

GENNAIO-MARZO 2025

N. 1 - ANNO CLIII

# SC

la Scuola Cattolica

RIVISTA  
TEOLOGICA  
DEL SEMINARIO  
ARCIVESCOVILE  
DI MILANO

LUCA CASTIGLIONI

Il ministero ordinato nell'attuale crisi della Chiesa. Problemi e prospettive (I)

DAMIANO MIGLIORINI

Metafisica trinitaria e *gender*. Per proseguire il dialogo

STEFANO CUCCHETTI

Alle radici della solidarietà con L. Bourgeois

MANUEL VALENZISI

La condizione di chi non ha potuto (ancora) sposarsi

EGIDIO GIULIANI

Approccio teologico-morale al sacramento della Penitenza

*Nota*

*Recensioni*

ANCORA

Stefano Cucchetti

## ALLE RADICI DELLA SOLIDARIETÀ

La riscoperta del contributo di Léon Bourgeois  
alla prassi della solidarietà

### Sommario / Summary

L'articolo si presenta come uno studio analitico attorno al pensiero elaborato da Léon Bourgeois (1851-1925), politico e pensatore francese. Il suo studio, centrato sulla categoria di solidarietà, è stato a lungo ignorato dal pensiero solidarista cristiano, ma presenta elementi di interesse. L'articolo si organizza in tre passaggi fondamentali: inizialmente si mostra l'urgenza di un ripensamento critico della categoria di solidarietà a partire da un'analisi del contesto attuale; in secondo luogo, si introduce sinteticamente la storia del termine "solidarietà" nel pensiero sociale europeo e nella Dottrina Sociale della Chiesa; infine, si arriva alla considerazione sistematica del pensiero dell'Autore.

*The article presents an analytical study concerning the thought elaborated by Léon Bourgeois (1851-1925), the French politician and thinker. His study, centered on the category of solidarity, has long been ignored by Christian solidarist thought, but presents elements of interest. The article is organized in three fundamental parts: the urgency of a critical re-elaboration of the category of solidarity starting from today's context becomes immediately apparent; secondly, the history of the term "solidarity" in European social thinking and in the Social Doctrine of the Church is concisely introduced; in conclusion, we arrive at some systematic considerations regarding the Author's thought.*

Stefano Cucchetti\*

ALLE RADICI DELLA SOLIDARIETÀ  
La riscoperta del contributo di Léon Bourgeois  
alla prassi della solidarietà

SOMMARIO: I. LA SOCIETÀ È MORTA, LA SOCIETÀ È VIVA: 1. *La crisi pandemica: un legame destinale*; 2. *La crisi bellica: un legame globale*; 3. *La crisi ambientale: un legame cosmico* – II. LA NECESSITÀ E L'URGENZA: RIPENSARE LA SOLIDARIETÀ: 1. *Ripensare e agire il legame*; 2. *Il contributo del solidarismo e il suo influsso sulla Dottrina Sociale della Chiesa* – III. RITORNARE ALLE RADICI: IL PENSIERO SOLIDARISTA DI LÉON BOURGEOIS: 1. *Alcuni tratti di contesto*; 2. *Note biografiche* – IV. SOLIDARITÉ: 1. *L'idea che guida l'intelligenza: la solidarietà organica*; 2. *La forma che guida il sentire: il sentire*; 3. *La struttura che guida la volontà: il quasi-contratto* – V. IN DIALOGO CON L'OGGI

I. LA SOCIETÀ È MORTA, LA SOCIETÀ È VIVA

«There is no such thing as society» («non esiste qualcosa di simile alla società»): in una celebre intervista rilasciata alla rivista *Woman's Own* del 1987<sup>1</sup>, la premier inglese Margaret Thatcher così risponde alla domanda del giornalista Douglas Keay che le chiede conto dell'aggravarsi delle disuguaglianze sociali dopo due mandati alla guida del Regno Unito e all'inizio del terzo. La “Lady di ferro” si guadagnò l'appellativo per la durezza con cui attaccò frontalmente le politiche distributive tipiche dell'economia keynesiana avviando un ampio piano di privatizzazioni delle imprese statali e dei beni, liberalizzando il mercato del lavoro, abbandonando la progressività fiscale in uno scontro diretto con i movimenti sindacali e l'associazionismo sociale. Nell'espressione citata, divenuta celebre, si sancisce definitivamente la crisi di un modello socio-economico che si era imposto a partire dal Secondo Dopoguerra. «There are individual men

\* Dottorato in Teologia Morale presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma.

<sup>1</sup> M. THATCHER, «Interview for *Woman's Own*», in <https://www.margareththatcher.org/document/106689>. L'intervista fu originariamente pubblicata con il titolo «Aids, education and the year 2000!» nel numero della Rivista del 31 October 1987, alle pagine 9-10.

and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first» («ci sono gli individui, uomini e donne, e ci sono le famiglie, e nessun governo può fare nulla se non attraverso le persone e le persone guardano prima di tutto a se stesse»): così prosegue la Thatcher. Questo è ciò che resta: gli individui e il loro egoismo.

Queste parole sono l'epigrafe scolpita sull'idea stessa di solidarietà. La prassi e il pensiero del neoliberismo – di cui la Thatcher, insieme al presidente americano Ronald Regan, fu protagonista negli anni '80 – ha radicalizzato «l'individualismo caratteristico del pensiero liberale moderno»<sup>2</sup> sostituendo la consapevolezza di un legame con l'affermazione di una responsabilità individuale. Il progetto neoliberista si è fatto interprete efficace di una precisa visione dell'uomo e della donna e ha modellato lo spazio istituzionale della vita condivisa. «Poche visioni del mondo come quella contenuta nelle frasi di Thatcher hanno avuto il potere di costruirlo, il mondo»<sup>3</sup>. Norbert Elias ha mostrato con fondatezza il carattere individualizzante tipico della società contemporanea<sup>4</sup>. Gli studi – ormai classici – di Zygmunt Bauman, hanno messo in luce le principali caratteristiche di questo contesto generativo del vivere individuale; e le sue contraddizioni<sup>5</sup>. L'individualismo appare come un destino necessario da cui nessuno può fuggire, ma un destino più complesso di quanto venga immediatamente percepito o descritto. La figura dell'*homo oeconomicus*, fondata sulla spinta al possesso descritta da Adam Smith<sup>6</sup> e tradotta nelle politiche thatcheriane e reganiane, è solo uno dei modelli sociali e antropologici che descrivono l'individuo moderno. Ad esso si susseguono modelli differenti quali «l'*homo psicologicus* postmoderno, unicamente preoccupato della propria autorealizzazione e privo di senso del futuro; volto alla ricerca di un'autenticità che lo spinge a psicologizzare la realtà riducendola a pu-

<sup>2</sup> G. SERUGHETTI, *La società esiste* (= Tempi Nuovi), Laterza, Bari-Roma 2023, 12.

<sup>3</sup> G. SERUGHETTI, *La società esiste*, 14.

<sup>4</sup> Cf N. ELIAS, *La società degli individui*, Il Mulino, Milano 1990.

<sup>5</sup> Nell'ampia bibliografia del sociologo polacco basti il rimando a Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone* (= Sagittari Laterza 116), Laterza, Roma Bari 1999; ID., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza* (= Biblioteca paperbacks 20), Il Mulino, Bologna 2001; ID., *Voglia di comunità*, Laterza, Torino 2011; ID., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>6</sup> Cf A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni* (= Classici dell'economia), UTET, Torino 2017.

re specchio dei propri desideri, nonché a estraniarsi dalla sfera pubblica e sociale»<sup>7</sup>; o *l'homo democraticus*, impoverito delle proprie passioni e identità in nome dell'affermazione dell'uguaglianza necessaria al vivere democratico. Modelli diversi che si susseguono nello scorrere della modernità e che coabitano come complessità ricca e multiforme, unita da una comune radice:

Solitudine e conformismo, autorealizzazione e perdita di identità, onnipotenza e debolezza, illimitata libertà e nascita di forme più invisibili e totalitarie di controllo: la crisi dell'individuo contemporaneo trova origine nella paradossale coesistenza di aspetti opposti e complementari. Ma questa ambivalenza nella quale risiede l'origine di un'*impasse* etica e societaria non è un evento inedito: essa al contrario altro non è che la radicalizzazione – e quindi l'inevitabile tarda rivelazione – di una struttura antropologica che [...] pertiene all'individualità moderna fin dal suo nascere<sup>8</sup>.

