

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Il destino della solidarietà tra comunità e mondo

### **This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/22652> since

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

## Il destino della solidarietà, tra comunità e mondo\*

Valentina Pazé

1. Le riflessioni che seguono sono state stimulate essenzialmente dalla lettura di un saggio di Kurt Bayertz, intitolato *Il concetto e il problema della solidarietà*<sup>1</sup>. Bayertz non è un comunitarista dichiarato e, nel corso della sua ricca e documentata analisi della nozione di solidarietà e delle occorrenze del termine nella storia del pensiero morale e politico, prende le distanze dalle interpretazioni angustamente particolaristiche di tale concetto, rinvenibili – a suo dire – in autori come Taylor, MacIntyre, Etzioni<sup>2</sup>. Tuttavia, nel proporre a sua volta una definizione stipulativa di solidarietà incentrata sulla nozione di comunità, Bayertz mostra di condividere i presupposti di fondo degli autori che critica. Di qui l'interrogativo: davvero non è possibile pensare la solidarietà senza far riferimento a una qualche nozione di comunità? Davvero tra solidarietà e comunità esiste il rapporto di implicazione logica istituito da Bayertz? Nel caso si risponda affermativamente, si tratta di un rapporto di implicazione *necessaria* (nel senso che un termine non può stare senza l'altro) o soltanto *possibile*? La risposta a simili interrogativi non può, prevedibilmente, che essere “dipende”. Dipende da molti fattori: dalle nostre assunzioni filosofiche ed etico-politiche di fondo, ma ancor prima dal modo in cui definiamo i due concetti.

2. Solidarietà e comunità sono due parole attraenti, cariche di risonanze, dense di promesse. Ma sono anche parole difficili, il cui significato, apparentemente evidente, sfugge quando si tenta di racchiuderlo entro definizioni precise. Diciamo pure che si tratta di termini polisensu, ciascuno dei quali è suscettibile di interpretazioni più o meno ampie, più o meno specifiche.

Il termine solidarietà in sociologia è stato spesso impiegato per indicare il principio che presiede all'integrazione di una società nel suo complesso (si pensi ad esempio alla teoria di Durkheim, basata sulla distinzione tra solidarietà organica e meccanica). Nella teoria contemporanea – ma direi anche nel linguaggio comune – la parola solidarietà fa pensare piuttosto a un atteggiamento di partecipazione disinteressata ai problemi altrui e alla disponibilità ad agire in modo conseguente. Volendo una definizione più rigorosa dal punto di vista formale, assumiamo – con Portinaro – che “solidale” sia “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”<sup>3</sup>. È questa accezione di solidarietà – quella che corrisponde al significato prevalente nel linguaggio comune – quella cui mi atterrò di qui in avanti.

Quanto a comunità, si tratta di una nozione ambigua, elastica, suscettibile degli usi più diversi (basti pensare al fatto che comunità viene usato spesso in senso generico come sinonimo di “società”, mentre una consolidata tradizione di pensiero, risalente a Ferdinand Tönnies, fa della comunità [*Gemeinschaft*] l'antitesi della società [*Gesellschaft*]). Anche nel caso di “comunità”, la storia del pensiero politico e sociale testimonia l'esistenza di una pluralità di usi disparati. Io mi limiterò a esplicitare in che senso intendo servirmi del termine, proponendo la seguente definizione stipulativa: comunità, nel senso stretto della parola, è un gruppo sociale tenuto insieme – nella rappresentazione mentale dei suoi membri – da legami personali, di conoscenza, amicizia, simpatia. Un gruppo di cui è possibile trovare un modello nei rapporti diretti, informali, spontanei, che esistono in famiglia o nelle cerchie amicali, di contro alle modalità di interazione formale, impersonale, burocratica, che prevalgono in organizzazioni sociali più complesse. Per estensione, tuttavia, si è soliti considerare comunità anche aggregati di dimensioni più ampie dei piccoli gruppi.

---

\* Questo articolo è il testo rivisto di una relazione tenuta il 18 marzo 2005 presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia nell'ambito di un ciclo seminariale dedicato a “Integrazione, soggetti vulnerabili, società multiculturale: questioni e forme della solidarietà”.

<sup>1</sup> K. Bayertz, *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 di Comunità, Torino 2002.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 25-31.

<sup>3</sup> P.P. Portinaro, *Introduzione* a K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà* cit., p. X.

