Jorge Bergoglio, dedicata alla solidarietà sociale, sia intitolata *Fratelli tutti. Sull'amicizia sociale*. Il riferimento principale è proprio la fratellanza come riconoscimento della comune umanità, cfr. Francesco, *Fratelli tutti. Sull'amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

<sup>104</sup> M.C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 109.

<sup>105</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 48.

il semplice sentimento di solidarietà, basato sulla convinzione dell'identità della situazione di classe, è sufficiente per creare e tenere assieme tra gli operai di tutti i paesi e di tutte le lingue uno stesso grande partito del proletariato.<sup>106</sup>

La “solidarietà di maggiori masse operaie” – scrivono Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* (1848) – “non è ancora il risultato della *loro propria unione* [corsivo mio], ma della unione della borghesia”<sup>107</sup>. Da questi passaggi emerge la centralità del legame oggettivo e della posizione sociale come innesco morale di una vicinanza solidale tra le classi: un'identità che non è culturale ma che corrisponde a una specifica posizione nella produzione sociale. A ogni modo, Marx ed Engels non elaborano una teoria corrispondente, e anzi, nei carteggi e nei documenti destinati all'attività politica, i richiami alla fratellanza e la solidarietà figurano in maniera piuttosto indistinta. Nel 1844, riferendosi agli operai francesi, il giovane Marx affermava: “La fratellanza degli uomini tra di essi non è una frase, ma una realtà”<sup>108</sup>. Poco più tardi, tuttavia, i due cominceranno ad avanzare una critica verso l'ambiguità e l'indifferenziazione dell'ideale di fraternità, come “comoda astrazione dalle contrapposizioni di classe”<sup>109</sup>. È interessante però come questa differenza tra *atteggiamento solidaristico* e *sentimento fraterno*, talvolta sottile altre volte evidente, si riverberi anche nel lessico dell'organizzazione dei lavoratori: nel regolamento provvisorio della Prima Internazionale (1864) si parla di una solidarietà “tra gli operai dei diversi settori occupazionali in ciascun paese” e di un’“unione fraterna tra i lavoratori dei diversi paesi”<sup>110</sup>: se la fraternità sembra apparire come un orizzonte finale, da raggiungere in prospettiva e universalmente, la solidarietà sembra invece riguardare un effettivo e concreto legame di mobilitazione e mutuo sostegno, in questo caso tra diversi settori del lavoro salariato.

Una teoria della solidarietà di impronta marxista è stata ulteriormente sviluppata in due direzioni molto diverse, ad esempio, da autori come Eduard Bernstein e György

---

<sup>106</sup> F. Engels, *Zur Geschichte des Burdes der Kommunisten*, in Id., *Werke* (vol. 21/5), Dietz Verlag, Berlin 1975; tr. it. *Per la storia della Lega dei comunisti*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 1099.

<sup>107</sup> K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 2014, p. 16.

<sup>108</sup> Si veda Id., *Marx-Engels Werke (MEW)*, 40 voll., Dietz Verlag, Berlin 1968, p. 554 (II tomo).

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 21 (VII tomo). Si veda, su questo, la ricostruzione fatta in R. Zoll, *Solidarietà*, cit.

<sup>110</sup> AA.VV., *La Première Internationale (20 voll.)*, E. Droz, Genève 1962, p. 10.

Lukács<sup>111</sup>, rispettivamente una riformista, l'altra più apertamente rivoluzionaria. In parte anticipato dall'opera teorica e politica di Karl Kautsky, Bernstein si rese fautore di un programma intermedio e riformista, nel quale erano contemplate alleanze tra il proletariato e altre classi, promuovendo un'idea etica di bilanciamento tra libertà individuale e solidarietà<sup>112</sup>. Questa impronta riformista, che prevedeva per l'appunto un compromesso non solo tra classi ma anche tra riforme sociali graduali ed economia capitalistica, nel corso dei decenni successivi fu mantenuta e anzi rivendicata come cifra caratterizzante la socialdemocrazia, non solo tedesca ma europea, specie dopo la nascita della Terza internazionale (1919) e la conseguente divisione tra comunisti, afferenti a Mosca, e socialisti, rimasti indipendenti dall'Unione Sovietica. Nel quadro socialdemocratico la "solidarietà" si presenta come attenzione all'inclusione sociale e alle politiche di protezione sociale condotte dallo Stato<sup>113</sup>. Al contrario, la prospettiva radicalmente leninista di Lukács era incentrata sul ruolo privilegiato del proletariato e della sua "coscienza di classe"<sup>114</sup> nel superamento radicale del sistema capitalistico. Il teorico ungherese, a differenza dei cosiddetti teorici del "revisionismo", era tanto diffidente della possibilità di un'effettiva solidarietà all'interno dell'ordine borghese quanto certo dell'unicità e superiorità del legame etico tra membri della classe subalterna:

La solidarietà propagandata dai più grandi filosofi della borghesia come un ideale sociale irraggiungibile esiste realmente nella coscienza di classe, negli interessi di classe del proletariato. Nella storia del mondo, la vocazione del proletariato si rivela nel fatto che la realizzazione dei suoi interessi di classe porta con sé la liberazione sociale del genere umano.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, cit., p. 42.

<sup>112</sup> Cfr. E. Bernstein, *Die Arbeiterbewegung*, Literarische Anstalt Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1910.

<sup>113</sup> Ancora, su questo, S. Stjernø, *Solidarity in Europe: History of an Idea*, cit., in particolare il capitolo 5; anche P. Baldwin, *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>114</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni, Milano 1991.

<sup>115</sup> Id., *Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion*, in *Collected Works*, vol. 2 (*Friihchriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*), Luchterhand, Neuwied and Berlin 1919, p. 91.

Sebbene, infatti, la solidarietà tra i lavoratori si qualifichi senza dubbio come una “solidarietà di gruppo”, va comunque ricordato che l’idea stessa di lotta di classe ingaggiata dal proletariato è pensata, quantomeno da Marx e Engels, come anche da Lukács, come presupposto necessario del raggiungimento di una solidarietà universale, e dunque come preconditione della fine stessa delle classi: la classe operaia come classe “portatrice degli interessi universali dell’umanità”. Il gruppo, in questo senso, non è il fondamento e la destinazione finale (nel doppio senso del tedesco *Bestimmung*), bensì il presupposto e il mezzo per il raggiungimento di rivendicazioni superiori. Alla statica polarità tra universalismo e particolarismo della fraternità, la solidarietà tra lavoratori in lotta riproduce una dialettica tra universale e particolare che si concretizza nel ruolo storico-ideale della classe operaia.

#### ***1.4.4. Movimenti per i diritti civili***

Infine, tra le tradizioni storico-politiche e i modelli che esse incarnano, menzione va fatta ai movimenti per i diritti civili e delle minoranze, da quello di liberazione afroamericana a quello femminista. Benché questi movimenti di lotta abbiano in verità attinto in gran parte dalle principali ideologie solidaristiche (come quella socialista e cristiana), la densità della loro storia e delle conquiste conferisce loro un ruolo autonomo rispetto alla concettualizzazione della solidarietà. Movimenti di tipo *identitario* e di *condivisione di sofferenza e di oppressione* si sono talvolta virtuosamente intersecati come anche opposti, creando talvolta distinte correnti. Di gran lunga meno decisivo è il movente legato all’*azione in comune*, giacché le minoranze spesso si riconoscono proprio in quanto escluse da meccanismi produzione o di cittadinanza e partecipazione politica. Anche nel caso dei movimenti di minoranze in lotta è decisamente delicato il rapporto tra legame solidale particolare del gruppo (spesso contraddistinto da una forte identità condivisa) e obiettivo finale “universale”, inteso come superamento di ogni discriminazione e di qualunque ostacolo al riconoscimento personale e collettivo. Come ebbe a scrivere un illustre intellettuale come W.E.B. Du Bois, impegnato nel movimento per la liberazione afroamericana e anti-coloniale, nel suo saggio *The Conservation of Races* (1897):

È nostro dovere [come persone di colore, *N.d.A.*] conservare i nostri poteri fisici, le nostre dotazioni intellettuali, i nostri ideali spirituali; come razza dobbiamo lottare per l'organizzazione della razza, per la solidarietà della razza, per l'unità della razza verso la realizzazione di quella più ampia umanità che riconosce liberamente le differenze negli uomini, ma depreca severamente l'ineguaglianza nelle loro opportunità di sviluppo.<sup>116</sup>

Per Du Bois, gli obiettivi emancipativi della solidarietà tra persone di colore non potrebbero essere raggiunti senza la conservazione di una specifica identità nera, da preservare, per l'appunto, “fino a quando questa missione del popolo negro non sarà compiuta, e l'ideale della fratellanza umana non sarà diventato una possibilità pratica”<sup>117</sup>.

Inoltre, particolarmente significativo e paradigmatico per comprendere questo genere di solidarietà è il *Combahee River Collective Statement* del 1976<sup>118</sup>, un documento capace di esprimere molteplici elementi teorici presenti in vari movimenti per i diritti civili. Si tratta di un manifesto dell'omonimo collettivo afroamericano e femminista, attivo a Boston negli anni Settanta e protagonista del movimento statunitense dei *Civil Rights*, nel quale si intrecciano motivi di tipo razziale, sessuale e sociale. È in questa importante dichiarazione collettiva ad essere coniata l'espressione “politica dell'identità” (*identity politics*), idea e pratica che verrà poi largamente impiegata da un'ampia gamma di movimenti, da quelli femministi a quelli afroamericani, nonché in numerose organizzazioni nazionaliste e post-coloniali. Nel caso specifico del collettivo *Combahee River*, quest'idea si riferisce al fatto che “[...] la nostra politica si evolve da un sano amore per noi stesse [*healthy love for ourselves*], le nostre sorelle e la nostra comunità che ci permette di continuare la nostra lotta e il nostro lavoro. Questo concentrarsi sulla nostra stessa oppressione è incarnato nel

---

<sup>116</sup> W.E.B. Du Bois, *The Conservation of Races*, in Id., *The Seventh Son: The Thought and Writings of W. E. B. Du Bois*, vol. 1, a cura di J. Lester, Vintage, New York 1971, p. 183.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 186. Nella lettura di Tommie Shelby, tuttavia, benché Du Bois parli del dovere di preservare l'identità fino a quando gli obiettivi di emancipazione non siano raggiunti (“*until this mission of the Negro people is accomplished*”), egli vorrebbe comunque vedere un'identità nera conservata anche dopo l'auspicata conquista di un'eguaglianza sociale sostanziale, cfr. T. Shelby, *Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression*, cit., p. 235.

<sup>118</sup> *The Combahee River Collective Statement*, in K.-Y Taylor (a cura di), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago 2017.

concetto di politica dell'identità"<sup>119</sup>. L'identità condivisa, il tratto comune, è così una condizione, un *fatto* che immediatamente determina un certo tipo di oppressione e che però, al contempo, le minoranze in lotta intendono rivendicare ed utilizzare come terreno stesso di organizzazione, nonché di riconoscimento e soccorso reciproci: “La nostra situazione come persone nere – si legge nel manifesto – necessita di *una solidarietà intorno al fatto della razza* [corsivo mio]”<sup>120</sup>.

A ciò si aggiunge un altro aspetto, anch'esso presente in maniera pionieristica nella dichiarazione del *Combahee River*. Alla politica dell'identità si accompagna, infatti, un'idea che oggi si definirebbe *intersezionale* di solidarietà. In primo luogo, infatti, scrivono le attiviste, “ci sentiamo solidali con gli uomini neri progressisti”<sup>121</sup>, di contro a ogni idea di “separatismo” (*separatism*), che cioè non considera importante l'unione delle lotte di tutta la minoranza afroamericana, aldilà del genere e dell'orientamento sessuale. Non solo: questa solidarietà si esprime anche in tutto lo spettro sociale dell'oppressione, inclusa quella economica, secondo cui si stabilisce, nella fattispecie, un nesso tra condizione di donna afroamericana e sfruttamento sul luogo di lavoro: “Abbiamo bisogno di articolare la reale situazione di classe di persone che non sono semplicemente lavoratori senza razza e senza sesso [*raceless and sexless*], ma per i quali l'oppressione razziale e sessuale sono determinanti significativi nella loro vita lavorativa/economica”<sup>122</sup>. L'intersezionalità, termine coniato più tardi, nel 1989 da Kimberlé Crenshaw<sup>123</sup>, indica, per l'appunto, la sovrapposizione delle dimensioni dello sfruttamento e della discriminazione, così come uno sguardo ampliato sulla possibilità di alleanze solidali trasversali, allargate a diversi ambiti del sociale.

---

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>123</sup> K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in “University of Chicago Legal Forum”, 1, 1989, pp. 139-167.



*Tabella 1. Tradizioni etico-politiche solidaristiche*

	<b>Moventi principali</b>	<b>Aspetti</b>
<b>Patriottismo</b>	Identità condivisa Esperienza comune di oppressione	Lealtà Centralità della nazione
<b>Cristianesimo sociale</b>	Esperienza comune di oppressione e sofferenza	Interclassismo Sollievo delle sofferenze sociali
<b>Socialismo</b>	Azione comune (nella produzione comune)	Centralità della classe e della sua coscienza Centralità dello Stato sociale
<b>Movimenti per i diritti civili</b>	Esperienza comune di oppressione e sofferenza Identità condivisa	Centralità della minoranza oppressa

La genealogia dell'idea, specie nel caso della solidarietà, concetto denso e soprattutto idealmente "poroso", nonché la ricognizione delle principali forme storiche che hanno incarnato l'idea (**Tabella 1**), costituiscono necessarie tappe per una sua migliore comprensione concettuale, a cui il capitolo successivo è dedicato.

## 2.

### Per una comprensione unitaria del concetto.

#### Forme e criteri della solidarietà

##### 2.1. Le forme della solidarietà: sociale, civica, politica

Il passaggio di testimone dalla teoria sociale alla teoria etico-politica ha conferito al concetto un'ambivalenza e oscillazione che tutt'oggi permane: tra coesione sociale e trasformazione sociale, tra protezione e mobilitazione, tra società nel suo insieme e logica di gruppo, tra redistribuzione e riconoscimento. Muovendo da uno sguardo storico-genealogico a una prospettiva più concettuale, e partendo da alcune classificazioni proposte nella letteratura<sup>124</sup>, si può dire che la solidarietà si sia manifestata come *coesione sociale*, come *protezione civico-istituzionale* e come *fattore di trasformazione politica*. Tale classificazione risulta utile a determinare la portata e i contesti di riferimento delle proposte teoriche che si affronteranno successivamente.

##### 2.1.1. Solidarietà e coesione sociale

La *solidarietà sociale* indica la misura di coesione e di interdipendenza sociale, che può implicare obbligazioni tra i suoi membri, come “cemento interno che tiene insieme una società”<sup>125</sup>. Naturalmente, l'aggettivo “sociale” va accompagnato a qualunque relazione solidale in quanto rapporto intersoggettivo e allargato a una comunità di più individui. Tuttavia, qui con “sociale” si deve intendere una dimensione precedente a quella civica, in rapporto cioè a istituzioni statuali, e *politica*, in relazione a lotte per il cambiamento sociale. In altre parole, quella sociale è una solidarietà che emerge da un legame

---

<sup>124</sup> In particolare quelle proposte da S. Scholz, *Political Solidarity*, cit. e K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit.

<sup>125</sup> “Inner cement holding together a society”, K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 9.

oggettivo, da contesti culturali, comunitari, economici, in qualche modo già “presenti” e dati, che esprimono gli obblighi che i singoli membri hanno gli uni verso gli altri nel gruppo. Se si vuole, si riferisce alla “statica” dei rapporti di interdipendenza e di comunanza tra soggetti. “Come la solidità dei corpi fisici – scrive David Heyd – è ciò che impedisce a un’entità di disintegrarsi”<sup>126</sup>. La solidarietà è ciò che permette a un’entità sociale, o persino all’intera società, di riprodursi. Perciò, oltre che essere un fenomeno (Durkheim l’avrebbe definito *fait social*), essa determina anche degli obblighi positivi di aiuto e condivisione di rischi.

Ci si può appellare a questo genere di solidarietà in situazioni nelle quali gruppi sociali o legami cooperativi vengono minacciati da pericoli interni o esterni, anche non necessariamente associabili ad altri individui, ma a fenomeni naturali oppure sistemici. Esempi possono essere le risposte di mutuo sostegno di fronte a crisi finanziarie, pandemiche, oppure crisi ambientali. È in gioco, in queste situazioni, la *tenuta* stessa della società e di una determinata forma di vita. Non è un caso che questo genere di rapporto solidale si accordi con considerazioni di tipo realistico e di interesse strumentale, come si vedrà in seguito.

### **2.1.2. *Solidarietà e protezione civica***

La *solidarietà civica*, invece, è l’idea che “la società ha l’obbligo di proteggere i propri membri attraverso programmi che garantiscano il rispetto di bisogni di base adeguati”<sup>127</sup>. La solidarietà intesa come relazione *civica*, in altre parole, si riferisce al rapporto tra gli individui e le istituzioni, dato l’obbligo di quest’ultime di tutelare i propri membri con misure di redistribuzione e di protezione sociale, in particolare per rimediare alle vulnerabilità sociali e all’esclusione. Già all’articolo 21 della Costituzione giacobina del 1793, in pieno clima di *fraternité*, i “soccorsi pubblici” (*les socours publics*) venivano presentati come “sacri doveri” (*dette sacrées*) della Repubblica

---

<sup>126</sup> D. Heyd, *Justice and Solidarity: The Contractarian Case Against Global Justice*, in “Journal of Social Philosophy”, 38, 1, 2007, p. 118.

<sup>127</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 40.

di fornire sostentamento ai ‘membri sfortunati’ della società”, anche procurando loro un impiego o assicurando anche mezzi di sussistenza agli inabili al lavoro<sup>128</sup>.

Questa relazione tra cittadini e istituzioni pubbliche, da esclusiva protezione della vita, dei beni e delle proprietà dei singoli, si è nel tempo affinata e tradizionalmente istituzionalizzata nello Stato sociale o *Welfare State* moderno, il quale prevede un’ampia gamma di misure e politiche di natura universalistica rivolte al benessere e protezione individuali e collettivi che il mercato da solo non può assicurare. Prima di tale configurazione, in epoca premoderna, le misure assistenziali e di soccorso reciproco erano presenti soltanto nei contesti comunitari o all’interno di gruppi coesi, in quelle che vengono comunemente definite *réseaux primaires* (reti sociali primarie), vale a dire famiglia, vicinato, organizzazioni religiose<sup>129</sup>. Invece, nella sfera dello Stato sociale, la solidarietà si presenta, come scrive Stjernø, come quella “disponibilità a condividere le risorse con gli altri attraverso il contributo personale verso coloro che sono in lotta o nel bisogno, attraverso la tassazione e la redistribuzione organizzata dallo stato”<sup>130</sup>. A fondamento di questo genere di condivisioni di risorse sono in genere i cosiddetti *diritti sociali*, vale a dire “il complesso delle tutele e dei servizi erogati dallo Stato e dagli enti locali al fine di garantire una rete di protezione sociale: istruzione, sanità, pensioni, previdenza sociale (in caso di malattia, gravidanza, disoccupazione), servizi socio-assistenziali (per bambini e ragazzi senza famiglia, anziani, malati cronici e disabili)”<sup>131</sup>. Nell’ambito delle odierne costituzioni europee, il principio della solidarietà civica è ben rappresentato dall’articolo 2 della Costituzione italiana, il quale recita: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”. Doveri civici di solidarietà che si esprimono, sempre secondo il dettato costituzionale,

---

<sup>128</sup> All’articolo 21 si legge, “*Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d’exister à ceux qui sont hors d’état de travailler*”, *Constitution française du 24 juin 1793*, disponibile al collegamento <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>

<sup>129</sup> Cfr. R. Zoll, *Solidarietà*, cit.

<sup>130</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 2.

<sup>131</sup> *Diritti sociali*, in “Enciclopedia Italiana Treccani”, disponibile al collegamento <https://www.treccani.it/enciclopedia/diritti-sociali/>

tanto nella “difesa della patria” (art. 52) e nel “rispetto delle leggi” (art. 54) quanto nell’impegno “a concorrere alle spese pubbliche” in ragione della propria capacità contributiva, ovvero secondo criteri di progressività (art. 53).

Tuttavia, benché le prestazioni dello Stato sociale, di distribuzione e di benessere diffuso e garantito, siano spesso descritte come solidali, rimane ancora oggetto di dibattito se queste siano reali forme di solidarietà genuina<sup>132</sup>, oppure ancora, se principi differenti da quelli di solidarietà, come quello di giustizia sociale, siano alla base della giustificazione dei diritti sociali<sup>133</sup>. Ci si può, inoltre, ad esempio, legittimamente chiedere se la politica sociale praticata da Otto von Bismark – come paradigma di *welfare* introdotto dall’alto e finalizzato a irretire le proteste sociali – fosse un esempio di reale solidarietà civica o nient’altro che un disegno di pacificazione forzata<sup>134</sup>. Ma la stessa classificazione qui presentata potrebbe aiutare a descrivere quest’ultima, piuttosto, come una forma di solidarietà sociale, se non proprio una semplice *concessione* o *forzata beneficenza*, nella misura in cui il movente fondamentale era il mantenimento dell’ordine sociale, senza però riferimento ampio alla giustizia e dunque a tutto lo spettro di diritti.

Come si cercherà di argomentare in seguito, questo contesto di solidarietà, caratterizzato da fenomeni di giuridificazione e istituzionalizzazione, non va inteso come una sfera separata dai legami informali e spontanei del sociale, bensì come una *crystallizzazione delle aspettative di reciprocità*<sup>135</sup>. Le aspettative di aiuto reciproco, che certo provengono dalla società e dunque da una dimensione inizialmente pre-politica, si cristallizzano in norme, regolamenti e istituti, temporanei o permanenti<sup>136</sup>.

---

<sup>132</sup> Cfr. V. Pazè, *Il destino della solidarietà tra comunità e mondo*, in “Filosofia politica”, 1, 2017, p. 142.

<sup>133</sup> Si discuterà di questo problema nel terzo capitolo.

<sup>134</sup> S. Giubboni, *Solidarietà e sicurezza sociale nella Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea*, in “Quaderni di diritto del lavoro e delle relazioni industriali”, 2001, p. 535; K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà*, cit., p. 34.

<sup>135</sup> Cfr. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit.,

<sup>136</sup> Di questi livelli diversi di incarnazione del rapporto solidale si discute nel quinto capitolo di questo lavoro.

### ***2.1.3. Solidarietà e trasformazione politica***

La *solidarietà politica* è una relazione che si forma quando gli individui o i gruppi si uniscono intorno a qualche bisogno o causa collettiva, al fine di determinare una trasformazione sociale. Se la solidarietà come coesione sociale indica la “statica” dei rapporti di interdipendenza, questo tipo ne indica invece la “dinamica”. Come tale, essa nasce sempre in opposizione antagonistica a qualcosa, in particolare per porre fine a ingiustizie percepite e a forme di oppressione<sup>137</sup>. Quando la sola dimensione dell’integrazione e della coesione sociale diventa inadatta o lo stesso legame sociale è giudicato inopportuno e ingiusto agli occhi dei soggetti, la solidarietà può tradursi in forme apertamente conflittuali e trasformative. Dunque, piuttosto che giustificare il mutuo supporto su una pre-esistente interdipendenza tra gli individui, la concezione politica della solidarietà enfatizza il ruolo della coscienza e l’impegno individuali, della responsabilità del gruppo e dell’azione collettiva<sup>138</sup>. Gli obiettivi sono ispirati da una *critica sociale*, e tale critica “deve restare attiva durante tutto il corso del movimento al fine di accogliere i bisogni e gli interessi mutevoli”<sup>139</sup>.

In questa forma di solidarietà rientrano, naturalmente, le lotte legate al movimento operaio, agli scioperi e ai movimenti politici per i diritti civili. Così essa può essere chiamata anche “solidarietà di lotta” (*fighting solidarity/Kampf-Solidarität*)<sup>140</sup>. La solidarietà in conflitto, perciò, sembra richiedere antagonismo, se non proprio un nemico, giacché se è *a favore* di qualcuno o di qualcosa, è anche *contro* qualcun altro<sup>141</sup>. Come nel caso dell’unità tra lavoratori, si tratta di “solidarietà interna e opposizione verso l’esterno”<sup>142</sup>, verso un avversario che, molto spesso, è ritenuto esso

---

<sup>137</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 65.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>140</sup> A. Laitinen, A.B Pessi, *Introduction* in Id. (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, cit., p. 10; K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà*, cit., p. 49.

<sup>141</sup> P.P. Portinaro, *Introduzione*, in K. Bayertz, M. Baumann, *L’interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, cit., p. viii.

<sup>142</sup> A. Honneth, *Zur «latenten Biographie» von Arbeiterjugendlichen* (con B. Mahnkopf e R. Paris), in *Soziologische Analysen. Referate des 19. Deutschen Soziologentages*, Berlin 1979, pp. 930- 939; tr. it. *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 38.

stesso causa di impedimento di più ampia solidarietà nell'ambito del sociale. Secondo Scholz, dunque, questa forma specifica di solidarietà si contrapporrebbe concettualmente a quella sociale, in quanto votata alla trasformazione del reale e non al mantenimento della coesione sociale o dello *status quo*<sup>143</sup>. Tale contrapposizione pratica assume decisiva importanza se si considera che, in Durkheim, la solidarietà organica in Durkheim come una solidarietà sociale tesa al mantenimento di un'armonia sociale. Il conflitto sociale tra classi o ceti, “*l'antagonismo del lavoro e del capitale*”<sup>144</sup>, è incluso da Durkheim, infatti, tra le patologie immanenti alla divisione del lavoro e all'integrazione sociale moderna, tanto da stigmatizzare la coscienza di classe emergente come una solidarietà meccanica.

**Tabella 2. Le forme i contesti della solidarietà**

	<b>Definizione</b>	<b>Aspetti e moventi</b>
<b>Solidarietà sociale</b>	<i>Obblighi reciproci di sostegno e condivisione del rischio sulla base di un legame oggettivo</i>	Co-appartenenza Coesione Integrazione
<b>Solidarietà civica</b>	<i>Garanzia e protezione da parte delle istituzioni verso vulnerabilità sociali</i>	Protezione Redistribuzione Istituzionalizzazione
<b>Solidarietà politica</b>	<i>Reazione collettiva a ingiustizie percepite e orientata alla trasformazione</i>	Conflitto Trasformazione

## **2.2. Quello che la solidarietà (non) è**

Provando a riassumere, mentre la solidarietà sociale esprime la coesione sociale di una comunità e si fonda essenzialmente su legami cooperativi, valori, norme, costumi e credenze che i membri di tale comunità condividono e si impegnano in qualche modo a

<sup>143</sup> Su questo, si veda anche A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*, cit., p. 5.

<sup>144</sup> É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 340.

preservare, la solidarietà civica emerge quando i membri della comunità sentono l'obbligo, ispirato anche da ragioni di carattere morale, di proteggere coloro che soffrono di limitazioni o vulnerabilità, spesso al fine di garantire la loro partecipazione alla vita civile. La solidarietà politica è invece anche caratterizzata dalla presenza di espliciti obiettivi politici e di obblighi morali; questi obblighi non hanno lo scopo di mantenere la coesione sociale (come nella solidarietà sociale) o di garantire la sicurezza sociale (come nella solidarietà civica), bensì, piuttosto, di realizzare un cambiamento politico.

Si farebbe un disservizio allo studio del concetto, alla sua genealogia e al suo potenziale normativo se si non si riconoscesse, dunque, la molteplicità delle sue forme e dei suoi contesti. Tuttavia, nonostante le diverse specie di relazioni solidali siano “molto diverse nella fonte, nella struttura, nella forza e nel contenuto dell'obbligo morale implicato”<sup>145</sup>, ciò non significa che tale molteplicità renda impossibile una comprensione omogenea del fenomeno e dunque dello stesso concetto di solidarietà. Le stesse forme e funzioni non si presentano mai come contesti tra loro indipendenti, senza trasmissione reciproca, e ciò indica che il fenomeno della solidarietà è al tempo stesso unitario e multidimensionale. Come detto, la solidarietà *sociale* può tradursi in *politica* non appena gli attori non riconoscono più come “proprio” il legame già esistente e, in questo, la semplice coesione risulta ai loro occhi insufficiente. Oppure, le richieste di solidarietà “dal basso”, conflittuali, possano trasformarsi in pretese giuridiche, come accaduto sistematicamente nella storia dello Stato sociale<sup>146</sup>, per quel che riguarda soprattutto l'estensione e la garanzia dei diritti sociali. Tali cambiamenti “di stato” del mutuo supporto non potrebbero avvenire se alla loro base non ci fosse un fenomeno riconoscibile di solidarietà con, tuttavia, molteplici sfaccettature.

Se, dunque, ci si vuole rifare in maniera coerente a questa nozione, occorre provare a avanzare una ricostruzione razionale e unitaria del concetto, che si mostri anche fedele alla sua genealogia così come adatta a rendere conto delle diverse forme e funzioni che la solidarietà può avere e ha avuto storicamente. Si proporrà dunque, per utilizzare una formula di Tommie Shelby, una definizione “robusta” (*robust*) di

---

<sup>145</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 39.

<sup>146</sup> J. Habermas, *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII*, Suhrkamp, Berlin 2013; tr. it. di L. Ceppa, *Nella spirale tecnocratica*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 36.



solidarietà, ossia “una solidarietà che sia abbastanza robusta da muovere le persone all’azione collettiva, non solo una simpatia reciproca nata dal riconoscimento della comunanza o da un semplice senso di appartenenza al gruppo”<sup>147</sup>. Di conseguenza, la solidarietà va intesa in modo da descrivere una forma specifica di disposizioni, azioni o provvedimenti messi in atto (*enacted*) al fine di sostenere e assistere gli altri, e non semplicemente come sentimento o “stato mentale”, distinguendosi in ciò dalla semplice *empatia*, che pure può avere un ruolo come qualità o movente dei rapporti di solidarietà. Per giungere a una tale ricostruzione, è necessario innanzitutto distinguere la nozione da altri concetti ad essa affini – carità, cura o lealtà – evitando caratterizzazioni generiche o fuorvianti provenienti anche dai molteplici usi ordinari che possono rendere il concetto inservibile sia in termini analitici, e dunque descrittivi, sia in termini normativi. Se il capitolo precedente ha cercato di gettare luce sulla differenza tra fraternità e solidarietà – o meglio sulla transizione storico-ideale dalla fraternità alla solidarietà –, è evidente però che la contrapposizione concettuale più istruttiva non che può essere quella con l’idea e la pratica di *carità* (**Tabella 3**).

In primo luogo, ciò che è già in parte emerso è che la carità sembra distinguersi come un rapporto essenzialmente unilaterale, mentre la solidarietà è il prodotto della volontà di due o più soggetti, onnilaterale e intersoggettivo. La carità è “un’azione per conto di un altro piuttosto che con un altro”, mentre “un’azione solidaristica richiede un’azione comune per un obiettivo condiviso”<sup>148</sup>. Alcuni autori sottolineano la somiglianza di condizione o di obiettivo tra gli individui come fattore determinante e discriminante della solidarietà<sup>149</sup>, di contro alla fondamentale *differenza* di condizione di partenza e di *status* che sussisterebbe tra chi aiuta e chi riceve l’aiuto nella carità<sup>150</sup>. Inoltre, la categoria del rischio condiviso è assente nelle pratiche caritatevoli: l’aiuto che si mostra non determina infatti un cambiamento di *status* né nel soggetto attivo che aiuta né, il più delle volte, in chi si trova ad esserne il destinatario. Ma la *differenza*, in questo senso, può anche non necessariamente riguardare una diversità di condizione

---

<sup>147</sup> S. Shelby, *Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?*, cit., p. 237.

<sup>148</sup> A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit.

<sup>149</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit.; B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity in Biomedicine and Beyond*, cit.

<sup>150</sup> Barbara Prainsack e Alena Buyx definiscono la solidarietà come “una pratica che esprime la volontà di sostenere gli altri, con cui riconosciamo somiglianza in un rispetto rilevante”, cfr. B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity as an Emerging Concept in Bioethics*, cit., capitolo 3.

materiale o di *status* sociale, bensì, più precisamente, una sostanziale asimmetria tra lato attivo e lato passivo del sostegno: l'atto caritatevole non può che dipendere da *una sola* parte della relazione e non da una possibile risposta, o contropartita, del lato passivo. L'aiuto caritatevole è perciò unidirezionale e autoconclusivo. In altre parole, alla carità mancherebbe anche l'elemento della reciprocità, che sembra invece contraddistinguere gli individui *in* solidarietà. Essendo, poi, la carità “un'azione *per conto* di un altro piuttosto che *con* un altro”<sup>151</sup>, sembra differire dalla solidarietà in quanto non esprime una relazione tra persone che hanno qualcosa di importante in comune, in ultima analisi *una causa*, bensì un'intenzione individuale espressa soltanto da un polo della relazione.

**Tabella 3. Carità versus solidarietà**

	<b>Carità</b>	<b>Solidarietà</b>
<b>Indirizzo</b>	Unilaterale	Onnilaterale
<b>Relazione</b>	Verticale	Orizzontale
<b>Origine</b>	Differenza	Somiglianza
<b>Scopo</b>	Gratuità	Causa comune

Anche altri concetti correlati, come quello di *cura*, possono essere fonte di proficuo confronto concettuale. L'idea di cura si può riferire a una serie di rapporti, spesso personali, che si intrattengono con qualcuno. Può essere il caso delle *relazioni affettive* tra familiari, oppure di relazioni amorose o di amicizia. In queste relazioni sono in gioco esclusività e disinteresse, ma anche uno scambio *faccia-a-faccia* di cui i rapporti solidali sembrano poter fare anche a meno. La reciprocità è certamente parte integrante dei rapporti amorosi e di amicizia; meno però nel caso, ad esempio, della cura di un genitore verso un figlio, tanto più se un infante: si può aver cura del proprio figlio appena nato senza che il proprio figlio abbia (ancora) cura del proprio genitore. Anche nel caso della cura verso qualcosa di non-umano, come gli animali o, in più in generale, l'ambiente, sarebbe piuttosto peculiare parlare di solidarietà: si è in solidarietà *con* i

<sup>151</sup> A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 350.

delfini minacciati dalla pesca intensiva? Oppure con una foresta in pericolo? In tal caso, lo si potrebbe essere, piuttosto, con gli attivisti impegnati nella causa dell'ambientalismo. A mancare, cioè, nelle varie accezioni di cura, è il riferimento a una *causa comune*.

Infine, anche il concetto di *lealtà* può avvicinarsi a quello di solidarietà, ma anche in questo caso è possibile individuare alcune essenziali differenze. Entrambi sembrano basarsi sull'identificazione con una causa comune (una nazione, un'istituzione o un'idea), eppure la lealtà richiesta e talvolta imposta può richiedere una dedizione e abnegazione incondizionate, che può andare di pari passo con la subordinazione<sup>152</sup>. Come scrive Rahel Jaeggi, “la solidarietà è una relazione non gerarchica; la lealtà può avere una struttura gerarchica”<sup>153</sup>. L'idea implicita quando si parla di lealtà tradizionale è che gli individui debbano, ad esempio, subordinare il loro interesse, finanche la loro libertà e autonomia, al gruppo o alla causa in questione, se non proprio a un *leader*. Una “disponibilità coatta al sacrificio”<sup>154</sup> che è tipica delle società gerarchiche e autoritarie. Dedizione che è ben espressa dal motto, tipico del mondo militare, “*Semper fidelis*”. La solidarietà, al contrario, sembra essere legata a un equilibrio tra le “parti” e il “tutto”, tra individui e gruppo/causa comune, nonché a un sentimento di consenso (se non di legittimità) da parte di tutti coloro che ne sono parte: ciascuno valuta positivamente ed esprime una fiducia verso la causa in comune e verso la stessa relazione in corso<sup>155</sup>.

Tramite una definizione per contrapposizione è possibile dunque individuare un complesso di relazioni, atteggiamenti e disposizioni interrelate, caratteri tra loro complementari che possono essere indicati come segue: reciprocità, simmetria, rischio condiviso, causa in comune. Ciò non vuol dire che qualunque riferimento alle nozioni di lealtà o fedeltà sia inappropriato, giacché, come l'empatia o la fiducia, possono risultare rilevanti elementi emotivi o performativi dei rapporti solidali, ma non esclusivi<sup>156</sup>. Va

---

<sup>152</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit. p. 290.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> J. Habermas, *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

<sup>155</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit. p. 290.