L'avanzata trionfante delle politiche neoliberiste e del modello antropologico che le sostiene è ritmata dal suono martellante delle parole «merito», «autosufficienza», «efficienza», «sburocratizzazione» e dei loro sinonimi che ha caratterizzato la fine del XX secolo<sup>9</sup> o dal continuo rimbombare del dovere di autenticità quale imperativo categorico nell'era dei *social* che piega la realtà al proprio sguardo<sup>10</sup>. La marcia conosce però una brusca, apparente, battuta di arresto negli anni '20 del Terzo Millennio. Molteplici crisi hanno mostrato il persistere di un legame più radicale delle individualità: c'è qualcosa al contempo di più profondo e di più ampio delle singolarità individuali e delle passioni all'autosufficienza e all'autorealizzazione che le governano. In un'epoca di immagini, tre fotografie disegnano i contorni di questo riemergente legame.

<sup>7</sup> E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, 10.

<sup>8</sup> E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, 164s.

<sup>9</sup> Per una presentazione del dialogo tra le prospettive neoliberiste e il pensiero sociale cristiano si vede R. MARX, *Il Capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Rizzoli, Milano 2009 e la bibliografia qui contenuta.

<sup>10</sup> Cf A. COLAMEDICI - M. GANCITANO, *La società della performance. Come uscire dalla caverna* (= Planetari Big 9), Edizioni TLON, Città di Castello (PG) 2023<sup>3</sup>.

### *1. La crisi pandemica: un legame destinale*

Un uomo solo cammina faticosamente sotto una pioggia battente per raggiungere una sedia ai piedi di una croce in mezzo ad una piazza deserta, circondato da un silenzio desolante. Circa 17 milioni di persone chiuse nelle loro case, disorientati dal susseguirsi delle statistiche che parlavano di infezioni e defunti quotidiani, impaurite dal suono delle ambulanze che risuonava nelle strade deserte hanno seguito in diretta TV quei passi incerti. È il 27 marzo 2020 e da 15 giorni l'intera umanità è ufficialmente immersa nella pandemia da Covid-19. Con un gesto profetico, papa Francesco ha voluto quel momento di preghiera davanti al crocifisso miracoloso di San Marcello al Corso.

Commentando l'episodio evangelico della tempesta sedata (Mc 4, 35-41), il Santo Padre descrive il drammatico emergere di una nuova consapevolezza del legame che ci unisce:

Come i discepoli del Vangelo siamo stati presi alla sprovvista da una tempesta inaspettata e furiosa. Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme, tutti bisognosi di confortarci a vicenda. Su questa barca... ci siamo tutti. Come quei discepoli, che parlano a una sola voce e nell'angoscia dicono: «Siamo perduti» (v. 38), così anche noi ci siamo accorti che non possiamo andare avanti ciascuno per conto suo, ma solo insieme<sup>11</sup>.

Ciò che viene descritto è l'abbagliante luce che ha attraversato le coscienze del mondo intero: siamo uniti insieme in un duplice destino. Tutti uniti nella comune fragilità al punto da essere minacciati nelle nostre certezze e abitudini da un minuscolo virus scoperto dall'altra parte del mondo; tutti uniti nella capacità di sopportare la tempesta nel reciproco sostegno gli uni degli altri. Insieme si affonda sotto il peso delle debolezze; insieme si resta a galla sostenuti dalla presenza degli altri. La pandemia ha messo in luce un vincolo profondo e dimenticato, nascosto sotto il dominio di un'interpretazione individualista della libertà personale, di un'economia fondata sugli egoismi e di una politica senza società<sup>12</sup>. Le parole di Papa Francesco sono esplicite:

<sup>11</sup> PAPA FRANCESCO, «Momento straordinario di preghiera in tempo di pandemia (27 marzo 2020)», in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200327\\_omelia-epidemia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html) [cors. nostro].

<sup>12</sup> Cf G. SERUGHETTI, *La società esiste*, 73-105.

Con la tempesta, è caduto il trucco di quegli stereotipi con cui mascheravamo i nostri “ego” sempre preoccupati della propria immagine; ed è rimasta scoperta, ancora una volta, quella (benedetta) appartenenza comune alla quale non possiamo sottrarci: l’appartenenza come fratelli<sup>13</sup>.

Con la pandemia si è offerta la possibilità di un passaggio dall’oggettività di un legame riscoperto alla soggettiva assunzione di responsabilità che dà forma all’agire. Si tratta di – ancora il Santo Padre - «aprire spazi dove tutti possano sentirsi chiamati e permettere nuove forme di ospitalità, di fraternità, di solidarietà». I giorni del *lockdown* hanno visto il fiorire di segni per esprimere questa rinnovata corresponsabilità. Gli striscioni e i canti dai balconi, gli *hashtag* #nessunosivalvasasolo e #andratuttobene, la creatività di educatori ed insegnanti per restare in contatto con bambini e famiglie, lo slancio per nuove forme di mutualità e le infinite storie di reciproco aiuto hanno riempito la monotona trama di quei giorni drammatici<sup>14</sup>. Una domanda diventa ora impellente: cosa è rimasto di tutto questo patrimonio? L’impressione diffusa è aver vissuto un gigantesco processo di rimozione: il bisogno di “normalità” ha spinto ad un ripristino delle strutture economiche e politiche e dei presupposti antropologici e sociali che li reggevano. Gli striscioni sono stati ripiegati e chiusi negli armadi, le finestre chiuse per evitare il disturbo reciproco e l’individuo efficiente e meritevole è tornato ad essere il modello dei nostri contesti<sup>15</sup>.

Ma non è più semplicemente un rischio ipotetico: questa condizione di «dimenticanza» si è già realizzata. Per rispondervi si deve riuscire a pensare al bisogno e al debito che ci definiscono anche oltre le singole e drammatiche contingenze.

## 2. *La crisi bellica: un legame globale*

Seconda immagine: nel 2022 i nostri balconi si sono svestiti dai lenzuoli con dipinti gli arcobaleni e le scritte «Andrà tutto bene» per rivestirsi, senza alcuna soluzione di continuità, con il giallo-blu dell’Ucraina. Nella

<sup>13</sup> PAPA FRANCESCO, «Momento straordinario di preghiera in tempo di pandemia».

<sup>14</sup> Cf D. BELLITI, *Cuori sacri. La solidarietà ai tempi del Covid*, Castelvechi, Roma 2023.

<sup>15</sup> Papa Francesco evidenzia con parole chiare questo rischio in ID., «Lett. Enc. *Fratelli Tutti* sulla fraternità e l’amicizia sociale», *AAS* 112 (2020) 969-1074, § 35. D’ora in poi la lettera sarà indicata con la sigla *FT*.

notte tra il 22 e il 23 febbraio la Federazione Russa ha invaso, con un atto unilaterale, il territorio ucraino dando il via ad una crisi internazionale. Si è imposto un nuovo stato di emergenza contro la minaccia militare, la crisi energetica e l'esodo improvviso di profughi nei diversi paesi europei.

Gli ultimi due anni hanno visto riaccendersi nell'opinione pubblica occidentale la preoccupazione per la guerra. Il conflitto russo-ucraino, a cui si è aggiunto – più recentemente – il riaccendersi dello scontro israelo-palestinese nella striscia di Gaza, ha catalizzato l'attenzione dei paesi occidentali e il pubblico dibattito sulla guerra come realtà vicina e presente. Tra i fattori che hanno favorito questa nuova consapevolezza c'è il legame che tante famiglie italiane hanno costruito negli anni grazie alla presenza di badanti provenienti dall'Ucraina. La relazione di cura espressa nei quotidiani gesti di assistenza svolta nelle nostre case è stato un canale aperto dentro cui, a partire dall'inizio dell'invasione, è iniziato a scorrere una solidarietà fatta di ospitalità, raccolta fondi e beni primari e di attivismo socio-politico a favore della pace<sup>16</sup>. Altro fattore che ha contribuito a muovere iniziative personali e associazioni e a riaccendere l'interesse per posizioni e movimenti pacifiste è la ricaduta che il conflitto ha avuto direttamente sugli interessi e sulle economie avanzate. La necessità di rimodulare e differenziare le forniture di materie prime energetiche con il conseguente caro-energia che si è ripercosso sulle spese delle famiglie è una delle vie attraverso cui la guerra è entrata direttamente nelle case degli europei più prossimi. Le bollette sono state le breccie che hanno permesso al conflitto di entrare dentro i contesti di vita delle persone. È attraverso questa rete di relazioni, di interessi, di dipendenze da cui dipende la vita quotidiana delle famiglie che si è manifestato un coinvolgimento generoso e ospitale e che la politica ha riscoperto, nel suo agire e nel suo discorrere, il tema della pace.