Comunità diventano allora il villaggio, la città, la nazione, la patria, o addirittura lo Stato, in quanto concepiti su modello del gruppo familiare e/o amicale, ricorrendo alle metafore dell'amicizia, della fratellanza, della paternità/maternità (la patria o, nel tedesco *Heimat*, la "matria", la terra materna). Nel caso di gruppi ascrittivi, cui non si sceglie di appartenere, ma in cui si è di regola inseriti fin dalla nascita, sono quelle familiari le metafore più pertinenti a raffigurarli. Ci troviamo dunque di fronte a due diversi modelli: la *comunità immediata* (il piccolo gruppo in cui le persone hanno modo di incontrarsi e conoscersi direttamente, di guardarsi in faccia), e la *comunità etica* (tenuta insieme non da legami di conoscenza diretta, ma da un *ethos* condiviso: una storia, una cultura, un patrimonio di simboli e tradizioni che fa sì che i membri del gruppo si riconoscano come membri della stessa famiglia). Da un lato la comunità di Martin Buber o di Emanuel Mounier, l'ambito in cui è possibile l'incontro diretto tra l'"io" e il "tu"; dall'altro quella che Benedict Anderson ha chiamato "comunità immaginata", riferendosi in particolare alla nazione. Due oggetti molto diversi, che vengono spesso impropriamente sovrapposti e confusi<sup>4</sup>.

I due modelli si ritrovano in Weber, che distingue la comunità "affettiva" da quella "tradizionale", a seconda che il senso di appartenenza si fondi su un legame emotivo (Weber parla di "valori sentimentali" ed esemplifica asserendo che anche una relazione erotica è una relazione comunitaria) o sul mutuo riconoscersi eredi di una tradizione (in questo senso una nazione può essere considerata una comunità)<sup>5</sup>. Naturalmente – è sempre Weber a chiarirlo – ciò che è rilevante, per poter parlare di comunità, è il fatto che l'appartenenza al gruppo sia "soggettivamente sentita"<sup>6</sup>. Perché si possa parlare di "comunità etnica", ad esempio, non è necessario dimostrare (ammesso e non concesso che sia possibile) l'esistenza "oggettiva" di vincoli di sangue tra i componenti di uno stesso gruppo; basta la percezione soggettiva di appartenere alla stessa collettività e il corrispondente svilupparsi di sentimenti di attaccamento reciproco<sup>7</sup>.

Ciò che questi due tipi ideali di comunità hanno in comune è l'atteggiamento nei confronti delle mediazioni di tipo giuridico: si tratta in tutti i casi di gruppi "al di qua" o "al di là" del diritto, tenuti insieme (nel vissuto soggettivo dei loro membri) da legami di tipo *sentimentale* (la comunità immediata) o *consuetudinario* (la comunità etica), piuttosto che dalle norme positive, coattive e impersonali attraverso i quali si esprime il diritto moderno. Si pensi alla contrapposizione istituita da uno dei più autorevoli esponenti del comunitarismo contemporaneo, Micheal Sandel, tra la liberale "repubblica procedurale" e la comunità, caratterizzata quest'ultima dal prevalere della spontaneità sulle procedure, della generosità sui diritti<sup>8</sup>.

3. Fatte queste necessarie puntualizzazioni, chiediamoci ora quale rapporto esista tra i due termini di cui stiamo discutendo. In base a una prima, superficiale, investigazione, è possibile sostenere che solidarietà e comunità sono termini afferenti allo stesso campo semantico; termini che possono essere definiti richiamandosi l'un l'altro. La comunità può infatti essere definita come un gruppo che si caratterizza, tra l'altro, per il prevalente orientamento dei suoi membri a un comportamento reciprocamente solidale. André Gorz, ad esempio, definisce comunità "un raggruppamento o un collettivo, i cui membri sono legati dalla solidarietà vissuta, concreta in quanto persone concrete"<sup>9</sup>. Viceversa, accade spesso di imbattersi in definizioni di solidarietà che si richiamano all'idea di comunità. Una caratterizzazione di questo tipo si trova, ad esempio, in Alfred Vierkandt, per il quale "Alla base di un comportamento solidale [...] c'è una mentalità di

---

<sup>4</sup> Ho sviluppato in modo più approfondito la distinzione tra questi due modelli di comunità nel mio *Comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, cui mi permetto di rimandare.

<sup>5</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922; tr. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, vol. I, p. 39.

<sup>6</sup> Ivi, p. 38.

<sup>7</sup> M. Weber, *Economia e società* cit., vol. II, pp. 87-97.

<sup>8</sup> Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 45.

<sup>9</sup> Cfr. A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Éditions Galilée, Paris 1997; tr. it. *Miserie del presente ricchezza del possibile*, Manifestolibri, Roma 1998, p. 167.

comunità”, dovendosi intendere con questo termine non una qualsiasi associazione, ma una “condizione di intima unione”<sup>10</sup>. Sia chiaro: le due definizioni – con *definiendum* e *definiens* invertiti – non si equivalgono. Stabilendo l’esistenza di un rapporto di implicazione necessaria tra comunità e solidarietà, Gorz enuncia una tesi relativamente non controversa (non c’è comunità senza solidarietà). Ben più discutibile è la posizione che abbiamo ritrovato in Vierkant, riassumibile nel motto, tutto da interpretare e precisare: “non c’è solidarietà senza comunità”. In ogni caso, è proprio questa seconda tesi, quella che stabilisce un rapporto di implicazione necessaria tra solidarietà e comunità, che intendo ora approfondire.