<sup>156</sup> Cfr. T. Shelby, *Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?*, cit. Oppure, Michael Walzer ha sottolineato il legame positivo tra solidarietà politica e onore personale, inteso come integrità e coerenza (*consistency*) con se stessi, prima ancora che con gli altri, cfr. M. Walzer, *Political*

detto che molti autori, in variegati tentativi di definizione, insistono – spesso peccando di riduzionismo – proprio su aspetti specifici della solidarietà, su condizioni necessarie ma non sufficienti: corresponsabilità, empatia, fiducia, mutuo sostegno. La prospettiva qui suggerita interpreta, invece, la solidarietà come un fenomeno complesso, che include una serie di condizioni e caratteri, come *una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune*.

## 2.3. Condizioni e caratteri della solidarietà

### 2.3.1. Simmetria e reciprocità

In primo luogo, nelle relazioni solidali l'uguaglianza si presenta come *simmetria* o *orizzontalità*: non è, cioè, un'uguaglianza di fatto – sociale o politica – bensì, essenzialmente, un'aspettativa di reciprocità tra gli attori coinvolti, o, meglio ancora, una “reciprocità simmetrica”<sup>157</sup>. Non essendo, necessariamente, un'eguaglianza di fatto, essa è presupposta: se gli attori non immaginassero l'altro come di eguale considerazione, la reciprocità del sostegno di fatto verrebbe meno. L'orizzontalità sta a indicare il pari coinvolgimento e la pari importanza di ciascuno, del suo contributo e del suo sforzo, nel raggiungimento o realizzazione di uno scopo condiviso, e può indicare dunque anche una *corresponsabilità*.

La *reciprocità*, a sua volta, dev'essere intesa come qualcosa non necessariamente presente nel medesimo spazio e nello stesso tempo, e in tal senso si può presentare come *reciprocità indiretta* o “ampliata” (*enlarged reciprocity*)<sup>158</sup>. Come osservano Jessica L. Collett, Linda D. Molm, e David R. Schaefer, autori di un importante saggio sulla reciprocità (o scambio generalizzato) come base dei rapporti solidali:

---

*Solidarity and Personal Honor*, in Id., *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge (MA)/London 1970. pp. 190-202.

<sup>157</sup> G. Cunico, *L'etica della solidarietà*, in R. Mancini, *Solidarietà. una prospettiva etica*, a cura di G. Cunico e A. Bruzzone, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 189.

<sup>158</sup> L'espressione “*enlarged reciprocity*” è di R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit.,

Nelle forme di scambio con reciprocità diretta (scambio diretto o ristretto), due attori si scambiano reciprocamente delle risorse: A fornisce valore a B, e B ad A, e la reciprocità di B con A è diretta. Nelle forme di scambio con reciprocità indiretta (scambio indiretto o generalizzato), chi riceve un beneficio non restituisce il beneficio direttamente a chi lo dà, ma a un altro attore della cerchia sociale. Chi dà alla fine riceve qualche beneficio in cambio, ma da un attore diverso.<sup>159</sup>

La reciprocità indiretta e generalizzata è spesso anche una reciprocità *mediata*, il che permette anche di considerare forme anonime o istituzionali di sostegno reciproco, e che dunque sia organizzabile socialmente<sup>160</sup>. Questo aspetto è presente tanto nelle *azioni collettive diffuse*, come proteste o delle lotte di larga scala, quanto nelle *condivisioni di risorse* tramite piattaforme artificiali o disposizioni legali. Inoltre, in confronto con i rapporti di *cura* e delle relazioni affettive – dove vige, se non una relazione strettamente *faccia-a-faccia*, un’interazione a suo modo intima e personale – la reciprocità solidale non prevede di necessità una conoscenza diretta tra individui, né uno scambio intimo e personale. La reciprocità indiretta può anche implicare un diverso fattore tempo, ossia coloro che si impegnano in solidarietà sono disposti ad accettare svantaggi a breve termine nella consapevolezza che l’altro si comporterà allo stesso modo in una situazione simile<sup>161</sup>, e ciò include elementi normativi di fiducia tra gli attori. Il fatto che la reciprocità debba essere solo attesa e non effettiva permette una maggiore portata e durata delle relazioni di solidarietà. Benché, infatti, la relazione solidale sia intersoggettiva, questa non riguarda di necessità un’intenzionalità condivisa, per come la intende, ad esempio, Margaret Gilbert<sup>162</sup>. La solidarietà è, infatti, un’azione collettiva senza, necessariamente, *agency* condivisa, giacché la condizione di finalità si riferisce a obiettivi condivisi piuttosto che a intenzioni condivise<sup>163</sup>. L’esempio che Sangioanni adduce, di contro a una lettura esclusivamente *intenzionalista* dei rapporti solidali, è quello dei sanculotti durante la Rivoluzione francese: si può immaginare che,

---

<sup>159</sup> L. Molm, J.L. Collett, D.R. Schaefer, *Building Solidarity through Generalized Exchange: A Theory of Reciprocity*, in “American Journal of Sociology”, 113, 1, 2007, pp. 207-208.

<sup>160</sup> Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un’utopia possibile*, cit., p. 197.

<sup>161</sup> P. Van Parijs, *Concluding Reflections: Solidarity, Diversity, and Social Justice*, in K. Banting, W. Kymlicka (a cura di) *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York 2017, p. 420 e ss.

<sup>162</sup> Si veda M. Gilbert, *Il noi collettivo*, a cura di F. De Vecchi, Raffaello Cortina, Milano 2015.

<sup>163</sup> Cfr. A. Sangioanni, *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 344.

nell'intento di rovesciare Luigi XVI, pretendessero tra loro sostegno reciproco, erigendo barricate, scrivendo sui giornali, mobilitando il popolo, e così via, ma non è possibile pensare che ciascun *sans-culotte* lo facesse e intendesse fare tutto ciò in maniera congiunta. Qui, piuttosto, per "intenzionale" può significare, in maniera teoreticamente meno esigente, semplicemente che i membri comprendono e valorizzano la loro appartenenza al gruppo<sup>164</sup>, in contrapposizione al concetto di folla, ossia come mero aggregato senza scopo.

### **2.3.2. *Mutuo supporto e condivisione dei rischi***

Un ulteriore elemento caratterizzante è che *il gruppo solidale nel suo complesso condivide rischi, oneri e possibili minacce*, in altre parole dei costi significativi. Tali costi possono essere intesi come un vario tipo di contributi – tempo, sforzo o risorse – che le persone mettono in campo per assistere gli altri<sup>165</sup>. Può non trattarsi necessariamente di un'espressione di eroismo e sacrificio tipici, ad esempio, della lealtà d'arme, piuttosto della "disponibilità ad affrontare rinunce a porzioni del proprio benessere, compensata dal vantaggio collettivo e dalla prospettiva di mutualità"<sup>166</sup>. L'eroismo, al contrario, risulta estraneo all'atteggiamento solidale, in quanto esso prevede che non ci sia alcuna reciprocità, bensì la presenza di una sostanziale asimmetria di forze, nel quale si inserisce l'accidentalità della forza eroica. Ciò non significa, però, che la virtù del *coraggio*, ad esempio, non possa essere inclusa in alcune forme di solidarietà, specie quelle politico-trasformative. Sul piano delle emozioni, inoltre, le pratiche solidali possono includere senz'altro elementi di empatia, ma è la *compassione*, nell'idea originaria del *compatire*, ad essere in gioco, ossia la condivisione del destino altrui, e non la semplice proiezione e comprensione dello stato d'animo altrui. Agire in solidarietà, dunque, vuol dire anche riconoscere "il proprio

---

<sup>164</sup> Cfr. W. Rehg, *Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework*, in "Journal of Social Philosophy", 38, 1, 2007, pp. 7-21.

<sup>165</sup> B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity in Biomedicine and Beyond*, cit., p. 52.

<sup>166</sup> G. Cunico, *L'etica della solidarietà*, cit., p. 194.

destino nel destino dell'altro"<sup>167</sup>, il che conduce anche alla presenza di una finalità comune, palese o implicita.

### **2.3.3. Il riconoscimento di una causa comune**

La *causa* o lo *scopo comune* definiscono invece il gruppo, la sua dimensione e i suoi confini ideali, presentandosi come qualcosa che non potrebbe essere realizzata dagli individui da soli<sup>168</sup>. Si noti che parlare di "causa" o di "scopo" è diverso dal parlare di interessi individuali in termini di utilità, prevedibili e calcolabili empiricamente. Una finalità comune può includere, infatti, interessi singoli e collettivi, ma può anche trascenderli. D'altro canto, la presenza di una causa comune rende l'aiuto solidale non un atto di incondizionato altruismo, giacché siamo solidali se qualcosa conta "per noi"<sup>169</sup>, ma non è detto che ciò che conti per qualcuno lo sia per ragioni di carattere immediatamente utilitaristico o calcolabile.

È possibile qui avanzare una differenza, suggerita da Avery Kolers, tra "agire all'unisono" (*acting in unison*) e agire solidale<sup>170</sup>. Secondo Kolers, quando i soggetti agiscono all'unisono, l'accettazione dei fini e dei mezzi da parte di ciascuno è logicamente prioritaria, è già premeditata, mentre nell'agire solidale l'intento di unirsi a qualcuno è precedente alla decisione sui mezzi o fini da raggiungere. Criticando le forme di solidarietà puramente teleologica, Kolers interpreta l'agire all'unisono come un agire intenzionale, monolitico nella scelta degli scopi e delle strategie da perseguire. Benché, tuttavia, sia corretto enfatizzare l'agire *l'uno-con-l'altro* come elemento centrale dei rapporti solidali, Kolers rischia tuttavia di livellare mezzi e fini, e scopi diversi tra loro. Non è possibile, infatti, mettere sullo stesso piano, ad esempio, la volontà di conquistare un diritto (ad esempio, l'abolizione della tortura) e gli scopi o i mezzi intermedi per giungere all'obiettivo: raccogliere fondi per la campagna anti-tortura, organizzare una protesta, costruire una rete, dialogare con le istituzioni, e così

---

<sup>167</sup> Sia A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit. che R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit., insistono su questa condizione.

<sup>168</sup> Cfr. A.E. Taylor, *Solidarity: Obligations and Expressions*, cit., p. 131.

<sup>169</sup> B. Ronge, *Sympathetic Solidarity: Rethinking Solidarity as a Political Emotion with Adam Smith*, in "Perspectiva Filosófica" 42, 2, 2015, pp. 50-51; R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit. p. 295.

<sup>170</sup> La prospettiva di Kolers verrà discussa nel capitolo successivo.

via. I mezzi specifici, che sono anche in parte scopi intermedi, non sono lo stesso della causa generale che muove gli attori in solidarietà.

Inoltre, è possibile rintracciare un'esposizione pubblica delle azioni solidali, specie in relazione alla presenza di una causa comune. A differenza del carattere essenzialmente privato del gesto caritatevole o della beneficenza, esse trovano la loro cassa di risonanza nella moderna sfera pubblica, generalmente attraverso appelli e proclami che ne annunciano o preannunciano la messa in atto. Generalmente, chi si trova in legami solidali, tende a “non farne mistero”; al contrario, discuterne pubblicamente può far parte della forza e della buona riuscita dell'atto stesso di solidarietà.

#### **2.4. De-solidarizzazione e *free-riding***

Mantenendosi su un piano descrittivo, ci si può, infine, chiedere quale attitudine o pratica sia antitetica rispetto alle relazioni solidali. Le pratiche caritatevoli, di cura o di benevolenza sono senz'altro diverse ma non possono dirsi *antitetiche*, poiché sono parte di una famiglia più ampia di “attitudini pro-sociali”. È senso comune, ad esempio, accostare in netta contrapposizione alla disposizione solidale la categoria di egoismo, come atteggiamento autocentrato e incurante dei bisogni altrui, ma la stessa dicotomia egoismo-altruismo può risultare scivolosa e non esplicativa in tal senso. Non solo i rapporti solidali non sono *incondizionatamente* altruistici, in ragione di alcuni criteri quali reciprocità e condizione di finalità, ma essi possono anche giustificarsi alla luce di forme di auto-interesse lungimirante o illuminato, come si vedrà in seguito. L'interesse delle relazioni solidali è comunque irriducibile a quello individuale e persino anche a quello collettivo: l'interesse è semplicemente condiviso. Partecipare attivamente a una protesta per l'aumento del salario o per la difesa dell'ambiente, ad esempio, coinvolge motivi altruistici o egoistici? L'obiettivo, in questi casi, è naturalmente il soddisfacimento di una richiesta collettiva che può darsi solo collettivamente e con l'apporto di tutti i soggetti coinvolti, ma maggiore potere d'acquisto o una vita in un ambiente più salubre è chiaramente un interesse che coinvolge tutti i singoli individui impegnati nel rapporto solidale. Sembra allora chiaro come i confini dell'altruismo e dell'egoismo si smussino inesorabilmente.



Certamente, invece, su un piano immediatamente fenomenologico, l'atteggiamento anti-solidale può indicare una certa disconnessione con la società, "un ritiro dal mondo sociale" (*a withdrawal from the social world*)<sup>171</sup>, mentre sul piano degli atteggiamenti psico-sociali può essere descritta come una forma di "indifferenza", intesa tanto come mancanza di partecipazione quanto assenza di interesse verso cause collettive e il destino altrui<sup>172</sup>, in quanto non degni di valore o considerazione. Inoltre, l'approccio cooperativo-solidale si opporrebbe a uno prettamente competitivo, inteso come logica del "singolo *contro* gli altri", oppure dell'"ognuno *per conto suo*"<sup>173</sup>. C'è, tuttavia, una categoria antitetica a quella di solidarietà ancora più sottile e che in parte opera, per così dire, nell'ombra delle stesse prestazioni solidali, vale a dire quella del *free-riding*. Il *free rider*, com'è noto, è colui o colei che gode di servizi, risorse, beni pubblici, senza prendere parte ai costi (qualunque essi siano) che questi "beni" o la loro produzione ed erogazione comportano. Nella fattispecie, è *free rider* colui che gode dei benefici di una cooperazione solidale senza prendervi parte; nel caso della solidarietà tra individui in lotta, ad esempio:

[...] chi non prende parte alle discussioni per sventare un pericolo e/o imporre interessi comuni, godrà del successo allo stesso modo di coloro che si sono impegnati solidalmente per l'obiettivo comune. Proprio questo tentativo di partecipare ai frutti della lotta senza condividere rischi e i pesi, viene percepito come iniquo e disprezzato moralmente. "Solidarietà" è il concetto antitetico a "essere un free rider".<sup>174</sup>

Nel prossimo capitolo, e più in generale nella prossima sezione del lavoro, si tenterà di vedere come quest'analisi descrittiva possa risultare utile a una definizione del carattere *normativo* della solidarietà.

---

<sup>171</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit., p. 301.

<sup>172</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>173</sup> Cfr. L. Molm, J.L. Collett, D.R. Schaefer, *Building Solidarity through Generalized Exchange: A Theory of Reciprocity*, cit., p. 226.

<sup>174</sup> K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà*, cit., p. 44.

**PARTE II.**  
**LA NORMATIVITÀ DELLA SOLIDARIETÀ**

### 3.

#### **Rendere giustizia alla solidarietà.**

#### **Sul ruolo dell'agire solidale nella teoria morale**

##### **3.1. Giustizia o solidarietà?**

Sinora, attraverso un'analisi concettuale, si sono illustrate le principali forme e presentati i contesti e caratteri salienti del concetto di solidarietà che possono aiutare a definirla, in maniera unitaria, come *una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune*. Tra i possibili contesti della solidarietà non si è ancora preso in considerazione quello “morale”, senza dubbio quello più comunemente oggi associato al concetto. I caratteri illustrati in precedenza si presentano anche come obblighi che impegnano e motivano i soggetti, e possono presentarsi anche come valori: corresponsabilità, sostegno, fiducia, disponibilità al sacrificio, e così via. La solidarietà dev'essere, in qualunque situazione, “basata sulla concezione motivante che gli agenti hanno un obbligo politico, morale o legale verso altri agenti”<sup>175</sup>. Tuttavia, non risulta immediatamente chiaro come valutare in sede normativa una pratica solidale, ancorché alcuni percorsi argomentativi possano, in qualche modo, dimostrare una moralità intrinseca della solidarietà. La genealogia del concetto, ad esempio, potrebbe da sola testimoniare una normatività immanente orientata all'inclusione, tradizionalmente connessa a una costellazione di principi moderni, quali libertà e uguaglianza, ma non può assolvere in pieno il compito di giustificare in senso valutativo le pretese morali. Non solo si peccerebbe di eccessivo storicismo, appiattendolo la valutazione morale al dato storico, ma si dovrebbero anche selezionare arbitrariamente casi empirici di solidarietà “positive”, escludendo altri “negativi”, al solo fine giustificare l'essenziale moralità del concetto. Sul piano

---

<sup>175</sup> C. Offe, *Pflichten versus Kosten: Typen und Kontexte solidarischen Handelns*, in J. Beckert (a cura di), *Transnationale Solidarität-Chancen und Grenzen*, Campus, Frankfurt am Main 2004, pp. 35-50.

concettuale, poi, la solidarietà si presenta come un tipo di interazione orizzontale e non verticale – diversamente dalle forme di lealtà incondizionata o di carità e filantropia – nella quale gli individui coinvolti entrano in una relazione cooperativa, in maniera libera e consapevole, senza elementi di coercizione; ciò potrebbe segnalare una moralità intrinseca della solidarietà intesa come eguaglianza strutturale e libertà di coscienza degli attori coinvolti. Oppure, c'è chi, come David Wiggins<sup>176</sup>, sostiene che la solidarietà sia una virtù *proto-etica*, un nome moderno che si darebbe a un fenomeno vecchio quanto il mondo, “as old as the hills”<sup>177</sup>, presente in tutti contesti culturali, e che dà fondamento a qualunque considerazione morale.

In altre parole, essa può avere connotazioni positive ed essere percepita *di per sé*, strutturalmente o originariamente, come un atteggiamento positivo, ma il suo valore morale è spesso incerto. Benché sia possibile rintracciare degli obblighi e “valori interni” alla pratica solidale, emersi dall'analisi concettuale, o un'originaria tensione, suggerita dalla sua genealogia, verso forme di inclusione nella promozione della libertà e dell'uguaglianza, le pratiche solidali sono comunque *normativamente dipendenti*. Ciò significa che le concezioni di solidarietà hanno bisogno dell'integrazione di altri principi normativi, come la giustizia, una certa nozione di “bene”, o altri valori sostantivi<sup>178</sup>. La dipendenza normativa non rende però il concetto in sé intrinsecamente contestabile, ovvero privo di alcuna utilità analitica e descrittiva<sup>179</sup>. Peraltro, come è stato fatto notare da più parti, in filosofia morale e politica, non è insolito che concetti centrali come giustizia, libertà o uguaglianza siano “*essentially contested*”<sup>180</sup>. Ad ogni modo, una pratica solidale tra “pari” e che rispetti le condizioni di reciprocità simmetrica può comunque organizzarsi anche attorno a scopi illegittimi. Una forte solidarietà all'interno di un gruppo può facilmente essere accompagnata da forme di ingiustizia verso coloro che sono esterni alla pratica (*outsiders*). La presenza di rischi e avversità, quali impliciti fattori nelle relazioni solidali, non comporta il fatto che si

---

<sup>176</sup> D. Wiggins, *Solidarity and the Root of the Ethical*, in “Tijdschrift voor Filosofie”, 71, 2009, pp. 239-369.

<sup>177</sup> *Ivi*, cit., p. 242.

<sup>178</sup> R. Forst, *Solidarity: concept, conceptions, and contexts*, in “Normative Orders Working Paper”, 2, 2021, pp. 5-6; si veda anche A.E. Taylor, *Solidarity: Obligations and Expressions*, cit. p. 145.

<sup>179</sup> F. Camboni, *La solidarietà come concetto filosofico*, cit., p. 73.

<sup>180</sup> W.B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 56, 1, 1955-1956, pp. 167-198.

uniscano esclusivamente svantaggiati od oppressi, e pertanto l'avversità richiesta dalla solidarietà non può essere misurata da uno *standard* oggettivo, ma dall'interesse e dalle intenzioni del gruppo<sup>181</sup>. La solidarietà non è “intrinsecamente buona”<sup>182</sup>: *non è un bene in sé*. Risulterebbe circolare, d'altra parte, qualunque argomento che proverebbe a giustificare in termini normativi le relazioni solidali facendo riferimento alla “natura umana” o all’“essenza umana”, se quest'ultima è già stata definita come solidale<sup>183</sup>. Detto questo, chiedersi quale sia il rapporto tra concetto di solidarietà e dimensione morale vuol dire misurare il concetto di solidarietà con quello di giustizia. Per questa ragione occorre rifarsi, euristicamente, alla distinzione rawlsiana tra *concetto* e *concezione*<sup>184</sup>, laddove il concetto indica la pratica in quanto tale, mentre la concezione la specifica interpretazione del suo ruolo, in questo caso morale.

In primo luogo, va sottolineato come il legame che sussiste tra etica moderna e solidarietà sia originariamente “rotto” e inconsistente, nella misura in cui l'etica razionalista moderna ha sempre guardato alla solidarietà come espressione di atti supererogatori e di obblighi particolari. A questo proposito, il teorico tedesco Kurt Bayertz ha presentato un argomento piuttosto controverso, che sarà al centro dell'analisi di questo capitolo, secondo cui la solidarietà come idea morale e politica – già piuttosto precaria nella sua fortuna – sarebbe ormai “superata” in favore delle teorie della giustizia contemporanee<sup>185</sup>. L'imparzialità della giustizia, nell'idea di Bayertz, sarebbe oggi più adatta a giustificare diritti e forme di redistribuzione, laddove la solidarietà sarebbe necessariamente ristretta e parziale. Nelle parole di Bayertz:

L'etica moderna ha spesso sottovalutato il significato di questo potere delle comunità di formare identità e modellare obblighi corrispondenti. La concentrazione unilaterale su regole e norme universali ha costretto la “solidarietà” e la rilevanza di essa e di altri obblighi specifici di gruppo a passare in secondo piano.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. L. Blum, *Three Kinds of Race-Related Solidarity*, cit., p. 69.

<sup>182</sup> R. Forst, *Solidarity: concept, conceptions, and contexts*, cit., p. 5.

<sup>183</sup> Cfr. K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 8.

<sup>184</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 2.

<sup>185</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 26.

L'interesse esclusivo delle teorie morali razionalistiche nei confronti di principi universali andrebbe, perciò, di pari passo con l'idea che esse riconoscano "solo gli individui, da un lato, e l'umanità nel suo insieme, dall'altro"<sup>187</sup>: è proprio questa oscillazione tra particolarità e universalità a non garantire alla solidarietà un ruolo centrale e sistematico nella teoria morale. Bayertz sottolinea come "il fenomeno della solidarietà si colloca come un blocco erratico [*erratic chunk*] nel paesaggio morale della modernità"<sup>188</sup>. Gli obblighi specifici delle relazioni solidali andrebbero oltre i requisiti della morale nella misura in cui richiedono ai membri di una comunità di fare alcune cose per gli altri che non sarebbero tenuti a fare per tutti<sup>189</sup>. Per quanto estesi e flessibili, i confini della solidarietà sono limitati, invocano un "noi" presente e concreto, laddove la giustizia assumerebbe come criterio quello dell'imparzialità e la considerazione dell'eguale interesse di *tutti*. Nella stessa filosofia politica contemporanea, continua Bayertz, "il concetto di giustizia è preferito a quello di solidarietà" persino nella giustificazione dell'equa distribuzione di beni e risorse, e perciò nella legittimazione dello Stato sociale e dei diritti sociali<sup>190</sup>:

Dal momento che non c'è (più?) ragione di supporre una percezione esistente di terreno comune, da cui la solidarietà è nota per crescere spontaneamente, sembra ragionevole dedurre gli obblighi di aiuto dal principio di giustizia. La giustizia non richiede né un terreno comune specifico del gruppo né un attaccamento emotivo, ma si basa invece sull'osservazione distanziata e sulla ponderazione delle rivendicazioni concorrenti da una posizione neutrale.<sup>191</sup>

Anche nella giustificazione dei diritti sociali, terreno apparentemente d'elezione della solidarietà, il suo utilizzo può, in altre parole, risultare eufemistico o ridondante poiché la giustizia, intesa anche e soprattutto come equa distribuzione della ricchezza, avrebbe la stessa funzione<sup>192</sup>. La giustizia dovrebbe in tal senso essere sufficiente, senza la

---

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>188</sup> *Id.*, *Foreword*, in *Id.* (a cura di), *Solidarity*, cit., p. vii.

<sup>189</sup> Cfr. S. Derpmann, *Solidarity, moral recognition and commonality*, in A. Laitinen, A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, cit., p. 113.

<sup>190</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, cit., p. 25. Si veda anche cfr. S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 29.

<sup>191</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, cit., p. 25.

<sup>192</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 29.

necessità di invocare concezioni più complesse di solidarietà e responsabilità collettiva<sup>193</sup>.

Testimonianza di questo “superamento”, secondo Bayertz, sarebbe la teoria della giustizia di John Rawls. Nella sua opera del 1971, *A Theory of Justice*, Rawls giustifica i principi attraverso l’espedito della posizione originale, che assume una prospettiva ideale dei cittadini come “persone morali” libere ed uguali: persone con un sufficiente senso della giustizia, con una capacità di stabilire, perseguire e rivedere una data concezione del bene, e come individui razionali e auto-interessati. Come individui razionali, hanno capacità di selezionare mezzi più efficaci per i loro fini e preferirebbero razionalmente una quota maggiore di beni sociali primari piuttosto che una minore. Tra i principi che scaturiscono da questa procedura imparziale sotto velo di ignoranza, com’è noto, non si offrono soltanto principi di rispetto di diritti negativi, di partecipazione e di tutela individuale, ma anche di protezione sociale e redistribuzione, sotto il cosiddetto “principio di differenza”. Rawls non si trova a dedurre, tuttavia, il principio di differenza – principio se si vuole più prossimo all’idea di coesione sociale<sup>194</sup> – dal concetto di “fraternità”<sup>195</sup>, bensì inserisce quest’ultima solo a margine della sua giustificazione metaetica e in termini puramente simbolici: se libertà e uguaglianza afferiscono idealmente alle prime due parole del motto rivoluzionario francese, il principio di differenza viene inteso da Rawls come *pendant* teorico della fraternità. In altre parole, il ruolo che Rawls assegna alla *fraternity* è puramente vicario, ossia quello di ispirare idealmente le pretese normative del principio di differenza:

[...] possiamo associare alle tradizionali idee di libertà, fraternità ed eguaglianza l’interpretazione democratica dei due principi di giustizia nel modo che segue: la libertà corrisponde al primo principio, l’eguaglianza all’idea di eguaglianza del primo principio unita all’eguaglianza di equa opportunità, e la

---

<sup>193</sup> Cfr. M. Reichlin, *The role of solidarity in social responsibility for health*, in “Medicine, Health Care, and Philosophy”, 14, 4, 2011, p. 367; Come scrive ter Meulen, “solidarity does not attempt to offer an alternative for distributive justice”, R. ter Meulen, *Solidarity and Justice in Health and Social Care*, cit., p. 528.

<sup>194</sup> Il secondo principio recita: “le disuguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti”, J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 76.

<sup>195</sup> Per “fraternità” (*fraternity*), Rawls intende parlare anche di attitudini solidali.

fraternità al principio di differenza [...] Anche gli aspetti della fraternità non vanno dimenticati, ma è il principio di differenza a esprimere il suo significato principale dal punto di vista della giustizia sociale.<sup>196</sup>

Come suggerisce Alessandro Ferrara, “vari sforzi sono stati ripetutamente compiuti di recuperare la fraternità come comunità, o come solidarietà, ma nel complesso il pantheon liberal-democratico offre un posto d’onore solo ai cittadini ‘liberi ed eguali’, e nessuno si preoccupa di aggiungere l’aggettivo ‘fraterni’”<sup>197</sup>. Quando invece il concetto di solidarietà è impiegato da Rawls e i suoi discepoli, secondo alcuni interpreti, lo si interpreterebbe unicamente come un principio di redistribuzione alla base del *Welfare state*, contribuendo a disattivarne la capacità di mobilitazione morale e politica<sup>198</sup>. La tradizione rawlsiana sarebbe cioè responsabile di una riduzione della solidarietà a solidarietà *civica*, secondo la classificazione proposta da Scholz<sup>199</sup>.

La conclusione di Bayertz potrebbe così dismettere ogni ruolo significativo della solidarietà in una teoria normativa, benché sia lo stesso Bayertz ad ammettere che “il concetto di solidarietà è [...] indispensabile per una filosofia morale e politica, se questa deve rendere giustizia alla vera complessità della coscienza morale”<sup>200</sup>. In che modo, però, si è provato a pensare il legame tra solidarietà e giustizia, e dunque, a rispondere indirettamente alla tesi di Bayertz? Si proveranno, a tal proposito, a confrontare alcune tesi che, a partire da punti di vista differenti, possono offrire dei “modelli” di risposta, positiva o negativa, alla tesi-sfida di Bayertz. Sulla base di tale analisi critica, la tesi che si intende qui difendere è che rendere pienamente giustizia alla solidarietà vuol dire trovarle un posto non subalterno nella teoria morale, senza tuttavia rimuoverne l’effettiva specificità né assolutizzarne il ruolo normativo.

---

<sup>196</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 115.

<sup>197</sup> A. Ferrara, *La forza dell’esempio: il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 11.

<sup>198</sup> Cfr. A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*, cit., pp. 2-3; F. Camboni, *La solidarietà come concetto filosofico*, cit., p. 84-85.

<sup>199</sup> *Ivi*, pp. 84-85.

<sup>200</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 26.



### 3.2. Prospettive opposte “in solidarietà”: comunitarismo e teorie non-ideali

In primo luogo, è possibile individuare argomenti a favore di una essenziale e irrimediabile opposizione tra solidarietà e giustizia. È questo il caso delle teorie comunitariste, per cui l'idea stessa di giustizia è sostituita con quella di solidarietà, antepoendo il ruolo delle comunità nella formazione di motivazioni e lealtà tra individui (*loyal solidarity*), nella formulazione offerta da Alasdair MacIntyre<sup>201</sup>. D'altra parte, è lo stesso Bayertz a chiarire che l'idea stessa di solidarietà risulta in qualche modo inscindibile da un “riferimento *costitutivo* a una *peculiare* comunità”<sup>202</sup>.

Gli autori che afferiscono alla prospettiva comunitarista generalmente criticano l'individualismo, per cui gli individui sembrano essere interessati solo a inseguire le proprie pretese e i propri interessi e a non sentire alcuna responsabilità per i bisogni degli altri. Com'è noto, gli autori comunitaristi<sup>203</sup> privilegiano gli aspetti di vita buona e i legami “eticici”, rifacendosi tanto ad Aristotele quanto a Hegel. Per richiamare il dibattito tra Tönnies e Durkheim, la forte coesione sociale della *Gemeinschaft* si opporrebbe all'enfasi dedicata all'irriducibile individualità e alla mancanza di legami comunitari nella moderna *Gesellschaft*, a cui i modelli liberali di giustizia farebbero invece riferimento. Non la giustizia, bensì la solidarietà verrebbe, secondo questa idea, “prima di tutto” (*first and foremost*)<sup>204</sup>, secondo uno schema che la legittima in rapporto a una comunità pre-esistente. Taylor, ad esempio, ha difeso un'idea di “*obligation to belong*” per coloro si trovano ad essere membri di una medesima comunità storico-culturale e linguistica. Ciò deriva dall'assunzione che le persone non diventino tali “costruendosi da sé”, bensì sempre all'interno di un particolare contesto sociale e culturale<sup>205</sup>. Klaus Rippe individua due tipologie di dipendenza della coesione solidale in rapporto alla comunità<sup>206</sup>: a) una “dipendenza causale”: le relazioni interpersonali esistenti all'interno delle comunità generano solidarietà; b) una “dipendenza

---

<sup>201</sup> A. MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*, University of Kansas, Lawrence 1984.

<sup>202</sup> K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà*, cit., p. 4.

<sup>203</sup> In particolare Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Charles Taylor.

<sup>204</sup> K.P. Rippe, *Diminishing Solidarity*, in “Ethical Theory and Practice”, 1, 1998, p. 360.

<sup>205</sup> Cfr. C. Taylor, *Atomism*, in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>206</sup> K.P. Rippe, *Diminishing Solidarity*, cit., p. 360.

normativa”: gli esseri umani dipendono dall’esistenza e dall’interazione sociale, e perciò devono la loro solidarietà agli altri membri della loro comunità. Riprendendo e riadattando la disamina critica sviluppata da Ronald Dworkin sulle forme di legittimità della comunità<sup>207</sup>, si possono così individuare almeno quattro argomenti di una solidarietà di tipo comunitarista. Il primo argomento associa la comunità alla scelta *etica* della maggioranza, da difendere e preservare a discapito dell’equo riconoscimento delle scelte dei singoli. Il secondo è l’argomento paternalistico, secondo cui in una comunità politica ogni cittadino, in quanto responsabile del benessere degli altri membri, dovrebbe attivarsi per rivedere i comportamenti altrui in qualche modo “devianti” rispetto alla comunità di riferimento. Il terzo argomento condanna l’atomismo, vale a dire l’idea della completa autosufficienza degli individui, e sottolinea come questi abbiano bisogno dell’aiuto della comunità sul piano materiale, intellettuale ed etico. Il quarto argomento, quello dell’integrazione, sostiene che non ci sia alcuna reale distinzione tra il benessere delle singole persone all’interno della comunità e il benessere della comunità nel suo complesso<sup>208</sup>.

Seppur distanti, se non proprio opposte rispetto a questo quadro teorico, le visioni realistiche si trovano ad essere, nella stessa misura, critiche nei confronti di un legame positivo tra solidarietà e giustizia. Esse giustificano le relazioni sociali, in particolare di fronte a emergenze e crisi, sulla base di ragioni strategiche e di calcolo di gruppo o individuale, e prevalentemente su un’auto-interesse illuminato (*enlightened self-interest*). Per queste teorie, in altri termini, il richiamo a principi morali appare superfluo. Queste tesi vanno incontro a un aspetto cruciale della solidarietà, specie quella intesa come coesione sociale, vale a il suo ruolo di “meccanismo di stabilizzazione”<sup>209</sup> della cooperazione e di risoluzione dei problemi (*problem-solving*).

---

<sup>207</sup> Cfr. R. Dworkin, *Liberal Community*, in “California Law Review”, 77, 3, pp. 479-504. Dworkin oppone agli argomenti comunitaristi l’idea di una “comunità liberale”, incentrata sulla comunità politica e sulle sue procedure formali inclusive.

<sup>208</sup> Nonostante la prospettiva comunitarista insista sulla priorità dei legami etici, non è tuttavia detto che conduca a esiti autoritari o giustifichi asimmetrie sociali; al contrario, essa può ricavare da norme e valori condivisi nelle comunità le risorse per una critica sociale: si veda M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987); tr. it. A. Carrino, *Interpretazione e critica sociale*, Lavoro, Roma 1990.

<sup>209</sup> Cfr. C. Burelli, *Solidarity, Stability and Enlightened Self-Interest in the EU*, in “Politiche Sociali/Social Policies”, 3, 2018, pp. 449-464.

La condivisione del rischio è orientata non tanto a scopi morali, quanto al superamento strategico di difficoltà e minacce comuni. Inoltre, in virtù del carattere indiretto e mediato della reciprocità solidale, le visioni strumentali interpretano il mutuo soccorso come un investimento razionale nel futuro e perciò illuminato, bisognoso talvolta di calcoli specifici oppure di una più ampia razionalità predittiva. Michael Hechter, ad esempio, ha offerto una concezione della solidarietà sociale fondata sulla scelta razionale, sostenendo che la solidarietà sia nient'altro che una funzione della dipendenza dei singoli membri dal gruppo<sup>210</sup>: “[...] maggiore è la proporzione media delle risorse private di ciascun membro che contribuisce ai fini collettivi, maggiore è la solidarietà del gruppo”<sup>211</sup>.