Ma se questa rete è stata occasione di bene e di generosità, la stessa è anche il fattore che permette di comprendere la realtà della crisi bellica in corso. Da più parti viene ripetuta la frase utilizzata da papa Francesco: «siamo nella Terza Guerra Mondiale “a pezzi”»<sup>17</sup>. L'espressione è

<sup>16</sup> Cf D. BELLITI, *Cuori sacri*, 38-39.

<sup>17</sup> Papa Francesco utilizza questa espressione per la prima volta con i giornalisti che lo interrogavano sulla situazione internazionale dopo il suo primo viaggio in Asia, riportando un suo precedente dialogo personale, cf PAPA FRANCESCO, «Conferenza stampa del santo Padre Francesco durante il volo di ritorno dalla Corea» (18 agosto 2014), in <https://>

certamente suggestiva, ma rischia di distrarre l'attenzione. Una «guerra a pezzi» non è il campanello d'allarme per un possibile rischio futuro. È già una guerra «in atto» che si presenta in una forma inedita, una forma che si determina lungo le linee e i nodi della rete che definisce oggi i legami globali. La mobilità delle relazioni caratterizza la realtà; i conflitti si muovono, si addensano e si allentano, privi delle regole che tradizionalmente derivano dalla presenza di potenze dominanti, in corrispondenza dei nodi geo-demografici «caldi»<sup>18</sup>.

Anche in questo caso, nel dramma, si manifesta l'interdipendenza che caratterizza l'identità personale e sociale. Si è tutti connessi e il conflitto che tocca la vita di alcuni riguarda altri. Ci si scopre vicini, immersi in una rete globale che chiede di ridefinire l'esperienza della giustizia e il senso delle istituzioni. L'identità personale si scopre dipendente e chiede di essere ricompresa per poter essere vissuta con responsabilità.

### 3. *La crisi ambientale: un legame cosmico*

La terza immagine è più difficile da descrivere perché troppo ampia per essere abbracciata da un unico sguardo. I contorni si fanno sfocati e la differenza tra le scene in primo piano e quelle poste sullo sfondo è difficile da riconoscere generando spesso interpretazioni differenti e perfino contrastanti. Ancora una volta lo sguardo profetico di papa Francesco offre una descrizione capace di custodire tutta la complessità:

Per quanto si cerchi di negarli, nasconderli, dissimularli o relativizzarli, i segni del cambiamento climatico sono lì, sempre più evidenti. Nessuno può

[www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco\\_20140818\\_corea-conferenza-stampa.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html). La medesima espressione viene ripresa nell'omelia tenuta da papa Francesco nello stadio Koševo a Sarajevo, luogo simbolo del conflitto che ha attraversato i balcani, in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20150606\\_omelia-sarajevo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150606_omelia-sarajevo.html) e nell'intervista rilasciata a TV2000 dopo gli attentati dell'ISIS a Parigi, culminati nell'attacco al Bataclan, in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151114\\_intervista-tv2000.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151114_intervista-tv2000.html) per essere poi ripreso nel «Messaggio per la 49ª Giornata Mondiale della Pace», in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20151208\\_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html). Infine, più autorevolmente, l'espressione ritorna nell'enciclica *Fratelli Tutti* (FT, 25).

<sup>18</sup> Cf «Non è la fine del mondo. Editoriale», *Limes. Rivista italiana di geopolitica* 14/2 (2016) 1-6.

ignorare che negli ultimi anni abbiamo assistito a fenomeni estremi, frequenti periodi di caldo anomalo, siccità e altri lamenti della terra che sono solo alcune espressioni tangibili di una malattia silenziosa che colpisce tutti noi. È vero che non tutte le catastrofi possono essere attribuite al cambiamento climatico globale. Tuttavia, è verificabile che alcuni cambiamenti climatici indotti dall'uomo aumentano significativamente la probabilità di eventi estremi più frequenti e più intensi<sup>19</sup>.

La crisi ambientale che stiamo vivendo mostra l'ampiezza dei legami da cui dipende ogni forma di vita sulla terra. Il «paradigma tecnocratico», caratteristico della modernità, legge la realtà quale insieme di strumenti offerti alla libertà dell'uomo e utili alla sua affermazione e realizzazione<sup>20</sup>. Tre caratteristiche contribuiscono a descrivere questo sguardo. La prima è l'*artificialità* che corrisponde alla frammentazione della realtà in un insieme di pezzi disponibili al potere dell'uomo e alle sue intenzioni attraverso una rete di mediazioni (tecniche, economiche e politiche) capaci di facilitarne l'utilizzo. A questo approccio corrisponde un distacco dell'uomo dall'ambiente, la perdita di una immediatezza – *disincanto* – che permette all'uomo di percepirsi come parte dell'unità vivente. Infine, si assiste ad un fenomeno di *massificazione* che intende il legame sociale come accumulo di individualità indipendenti e separate, unite solo dalla contingenza di singoli e momentanei interessi funzionali<sup>21</sup>.

Al di là di questa impostazione diffusa, ciò che la crisi in corso impone è la rete delle reciproche dipendenze che unisce elementi apparentemente distanti tra loro nell'ambiente a cui anche l'uomo appartiene: piccoli gesti riferiti a stili di vita personali si riflettono su interi ecosistemi<sup>22</sup>; la perdita

<sup>19</sup> Papa Francesco, «Laudate Deum», *AAS* 115 (2023) 1041-1060, § 5. D'ora in poi, semplicemente *Laudate Deum* seguito dal numero di paragrafo. La descrizione si nutre dei molteplici e fondati dati rinvenibili nei *reports* annuali dell'*Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), organismo di studio e ricerca fondato nel 1988 dalle Nazioni Unite, cf <https://www.ipcc.ch/>.

<sup>20</sup> Cf PAPA FRANCESCO, «Laudato si'», *AAS* 107 (2015) 847-945, §§106-114. D'ora in poi, semplicemente *Laudato si'*, seguito dalla numerazione dei paragrafi. Si veda anche *Laudate Deum*, 20-23.

<sup>21</sup> Ricaviamo queste caratteristiche dalla riflessione, particolarmente interessante, di ROMANO GUARDINI: cf ID., *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo* (= Opere di Romano Guardini), Morcelliana, Brescia 2001; ID., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2007<sup>11</sup>.

<sup>22</sup> Cf G. RIGGIO, «*Laudato si'*: il valore rivoluzionario dei gesti quotidiani», in *Aggiornamenti Sociali* 67 (2016) 416-424.

di biodiversità in aree specifiche del pianeta ha un impatto diretto sulla disponibilità di risorse necessarie alla vita dell'uomo in interi continenti<sup>23</sup>; lo spreco di risorse ambientali corrisponde a nuove forme di scarsità dei beni essenziali che spingono milioni di persone ad immaginare progetti migratori che, a loro volta, premono sulla solidità delle democrazie occidentali<sup>24</sup>. Questi sono solo alcuni esempi. Emerge una complessità plurale e interrelata che concorre a definire la vita degli uomini e delle donne nella sua identità profonda e nel suo quotidiano dispiegarsi concreto. «Tutto è in relazione», «tutto è connesso»: questo è il ritornello che pervade l'enciclica *Laudato si'* ed è il punto di partenza necessario di una nuova comprensione della realtà e di una nuova responsabilità concreta.

## II. LA NECESSITÀ E L'URGENZA: RIPENSARE LA SOLIDARIETÀ

### 1. *Ripensare e agire il legame*

Le tre immagini descritte compongono un trittico capace di rappresentare la realtà del nostro tempo. Guardando con attenzione emerge un tratto comune, un elemento che può essere riconosciuto – allo sguardo abitato dalla luce del Vangelo – come un vero «segno dei tempi»<sup>25</sup>. La «lezione» del Covid-19 ha mostrato la fragilità di un sistema sociale fondato sulla somma delle individualità e degli interessi privati. Perfino il bene più personale della salute si è mostrato come condizione mai solo individuale. Non solo perché in una pandemia la possibilità di uscirne dipende sempre dagli altri e dalla forza delle istituzioni in cui si vive, ma anche perché la minaccia o il benessere dei corpi si è mostrata dipendente dalla sorte delle altre specie e dal destino di molteplici organismi. La situazione di guerra «a pezzi» che stiamo vivendo manifesta il carattere sistemico delle relazioni che definiscono la nostra storia. Nessun sistema sociale (o economico, o politico) può essere descritto come «isolato», cioè capace di custodire la propria identità indipendentemente dall'ambiente in cui è

<sup>23</sup> Cf C. CASALONE, «Biodiversità», *Aggiornamenti Sociali* 52 (2001) 71-74; M. BOSSI, «Il dilemma dello scoiattolo. Breve guida alla biodiversità», *Aggiornamenti Sociali* 74 (2023) 692-699.