Come ho già accennato, ai nostri giorni una simile tesi è stata riproposta, tra gli altri, da Kurt Bayertz. In sede di definizione, questo autore stabilisce che la solidarietà, nelle sue varie accezioni, rinvia all’esistenza di “un legame reciproco fra i componenti di un gruppo umano”, i cui membri risultino “emozionalmente legati l’un con l’altro”: una comunità<sup>11</sup>. All’origine della disponibilità all’aiuto e al sostegno reciproco, alla base dell’agire solidale, vi sarebbe essenzialmente la consapevolezza di far parte della medesima comunità; non l’adesione a una morale kantiana del dovere, o a una qualche altra etica di tipo universalistico. Bayertz chiarisce ancora meglio il suo pensiero sostenendo che il concetto di solidarietà risulta inseparabile dal “riferimento *costitutivo* a una *peculiare* comunità”<sup>12</sup>. Dove l’aggettivo “costitutivo” allude al fatto che non si dà solidarietà senza identificazione in una comunità, e l’aggettivo “peculiare” chiarisce che il termine comunità non è usato qui in senso generico (come quando si parla della comunità del genere umano), ma nel senso specifico precedentemente illustrato.

Se peraltro facciamo un passo oltre e cerchiamo di capire a che genere di gruppo alluda Bayertz, ci aspetta una sorpresa. Il suo riferimento al legame “emozionale” indurrebbe a pensare alla famiglia, agli amici, ai piccoli gruppi (quelli che prima abbiamo chiamato comunità “immediate”). E invece Bayertz non pensa soltanto o soprattutto a simili raggruppamenti. “Se non si connette solidarietà al legame che abbraccia l’intera umanità – sostiene –, [...] si è indotti a pensare in primo luogo a *Stato, società o nazione* come candidati per quelle comunità delimitate alle quali gli individui sentono di appartenere e verso le quali si sentono in obbligo”<sup>13</sup>. Ritroviamo qui l’improprio quanto frequente slittamento dal significato letterale di comunità (la comunità “immediata”, cui faceva riferimento la definizione) a quello traslato (una qualche versione di comunità “etica”). La tesi è comunque formulata in modo chiaro: il concetto di solidarietà, nel senso forte e pieno del termine, è comprensibile soltanto a partire da teorie etiche non individualistiche e non universalistiche. Etiche “comunitaristiche”.

Ho scelto di soffermarmi su questo testo di Bayertz perché enuncia in modo chiaro e sintetico una tesi talmente diffusa oggi, tra i filosofi politici, da essere diventata quasi di senso comune. La si ritrova, nella sua elaborazione originaria, negli esponenti del comunitarismo anglosassone. Charles Taylor, ad esempio, ha più volte argomentato a favore dell’esistenza di una *obligation to belong* a carico di coloro che fanno parte della stessa comunità storica, culturale, linguistica<sup>14</sup>. Non si diventa persone “costruendosi da sé” – è la tesi –, ma entro un particolare contesto sociale e culturale che contribuisce in modo determinante alla formazione di ciascuno di noi. Esiste dunque un obbligo di “riconoscenza” nei confronti della comunità entro cui si è nati (non solo la famiglia, ma la comunità in grande), e sussistono particolari doveri di solidarietà nei confronti dei propri connazionali e compatrioti: più stretti, più cogenti degli obblighi morali derivanti dalla comune appartenenza al genere umano.

Un argomento simile si ritrova nell’opera di Michael Walzer (un autore che, solitamente, non viene considerato un comunitarista “a tutto tondo”). In una delle sue opere fondamentali, *Sfere*

<sup>10</sup> Citato in R. Zoll, *Was ist Solidarität heute?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000; tr. it. *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 13.

<sup>11</sup> K. Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà* cit., p. 4.

<sup>12</sup> Ivi, p. 5, corsivo mio.

<sup>13</sup> Ivi, p. 17.

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio Ch. Taylor, *Atomism*, in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

*di giustizia*, Walzer si chiede se esista un obbligo morale ad accogliere persone in fuga da povertà, carestie o anche persecuzioni politiche. La sua conclusione è negativa. Un obbligo morale all'accoglienza è ipotizzabile esclusivamente nei confronti dei migranti che ci sono "affini", dal punto di vista etnico e nazionale, oppure nei confronti dei profughi politici non troppo distanti dalle nostre convinzioni ideologiche. Tutto ciò in nome di un superiore, sia pur "limitato", diritto delle comunità politiche alla "chiusura", specificazione fondamentale del loro diritto all'autodeterminazione<sup>15</sup>. Ciò non significa, naturalmente, che Walzer neghi l'esistenza di obbligazioni morali universalistiche. In un'opera successiva a quella citata, e destinata a rispondere alle obiezioni e alle perplessità da questa suscitate, egli distingue tra la moralità "spessa" [*thick*] della comunità di appartenenza e quella "sottile" [*thin*] dei diritti umani fondamentali<sup>16</sup>. Tra la solidarietà particolaristica che ci lega ai nostri compatrioti e compagni e quella che si estende all'intero genere umano. Il problema, tuttavia, è che Walzer non traccia una precisa delimitazione dei campi di validità delle due forme di morale, non si preoccupa di fornire un meta-criterio che serva a stabilire quale delle due debba a seconda dei casi prevalere, e ciò gli consente di interpretare addirittura il diritto di asilo in termini di morale "spessa", subordinandolo al diritto delle comunità politiche alla preservazione della propria identità culturale. Accessibile solo dall'interno, per via ermeneutica, la morale "sottile" dei diritti, sempre incorporata in linguaggi contestualmente situati, non risulta in grado di contrastare, sul piano normativo, le versioni chiuse e fondamentalistiche di morale "spessa"<sup>17</sup>.