Questi argomenti possono valere anche per la giustificazione della solidarietà come protezione civica verso le vulnerabilità, ossia dell'architettura del *Welfare State*. Come ha scritto Maurizio Ferrera, alla “più grande utopia sociale del XIX secolo: quella di un mercato interamente capace di autoregolarsi”<sup>212</sup> si è risposto con l'espedito solidale organizzato, attraverso l'implementazione dello Stato sociale, evitando enormi scompensi e diseguaglianze che avrebbero minacciato seriamente la tenuta sociale e dello stesso mercato. Ciò, appunto, non per ragioni intrinsecamente morali, bensì di coesione sociale ed economica. A seconda dei casi, apertamente o meno di calcolo politico, una solidarietà del genere può accordarsi con una “legittimità orientata ai risultati”<sup>213</sup> piuttosto che a valori, diritti o procedure discorsive. La legittimità di un'istituzione può, cioè, aumentare o diminuire a seconda della sua capacità di costruire legami solidali con i suoi sottoposti e favorire la cosiddetta *togetherness*<sup>214</sup>, centrale nei processi di *State-building*. Le concezioni realistiche possono, infatti, anche considerare aspetti di “moralità”, intesa come “ordine” che sostiene una certa legittimazione, il

---

<sup>210</sup> M. Hechter, *Principles of Group Solidarity*, University of California Press, Berkeley (CA), 1987.

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>212</sup> M. Ferrera, *The Boundaries of Welfare: European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 50.

<sup>213</sup> F.W. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 126.

<sup>214</sup> Si veda M. Ferrera, C. Burelli, *Cross-National Solidarity and Political Sustainability in the EU after the Crisis*, in “Journal of Common Market Studies”, 57, 1, 2019, pp. 94-110.

funzionamento del sistema e un sostegno diffuso<sup>215</sup>. In quest'ottica rientrano anche i tentativi, spesso riusciti, di utilizzare gli strumenti istituzionalizzati di solidarietà per mantenere sotto controllo il conflitto sociale, secondo il metodo bismarckiano<sup>216</sup>. Ciò rivela un'affinità concettuale tra la solidarietà e la legittimità descrittiva, come *Legitimitätsglaube* weberiana, una legittimità che va oltre quella legata alla coercizione.

### 3.3. L'altra faccia della giustizia: Habermas e la tesi della complementarità

La tesi della complementarità morale tra giustizia e solidarietà proviene, invece, da un saggio di Jürgen Habermas del 1986, dal titolo *Giustizia e solidarietà. Discussione sullo "Stadio 6"*. Questo saggio può essere inteso come una risposta esplicita, ancorché precedente, alle tesi di Bayertz sul rapporto tra solidarietà, etica razionalistica e giustizia<sup>217</sup>. Qui Habermas discute il tentativo di Lawrence Kohlberg di fornire un posto al benessere altrui in una teoria etica di impronta universalistica e razionalistica, a fronte delle critiche sull'astrattezza e individualismo delle etiche neo-kantiane da parte dell'etica della cura<sup>218</sup> e delle tendenze neo-comunitarie. Per i critici delle visioni imparzialiste, esse assumerebbero una visione atomistica del sé, dimenticando l'aspetto della cura e della protezione dell'altro, nonché del tessuto comunitario. Le etiche neo-kantiane non riuscirebbero ad apprezzare l'importanza delle relazioni particolari tra individui unici, da un lato, e l'appartenenza a particolari comunità culturali o tradizioni, dall'altro. Kohlberg, in particolare, concepisce lo sviluppo della coscienza morale degli individui come un processo di apprendimento attraverso tre livelli e sei stadi di sviluppo (da qui il sottotitolo dell'intervento critico di Habermas), da uno stadio pre-convenzionale a uno post-convenzionale. Il sesto stadio, lo stadio più alto, è dettato da un orientamento verso principi morali universali, "principi universali di giustizia: l'eguaglianza dei diritti umani e il rispetto della dignità degli esseri umani quali individui"<sup>219</sup>. Secondo Habermas, tuttavia, la maggiore difficoltà della teoria di

---

<sup>215</sup> Ivi, p. 99

<sup>216</sup> K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà*, cit., p. 34.

<sup>217</sup> G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit., p. 508.

<sup>218</sup> Si veda C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Boston 1982.

<sup>219</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 133.

Kohlberg riguarda il fatto che l'idea di benevolenza, che egli deduce dall'uguale rispetto, può riferirsi solo al benessere di individui e non a quello della collettività. In altre parole, la prospettiva della semplice benevolenza risulterebbe limitata per descrivere un rapporto solidale. Habermas estende così quest'analisi critica per rispondere alle obiezioni femministe e comunitarie. Per il filosofo tedesco questo comporta la sostituzione del concetto di benevolenza con quello di *solidarietà* come principio morale co-originario accanto a quello di *giustizia*. Se la prima si occupa di mantenere l'integrità di una forma di vita condivisa, la seconda si presenta come criterio imparziale che stabilisce diritti e libertà a tutti gli interessati:

*Giustizia* si riferisce alle uguali libertà degli individui insostituibili e autodeterminanti, mentre *solidarietà* si rapporta al benessere dei compagni affratellati in una forma di vita intersoggettivamente divisa – e quindi anche alla conservazione dell'integrità di questa stessa forma di vita.<sup>220</sup>

La giustizia è perciò intesa da Habermas, riprendendo gli assunti della sua etica del discorso di impronta kantiana, come sfera imparziale nella quale la validità delle norme d'azione deve sapersi offrire dinanzi a tutti i partecipanti in un discorso pratico<sup>221</sup>. Come tale, essa è opposta al concetto di arbitrio<sup>222</sup>. Pur considerando e preservando la differenza tra le due polarità, l'obiettivo habermasiano è quello di provare a ricomprendere non tanto la solidarietà nella giustizia, quanto invece di pensare le due sfere come due facce della stessa medaglia, come “due aspetti della medesima cosa”<sup>223</sup>. La morale, infatti, nelle intenzioni di Habermas, dovrebbe soddisfare “due compiti” nel medesimo tempo: da un lato garantire l'inviolabilità dell'individuo socializzato, e dall'altro il benessere dei consociati, socializzati nelle forme di vita. Dove la giustizia salvaguarda l'inviolabilità di ogni individuo e le pari libertà degli individui autonomi insostituibili, la solidarietà protegge la rete di relazioni intersoggettive da cui ciascuno

---

<sup>220</sup> Id., *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

<sup>221</sup> Secondo il principio del discorso (D), “possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti, quali partecipanti a un discorso pratico”, J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

<sup>222</sup> Cfr. R. Forst, *Due immagini della giustizia*, in Id. *Critica dei rapporti di giustificazione*, a cura di L. Ceppa, tr. it. di E. Zoffoli, Trauben, Torino 2013, pp. 49-76.

<sup>223</sup> J. Habermas, *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

dipende<sup>224</sup>. Come scrive Jodi Dean, “[...] la morale protegge sia i diritti delle persone individuate che le relazioni di riconoscimento reciproco da cui dipendono”<sup>225</sup>.

Va precisato, infatti, che Habermas ha cercato di fornire alla sua etica del discorso, che si presenta come un’etica post-kantiana e razionalistica – la cui validità risiede nelle presupposizioni idealizzanti dell’agire comunicativo<sup>226</sup>, anche un fondamento empirico, attingendo proprio alla psicologia morale e all’antropologia sociale, sia dallo stesso Kohlberg che da George H. Mead. Quest’ultimo intende lo sviluppo dell’individuo e della sua identità personale come inestricabilmente legato a processi di interazione, socializzazione e mutuo riconoscimento: l’individuo, nel suo processo di formazione e di apprendimento, si oggettiva in diversi “sé” distinti dall’“io”. Il “sé” è un prodotto sociale solo per via della presenza degli altri<sup>227</sup>. Se, dunque, l’individuazione dipende dalla socializzazione, qualsiasi sistema morale deve proteggere non solo l’integrità degli individui ma anche la rete di relazioni e le forme di vita da cui gli individui dipendono per il loro sviluppo morale. Habermas arriva a dire che, sul piano antropologico, la morale “si può intendere come un dispositivo di sicurezza che compensa una vulnerabilità umana strutturalmente insista in forme di vita socio-culturali”<sup>228</sup>.

Inoltre, nell’ottica di Habermas, una morale universalistica non soltanto trae origine da processi di socializzazione, ma per rendersi concreta avrebbe anche bisogno della presenza forme di vite “recettive”<sup>229</sup>. I diritti e l’autonomia morale degli individui dipendono, cioè, dalla presenza di un ambiente sociale e istituzionale che incorpori già, in qualche modo, attitudini post-convenzionali e principi morali universalistici. In tal senso, la teorizzazione morale della solidarietà fa parte di un più generale proposito di allargamento alle diverse forme di eticità, pur salvaguardando il contenuto formale-universalistico dell’etica. Habermas reintegra la solidarietà in un modello più ampio, in

---

<sup>224</sup> Id., *Etica del discorso*, cit., p. 200.

<sup>225</sup> J. Dean, *Reflective Solidarity*, in “Constellations”, 2, 1, 1995, p. 128.

<sup>226</sup> J. Habermas, *Si addicono anche all’etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id., *Teoria della morale*, cit., p. 17.

<sup>227</sup> G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, a cura di C.W. Morris, University of Chicago, Chicago 1934; tr. it di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2018.

<sup>228</sup> J. Habermas, *Si addicono anche all’etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant*, cit., p. 11.

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 22.

uno schema di *divisione del lavoro morale*, per il quale le norme morali devono “di necessità assolvere a *due compiti alla volta*”<sup>230</sup>: proteggere, al tempo stesso, l’individualità delle persone e il loro ambiente sociale: la solidarietà è, per l’appunto, l’altra faccia, o la controparte, della giustizia (*reverse side of justice*). In questo modo, Habermas intende altresì evitare l’unilateralità di una giustizia sospesa e astratta dalle pratiche effettive di legame sociale, e quella di una solidarietà conservatrice, esclusiva e ridotta alla protezione incondizionata della comunità particolare, o alla fedeltà verso *leadership* autoritarie, di cui filosofo tedesco fece drammaticamente esperienza durante la sua giovinezza, sotto il motto “Comandaci, Führer, noi ti seguiremo”<sup>231</sup>.

### 3.4. Solidarietà “negative” e politiche

Per altri autori, la solidarietà non è da intendersi come applicazione né complemento di principi superiori, bensì come risposta a sofferenze presenti o a ingiustizie manifeste e percepite. Piuttosto che pensare i rapporti di solidarietà sulla base di una relazione con un’idea positiva di giustizia, il significato della solidarietà viene tracciato direttamente nella sua connessione immediata con l’*esperienza d’ingiustizia*<sup>232</sup>. Su questa base, Hannah Arendt, nella sua opera *On Revolution* del 1963, ha sostenuto che la solidarietà non deriva da alcun principio positivo o superiore, bensì dall’esperienza della sofferenza umana e dal modo in cui le persone, indipendentemente da qualsiasi identità o somiglianza tra loro, reagiscono a questa esperienza, stabilendo “comunità di interessi”<sup>233</sup>. È poi sempre a partire dall’esperienza dell’autoritarismo (come d’altronde in Arendt e Habermas), e in particolare dai fenomeni di soccorso verso gli ebrei durante la seconda guerra mondiale, che Richard Rorty, nel suo libro *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), abbozza una teoria della solidarietà come atto contingente e di risposta alla sofferenza: coloro che furono solidali con i perseguitati non lo fecero

---

<sup>230</sup> Ivi, p. 12.

<sup>231</sup> Il riferimento di Habermas è, in particolare, alla fedeltà al *Führerprinzip* nazionalsocialista, cfr. Id., *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

<sup>232</sup> Si veda, su questo, F. Tava, *Justice, Emotions, and Solidarity*, in “Critical Review of International Social and Political Philosophy”, 2021, pp. 1-17.

<sup>233</sup> H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 94.

perché vedevano gli ebrei come loro simili, bensì perché si identificavano con gli ebrei, sulla base del riconoscimento del dolore e dell'umiliazione<sup>234</sup>. Il punto di partenza di Rorty, radicalmente contestualista e prospettivista, è che non ci sono verità o caratteristiche umane intrinseche e storicamente univoche, ma che esse siano sempre contingenti, e che l'idea di una "essenza" umana non risulti saliente per giustificare atti solidali<sup>235</sup>. Al contrario, scrive il filosofo americano, "il nostro senso di solidarietà è più forte quando colui a cui è rivolto è considerato 'uno di noi', dove 'noi' designa qualcosa di più piccolo e geograficamente più limitato dell'intera razza umana"<sup>236</sup>. Ancorando la solidarietà alla contingenza dell'azione storica – "fatta piuttosto che trovata, prodotta nel corso della storia piuttosto che riconosciuta come un fatto storico"<sup>237</sup> – Rorty non condivide con Habermas l'intento di stabilire una validità universale della solidarietà o di riferirsi a qualcosa al di là della storia e delle istituzioni. Il riconoscimento del dolore e della sofferenza altrui precede qualunque considerazione *generale* sull'umano, e soprattutto qualunque concezione positiva di giustizia. Essa si presenta, piuttosto, come un sentimento "flessibile" che si estende da una "comunità di comunicazione verso chiunque", ossia da una cerchia ridotta a una gradualmente più ampia.

Come si è visto, la solidarietà politica è una relazione che si forma quando gli individui o i gruppi si uniscono intorno a qualche bisogno o obiettivo politico riconosciuto al fine di portare un cambiamento sociale. La solidarietà politica si fonda su un impegno verso una causa comune per porre fine all'ingiustizia percepita (*perceived injustice*) o all'oppressione<sup>238</sup>. Le concezioni politiche possono così basarsi su un'idea essenzialmente "infrastrutturale" del legame solidale, come decisivo abilitatore morale (*moral enabler*), al pari di altri, come la fiducia, la trasparenza o la *privacy*<sup>239</sup>: come strumento capace di motivare, mobilitare l'azione collettiva e la

---

<sup>234</sup> Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit.

<sup>235</sup> In forza della sua visione postmodernista del sapere, Rorty oppone il concetto di stesso di solidarietà a quello di verità-oggettività, si veda R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, in R.B. Talisse, S.F. Aikin (a cura di), *The Pragmatism Reader: From Peirce Through the Present*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 367-380.

<sup>236</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. 191.

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>238</sup> S. Scholz, *Political Solidarity*, cit.

<sup>239</sup> Cfr. F. Tava, *Solidarity and Data Access: Challenges and Potentialities*, in "Phenomenology and Mind", 20, 2021, pp. 118-126.



percezione dei rischi. In questo senso, la solidarietà teleologica si pone come un'azione strumentale collettiva<sup>240</sup>, per cui, come scrive Francesco Camboni “la solidarietà non avrebbe alcun valore intrinseco, bensì, soltanto un valore *strumentale* in relazione alla qualità morale degli obiettivi cui è rivolta e dei mezzi per conseguirli”<sup>241</sup>. La concezione difesa da Keith Banting e Will Kymlicka sembra riconducibile a tale accezione teleologica:

La solidarietà, dal nostro punto di vista, è importante non tanto per il suo valore intrinseco, come componente della fioritura individuale o di una vita virtuosa, bensì per il suo ruolo funzionale nel motivare il rispetto delle esigenze di giustizia.<sup>242</sup>

Sotto questo punto di vista, un approccio simile è quello proposto da Tommie Shelby nel suo saggio *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (2005). Shelby, nel suo libro, prende le mosse da una ricostruzione dei due filoni del nazionalismo nero – il nazionalismo di colore classico (*Classic Black nationalism*) e il nazionalismo di colore pragmatico (*Pragmatic Black nationalism*)<sup>243</sup>. Se quello “classico” si riferisce a uno rapporto solidale tra persone di colore che impiega una nozione “spessa” (*thick*) di *blackness*, secondo la quale gli afroamericani devono unirsi perché si identificano come “neri”, quello pragmatico è mosso invece da ragioni che trascendono il piano immediato dell'identità “naturale” condivisa. Shelby, riconoscendo i problemi associati all'approccio classico, tra tutti la “dubbia categoria di ‘razza’”<sup>244</sup>, lo rifiuta in favore della versione “pragmatica”, messa in atto solo in nome della giustizia. Mentre gli approcci essenzialisti giustificano la loro unità e l’“orgoglio razziale” su una radice biologica comune, la solidarietà promossa da Shelby è basata su un interesse comune nell'opporci a un trattamento ingiusto che *si dà il caso* sia dovuto a un tratto

---

<sup>240</sup> Cfr. A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*, cit., p. 29.

<sup>241</sup> F. Camboni, *Recensione a A. Kolers, A Moral Theory of Solidarity*, in “Lessico di etica pubblica”, 2, 2018, pp. 122.

<sup>242</sup> K. Banting, W. Kymlicka, *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, cit., p. 7.

<sup>243</sup> T. Shelby, *We Who Are Dark: Philosophical Foundations of Black Solidarity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2005, pp. 24-59; N. Robert, *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity by Tommie Shelby*, in “Souls”, 9, 2, 2007, pp. 184-186 e R. Critch, *Shelby's Account of Solidarity and the Problem of Compatibility*, in “Journal of Social Philosophy”, 41, 4, 2010, pp. 491-511.

<sup>244</sup> T. Shelby, *We Who Are Dark: Philosophical Foundations of Black Solidarity*, cit., p. 24.

condiviso. I tratti comuni sono il punto di partenza ma non il punto d'arrivo di una *solidarietà non-essenzialistica*: in tal modo, un approccio agli interessi potrebbe incorporare l'identità senza usarla come fondamento.

Un'altra variante di solidarietà politica è quella proposta da Avery Kolers. Anche per Kolers, infatti, la solidarietà è "l'atteggiamento che caratterizza coloro che sono impegnati nell'azione politica collettiva"<sup>245</sup>. Tuttavia, egli discute criticamente gli assunti degli approcci teleologici, proponendo un modello di solidarietà politica basata sull'idea di deferenza (*deference*) verso gruppi oppressi. L'accento non è posto sull'obiettivo in comune, come negli approcci teleologici-strumentali, bensì sul dovere di unirsi in aiuto verso coloro che soffrono di situazioni inique. Per equità, Kolers intende l'uguale *status* di ciascuna persona individuale come degna di considerazione al pari di chiunque altro<sup>246</sup>. In questa prospettiva, il dovere di solidarietà è in qualche *prioritario* rispetto a considerazioni di giustizia. Kolers, infatti, in maniera in verità piuttosto discutibile e sostanzialmente opposta alle premesse di questa rassegna critica, separa la sfera della giustizia (intesa, in maniera piuttosto riduttiva, come eguaglianza e giustizia distributiva) dalla sfera dell'equità intesa come, per l'appunto, equo trattamento<sup>247</sup>. Ciò che rilevante notare qui è l'accento che Kolers pone sulla "scelta di campo" e sulla condivisione del destino altrui, di contro alla semplice condivisione e valutazione degli scopi finali dell'atto solidale.

#### 4. Il duplice compito per "rendere giustizia" alla solidarietà

Le tesi esposte costituiscono differenti modalità di risposta, negative o affermative, alla tesi di Bayertz, e ciascuna di esse, significativamente, insiste su aspetti e forme specifiche dell'agire solidale (**Tabella 4**).

In primo luogo, rispetto al tema della giustizia, se gli approcci comunitaristi e realisti, per ragioni tra loro diverse, rifiutano un rimando a un concetto positivo di giustizia, confermando così la tesi di Bayertz, le teorie della solidarietà politica

---

<sup>245</sup> A. Kolers, *The Priority of Solidarity to Justice*, in "The Journal of Applied Philosophy", 31.4, 2014, p. 425.

<sup>246</sup> *Ivi*, cit., p. 430.

<sup>247</sup> Sui limiti dell'approccio di Kolers, si veda F. Camboni, *Recensione a A. Kolers, A Moral Theory of Solidarity*, cit.

enfaticizzano la presenza di un'ingiustizia percepita dagli attori come movente solidale e come giustificazione stessa della solidarietà. Radicalizzandone le premesse – in quanto queste tesi risultano utili come modelli – le teorie della solidarietà politica adottano un approccio teleologico-strumentale oppure uno *negativista*: 1) la solidarietà è uno strumento o un'appendice della giustizia; 2) la solidarietà si innesca da esperienze di iniquità e ingiustizia percepite. Tuttavia, se la prima premessa non riesce fino in fondo a stabilire un equilibrio tra sfera della solidarietà e sfera della giustizia, la seconda premessa ha d'altra parte bisogno del sostegno di una teoria della giustizia positiva per valutare se le ingiustizie percepite dagli attori siano *realmente tali*.

La teoria (habermasiana) dell'integrazione reciproca o della "controparte", invece, non considera il fenomeno solidale come una semplice "risorsa" motivazionale, un'appendice o uno strumento di una teoria della giustizia, né come reazione a ingiustizie percepite, bensì come parte integrante di una "più ampia struttura morale" (*wider moral framework*)<sup>248</sup>, nella quale giustizia e solidarietà assolvono compiti diversi ma complementari. Habermas lo fa pur riconoscendo la dipendenza normativa del concetto e dunque la sua necessaria integrazione con l'idea di giustizia.

Sul piano degli aspetti specifici, invece, se gli approcci comunitaristi insistono sulla co-appartenenza e identificazione collettiva, quelli realisti investono sulla sua capacità risolutiva e integrativa, come *problem-solving*. D'altro canto, le visioni "politiche" e negative ne sottolineano il carattere reattivo-conflittuale e il ruolo delle emozioni negative; mentre la prospettiva habermasiana coglie la complementarità della solidarietà con un'idea positiva di giustizia in base a un'ontogenesi della moralità – riconoscendo nella solidarietà la funzione di garanzia e protezione delle forme di vita.

---

<sup>248</sup> Uso in prestito questa formula, piuttosto riuscita, da V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006, p. 71. Menzionato anche in E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020 (ed. digitale).

**Tabella 4. Teorie della solidarietà: definizioni, aspetti, moventi**

	<b>Definizione</b>	<b>Aspetti e moventi</b>
<b>Comunitarismo</b>	<i>Lealtà e debito nei confronti della comunità di riferimento</i>	Co-appartenenza Coesione
<b>Teorie non-ideali</b>	<i>Strumento di problem-solving e di stabilizzazione della cooperazione</i>	(Auto-)interesse Stabilità
<b>Teorie negativiste</b>	<i>Reazione collettiva a ingiustizie percepite e oppressione, orientata alla trasformazione</i>	Conflitto Trasformazione Emozioni negative
<b>Teoria della complementarità</b>	<i>Controparte morale della giustizia</i>	Integrazione Deontologia Universalità

Ciò che emerge da questa rassegna è la necessità di *distinguere il piano della giustizia da quello della solidarietà*, riconoscendo le differenze funzionali tra le due sfere ed evitando di stabilire ordini di priorità, enfatizzandone piuttosto l'integrazione reciproca. Nel caso specifico dei diritti, ad esempio, riprendendo le conclusioni di Bayertz, un conto è la giustificazione dei diritti (inclusi quelli di tutela sociale) – giustificazione che pertiene alla sfera della *giustizia* –, un altro è la loro messa in pratica, la loro garanzia e conquista, anche conflittuale – funzione che spetterebbe alla *solidarietà*. In secondo luogo, valorizzare la natura multidimensionale, se si vuole ibrida, della solidarietà come relazione integrativa, pragmatica, conflittuale e morale. Aspetti, quest'ultimi, che una teoria normativa della integrazione reciproca non può non considerare se intende conservare la specificità del concetto.

Come tentativo più avanzato nel provare a “rendere giustizia” alla solidarietà, nel prossimo capitolo si tenterà di guardare più da vicino in che modo è possibile sviluppare la tesi della complementarità da Habermas in avanti, e avanzare un'ipotesi di revisione che tenga conto anche delle tesi contrapposte prese in considerazione.

## 4.

### **Solidarietà come libertà sociale.**

#### **Mutuo supporto ed esperienza di autonomia**

##### **4.1. Pensare la complementarità tra giustizia e solidarietà**

Nel capitolo precedente si sono descritti alcuni paradigmi teorici che possono provare a rispondere alla tesi sull'inconciliabilità tra giustizia e solidarietà. Il proposito teorico che si intende difendere è di distinguere il piano della giustizia da quello della solidarietà, riconoscendo le differenze funzionali tra le due sfere ed evitando di stabilire ordini di priorità tra le due, enfatizzandone piuttosto la continuità. In secondo luogo, e di conseguenza, una radicale apertura alla dimensione morale della solidarietà non deve sacrificarne i caratteri specifici di volta in volta presenti. Caratteri che ciascuna tesi sottolinea in vario modo: se gli approcci comunitaristi si soffermano su co-appartenenza e identificazione collettiva, quelli realisti investono sulla capacità risolutiva e integrativa delle pratiche solidali, mentre le visioni "politiche" e negative ne sottolineano il carattere conflittuale e trasformativo. Le letture comunitariste e realiste insistono, in maniera diversa, sulla priorità della solidarietà rispetto all'imparzialità della giustizia, rispondendo in maniera affermativa alla tesi sull'incongruenza tra giustizia e solidarietà. Gli approcci politici e conflittuali, invece, aprono al ruolo morale delle pratiche di mutuo riconoscimento e supporto, concentrandosi tuttavia sul rapporto strumentale tra giustizia e solidarietà o esperienze di ingiustizia percepita e solidarietà. Non solo queste teorie rischiano di confinare la solidarietà a *mera appendice* di una pre-comprensione di giustizia, ma quale altro criterio, se non quello positivo della giustizia, è capace di stabilire se le "ingiustizie" percepite siano veramente tali? Per dirla con Kolers, "non ogni oppresso è Martin Luther King"<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*, cit., p. 174.

Sul piano normativo, la teoria della complementarità morale proposta da Habermas è, tra le tesi prese in considerazione, la più ambiziosa nel cogliere un nesso immanente, e non semplicemente esteriore, tra giustizia e solidarietà, compiendo, per entrambi i concetti una rivalutazione morale: l'autonomia dei soggetti chiama a una responsabilità condivisa e pro-attiva e, di converso, le forme di riconoscimento solidale, per essere valide dal punto di vista morale, non possono che stabilirsi alla luce di una volontà di giustizia. Inoltre, il paradigma habermasiano dell'integrazione reciproca tra solidarietà e giustizia rende conto dell'ineliminabile differenza concettuale tra le due sfere come della loro complementarità, evitando anche di determinare un primato dell'una sull'altra, presentandole come "co-originarie". L'intento di Habermas è quello di equilibrare l'attenzione verso l'"altro generalizzato" (*generalized other*) come "impegno universalistico di considerare ogni individuo umano come degno di rispetto morale universale"<sup>250</sup>, e "l'altro concreto" (*concrete other*), il cui punto di partenza risiede invece nelle relazioni etiche "in cui siamo già immersi nel mondo della vita"<sup>251</sup>.

Tuttavia, nella prospettiva habermasiana della "controparte della giustizia", sono diversi i nodi ancora irrisolti o, per meglio dire, alcune zone d'ombra teoriche. Sebbene Habermas chiarisca in quali termini il dominio della giustizia e quello della solidarietà siano tra loro coerenti sul piano meta-etico, non è del tutto chiaro secondo quali moventi effettivi gli attori che entrano in relazioni solidali debbano muoversi e quale principio interno a queste relazioni sia possibile individuare. La coerenza logica che Habermas acutamente individua tra universalità dei diritti e protezione della forma di vita condivisa, non si accompagna a una spiegazione dell'effettivo fenomeno morale che spingerebbe gli attori in solidarietà<sup>252</sup>. Gli attori solidali agiscono allora in virtù di un concreto riconoscimento dell'interdipendenza in quanto agenti autonomi? In secondo luogo, la prospettiva dell'"altra faccia della giustizia" non sembra includere – o non in maniera esplicita – le forme e funzioni diverse che l'agire solidale può incontrare nel concreto. Habermas sembra indicare come funzione esclusiva della solidarietà quella di "proteggere le relazioni intersoggettive"<sup>253</sup> e dunque di assicurare una coesione interna

---

<sup>250</sup> S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1995, p. 10.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> In generale, sugli usi del termine "solidarietà" in Habermas, si veda il sesto capitolo di questo lavoro.

<sup>253</sup> J. Habermas, *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

alla società che operi come preconditione della giustizia. Ma, come le altre prospettive analizzate suggeriscono, le relazioni solidali non indicano solo coesione e protezione della forma di vita, ma anche conflitto, trasformazione e identificazione collettiva.

In che modo, dunque, è possibile descrivere l'effettiva dinamica, nella pluralità dei contesti sociali, di una solidarietà complementare all'idea di giustizia? In questo capitolo si tenterà di "allargare" e integrare la prospettiva habermasiana presentando e discutendo tre diverse prospettive che costituiscono varianti e sviluppi della tesi della complementarità: quelle di Jodi Dean, Nancy Fraser e Axel Honneth. A partire da queste, si proverà a difendere una concezione normativa di solidarietà intesa come libertà sociale.

#### **4.2. La funzione discorsiva della solidarietà: Jodi Dean e Nancy Fraser**

Jodi Dean è nota nel dibattito sulla solidarietà per la sua concezione di "solidarietà riflessiva" o "post-convenzionale". Dean, come d'altronde anche Habermas, prende le mosse dalla consapevolezza della crescente perdita di presa sociale e di "forza integrativa" in un'epoca di crescente pluralismo e di immigrazione<sup>254</sup>. Dean propone una tipizzazione tripartita, riprendendo alcune intuizioni di Durkheim, Mead e Habermas. Per "solidarietà affettiva" (*affectional solidarity*), Dean intende quel dovere di reciproca cura che deriva dalle relazioni intime di amore e amicizia. Tale legame resta necessariamente limitato alle relazioni primarie e a una forma particolare di sentimento nei confronti di un "altro concreto", verso il quale ci vediamo quotidianamente relazionati e del quale siamo istintivamente portati a prenderci cura<sup>255</sup>. A un successivo livello di astrazione si parla invece di "solidarietà convenzionale" (*conventional solidarity*) come di un vincolo reciproco derivante da interessi e preoccupazioni comuni. Il "noi" qui non è più già dato e immediato come nelle relazioni affettive, bensì il prodotto di abitudini e attitudini condivise.

---

<sup>254</sup> J. Dean, *Reflective Solidarity*, cit., p. 114. Dean ha sviluppato quest'idea anche in Id., *The Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics*, University of California Press, Berkeley (CA) 1996.

<sup>255</sup> Come si è provato a spiegare nel secondo capitolo, il concetto di "cura" va però distinto da quello di solidarietà.

La “solidarietà riflessiva” (*reflective solidarity*), invece, elude i limiti strutturali delle precedenti forme di mutua dipendenza, assumendo come punto di partenza la struttura stessa della comunicazione. La prospettiva del “terzo” aiuta a rompere l’omogeneità e l’isolamento del gruppo sociale e a ridefinire la solidarietà come qualcosa di diverso da una mentalità di gruppo con *insiders* e *outsiders*. A livello riflessivo, il “noi” si riferisce a “noi tutti” (*we all*), membri di una comunità di comunicazione. Ciò che ci si aspetta è il riconoscimento della nostra interdipendenza e vulnerabilità condivisa, e tale riflessività e astrazione da interessi e legami particolaristici avrebbe specialmente luogo nei contesti di dissenso: nell’idea di Dean nel riconoscimento della *differenza* dell’altro. Inoltre, la teorica americana osserva:

La solidarietà, scrive Habermas, “è radicata nella consapevolezza che ogni persona deve assumersi la responsabilità dell’altra perché, in quanto consociati, tutti devono avere un interesse nell’integrità del loro comune contesto di vita allo stesso modo”. Siamo interessati allo “stesso modo” [*in the same way*] non semplicemente per la nostra interdipendenza reciproca, sebbene questo sia importante, ma anche perché ognuno di noi vuole essere riconosciuto come individuo, con prospettive e contributi unici che danno forma e sono autorizzati a dare forma alle collettività di cui facciamo parte.<sup>256</sup>

Qui Dean intende notare, non *contro* Habermas, bensì nell’intento di approfondire il suo discorso, come l’interdipendenza non riguardi soltanto l’integrità della forma di vita in cui è socializzati, ma anche la capacità degli individui di essere autori delle norme collettive a cui sono sottoposti: si entra *in* solidarietà perché riconosciamo l’altro come condizione della nostra autonomia.

Qui si inserisce anche la prospettiva di Nancy Fraser. Fatta salva l’idea di garantire un posto alla solidarietà in un ampio quadro normativo di giustizia – in particolare di quel tipo di concezione della giustizia propria dell’etica del discorso, Fraser ne esplicita i caratteri conflittuali e aperti all’“altro concreto”, e più precisamente al “*collective concrete other*”, pensando un’“etica del discorso della solidarietà”: per sfidare i discorsi o le interpretazioni dominanti, i membri dei gruppi sociali subordinati si uniscono in solidarietà<sup>257</sup>. A differenza della prospettiva dell’“altro concreto individualizzato (*individualized concrete other*), verso cui si esprime una *cura*

---

<sup>256</sup> J. Dean. *Reflective Solidarity*, cit., p. 133.

<sup>257</sup> N. Fraser, *Toward a discourse ethic of solidarity*, in “Praxis International”, 4, 1986, p. 429.



unidirezionale – polemizzando, sulla stessa scia di Habermas, con le etiche della cura –, in quella relativa alla collettività concreta si esprime premura attraverso un’etica della solidarietà. L’“altro concreto”, nella solidarietà pensata nel suo rapporto con la giustizia, è infatti un’alterità che si organizza in collettivi che lottano per l’acquisizione di (maggiore) potere comunicativo:

Sostengo che un’etica della solidarietà sia superiore a un’etica della cura come etica politica. È il tipo di etica in sintonia con le attività di contestazione dei movimenti sociali che lottano per forgiare risorse narrative e vocabolari adeguati all’espressione dei loro bisogni auto-interpretati. [...] Essere autonomo [*to be autonomous*] qui – continua Fraser – significa essere un membro di uno o più gruppi che hanno raggiunto un grado di controllo collettivo sui mezzi di interpretazione e comunicazione sufficiente a permettere di partecipare alla pari con i membri di altri gruppi alla deliberazione morale e politica”.<sup>258</sup>

Ciò che è qui rilevante osservare è che queste due proposte, di Dean e Fraser, pur inserendosi nel quadro di una giustizia universalistica – nella fattispecie aderendo all’etica discorsiva habermasiana, considerano la relazione solidale come una prassi, non solo funzionalmente *integrativa*, che dà forma concreta di un “noi” riflessivo che, sulla base del riconoscimento della mutua dipendenza morale, prende una forma anche conflittuale.

### **4.3. Solidarietà come riconoscimento reciproco: Axel Honneth**

Come ha acutamente mostrato Massimo Rosati<sup>259</sup>, è a partire propriamente dal “nodo” habermasiano in cui s’intrecciano morale ed eticità, giustizia e solidarietà, che va interpretata la proposta di Axel Honneth di una teoria normativa del riconoscimento. Com’è noto, Axel Honneth ha operato una svolta interna a quella normativa già avviata da Habermas nell’ambito della teoria critica tedesca, ovvero una torsione neo-hegeliana incentrata sulla preoccupazione verso le forme dell’eticità, in parte ribaltando il paradigma – tipico del proceduralismo liberale – del primato del “giusto” sul “bene”. Sono però principalmente due i meriti che provengono dall’approccio honnethiano e

---

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 428-429.

<sup>259</sup> M. Rosati, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, cit., p. 122 e ss.

che contribuiscono a una migliore comprensione normativa della solidarietà come fenomeno morale. In primo luogo, Honneth unifica l'esperienza morale nel paradigma del riconoscimento<sup>260</sup>, reintroducendo anche la negazione come fattore determinante nella comprensione della giustizia: sono infatti le concrete esperienze morali di lacerazione, esclusione, umiliazione e offesa a condurre alla consapevolezza dei principi morali. Anche Honneth, come Habermas, per il medesimo tramite di Mead (e di Hegel), fonda il suo approccio su una visione relazionale dello sviluppo individuale: è soltanto sotto specifiche condizioni di mutuo riconoscimento che gli individui realizzano la propria autonomia individuale.