<sup>24</sup> Cf A. ANNA JOHN - S. BALBI, «Migranti climatici: una questione di diritti umani», *Aggiornamenti Sociali* 75 (2024) 345-352.

<sup>25</sup> Cf S. CUCCHETTI, «Liberi nel discernimento dello Spirito. Lo Spirito e la storia nella teologia dei “segni dei tempi”», *La Scuola Cattolica* 147 (2019) 347-375.

immerso. Le identità si comprendono come interrelate e dipendenti le une dalle altre. La conflittualità degli interessi si riflette in una rete da cui dipende la possibilità stessa del vivere personale e comunitario. L'attuale e grave crisi ambientale permette di descrivere l'ampiezza e la complessità dei legami che determinano la vita personale e sociale. La trama delle reciproche dipendenze raggiunge dimensioni troppo a lungo ignorate e un grado di complessità che rischia di distrarre ogni sguardo e di paralizzare ogni azione.

Il nostro tempo è il tempo del riemergere dei legami, delle relazioni che ci definiscono; è il tempo delle dipendenze reciproche. Ma affinché queste relazioni siano significative per l'esercizio della libertà personale e per l'edificazione di istituzioni capaci di tradurre nell'oggi l'esigenza di pace e di giustizia, esse chiedono di essere pensate. Il rischio non è semplicemente quello della dimenticanza – fenomeno che si è già manifestato rispetto alla pandemia da Covid-19 o alle questioni ambientali e che molto dice delle attuali tendenze della politica nazionale e internazionale – ma anche quello della riduzione delle stesse relazioni a forme ripiegate e autoriferite<sup>26</sup>. Qui si colloca il necessario contributo della filosofia e della teologia: offrire categorie capaci di interpretare la rete di relazioni che emerge; dare parole ai fatti perché possano essere detti e agiti. Tra queste parole, la categoria di *solidarietà* appare tradizionalmente promettente, ma chiede di essere criticamente ripresa ed elaborata, a partire dalla tradizione all'interno e all'esterno della dottrina ecclesiale.

## *2. Il contributo del solidarismo e il suo influsso sulla Dottrina Sociale della Chiesa*

### 2.1. Il principio della solidarietà nella Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)

Rispetto alla necessità e all'urgenza che emergono nel tempo presente si offre la categoria di *solidarietà* quale termine interpretativo e criterio pratico elaborato dalla tradizione del pensiero sociale, autorevolmente riletto dalla DSC e tradotto in diverse istituzioni economiche e politiche.

<sup>26</sup> Particolarmente interessante in tale direzione è l'analisi di Michel Maffesoli che descrive la tendenza della post-modernità a plasmare i legami in una forma chiusa, calda, finalizzata al benessere degli individui e con tratti regressivi. Per descrivere questa prospettiva si parla di «neotribalismo», cf M. MAFFESOLI, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società*, Guerrini Studio, Milano 2004.

La solidarietà si colloca tra i principi fondamentali e tradizionali della DSC, elaborati nella cosiddetta “fase classica” e risignificati nel loro valore ermeneutico nel periodo post-conciliare<sup>27</sup>. Il *Compendio della DSC* del 2004 ne offre una definizione sintetica:

La solidarietà si presenta, dunque, sotto due aspetti complementari: quello di *principio sociale* e quello di *virtù morale*.

*La solidarietà deve essere colta, innanzi tutto, nel suo valore di principio sociale ordinatore delle istituzioni*, in base al quale le «*strutture di peccato*», che dominano i rapporti tra le persone e i popoli, devono essere superate e trasformate in strutture di solidarietà, mediante la creazione o l’opportuna modifica di leggi, regole del mercato, ordinamenti.

*La solidarietà è anche una vera e propria virtù morale*, non un «sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il *bene comune*: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti*»<sup>28</sup>.

Balza subito all’attenzione l’affermazione della duplice identità: da un lato si sottolinea la sua natura critica e interpretativa dei legami sociali che si traduce in strutture istituzionali capace di offrire una forma coerente alle relazioni; dall’altro si sottolinea la sua natura di virtù quale traduzione nella disposizione della libertà dell’amore nel contesto delle relazioni sociali.

Il poderoso lavoro analitico di Eros Monti offre una ricchezza di riferimenti per comprendere l’evoluzione del concetto all’interno della DSC<sup>29</sup>. Il momento originario del *corpus* dottrinale sociale con Leone XIII si iscrive in un contesto politico segnato dalla diffusione delle dottrine liberali e da forti tensioni tra le diverse istituzioni statali e la Chiesa e in un contesto sociale definito dall’esplosione della questione operaia interpretata come

<sup>27</sup> Per un approfondimento della vicenda storica della DSC e della sua definizione si veda E. COMBI - E. MONTI, *Fede e società. Introduzione all’etica sociale*, Centro ambrosiano, Milano 2011, 79-170.

<sup>28</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, § 193 (d’ora in poi sarà indicato semplicemente con la sigla *CDSC* seguito dal numero di paragrafi). Nel paragrafo si noti la lunga citazione di GIOVANNI PAOLO II, «*Sollicitudo rei socialis*», *AAS* 80 (1988) 513-586, § 38.

<sup>29</sup> E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella Dottrina Sociale della Chiesa* (= *Dissertatio series romana* 25), Glossa, Milano 1999.

questione di classe. È in questo «spazio» che la voce di papa Pecci si alza per superare un approccio prettamente polemico e apologetico, facendosi eco di diverse istanze che ribollivano nel cattolicesimo europeo. Alla radice di questo sguardo, autorevolmente formulato nell'enciclica *Rerum Novarum* del 1891, sta la visione della società come legame unitario e organico che accomuna i diversi soggetti in un vincolo di reciproca responsabilità e di ordinata collaborazione<sup>30</sup>. Ciò che stupisce è la totale assenza, in questo discorso, di qualunque riferimento terminologico esplicito all'ambito semantico della *solidarietà*. Le ragioni di una simile omissione sono ben spiegate dallo stesso Monti:

Il contesto sopra descritto non era certamente il più indicato per l'apprezzamento di un'idea e di una teoria sociale come quella di cui [la parola *solidarietà*: NdR] era portatrice, troppo compromessa dei legami con la rivoluzione francese e i suoi effetti (si pensi alla ben nota e troppo simile *fraternité*) per poter essere presa in diretta considerazione. "Solidarietà" era poi termine di recente formazione e percepito come estraneo alla tradizione cristiana, in grado di evocare immediatamente una fondazione razionalistica e naturalistica della società, oltre che esposto al sospetto di essere troppo strettamente imparentato con le varie forme emergenti del socialismo<sup>31</sup>.

Sarà solo con Pio XII che questo «embargo terminologico» verrà infranto. È infatti nella prima enciclica programmatica di Eugenio Pacelli (*Summi Pontificatus* del 1939) che il termine compare esplicitamente in un documento magisteriale. Anticipando quelli che saranno i temi ricorrenti del suo insegnamento infatti, il neo-eletto Sommo Pontefice, descrive il dramma del momento storico, vigilia di un nuovo conflitto bellico e teatro della diffusione dei totalitarismi, quale espressione del misconoscimento della signoria di Dio su ogni realtà e delle sue conseguenze. Tra esse,

il primo di tali perniciosi errori, oggi largamente diffuso, è la dimenticanza di quella *legge di umana di solidarietà e carità*, che viene dettata e imposta dalla comunanza di origine e dalla uguaglianza della natura razionale in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, sia dal sacrificio di redenzione offerto da Gesù Cristo sull'ara della Croce al Padre suo celeste in favore dell'umanità peccatrice<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 249-251.

<sup>31</sup> E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 215.

<sup>32</sup> PIO XII, «Summi Pontificatus», *AAS* 31 (1939) 413-453; versione italiana, *AAS* 31 (1939), 454-480: 462 [cors. nostro].

Già in questa prima «apparizione» il termine si mostra come terminale di incrocio di diverse tensioni: tra la sua dimensione morale («*legge umana*») e il suo carattere descrittivo della «natura razionale di tutti gli uomini»; tra il suo valore universalmente riconoscibile e la sua fondazione teologica; tra l'implicita necessità di una traduzione pratica in forme storicamente significative e il suo valore «ontologico», interpretativo dell'umano in quanto tale. Sarà soprattutto lungo quest'ultima linea di faglia che tutto il magistero di papa Pacelli si concentrerà, nel tentativo di rispondere con voce profetica, alle drammatiche sfide che la guerra prima e la ricostruzione poi porranno al legame tra le persone e le istituzioni<sup>33</sup>. Sarà il concilio Vaticano II a rimettere al centro il valore cristologico e storico-salvifico della categoria<sup>34</sup> e la successiva ripresa nel magistero di Giovanni Paolo II che ne sottolineerà il carattere virtuoso, incarnazione scelta e responsabile nella libertà personale della condizione di dipendenza reciproca degli uomini salvati in Cristo.