Pur nell'ambito di una teoria universalistica di ispirazione kantiana, anche Habermas, in uno scritto del '91, finisce col collocare la solidarietà al livello delle relazioni tra "compagni affratellati", che agiscono l'uno per l'altro in quanto "interessati nella stessa maniera all'integrità del loro comune contesto di vita"<sup>18</sup>. Se la giustizia ha per Habermas a che fare, in questo testo, con l'eguale rispetto per la dignità di ciascun essere umano, ogni morale deve per lui al contempo assolvere il compito di "proteggere le relazioni intersoggettive di reciproco riconoscimento con l'esigere solidarietà dagli individui in quanto appartenenti ad una comunità in cui essi sono stati socializzati"<sup>19</sup>. Accanto al dovere di essere *giusti* nei confronti di ogni essere umano sussiste dunque un obbligo di *solidarietà* nei confronti di coloro che appartengono al proprio gruppo<sup>20</sup>. E quando questi due doveri entrano in conflitto? In questo testo Habermas non dice molto a riguardo, salvo richiamare i capisaldi della propria teoria dell'agire comunicativo, in virtù della quale la solidarietà diventa conciliabile con la giustizia solo attraverso l'istituzionalizzazione di discorsi che presuppongono l'inclusione di "tutti i soggetti capaci di parlare e agire"<sup>21</sup>. A differenza di quanto accade nel caso di Walzer, non è dunque in discussione il primato che per Habermas continuano a rivestire le esigenze universalistiche della *morale* rispetto a quelle *etiche* del mutuo riconoscimento

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983; tr. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, cap. 2. Ma cfr. anche Id., *The Exclusions of Liberal Theory*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999; tr. it. *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano 2001, cap. 1, dove si sostiene che il semplice fatto di appartenere ad associazioni involontarie come, ad esempio, la comunità politica, ci vincola dal punto di vista morale, imponendoci la "fedeltà a certe persone" (i nostri concittadini e compatrioti), e dunque l'obbligo, ad esempio, di difendere la patria in pericolo.

<sup>16</sup> Cfr. M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994; tr. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999.

<sup>17</sup> Sulle difficoltà che incontra il tentativo di Walzer di conciliare universalismo e contestualismo, cfr. Th. Casadei, "Senso del luogo" e tensione universalistica: pluralità delle morali e diritti umani in Michael Walzer, "Fenomenologia e società", XXIV, n. 1, 2001, pp. 41-43.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991; tr. it. *Teoria della morale*, a cura di Vinci-Enzo Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 71.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 70-71, dove la solidarietà viene introdotta come punto di vista "complementare" rispetto a quello dell'eguale trattamento.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 71: "La giustizia concepita in modo postconvenzionale può convergere con la solidarietà come suo altro solo quando quest'ultima sia stata trasformata alla luce dell'idea di una formazione discorsiva universale della volontà".

e a quelle *pragmatiche* dell'adeguamento dei mezzi ai fini<sup>22</sup>. Colpisce tuttavia che laddove tematizza esplicitamente il problema della solidarietà, Habermas privilegi la dimensione della fedeltà tra “compagni”, collocando solidarietà e giustizia a due poli opposti, seppur complementari<sup>23</sup>.

4. I sostenitori di una qualche versione di solidarismo comunitario affermano in genere di appellarsi a una sociologia morale realistica, concreta, non velleitaria, che non ignora i limiti della disponibilità umana di provare simpatia e manifestare solidarietà<sup>24</sup>. Piaccia o non piaccia – è la tesi – la capacità degli esseri umani di sentire empatia nei confronti dei propri simili è limitata. Come argomenta Richard Rorty, “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>25</sup>. È impossibile identificarsi con l'umanità in sé. Ci identifichiamo con chi ci assomiglia in qualche cosa (italiani, lavoratori, genitori di bambini piccoli), non con esseri umani generici, e l'impulso ad agire in modo solidale scaturisce da questo processo di identificazione. Il progresso morale, in quest'ottica, consiste nella capacità di estendere gradualmente la “cerchia del noi”, includendovi chi fino a quel momento era stato percepito come estraneo. Ma non può certo condurre alla cancellazione della distinzione tra “noi” e “gli altri”. Per Walzer, in modo analogo, “il minimalismo [cioè la morale universalistica] stimola una solidarietà limitata, benché importante e appassionata”<sup>26</sup>.