Il secondo merito teorico di Honneth è quello di superare la sola sfera della comunicazione<sup>261</sup>, ampliando la dimensione descrittiva e normativa del suo approccio filosofico-sociale non soltanto *ex negativo* alle esperienze concrete e materiali di lacerazione e offesa, ma anche al portato morale delle relazioni affettive, economiche e delle lotte politiche. Da questo punto di vista, le prestazioni di mutuo interesse e supporto possono senza dubbio includere ma anche eccedere la sfera comunicativa – superando, da questo punto di vista, non solo Habermas, ma anche Dean e Fraser – giacché gli effettivi mezzi dei gruppi solidaristici possono, infatti, trascendere il semplice piano linguistico e discorsivo, trovando come propri ambiti di origine e azione la sfera dell'opinione pubblica così come la sfera economica e del lavoro.

#### **4.3.1. Stima sociale e autorealizzazione**

Nell'opera *Kampf um Anerkennung* (1992), le dinamiche di riconoscimento si esplicitano in tre sfere diverse – relazioni primarie, relazioni giuridiche, comunità etica – con tre rispettivi principi: affetto, diritto e solidarietà. La solidarietà fa così parte di uno schema tripartito che la considera una “fase 3” del riconoscimento. Nella prima sfera, gli atti di cura affettiva sono indirizzati a un numero ristretto di “altri significativi” (*significant others*): amicizie, partner e familiari. Nella seconda sfera,

---

<sup>260</sup> In termini strettamente descrittivi, come si è provato a mostrare nel terzo capitolo, la solidarietà è (anche) una forma di riconoscimento reciproco.

<sup>261</sup> Si veda J.-P. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden 2009.

relativa al riconoscimento giuridico, si concretizza il principio dell'eguaglianza, segnatamente dell'idea universalistica dell'autonomia morale di ciascun soggetto. Nella terza sfera il principio di riferimento è invece quello della solidarietà, per cui il contenuto del riconoscimento non è né la particolarità affettiva dell'individuo né la sua astratta individualità come persona giuridica, bensì il suo essere un individuo socializzato che fornisce un particolare contributo alla riproduzione complessiva della società e alla cooperazione. Laddove, cioè, il diritto moderno fornisce un mezzo per il riconoscimento dei diritti universali, la solidarietà è pensata come espressione di "stima sociale", e più avanti, come principio di "realizzazione" o "merito" personale<sup>262</sup>: gli individui socializzati sono "stimati" in quanto membri attivi che contribuiscono alla riproduzione complessiva della società. La stima sociale implica ammirazione, gratitudine o apprezzamento del valore dei contributi e di altri tratti e caratteristiche di valore personale: in definitiva il riconoscimento delle differenze individuali<sup>263</sup>. Il prestigio sociale, tipico della società moderna, prende il posto dell'onore di ceto. Una pretesa, quella solidale, che se viene negata agli individui determinerebbe umiliazione, ossia la percezione di *essere sminuiti*: il proprio contributo è, per l'appunto, non degno di riconoscimento. Qui Honneth riprende, con tutta evidenza, le elaborazioni Hegel, Marx e Durkheim, secondo cui la solidarietà sociale nel mondo moderno è legata a cooperazione e interdipendenze materiali, ovvero a ciò che le persone contribuiscono alla società intesa come un processo generale e comprensivo di produzione e consumo<sup>264</sup>.

#### **4.3.2. Libertà sociale come libertà negli altri**

Nell'opera *Das Recht der Freiheit* (2011), sebbene Honneth non si concentri nello specifico sull'idea di solidarietà, è indubbio che l'elaborazione del concetto di libertà

---

<sup>262</sup> Cfr. A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (con N. Fraser), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003; tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

<sup>263</sup> Cfr. A. Laitinen, *From Recognition to Solidarity: Universal Respect, Mutual Support, and Social Unity*, cit., p. 142.

<sup>264</sup> Cfr. N.H. Smith, *Solidarity and Work: A Reassessment*, in A. Laitinen, A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity: Theory and Practice*, cit., p. 156.

sociale ivi contenuta aiuti già a trovarne una definizione normativa, superando la semplice lettura “psicologica” presente nell’opera *Lotta per il riconoscimento*. Nella sua disamina della natura multiforme della libertà, Honneth distingue tra una concezione *negativa*, una *riflessiva* e una *sociale* della libertà<sup>265</sup>. La libertà negativa pertiene a una dimensione radicalmente individuale, all’idea di non-interferenza ed assenza di impedimenti all’agire del singolo. È la libertà della tradizione liberale, che trova come suoi antesignani teorici come Hobbes e poi Locke. Quando questa forma di libertà si rapporta alle condizioni interne dell’animo o esterne della libertà altrui, ecco che si fa avanti la concezione *riflessiva* della libertà. Honneth individua due filoni principali di pensiero della libertà riflessiva (o “positiva”, nel gergo di Isaiah Berlin<sup>266</sup>): una, di origine kantiana, fondata sui concetti di auto-legislazione e autonomia, e l’altra, che Honneth attribuisce principalmente a Herder, incentrata sulle idee di autenticità, autorealizzazione e scoperta di sé. Come scrive Eleonora Piromalli, tuttavia, “il limite principale che Honneth attribuisce alla libertà riflessiva è il suo comportare, nel processo di riflessione morale, un’astrazione (in ultima istanza impossibile) da legami personali e prassi riconoscitive”<sup>267</sup>. Le concezioni di libertà riflessiva avrebbero come limite il fatto che “prima”, *a priori*, definiscono l’ambito della libertà come giudizio morale autonomo e imparziale, e solo *a posteriori* valutano le condizioni concrete di realizzazione e di applicazione dell’autonomia morale – presupposti, quest’ultimi, che la libertà riflessiva da sola non riuscirebbe a garantire. Secondo Honneth, qui si è di fronte ancora solo alla “possibilità” della libertà, non alla sua realtà<sup>268</sup>. Così, a comporre un ideale schema triadico della libertà, la concezione *sociale* della libertà verrebbe ad essere continuazione e completamento naturale di quella *riflessiva* e condizione anche di quella *negativa*.

La libertà sociale è quel tipo di esperienza di autonomia fondata sulla presenza attiva di altri soggetti e in tal senso si identifica con l’esperienza di riconoscimento, pur

---

<sup>265</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011; tr. it. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, Codice, Torino 2015.

<sup>266</sup> Si veda I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969.

<sup>267</sup> E. Piromalli, *La teoria del riconoscimento di Axel Honneth: dalle sue origini a Das Recht der Freiheit*, Tesi di dottorato, Università “La Sapienza”, a.a. 2011-2012, p. 357.

<sup>268</sup> A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 158.

esplicitandone più specificamente i caratteri normativi. Qui la libertà dell'individuo non può essere esclusa da un rapporto cooperativo che si fa con gli altri, da una intersoggettività concreta, che Honneth rintraccia in ambiti specifici, rivedendo e ricalcando la classica tripartizione hegeliana dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: amicizia e famiglie (nel plurale inclusivo della varietà delle relazioni affettive), società civile (relazioni economiche e di lavoro) e Stato democratico di diritto (ambito della sfera pubblica e della formazione collettiva della volontà). In altre parole, nell'ambito della libertà sociale, realizzare il proprio bene significa aver bisogno dell'azione cooperativa di ciascuno per essere realizzato, e a sua volta realizzarlo contribuisce al bene di ogni altro. Si tratta di una continuazione sociale della libertà riflessiva nella misura in cui gli individui si trovano ad integrare le proprie azioni autonomamente determinate con le azioni autonome altrui all'interno di certe pratiche sociali riconosciute: ciascuno trova la propria volontà e finalità individuali confermate in quelle altrui, nell'ambito dell'oggettività sociale. Così, nella libertà sociale, la riflessività dei soggetti è *già in opera* in determinate pratiche. Seguendo Hegel, Honneth le descrive come azioni libere in quanto ciascun individuo coinvolto si trova ad essere “presso di sé nell'altro”. *Ego* vede *Alter* né come impedimento o come elemento ostile della sua volontà “autentica” né come oggetto astratto del suo giudizio imparziale, bensì come condizione preliminare della sua libertà<sup>269</sup>. *Alter* non è, dunque, motivo di interferenza nelle scelte di *Ego*, come nella libertà negativa, o semplice proiezione astratta e generalizzata, come nella variante riflessiva: ella o egli si pone, al contrario, come effettiva conferma della volontà di *Ego* in determinate pratiche sociali. Ciò avviene, ad esempio, nelle

Nella conferenza dal titolo *Three, Not Two, Concepts of Liberty* (2015), Honneth prende più di petto il tema del rapporto tra libertà sociale e solidarietà, descrivendolo come il *type* con il *token*: le relazioni solidali sarebbero nient'altro che una “manifestazione empirica” della libertà sociale, quindi atti concreti del “ritrovare se stesso negli altri” e dell’“agire per gli altri”<sup>270</sup>. Honneth lo fa non prima di aver

<sup>269</sup> Rahel Jaeggi, allieva di Axel Honneth, ha sostenuto che, da questo punto di vista, la solidarietà dovrebbe essere intesa come una cooperazione correlata al concetto hegeliano “vita etica” (*Sittlichkeit*), cfr. R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit., p. 287.

<sup>270</sup> A. Honneth, *Three, Not Two, Concepts of Liberty: A Proposal to Enlarge Our Moral Self-Understanding*, in R. Zuckert, J. Kreines, *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp.

precisato che l'idea di libertà sociale non deve essere concettualmente sovrapposta *tout court* al valore della solidarietà: distinguere i due piani vuol dire che “non ha senso obiettare che l'idea di una libertà sociale confonde surrettiziamente il valore della libertà con quello della solidarietà”<sup>271</sup>. Honneth mette ragionevolmente in guardia dal confondere il valore della libertà sociale in quanto tale con l'idea di solidarietà, che è solo una maniera *tra le tante* di praticarla<sup>272</sup>: la libertà sociale si offre tanto nei rapporti affettivi tra amici o *partner*, nella partecipazione democratica alla formazione delle norme di convivenza, così come all'interno della cooperazione nella produzione economica. Benché informate nella stessa maniera dal principio di libertà sociale, i contenuti specifici di queste forme di interazione e coordinamento sociale sono tra loro diverse e irriducibili alle prestazioni di sostegno dell'altro e di condivisione dei rischi tipiche della solidarietà. Ancora una volta, non si tratterebbe dunque di assolutizzarne il ruolo morale, bensì di trovarle un posto nella molteplicità delle esperienze di libertà sociale.

#### **4.4. Un principio (normativo) di solidarietà, molteplici contesti**

Se si vuole, tracciando un'ideale linea di continuità teorica, ciò che Habermas rileva come co-originarietà tra giustizia e solidarietà, Honneth la interpreta come radice comune dell'esperienza morale di libertà. D'altro canto, però, l'allievo di Habermas sembra eccessivamente subordinare l'ambito della *Moralität*, intesa nel suo lessico come libertà riflessiva, all'ambito della *Sittlichkeit*, come libertà sociale. L'intento di Honneth è, infatti, quello di perseguire una teoria della giustizia come analisi della società, con l'ausilio di una ricostruzione normativa delle istituzioni etiche della modernità, ricavando la validità normatività *dall'interno* della stessa vita etica, nonché

---

177-192; tr. it. *Tre, e non due concetti di libertà*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 273-296.

<sup>271</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>272</sup> Honneth stesso, nello scritto *L'idea di socialismo*, avrebbe commesso l'errore di sovrapporre eccessivamente l'idea di libertà sociale con quella della solidarietà; su questo, E. Piromalli, *Does socialism need fraternity? On Axel Honneth's The Idea of Socialism*, in “European Journal of Political Theory”, 19, 3, 2020, pp. 375-395 e S. Petrucciani, *Rethinking socialism with Axel Honneth*, in “Philosophy & Social Criticism”, 45, 6, 2019, pp. 683-688.

lo *standard* per la critica delle sue patologie. Habermas, dal canto suo, pur con una serie di ambivalenze e oscillazioni<sup>273</sup>, tenta di preservare un equilibrio normativo tra considerazione universalistico-formale della morale e attenzione alle forme di vita particolari e aspetti della vita buona. Il concetto forse più vicino a quello di “libertà sociale” che Habermas elabora è proprio quello, già incontrato precedentemente, di “forme di vita recettive”: istituzioni giuridiche e sociali che incorporano già nella loro prassi atteggiamenti post-convenzionali e principi morali universalistici. Significativamente, a tale proposito, Habermas afferma che

l’incarnazione graduale di principi morali in forme di vita concrete non è una cosa si possa affidare, come fa Hegel, al cammino dello Spirito assoluto. Essa si deve, in primo luogo, agli sforzi e sacrifici collettivi dei movimenti politici e sociali. Neanche alla filosofia è lecito sentirsi esonerata dalla dimensione storica cui questi movimenti appartengono.<sup>274</sup>

Ciò naturalmente condurrebbe a una complessa discussione sui fondamenti del normativo, nella tradizione della teoria critica d’ispirazione francofortese e altrove<sup>275</sup>. Per quel che attiene questa analisi, il concetto di libertà sociale può aiutare a chiarire e ricostruire il ruolo e la dinamica morale dei rapporti sociali di solidarietà alla luce e a integrazione di un paradigma di giustizia come criterio riflessivo di imparzialità ed equo trattamento tra individui autonomi, che, in Habermas, ad esempio, è reso nel *principio del discorso* (o in Rawls, seppur con evidenti differenze di natura metaetica, nell’idea di *giustizia come equità*). Inoltre – e ciò distingue ulteriormente la presente prospettiva con lo più ampio schema teorico honnethiano – come forma specifica della libertà sociale la solidarietà non si identificherebbe con alcuna istituzione particolare, come vorrebbe lo Honneth de *Il diritto della libertà*: come si cercherà di osservare più avanti,

---

<sup>273</sup> Si veda J. Habermas, *Si addicono anche all’etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., nonché la ricostruzione fatta in G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 198-2021. Honneth ritiene che l’etica del discorso di Habermas (e di Karl-Otto Apel) oscilli tra l’essere espressione teorica di libertà riflessiva e di libertà sociale, in quanto il concetto di “discorso” (*Diskurs*) si trova sospeso tra “il trascendentalismo e l’istituzionalismo, fra l’idealismo normativo e la teoria sociale”, A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 46.

<sup>274</sup> J. Habermas, *Si addicono anche all’etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., pp. 22-23.

<sup>275</sup> Rimando ancora, per quel che riguarda le voci della teoria critica tedesca contemporanea, a G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit.

la solidarietà può senz'altro istituzionalizzarsi – senza perciò snaturarsi o perdere il suo carattere morale – ma può anche operare dentro e fuori le sfere istituzionali, anticipandole o costruendone di nuove<sup>276</sup>.

A partire da questo sviluppo possibile delle tesi, in particolare di Habermas e Honneth, e sulla base della definizione proposta in precedenza – *una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune* – si può così tentare di formulare, in termini normativi, un *principio di solidarietà come libertà sociale*:

*Noi ci riconosciamo come precondizioni della nostra autonomia e siamo perciò disposti a sostenerci attivamente l'un l'altro, incorrendo anche in costi significativi.*

Questo principio potrebbe aiutare a “ricostruire” la dinamica morale di una libertà che si attua tramite mutuo supporto e condivisione dei rischi. Ci si “aiuta” ad essere autonomi nell’aiuto altrui<sup>277</sup>. Se già la prospettiva habermasiana considerava la solidarietà non solo sul piano teleologico-strumentale, la prospettiva della libertà sociale, basata sul nesso essenziale tra reciprocità e autonomia individuale, può rendere giustizia al ruolo morale della solidarietà nell’interezza della sua prassi effettiva. Se la mutualità del sostegno, caratteristica dei rapporti solidali, “è il modo in cui gli interessi degli altri si intrecciano con i propri interessi”<sup>278</sup>, l’idea di libertà sociale può rendere conto della

---

<sup>276</sup> Si veda, su questo, il quinto capitolo di questo lavoro. Sui limiti normativi dell’istituzionalismo honnethiano si veda J. Schaub, *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, in “Critical Horizons”, 16, 2, 2015, pp. 109-128. Sulla “selettività”, invece, dello spettro delle istituzioni considerato da Honneth ne *Il diritto della libertà*, si veda A. Ferrara, *Social Freedom and Reasonable Pluralism: Reflections on Freedom’s Right*, in “Philosophy & Social Criticism”, 45, 6, 2019, pp. 635-642.

<sup>277</sup> Questo principio può chiarire quanto già Honneth ha scritto in risposta a una serie di osservazioni critiche contenute nel numero speciale della rivista “Philosophy & Social Criticism”, *Symposium on Honneth - Realizing social freedom: A conversation on Honneth’s idea of socialism*: “La solidarietà è definita da un riconoscimento o da una consapevolezza di dipendenza reciproca, il che significa che sono anche interessato al benessere dell’altro e che agisco per il bene altrui al fine di promuovere un obiettivo comune o uno scopo comune”, A. Honneth, *Recognition, democracy and social liberty: A reply*, in “Philosophy & Social Criticism”, 45, 6, 2019, pp- 694-708.

<sup>278</sup> A. Mason, *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 27.



moralità anche di questo aspetto, a differenza degli approcci teleologico-politici, unicamente incentrati sulla valutazione degli *scopi*. In questo senso, si recupera anche l'idea della “solidarietà organica” di Durkheim, non più, però, come obbligo interno alla semplice interdipendenza nella sfera tecnica, bensì come legame di interdipendenza morale presente in tutti i possibili contesti di giustizia.

La solidarietà dipende dalla capacità di essere consapevoli di questa interdipendenza che ci lega agli altri e dunque una “crisi” e un *deficit* di solidarietà possono essere descritti come l'incapacità di riconoscere questa connessione<sup>279</sup>. Oltretutto, l'assenza di legami solidali potrebbe per di più essere un *segnale* di un più generale indebolimento dei rapporti di libertà sociale. Così come Honneth riconosce alla sfera pubblica, quale specifico ambito della libertà sociale, una funzione di “apripista epistemico”<sup>280</sup> dei processi di trasformazione sociale – in quanto in essa si valutano pubblicamente e criticamente le diverse pratiche e istituzioni esistenti, mostrando, per così dire, lo stato di “riflessività democratica” degli individui – la sfera della solidarietà può rappresentare un apripista epistemico utile a determinare lo “stato di salute” della libertà sociale e il grado di impegno reale degli individui nel praticarla e riconoscerla come valore etico condiviso. Questa è naturalmente un'ipotesi, ma è indubbio che le pratiche solidali siano pratiche *esigenti*, proprio in virtù della reciprocità indiretta e mediata che spesso le caratterizza e che può comportare non solo condivisione di rischi e sacrifici, ma anche attese e svantaggi sul breve periodo.

#### ***4.4.1. Coesione, protezione, trasformazione***

Il vantaggio di una prospettiva che provi ad “allargare” il discorso habermasiano sulla complementarità è anche quello di contemplare, oltre a quello morale, anche il piano della solidarietà sociale, civica e politica, vale a dire sia quello dell'integrità della forma di vita e della protezione civica sia quello della sua eventuale trasformazione. Queste forme non sono tra loro logicamente o normativamente incompatibili, come in parte

---

<sup>279</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit., p. 305.

<sup>280</sup> A. Honneth, *L'idea di socialismo*, cit., p. 122.

sembrerebbe concludere Scholz<sup>281</sup>, bensì le funzioni e i contesti di volta in volta presenti devono essere valutati alla luce di un principio normativo unitario. La solidarietà come libertà sociale può avere luogo, ad esempio: 1) nella protezione delle istituzioni e della “rete” sociale che garantisce i diritti – di tutela individuale, politici e sociali. L’intuizione habermasiana torna qui nell’idea di un ambiente sociale “integro” come preconditione di una giustizia universalistica; 2) nell’implementazione di servizi e infrastrutture destinate a garantire diritti sociali, promuovendo la protezione sociale<sup>282</sup>. Ciò avviene quando le azioni informali di libertà sociale si *solidificano* in disposizioni istituzionali e in cui l’aspettativa di reciprocità si attua attraverso istituti pubblici intermediari; 3) in vista della trasformazione delle istituzioni o, più in generale, dello stato di cose che impedisce la tutela dei diritti, entrando così in conflitto con autorità arbitrarie o minacce d’ingiustizia.

**Tabella 5. I contesti della solidarietà come libertà sociale**

<b>Contesto</b>	<b>Declinazione del principio</b>
<b>Coesione sociale</b>	<i>Mutuo sostegno e condivisione dei rischi per mantenere un ambiente sociale “integro”, preconditione della giustizia</i>
<b>Protezione civica</b>	<i>Riconoscimento dell’altro come garanzia dell’autonomia individuale e collettiva per il tramite di istituzioni pubbliche e disposizioni giuridiche</i>
<b>Trasformazione politica</b>	<i>Riconoscimento dell’altro come garanzia dell’autonomia individuale e collettiva nella sfera pubblica e nel conflitto</i>

<sup>281</sup> Le tre tipologie sono, per riprendere Scholz, “molto diverse nella fonte, nella struttura, nella forza e nel contenuto dell’obbligo morale implicato”, S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 39.

<sup>282</sup> Non spetta alla solidarietà come libertà sociale, seguendo la tesi di Bayertz, legittimare *in ultima istanza* i diritti sociali, bensì di *metterli in pratica*.

In tutti questi diversi contesti (**Tabella 5**), gli attori sociali che entrano in solidarietà si riconoscono come tra loro moralmente interdipendenti a seconda della situazione e della causa comune specifica. Ad esempio, in situazioni in cui vengono minati diritti fondamentali da parte di autorità arbitrarie e il semplice richiamo alla coesione sociale risulta normativamente insufficiente (e, anzi, può rafforzare e giustificare forme di ingiustizia), gli individui si sostengono a vicenda per trasformare lo *status quo*. Per converso, nei casi in cui le istituzioni che tutelano i diritti fondamentali di ciascuno si trovano ad essere minate dall'interno o dall'esterno, ci si può appellare a una solidarietà come libertà sociale per mantenere l'integrità dell'ambiente sociale. E ancora, quando le sole prestazioni solidali spontanee "dal basso" o informali non sono ritenute sufficienti per ragioni di durata e stabilità, ci si può appellare all'intermediazione di istituzioni pubbliche e disposizioni giuridiche<sup>283</sup>. Sta ai soggetti in carne ed ossa comprendere, di volta in volta e in base alla situazione concreta che si profila loro, quale "percorso" di solidarietà come libertà sociale intraprendere: ciò non può essere predeterminato dalla teoria.

A conclusione di quest'analisi, che ha incluso anche un intento modestamente propositivo, va ribadito che una solidarietà intesa come libertà sociale non può presentarsi se non come una *concezione* di solidarietà, data la dipendenza normativa di quest'ultima:

I rapporti solidali non sono quindi desiderabili per se stessi, ma per la specifica tipologia di libertà che essi incarnano in forme via via diverse.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Ci si occuperà di questo specifico problema nel prossimo capitolo.

<sup>284</sup> A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, cit., p. 295.

**PARTE III.**  
**SFIDE DELLA SOLIDARIETÀ IN PROSPETTIVA EUROPEA.**  
**UN APPROCCIO TEORICO-CRITICO**

## 5.

### Istituzionale o spontanea?

#### I livelli della solidarietà nel contesto europeo

##### 5.1. Istituzionalizzazione e de-moralizzazione

Come è emerso dalla genealogia del concetto, così come dall'analisi concettuale, le relazioni solidali possono avere luogo sia attraverso atti spontanei e di gruppo, sia per il tramite di istituzioni, norme, leggi, regolamenti e disposizioni giuridiche. Il carattere mediato e indiretto della reciprocità solidale apre alla possibilità di una *oggettivazione* dell'aspettativa in istituti e procedure sociali anonime e impersonali che assicurano il sostegno e fanno anche sì che lo stesso rapporto solidale perduri. Tuttavia, quest'ulteriore ambivalenza del concetto si presenta sia come una qualità essenziale della solidarietà sia come un vero e proprio problema teorico. Molti autori sottolineano, infatti, il rischio palese o latente di una solidarietà completamente istituzionalizzata, poiché il potenziale motivazionale e proattivo delle esperienze spontanee di mutuo interesse e soccorso verrebbe mortificato da una sua interpretazione esclusivamente legata a obblighi di natura giuridica. Ci si può chiedere, infatti, se l'"istituzionalizzazione burocratica dei servizi di assistenza conduca alla loro demoralizzazione"<sup>285</sup>, o se, più in generale, "non sia il processo stesso di istituzionalizzazione a portare a un indebolimento dei legami solidaristici"<sup>286</sup>. Qui per "demoralizzazione" si deve intendere, prima ancora che come assenza di un'idea sostantiva di morale, la mancanza di una volontà deliberata e sentita dagli attori. La spersonalizzazione tipica dei meccanismi istituzionalizzati determinerebbe una

---

<sup>285</sup> K. Bayertz, *Four Uses of "Solidarity"*, cit., p. 24. Scrive ancora Bayertz: "Dello Stato sociale non è tanto caratteristico che vi siano in esso ideali od obblighi *morali* di sostegno dei bisognosi, quanto semmai la giuridificazione e l'istituzionalizzazione del sostegno", Id., *Il concetto e il problema della solidarietà*, p. 35.

<sup>286</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit.

diminuzione di un *sentire* solidale, associabile soltanto a volontà e attitudini spontanee. Anche in questo caso, tra gli altri, Kurt Bayertz esprime una tesi che fa tutt'uno con una sfida teorica: quella puramente giuridica verrebbe ad essere una “quasi-solidarietà”<sup>287</sup>.

Per provare a illuminare questo specifico problema, tentando anche di rispondervi, si considera il caso europeo come ambito nel quale la tensione tra dimensione spontanea e informale delle azioni solidali e loro dimensione giuridica-istituzionale costituisce un problema etico-politico di primo rilievo che, nel corso della storia dell'integrazione e con maggiore intensità negli ultimi due decenni, ha acquisito peso sempre maggiore, specie nel corso di alcune crisi. Nella questione migratoria, come in quella fiscale, e da ultimo nella pandemia da Coronavirus, si fa spesso riferimento a questa dialettica per chiedersi se sia possibile “obbligare” per legge alla solidarietà e, più in generale, se sia sufficiente una sua istituzionalizzazione a garantirla. Questa tensione coinvolge, naturalmente, anche le comunità e gli Stati nazionali al loro interno, ma nel caso del contesto europeo essa è enfatizzata alla luce della più ampia questione della legittimità delle istituzioni comunitarie<sup>288</sup>. Il tema della libera adesione e del dovere di solidarietà nella società europea è, infatti, solo parte della *vexata quaestio* sulla legittimità del processo d'integrazione, di cui può essere punto di vista privilegiato per comprenderla più a fondo e provare ad affrontarla in maniera più concreta e incisiva. Al tempo stesso, ci si potrebbe chiedere se le pratiche di solidarietà spontanee – tipicamente collegate a un'idea di legittimità e consenso dal basso – siano da sole sufficienti per affrontare le molteplici crisi che coinvolgono il continente o se piuttosto, in situazioni del genere, sia richiesto principalmente l'intervento di organismi istituzionali e governativi.

La tesi che si intende difendere in questo capitolo è duplice: da un lato, le pratiche solidali possono incontrare non soltanto diversi contesti d'applicazione ma anche diversi soggetti o istituzioni che la incarnano e dunque diversi livelli sociali; dall'altro, tra questi livelli, specie nel contesto europeo, occorre un ragionevole equilibrio e bilanciamento. Facendo ciò, si intende anche mostrare in che modo il valore

---

<sup>287</sup> K. Bayertz, *Staat und Solidarität*, in Id. (a cura di), *Politik und Ethik*, Reclam, Ditzingen 1996, pp. 305-329.

<sup>288</sup> Grimm D., *Does Europe Need a Constitution?*, in “European Law Journal”, 1, 1995, pp. 303-307; tr. it. *Una costituzione per l'Europa?*, in J. Luther, P.P. Portinaro, G. Zagrebelsky (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996.

in questione si sia di volta in volta incarnato nel complesso meccanismo giuridico europeo e per quali ragioni la sua istituzionalizzazione abbia preso il sopravvento sul carattere spontaneo della solidarietà.

## 5.2. Le relazioni verticali della solidarietà

Come si è osservato in precedenza, diversi autori hanno proposto classificazioni delle varie specie di solidarietà in base a diversi ambiti, funzioni e *raison d'être*. Altri hanno individuato differenti dimensioni di solidarietà in rapporto a caratteristiche geografiche e distanze fisiche delle relazioni: solidarietà locale, nazionale, transnazionale, globale<sup>289</sup>. Queste forme e dimensioni diverse di solidarietà possono anche entrare in conflitto o, al contrario, essere tra loro complementari: la coesione sociale può non essere coerente con una richiesta di trasformazione sociale, oppure solidarietà locali possono entrare in conflitto con quelle nazionali e transnazionali. Se però ci si è concentrati finora sulle forme “orizzontali” di mutuo interesse e supporto, minore attenzione è stata dedicata al rapporto tra i diversi livelli in termini di soggettività sociali coinvolte e dunque alla dimensione “verticale” delle relazioni solidali. Infatti, la solidarietà può manifestarsi a vari livelli: a livello interpersonale, di gruppo e di istituzioni e norme. In un recente lavoro, le studiose Barbara Prainsack e Alena Buyx hanno presentato una classificazione corrispondente<sup>290</sup>, che verrà qui impiegata per rendere conto della verticalità dei rapporti di mutuo interesse e supporto.

Quando la solidarietà si attua a livello individuale, da persona a persona, si può parlare di livello interpersonale (*tier 1*), riguardante le relazioni *faccia-a-faccia*. Nel contesto europeo, tale livello comporta necessariamente interazioni tra singoli cittadini. Quando le azioni di sostegno reciproco diventano tanto comuni da diventare comportamento abituale e ricorrente si parla di livello di gruppo (*tier 2*), attinente ad azioni collettive informali e comunità di rischio, presenti nella sfera pubblica. Questo livello può comprendere movimenti sociali, gruppi, associazioni, o attivisti che operano su questioni specifiche. Pur essendo questo livello maggiormente presente nelle comunità nazionali, si può comunque osservare una relativa presenza di reti di

---

<sup>289</sup> Cfr. A. Sangiovanni, *Solidarity in the European Union*, cit. e C. Gould, *Transnational Solidarities*, cit.

<sup>290</sup> Cfr. B. Prainsack, A. Buyx, *Solidarity in Biomedicine and Beyond*, cit., capitolo 3.

solidarietà di gruppo anche nell'ambito europeo: da partiti e associazioni a gruppi di pressione<sup>291</sup>. In terzo luogo, quando la solidarietà si traduce in norme, contratti, disposizioni giuridiche, regolamenti, amministrativi e burocratici, si può parlare di livello istituzionale (*tier 3*). La solidarietà istituzionale si verifica tipicamente quando le pratiche a livello individuale e di gruppo si solidificano in forme di solidarietà più "dure", strutturali e procedurali. Nel caso delle istituzioni europee, il livello 3 va però distinto in solidarietà intergovernativa, riguardante gli Stati membri, e sovranazionale, riguardante, per esempio, le azioni della Commissione.

### 5.3. L'istituzionalizzazione della solidarietà europea

"L'Europa non potrà farsi in una sola volta, né sarà costruita tutta insieme; essa sorgerà da realizzazioni concrete che creino anzitutto una solidarietà di fatto"<sup>292</sup>.

La famosa frase di Robert Schuman, pronunciata alla Dichiarazione di Parigi del 9 maggio 1950, ben descrive il pensiero (neo-)funzionalista alla base del processo di integrazione europea, ispirato anche da Jean Monnet. Secondo questa teoria, l'integrazione nei settori economici avrebbe generato una dinamica espansiva tale da condurre a un'ampia interdipendenza in diversi settori che dall'ambito economico si sarebbe gradualmente estesa ad altre aree, attraverso un meccanismo chiamato "*spillover*" o "*overflow*"<sup>293</sup>. In effetti, il Piano Schuman prevedeva l'integrazione di molto di più delle sole risorse naturali e guardava alla Comunità europea del carbone dell'acciaio come un primo passo sulla strada di un'ulteriore integrazione in molti altri ambiti. L'approccio funzionalista si concentra sulla capacità dei legami oggettivi di generarne di nuovi e delle istituzioni di creare ulteriore cooperazione ed eventualmente assistenza reciproca tra gli attori coinvolti. Quest'idea è stata portata all'estreme conseguenze fino alla creazione stessa dell'Eurozona, la quale avrebbe dovuto

---

<sup>291</sup> Si veda A. Martinelli, A. Cavalli, *La società europea*, Il Mulino, Bologna 2015, capitolo 9.

<sup>292</sup> R. Schuman, *La Dichiarazione Schuman*, 9 maggio 1950, disponibile in italiana al collegamento [https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration\\_it](https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_it)

<sup>293</sup> E.B. Hass, *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces 1950-1957*, Stanford University Press, Stanford 1958.



accelerare l'integrazione anche in termini politici<sup>294</sup>. Per esempio, Ian Cooper ha sostenuto che con una moneta comune l'effetto *spillover* avrebbe permesso la creazione degli *Eurobonds*<sup>295</sup>, strumenti di condivisione dei rischi e quindi di solidarietà fiscale. Tuttavia, tra i vari *desiderata*, nella mente dei primi architetti europei come Monnet e Schuman, una tale interdipendenza avrebbe dovuto attivare molto più che strumenti tecnici, ma anche un *ethos* solidaristico europeo (una *solidarité de fait*), sentimenti soggettivi e disposizioni concrete a sostenersi a vicenda come europei.

Sul piano giuridico, i trattati, le carte e le politiche istitutive dell'UE hanno incluso la solidarietà come valore principale e strumento politico a cui fare appello<sup>296</sup>. Essa figura come aspetto prevalente delle società europee (articolo 2, *Trattato sull'Unione europea* [TUE]), come valore universale (Preambolo della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*), e come principio guida nella regolamentazione di settori chiave come l'energia (articoli 122 e 194 del *Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea* [TFUE]), la protezione dell'ambiente (articoli 191 e 194 del TFUE), l'immigrazione (articoli 67 e 80 TFUE), la politica estera e di sicurezza (articoli 24, 31, 32 *Trattato sull'Unione Europea*), e azioni esterne (articoli 21 e 3(5) TUE). In aggiunta a queste disposizioni, il *Trattato di Lisbona* (2007), nel modificare il TFEU, ha introdotto la cosiddetta "clausola di solidarietà" (art. 222), la quale prescrive che gli Stati membri, "in uno spirito di solidarietà", agiscano congiuntamente fornendo assistenza verso un altro paese dell'UE vittima di terrorismo o di calamità naturali o provocate dall'uomo. Nella *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (2001) alla solidarietà è dedicato il capitolo IV sul tema dei diritti sociali, accanto agli altri cinque valori – dignità, libertà, uguaglianza, cittadinanza e giustizia – sul tema del lavoro (art. 27 e ss.), vita familiare e professionale (art. 33), sicurezza sociale e assistenza sociale (art. 34), salute (art. 35), accesso ai servizi d'interesse economico

---

<sup>294</sup> T.M. Dunn, *Neo-Functionalism and the European Union*, in "E-International Relation", 28 novembre 2012, disponibile al collegamento <https://www.e-ir.info/2012/11/28/neo-functionalism-and-the-european-union/>

<sup>295</sup> I. Cooper, *The euro crisis as the revenge of neo-functionalism*, in "EU Observer", 2012, disponibile al collegamento <http://euobserver.com/7/113682> date accessed 17/03/2012

<sup>296</sup> Si veda E. Dagilyté, *Solidarity: A General Principle of EU Law? Two variations on the Solidarity Theme*, in A. Biondi (a cura di), *Solidarity in EU Law: Legal Principle in the Making*, Edward Elgar Publishing, Northampton (MA) 2018, pp. 61-90.

generale (art. 36) e ambiente (art. 37)<sup>297</sup>. Oltre a questa vera e propria “incarnazione normativa”<sup>298</sup> del concetto, anche specifiche politiche comunitarie vi fanno esplicito riferimento: dal Fondo europeo di solidarietà, istituito per rispondere alle grandi catastrofi naturali e offrire sostegno alle regioni colpite all’interno dei confini dell’Unione, al Corpo europeo di solidarietà, che offre a giovani opportunità di lavoro o di volontariato nel proprio paese o all’estero, per aiutare comunità e popolazioni. Anche se giuridicamente differente dalle misure precedenti, il Meccanismo europeo di stabilità (MES), il cosiddetto “Fondo Salva-Stati”, un fondo che emette prestiti ai Paesi dell’Eurozona in difficoltà, ha fatto parte della strategia dell’UE volta a garantire l’assistenza e la stabilità finanziaria nella zona euro come risposta alla crisi dei debiti sovrani. Infine, la Corte di giustizia europea si è pronunciata a favore del principio di solidarietà (ad esempio, CGCE, 6 settembre 2017, cause riunite C-643/15 e C-647/15, Slovacchia e Ungheria v. Consiglio), mentre ci sono stati anche casi in cui la Corte europea ha respinto, per esempio, procedimenti che miravano a criminalizzare atti solidali con i migranti e rifugiati da parte di attivisti e organizzazioni umanitarie<sup>299</sup>.