Sinteticamente, la DSC indica la centralità promettente della categoria di solidarietà per abitare le sfide del nostro tempo e interpretare le diverse forme di (ri)emersione del sociale. La sua tardiva e plurale definizione e, più genericamente, la mancanza di una definizione univoca ed esaustiva da un lato consente un suo uso dialogico capace di favorire la comunicazione tra prospettive diverse, dall'altro esige un rinnovato approccio critico che, dalla sua ricca e viva tradizione, sappia ricavare nuovi significati accessibili alle decisioni personali e condivise.

## 2.2. Solidarietà: storia di un'idea

Il termine «solidarietà», così come oggi trova ampia diffusione e impiego nella più parte delle lingue moderne occidentali, non trova il suo immediato corrispondente nelle cosiddette lingue classiche, greca e latina in primo luogo. La lingua latina, in particolare, non conosceva il vocabolo «*solidarietas*»

<sup>33</sup> In modo particolare saranno i Radiomessaggi che Pio XII rivolgerà ogni anno in occasione del Natale il luogo in cui si svilupperà questa attenzione. L'analisi completa e rigorosa di questi sviluppi si ritrova in E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 312-390.

<sup>34</sup> È in modo particolare la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* (GS), nel paragrafo 32 a sviluppare questo passaggio. Cf E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 424.

(o «*solidáritas*») entrato soltanto in questo secolo [XX secolo: NdR] a far parte della lingua ufficiale dei documenti ecclesiastici<sup>35</sup>.

Il riferimento etimologico più prossimo proviene dall'ambito giuridico romano e in modo particolare dal riferimento alle «obbligazioni *in solidum*», cioè a quelle istituzioni che traducevano nel diritto privatistico il riconoscimento di vincoli stabili capaci di determinare una condivisione della responsabilità e delle conseguenze delle azioni. Solo nel XVII secolo in area francese si assiste ad una progressiva traslazione del significato che, partendo inizialmente dall'ambito giuridico, si estende a quello etico-politico e a quello sociologico per designare la posizione dei soggetti all'interno di una società sempre più complessa. Il concetto si offre al nascente dibattito sociologico e alla prassi politica a fronte dell'emergere della questione sociale con la caduta dell'*Ancien régime* e il susseguirsi delle rivoluzioni tra la metà del XVIII e gli inizi del XIX secolo. Sorgono in questo contesto linguistico l'aggettivo «*solidaire*» e i successivi derivati, tra cui la parola «*solidarité*»<sup>36</sup>. Il movimento cristiano e romantico assume il termine per descrivere il sentimento o l'idea capace di fondare l'universalità del dovere di cura a confronto con il particolarismo della carità<sup>37</sup>. È però al filosofo di orientamento socialista Pierre Leroux che si deve l'assunzione della categoria in una spiegazione coerente del rapporto tra l'individuo e la società<sup>38</sup>. L'umanità è intesa (in una visione idealistica) come essenza simbolica che si manifesta storicamente in diverse forme e la sua legge fondamentale (in una impostazione positivista) è l'unità. La società è un insieme complesso e unitario di parti tra loro implicate. La vita di ciascuno si comprende nel legame alle altre. La responsabilità morale

<sup>35</sup> E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 43.

<sup>36</sup> Cf E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 46-48.

<sup>37</sup> Nomi importanti in questo passaggio sono quelli di George Sand (pseudonimo letterario di Amantine Aurore Lucine Dupin, 1804-1876) scrittrice e attivista politica, di Eugène Buret (1810-1842), filosofo che dedicò la sua attenzione allo studio della condizione di impoverimento delle classi operaie. Cf M.C. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée* (= Bibliothèque des Idées), Gallimard, Parigi 2007, 49-60.

<sup>38</sup> Pierre Leroux (1797-1871) è discepolo e seguace della dottrina e dell'operato di Henri de Saint-Simon e della prospettiva positivista nel leggere il fenomeno sociale. Ai suoi scritti si deve, in particolare, il sorgere del termine «socialisme» quale utopia romantica fondata sulla corrispondenza tra l'agire storico e l'essere ideale degli uomini. Cf A. FURIA, *Solidarietà, o delle sorti della democrazia. Libertà ed eguaglianza nel pensiero politico di Pierre Leroux (1830-1871)*, Il Mulino, Milano 2022.

si esprime in diretta continuità con il legame sociale, quale traduzione in agire del fatto naturale.

Questo tratto spiccatamente positivista e deterministico si ritrova nell'approfondimento del concetto svolto da Auguste Comte<sup>39</sup>. La solidarietà si definisce per analogia con i legami biologici chimici e fisici che uniscono le particelle della natura. La libertà svapora nel compito di corrispondere al dato organico. L'interpretazione della società (la sociologia) si struttura così in corrispondenza alle scienze positive. Più critico e complesso è invece il contributo di Émile Durkheim<sup>40</sup>. Nella sua opera più celebre, *De la division du travail social*<sup>41</sup> del 1893, l'Autore distingue tra una solidarietà meccanica, tipica delle società primitive in cui le coscienze sono unite in una identità collettiva, e la solidarietà organica, tipica delle società complesse in cui la divisione del lavoro ha distinto i ruoli e le funzioni e il legame finisce con il dipendere dal consenso delle libertà. La solidarietà è così il vincolo necessario per l'esistere stesso della società, la quale assume funzione di modello e di criterio per le libertà personali<sup>42</sup>.

Alla prospettiva romantica (che interpreta la solidarietà come sentimento del legame) e a quella più positivista (che la legge come fatto), si aggiunge uno sguardo più politico, preoccupato di superare il determinismo e di tradurre in forme istituzionali il legame sociale. La questione fondamentale diviene l'articolazione tra la libertà individuale e l'appartenenza sociale. Autori e prospettive differenti cercano di rispondere a questa domanda fondamentale. Charles Secrétan<sup>43</sup>, fedele alla sua appartenenza alle correnti del protestantesimo liberale, declina i due poli della tensione come i due dogmi fondamentali del cristianesimo: il libero arbitrio e la solidarietà nel peccato<sup>44</sup>. Alfred Fouillée cerca di superare la tensione integrando la dottrina organicista con quella, più tradizionale, del contrat-

<sup>39</sup> Cf A. COMTE, *Corso di filosofia positiva* (= Classici della sociologia), UTET, Torino 1967.

<sup>40</sup> Émile Durkheim (1858-1917) è il fondatore della corrente filosofica del funzionalismo e dello strutturalismo. A lui si deve la comprensione del legame tra il fenomeno religioso e il legame sociale.

<sup>41</sup> Cf E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

<sup>42</sup> Cf E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà*, 60.

<sup>43</sup> Charles Secrétan (1815-1895) si è formato alla scuola di Schelling e ha sviluppato il suo pensiero nella scuola di Losanna.

<sup>44</sup> Cf M.C. BLAIS, *La solidarité*, 131-137.

tualismo<sup>45</sup>. Henri Marion cerca una risposta all'interno dello studio della psiche individuale: è la coscienza del legame sociale che conduce ad un'assunzione di responsabilità (solidarietà attiva) e ad un corretto rapporto con le condizioni offerte dal contesto (solidarietà passiva)<sup>46</sup>. Infine, grazie al contributo di Charles Gide, si passa da una solidarietà volontaria ad una solidarietà istituita nelle forme di un'economia cooperativa fondata sulla valorizzazione delle individualità all'interno di un contesto che esprime il legame sociale<sup>47</sup>.

Questa prima, sintetica, panoramica conferma la ricchezza di interpretazioni, la molteplicità di tensioni e la pluralità di riflessi pratici che si concentrano attorno al termine «solidarietà». Una simile densità di significati non può essere ricondotta ad un'unità artificiale a meno di ridurla ad una sorta di parola-feticcio, da tutti usata e da ciascuno intesa in modo differente. Rispetto a tutto ciò il confronto con il pensiero, per troppo tempo dimenticato, del politico, padre del solidarismo francese, Léon Bourgeois, può offrire promettenti punti prospettici da cui rileggere la categoria, senza esaurirne il valore linguistico e favorendone la funzione interpretativa delle prassi nell'oggi.