Che cosa si può replicare a simili tesi? Davvero si deve loro riconoscere una superiore capacità di rendere conto di ciò che succede nel mondo, un superiore realismo rispetto alle concezioni universalistiche della solidarietà? Io credo che qualche dubbio sia lecito avanzarlo, soprattutto quando a essere chiamati in causa sono i sentimenti di attaccamento e fedeltà alla patria, alla nazione o, addirittura, allo Stato (come in Bayertz). Ciò che appare psicologicamente plausibile nel caso della comunità immediata – che sia più facile provare empatia e solidarietà per familiari e amici, piuttosto che per estranei – non si vede infatti in che senso possa essere esteso ai connazionali o ai concittadini. Come ci ricorda Benedict Anderson, la nazione è una comunità inevitabilmente “immaginata”: la stragrande maggioranza dei nostri connazionali ci sono perfettamente estranei, mentre può ben accadere che tra coloro che appartengono alla cerchia intima dei nostri amici vi siano persone che non condividono la nostra storia, lingua, cultura. Ben inteso, comunità “immaginata” non significa “illusoria” o “inesistente” (in un certo senso – l'abbiamo chiarito – tutte le comunità sono “immaginate”, esistendo innanzitutto nella percezione soggettiva di chi ne fa parte)<sup>27</sup>. Non sto mettendo in dubbio che la nazione o la patria possano essere e siano state soggettivamente vissute come comunità solidali: la storia dell'Ottocento e del Novecento sta a

---

<sup>22</sup> Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996, pp. 199 e 336 e Id., *Solidarietà tra estranei. Interventi su “Fatti e norme”*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997, p. 41. Un problema cruciale che rimane aperto nella teoria di Habermas è quello sollevato da Teubner della “collisione dei discorsi”, data l'indisponibilità di un meta-discorso che serva a dirimere le controversie sulla natura delle varie problematiche. Questioni come l'immigrazione o l'aborto, ad esempio, andranno interpretate in chiave essenzialmente pragmatica, etica o morale? La risposta di Habermas – che confida nella “autoselettività” delle diverse questioni – non mi sembra del tutto soddisfacente. Cfr. J. Habermas, *Uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*, in *Teoria della morale* cit., pp. 120-121 e Id., *Solidarietà tra estranei* cit., pp. 82-89.

<sup>23</sup> Habermas è naturalmente anche il teorico della “solidarietà tra estranei”, che si realizza attraverso le istituzioni dello stato sociale di diritto. Tralascio per il momento di occuparmi di questo tipo di solidarietà istituzionalizzata e garantita dal diritto (su cui *infra*, § 7), perché esorbita dai limiti del concetto di solidarietà qui in discussione, avente a che fare con un agire “che ha come contenuto il trasferimento volontario, non vincolato contrattualmente o autoritativamente, di beni e prestazioni tra individui e gruppi”.

<sup>24</sup> Cfr. Walzer in *Ragione e passione* cit., p. 27, e Bayertz, *Il concetto e il problema della solidarietà* cit., pp. 14-16.

<sup>25</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 219.

<sup>26</sup> M. Walzer, *Geografia della morale* cit., p. 23.

<sup>27</sup> Sul ruolo politico dell'immaginazione cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996; tr. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, ma anche la voce *Immaginazione sociale* scritta da B. Baczkó per l'*Enciclopedia Einaudi*, vol. 7, Torino 1979.

testimoniarci la capacità dei nazionalismi e dei patriottismi di suscitare entusiasmo e di mobilitare le masse. Ma la stessa storia – se non viene letta in modo unilaterale – ci racconta altresì la forza degli ideali universalistici che i comunitaristi sono soliti descrivere come freddi, astratti, artificiali: gli ideali di fratellanza, giustizia e solidarietà universale per i quali hanno combattuto socialisti e cristiani, marxisti e democratici, pacifisti e ecologisti, e per cui si mobilitano oggi i movimenti per la pace, contro la globalizzazione neoliberista, contro il razzismo. Una teoria che non sappia rendere conto di fenomeni di tale portata difficilmente può fregiarsi dell'appellativo di “realista”<sup>28</sup>.

Ciò che va sfatato, in altre parole, è il mito romantico in base al quale l'amore per i compatrioti e i connazionali sarebbe originario, naturale, spontaneo, mentre la solidarietà nei confronti degli “altri” sarebbe in un certo senso “contro natura”, richiedendo di mettere a tacere i sentimenti profondi per mettersi all'ascolto della voce della ragione. Non sarà piuttosto vero che entrambi i tipi di solidarietà sono il frutto di un processo di apprendimento (in cui sono chiamate in causa, in eguale misura, ragioni e passioni)? Non si nasce universalisti – è vero – ma non si nasce neppure patrioti o nazionalisti: “non diversamente da quanto accade all'universalista, se uno distribuisce i suoi affetti in modo inversamente proporzionale alla distanza, è perché ha imparato a farlo, e non perché questo sia naturale”<sup>29</sup>.