Dai trattati e dalle politiche comunitarie, emerge un duplice significato della nozione: da un lato, la solidarietà come valore di inclusione e giustizia sociale (esemplarmente nella *Carta dei diritti fondamentali*), e, dall’altro, come vincolo di sostegno emergenziale a paesi, regioni e cittadini in difficoltà temporanea. Da parte degli Stati membri, soprattutto quelli inclusi anche nell’Eurozona, non è insolito che il termine possa avere soprattutto una connotazione strumentale, giustificata alla luce di un “auto-interesse illuminato”<sup>300</sup>: prevenzione e sostegno reciproco rafforzerebbero la capacità degli attori statali di trarre beneficio dalla cooperazione in atto e di

---

<sup>297</sup> Si veda, su questo, S. Giubboni, *Solidarietà e sicurezza sociale nella Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea*, cit., pp. 617 e ss.

<sup>298</sup> Uso in prestito questa espressione da R. De Monticelli, *Il mondo ha radici di carta e pensieri. Discorso all’Inaugurazione dell’anno accademico*, Bologna 29 febbraio 2016, disponibile al collegamento <https://magazine.unibo.it/archivio/2016/inaugurazione-anno-accademico-de-monticelli-ottaviano-e-il-ricordo-di-eco/il-mondo-ha-radici-di-carta-e-pensierivr-marzo.pdf>

<sup>299</sup> Si veda, su questo, L. Fekete, *Migrants, borders and the criminalisation of solidarity in the EU*, in “Race & Class”, 59, 4, 2018, pp. 65-83.

<sup>300</sup> Cfr. J. Delors, *Foreword*, in S. Fernandes, E. Rubio, *Solidarity within the Eurozone: How much, what for, for how long? Report by Notre Europe*, 2012, disponibile al collegamento [http://www.notreeurope.eu/uploads/tx\\_publication/SolidarityEMU\\_S.Fernandes-E.Rubio\\_NE\\_Feb2012.pdf](http://www.notreeurope.eu/uploads/tx_publication/SolidarityEMU_S.Fernandes-E.Rubio_NE_Feb2012.pdf)

salvaguardare la stabilità dell'intero sistema. La reputazione internazionale e la diplomazia sono incluse in questo quadro realistico.

### ***5.3.1. Le ragioni di una (maggiore) istituzionalizzazione***

La solidarietà, dunque, si presenta sia come *risultato* (per lo più auspicato) di processi gestiti dall'alto, sia come oggetto di *giuridificazione* nei trattati e nelle politiche comunitarie. Va detto che, da un punto di vista realistico, la complessa realtà del contesto europeo, la sua natura transnazionale e la graduale integrazione hanno spinto la solidarietà a essere realizzata principalmente per il tramite giuridico, dai due attori principali del processo di integrazione: gli Stati membri e le istituzioni comunitarie. Le stesse teorie funzionaliste riflettevano le dinamiche politiche dei primi anni dell'integrazione europea<sup>301</sup>. I padri fondatori dovettero creare rapidamente delle basi concrete per l'integrazione subito dopo la seconda guerra mondiale – anche allo scopo di “tenere a bada” la sconfitta Germania – e la cosa più immediata da fare, per raggiungere questo obiettivo, era condividere le risorse materiali<sup>302</sup>.

Si potrebbe dire che il funzionalismo abbia costituito, in qualche modo, *una scorciatoia per l'integrazione*: per accelerare i processi di cooperazione economica, scavalcando, di fatto, l'edificazione di robuste istituzioni politiche. Eppure, nonostante gli auspici dei padri fondatori e nonostante l'apparente onnipresenza nelle principali carte che regolano l'Unione, si può affermare che la solidarietà istituzionale europea sia ancora troppo esigua: unione e sovranità fiscale, oppure un *Welfare* pienamente europeo, non sono, infatti, nell'attuale agenda politica dell'UE. Tuttavia, la peculiarità della realtà europea è che, data l'attuale struttura dell'Unione, le misure solidaristiche non sono solo legate a politiche assistenziali ai diritti sociali o all'armonizzazione di politiche fiscali, ma sono in prima istanza intese come misure di stabilità e di risoluzione dei problemi, soprattutto durante le crisi finanziarie e migratorie. Questo aspetto è amplificato dalla complessità della struttura a geometrie variabili che la caratterizza, e perciò obblighi impliciti ed espliciti della solidarietà europea non

---

<sup>301</sup> T.M. Dunn, *Neo-Functionalism and the European Union*, cit.

<sup>302</sup> Per una ricostruzione storico-politica dell'integrazione europea, si veda B. Olivi, R. Santaniello, *Storia dell'integrazione europea*, Il Mulino, Bologna 2015.

possono che variare a seconda dei molteplici livelli di integrazione. L'Eurozona, ad esempio, data la significativa interdipendenza interna tra paesi dovuta alla moneta in comune, richiede una solidarietà molto più robusta e presente rispetto, invece, a quella richiesta al livello comunitario dell'intera UE. Soprattutto nell'ambito della moneta comune, ma non solo, il principio di solidarietà appare come uno strumento pratico per superare emergenze e crisi, che necessita di continue disposizioni per reagire congiuntamente e sostenersi reciprocamente.

A dimostrazione della insufficienza normativa dell'UE, il trattato di Maastricht prevedeva – e *de iure* prevede ancora – una “*no transfer clause*” all'art. 125 TFEU, che espressamente vieta ogni forma di aiuto verso Stati in difficoltà. Il pensiero sotteso a questa clausola evidentemente non contemplava alcuna ipotesi di “crisi”; regole del genere si basavano sull'assunto che ogni Stato membro fosse il solo responsabile delle proprie politiche di bilancio e fosse il solo a doverne sopportare le conseguenze in caso di loro violazione. Allo stesso tempo, il carattere temporaneo e parziale di molti accordi e strumenti finanziari pensati per ottenere stabilità e per venire incontro proprio alle carenze di disposizioni solidali sul piano legale, sono stati il risultato di rapporti di potere contingenti e quindi percepiti come arbitrari e non *accountable*, sotto la formula “*too little, too late*”<sup>303</sup>. Il caso del Meccanismo europeo di stabilità è esemplare in questo senso: pur essendo un passo in avanti rispetto alle insufficienze di Maastricht e inteso come una misura per aiutare i paesi in difficoltà finanziarie, il MES è stato aspramente criticato come misura asimmetrica e profondamente ingiusta per le sue rigide condizionalità, dettate dai creditori e dagli Stati più forti. Si potrebbe parlare, in questo caso, di una “solidarietà tecnocratica”: condizionalità a parte, alcuni critici hanno notato che il MES fornisce ampi poteri al suo consiglio decisionale senza alcun controllo democratico-parlamentare<sup>304</sup>. Peraltro, questa misura non è propriamente un meccanismo comunitario, afferente cioè alle istituzioni UE, bensì un meccanismo parallelo che opera al di fuori del quadro giuridico comunitario, come organizzazione intergovernativa creata dagli Stati membri dell'Eurozona. Questo aspetto può dare

---

<sup>303</sup> M. Guzman, J. Stiglitz, *Too Little, Too Late: The Quest to Resolve Sovereign Debt Crises*, Columbia University Press, New York 2016.

<sup>304</sup> E. Hamer, *Le «Mécanisme européen de stabilité financière» vait-il stabiliser l'euro?*, in “Common Concerns”, 29, 2011.

ragionevolmente l'impressione che il MES sia un accordo "privato" e instabile tra Stati piuttosto che un reale esempio di politica solidaristica comunitaria. In fondo, a causa della parzialità delle loro misure solidaristiche, le istituzioni europee *sembrano aver rincorso le crisi anziché prevenirle*<sup>305</sup>, laddove, se permanenti e pienamente *accountable*, avrebbero affrontato le emergenze in modo più efficiente. D'altra parte, il clima di austerità (e de-solidarizzazione) che ha caratterizzato la gestione della crisi dei debiti sovrani ha contribuito all'inadeguatezza delle misure in campo e alla loro tardiva istituzione. Per non parlare della colpevolizzazione degli Stati debitori e della narrazione delle responsabilità compiuta da opinioni pubbliche e governi dei paesi creditori<sup>306</sup>. Il paradigma della colpevolizzazione del *partner* più debole (che, com'è noto dal lessico tedesco, lega *Schulden* a *Shuld*, il debito a colpa) ha operato come potente inibitore politico-culturale della condivisione di risorse, ancor più pervasivo di qualunque disegno macroeconomico, poiché spesso egemone in ampie frange dell'opinione pubblica. Sul piano concettuale, la colpevolizzazione può determinare il passaggio dalla solidarietà come reciprocità simmetrica a beneficenza, in quanto pura e saltuaria *concessione* a chi, in linea di principio, non sarebbe degno di aiuto.

A ogni modo, è possibile identificare precise e immediate ragioni in favore di una maggiore istituzionalizzazione. Per una ragione di tempistiche e di prontezza nel rispondere alle situazioni critiche: con la mancanza di strumenti istituzionali già stabiliti, sono di volta in volta necessari lunghi negoziati oltre a lente implementazioni degli aiuti. Tuttavia, non può essere soltanto una questione di efficienza nelle risposte, ma anche di coerenza con le stesse conquiste giuridiche dell'UE, trattandosi di prendere i testi, in primo luogo, "alla lettera" (*at their words*)<sup>307</sup>, come scrive Hauke Brunkhorst.

---

<sup>305</sup> A Martinelli, A. Cavalli, *La società europea*, cit., in particolare il capitolo 12.

<sup>306</sup> Su questo, si veda C. Offe, *Narratives of Responsibility: German Politics in the Eurozone Crisis*, Casa della Cultura, Milano 2015, disponibile al collegamento <https://www.casadellacultura.it/pdfarticoli/Claus-Offe-Narratives-of-Responsibility.pdf>

<sup>307</sup> F. Müller, *Demokratie in der Defensive. Funktionelle Abnutzung - soziale Exklusion - Globalisierung. Elemente einer Verfassungstheorie VII*, Duncker & Humblot, Berlin 2001; H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., p. 176.

### 5.3.2. Le “patologie” dell’istituzionalizzazione

L’onnipresenza della nozione nei trattati e nelle politiche dell’UE suggerisce, quindi, l’investimento ideale nella nozione da parte dei padri fondatori e del diritto europeo, ma allo stesso tempo getta luce sui *deficit* di un reale impegno degli attori in campo – Stati membri e istituzioni comunitarie *in primis* – nel metterla in pratica e persino interpretarla univocamente. Spesso gli obblighi solidali previsti dal diritto europeo vengono violati e aggirati, specie nell’agenda migratoria e in quella fiscale, e anche nel discorso politico e persino nell’opinione pubblica europea “non c’è un uso regolare del concetto”<sup>308</sup>. Questo fatto conduce anche a un ulteriore problema, più genuinamente concettuale. Come mostrato nel secondo capitolo, il concetto stesso di solidarietà è spesso descritto in termini di *agency* collettiva, o come qualcosa che ha a che fare con ascrizioni volontarie da parte di persone reali, il che implica una reciproca e volontaria adesione, oltre a una partecipazione visibile<sup>309</sup>. Allo stesso tempo, però, le disposizioni del *Welfare State* e le forme anonime di assistenza sociale sono tradizionalmente descritte come quintessenza del “solidarismo”, soprattutto in relazione al modello sociale europeo<sup>310</sup> e a ciò che si è definito come “solidarietà civica”. La reciprocità del sostegno, per il suo carattere non necessariamente diretto e sincronico, non può che rinnovarsi tramite meccanismi anonimi e standardizzati. D’altronde, questo aspetto è coerente con il carattere essenzialmente astratto della solidarietà moderna descritta da Durkheim con l’idea di “solidarietà organica”, in contrasto con i vecchi meccanismi caritatevoli, la quale era intesa anche e soprattutto come una solidarietà di tipo contrattuale. A questo proposito, Rosemary Nagy ha proposto la distinzione tra

---

<sup>308</sup> A. Grimmel, *Solidarity in the European Union: Fundamental Value or “Empty Signifier*, in A. Grimmel, S. My Giang, *Solidarity in the European Union. A Fundamental Value in Crisis*, cit., p. 171.

<sup>309</sup> A. Laitinen, A.B. Pessi, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, cit., p. 1. Secondo Pier Paolo Portinaro, *solidale è “l’attributo di 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”*, P.P. Portinaro, *Introduzione*, in K. Bayertz, M. Baurmann, *L’interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, cit., p. X.

<sup>310</sup> M. Ferrera, *The Boundaries of Welfare: European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*, University Press, Oxford 2005.

solidarietà “sottile” (*thin*)<sup>311</sup> in contrasto con una solidarietà “spessa” (*thick*). La solidarietà *thick* è descritta come una solidarietà dal basso verso l’alto, interpersonale, immediata, risultato di un accordo morale sostanziale, mentre una solidarietà *thin* è messa in atto dall’alto verso il basso, è generale come lo è la legge, ed è mediata in quanto risultato di procedure politiche e amministrative. Tuttavia, la tesi che si intende qui difendere è che non sono necessarie distinzioni di questo genere: questo “doppio” significato, che per alcuni può apparire come intrinsecamente contraddittorio, non è dovuto tanto al significato incerto e precario della solidarietà, quanto alla sua natura multiforme e multilivello, con vari contesti di applicazione e con vari soggetti che possono incarnarla. Ciò significa anche che non si dà un livello predeterminato o d’elezione, bensì, con metodo e spirito “sperimentale”<sup>312</sup>, occorre di volta in volta comprendere quale livello, e dunque quale soggetto o istituzione specifica, sia votato a meglio incarnare attitudini solidaristiche, in base anche al tipo di situazione.

Il vero problema non è dunque di natura concettuale, ossia relativo al doppio significato della solidarietà (interpersonale o istituzionale), bensì può riguardare il funzionamento stesso delle istituzioni e nel loro rapporto con gli altri livelli; ogni volta, cioè, che le forme istituzionali di sostegno diventano “oggetti indipendenti”, e, nello stesso tempo, quando le relazioni solidaristiche informali non trovano maniera di istituzionalizzarsi. Come suggerisce in maniera molto lucida Rahel Jaeggi:

Non è l’istituzionalizzazione in quanto ad essere un problema per la solidarietà, bensì le istituzioni sociali che hanno una vita a sé stante. Riferendosi ai problemi di espansione della solidarietà in un nuovo contesto politico come l’UE, ciò significa che la disponibilità di motivazioni solidaristiche dipenderà da quanto i cittadini siano in grado di comprenderlo come un progetto che possono attivamente plasmare, ma anche da quanto sia democratico, fino alle istituzioni di base della vita quotidiana.<sup>313</sup>

Si potrebbe incorrere in vere e proprie “patologie” della solidarietà quando le istituzioni che dovrebbero metterla in pratica iniziano ad avere “una vita propria” (*a life their own*), incorrendo in *deficit* di legittimazione e riconoscimento concreto da parte dei

---

<sup>311</sup> R. Nagy, *Reconciliation in Post-Commission South Africa: Thick and Thin Accounts of Solidarity*, in “Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique”, 35, 2, 2002, p. 329.

<sup>312</sup> A. Honneth, *L’idea di socialismo*, cit., in particolare il capitolo 3.

<sup>313</sup> R. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit., p. 305.

soggetti interessati. L'integrazione dall'alto ha dato, infatti, l'impressione che "l'Unione Europea deve la sua esistenza agli sforzi delle élite politiche che potevano contare sul consenso passivo delle loro popolazioni più o meno indifferenti", come ha scritto Habermas<sup>314</sup>. Per usare una nozione cara a questi autori, ascrivibili alla tradizione francofortese della teoria critica, il carattere eccessivamente indipendente delle regolamentazioni istituzionalizzate potrebbe essere espressione di *alienazione*, nel senso originario di "divenire estranei", non riconosciute come qualcosa di voluto e intelligibile. L'osservazione di Jaeggi tocca qui un punto delicato: le motivazioni solidaristiche non devono e non possono dipendere soltanto da un terreno comune (etnico, culturale, linguistico) – tanto meno nel caso europeo –, bensì, piuttosto, dalla percezione condivisa dei cittadini europei di avere il potere di plasmare le istituzioni, e ciò non può che a sua volta dipendere da quanto queste siano democratiche. Naturalmente, questo genera un circolo virtuoso e scambio continuo che deve coinvolgere "alto" e "basso".

Specularmente, questi problemi funzionali possono interessare anche le forme informali e spontanee di solidarietà. Senza una loro adeguata istituzionalizzazione, le manifestazioni di solidarietà dal basso possono essere di continuo esposte a una mancanza di stabilità e di durata. Possono essere mosse da emozioni ed entusiasmi fugaci, o avere difficoltà a garantire nel tempo abbastanza risorse umane e materiali per rimanere stabili e mantenere il gruppo in funzione. Ci si potrebbe opportunamente qui richiamare alla nota descrizione fatta da Sartre sui "gruppi in fusione" nella sua *Critica della ragione dialettica*, spesso destinati a dissolversi nel tempo, o a denaturarsi nel tentativo di cambiare gli altri o lo *status quo*<sup>315</sup>.

---

<sup>314</sup> J. Habermas, *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*, lezione del 26 aprile 2013, Università Cattolica di Lovanio; tr. it. *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, in "Aggiornamenti Sociali", LXV, 1, 2014, pp. 18-30.

<sup>315</sup> Si veda J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. Teoria degli insiemi pratici (I)*, Milano, Il Saggiatore, 1963.



#### 5.4. Un ragionevole equilibrio: un modello di solidarietà (europea) a doppio binario

Piuttosto che concepire la solidarietà di livello 3 come il risultato di una qualche “partenogenesi”, l’istituzionalizzazione dovrebbe essere meglio intesa come una *crystallizzazione delle aspettative di reciprocità*<sup>316</sup>. Se qualcosa si è “solidificato”, vuol dire che in precedenza era qualcosa di “liquido”. Fuor di metafora, le manifestazioni istituzionali di solidarietà hanno bisogno di *input* dalle interazioni informali provenienti soprattutto dalla sfera pubblica. In filosofia politica, quest’idea è vicina al modello, proposto da Habermas, della visione a “due binari” (*two-track model*) della democrazia<sup>317</sup>, secondo cui “la deliberazione e la decisione formalmente istituzionalizzate devono essere aperte agli input delle sfere pubbliche informali”<sup>318</sup>. Ciò significa che il sistema politico, e gli organi governativi in particolare, non devono costituirsi come sistemi indipendenti, operanti esclusivamente secondo i propri criteri di efficienza, senza rispondere alle preoccupazioni dei cittadini; né devono essere soggetti a interessi particolari che hanno accesso al potere istituzionale-amministrativo attraverso canali di influenza preferenziali e che surclassano il processo democratico giuridicamente stabilito.

Anche qui, la realtà europea è molto più complessa di quella dello Stato nazionale tradizionale, a cui comunque Habermas faceva principalmente riferimento<sup>319</sup>. Nel caso europeo, il livello “formale”, come già detto, si raddoppia in intergovernativo e sovranazionale. In un certo senso, gli Stati membri si comportano sia come “sovrani” delle istituzioni europee – come cosiddetti “*Signori dei trattati*” – sia come loro sottoposti, sia pure come rappresentanti diretti e legittimi degli interessi dei propri cittadini. Non si può escludere, dunque, che la stessa dialettica che coinvolge i livelli

---

<sup>316</sup> Cfr. Jaeggi, *Solidarity and Indifference*, cit.,

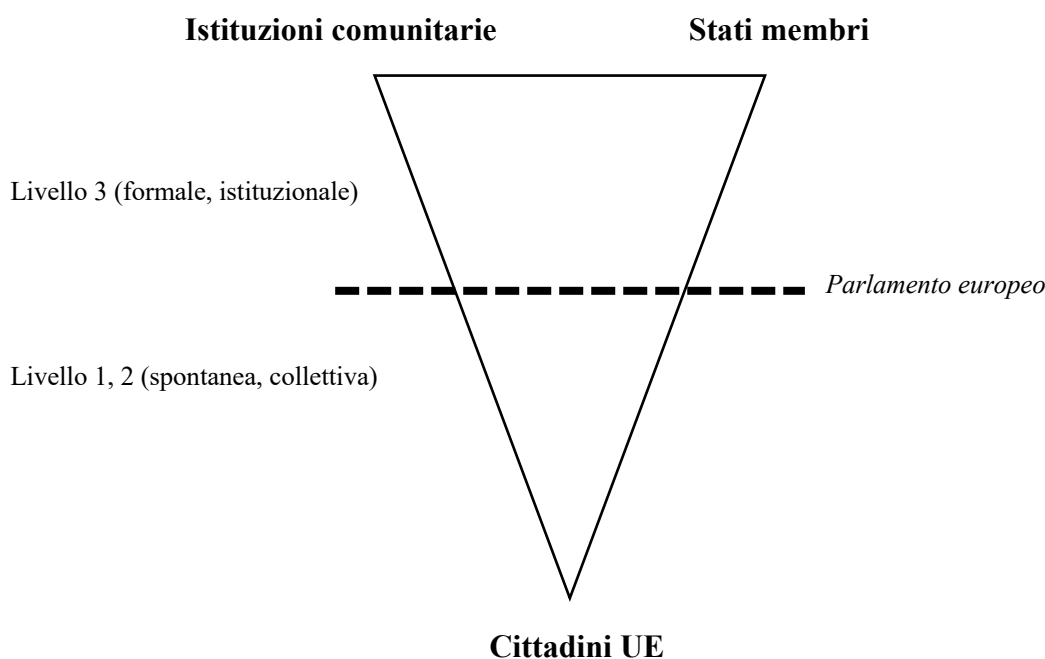
<sup>317</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., capitolo 7.

<sup>318</sup> W. Rehg, *Translator’s Introduction*, in J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996, p. XXXI.

<sup>319</sup> Nonostante il terreno ideale della teoria habermasiana della democrazia sia quello statale e nazionale, l’“astrattezza” del suo contenuto normativo, come suggerisce Hauke Brunkhorst, “separando di fatto già drasticamente tra l’idea di ‘stato’ e l’idea ‘costituzione’, permette una sua applicazione anche a livello del ‘pluralismo magmatico’ dei nuovi regimi inter-, trans- e sovranazionali”, H. Brunkhorst, *Habermas*, Reclam, Stuttgart 2006; tr. it. *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 76.

informali e formali (ossia, cittadini dell'UE da una parte e istituzioni comunitarie dall'altra) possa avere luogo anche nello stesso livello 3, tra Stati membri e istituzioni comunitarie. Il semplice (e tradizionale) dualismo cittadini-istituzioni si trasforma molto più realisticamente in una relazione triangolare bipartita (**Figura 1**).

**Figura 1. Una solidarietà europea multilivello**



Alcuni Stati membri hanno infatti mostrato di essere “solidaristici” in aperta opposizione verso le istituzioni sovranazionali, come la Commissione o la Corte di giustizia. Il Gruppo dei paesi di Visegrád, in un summit a Bratislava nel luglio 2016, ha coniato la peculiare espressione “solidarietà flessibile” (*flexible solidarity*) per descrivere questo atteggiamento<sup>320</sup>. Questo tipo di rapporto sembra non essere cooperativo ma piuttosto competitivo con le istituzioni dell'UE. Soprattutto intorno alle agende di immigrazione e fiscalità dell'UE, la solidarietà tra gli Stati membri è spesso intesa come un ostacolo alla risoluzione sovranazionale delle principali questioni,

<sup>320</sup> Si veda Visegrád Group, *Intergovernmentalism or differentiated integration: the way out of the current impasse*, 2016, disponibile al collegamento <https://www.visegradgroup.eu/flexible-solidarity>

piuttosto che come pratica costruttiva: nei processi di *policy-making* interna al Consiglio europeo, ad esempio, questa attitudine si esprime con il potere di veto e l'ostruzionismo. Peraltro, la formula coniata dai paesi di Visegrád andrebbe meglio qualificata, seguendo Sally Scholz, come caso tipico di “solidarietà parassitaria” (*parasitical solidarity*)<sup>321</sup>, ossia come uno strumento retorico, apparentemente “solidale”, volto unicamente a favorire, in maniera subdola, gli interessi di una sola parte della presunta relazione di mutuo interesse e supporto.

Inoltre, queste pratiche “negative” non provengono soltanto da tendenze apertamente nazionaliste e conservatrici, ma anche da paesi tradizionalmente legati a sistemi solidaristici: un fenomeno, questo, che si può definire “sciovinismo del welfare” (*welfare-chauvinism*) – se si vuole, un'altra patologia della solidarietà a livello europeo –, approccio che ingabbia qualsiasi condivisione sociale di risorse negli stretti confini della nazione<sup>322</sup>. L'ostruzionismo praticato dai “Quattro Frugali” del Nord Europa (Olanda, Austria, Svezia, Danimarca e in parte Finlandia), durante gli estenuanti negoziati del 2020 sul *Recovery fund*, lo ha dimostrato molto chiaramente. In ogni caso, l'attuale struttura decisionale del Consiglio, e più in generale il quadro giuridico che disciplina il rapporto tra i vari organismi comunitari, non risolvono questi problemi né facilitano uno scambio pienamente trasparente tra la dimensione intergovernativa e quella sovranazionale.

Molte proposte di riforma sono state formulate in tal senso sia da membri del Parlamento europeo<sup>323</sup> sia da teorici<sup>324</sup>. Queste proposte cercano di stabilire una migliore legittimazione democratica delle istituzioni dell'Unione europea, fornendo a

---

<sup>321</sup> Cfr. S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 46 e ss.

<sup>322</sup> W. Kymlicka, *Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism*, in “Comparative Migration Studies”, 3, 1, 2015, pp. 1-19.

<sup>323</sup> G. Verhofstadt, *On possible evolutions of and adjustments to the current institutional set-up of the European Union*, Report at the European Parliament, 20 dicembre 2016, disponibile al collegamento [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0390\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0390_EN.html); Bresso, M., Elmar B., *On improving the functioning of the European Union building on the potential of the Lisbon Treaty*, Report at the European Parliament, 9 gennaio 2017, disponibile al collegamento [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0386\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0386_EN.html)

<sup>324</sup> J. Habermas, *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in “Leviathan”, 42, 2014; tr. it. *Perché è necessaria e com'è possibile la trasformazione dell'Unione Europea in una democrazia sovranazionale*, in “Phenomenology and Mind”, 8, 2015, pp. 26-38.

ciascun organismo istituzionale la medesima dignità costituzionale: ad esempio, dotando il Parlamento europeo di una procedura legislativa ordinaria come “camera bassa”; incorporando il Consiglio europeo in un Consiglio dei ministri reso una seconda camera, “alta”; immaginando una Commissione, infine, con funzioni esecutive, egualmente responsabile dinanzi Consiglio e Parlamento. Naturalmente, gli atteggiamenti solidali non possono normativamente e praticamente sostituire del tutto le azioni e i requisiti democratici che tali riforme ragionevolmente richiedono: la preoccupazione e il sostegno reciproci devono essere pensati come necessario complemento di una “rivoluzione costituzionale”<sup>325</sup> all’interno dell’Unione Europea. La solidarietà, da sola, non è quindi sufficiente: dovrebbe essere parte di un più ampio sguardo normativo che includa in primo luogo una maggiore democratizzazione. A sua volta, il perseguimento di una più robusta integrazione democratica all’interno dell’UE non può fare a meno di coinvolgere attitudini solidaristiche a tutti i livelli. Come suggerisce Claus Offe, ogni volta che la “*output legitimation*” è carente, è necessaria una “*input legitimation*”<sup>326</sup> e la solidarietà può giocare un ruolo importante in questo senso. Infatti, come notato dai teorici realisti, la solidarietà può essere un essenziale strumento di legittimazione, ma ciò può essere vero solo quando proviene da tutti i livelli, e in particolare dal basso, mentre le letture non-ideali tendono a dare priorità unicamente al ruolo delle istituzioni<sup>327</sup>.

In questo senso, data una necessaria riforma della struttura istituzionale dell’UE, il ruolo del Parlamento europeo dovrebbe essere inteso come una cerniera tra le forme solidaristiche che nascono all’interno della società civile e le politiche *top-down* (**Figura 1**). Per riprendere la metafora utilizzata in precedenza, il Parlamento europeo dovrebbe essere in grado di *convertire il liquido in solido e viceversa*: portare all’attenzione le rivendicazioni e le lotte dal basso in ambito istituzionale e, al tempo stesso, rendere conto delle politiche solidaristiche stabilite dall’alto. Non solo: seppur di diverso tenore rispetto a una riforma del Parlamento, anche il potenziamento di iniziative e programmi come lo *European Solidarity Corps* – speculare a quello

---

<sup>325</sup> H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, cit., p. 175.

<sup>326</sup> Cfr. C. Offe, *Europa in der Falle*, Suhrkamp, Berlin 2016; tr. it *L’Europa in trappola*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 92.

<sup>327</sup> M. Ferrera, C. Burelli, *Cross-National Solidarity and Political Sustainability in the EU after the Crisis*, cit.

Erasmus per la formazione – può essere utile per favorire opportunità a giovani europei di volontariato e mutuo soccorso in tutta Europa (non solo destinato a studenti universitari), se pensato come un vero e proprio *servizio civile europeo*.

Contestualmente, la stessa solidarietà tra gli Stati membri, lungi dall'essere solo (e necessariamente) una minaccia per una maggiore integrazione, può essere anche positivamente prefigurativa nel plasmare nuove istituzioni solidaristiche sovranazionali, come il *Next Generation EU* ha dimostrato. Le azioni solidali congiunte degli Stati membri più disponibili a maggiore condivisione di risorse a livello comunitario verrebbero peraltro incoraggiate dal meccanismo di “cooperazione rafforzata” introdotto dal Trattato di Amsterdam del 1997 e semplificato dal Trattato di Nizza del 2001, il quale permette a un minimo di nove Stati membri di realizzare una cooperazione più stretta su temi e aree specifiche, come la giustizia, la difesa, l'economia, all'articolo 20 TUE; artt. 326-334 TFUE. Il criterio qui dovrebbe essere un rapporto equilibrato con la Commissione, che ha avuto luogo durante i negoziati sul *Recovery fund*, nonché uno scambio positivo tra interessi sovranazionali e nazionali. A tale proposito, la solidarietà può risultare un “potere costituente” non soltanto capace di costruire o rinnovare istituzioni ma, in questo caso, anche di ridefinire gli stessi confini politici dell'integrazione europea, una *Kerneuropa* solidale<sup>328</sup>: un “Nucleo europeo” che, proprio sulla base di progressive e ulteriori condivisioni solidali, delinea i confini – aperti ma nondimeno stabiliti – dei paesi più disposti a raggiungere maggiore integrazione in ambiti cruciali, come fisco, politica estera, politiche climatiche e persino, come si è osservato durante le fasi di negoziazione del *Recovery fund* con i paesi dell'Est, nell'ambito dei diritti.

Per il loro aspetto immediato nella sfera pubblica, le disposizioni solidaristiche degli Stati e dei cittadini possono essere la vera “cartina di tornasole” della reale volontà di perseguire una maggiore integrazione. Qui può tornare l'idea, precedentemente esposta, delle prestazioni di solidarietà come “apripista epistemico” nel comprendere il reale stato di salute delle relazioni di libertà sociale, in questo caso presenti nel contesto europeo.

---

<sup>328</sup> Cfr. J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica*, cit., p. 8.

## 5. Considerazioni conclusive

La tesi che si è intesa difendere in questo capitolo è duplice.

Per un verso, le pratiche solidali possono incontrare non soltanto diversi contesti d'applicazione, ma anche diversi soggetti o istituzioni che la incarnano e dunque diversi livelli sociali, senza perciò snaturarsi o perdere la sua componente morale: livello interpersonale, livello di gruppo, livello istituzionale. Quest'ultimo va meglio inteso come livello in cui le aspettative di reciprocità "materiali", in un dato momento, si "cristallizzano" in forme giuridiche. Per una serie di ragioni, questa *giuridificazione* è resa necessaria e, nel caso europeo, ha bisogno di ulteriore estensione. La permanenza sul piano giuridico-istituzionale e il suo buon funzionamento, tuttavia, non possono che dipendere da una solidarietà informale tra i cittadini, nonché dalla volontà degli stessi cittadini (e degli Stati) di approfondire l'integrazione e dunque anche di rafforzare misure solidaristiche a livello comunitario.

Per l'altro, tra questi livelli occorre un ragionevole bilanciamento e un'interazione equilibrata, il che si lega al grado di trasparenza democratica e comunicazione tra livelli informale e istituzionali. Qui è evidente che la solidarietà non "basti a se stessa": quando istituzionalizzate, anche le misure solidali necessitano di una radicale apertura alle prassi democratiche.

## 6.

### Le ragioni di una solidarietà europea tra ideali e realtà.

#### Con Habermas, oltre Habermas

Solidarietà è un concetto che non piace a certi paesi dell'Unione. Lo interpretano esclusivamente come l'obbligo di aiutare paesi che hanno disatteso i loro impegni. Invece è la realtà stessa che ci spinge all'aiuto reciproco, e la misura di questo aiuto non è solo quella scritta nei testi giuridici. (Kostantinos Simitis, *Flucht nach vorn*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 27 dicembre 2012)

#### 6.1. La solidarietà alla prova della realtà

Il terreno europeo si rivela estremamente fertile non soltanto per riflettere sul "come" debba aver luogo un rapporto funzionale tra soggetti e livelli istituzionali, ma anche sul "perché" e secondo quali ragioni di fondo, etiche e politiche, la solidarietà debba trovarvi spazio. Per farlo, si proverà a ripercorrere l'elaborazione habermasiana della solidarietà europea, dagli anni Novanta alla pandemia del Coronavirus, sottolineandone i diversi impieghi semantici, mettendo in luce il relativo cambio di prospettiva negli ultimi suoi scritti sulla crisi europea, confrontandolo con altre prospettive<sup>329</sup>. Nel corso della sua diagnosi critica sul processo di integrazione, Habermas si trova ad affrontare "sul campo" e mettere alla prova proprio la tenuta normativa del concetto e a rivalutare le sue precedenti prese di posizioni sul rapporto tra solidarietà, morale e politica. Inoltre, si tenterà di leggere criticamente, e alla luce dei suoi stessi presupposti teorici e di quanto elaborato nel quarto capitolo di questo lavoro, la recente revisione parziale habermasiana del fondamento della solidarietà.

---

<sup>329</sup> Si veda S. Grewal, *Habermas and European Integration: Social and Cultural Modernity Beyond the Nation-State*, Manchester University Press, Manchester 2012; D.H. Rees, *Europe (European Citizenship and Public Sphere)*, in A. Allen., E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 2019, 427-429. Se si vuole, anche A. Volpe, *Le ragioni dell'Europa. Habermas e il progetto d'integrazione tra etica e politica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Il nome di Jürgen Habermas è spesso associato, tra i molti temi indagati durante la sua vasta carriera intellettuale, alla causa dell'integrazione europea. Il suo impegno per le questioni europee si estende per oltre tre decenni, e i suoi contributi dedicati all'Europa hanno raggiunto un vasto pubblico di lettori, soprattutto attraverso brevi saggi, *pamphlet*, articoli giornalistici, appelli e discorsi pubblici. Le sue opinioni sugli eventi e le crisi più salienti della recente storia europea sono stati presi spesso in seria considerazione da media e opinione pubblica e, senza dubbio, questa attenzione verso i temi europei lo ha reso una figura centrale nel dibattito sull'unificazione politica continentale. In particolare, nel corso degli ultimi anni, Habermas ha costantemente invocato un'autentica solidarietà tra gli Stati membri in risposta alle numerose crisi cui si è assistito negli ultimi tempi, fino alla pandemia da Coronavirus.