### III. RITORNARE ALLE RADICI: IL PENSIERO SOLIDARISTA DI LÉON BOURGEOIS

#### 1. *Alcuni tratti del contesto*

Léon Bourgeois (1851-1925) è anzitutto un politico, un uomo di ordine e di governo. Per questo motivo la sua vita e il suo pensiero si possono

<sup>45</sup> Alfred Fouillée (1839-1912) si distingue per una prospettiva filosofica eclettica che cerca di coniugare l'idealismo, il meccanicismo e il naturalismo. Tra le opere più importanti e direttamente rilevanti per il nostro tema si veda A. FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*, HardPress Publishing, Paris 2016 (orig: 1872). Cf M.C. BLAIS, *La solidarité*, 169-175.

<sup>46</sup> Il contributo di Henri Marion (1846-1896) alla filosofia politica consiste nell'attenzione al compito educativo verso la responsabilità per la giustizia. Cf H. MARION, *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée*, Hachette Livre BNF, Paris 2023 (orig: 1883<sup>2</sup>); cf M.C. BLAIS, *La solidarité*, 175-181.

<sup>47</sup> Cf C. GIDE (1847-1932), *L'idée de solidarité en tant que programme économique*, Hachette Livre BNF, Paris 2023; cf M.C. BLAIS, *La solidarité*, 185-203.

comprendere solo se inquadrati nel suo preciso contesto socio-culturale coincidente con la Terza Repubblica francese<sup>48</sup>.

Da un punto di vista sociale questo periodo è contrassegnato dall'esplosione della questione operaia a seguito del forte processo di industrializzazione. Gigantesche masse di popolazione si spostano dalle campagne ai centri urbani e alle zone portuali della Francia generando quartieri privi di qualunque ordine, contesti reali in cui è tangibile la sperequazione nella distribuzione della ricchezza e dei diritti. Il sorgere dei movimenti sindacali, di istituzioni di mutuo-aiuto e la lenta e faticosa costruzione di strutture sociali di assistenza sia da parte della Chiesa<sup>49</sup> che dello Stato sono tentativi di risposta che invocano l'esigenza di un pensiero capace di giustificare, fondare e criticare le differenti prassi. L'esperienza della Comune parigina del 1871<sup>50</sup>, con il suo esito drammatico e il suo carattere quasi mitologico per i movimenti socialisti e comunisti degli anni a seguire, evidenzia l'esigenza di assumere – con modelli ed esiti diversi – le istanze operaie all'interno di un coerente progetto di ripensamento delle strutture sociali e di elaborare mediazioni antropologiche e sociologiche capaci di guidare questo processo.

Ma è sul piano politico-istituzionale che si concentra il dibattito pubblico nella Francia di questi anni. La ricerca di una nuova forma dello Stato capace di raccogliere i valori rivoluzionari divenuti ormai patrimonio condiviso nel sentire popolare e nel vissuto borghese e la custodia dell'istanza imperiale nel rapporto con le grandi potenze europee organizza la politica della Terza Repubblica nel continuo confronto tra repubblicani e monarchici. In modo particolare il movimento repubblicano, di cui Léon Bourgeois è uno dei più importanti esponenti, aveva la necessità di svilup-

<sup>48</sup> La Terza Repubblica si intende dal suo sorgere a seguito della sconfitta di Sedan durante la guerra franco-prussiana con la conseguente deposizione dell'imperatore Napoleone III e la fine del Secondo Impero nel 1870 fino all'istaurazione del regime autoritario del generale Petain e l'esilio del governo repubblicano a Vichy durante l'occupazione nazista nel 1940. In realtà la formale istituzione della Repubblica avviene con l'accordo parlamentare di valore costituzionale sancito il 30 gennaio 1975 sotto la guida del presidente Patrice de Mac-Mahon, dopo le incertezze dei primi anni e la soluzione dei rapporti con la Germania.

<sup>49</sup> Cf U. DELL'ORTO - S. XERES (edd.), *Manuale di storia della Chiesa. 4. L'epoca contemporanea. Dalla Rivoluzione francese al Vaticano II e alla sua recezione (1789-2005)*, Morcelliana, Brescia 2017, 212-217.

<sup>50</sup> Cf D. BARJOT - J.P. CHALINE - A. ECREVÉ, *Storia della Francia dell'Ottocento* (= Le vie della civiltà), Il Mulino, Bologna 2003, 347-350.

pare un nuovo fondamento ideologico all'idea stessa della Repubblica, un pensiero capace di sostenere il legame sociale e l'esercizio del potere. Il dialogo con l'illuminismo contribuisce a spostare il discorso da un'impostazione morale centrata sulla nozione rivoluzionaria di fraternità ad una visione scienziata: il sistema repubblicano è il solo capace di corrispondere e sostenere l'evoluzione necessaria alla vita. Questa impostazione genera una frattura radicale tra il pensiero repubblicano e quello cattolico che animerà in modo diretto la vita politica fino al 1914 con alterne vicende di scontro e tentativi di riconciliazione<sup>51</sup>.

Altro elemento del dibattito politico in cui si inserisce e trova alimento la riflessione sulla solidarietà è il crescere di spinte nazionalistiche. Il forte sentimento patriottico e antiprussiano sorto dopo la sconfitta di Sedan e il suo drammatico manifestarsi in forme sempre più radicali lungo la storia della Terza Repubblica (si pensi, in modo particolare, alla crisi boulangista del 1886-1889<sup>52</sup>, alla crisi del canale di Panama del 1892 e, soprattutto, al caso Dreyfus del 1894-1902) chiede di elaborare categorie per esprimere il legame che unisce e specifica l'identità di un popolo e dei soggetti che vi appartengono nel rapporto con gli altri e rispetto ad una tendenza universale. Il ruolo attivo che la Francia, proprio attraverso Léon Bourgeois, ha nella fondazione della prima Società delle Nazioni e il suo esito fallimentare nella gestione delle tensioni che condurranno al primo conflitto mondiale, offre un ulteriore contesto per l'elaborazione di una riflessione attorno alla categoria di solidarietà<sup>53</sup>.

## 2. Note biografiche

All'interno di questo contesto e nel confronto pratico con queste questioni Léon Bourgeois elabora la sua personale e ricca versione di solidarismo, quella che fu definita la «dottrina ufficiale della Terza Repubblica francese»<sup>54</sup>. Nato a Parigi nel 1851 da una famiglia borghese di origine

<sup>51</sup> Cf D. BARJOT - J.P. CHALINE - A. ECREVÉ, *Storia della Francia dell'Ottocento*, 363-372, 399-406.

<sup>52</sup> Cf D. BARJOT - J.P. CHALINE - A. ECREVÉ, *Storia della Francia dell'Ottocento*, 374-379.

<sup>53</sup> Cf E. ANTONETTI, «La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace», *Scienza Politica. Una storia delle dottrine* 20 (2008) 27-47, 40-47.

<sup>54</sup> Cf M.C. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, 235-242. Sul legame tra le questioni pratiche vissute nel contesto socio-politico e lo sviluppo del pensiero di Bourgeois

ebraica, Bourgeois compie la sua formazione giuridica ed inizia, ancora giovanissimo, ad assumere incarichi pubblici di rilievo. Egli non è un intellettuale o uno studioso, ma un uomo di governo e un abile oratore ed è nella risposta ai problemi concreti della Repubblica che elabora le proprie idee.

Léon Bourgeois non ha quasi lasciato traccia nella memoria collettiva e pochi storici si sono occupati della sua opera. Non appare nella galleria delle grandi autorità della Terza Repubblica. E per una buona ragione. Mai capo di partito, mai leader di un gruppo parlamentare, ha diretto un governo durato poco meno di sei mesi ed è sfuggito da una probabile elezione alla Presidenza della Repubblica. Dilettante, Léon Bourgeois? Il bilancio delle sue azioni contraddice la principale critica dei suoi avversari. Ministro in undici governi, ha combinato la riflessione, l'azione politica e l'azione sul campo. Ha presieduto la Camera e, successivamente, il Senato mentre guidava la delegazione francese presso la Società delle Nazioni di cui fu uno dei padri<sup>55</sup>.

Proprio questo contesto pratico in cui sorge e si elabora il suo pensiero sulla solidarietà lo rende particolarmente interessante in una prospettiva di morale sociale posta di fronte alle sfide del nostro tempo.