5. Ciò che appare manifestamente infondato se riferito alla comunità “etica” – ho sostenuto – può sembrare sensato se riferito al gruppo familiare o amicale, alle persone nei confronti delle quali ci legano vincoli diretti di conoscenza, affetto, amicizia. E tuttavia, non è riduttivo ricondurre il fenomeno “solidarietà” a questo tipo di esperienza? Già Kropotkin – un autore che dovrebbe essere caro ai comunitaristi – avvertiva che basare la morale umana esclusivamente sull'amore significa non comprenderla nel suo vero significato. “Non è per amore del mio vicino – che spesso non conosco assolutamente – che sono spinto ad afferrare un secchio d'acqua ed a lanciarmi nella sua casa in fiamme; è un sentimento molto più largo, benché più vago; un istinto di solidarietà e di socievolezza umana”<sup>30</sup>. E il vecchio Hume, così spesso chiamato in causa dai critici del razionalismo kantiano<sup>31</sup>, ricordava, per parte sua, il ruolo dell'immaginazione nel suscitare simpatia ben al di là della cerchia dei familiari e conoscenti. “Supponendo infatti che io veda una persona a me completamente sconosciuta, la quale, dormendo in un campo, stia correndo il rischio di essere calpestata dagli zoccoli di un cavallo, immediatamente io correrei in suo soccorso; e in questo io sarei mosso proprio da quel principio della simpatia che mi fa interessare delle effettive angosce di uno straniero. [...] Siccome la simpatia non è altro che un'idea vivace convertita in un'impressione, è evidente che, considerando il futuro come la condizione possibile o probabile di un'altra persona, noi possiamo entrarvi con una concezione tanto vivida da farne il nostro interesse; e in tal modo diventiamo sensibili a dolori e piaceri che non ci appartengono, né al momento esistono realmente”<sup>32</sup>.

Non è questo luogo per approfondire la questione della natura “istintiva” o sociale degli impulsi morali. Voglio solo invitare a riflettere sul fatto che l'amore e l'amicizia sono sentimenti che si provano nei confronti di persone *singolari*, di esseri umani concreti, unici e insostituibili, e in questo senso non sono universalizzabili, se non metaforicamente. Non a caso Hume distingue tra la simpatia, in virtù della quale “non esiste un essere umano, e nessuna creatura sensibile, di cui non ci interessi se sia felice oppure triste, quando ci è vicina e ce la rappresentiamo in colori vivaci”, e la

---

<sup>28</sup> Sulla fondamentale ambivalenza del “realismo”, sempre in bilico tra descrizione disincantata della realtà e prescrizione orientata da impegnativi presupposti antropologici, cfr. P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>29</sup> F. Baroncelli, *Le quattro indegnità dei liberali irresoluti*, “Teoria politica” XVII, n. 3, 2001, p. 26.

<sup>30</sup> P. Kropotkin, *Mutual Aid* (1902); tr. it. *Il mutuo appoggio*, Casa Editrice Sociale, Milano 1925, p. 21.

<sup>31</sup> Cfr. ad esempio, Bayertz, op. cit., pp. 14-15 e Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, a cura di Stephen Shute e Susan Hurley, Garzanti, Milano 1994, pp. 145 e ss., dove al “fondazionalismo” di Kant viene contrapposto – e preferito – l'empirismo di Hume.

<sup>32</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Noon, London 1793-40; tr. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di Paolo Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 765.

passione dell'amore, che non può mai avere per oggetto l'umanità<sup>33</sup>. E Mounier può affermare: "Io non amo l'umanità; io non lavoro per l'umanità. Amo alcuni uomini e l'esperienza che ne traggo è così generosa che grazie a quella mi sento capace di darmi ad ogni prossimo che traversi il mio cammino"<sup>34</sup>. La solidarietà si colloca su un piano diverso: non presuppone necessariamente intimità, amore o amicizia.

Senza che qui sia possibile approfondire questo punto, mi limito a osservare che una fenomenologia dell'agire morale che non sapesse sollevare lo sguardo oltre alla concretezza dei legami personali e sentimentali risulterebbe controintuitiva (ancora una volta, poco realistica), oltre che affetta da grave parrocchialismo. A simili difetti non sfuggono alcune versioni del femminismo contemporaneo ispirate all'"etica della cura", che finiscono col circoscrivere l'universo della morale al piccolo mondo degli affetti quotidiani<sup>35</sup>.