In generale, la preoccupazione per un'Europa solidale è stata prioritaria per il filosofo tedesco sin dall'inizio della sua attenzione sul tema e, quand'anche solo implicita, l'idea di solidarietà gioca un ruolo cruciale nella sua più ampia prospettiva teorica<sup>330</sup>. Tuttavia, com'è possibile notare a uno sguardo più attento, nei suoi scritti, l'impiego, il significato e il valore normativo del concetto sono inevitabilmente mutati nel corso del tempo, insieme all'evoluzione (e alla regressione) dell'integrazione europea. Il contesto più esplicito in cui Habermas ha trattato la nozione di solidarietà è il saggio del 1986 *Giustizia e solidarietà*. Qui, come si osservato nel terzo capitolo, Habermas intendeva dimostrare come il rispetto dei diritti individuali e dell'uguale dignità debba includere la protezione dell'ambiente sociale da cui essi, in ultima analisi, dipendono. Da questa analisi, Habermas ha concluso che la giustizia concepita deontologicamente richiede la solidarietà come sua controparte, cercando di legare una rivendicazione universale dei diritti umani con la sensibilità per le forme di vita condivise, verso le comunità morali e gli "altri concreti". Così facendo, l'idea di solidarietà verrebbe anche svincolata da un'interpretazione rigidamente identitaria, etnocentrica, gerarchica e autoritaria.

Tuttavia, nel corso degli anni, il pensatore tedesco ha sviluppato, parallelamente, una concezione sociologica ed etico-politica della solidarietà strettamente legata alla sua teoria della razionalità comunicativa e della democrazia deliberativa. Pertanto, come

---

<sup>330</sup> Si veda M. Pensky, *Solidarity*, in A. Allen, E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, cit., pp. 427-429.



molte delle nozioni e categorie habermasiane, il termine “solidarietà” presenta un significato concettuale sfaccettato, sotto almeno tre aspetti. In primo luogo, dal punto di vista sociologico, la solidarietà indica *una fonte e una forza di integrazione sociale* legata al mondo della vita strutturato dalla comunicazione. In secondo luogo, *un atteggiamento etico-politico* generato dalle moderne procedure democratiche e di cittadinanza, mediate dal diritto. In terzo luogo, dal punto di vista morale, la solidarietà descrive *un principio deontologico complementare all’idea universalistica di giustizia*. In altri termini, la solidarietà è una nozione descrittiva e normativa, in grado sia di descrivere stati di cose sociali sia di prescrivere regole d’azione. Naturalmente, nei suoi scritti, entrambe le prospettive si intrecciano spesso, e tale comprensione, per così dire, “interdisciplinare”, è stata conservata fino alla sua recente parziale reinterpretazione del concetto<sup>331</sup>, che verrà discussa nella sezione terza di questo capitolo.

## **6.2. L’Europa tra integrazione sistemica e integrazione sociale**

L’interesse habermasiano verso l’integrazione europea ha avuto inizio verso la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta del secolo scorso, tra la riunificazione tedesca e la ratifica del Trattato di Maastricht. Nonostante le varie, per lo più affrettate e alla moda, diagnosi postmoderne sulla “fine della storia”, severamente criticate dal filosofo tedesco, in quel periodo la storia correva invero verso scenari imprevisi. La nascita dell’Unione europea con Maastricht e la riunificazione tedesca ebbero luogo sullo sfondo più ampio della globalizzazione contemporanea, intesa da Habermas, più precisamente, come “costellazione post-nazionale” (*Post-nationale Konstellation*), una situazione in cui “il denaro sostituisce il potere”, nella quale confini diventano gradualmente sfumati<sup>332</sup>, e in cui la produzione e la finanza, i sistemi tecnologici e militari, il commercio e i meccanismi di comunicazione, nonché i rischi ecologici si muovono inesorabilmente verso una dimensione sovranazionale. In questo nuovo contesto, gli Stati nazionali sono funzionalmente sopraffatti dai mercati, e l’unico modo

---

<sup>331</sup> G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit., p. 512

<sup>332</sup> Cfr. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; tr. it. di L. Ceppa, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 56.

per loro di giocare un ruolo attivo in tale scenario è quello di ottenere una “concorrenza di posizione”<sup>333</sup> all’interno di una “corsa al ribasso” (*race to the bottom*) globale, riducendo drasticamente il costo del lavoro e tagliando la spesa sociale, seguendo la strada di una massiccia deregolamentazione.

Questi processi sovranazionali sfuggono strutturalmente al controllo degli Stati e delle istituzioni pubbliche, creando un grave divario di legittimazione tra politiche globali e cittadini e minacciando ciò che il filosofo tedesco chiama “l’autocomprensione normativa” delle società democratiche occidentali, vale a dire

l’assunzione che i cittadini unificati di una comunità democratica possano *modellare* il loro ambiente sociale e possano sviluppare le indispensabili capacità di azione e d’intervento.<sup>334</sup>

È la fine del capitalismo incorporato nello Stato e dello “Stato sociale” (*Sozialstaat*), che ha caratterizzato il cosiddetto “trentennio glorioso” (1945-1975), fondato sul compromesso tra economia di mercato e protezione sociale nazionale, alla base del modello sociale solidaristico europeo. In questo nuovo quadro globale, tutti i tradizionali concetti morali e politici moderni – *demos*, legittimità, sovranità popolare e solidarietà sociale – diventano problematici e richiedono una riformulazione o, meglio ancora, una riabilitazione concettuale.

Si può dire che la costellazione post-nazionale e, in particolare, il primo sviluppo della Comunità Europea e il neonato mercato comune abbiano esibito, su larga scala, la dialettica tra “imperativi sistemici” e “mondo della vita” che Habermas descrive nella sua *Teoria dell’agire comunicativo* (1981). In effetti, fin dall’inizio della sua indagine critica su questo tema, Habermas ha notato – e come si è potuto anche osservare in precedenza – come l’integrazione europea sia stata guidata principalmente da fattori economici, lasciando da parte la costruzione di una corrispondente unione politica. Nella teoria della società sviluppata nel suo *opus magnum* del 1981, il “sistema” si riferisce a domini (ad esempio, mercati e burocrazia) legati ad azioni strumentali e strategiche volte a raggiungere fini specifici, indipendentemente dal fatto che ci sia una comprensione comune alla base degli obiettivi. In altri termini, “gli agenti del mercato

---

<sup>333</sup> *Ivi*, cit., p. 60.

<sup>334</sup> *Ivi*, cit., p. 31.

si scambiano denaro, non argomenti”<sup>335</sup>. Al contrario, il “mondo della vita” (*Lebenswelt*) si riferisce all’intera costellazione di aspettative sociali, interazioni linguistiche e culturali, istituzioni e politiche, radicate nella razionalità comunicativa quotidiana volta alla reciproca intesa. “Reciproca intesa” può significare diverse cose: condividere uno sfondo linguistico comune, una tradizione, o scambiare pretese di validità nei discorsi pratici e teorici prendendo posizione con dei “sì” o “no”.

Secondo lo Habermas teorico critico, entrambe le razionalità, strategica e comunicativa, considerate isolatamente, sono fattori legittimi e indispensabili della razionalizzazione moderna. Tuttavia, le “patologie” della modernità si verificano ogni qual volta che il sistema invade e “colonizza” il mondo della vita attraverso i suoi due mezzi, il potere coercitivo e il denaro. Per esempio, il sistema tende a penetrare nel mondo della vita quando la logica economica sostituisce il processo decisionale democratico o quando il potere coercitivo si intromette nella sfera dell’informazione, dando luogo alla manipolazione. Tale opposizione di domini diversi si trasforma empiricamente nel conflitto tra “integrazione sistemica” e “integrazione sociale”, espresso con lo squilibrio tra tre principali forze di integrazione: il potere amministrativo (coercizione e burocrazia), il denaro (economia capitalista), e, infine, la *solidarietà* (sfera pubblica e istituzioni democratiche). Proprio “la forza socio-integrativa della solidarietà”, secondo il filosofo francofortese,

deve ora potersi sviluppare attraverso delle sfere pubbliche autonome e una formazione (democraticamente) istituzionalizzata dell’opinione e della volontà, fino al punto da affermarsi anche contro gli altri due meccanismi dell’integrazione della società rappresentati da denaro e potere amministrativo<sup>336</sup>.

### **6.3. Una “solidarietà tra estranei” e il patriottismo costituzionale**

Poiché il conflitto tra diversi fattori di integrazione si svolge ormai a livello sovranazionale, agli occhi di Habermas la tradizionale solidarietà statale sembra ormai essere strutturalmente inefficace per controbilanciare un’economia prepotentemente

---

<sup>335</sup> M. Hartmann, *Lifeworld and System*, in A. Allen, E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, cit., p. 251.

<sup>336</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 36.

transnazionalizzata. Così, qualsiasi programma politico neo-nazionalista – con l’obiettivo cioè di riportare sotto l’esclusivo controllo nazionale i principali processi economico-sociali – porterebbe avanti un’azione di retroguardia, quand’anche si presentasse come progressivo. Perciò, il bisogno di unioni politiche geograficamente allargate è giustificato propriamente per “compensare le capacità perdute dello stato-nazione in qualche sfera funzionale”<sup>337</sup> e per “mettersi al passo (*aufholen*) con le forze di un’economia globalizzata”<sup>338</sup>. Mentre già negli anni Novanta gli “europeisti del mercato”<sup>339</sup>, insieme ai primi euroscettici nazionalisti, erano interessati a mantenere lo *status quo* di un’Europa economicamente unita e politicamente frammentata, il punto di vista radicale di Habermas era orientato verso una versione robusta di federalismo europeo, appellandosi alla creazione di uno Stato federale europeo (*europäischer Bundesstaat*). Ciò significava plasmare nuove istituzioni sovranazionali, con un ruolo centrale dato al Parlamento europeo e alla sfera pubblica – associazioni, movimenti civici e opinione pubblica informata –, la quale incarna in modo esemplare le interazioni comunicative informali dei cittadini. Solo in tale forma federale l’Europa, e i suoi Stati membri, avrebbero potuto regolare i mercati e adottare politiche redistributive e correttive, bilanciando la colonizzazione degli imperativi sistemici sovranazionali e anticipando una “solidarietà cosmopolitica”<sup>340</sup> da costruire in prospettiva attraverso le organizzazioni internazionali, *in primis* con le Nazioni Unite.

Tuttavia, concepire la solidarietà oltre le frontiere comporta il superamento di una concezione della coesione sociale e del riconoscimento reciproco limitata agli Stati-nazione o alle piccole comunità, e quindi conduce all’idea di una solidarietà “tra estranei”. Ed è qui che si arriva alla sua comprensione giuridico-politica. Nel suo studio del 1992 *Fatti e norme*<sup>341</sup>, Habermas opera una saldatura tra diritto e agire comunicativo, offrendo un modello di legittimità e democrazia adatto alle società complesse, decentrate e multiculturali, e, di conseguenza, anche e soprattutto all’ambito post-nazionale. Egli separa così *de facto* l’idea di Costituzione da quella di Stato in

---

<sup>337</sup> Id., *La costellazione postnazionale*, cit., p. 70.

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>340</sup> *Ivi*, cit., p. 27.

<sup>341</sup> Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme*, Laterza, Roma-Bari 2018.

senso stretto<sup>342</sup>. Sulla base delle sue premesse procedurali, la democrazia deliberativa li delineata implica una ridefinizione della sovranità popolare come prodotto di complesse interazioni comunicative irriducibili a qualsiasi sostrato pre-politico e identitario. Di conseguenza, sia le procedure democratiche istituite giuridicamente sia l'intersoggettività della sfera pubblica sostituiscono la tradizionale omogeneità del *demos*. Il "soggetto" della teoria deliberativa non è più il "popolo sovrano" repubblicano né il singolo individuo liberale portatore di diritti naturali, bensì la procedura stessa della deliberazione collettiva. L'autonomia politica è così il risultato di una procedura discorsiva di validità, secondo il "principio democratico" – traduzione giuridica del "principio del discorso" – il quale "stabilisce che possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito"<sup>343</sup>. Di nuovo, un tale principio enfatizza la procedura astratta e inclusiva dello scambio di richieste di validità all'interno del discorso piuttosto che la presenza di compromessi tra singoli individui o di specifiche gruppi etnici o sociali coinvolti. Da un lato, il processo pubblico democratico di elaborazione delle leggi contribuisce ad aumentare la solidarietà nella società. Dall'altro, quando la legge viene accettata a seguito di un discorso pubblico, questa è espressione di solidarietà e rafforza l'integrazione sociale. In tal modo, il diritto democratico è sia una causa sia, anche se solo indirettamente, un effetto della solidarietà. Il diritto stabilizza le aspettative di comportamento, assicura relazioni simmetriche tra gli individui e fa riconoscere agli individui i diritti individuali altrui.

Queste premesse teorico-discorsive diventano centrali quando Habermas affronta la cosiddetta tesi *no demos* di Dieter Grimm, secondo cui non può esistere una democrazia sovranazionale europea senza un "popolo" europeo<sup>344</sup>. Sebbene Habermas convenga con la diagnosi di Grimm sulla mancanza di *accountability* istituzionale e di un *demos* tradizionale in Europa, egli decostruisce gli assunti fondamentali del giurista

---

<sup>342</sup> Come suggerisce Hauke Brunkhorst, nell'idea di Habermas "[...] la costituzione non è più una costituzione statale, ma prima di tutto una costituzione civile, costituzione della società", H. Brunkhorst, *Habermas*, cit., p. 76.

<sup>343</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 128.

<sup>344</sup> D. Grimm, *Does Europe Need a Constitution?*, cit., e la risposta di Habermas in Id., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 167 e ss.

tedesco insistendo sul ruolo delle istituzioni democratiche e delle interazioni comunicative per formare e rimodellare artificialmente una “solidarietà tra estranei”. Ciò che tiene insieme gli europei dovrebbe essere un costante processo di democratizzazione, interazione discorsiva e un adeguato contesto comunicativo, non una comunità preesistente o un’identità fissa. Un adeguato contesto di comunicazione richiede molteplici requisiti, sui quali Habermas ha insistito in molti modi e circostanze diverse: a) istituzioni democratiche funzionanti ed efficaci; b) un “sistema di partiti europei”, con partiti politici transnazionali; c) una cultura politica condivisa da tutti i cittadini europei; d) un sistema mediatico europeo, per il quale è necessaria una lingua franca come l’inglese, insegnata e diffusa in tutto il continente<sup>345</sup>. Naturalmente, seguendo Grimm, tutti questi sono requisiti preliminari di un’Europa veramente unificata. Tuttavia, sono anche condizioni che, per Habermas, si stanno progressivamente sviluppando nella comunicazione quotidiana nell’orizzonte post-nazionale, e che hanno già contribuito in passato alla costruzione stessa dei moderni Stati nazionali europei, lungi dall’essere solo comunità “naturali” con un popolo unitario. Le nazioni sono state “costruite da linguisti, storici e scrittori, e propagate attraverso il sistema educativo e la sfera pubblica”<sup>346</sup>.

Anche se la posizione di Habermas possa sembrare molto più idealista di quella di Grimm, egli si interroga su come pensare realmente la legittimità politica, dato il complesso disegno multinazionale dell’Unione Europea, piuttosto che applicare solo deduttivamente una teoria della legittimità alla sua cruda realtà. Per esprimere l’identità post-tradizionale che nascerebbe da (e genererebbe a sua volta) tale solidarietà tra estranei, Habermas ha notoriamente sviluppato, anche e soprattutto in funzione europea, la nozione di “patriottismo costituzionale” (*Verfassungspatriotismus*). Questa formula, mutuata dal politologo tedesco Dolf Sternberger<sup>347</sup>, indica una forma di fedeltà ai valori liberal-democratici dichiarati nelle costituzioni moderne, avulsa da qualsiasi considerazione pre-politica ed etnico-culturale, sebbene intimamente connessa alla storia e alla cultura di ciascuna comunità che ha reso possibile il sorgere di quegli stessi

---

<sup>345</sup> J. Habermas J., *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; tr. it. di L. Ceppa, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 71 e *passim*.

<sup>346</sup> D.H. Rees, *Constitutional Patriotism*, in A. Allen, E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, cit., p. 66. Cfr. J. Habermas J., *Tempo di passaggi*, cit., p. 70.

<sup>347</sup> D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, in “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 23 maggio 1979.

valori<sup>348</sup>. Naturalmente, soprattutto a questo punto, il riferimento costante di Habermas è la Germania Federale, un “nuovo” paese che, tra la fine del periodo nazista nel secondo dopoguerra e la sua definitiva riunificazione nel 1991, ha dovuto affrontare la seria questione di quali fossero le corrette basi etiche e storiche che fondavano la sua identità collettiva<sup>349</sup>.

Il concetto di solidarietà che emerge da questo quadro politico-sociologico ha un significato ampio: una forza di integrazione sociale radicata nella razionalità comunicativa (opposta a quella esclusivamente sistemica) che getta le basi di un’interazione civico-politica “tra estranei” mediata dal diritto, dalle procedure discorsive e dalla cittadinanza democratica. Richiamando le parole di Max Pensky, “[Habermas] vede la norma della solidarietà come la realizzazione di forme specificamente moderne di vita democratica atte a modellare la struttura e la pratica delle sue istituzioni predominanti, a partire dalle risorse trasmesse al sistema politico dalle realizzazioni comunicative quotidiane dei cittadini”<sup>350</sup>. Questa norma figura come parte integrante del progetto incompiuto della modernità, di cui l’Europa unificata è un esempio di grande portata.

#### **6.4. La crisi europea e la ridefinizione della solidarietà**

La fine del secolo è segnata negativamente dal fallimento prematuro della riforma costituzionale, con la bocciatura da parte degli elettori francesi e olandesi nel 2005, e dalla crisi finanziaria del 2008/2009 tramutatasi in crisi del debito sovrano, anche se il lancio della moneta comune nel 2002, la progressiva espansione all’Europa dell’Est e l’accordo del 2007 sul trattato di Lisbona prefiguravano uno scenario radicalmente differente. Possiamo identificare le tensioni centrali che colpiscono il vecchio continente come segue<sup>351</sup>: a) lo scontro tra il libero scambio e le politiche di regolamentazione del mercato comune; b) il conflitto tra le sovranità nazionali e il diritto comunitario; c) la competizione nel mercato del lavoro tra Europa orientale e

---

<sup>348</sup> Cfr. D.H. Rees, *Constitutional Patriotism*, cit., p. 67.

<sup>349</sup> Habermas prese parte al “dibattito degli storici” (*Historikerstreit*) del 1986 sul ruolo del periodo nazista nella storiografia tedesca e nella più ampia autocomprensione storica dei cittadini tedeschi.

<sup>350</sup> M. Pensky, *Solidarity*, cit., p. 428

<sup>351</sup> Si veda, su questo, M. Ferrera, *Solidarity in Europe after the Crisis*, cit., pp. 222–238.

occidentale; d) la mancanza di fiducia e le frizioni nelle relazioni tra stati creditori e stati debitori; e) la crisi migratoria e il conseguente rompicapo della distribuzione dei migranti tra Stati membri dell'UE.

Tutte queste numerose fratture e contraddizioni gettano luce sull'insufficiente livello di integrazione politica, ancora lontano dall'essere pienamente federale, e la mancanza di coesione solidale in tutto il continente, necessaria almeno per trovare soluzioni comuni concrete per superare i vari scenari di crisi. Le misure di austerità e l'inflessibile gestione tecnocratica della crisi del debito sembravano essere mosse solo da un approccio *punitivo* nei confronti dei paesi più deboli, piuttosto che da uno spirito di aiuto reciproco e collaborazione, e Habermas è stato in prima linea nel condannare l'atteggiamento della Germania, specie di fronte alla crisi greca. Per la mancanza di solidarietà in quel caso dimostrata e, in particolare, nella risposta del referendum indetto dal Governo greco del 5 luglio 2015, Habermas ha attaccato apertamente l'atteggiamento tedesco: "Temo che il governo tedesco, compresa la sua fazione socialdemocratica, si sia giocato in una notte tutto il capitale politico che una Germania migliore aveva accumulato in mezzo secolo – e per 'migliore' intendo una Germania caratterizzata da una maggiore sensibilità politica e da una mentalità post-nazionale"<sup>352</sup>. D'altro canto, l'Unione ha anche dimostrato un'assenza di coordinamento e di reattività, soprattutto a causa del confuso meccanismo decisionale interno al Consiglio europeo, con la sua disfunzionale regola dell'unanimità, e dei negoziati fin troppo lunghi tra gli Stati membri. E, in una certa misura, l'ascesa del populismo euroscettico di destra in tutta Europa nel decennio scorso è stato sia un effetto che una causa addizionale delle politiche di de-solidarizzazione. In maniera speculare e conseguente a questa ascesa, i principali raggruppamenti politici europei, nonché rappresentanti storici del "solidarismo" in Europa, socialdemocratici e cristiano-popolari<sup>353</sup>, hanno attraversato una vera e propria crisi di *senso*, prima ancora che di *consenso*. Come scrive Stjernø:

Negli ultimi anni, le sfide associate alla globalizzazione hanno innescato un'altra nuova ondata di mobilitazione collettiva e sociale, sempre da parte di gruppi che sono per la maggior parte al di fuori dei

---

<sup>352</sup> J. Habermas, *Habermas contro Angela Merkel: "Ha una sola idea: restiamo fermi"*, in "Il Corriere della Sera", 9 luglio 2016, disponibile al collegamento [https://www.corriere.it/esteri/16\\_luglio\\_09/habermas-contro-angela-merkel-ha-sola-idea-restiamo-fermi-d719ef8e-4612-11e6-be0f-475f9043ad28.shtml](https://www.corriere.it/esteri/16_luglio_09/habermas-contro-angela-merkel-ha-sola-idea-restiamo-fermi-d719ef8e-4612-11e6-be0f-475f9043ad28.shtml)

<sup>353</sup> Si veda, su questo, il primo capitolo di questo lavoro.



partiti socialdemocratici e cristiano-democratici. [...] Lo sviluppo di questi nuovi canali di solidarietà è in gran parte dovuto al cambiamento del ruolo e della funzione dei partiti politici consolidati. Il carattere “pigliatutto” dei partiti socialdemocratici e cristiano-democratici rende necessario per questi partiti aggregare le richieste e fare compromessi tra una vasta gamma di gruppi e interessi per vincere le elezioni. Questi partiti politici hanno partecipato ai governi dell’Europa occidentale per così tanto tempo che sono generalmente percepiti come parte dell’*establishment* politico.<sup>354</sup>

Ad ogni modo, durante gli anni di questa sequenza di crisi, l’interesse habermasiano sul concetto di solidarietà è diventato sempre più urgente, più esplicito e concettualmente più ristretto. Il termine non si presenta più soltanto come sinonimo di integrazione sociale radicata nella razionalità comunicativa, né come un principio morale deontologico, bensì figura come una relazione di sostegno reciproco eminentemente politica e orientata agli obiettivi. Fino a questo momento, l’aspetto del sostegno reciproco concreto era stato sottovalutato, anche nel quadro teorico della democrazia deliberativa. Allo stesso tempo, sebbene abbia ribadito la necessità di una radicale riforma democratico-costituzionale dell’Unione, il suo ottimismo su questo obiettivo è diventato meno esigente, abbandonando l’ambiziosa idea di un’Europa federale. Al contrario, egli promuove un modello di democrazia transnazionale a sovranità condivisa/divisa (*geteilte Souveränität*) tra singoli Stati e istituzioni europee<sup>355</sup>, molto più sensibile al ruolo delle comunità nazionali. Tale riforma dovrebbe partire dal “nucleo europeo” (*Kerneuropa*), ovvero gli Stati membri dell’Unione monetaria, in ragione della loro rilevante interdipendenza e dei gravi squilibri causati dalla moneta comune.

Inoltre, come intellettuale pubblico, il filosofo tedesco è sempre più impegnato con appelli pubblici, chiedendo nuove soluzioni economiche solidali, come la proposta di istituire *Eurobond*, unione fiscale e armonizzazione fiscale all’interno dell’Eurozona<sup>356</sup>. L’urgenza di superare queste crisi appare ora a Habermas una priorità

---

<sup>354</sup> S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, cit., p. 344.

<sup>355</sup> Cfr. J. Habermas, *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in “Leviathan”, 42, 2014; tr. it. *Perché è necessaria e com’è possibile la trasformazione dell’Unione Europea in una democrazia sovranazionale*, in “Phenomenology and Mind”, 8, 2015, pp. 26-38.

<sup>356</sup> P. Bofinger, J. Habermas, J. Nida-Rümelin, *Only deeper European unification can save the eurozone*. *The Guardian*, 9 agosto 2012, disponibile al collegamento <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/aug/09/deeper-european-unification-save-eurozone>

rispetto alla richiesta di nuove riforme istituzionali di lungo periodo o al solo appello a valori ideali. Innanzitutto, la solidarietà dev'essere intesa come uno strumento pratico capace di rispondere a emergenze in atto. Questa urgenza è ben espressa nella conferenza tenuta all'Università Cattolica di Lovanio nell'aprile 2013, intitolata *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, in cui Habermas mira a riscoprire il significato più profondo del termine esonerandolo, in primo luogo, dalle accuse di "rigidità morale" (*moral stuffiness*)<sup>357</sup>. Questa riscoperta concettuale viene sviluppata anche in un intervento al XXIII Congresso mondiale di filosofia tenutosi ad Atene nell'agosto del 2013 e nei successivi contributi sulla crisi europea, come il libro, apparso nello stesso anno, *Nella spirale tecnocratica. Un appello alla solidarietà europea*<sup>358</sup>. A differenza delle posizioni difese in passato, in cui la solidarietà era concepita come un necessario complemento normativo di un'idea discorsiva e universalista della giustizia, come sua controparte, egli sottolinea ora le sue radici genuinamente politiche:

Nelle pubblicazioni precedenti, ho collegato troppo strettamente la giustizia morale con la solidarietà/vita etica. Non sostengo più l'affermazione che "la giustizia concepita deontologicamente richiede la solidarietà come suo rovescio" perché porta a una moralizzazione e depoliticizzazione del concetto di solidarietà.<sup>359</sup>

La preoccupazione habermasiana si rivolge al rischio di interpretare la solidarietà come un principio da applicare dall'alto, in maniera deduttiva e meccanica alla realtà europea o, peggio ancora, come espressione di soli "buoni propositi" (*good intentions*)<sup>360</sup>. Il motivo per cui Habermas ha scelto di "ritrattare interamente la sua precedente concezione moralmente fondata della solidarietà"<sup>361</sup> è probabilmente dovuto alla percepita incapacità della tradizionale teoria morale moderna (*Vernunftmoral*) nel rispondere all'emergenza e alla crisi politica in atto. Ora, il rinnovato interesse per il concetto tenta di guardare al termine indipendentemente da qualsiasi precomprensione

---

<sup>357</sup> Id., *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, cit., p. 27.

<sup>358</sup> Id., *Nella spirale tecnocratica*, cit.

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>360</sup> Id., *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, cit., p. 27.

<sup>361</sup> G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit., p. 513.

teorica, “come un atto quintessenzialmente [*quintessentially*] ed esclusivamente ‘politico’ che sta al di là sia della morale che della legalità”<sup>362</sup>. Nei suoi interventi sul tema, Habermas si affida a una breve genealogia del termine per fornire una nuova analisi concettuale. Qui il filosofo tedesco sottolinea come il termine “solidarietà” sia stato reso popolare a cavallo della Rivoluzione francese, collegandosi inizialmente alla nozione repubblicana di *fraternité*, “il concetto chiave della religione secolarizzata umanista”<sup>363</sup>. I rivoluzionari francesi “la invocavano nel senso di una redenzione ricostruttiva di relazioni di sostegno reciproco che erano familiari, ma si erano svuotate nel corso dei processi di modernizzazione”<sup>364</sup>. Allo stadio convenzionale premoderno, basato su somiglianza, sangue comune e sentimenti affettivi (“meccanici”, secondo la distinzione di Émile Durkheim), l’aiuto reciproco dipendeva dalla “dalla prevedibilità di un comportamento *reciproco ed eventualmente contraccambiato*”<sup>365</sup>. Gli esempi che Habermas propone qui sono le relazioni tra altri significativi, come *partner* e parenti. Per esempio, all’interno del sostegno reciproco tra familiari, ricordando il linguaggio di Hegel, è la *Sittlichkeit* (dal sostantivo tedesco *Sitten*, “costumi”, “abitudini”) delle relazioni sociali informali che stabilisce aspettative reciproche di sostegno tra gli individui. Come scrive Habermas:

Quando un lontano parente si fa vivo dopo decenni con una cugina e le fa richiesta di un ingente contributo finanziario perché si trova ad affrontare una situazione di emergenza, non può ragionevolmente fare appello a un obbligo morale, ma al massimo a un legame con valenza “etica” fondato sulle relazioni familiari (nella terminologia di Hegel, un legame radicato nella “eticità” o nella “vita etica”).<sup>366</sup>

Qui l’aiuto reciproco è atteso solo come implicitamente vincolante, naturale e immediato. Tali legami “etici” si stabiliscono solo all’interno di comunità di affetti, mentre la moderna solidarietà civica (*staatsbürgerliche Solidarität*) emerge tra estranei all’interno di una comunità politica artificiale basata su una prospettiva politica condivisa, in cui gli individui prendono volontariamente parte a un’impresa comune. In

---

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 512.

<sup>363</sup> J. Habermas, *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, cit., p. 29.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

questo caso, le aspettative di aiuto reciproco si basano proprio su una cooperazione che trascende le identità fisse o i legami di sangue, e la coesione è giustificata solo in virtù del successo del progetto condiviso. In altre parole, la solidarietà civica non è naturalmente data: nasce da ciò che i cittadini, in questo caso gli europei, fanno insieme in nome di un certo obiettivo, su ciò che fanno e non su ciò che (già) sono<sup>367</sup>, e questo renderebbe la solidarietà un'idea dal carattere "offensivo" (*offensive*), cioè proiettata al futuro e alla trasformazione, nonché lungimirante<sup>368</sup>.

Questa ricostruzione serve però a Habermas a svincolare il concetto anche da qualsiasi comprensione giuridica o morale. Infatti, la nozione non condividerebbe la razionalità di un'azione morale, che richiede una conformità imparziale e categorica e non implica aspettative di reciprocità<sup>369</sup>, e, parallelamente, sarebbe anche diversa dalla giustizia, poiché "chiamiamo 'giuste' le norme morali e giuridiche quando regolano pratiche che promuovono equamente gli interessi di tutti gli individui coinvolti"<sup>370</sup>. Qui, dunque, Habermas non fa altro che ribadire la differenza tra sfera della giustizia e sfera della solidarietà, pur con intento diverso da quello orientato all'integrazione reciproca delle due polarità. Infine, le relazioni solidali incorporano e allo stesso tempo favoriscono la fiducia reciproca, spesso assente nelle relazioni tra Stati europei e cittadini. Come ha sostenuto Habermas nel discorso di accettazione dal titolo *Are We Still Good Europeans?* del Premio dei media franco-tedeschi nel luglio 2018:

La "solidarietà" indica un concetto che indica una relazione basata sulla reciproca fiducia tra degli attori che si vincolano volontariamente ad un agire politico comune. Solidarietà non vuol dire altruismo, ma non è nemmeno il condizionamento a beneficio di una sola parte. Chi si comporta in modo solidale è pronto a mettere in conto svantaggi nel breve periodo, confidando nel proprio interesse sul lungo periodo e nel fatto che l'altro si comporterà allo stesso modo in situazioni simili. Nel nostro caso: fiducia reciproca; avere fiducia oltre i confini nazionali è importante quanto il proprio interesse sul lungo periodo. La fiducia supera la necessità di avere prove di controprestazione, che in linea di principio è

---

<sup>367</sup> In questo, la posizione habermasiana non differisce molto dalla concezione di Andrea Sangiovanni della solidarietà basata sull'*azione condivisa* e da quella di Sally Scholz di *solidarietà politica*. Tuttavia, Sangiovanni dissente da Habermas sull'idea che la solidarietà non abbia una forza morale vincolante, A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 357.

<sup>368</sup> J. Habermas, *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, cit, p. 28.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 27.

giusto attendersi, di cui però non sappiamo quando e se sarà realizzata. Nell'ossessivo e stretto condizionamento delle cosiddette prestazioni di solidarietà si rivela la mancanza di una simile base di fiducia – come pure l'inconsistenza della nostra immagine di buoni europei.<sup>371</sup>

Una tale comprensione richiederebbe, ad esempio, che la Germania e diversi altri paesi, soprattutto quelli creditori, accettino effetti di redistribuzione avversi nel breve-medio termine per un interesse personale lungimirante. Sarebbe, infatti, interesse della Germania soddisfare le richieste solidali degli Stati membri più bisognosi. Come nel caso della crisi greca, l'eccessiva rigidità mostrata metterebbe a rischio anche la reputazione politica e morale tedesca, che è, dopo tutto, una rilevante risorsa nelle relazioni internazionali.

#### ***6.4.1. Excursus: l'approccio realista alla solidarietà europea***

L'Unione Europea può essere facilmente considerata come un sistema di cooperazione, nella quale gli stati membri e i popoli sono uniti in un quadro istituzionale che regola e vincola le loro relazioni<sup>372</sup>. Queste relazioni cooperative si sono intensificate soprattutto dopo la nascita dell'Eurozona, il che, come già spiegato, comporta un coordinamento delle politiche economiche e fiscali, e una politica monetaria comune. In tal senso, una solidarietà come “*set of transfers*” sarebbe desiderabile perché assicura una cooperazione politica stabile, fornendo incentivi agli attori svantaggiati per rimanere all'interno del sistema, favorendo la sua legittimità. Si torna qui all'idea di una “legittimità orientata ai risultati”<sup>373</sup>. Per rafforzare il sistema cooperativo, i meno avvantaggiati hanno bisogno di essere compensati con benefici materiali. Ciò significa che la preoccupazione principale per una solidarietà realistica nell'UE è quella di mantenere tutti gli stati membri insieme all'interno del sistema politico europeo<sup>374</sup>. In tal senso, la solidarietà risiede nell'auto-interesse informato di tutti gli attori europei affinché le sue conseguenze solidifichino l'ordine cooperativo tra gli stati membri.

---

<sup>371</sup> Id., *L'ultima occasione per l'Europa*, cit., pp. 75-76.

<sup>372</sup> C. Burelli, *Solidarity, Stability and Enlightened Self-Interest in the EU*, cit.

<sup>373</sup> F.W. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 126.

<sup>374</sup> C. Burelli, *Solidarity, Stability and Enlightened Self-Interest in the EU*, cit.

Questa concezione richiama facilmente la famosa concezione, promossa dall'ex presidente della Commissione europea Jacques Delors, della solidarietà europea come risultato di un "interesse personale illuminato" (*enlightened self-interest*), basato non sulla generosità, bensì piuttosto sull'interdipendenza degli Stati membri all'interno di un progetto condiviso<sup>375</sup>, e dunque nell'interesse nazionale di un dato Stato membro ad aumentare il suo prestigio economico e politico (in particolare il suo *export* nel mercato unico e la sua reputazione internazionale) mediante l'assistenza di uno Stato terzo. Un altro genere di giustificazione realista e *practice-based* è quella proposta da Andrea Sangiovanni<sup>376</sup>. Secondo questo approccio, le richieste di solidarietà sono intese come richieste di equità nella distribuzione dei benefici e degli oneri generati dalla nostra produzione congiunta di beni collettivi<sup>377</sup>. L'integrazione, per Sangiovanni, servirebbe a "migliorare sia la crescita che la capacità di risolvere i problemi interni"<sup>378</sup>.

#### **6.4.2. L'ultima occasione della pandemia**

Indubbiamente, tale visione realistica coglie efficacemente quanto successo durante la pandemia COVID-19 in Europa, crisi che ha rivelato la cogenza della solidarietà poiché ha mostrato, più che mai, la vulnerabilità intrinseca di cittadini e istituzioni di fronte al rischio della sempre crescente interdipendenza, intensificando anche le diverse crisi preesistenti. La pandemia ha suscitato un rinnovato interesse per la solidarietà, soprattutto per la sua diffusione simmetrica e il suo carattere esogeno, come minaccia comune per gli Stati membri. A differenza della crisi dei debiti sovrani, la pandemia ha evitato dibattiti su chi fosse in qualche modo il "colpevole" dell'emergenza, mentre lo scontro vero e proprio ha avuto luogo tra gli Stati più forti – più preparati a uno *shock* senza

---

<sup>375</sup> Si veda J. Delors, *Foreword*, in S. Fernandes, E. Rubio (a cura di), *Solidarity within the Eurozone: How much, what for, for how long? Report by Notre Europe*. 16.05.2012, disponibile al collegamento [http://www.notre-europe.eu/uploads/tx\\_publication/SolidarityEMU\\_S.Fernandes-E.Rubio\\_NE\\_Feb2012.pdf](http://www.notre-europe.eu/uploads/tx_publication/SolidarityEMU_S.Fernandes-E.Rubio_NE_Feb2012.pdf)

<sup>376</sup> A. Sangiovanni, *Justice and the Priority of Politics to Morality*, in "The Journal of Political Philosophy", 16, 2, 2008, pp. 137-164.