Dal 1876 al 1887 la vita di Bourgeois è contraddistinta da una rapida carriera in compiti amministrativi. Da Prefetto della Tarn nel 1882 si distingue per la sua capacità di gestire e trovare soluzione alle proteste dei minatori di Carmaux, rifiutandosi di coinvolgere l'esercito come richiesto dai proprietari minerari, mostrandosi attento alle istanze dei lavoratori. Sostenuto dalla fama di negoziatore arriva nel 1887 ad essere nominato Capo Commissario della polizia di Parigi<sup>56</sup>.

si veda J. MIÈVRE, «Le solidarisme del Léon Bourgeois. Naissance et métamorphose d'un concept», *Cahiers de la Méditerranée* 63 (2001), in <https://journals.openedition.org/cdlm/pdf/17>.

<sup>55</sup> «Léon Bourgeois n'a guère laissé de trace dans la mémoire collective et peu d'historiens se sont penchés sur son œuvre. Il se figure pas dans la galerie des grands chefs de la Troisième République. Et pour cause. Ni chef de parti, ni leader de groupe parlementaire, il a dirigé le gouvernement pendant un peu moins de six mois et a éludé une probable élection à présidence de la République. Dilettante, Léon Bourgeois? Le bilan de son action contredit la principale critique de ses adversaires. Ministre dans onze gouvernements, il a combiné la réflexion, l'action politique et l'action sur le terrain. Il a présidé la Chambre puis, plus tard, le Sénat tout en conduisant la délégation française à la Société des Nations dont il fut l'un des pères» (M. SORLOT, *Léon Bourgeois. Un moraliste en politique*, B. Leprince, Paris 2005, 11 [trad. nostra]).

<sup>56</sup> Cf M. SORLOT, *Léon Bourgeois*, 13-45.

Dal 1888 al 1901 è chiamato a ricoprire diversi incarichi di governo mantenendosi fedele alla propria visione repubblicana e lavorando attivamente per l'unità di radicali e socialisti. Nel 1895, nel pieno dell'affare Dreyfus, viene chiamato dal Presidente Félix Faure a formare un governo. Egli accetta l'incarico e, rispetto all'esigenza di unità nazionale, si presenta con un gabinetto omogeneo di radicali che cade nell'aprile dell'anno successivo a seguito del contrasto dell'Assemblea Nazionale rispetto al progetto di riforma fiscale basata sul reddito<sup>57</sup>. Di idee liberali e fortemente anticlericali, sostenuto dalla massoneria di cui è membro di rilievo, egli afferma che «il Partito Radicale [...] è la democrazia francese che tende a organizzarsi nella libertà e nella pace, [...] esso] si aspetta dall'evoluzione morale e intellettuale di ciascuno degli individui il miglioramento progressivo della società»<sup>58</sup>.

Dopo la Presidenza della Camera nel 1902, dal 1907 al 1912 si prende un periodo di pausa da ruoli politici di governo. Questo periodo, segnato dalla morte del figlio per tubercolosi, lo vede fortemente impegnato nell'attività di conferenziere che gli permette di approfondire il concetto di «solidarietà» e di elaborare, in qualità di presidente della delegazione francese alle due Conferenze di Pace di La Haye, un progetto per la Società delle Nazioni fondata sull'obbligo dell'arbitrato e su politiche di disarmo. Dopo aver rifiutato la candidatura a Presidente della Repubblica nel 1914, spinto dal precipitare della situazione internazionale, torna ad assumere ruoli ministeriali di primo piano. Pur assistendo al rifiuto del proprio progetto a favore della visione nord-americana, meno vincolante, all'atto della fondazione della Società delle Nazioni nel 1920 ne viene eletto all'unanimità primo Presidente. Per questo suo contributo nella politica internazionale viene insignito nel 1921 con il Premio Nobel per la Pace<sup>59</sup>.

A seguito di un incidente automobilistico, nel 1923 si dimette dalla presidenza del Senato e si ritira nella sua tenuta a Châteu d'Oger dove muove due anni dopo.

La sua riflessione sulla solidarietà si sviluppa lungo gli anni, nel confronto con differenti linee interpretative e nella risposta ai differenti pro-

<sup>57</sup> M. SORLOT, *Léon Bourgeois*, 47-132.

<sup>58</sup> L. BOURGEOIS, «Discorso al congresso di fondazione del Partito Radical-Socialista» (1901) citato in D. BARJOT - J.P. CHALINE - A. ECREVÉ, *Storia della Francia dell'Ottocento*, 383.

<sup>59</sup> M. SORLOT, *Léon Bourgeois*, 133-195.

blemi che il suo impegno politico gli poneva di fronte. Nel 1896 pubblica il suo testo fondamentale intitolato semplicemente *Solidarité*<sup>60</sup> offrendo una lettura complessa del principio sociale fedele alla sua idea di base: educare ciascuno a riconoscere in se stessi l'intera umanità, con i volti di tutte le vittime e di tutti i sofferenti e con il dovere di fraternità, attraverso la necessaria associazione di idee, emozioni e volontà di bene<sup>61</sup>.

#### IV. SOLIDARITÉ

Guadagnate le coordinate contestuali e personali in cui è sorto e si è sviluppato il pensiero di Bourgeois è possibile ora considerarlo analiticamente per ricavarne strumenti e prospettive utili per assumere responsabilmente il compito di pensare il riemergere dei legami sociali nell'oggi. Fedele alla fondamentale prospettiva educativa, quale radice della questione sociale, il principio di solidarietà è criticamente enunciato come un'idea capace di guidare l'intelligenza nella comprensione del rapporto tra libertà individuale e sviluppo sociale (III.1); come una forma capace di plasmare il sentire all'interno dei rapporti reali (III.2); come una struttura capace di guidare la volontà che abita attivamente il contesto (III.3).

##### *1. L'idea che guida l'intelligenza: la solidarietà organica*

La riflessione di Bourgeois si inserisce in modo originale all'interno della corrente positivista che dominava gli inizi della sociologia. Lo stesso Autore sintetizza questa prospettiva in modo lapidario: «Le leggi sociali naturali non sono altro che la manifestazione, a un livello più elevato, delle

<sup>60</sup> Una prima versione del testo apparve l'anno precedente sotto forma di quattro «Lettere per il movimento sociale» aventi come sottotitolo «La dottrina della solidarietà» sulle pagine della rivista *Le Nouvelle Revue*. Il testo è stato recentemente ripubblicato nella versione della sua settima edizione e corredato di diversi discorsi dello stesso autore e da una ampia prefazione di Marie-Claude Blais in L. BOURGEOIS, *Solidarité. L'idée de solidarité & ses conséquences sociales* (= Bibliothèque républicaine), Le bord de l'eau, Paris 2008. A questa edizione ci riferiamo nel nostro studio. Recentemente, all'interno di un progetto della biblioteca nazionale di Francia è stata editata una copia anastatica in L. BOURGEOIS, *Solidarité* (5<sup>e</sup> éd.), Hachette livre - BnF, Torrazza Piemontese (TO) 2023.

<sup>61</sup> Cf M. SORLOT, *Léon Bourgeois*, 83.

leggi fisiche, biologiche e psichiche secondo cui si sviluppano gli esseri viventi e pensanti»<sup>62</sup>.

Rispetto però all'impostazione del positivismo classico, Bourgeois avanza due critiche fondamentali, l'una fondata su un'esigenza pratica e la seconda su una coerenza antropologica. L'azione politica dei Repubblicani intende collocarsi ad equa distanza sia da un'impostazione liberale che socialista. Lo scontro tra queste visioni del sociale appare, agli occhi dell'Autore, incapace di custodire la verità delle istituzioni: da un lato il ripiegamento individualista, sul criterio dello sviluppo soggettivo, riduce la società ad elemento funzionale; dall'altro, l'enfasi sull'uguaglianza avanzata dalla dottrina socialista sacrifica il valore fondamentale della libertà.

Convinti assertori della funzione sociale del progresso scientifico, i solidaristi riprendono le posizioni più radicali della Costituzione del 1793 e pongono il fondamento della loro dottrina nella rielaborazione della critica socialista alla società capitalistica e alle sue contraddizioni, coniugandola col positivismo, sia nella scientificità delle valutazioni sociali, sia nella concezione dell'individuo, connotato da una naturale attenzione all'altro<sup>63</sup>.

L'intenzione di Bourgeois è quindi quella di elaborare una via alternativa sia al liberalismo che al socialismo, accumulati da una medesima impostazione fondata sulla frattura tra libertà e uguaglianza. La dottrina tradizionale si basa infatti sulla conflittualità come legge fondamentale delle relazioni sociali: «la lotta è la legge della vita sociale così come è la legge della vita fisica»<sup>64</sup>. A questa «legge della lotta» si sostituisce la «dottrina della “solidarietà degli esseri”»<sup>65</sup>: il recupero della riflessione dell'economista solidarista Charles Gide contribuisce a elaborare questa nuova prospettiva<sup>66</sup>.