6. In realtà non è difficile accorgersi che dietro il preteso realismo dei teorici della solidarietà comunitaria si nasconde una teoria normativa, una concezione improntata a un determinato sistema di valori, che su questo piano andrebbe analizzata e discussa. Riferendosi alla solidarietà intesa come "rapporto tra pari" e "legame sociale in una comunità", Rainer Zoll ha parlato di "vecchia" concezione della solidarietà, contrapponendola a quella "nuova", di cui maggiormente oggi si avverte la necessità, aperta a "coloro che sono diversi, che sono stranieri" e stanno "oltre i confini del gruppo, della comunità"<sup>36</sup>. In realtà la "nuova" concezione della solidarietà ha una lunga storia alle proprie spalle, risalente a ben prima del consolidarsi del significato moderno del termine "solidarietà", a fine Settecento. Si pensi alle correnti di pensiero direttamente o indirettamente riconducibili al cristianesimo, da un lato, e al socialismo, dall'altro. La vocazione universalistica del solidarismo cristiano è bene illustrata dalla parabola evangelica del buon samaritano, che riconosce il proprio prossimo bisognoso di aiuto nello straniero e nel diverso. Quanto al socialismo, nella sua versione largamente prevalente, è sempre stato inclusivo: ha teorizzato la solidarietà di classe – è vero – ma concependo il proletariato come la classe universale, che riscattandosi realizza l'interesse dell'intera società. In entrambi i casi, a fondamento dell'ideale della "solidarietà con tutti quelli che hanno un volto umano" (l'espressione è di Habermas) non è difficile scorgere il principio di eguaglianza: l'idea che ogni individuo debba essere rispettato nella sua dignità di persona. Di qui il moto di indignazione che suscita lo spettacolo – ma anche solo la notizia – della dignità umiliata e offesa, in un qualsiasi essere umano<sup>37</sup>.

In effetti, la tesi normativa che riconduce la solidarietà alla fedeltà nei confronti di una comunità particolare appare in forte tensione con quella che Norberto Bobbio ha chiamato la "rivoluzione copernicana della modernità", a partire dalla quale gli individui in quanto tali – non in quanto membri di un certo gruppo – sono considerati titolari di diritti fondamentali. Quando Walzer in *Sfere di giustizia* sostiene che non esiste un obbligo di accoglienza nei confronti degli immigrati e dei perseguitati politici, in ragione dell'esistenza di un diritto della comunità politica a preservare la propria identità culturale, finisce con l'effettuare inavvertitamente una manovra

---

<sup>33</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana* cit., p. 951 (traduzione leggermente modificata). Sulla complessità della teoria humeana della simpatia, cfr. F. Baroncelli, *Le quattro indegnità* cit., p. 25. Dello stesso autore, cfr. *Come ci insegnarono a piangere* in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, Giuffrè, Milano 1990, 2 voll., vol. 1, pp. 19-59.

<sup>34</sup> E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Paris 1935; tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949, p. 109.

<sup>35</sup> Cfr. G.F. Zanetti, *L'etica della cura e i diritti*, "Ragion pratica" n. 23, dic. 2004, p. 527, a proposito delle tesi radicali di N. Nodding. È opportuno specificare, peraltro, che non tutte le versioni dell'etica della cura – in particolare non quella elaborata da Carol Gilligan nel suo *Con voce di donna* (Feltrinelli, Milano 1987) – conducono a esiti anti-universalistici.

<sup>36</sup> R. Zoll, *La solidarietà* cit., p. 9.

<sup>37</sup> Sull'indignazione di fronte all'ingiustizia come esperienza morale fondamentale, cfr. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983; tr. it. *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 51-57.

“controrivoluzionaria”, riaffermando il primato pre-moderno del collettivo sull’individuale<sup>38</sup>. E quando si sostiene che “i cittadini di uno Stato costituiscono per via della storia, della lingua, della cultura comune, ecc. una ‘comunità solidale’ e [...] pertanto hanno nei confronti dei loro concittadini determinati obblighi di aiuto, che essi non hanno invece nei confronti di altri uomini qualsiasi (abitanti di *altri Stati*)”<sup>39</sup>, si dimentica che le Costituzioni del Novecento attribuiscono alcuni importanti diritti sociali – oltre alla quasi totalità dei diritti di libertà – alla *persona*, non al *cittadino* (dunque anche allo straniero residente, con o senza permesso di soggiorno)<sup>40</sup>. In quest’ottica, l’obbligo di pagare le tasse per finanziare le prestazioni dello Stato sociale appare interpretabile, sul piano morale, in termini di solidarietà umana universale o – è lo stesso – di giustizia, non certo di lealtà nei confronti di connazionali o concittadini.

7. Finché ci si interroga sulla natura e sui limiti dei doveri di solidarietà sociale indipendenti da vincoli di tipo giuridico ci si muove essenzialmente sul piano della teoria morale<sup>41</sup>. È quanto ho fatto fino a questo momento. La considerazione della “solidarietà tra estranei” che si realizza nello Stato sociale di diritto implica lo spostamento su un piano propriamente giuridico e politico, quello dei diritti e doveri giuridicamente statuiti e dei rapporti autoritativi, verticali, tra amministrazione statale e cittadini, di contro alle relazioni orizzontali che intercorrono tra i soggetti della società civile. Con l’istituzionalizzarsi della solidarietà, attraverso la costituzionalizzazione dei diritti sociali e la costruzione delle reti del *welfare*, ciò che precedentemente era lasciato all’iniziativa spontanea della società civile (e alle sue organizzazioni, come le società operaie e di mutuo soccorso) diventa prestazione giuridicamente esigibile da parte degli individui. Diritto, non dono. Atto dovuto di giustizia sociale, più che atto gratuito di solidarietà.