<sup>377</sup> "Le concezioni basate sulla reciprocità della giustizia sociale di solito sottolineano il contributo produttivo al PIL [...] La proposta teoria qui difesa, d'altra parte, sottolinea il nostro contributo congiunto alla riproduzione e al mantenimento dei beni collettivi di base costitutivi dello Stato", A. Sangiovanni, *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 355.

<sup>378</sup> Id., *Solidarity in the European Union*, cit., p. 16.

precedenti – e Stati più deboli, meno pronti ad affrontare imponenti sforzi sanitari e massicci e ripetuti *lockdown*. Così, tutti gli Stati membri si trovarono di fronte a un vero e proprio bivio esistenziale: agire insieme, condividendo le proprie risorse, o lasciare che la casa comune europea cadesse a pezzi dinanzi un'ennesima crisi economico-sociale.

Nella fase iniziale della pandemia, nell'aprile 2020, Habermas, così come molti altri intellettuali di spicco, ha preso posizione per la vicinanza e il sostegno, soprattutto nei confronti dell'Italia, a uno dei primi paesi occidentali colpiti e fortemente danneggiati dal virus e dalle conseguenti misure di contenimento, chiedendo l'attuazione dei cosiddetti *Coronabond*, obbligazioni da emettere congiuntamente dagli stati dell'Eurozona a causa dello straordinario evento<sup>379</sup>. Inoltre, intervistato dal quotidiano francese *Le Monde*, ha invocato un'azione solidaristica tra i paesi europei in risposta all'indifferenza dell'allora amministrazione statunitense Trump nell'affrontare in maniera multilaterale la pandemia, come loro ultima possibilità<sup>380</sup>.

Nonostante l'ostruzionismo dei cosiddetti *Frugal Fours* (Olanda, Austria, Svezia, Danimarca e in parte Finlandia) – dimostrazione di una mancanza di fiducia, da non sottovalutare, ancora presente da parte di alcuni paesi del Nord Europa – gli Stati membri hanno trovato un accordo sul *Next Generation EU* nel luglio 2020, un massiccio fondo di ripresa finanziato con strumenti finanziarie innovativi, come gli stessi *Eurobond*. A trent'anni dalla riunificazione, Habermas ha salutato la disponibilità della Germania a promuovere e accettare l'accordo solidale come un positivo “cambio di rotta” (*Kehrtwende*) della politica europea di Angela Merkel<sup>381</sup>, fino ad allora piuttosto riluttante e poco propositiva.

---

<sup>379</sup> L'appello è apparso il 2 aprile 2020 sul quotidiano *Die Zeit* con il titolo *Europa kann nur weiterleben, wenn die Europäer jetzt füreinander einstehen*, confermato da Peter Bofinger, Daniel Cohn-Bendit, Joschka Fischer, Rainer Forst, Marcel Fratzscher, Ulrike Guérot, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Eva Menasse, Julian Nida-Rümelin, Volker Schlöndorff, Peter Schneider e Margarethe von Trotta, disponibile in italiano al collegamento <https://ilmanifesto.it/leuropa-vive-o-muore/>

<sup>380</sup> J. Habermas, *L'unica cura è la solidarietà*, in “La Repubblica”, 12 aprile 2020, disponibile al collegamento <https://www.c3dem.it/wp-content/uploads/2020/04/lunica-cura-è-la-solidarietà-int-jurgen-habermas-rep.pdf>

<sup>381</sup> Id., *30 Jahre danach: Die zweite Chance*, in “Blätter für deutsche und internationale Politik”, 9, 2020, pp. 41-56.

## 6.5. La solidarietà (in Europa) come *l'altra faccia* di una giustizia sovranazionale

La parziale e non sistematica “ridefinizione condizionata”<sup>382</sup> del significato di solidarietà ha senza dubbio permesso a Habermas di cogliere meglio il nucleo concettuale di questa nozione – mutuo sostegno, reciprocità, obiettivo condiviso – e di differenziarla da un vago rapporto di benevolenza o da una generica forma di interazione post-tradizionale. Tuttavia, seguendo la “critica immanente” sviluppata da Gent Carrabregu alla recente reinterpretazione del concetto da parte di Habermas<sup>383</sup>, si può osservare come il passaggio da una comprensione deontologica a un approccio più realistico e teleologico non solo sia parzialmente incoerente con i presupposti centrali della sua più ampia metodologia e orientamento etico-politico, ma anche ingiustificato in relazione alla stessa realtà europea. Come sottolinea Carrabregu:

Mentre potrebbe essere vero che ciò di cui l'Europa ha bisogno per superare la sua attuale crisi economica è una “azione solidaristica di concerto” da parte di un movimento socialdemocratico paneuropeo dal basso in grado di generare la volontà politica necessaria per democratizzare le attuali strutture istituzionali dell'UE, non è chiaro perché ciò richieda la ritrattazione della concezione comunicativo-teorica, moralmente fondata, della solidarietà.<sup>384</sup>

In effetti, concepire la solidarietà come il “rovescio” o “altra faccia” della giustizia e quindi comprenderla “alla luce di una generale formazione della volontà discorsiva”<sup>385</sup> non deve *a priori* escludere un approccio *politico* capace di superare le situazioni di emergenza e le crisi incombenti: sono esattamente le crisi e le emergenze a mettere in pericolo l'integrità di una forma di vita condivisa. Supponiamo, infatti, come Habermas argomentava nel suo saggio del 1986, che il mantenimento dell'integrità di una forma di vita condivisa come scopo fondamentale della morale universale riguardi “la protezione di quel peculiare modo di vivere insieme che è la forma moderna della società

---

<sup>382</sup> Id., *L'ultima occasione per l'Europa*, a cura di F. D'Aniello, Castelvecchi, Roma 2019.

<sup>383</sup> G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit.

<sup>384</sup> *Ivi*, p. 514.

<sup>385</sup> J. Habermas, *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 47.



democratica”<sup>386</sup>. Si è, in tal caso, autorizzati a pensare che la salvaguardia della comunità democratica europea comporti anche la garanzia della stabilità del suo mercato comune e delle sue istituzioni, grazie a meccanismi di condivisione dei rischi e di aiuto reciproco, così come dipenda dalle vivacità delle azioni collettive nella sfera pubblica, volte proprio a maggiore democratizzazione. Rispetto a quest’ultima dimensione, il referendum sul *bail-out* del luglio 2015 in Grecia ha innescato un rilevante movimento paneuropeo di solidarietà e vicinanza al popolo greco che si è espresso per il “No”. Quelle scene di protesta *anti-austerity*, seppur brevi e in parte fallimentari, hanno testimoniato la presenza di un’opinione pubblica europea interessata a una maggiore legittimità democratica delle istituzioni comunitarie, e non a restringerne gli spazi di manovra o addirittura a ripudiarle *in toto*.

D’altro canto, come già aveva sostenuto proprio Habermas nel suo saggio *Giustizia e solidarietà*, l’idea di “giustizia” non va concepita come sovraordinata rispetto alla solidarietà né tanto meno come suo sinonimo; al contrario, entrambi i concetti figurano come principi co-originari: le norme morali non possono proteggere l’uguaglianza dei diritti e l’autonomia di ciascuno senza proteggere il benessere dei propri simili e della comunità a cui gli individui appartengono e da cui dipendono i loro diritti. Sono entrambi parti della stessa esperienza pratica. Fin dall’inizio, questo assunto impedisce qualsiasi accusa di ingenua moralizzazione e depoliticizzazione del concetto di solidarietà – che Habermas stesso imputa alla sua prospettiva – ed eviterebbe, di contro, un suo vuoto ideale-normativo che rischierebbe di condurre a esiti non voluti, ossia anche di giustificare solidarietà reazionarie e per di più contrarie allo stesso progetto d’integrazione continentale<sup>387</sup>. In questo senso, l’assenza di azioni solidali tra gli Stati europei minaccerebbe, anche indirettamente, il progetto politico europeo in quanto impegno post-nazionale di giustizia politica. Stando alla giurisdizione europea, le ideologie e le politiche di de-solidarizzazione mettono in pericolo l’Unione Europea come “spazio di sicurezza, libertà e giustizia senza frontiere interne”, come dichiarato nell’art. 2 del Trattato di Lisbona. Dopo tutto, la *Carta dei*

---

<sup>386</sup> M. Reichlin, *The role of solidarity in social responsibility for health*, cit., p. 367.

<sup>387</sup> Carrebregu evidenzia un altro paradosso interno alla revisione di Habermas: nel caso di un’azione comune populista paneuropea di destra, “[...] quale base normativa potrebbe fondare una critica di tali partiti se ritraiamo una concezione moralmente fondata della solidarietà?”, G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit., p. 514.

*diritti fondamentali dell'UE*, la quale include la solidarietà tra gli altri cinque diritti così sanciti (vale a dire, dignità, libertà, uguaglianza, cittadinanza e giustizia), rischia di essere solo una lettera morta se non viene attuata nella pratica all'interno di un'infrastruttura istituzionale stabile e legittima. Qui, *l'ideale morale incontra il realismo politico*, poiché la protezione dell'ambiente sociale condiviso sarebbe necessario per garantire e facilitare la democrazia, la quale è sua volta *“la forma politica della giustizia”*<sup>388</sup>.

Ricapitolando, di fronte alle diverse emergenze che hanno colpito il continente negli ultimi anni, Habermas sembra voler sacrificare il contenuto normativo e ideale delle azioni solidali per evitare che esse siano percepite dagli attori in carne ed ossa, o da critici realisti, come futili appelli moralistici, frutto soltanto di “buoni propositi”. Tuttavia, una riproposizione del primo modello del “rovescio”, arricchita da un'interpretazione più accurata degli effettivi fenomeni di reciprocità e concreto sostegno reciproco, può apprezzare la natura multiforme della solidarietà, senza doverne neutralizzare il potenziale morale. Anche in questo caso, nell'ottica di un rafforzamento della prospettiva habermasiana, una concezione unitaria di solidarietà come *libertà sociale*, elevata all'ambito transnazionale, può rispondere a una serie di insufficienze che Habermas stesso rintraccia *in itinere* nella sua teoria dell'“altra faccia della giustizia”<sup>389</sup>. Le dinamiche di solidarietà a livello europeo possono essere lette, in termini normativi, come prassi di autonomia collettiva, nelle quali gli attori europei, in primo luogo i cittadini, si riconoscono reciprocamente come interdipendenti e si sostengono a vicenda nel comune progetto di democratizzazione ed estensione dei diritti su scala transnazionale.

Come si è potuto osservare, lo stesso Habermas insiste sulla integrazione democratica europea come disegno di maggiore *autonomia civica* sui processi sistemici, che sfuggono ormai al controllo esclusivo delle piccole comunità e degli Stati

---

<sup>388</sup> R. Forst, *Normativity and Power. Analyzing the Social Orders of Justification*, Oxford University Press, Oxford 2017; tr. it. di S. Pinzan, *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali della giustificazione*, a cura di A. Volpe, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 34.

<sup>389</sup> Lo stesso interprete, Gert Carrabregu, nella sua critica immanente, cerca implicitamente di allargare il discorso habermasiano sulla solidarietà alla dimensione pragmatica e conflittuale, cfr. G. Carrabregu, *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, cit.

nazionali<sup>390</sup>. La solidarietà come libertà sociale europea può configurarsi, sempre nell’ottica multidimensionale che si è tentata di difendere nel corso di questo lavoro, da un lato, come un fattore chiave di coesione sociale, capace di stabilizzare e rafforzare i contesti di cooperazione democratica, e, dall’altro, come una pratica di mobilitazione dal basso, trasformativa e conflittuale, in risposta a situazioni di ingiustizia. Nel quadro multilivello delineato in precedenza, il ruolo delle istituzioni comunitarie e degli Stati membri va bilanciato con il protagonismo delle popolazioni europee. Anche in questo caso, spetta ai cittadini e alle organizzazioni sociali e politiche in campo decidere e testare “sperimentalmente”<sup>391</sup> le modalità e i percorsi più consoni tramite cui espandere i potenziali, non solo solidaristici, di libertà sociale nella società europea.

Per di più, la crisi scatenata dalla pandemia di Coronavirus è un chiaro esempio di quanto insufficiente risulterebbe un’interpretazione esclusivamente pragmatica della solidarietà. Infatti, è discutibile che la recente svolta solidale del governo tedesco, giustamente salutata da Habermas come fatto positivo, possa portare a una reale riforma istituzionale democratica dell’Unione senza un motivo normativo di fondo. La stessa risposta congiunta alla pandemia deve servire a evitare un altro collasso economico su scala continentale e contemporaneamente a proteggere e rafforzare istituzioni come i sistemi sanitari nazionali<sup>392</sup>, una conquista fondamentale del modello sociale europeo. La solidarietà, senza un riferimento positivo alla giustizia, finisce per essere solo *resilienza*.

---

<sup>390</sup> J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit.

<sup>391</sup> Rimando anche qui all’idea di “sperimentalismo”, A. Honneth, *L’idea di socialismo*, cit., in particolare il capitolo 3. Peraltro, rispetto alla questione europea, Honneth, in moderata polemica con Habermas, ha descritto come insufficiente la nozione di “patriottismo costituzionale”, sin troppo legata al solo *medium* del diritto; occorrerebbe guardare anche a quell’“archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà”, le cui conquiste e promesse “non possono essere interpretate semplicemente come prescrizioni morali ricavabili dai testi di una delle costituzioni europee”, Id., *Il diritto della libertà*, cit., p. 481.

<sup>392</sup> Come ha scritto Barbara Prainsack, “[...] durante tutta la pandemia COVID-19 è diventato abbondantemente chiaro che nei paesi in cui esistono strumenti di sicurezza sociale e di contrattazione collettiva, più persone sono protette dagli effetti peggiori della crisi, e più persone supereranno la crisi senza perdere la casa, il reddito e la fiducia nel governo. I paesi con un’assistenza sanitaria adeguatamente finanziata, accessibile e senza scopo di lucro stanno andando meglio di quelli che non ce l’hanno”, B. Prainsack, *Solidarity in Times of Pandemics*, cit., p. 130.

**Tabella 6. La “solidarietà” nella filosofia sociale habermasiana**

<b>Teoria sociale</b>	Forza di integrazione sociale radicata nella razionalità comunicativa
<b>Teoria legale</b>	Interazione civico-politica “tra estranei” generata da procedure democratiche e di cittadinanza
<b>Teoria morale</b>	Controparte della giustizia
<b>Scritti recenti sulla crisi europea</b>	Azione di sostegno reciproco basata su un progetto politico condiviso

Dal punto di vista teorico, a partire da Habermas e oltre (**Tabella 6**), la necessità che emerge è una visione allargata della solidarietà europea che combini un quadro normativo di giustizia post-nazionale con una preoccupazione concreta e articolata di sostegno reciproco tra gli Stati membri e tra cittadini, e una riaffermazione della prima concezione deontologica sembra promettente in tal senso. Qui, la reciprocità tra una comprensione ideale e realistica della solidarietà dovrebbe essere valorizzata anziché evitata unilateralmente. Così facendo, la stessa dicotomia tra integrazione sistemica e integrazione sociale, piuttosto che esprimere solo un conflitto insanabile, rappresenterebbe meglio un’unica dimensione critica<sup>393</sup>.

---

<sup>393</sup> Sulle critiche al dualismo sistema-*Lebenswelt* in Habermas, si veda G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit., p. 184 e ss.

## CONCLUSIONI

### Verso una solidarietà globale? Le sfide aperte

#### *Le forme della solidarietà nel contesto globale*

Naturalmente, pensare esclusivamente alla solidarietà europea non può essere abbastanza<sup>394</sup>. Pur essendo, già di per sé, uno spazio estremamente articolato ed esteso, quello europeo non può che essere uno dei molti terreni di sfida del concetto e delle pratiche solidali, ancorché culturalmente elettivo, nonostante i molti *deficit* reali di cui si è discusso. Interrogarsi sulle possibilità di una solidarietà internazionale non può che condurre alla domanda sulla natura *globale* di questo genere di legame, oppure su una sua caratterizzazione *tout court* “umana”. La discussione sull’estensione geografica della solidarietà tocca dei punti nevralgici del concetto. Ora, è indubbio che la stessa origine e storia dell’idea di “solidarietà”, eminentemente moderne, suggeriscono il suo carattere potenzialmente universalistico, seppure in termini diversi dalla più astratta e filantropica *fraternité*, fragilmente sospesa tra universalismo e particolarismo<sup>395</sup>: essa nasce in realtà fin da subito come “solidarietà tra estranei”, per tornare alla formula di Habermas. D’altro canto, come si è potuto vedere, i solidarismi otto-novecenteschi, *in primis* le tendenze socialiste e cristiane, puntavano tutto sulla capacità di creare legami internazionali, anche e soprattutto al di fuori della semplice ottica europea e occidentale. L’espressione “solidarietà internazionalista”, sin dal monito marxiano della unità dei lavoratori “di tutti i paesi” (*aller Länder*), ha avuto enorme fortuna nel lessico del marxismo politico, ad esempio.

Lasciando tuttavia da parte la storia del concetto, è evidente che oggi si possa parlare di una solidarietà “umana” sia come “asserzione”, vale a dire come qualcosa che

---

<sup>394</sup> Cfr. F. Tava, *European Solidarity: Definitions, Challenges, and Perspectives*, in D. Meacham, N. de Warren (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Europe*, Routledge, London 2021, p. 219.

<sup>395</sup> A. Lay, *Un’etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, cit., p. 315.

è possibile già in qualche modo registrare empiricamente, sia come “aspirazione”<sup>396</sup>, come qualcosa a cui tendere. Sul piano descrittivo, ad esempio, Scholz mostra come si possa già parlare tanto di una *solidarietà sociale*, di una *solidarietà civica*, quanto di *solidarietà politica* a livello globale. Nel contesto della globalizzazione la solidarietà come *coesione sociale* si può presentare, immediatamente, come obbligo interno alla cooperazione internazionale. Che cos’è, in fondo, la globalizzazione, se non un gigantesco processo di approfondimento dell’interdipendenza umana? La globalizzazione, pur con le sue numerose fratture e reazioni ad essa avverse, ha generato una “forma di vita” condivisa, diversa da quella locale o nazionale, ma con dei rischi comuni, come quelli ecologici, militari, finanziari. Ciò, di necessità, dà perennemente origine a un dibattito sulle responsabilità morali e i doveri impliciti di questa interconnessione<sup>397</sup>. È indubbio che i legami oggettivi di interdipendenza economica abbiano, in qualche modo, “avvicinato” popolazioni e gruppi sociali distanti, contribuendo alla costruzione di basi reali di mutuo interesse e mutuo supporto. Come ricorda Scholz, Durkheim sosteneva che la solidarietà umana o “l’ideale della fraternità umana può realizzarsi soltanto nella misura in cui progredisce la divisione del lavoro”<sup>398</sup>. La stessa cosa si può dire della teleologia alla base del materialismo storico in Marx ed Engels. Persino il pensiero cristiano, come si è potuto notare in precedenza, fa affidamento al legame oggettivo e in costante approfondimento dell’interdipendenza anche materiale come base di giustificazione di una solidarietà intesa come corresponsabilità nei confronti del creato<sup>399</sup>. “Umana”, poi, può essere anche una solidarietà intesa come *protezione civica*, in questo caso come specifico rapporto tra cittadini “del mondo” e istituzioni intergovernative, e dunque come solidarietà che più si avvicina a una configurazione *cosmopolitica*. Nell’ambito della costellazione post-nazionale, scrive Habermas:

l’obbligo a prestare aiuto nasce dalle sempre più strette interdipendenze della società planetaria. Il mercato mondiale e le comunicazioni elettroniche hanno talmente “concentrato” questa società globale da

---

<sup>396</sup> S. Scholz, *Seeking Solidarities*, cit., p. 728.

<sup>397</sup> Cfr. S. Derpmann, *Solidarity, moral recognition and commonality*, cit., p. 306.

<sup>398</sup> É. Durkheim, *La divisione sociale del lavoro*, cit., p. 382.

<sup>399</sup> Cfr. *Compendio della Dottrina sociale della chiesa*, cit., §192.

indurre le Nazioni Unite ad accollarsi [...] una sorta di tutela politica complessiva per la vita su questo pianeta.<sup>400</sup>

A questo ruolo potrebbe assolvere, di fatto, proprio l'ONU attraverso le sue diverse agenzie, dalla *Food and Agriculture Organisation* (FAO) all'Organizzazione mondiale della sanità (OMS). Durante la pandemia da Coronavirus, si è discusso molto di una risposta coordinata a livello intergovernativo di assistenza sanitaria universale e redistribuzione di vaccini, per esempio.

Più semplice, infine, figurarsi una solidarietà *politica* a livello globale. Lo vediamo, con intensità diverse a seconda dei periodi e dei contesti, nelle campagne internazionali per i diritti umani, contro le diseguaglianze e la crisi delle istituzioni democratiche (come nel caso del movimento globale *Occupy* o di quello europeo degli *Indignados/anti-austerity*), così come nell'impegno nella lotta ai cambiamenti climatici, come ha dimostrato la campagna globale *Fridays for Future*. Per la loro forma di organizzazione "leggera", flessibile, temporalmente e geograficamente variabile, le prestazioni politico-trasformative di mutuo interesse e mutuo supporto sono senz'altro le più adatte al contesto globale.

Tuttavia, le varie manifestazioni di solidarietà umana "allargata" e inclusiva a livello globale indicano una tensione irrisolta tra la loro dimensione reale e quella ideale. La solidarietà "umana", intesa come una solidarietà tra tutto il genere umano, seguendo Carol Gould, sarebbe in realtà concepibile solo in termini di "nozione limite" (*limit notion*) o come "orizzonte di possibilità"<sup>401</sup>. Da questo punto di vista, la caratterizzazione di *solidarietà globale* sarebbe più adatta a descrivere il fenomeno nella sua portata extraeuropea e transnazionale. Nel suo saggio *Transnational Solidarities* (2007), Gould ha proposto, in tal senso, una convincente nozione di solidarietà transnazionale come "reti sovrapponibili di solidarietà" (*overlapping solidarity networks*), non più ascrivibile soltanto al contesto nazionale ma a legami solidali

---

<sup>400</sup> J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Lotte per il riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 102.

<sup>401</sup> C. Gould, *Transnational Solidarities*, cit., p. 155.

complessi e diversificati<sup>402</sup>. Tali reti non sono chiuse o esclusive, bensì, per l'appunto, sovrapponibili e intersecabili. Tale concezione non è universale, ma piuttosto *universalistica*, poiché gli obblighi solidali non sono universali in quanto tali – come si è provato a mostrare: “non si è solidali con ‘chiunque’, ma sempre con qualcuno”<sup>403</sup> – benché questi rapporti possano essere aperti a *chiunque*. Konstantin Kolenda l’ha definita “solidarietà incrementale”<sup>404</sup>, per cui il progresso morale risiede nella capacità di ampliare progressivamente la “cerchia del noi”, includendovi coloro che fino a quel momento erano rimasti esclusi. D’altra parte, questo aspetto riguarda anche le forme generiche di *benevolenza*, che si è voluta comunque distinguere dalla reciprocità solidale: come scrive Bayertz, “il postulato [...] secondo cui ogni individuo è moralmente obbligato ad aiutare tutti gli altri individui senza differenziazione sembra eccedere la capacità morale della maggior parte degli esseri umani”<sup>405</sup>. Questa prospettiva, seppur da punti di partenza diversi, converge descrittivamente con quella proposta da Richard Rorty, per il quale “il nostro sentimento di solidarietà è più forte quando colui a cui è rivolto è considerato ‘uno di noi’, dove ‘noi’ designa qualcosa di più piccolo e geograficamente più limitato dell’intero genere umano”<sup>406</sup>. Non è tuttavia necessario abbracciare una posizione radicalmente contestualista come quella di Rorty, “buttando a mare l’universalismo morale in favore del culto del particolare”<sup>407</sup>, per giustificare una concezione *limitata* di solidarietà ma al tempo stesso potenzialmente inclusiva. Gould sottolinea che

“[...] sebbene le relazioni di solidarietà transnazionale rimangano di portata particolaristica (*particularistic in scope*), esse possono essere normativamente aperte e inclusive nei confronti di altri individui e associazioni all’interno di un progetto o movimento di giustizia”<sup>408</sup>.

---

<sup>402</sup> Scrive Gould: “Possiamo innanzitutto mettere da parte l’idea che una norma di solidarietà transnazionale richieda che uno si senta e agisca in modo solidale verso tutti i singoli esseri umani del mondo, o anche verso tutti coloro che hanno bisogno di aiuto per realizzare i loro diritti umani.”, Id., *Transnational Solidarities*, cit., p. 155.

<sup>403</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 4.

<sup>404</sup> K. Kolenda, *Incremental Solidarity*, in “The Humanist”, 49, 43, 1989, p. 43.

<sup>405</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., pp. 8-9.

<sup>406</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. 191.

<sup>407</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 9.

<sup>408</sup> C. Gould, *Transnational Solidarities*, cit., 159.



*“Solidarietà come libertà sociale” e universalismo concreto*

Una solidarietà intesa normativamente come libertà deve però saper anche affrontare possibili obiezioni a questa strutturale *limitatezza* dei rapporti di mutuo interesse e mutuo supporto. In suo recente libro<sup>409</sup>, Julian Nida-Rümelin, sulla base di una prospettiva umanistica e radicalmente cosmopolitica, ha sostenuto che il principio di solidarietà genera dei doveri di sostegno anche verso coloro che sono al di fuori della nostra cerchia di dipendenza e cooperazione:

*L’umanità non si esaurisce nella cooperazione, visto che anche le persone con le quali non intratteniamo nessun rapporto di cooperazione, e il cui agire non ci apporta nessun vantaggio, anzi la cui esclusione sarebbe forse vantaggiosa sotto il profilo individuale, hanno un diritto ad avere la nostra solidarietà.*<sup>410</sup>

Il ragionevole ammonimento di Nida-Rümelin riguarda il rischio, sempre aperto e incombente, di costringere le pratiche di solidarietà a ristrette comunità di cooperazione che, anche se artificiali, tendono col tempo a “naturalizzarsi” e a reputarsi autosufficienti<sup>411</sup>. Secondo Nida-Rümelin, “una società nella quale sia incluso solo chi sia abile alla cooperazione [...] sarebbe una società inumana”<sup>412</sup>. A tale argomento occorre rispondere con un’idea multidimensionale dei rapporti solidali che includa, come loro possibile fondamento, non soltanto rapporti di stretta cooperazione e interdipendenza (come nella solidarietà come coesione sociale) ma anche relazioni di riconoscimento solidali giuridicamente istituzionalizzate negli organismi internazionali nonché azioni collettive globali di tipo politico. “L’umanità – o in questo caso la *solidarietà tra esseri umani* – non si esaurisce nella cooperazione”, seguendo il filosofo tedesco. Ciò non toglie, però, che i rapporti di solidarietà *in quanto tali* siano intersoggettivi e cooperativi, e la loro radicale apertura non può sacrificarne l’intrinseca reciprocità e dunque non può convertirli in rapporti unilaterali di benevolenza o di

---

<sup>409</sup> J. Nida-Rümelin, *Per un nuovo umanesimo cosmopolitico*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

<sup>410</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>411</sup> Si veda una possibile risposta a questa tesi in A. Volpe, *È possibile una solidarietà cosmopolitica?*, in J. Nida-Rümelin, *Per un nuovo umanesimo cosmopolitico*, cit., pp. 161-167. Nel presente lavoro ho leggermente modificato l’argomentazione lì proposta.

<sup>412</sup> *Ivi*, cit., p. 82.

generico aiuto, “*il cui agire non ci apporta nessun vantaggio*”, come sembrerebbe concludere Nida-Rümelin.

Questa obiezione non può che condurre alla portata morale di tale considerazione sulla natura e sulla configurazione della solidarietà e tanto più a livello globale. Solo chiarendo, infatti, come si è tentato di fare in questo lavoro, il rapporto tra idea positiva di giustizia e solidarietà, è possibile far sì che la contingenza e la limitatezza strutturale dei rapporti solidali non siano fonte di *particolarismo etico*, ovvero circoscritti “ai rapporti interni di un collettivo che si chiude etnocentricamente contro altri gruppi”<sup>413</sup>. Porre il tema del rapporto positivo tra giustizia e solidarietà vuol dire anche tentare di stabilire normativamente un legame tra universale e particolare, se non “dialettico”, quantomeno di reciproco rimando e di mutua integrazione. A partire da Habermas e da un possibile sviluppo “allargato” della sua teoria della complementarità, si è intesa la giustizia come il criterio dell’imparzialità, parità di trattamento e di rispetto della dignità individuale – criterio che, come tale, è opposto al concetto di arbitrio<sup>414</sup> – e la solidarietà come necessità di un legame sociale di riconoscimento, tramite mutuo supporto, tra soggetti che intendono preservare la loro autonomia. I rapporti di solidarietà intesa come libertà sociale sono sempre *formalmente* situati e concreti ma esprimono nel loro *contenuto* una forma di riconoscimento universalistica<sup>415</sup>.

La solidarietà come libertà sociale può realizzarsi in tutti i contesti in cui persone, tra loro vicine o lontane, si riconoscono come interdipendenti nella realizzazione della loro autonomia personale e collettiva: nei contesti di mantenimento dell’integrità di una forma di vita, in quelli di protezione civico-istituzionale per venire incontro alle vulnerabilità sociali e, infine, in quelli di conflitto e trasformazione politica. Questo può avvenire attraverso livelli differenziati e reti sovrapposte, dal contesto locale sino a quello globale. È senza dubbio vero che la solidarietà morale non può che rimandare a un’idea di “legame che lega tutti noi esseri umani a una grande comunità morale”<sup>416</sup>, ma questa comunità morale non può che essere una costruzione sempre *in fieri*. D’altra parte, costruire questo genere di reti necessita di sforzi e

---

<sup>413</sup> J. Habermas, *Giustizia e solidarietà*, cit., p. 71.

<sup>414</sup> Qui, ancora, R. Forst, *Due immagini della giustizia*, cit.

<sup>415</sup> Cfr. R. Forst, *Solidarity: concept, conceptions, and contexts*, cit., p. 13.

<sup>416</sup> K. Bayertz, *Four Uses of “Solidarity”*, cit., p. 13.

impegni sempre concreti che non possono non tenere conto dei mezzi disponibili in un dato momento e in una data situazione: significa condividere risorse, mobilitare collettività, edificare spesso complesse infrastrutture istituzionali o avviare strumenti e piattaforme sociali di aiuto reciproco. Come scriveva Stefano Rodotà, il principio di solidarietà è “volto proprio a scardinare barriere, a congiungere, a esigere quasi il riconoscimento reciproco, e così permettere la costruzione di legami sociali nella dimensione propria dell’universalismo”<sup>417</sup>. Un universalismo che si fa *concreto* nelle esperienze degli attori morali in carne ed ossa, e che si esprime come una “trascendenza nell’immanenza”<sup>418</sup>.

### *Verso una “teoria critica dei rapporti di solidarietà”*

Il dibattito sulla solidarietà è senza dubbio uno dei più entusiasmanti degli anni recenti in filosofia pratica. Come si diceva nell’introduzione a questo lavoro, questi studi hanno rapidamente colmato decenni di disattenzione e immeritato abbandono teorico. Ulteriori sfide teoriche si faranno avanti nei prossimi anni; sfide che impongono senza dubbio un approccio immanente ai problemi<sup>419</sup>, che dovrebbe però e al tempo stesso considerare il nesso che sussiste tra problemi di volta in volta posti in analisi e la questione fondamentale della giustizia, anche sul piano critico. “Globale” dev’essere dunque non solo lo sguardo geografico sul tema, ma anche quello metodologico e disciplinare. Si potrebbe così profilare una *teoria critica dei rapporti di solidarietà*, che, sulla base dello *standard* normativo della libertà sociale, metta a nudo e critichi, dall’interno dei diversi “ordini normativi”<sup>420</sup>, narrazioni ideologiche e attitudini volte a giustificare, promuovere o mettere in atto pratiche anti-solidali, forme “parassitarie” di solidarietà e pratiche di *free-riding*. Questo, se si intende, nello specifico, con teoria critica “l’unione tra la riflessione in filosofia e quella nella scienza sociale, mossa da un interesse verso l’emancipazione”<sup>421</sup>, vale a dire come unità di valutazione normativa e analisi

---

<sup>417</sup> S. Rodotà, *Solidarietà. Un’utopia possibile*, cit., p. 4.

<sup>418</sup> A. Honneth, N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 289.

<sup>419</sup> F. Tava, *Solidarity Today: A Problem-Based Approach*, in “Philosophie in globaler Perspektive”, 5, 2021, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2021.

<sup>420</sup> Si veda R. Forst, *Normatività e potere. Per l’analisi degli ordini sociali di giustificazione*, cit.

<sup>421</sup> *Ivi*, p. 19.

empirica<sup>422</sup>; ma non solo, anche come indagine sui motivi per cui le relazioni di potere esistenti all'interno della società impediscano strutturalmente l'emergere di un ordine *giusto*.

Si possono qui menzionare solo brevemente alcune sfide teoriche che ben si adattano a una ricerca del genere, oltre al contesto istituzionale europeo. La prima può essere quella del *lavoro*, tema centrale sin dall'origine dell'uso moderno del concetto ben prima di Durkheim, e in particolare dei *nuovi lavori* e del *futuro del lavoro*<sup>423</sup>. Nello scenario odierno di frammentazione e scomposizione, in atto sin dagli anni Settanta del Novecento, parlare di “solidarietà” tra chi lavora appare in qualche modo superato. La forma tipica della solidarietà organizzata dei lavoratori, il sindacato, è oggi in crisi nella sua capacità di attrazione e mobilitazione: rispetto ai tempi dell'operaio-massa, la difficoltà principale risiede nella costruzione di legami di mutuo sostegno tra settori occupazionali tra loro distanti e persino in competizione, spesso precarizzati. Oltretutto, con la crescente digitalizzazione, le mobilitazioni solidali nei luoghi di lavoro potrebbero essere letteralmente impediti da sistemi di supporto decisionale algoritmici o automatizzati<sup>424</sup>. Altresì, l'opportunità futura di una negoziazione sindacale degli algoritmi può essere motivo di rinnovato mutuo supporto tra lavoratori che svolgono anche mansioni diverse. Inoltre, nell'ottica di una società a costante riduzione del lavoro socialmente necessario, sono sempre più frequenti i richiami a misure come quello del “reddito di base universale” (*universal basic income*), che se va senza dubbio giustificato da considerazioni di equità e giustizia, induce anche a una riflessione sul futuro del *Welfare* e dunque su strumenti innovativi e nuove infrastrutture solidali.

Un'altra sfida, anch'essa decisiva, può essere quella del digitale. Il mondo digitale si presenta come una gigantesca divisione del lavoro immateriale, in cui tuttavia una “solidarietà organica” stenta ad emergere, controllato com'è in gran parte da piattaforme unicamente orientate al profitto e all'uso, spesso arbitrario, dei dati personali. Oppure, nel dilagare dei linguaggi d'odio e di esclusione nelle piattaforme

---

<sup>422</sup> Si veda R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit.

<sup>423</sup> Un punto di avvio importante, in questo senso, può essere il contributo di R. Jaeggi, *Pathologies of Work. Women's Studies Quarterly*, 45, 3-4, 2017, pp 59-76; tr. it. di G. Fazio, *Nuovi lavori nuove alienazioni*, Castelvecchi, Roma 2020.

<sup>424</sup> Cfr. D. Meacham, F. Tava, *The algorithmic disruption of workplace solidarity: Phenomenology and the future of work question*, in “Philosophy Today”, 65, 3, 2021, pp. 571-598.

sociali. L'esperienza di apparente autonomia degli utenti nel *web* – al tempo stesso anche produttori di contenuti e di dati (*prosumers*) – sembrerebbe scontrarsi con una realtà di sostanziale alienazione dalla loro capacità di scelta e valutazione morale. Questa è senz'altro una questione di giustizia digitale, ma una solidarietà digitale può essere intesa come l'impegno collettivo degli utenti nel reagire all'ingiustizia digitale e nella costruzione di piattaforme alternative e informate da una logica cooperativa. Il mondo digitale si è anche dimostrato un terreno ricco di iniziative solidali informali, specialmente attraverso gli strumenti di *crowdfunding* e mobilitazioni online per "cause" sempre più incisive e particolarizzate.

Da ultimo, la sfida della *pandemia* o di future emergenze sanitarie. Nell'ambito del massiccio distanziamento sociale e delle misure messe in atto per contrastare il COVID-19, il tema della libertà nel suo rapporto con la solidarietà, delle sue restrizioni o di una sua riconfigurazione, ha occupato un posto centrale tanto nel dibattito pubblico quanto in quello intellettuale, mettendo alla prova veri e propri paradigmi teorici<sup>425</sup>. Senza entrare nel merito di questo dibattito complesso e articolato, si può dire si sia inscenato un vero e proprio "conflitto delle libertà", tra fondamentalismo della *libertà negativa* come libertà da ogni impedimento e restrizione, e necessità di una *libertà sociale*, come azione coordinata per la tutela di tutti, in particolare i più vulnerabili<sup>426</sup>. Si pensi ai dispositivi solidali di prevenzione e di cura già presenti (e negli ultimi anni colpevolmente depotenziati), così come alla condivisione straordinaria – anche a livello transnazionale – di mezzi, risorse e personale sanitario. Non si tratterebbe di descrivere come esempi di libertà misure emergenziali che, naturalmente, la restringono (che nessuno, ragionevolmente, accetterebbe per periodi eccessivamente lunghi), bensì di pensare la libertà individuale entro una logica più ampia di quella puramente negativa.

Inoltre, indubbiamente, l'isolamento imposto nella crisi ha determinato anche una strutturale impossibilità di contemplare forme spontanee e interpersonali di solidarietà tra le persone, a fronte di un inevitabile predominio delle forme istituzionalizzate di protezione sociale. D'altronde, dinanzi una situazione del genere,

---

<sup>425</sup> Si veda, su questo, il caso paradigmatico degli interventi sulla crisi pandemica di Giorgio Agamben, raccolti in G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

<sup>426</sup> A. Honneth, *Auspici per un futuro migliore. Tre lezioni morali dalla pandemia*, in "MicroMega", 9 giugno 2021, disponibile al collegamento <https://www.micromega.net/axel-honneth-lezione-pandemia/>

l'affidamento al solo senso comune e alla spontaneità dei cittadini potrebbe risultare moralmente e politicamente irresponsabile<sup>427</sup>. I livelli verticali, discussi nel quinto capitolo, dovrebbero anche qui riuscire a mantenere un bilanciamento che, tuttavia, non può che conferire un relativo primato alle istituzioni pubbliche di prevenzione e protezione sociale.

Questi diversi percorsi tematico-critici, se condotti con metodo e rigore analitico e normativo, possono contribuire a portare il concetto di solidarietà al centro dei dibattiti sulla giustizia delle società contemporanee e nella stessa riflessione sulla natura e sul superamento delle crisi odierne.

---

<sup>427</sup> J. Portes, *Boris Johnson's 'common sense' lockdown logic has an obvious flaw*, in "Financial Times", 16 maggio 2021, disponibile al collegamento <https://www.ft.com/content/8e0e1632-95cb-11ea-899a-f62a20d54625>. Per una ricostruzione delle prese di posizione sulle restrizioni in Europa, si veda M. Ferrera, J. Miró, S. Ronchi, *Walking the road together? EU polity maintenance during the COVID-19 crisis*, in "West European Politics", 44, 5-6, 2021, pp. 1329-1352.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV., *La Première Internationale (20 voll.)*, Droz, Genève 1962.
- AA.VV., *Dizionario giuridico romano*, Edizioni Giuridiche Simone, Napoli 2000.
- AA.VV., *Europa kann nur weiterleben, wenn die Europäer jetzt füreinander einstehen*, 2 aprile 2020, in “Die Zeit”, disponibile in italiano al collegamento <https://ilmanifesto.it/leuropa-vive-o-muore/>
- Agamben G., *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.
- Aldous J., Durkheim É., Tönnies F., *An Exchange Between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous*, in “*American Journal of Sociology*”, 77, 6, 1972, pp. 1191-1200.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.
- Arendt H., *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.
- Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008.
- Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, *Politica*, Rizzoli BUR, Milano 2002.
- Auer S., *Whose Europe Is It Anyway? Habermas's New Europe and its Critics*, in “*Telos*”, 152, 2010, pp. 181-191.
- Baldwin P., *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Banting K., Kymlicka W., *Introduction*, in Id. (a cura di) *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press, pp. 1-58
- Bayertz K., *Staat und Solidarität*, in Id. (a cura di) *Politik und Ethik*, Reclam, Ditzingen 1996, pp. 305-329.
- Bayertz K. (a cura di), *Solidarität: Begriff und Problem*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

- Bayertz K., *Begriff und Problem der Solidarität*, in Id. (a cura di), *Solidarität: Begriff und Problem*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 11-53; tr. it. *Il concetto e il problema della solidarietà*, in K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Edizioni Comunità, Torino 2002, pp. 3-53.
- Bayertz K., *Solidarity and the Welfare State: Some Introductory Considerations*, in "Ethical Theory and Moral Practice", 1, 3, 1998, pp. 293-296.
- Bayertz K., *Four Uses of "Solidarity"*, in Id. (a cura di) *Solidarity*, Springer Netherlands, Dordrecht 1999, pp. 3-28.
- Benhabib S., *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge New York 1995.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969.
- Bernstein E., *Die Arbeiterbewegung*, Literarische Anstalt Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1910.
- Blais M.C., *La solidarité. Histoire d'une idée*, Gallimard, Paris 2007; tr. it. *La solidarietà. Storia di un'idea*, Giuffrè, Milano 2012.
- Blanc L., *1848: Historical Revelations*, Chapman and Hall, London 1858.
- Blum L., *Three Kinds of Race-Related Solidarity*, in "Journal of Social Philosophy", 38, 2007, pp. 53-72.
- Bofinger P., Cohn-Bendit D., Fischer J., Forst R., Fratzscher M., Guérot U., Habermas J., Honneth A., Menasse E., Nida-Rümelin J., Schlöndorff V., Schneider P., von Trotta M., *Europa kann nur weiterleben, wenn die Europäer jetzt füreinander einstehen*, 2 aprile 2020, in "Die Zeit", disponibile in italiano al collegamento <https://ilmanifesto.it/leuropa-vive-o-muore/>
- Bourgeois L., *La solidarité*, Armand Colin Éditeurs, Paris 1896.
- Bresso, M., Elmar B., *On improving the functioning of the European Union building on the potential of the Lisbon Treaty*, Report at the European Parliament, 9 gennaio 2017, disponibile al collegamento [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0386\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0386_EN.html)
- Brunkhorst H., *Habermas*, Reclam, Stuttgart 2006; tr. it. *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008.



- Brunkhorst H., *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; tr. *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, MIT Press, Boston 2005.
- Burelli C., *Solidarity, Stability and Enlightened Self-Interest in the EU*, in “Politiche Sociali/Social Policies”, 3, 2018, pp. 449-464.
- Camboni F., *La solidarietà come concetto filosofico*, in “Biblioteca della libertà”, LIII, 211, 2018, pp. 73-98.
- Camboni F., *Recensione a A. Koters, A Moral Theory of Solidarity*, in “Lessico di etica pubblica”, 2, 2018, pp. 122-130.
- Cannavò S., *Il mutualismo. Ritorno al futuro della sinistra*, Edizioni Alegre, Roma 2018.
- Carrabregu G., *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*, in “Constellations”, 23, 4, 2016, pp. 507-522.
- Cavalli A., Martinelli, A., *La società europea*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Ceron A., *Sull'amicizia politica*, in “Storia del pensiero politico”, 1, 1, 2012, pp. 143-158.
- Chabod F., *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- Compendio di Dottrina sociale della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html)
- Constitution française du 24 juin 1793*, disponibile al collegamento <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>
- Cooper I., *The euro crisis as the revenge of neo-functionalism*, in “EU Observer”, 2012, disponibile al collegamento <http://euobserver.com/7/113682> date accessed [17/03/2012](https://www.google.com/search?q=17/03/2012)
- Crenshaw K., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in “University of Chicago Legal Forum”, 1, 1989, pp. 139-167.
- Critch R., *Shelby's Account of Solidarity and the Problem of Compatibility*, in “Journal of Social Philosophy”, 41, 4, 2010, pp. 491-511.

- Cunico G., *L'etica della solidarietà*, in R. Mancini, *Solidarietà. una prospettiva etica*, a cura di G. Cunico e A. Bruzzone, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Dagilyté E., *Solidarity: A General Principle of EU Law? Two variations on the Solidarity Theme*, in A. Biondi (a cura di), *Solidarity in EU Law: Legal Principle in the Making*, Edward Elgar Publishing, Northampton (MA) 2018, pp. 61-90.
- De Campos T.C., *Guiding Principles of Global Health Governance in Times of Pandemics: Solidarity, Subsidiarity, and Stewardship in COVID-19*, in “The American Journal of Bioethics”, 20, 7, 2020, pp. 212-214.
- De Jacourt L., *Fraternité*, in D. Diderot, J-B. d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1766), disponibile al collegamento <http://encyclopédie.eu/index.php/morale/1312593401-jurisprudence/1061912154-FRATERNITÉ>
- De Jacourt L., *Solidarité*, in D. Diderot, J-B. d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1766), disponibile al collegamento <http://encyclopédie.eu/index.php/morale/849702953-commerce/1066487148-SOLIDARITÉ>
- De Monticelli R., *Il mondo ha radici di carta e pensieri. Discorso all'Inaugurazione dell'anno accademico*, Università di Bologna “Alma Mater”, 29 febbraio 2016, disponibile al collegamento <https://magazine.unibo.it/archivio/2016/inaugurazione-anno-accademico-de-monticelli-ottaviano-e-il-ricordo-di-eco/il-mondo-ha-radici-di-carta-e-pensierivr-marzo.pdf>
- Dean J., *Reflective Solidarity*, in “Constellations”, 2, 1, 1995, pp. 114-140.
- Dean J., *The Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics*, University of California Press, Berkeley (CA) 1996.
- Delors J., *Foreword*, in S. Fernandes, E. Rubio, *Solidarity within the Eurozone: How much, what for, for how long? Report by Notre Europe*, 2012, disponibile al collegamento [http://www.notreeurope.eu/uploads/tx\\_publication/SolidarityEMU\\_S.Fernandes-E.Rubio\\_NE\\_Feb2012.pdf](http://www.notreeurope.eu/uploads/tx_publication/SolidarityEMU_S.Fernandes-E.Rubio_NE_Feb2012.pdf)

- Deranty J.-P., *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden 2009.
- Derpmann S., *Solidarity, moral recognition and commonality*, in A. Laitinen, A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lexington Books, Lanham 2014, pp. 105-125.
- Diritti sociali*, in “Enciclopedia Italiana Treccani”, disponibile al collegamento <https://www.treccani.it/enciclopedia/diritti-sociali/>
- Dunn T.M., *Neo-Functionalism and the European Union*, in “E-International Relation”, 28 novembre 2012, disponibile al collegamento <https://www.e-ir.info/2012/11/28/neo-functionalism-and-the-european-union/>
- Durkheim É., *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris 1893; tr. it. F. Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- Du Bois W.E.B., *The Conservation of Races*, in Id., *The Seventh Son: The Thought and Writings of W. E. B. Du Bois*, vol. 1, a cura di J. Lester, Vintage, New York 1971.
- Dworkin R., *Liberal Community*, in “California Law Review”, 77, 3, pp. 479-504.
- Engels F., *Zur Geschichte des Burdes der Kommunisten*, in Id., *Werke* (vol. 21/5), Dietz Verlag, Berlin 1975; tr. it. *Per la storia della Lega dei comunisti*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 1077-1099.
- Fazio G., *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2021.
- Fekete L., *Migrants, borders and the criminalisation of solidarity in the EU*, in “Race & Class”, 59, 4, 2018, pp. 65-83.
- Ferrara A., *La forza dell'empio: il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Ferrara A., *Social Freedom and Reasonable Pluralism: Reflections on Freedom's Right*, in “Philosophy & Social Criticism”, 45, 6, 2019, pp. 635-642.
- Ferrara A., *Modernity and Modernization*, in A. Allen., E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2019, pp. 269-274.
- Ferrera M., Burelli C., *Cross-National Solidarity and Political Sustainability in the EU after the Crisis*, in “Journal of Common Market Studies”, 57, 1, 2019, pp. 94-110.

- Ferrera M., Miró J., Ronchi S., *Walking the road together? EU polity maintenance during the COVID-19 crisis*, in “West European Politics”, 44, 5-6, 2021, pp. 1329-1352.
- Ferrera M., *Solidarity in Europe after the Crisis*, in “Constellations”, 21, 2, 2014, pp. 222-238.
- Ferrera M., *The European Social Union: a missing but necessary “political good”*, in F. Vandenbroucke, C. Barnard, G.D. Baere (a cura di), *A European Social Union after the Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Forst R., *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, tr. di J.M.M. Farrell, University of California Press, Berkeley 2002.
- Forst R., *Due immagini della giustizia*, in Id. *Critica dei rapporti di giustificazione*, a cura di L. Ceppa, tr. it. di E. Zoffoli, Trauben, Torino 2013, pp. 49-76.
- Forst R., *Solidarity: concept, conceptions, and contexts*, in “Normative Orders Working Paper”, 2, 2021, pp. 1-14.
- Forst R., *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*, Oxford University Press, Oxford 2017; tr. it. di S. Pinzan, *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali della giustificazione*, a cura di A. Volpe, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Fynlanson J.G., in A. Allen., E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2019, 212-218.
- Francesco, *Fratelli tutti. Sull'amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Fraser N., *Toward a discourse ethic of solidarity*, in “Praxis International”, 4, 1986, pp. 425-429.
- Frega R., *Solidarity as Social Involvement*, in “Moral Philosophy and Politics”, 2019, pp. 1-30.
- Gallie W.B., *Essentially Contested Concepts*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 56, 1, 1955-1956, pp. 167-198.
- Gallino L. (a cura di), *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978.

- Gilbert M., *Il noi collettivo*, a cura di F. De Vecchi, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Gilligan C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Boston 1982.
- Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, disponibile al collegamento [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)
- Giubboni S., *Solidarietà e sicurezza sociale nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, in “*Quaderni di diritto del lavoro e delle relazioni industriali*”, 2001, pp. 525-553.
- Giubboni S., *Solidarietà*, in “*Politica del diritto*”, 43, 4, 2012, pp. 525-553.
- Gould C., *Transnational Solidarities*, in “*Journal of Social Philosophy*”, 38, 1, 2007, pp. 148-164.
- Grewal S., *Habermas and European Integration: Social and Cultural Modernity Beyond the Nation-State*, Manchester University Press, Manchester 2012.
- Grimm D., *Does Europe Need a Constitution?*, in “*European Law Journal*”, 1, 1995, pp. 303-307.
- Grimmel A., My Giang S. (a cura di), *Solidarity in the European Union. A Fundamental Value in Crisis*, Springer, London 2017.
- Guzman M., Stiglitz J., *Too Little, Too Late: The Quest to Resolve Sovereign Debt Crises*, Columbia University Press, New York 2016.
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962; tr. it. di M. Carpitella, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma 2008.
- Habermas J., *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, in Id. *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. *Moderno, Postmoderno e Neoconservatorismo*, in “*Alfabeta*”, 22, 1981, pp. 15-17.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di G.E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo (2 voll.)*, Il Mulino, Bologna 1986.

- Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1983; tr. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Habermas J., *Gerechtigkeit und Solidarität*, in W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (a cura di), *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 11-64; tr. it. *Giustizia e solidarietà. Discussione sullo "Stadio 6"*, in Id., *Teoria della morale*, tr. it. di V.E. Tota e P. Plantamura, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 49-76.
- Habermas J., *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; tr. it. Di M. Protti, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Habermas J., *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur Europäischen Zukunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; tr. it. di L. Ceppa, *Morale, diritto, politica*, Edizioni Comunità, Torino 1992.
- Habermas J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991; tr. it. di V.E. Tota e P. Plantamura, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme*, Laterza, Roma-Bari 2018.
- Habermas J., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Lotte per il riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-110.
- Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Habermas J., *Die postnationale Konstellation. Politische essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; tr. it. di L. Ceppa, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Habermas J., *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; tr. it. di L. Ceppa, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004.

- Habermas J., *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; tr. it. di M. Carpitella, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Habermas J., *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008; tr. it. di C. Mainoldi, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Habermas J., *Zur Verfassung Europas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011; tr. it. di C. Mainoldi, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Habermas J., *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*, lezione del 26 aprile 2013, Università Cattolica di Lovanio; tr. it. *Democrazia, solidarietà e la crisi europea*, in "Aggiornamenti Sociali", LXV, 1, 2014, pp. 18-30.
- Habermas J., *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII*, Suhrkamp, Berlin 2013; tr. it. di L. Ceppa, *Nella spirale tecnocratica*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Habermas J., *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in "Leviathan", 42, 2014; tr. it. *Perché è necessaria e com'è possibile la trasformazione dell'Unione Europea in una democrazia sovranazionale*, in "Phenomenology and Mind", 8, 2015, pp. 26-38.
- Habermas J., *L'egemonia di Berlino contro l'anima dell'Europa*, in "Repubblica", 18 luglio 2015, disponibile al collegamento [https://www.repubblica.it/economia/2015/07/18/news/ju\\_rgen\\_habermas\\_1\\_egemonia\\_di\\_berlino\\_contro\\_l\\_anima\\_dell\\_europa\\_-119347727/](https://www.repubblica.it/economia/2015/07/18/news/ju_rgen_habermas_1_egemonia_di_berlino_contro_l_anima_dell_europa_-119347727/)
- Habermas J., *Habermas contro Angela Merkel: "Ha una sola idea: restiamo fermi"*, in "Il Corriere della Sera", 9 luglio 2016, disponibile al collegamento [https://www.corriere.it/esteri/16\\_luglio\\_09/habermas-contro-angela-merkel-ha-sola-idea-restiamo-fermi-d719ef8e-4612-11e6-be0f-475f9043ad28.shtml](https://www.corriere.it/esteri/16_luglio_09/habermas-contro-angela-merkel-ha-sola-idea-restiamo-fermi-d719ef8e-4612-11e6-be0f-475f9043ad28.shtml)
- Habermas J., *L'ultima occasione per l'Europa*, a cura di F. D'Aniello, Castelvecchi, Roma 2019.
- Habermas J., *L'unica cura è la solidarietà*, in "La Repubblica", 12 aprile 2020, disponibile al collegamento <https://www.c3dem.it/wp-content/uploads/2020/04/lunica-cura-è-la-solidarietà-int-jurgen-habermas-rep.pdf>

- Habermas J., *30 Jahre danach: Die zweite Chance*, in “Blätter für deutsche und internationale Politik”, 9, 2020, pp. 41-56.
- Habermas J., *La pandémie met à l'épreuve notre degré de civisme*, in “Libération”, 1° febbraio 2021, disponibile al collegamento [https://www.liberation.fr/debats/2021/01/30/jurgen-habermas-la-pandemie-metal-epreuve-notre-degre-de-civisme\\_1818784/](https://www.liberation.fr/debats/2021/01/30/jurgen-habermas-la-pandemie-metal-epreuve-notre-degre-de-civisme_1818784/)
- Hamer E., *Le «Mécanisme européen de stabilité financière» vait-il stabiliser l'euro?*, in “Common Concerns”, 29, 2011.
- Hartmann M., *Lifeworld and System*, in A. Allen, E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2019, pp. 250-253.
- Hass E.B., *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces 1950-1957*, Stanford University Press, Stanford 1958.
- Häyry M., *Precaution and Solidarity*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, 14, 2, 2005, pp. 199-206.
- Hayward E., *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, in “International Review of Social History”, 6, 1, pp. 19-48.
- Hayward J.E., *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, in “International Review of Social History”, 4, 2, 1959, pp. 261-284.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970; tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Heins V., *Habermas on the European crisis*, in “Thesis Eleven”, 133, 1, 2016, pp. 3-18.
- Held V., *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.
- Hermerén G., *European Values – and Others. Europe's Shared Values: Towards an ever-closer Union?*, in “European Review”, 16, 2008, pp. 373-385.
- Heyd D., *Solidarity. A local, partial and reflective emotion*, in “Diametros”, 43, 2015, pp. 55-64.
- Heyd D., *Justice and Solidarity: The Contractarian Case Against Global Justice*, in “Journal of Social Philosophy”, 38, 1, 2007, pp. 112-130.



- Honneth A., Joas H. (a cura di), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, MIT Press, Cambridge MA 1991.
- Honneth A., *Zur «latenten Biographie» von Arbeiterjugendlichen* (con B. Mahnkopf e R. Paris), in *Soziologische Analysen. Referate des 19. Deutschen Soziologentages*, Berlin 1979, pp. 930-939; tr. it. *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 33-42.
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Honneth A., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (con N. Fraser), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003; tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.
- Honneth A., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011; tr. it. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice, Torino 2015.
- Honneth A., *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin 2015; tr. it. di M. Solinas, *L'idea di socialismo*, Feltrinelli, Milano 2016
- Honneth A., *Three, Not Two, Concepts of Liberty: A Proposal to Enlarge Our Moral Self-Understanding*, in R. Zuckert, J. Kreines, *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 177-192; tr. it. *Tre, e non due concetti di libertà*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 273-296.
- Honneth A., *Recognition, democracy and social liberty: A reply*, in "Philosophy & Social Criticism", 45, 6, 2019, pp- 694-708.
- Honneth A., *Auspici per un futuro migliore. Tre lezioni morali dalla pandemia*, in "MicroMega", 9 giugno 2021, disponibile al collegamento <https://www.micromega.net/axel-honneth-lezione-pandemia/>

- Jaeggi R., Celikates R., *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, Beck C.H., München 2017; tr. it. *Filosofia sociale. Una introduzione*, a cura di M. Solinas, Mondadori, Milano 2018.
- Jaeggi R., *Solidarity and Indifference*, in R. ter Meulen, W. Arts, R. Muffels (a cura di), *Solidarity in Health and Social Care in Europe*, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 287-308.
- Jaeggi R., *Pathologies of Work*. *Women's Studies Quarterly*, 45, 3-4, 2017, pp 59-76; tr. it. di G. Fazio, *Nuovi lavori nuove alienazioni*, Castelvecchi, Roma 2020.
- Kolenda K., *Incremental Solidarity*, in "The Humanist", 49, 43, 1989.
- Kolers A., *Dynamics of Solidarity*, in "Journal of Political Philosophy", 20, 4, 2012, pp. 365-383.
- Kolers A., *The Priority of Solidarity to Justice*, in "The Journal of Applied Philosophy", 31.4, 2014, pp. 420-433.
- Kolers A., *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Kropotkin P., *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Elèuthera, Milano 2020.
- Kymlicka W., *Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism*, in "Comparative Migration Studies", 3, 1, 2015, pp. 1-19.
- Lacroix J., *For a European Constitutional Patriotism*, in "Political Studies", 50, 5, 2002, pp. 944-958.
- Laitinen A., *From Recognition to Solidarity: Universal Respect, Mutual Support, and Social Unity*, in Id., B. Pessi, *Solidarity: Theory and Practice*, Lexington Books, Lanham 2014, pp. 126-154.
- Laitinen A., Pessi A.B., *Introduction* in Id. (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lexington Books, New York 2014, pp. 1-29.
- Lanza A., *Fraternité e solidarietà intorno al 1848. Tracce di un approccio sociologico*, in "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 26, 51, 2014, pp. 17-39.
- Lay A., *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, in "Rivista di storia contemporanea", 2, 1989, pp. 309-335.
- Le Goff J., *Le droit à la fraternité n'existe pas*, in "Revue Projet", 329, 2012, pp. 14-21
- Leroux P., *De l'humanité* (1840), Fayard, Paris 1985.

- Llano F., *European Constitutional Patriotism and Postnational Citizenship in Jürgen Habermas*, in “Archiv für Rechts und Sozialphilosophie”, 103, 4, 2017, pp. 504-516.
- Lukács G., *Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion*, in *Collected Works*, vol. 2 (*Frihschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*), Luchterhand, Neuwied/ Berlin 1919, pp. 90-94.
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin 1923; tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni, Milano 1991.
- Lukes S., *Solidarity and Citizenship*, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Springer Netherlands, Dordrecht 1999, pp. 273–279.
- MacIntyre A., *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*, University of Kansas, Lawrence 1984.
- MacIntyre A., *La giustizia come virtù: mutamento di concezioni*, in S. Veca (a cura di), *Giustizia e liberalismo politico*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Martinelli A., *Progetto Ottantanove* (con S. Veca e M. Salvati), Il Saggiatore, Milano 1989.
- Martinelli A., *L'Occidente allo specchio*, Bocconi University Press, Milano 2008.
- Martinelli A., *La modernizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Marx K., Engels F., *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 2014.
- Marx K., Engels F., *Marx-Engels Werke (MEW)*, 40 voll., Dietz Verlag, Berlin 1968.
- Mason A., *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Meacham D., Tava F., *The Algorithmic Disruption of Workplace Solidarity: Phenomenology and the Future of Work Question*, in “Philosophy Today”, 65, 3, 2021, pp. 571-598.
- Mead G.H., *Mind, Self, and Society*, a cura di C.W. Morris, University of Chicago, Chicago 1934; tr. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2018.
- Metz K.H., *Solidarity and History: Institutions and Social Concepts of Solidarity in 19<sup>th</sup> Century Western Europe*, in Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 191-207.
- Michels R., *Zum Problem: Solidarität und Kastenwesen*, in Id., *Probleme der Sozialphilosophie*, Leipzig-Berlin 1914.

- Molm L., Collett J.L., Schaefer D.R., *Building Solidarity through Generalized Exchange: A Theory of Reciprocity*, in “American Journal of Sociology”, 113, 1, 2007, pp. 205-242.
- Motroshilova N., *Jürgen Habermas on the Crisis of the European Union and the Concept of Solidarity (2011–2013)*, in “Russian Studies in Philosophy”, 52, 4, 2015, pp. 45-69.
- Müller F., *Demokratie in der Defensive. Funktionelle Abnutzung - soziale Exklusion - Globalisierung. Elemente einer Verfassungstheorie VII*, Duncker & Humblot, Berlin 2001.
- Müller-Doohm S., *Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 1-2, 2020, pp. 67-89.
- Müller-Doohm S., *L’Europa di fronte al capitalismo globale*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 1-2, 2020, pp. 423-439.
- Nagy R., *Reconciliation in Post-Commission South Africa: Thick and Thin Accounts of Solidarity*, in “Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne De Science Politique”, 35, 2, 2002, pp. 323-346.
- Nida-Rümelin J., *Per un nuovo umanesimo cosmopolitico*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Offe C., *Pflichten versus Kosten: Typen und Kontexte solidarischen Handelns*, in J. Beckert (a cura di), *Transnationale Solidarität-Chancen und Grenzen*, Campus, Frankfurt am Main 2004, pp. 35-50.
- Offe C., *Europa in der Falle*, Suhrkamp, Berlin 2016; tr. it *L’Europa in trappola*, Il Mulino, Bologna 2016.
- Offe, C., *Narratives of Responsibility: German Politics in the Eurozone Crisis*, Casa della Cultura, Milano 2015, disponibile al collegamento <https://www.casadellacultura.it/pdfarticoli/Claus-Offe-Narratives-ofResponsibility.pdf>
- Olivi B., Santaniello R., *Storia dell’integrazione europea*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Pazè V., *Il destino della solidarietà tra comunità e mondo*, in “Filosofia politica”, 1, 2017, pp. 131-142
- Pensky M., *Solidarity*, in A. Allen, E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2019, pp. 427-429.

- Pensky M., *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, New York (NY) 2008.
- Petruciani S., *Il moderno nella 'Teoria dell'agire comunicativo' di Jürgen Habermas*, in "La rivista trimestrale", 3-4, 1987, pp. 143-198.
- Petruciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Petruciani S., *Rethinking socialism with Axel Honneth*, in "Philosophy & Social Criticism", 45, 6, 2019, pp. 683-688.
- Piomalli E., *La teoria del riconoscimento di Axel Honneth: dalle sue origini a Das Recht der Freiheit*, Tesi di dottorato, Università "La Sapienza", a.a. 2011-2012, disponibile al collegamento <https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/916825/325434/La%20teoria%20del%20riconoscimento%20di%20Axel%20Honneth%20dalle%20sue%20origini%20a%20Das%20Recht%20der%20Freiheit.pdf>
- Piomalli E., *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Piomalli E., *Does socialism need fraternity? On Axel Honneth's The Idea of Socialism*, in "European Journal of Political Theory", 19, 3, 2020, pp. 375-395.
- Portes J., *Boris Johnson's 'common sense' lockdown logic has an obvious flaw*, in "Financial Times", 16 maggio 2021, disponibile al collegamento <https://www.ft.com/content/8e0e1632-95cb-11ea-899a-f62a20d54625>
- Portinaro P.P., *Introduzione*, in K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Edizioni Comunità, Torino 2002, pp. VII-XL.
- Prainsack B., A. Buyx, *Solidarity as an Emerging Concept in Bioethics*, Nuffield Council on Bioethics, London 2011.
- Prainsack B., Buyx A., *Solidarity in Biomedicine and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Prainsack B. *Solidarity in Times of Pandemics*, in "Democratic Theory" 7, 2, 2020, pp. 124-133.
- Pulcini E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Rees D.H., *Europe (European Citizenship and Public Sphere)*, in A. Allen., E. Mendieta (a cura di), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2019, 427-429.
- Rehg W., *Translator's Introduction*, in J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MA: MIT Press, Cambridge 1996, pp. ix-xxxvii.
- Rehg W., *Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework*, in "Journal of Social Philosophy", 38, 1, 2007, pp. 7-21.
- Reichlin M., *The role of solidarity in social responsibility for health*, in "Medicine, Health Care, and Philosophy", 14, 4, 2011, p. 365-370.
- Renan E., *Che cos'è una nazione*, Donzelli, Roma 1993.
- Renaud H., *Solidarité. Une vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier*, Paris 1842.
- Resta E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Rippe K.P., *Diminishing Solidarity*, in "Ethical Theory and Practice", 1, 1998, pp. 355-374.
- Roberts N., *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity by Tommie Shelby*, in "Souls", 9, 2, 2007, pp. 184-186.
- Rodotà S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2006.
- Rodotà S., *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Ronge B., *Sympathetic Solidarity: Rethinking Solidarity as a Political Emotion with Adam Smith*, in "Perspectiva Filosófica" 42, 2, 2015, pp. 47-57.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Rorty R., *Solidarity or Objectivity?*, in R.B. Talisse, S.F. Aikin (a cura di), *The Pragmatism Reader: From Peirce Through the Present*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 367-380.
- Rosati M., *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2000.

- Salis P., *Rorty e Habermas: un confronto sulla ragione comunicativa*, in “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Cagliari”, XX, 57, 2002, pp. 265-288.
- Sangiovanni A., *Solidarity in the European Union*, in “Oxford Journal of Legal Studies”, 33, 2, 2013, pp. 213-241.
- Sangiovanni A., *Solidarity as Joint Action*, in “Journal of Applied Philosophy”, 32, 4, 2015, pp. 340-359.
- Sartre J.P., *Critica della ragione dialettica. Teoria degli insiemi pratici (I)*, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Scharpf F.W., *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Schaub J., *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, in “Critical Horizons”, 16, 2, 2015, pp. 109-128.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in Id., *Collected Works*, vol. 2, Francke, Bern-München 1916; tr. it di R. Guccinelli, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.
- Scholz S. 2008. *Political Solidarity*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Scholz S., *Seeking Solidarity*, in “Philosophy Compass”, 10, 10, 2015, pp. 725-735.
- Scuccimarra L., *Sfera pubblica e costellazione post-nazionale. Leggere Strukturwandel der Öffentlichkeit nell’epoca globale*, in “Sociologia”, 2, 2016, pp. 34-41.
- Shelby S., *Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression*, in “Ethics”, 112, 2, 2002, pp. 231-266.
- Shelby T., *We Who Are Dark: Philosophical Foundations of Black Solidarity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005.
- Simitis K., *Flucht nach vorn*, in “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 27 dicembre 2012.
- Smith N.H., Laitinen A., *Taylor on Solidarity*, in “Thesis” 11, 99, 2009, pp. 48-70.
- Smith N.H., *Solidarity and Work: A Reassessment*, in A. Laitinen, A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity: Theory and Practice*, Lexington Books, Lanham 2014, pp. 155-177. Sternberger D., *Verfassungspatriotismus*, in “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 23 maggio 1979.

- Stjernø S., *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Stjernø S., *The Idea of Solidarity in Europe*, in “European Journal of Social Law”, 3, 2011, pp. 156-176.
- Streeck W., *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Tava F., *European Solidarity: Definitions, Challenges, and Perspectives*, in D. Meacham e N. de Warren (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Europe*, Routledge, London 2021, pp. 211-211.
- Tava F., *Justice, Emotions, and Solidarity*, in “Critical Review of International Social and Political Philosophy”, 2021, pp. 1-17.
- Tava F., *Solidarity and Data Access: Challenges and Potentialities*, in “Phenomenology and Mind”, 20, 2021, pp. 118-126.
- Tava F., *Solidarity Today: A Problem-Based Approach*, in “Philosophie in globaler Perspektive”, 5, 2021, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2021.
- Taylor A.E., *Solidarity: Obligations and Expressions*, in “Journal of Political Philosophy”, 23, 2, 2015, pp. 128-145.
- Taylor C., *Atomism*, in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210.
- Taylor C., *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*, in N.L. Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 159-182.
- Taylor C., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997.
- ter Meulen R., *Solidarity and Justice in Health and Social Care*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Thalos M., *Solidarity as a Motivational Concept*, in “Philosophical Papers”, 41, 1, 2012, pp. 57-95.
- The Combahee River Collective Statement*, in K.-Y Taylor (a cura di), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago 2017, pp. 15-27.
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues, Leipzig 1887; tr. it. di M. Ricciardi, *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari 2011.



- Van Parijs P., *Concluding Reflections: Solidarity, Diversity, and Social Justice*, in In K. Banting, W. Kymlicka (a cura di) *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 422-426.
- Vandenbroucke F., Barnard C., Baere G.D. (a cura di), *A European Social Union after the Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Verhofstadt G., *On possible evolutions of and adjustments to the current institutional set-up of the European Union*, Report at the European Parliament, 20 dicembre 2016, disponibile al collegamento [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0390\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2016-0390_EN.html)
- Viroli M., *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995 (ed. digitale).
- Visegrád Group, *Intergovernmentalism or differentiated integration: the way out of the current impasse*, 2016, disponibile al collegamento <https://www.visegradgroup.eu/flexible-solidarity>
- Volpe A., *È possibile una solidarietà cosmopolitica?*, in J. Nida-Rümelin, *Per un nuovo umanesimo cosmopolitico*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 161-167.
- Volpe A., *Le ragioni dell'Europa. Habermas e il progetto d'integrazione tra etica e politica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Walzer M., *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987; tr. it. A. Carrino, *Interpretazione e critica sociale*, Lavoro, Roma 1990.
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr Siebeck, Tübingen 1985; tr. it. *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
- White S.K., *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Wiggins D., *Solidarity and the Root of the Ethical*, in "Tijdschrift voor Filosofie", 71, 2009, pp. 239-369.
- Wilde L., *Global Solidarity*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.
- Wildt A., *Solidarity: Its History and Contemporary Definition*, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 209-222.

Zoll R., *Solidarietà*, in “Enciclopedia delle scienze sociali”, 1998, disponibile al collegamento

[https://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Alimena". The signature is fluid and cursive, with a long horizontal stroke extending to the right.