L’avvento dello Stato sociale implica dunque il tramonto della solidarietà? L’agire altruistico volontario, spontaneo, che eccede quanto è giuridicamente stabilito, non ha più ragione di esistere nella società “giusta” che riconosce a ciascuno i suoi diritti, e li rende effettivi attraverso apposite politiche sociali?

A parte le ovvie considerazioni possibili sulle innumerevoli falle e inadempienze dei sistemi di *welfare* “realizzato” – oggi ulteriormente sfidati dalla crisi fiscale dello Stato – una simile conclusione sarebbe ingenua. I ben noti effetti perversi legati alla burocratizzazione dei servizi erogati dallo Stato (la riduzione del cittadino a cliente, le spersonalizzazione dell’assistenza), inducono a ritenere che neppure un ipotetico Stato sociale perfettamente efficiente e funzionante sarebbe in grado di evadere la domanda di solidarietà concreta emergente dalla società<sup>42</sup>. Gli studi sul fenomeno del dono, sull’associazionismo, sul volontariato ci segnalano inoltre l’importanza della preservazione di spazi di autonomia e di auto-organizzazione della società civile, entro cui possano manifestarsi risorse di altruismo, abnegazione, solidarietà, al di là e oltre la sfera del diritto e dei diritti (pur essenziale)<sup>43</sup>. Lo stesso Stato sociale, oltretutto, continuerebbe e continua – oggi

---

<sup>38</sup> Ciò che è rilevante non è tanto la difesa di una certa politica di regolamentazione dei flussi migratori, ma la sua giustificazione sulla base di un argomento di principio (il diritto delle comunità politiche contro il diritto di asilo dei profughi e il diritto di libera circolazione degli immigrati in genere).

<sup>39</sup> K. Bayertz, op. cit., p. 32. L’autore riporta questa tesi per criticarla e per candidare il principio di eguaglianza (o di giustizia) – non la solidarietà – a fonte di legittimazione dello stato sociale. In realtà è proprio la sua definizione riduttiva della solidarietà (in termini di “unità emotiva”) che lo costringe a costruire l’artificiosa opposizione tra solidarietà ed eguaglianza.

<sup>40</sup> La Costituzione italiana, ad esempio, attribuisce alla persona i diritti alla salute (art. 32), all’istruzione (art. 34) e all’equa retribuzione (art. 36). Cfr. in proposito L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>41</sup> Si veda la definizione di Portinaro, da cui eravamo partiti (§ 2).

<sup>42</sup> Sulla crisi dello Stato sociale, oltre al classico di P. Rosanvallon, *La crise de l’État-Providence*, Seuil, Paris 1981; tr. it. *Lo Stato provvidenza. Tra liberalismo e socialismo*, Armando, Roma 1984, continuano a sembrarmi particolarmente utili gli studi di M. Revelli raccolti nei due volumi *Le due destre*, Bollati Boringhieri, Torino 1996 (in particolare i capp. tre e quattro della seconda parte) e *La sinistra sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

<sup>43</sup> Nell’ambito della vasta e sempre crescente letteratura su questi temi, cfr. in particolare J. Godbout, *L’esprit du don*, La Découverte, Paris 1992; tr. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

più che mai – ad avere bisogno di una legittimazione dal basso, da parte di cittadini disponibili a politiche fiscali anche fortemente redistributive, in nome di principi di giustizia e solidarietà.

8. E dunque, per tornare all'interrogativo iniziale: quale nesso stabilire tra solidarietà e comunità? La mia tesi è che il concetto di solidarietà non può essere definito a partire dall'idea di comunità, se non al prezzo di un suo impoverimento e travisamento. Non che non esista alcun punto di contatto tra i due concetti (entrambi, l'abbiamo visto, hanno a che fare con comportamenti spontanei, non giuridicamente regolati). Il punto è che essi non hanno la stessa estensione semantica: la sfera della solidarietà è più ampia e comprensiva di quella della comunità. Chi davvero tentasse di ricondurre – in realtà di ridurre – l'esperienza della solidarietà a quella della comunità, si troverebbe prima o poi obbligato a inventare un altro termine per designare la disponibilità delle persone al mutuo appoggio, indipendente dalla previa esistenza di legami di razza, nazione, lingua, cultura, così come dalla previsione di obblighi giuridici<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> In effetti lo stesso Bayertz finisce con introdurre, nell'ultima parte del suo saggio, il concetto di “solidarietà di lotta” per indicare “la disponibilità di un individuo o di un gruppo ad aiutare un altro individuo o un altro gruppo ad affermare i propri diritti” (p. 50). Quella che viene presentata come una variante del concetto di solidarietà non è tuttavia più riconducibile alla ridefinizione generale su cui tanto l'autore aveva insistito.