C'è un'ulteriore – e più radicale – punto critico con cui Bourgeois guarda all'approccio positivista classico: rispetto ai fenomeni naturali, il problema sociale ha una natura particolare, corrispondente alla natura stessa

<sup>62</sup> «Les lois sociales naturelles ne sont que la manifestation, à un degré plus élevé, des lois physiques, biologiques et psychiques suivant lesquelles se développent les êtres vivants et pensants» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 57 [trad. nostra]).

<sup>63</sup> E. ANTONETTI, «La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace», 29.

<sup>64</sup> «L'effort est la loi de la vie sociale comme il est la loi de la vie physique» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 61 [trad. nostra]).

<sup>65</sup> «La doctrine de la “solidarité des êtres”» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 63 [trad. nostra]).

<sup>66</sup> Cf L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 63-65.

dell'uomo. L'essere umano non è solo un ente fisico comprensibile attraverso le leggi deterministiche della natura. È piuttosto una libertà contestualizzata che si manifesta non in assoluto, ma in risposta alle leggi del bene custodite dalle relazioni. In questa linea viene recuperato il lavoro e il pensiero, fondato sull'articolazione tra natura e morale, di Marcellin Berthelot, pioniere della chimica e massimo esponente dello scientismo della Terza Repubblica che lo stesso Bourgeois ha chiamato a rivestire il ruolo di Ministro degli esteri nel suo governo del 1895-96. Mosso da un anticlericalismo militante, egli afferma la necessità di liberare la legge della solidarietà dal «dominio» della carità cristiana per riconsegnarla alla natura e alla libertà dei soggetti<sup>67</sup>.

Con questi fondamenti e riferimenti, viene definita la solidarietà organica come «la relazione necessaria tra due o più atti dell'economia» e si considera «l'esistenza di queste relazioni necessarie tra i diversi organi e le diverse funzioni come la legge comune di tutti gli esseri viventi»<sup>68</sup>. La vita – in tutte le sue forme – si manifesta e si caratterizza attraverso la reciproca dipendenza dei soggetti e delle parti. «L'uomo non sfugge da questa legge»<sup>69</sup> che non riguarda solo i fenomeni organici, ma coinvolge tutto il soggetto, plasmando ogni azione, dando forma ad ogni pensiero, influenzando su ogni opera.

Due analogie vengono illustrate per rendere ragione della non conflittualità tra il legame di reciproca dipendenza e lo sviluppo personale individuale, l'una negativa e l'altra positiva. La prima raccoglie i risultati della medicina sociale che, a partire dagli studi sul legame tra densità di popolazione e aspettative di vita condotti da Thomas R. Malthus nel XVIII secolo, andava sviluppandosi soprattutto nel confronto con le politiche di igiene pubblica e con lo studio delle diverse epidemie nel corso del XIX secolo (in modo particolare l'epidemia di colera del 1848): «[L'uomo] vive e la sua salute è sempre minacciata dalle malattie di altri uomini la cui

<sup>67</sup> Cf J.E.S. HAYWARD, «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism», *International Review of Social History* 6/1 (1961) 19-48: 25s.

<sup>68</sup> «La relation nécessaire entre deux ou plusieurs actes de l'économie. [...] l'existence de ces relations nécessaires entre les divers organes et les diverses fonctions comme la loi commune de tous les êtres vivants» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 63 [trad. nostra]).

<sup>69</sup> «L'homme n'échappe pas à cette loi» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 63 [trad. nostra]).

vita, reciprocamente, è minacciata dalle malattie che lui stesso contrae»<sup>70</sup>. In positivo, lo sviluppo di ogni individuo si lega allo sviluppo delle sue parti così come le scienze organiche vanno sempre più dimostrando. Viene citato lo studio del medico e zoologo Henri Milne-Edwards (1800-1885) secondo cui ogni organismo cresce con l'evolversi delle parti che lo compongono e con il concorso dell'ambiente che lo ospita. La sintesi è lapidaria e particolarmente significativa: «la relazione crea»<sup>71</sup>.

Bourgeois colloca qui la sua sostanziale distanza dall'impostazione strettamente positivista: rispetto al determinismo di Auguste Comte, il politico sottolinea il ruolo della libertà nei confronti della solidarietà organica. Il rapporto di analogia rifiuta l'identificazione diretta tra la legge sociale e la legge della natura, ma ne evidenzia anche la correlazione, senza per altro specificarla o elaborarla sistematicamente. L'analogia indica un rapporto di somiglianza che enfatizza la non-identificazione tra i termini. Si custodisce così una distanza che è spazio di movimento per la libertà e – al contempo – una prossimità che è garanzia di reciproca comunicabilità tra i diversi ambiti del vivere.

Così la legge di solidarietà delle azioni individuali finisce per apparire, tra gli uomini, i gruppi di uomini, le società umane, con le stesse caratteristiche che si ritrovano tra gli esseri viventi, cioè non come una causa di riduzione, ma come una condizione di sviluppo; non come una necessità imposta esteriormente e arbitrariamente, ma come una legge di organizzazione interiore indispensabile per la vita; non come una servitù, ma come un mezzo di liberazione<sup>72</sup>.

La libertà non è soffocata o assorbita dalla legge organica, ma mediata attraverso il pensiero che si incarna nelle strutture necessarie dell'universo. La comprensione del funzionamento organico a cui deve essere edu-

<sup>70</sup> «Il vit, et sa santé est sans cesse menacée par les maladies des autres hommes dont, en retour, la vie est menacée par les maladies qu'il contractera lui-même» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 64 [trad. nostra]).

<sup>71</sup> «L'association crée» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 67 [trad. nostra]).

<sup>72</sup> «Ainsi la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître, entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines, avec le même caractère qu'entre les êtres vivants, c'est-à-dire non comme une cause de diminution, mais comme une condition de développement; non comme une nécessité extérieurement et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie; non comme une servitude, mais comme un moyen libération» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 69 [trad. nostra]).

cato l'uomo attraverso lo studio delle scienze naturali offre alla libertà il potere di abitare attivamente le leggi generali di relazione che governano la vita biologica.

Questo primo passaggio consegna due temi interessanti e fondamentali per la comprensione del legame sociale anche nell'oggi. Anzitutto è necessario raccogliere la sfida posta dalla domanda radicale: cosa fonda il legame sociale? Per Bourgeois alla radice del legame sociale sta un legame organico che gli uomini condividono con ogni essere vivente. La vita stessa, quale fenomeno biologico, è «sociale»: promuove il suo sviluppo a partire dalle reciproche dipendenze tra gli esseri. Questa constatazione dà corpo alla consapevolezza secondo cui «tutto è connesso» propria di una ecologia integrale, intesa non come semplice sensibilità «verde», ma come approccio paradigmatico a questioni che riguardano sistemi complessi in cui le parti riguardano sempre il tutto. Di contro, una simile impostazione, rischia fortemente di appiattire la comprensione del fatto sociale sul modello naturalistico e positivistico con l'esito di perdere il ruolo della libertà e il «di più» offerto dall'uomo al legame vitale. Questa complessità appartiene al dibattito attuale segnato da una rinnovata consapevolezza dei legami di reciproca dipendenza all'interno dell'ecosistema personale e sociale e – al contempo – da un'estensione del potere antropico attraverso gli sviluppi della tecno-scienza. Tale contesto ridefinisce non solo le dimensioni dei vincoli solidaristici, ma la forma concreta della responsabilità condivisa.

La questione diviene così epistemologica. Il tentativo di rispondere alla domanda sul fondamento della società rinvia al metodo con cui osservarla ed interpretarla. Gli sviluppi della filosofia contemporanea in ambito linguistico, ermeneutico e fenomenologico offrono strumenti utili per colmare questa lacuna. L'uomo abita i legami con tutti gli esseri viventi, ma al modo del significante in cui interagiscono costantemente diversi sistemi simbolici, che si combinano secondo le leggi proprie e in modo originale nella soggettività personale. L'esercizio del comprendere, che assume le regole dei differenti ambiti di significato, non può isolarsi in prospettive riduzionistiche, ma invoca il compito del discernimento che si rivolge alla sintesi della coscienza. Per chi è chiamato a studiarlo: solo attraverso questo dialogo interdisciplinare di può comprendere il fenomeno sociale. Per chi è chiamato ad agirlo: solo la quotidiana familiarità con la prassi del discernimento può rendere ragione della struttura relazionale della vita.

## 2. *La forma che guida il sentire: il debito*

Nell'intreccio tra le dinamiche naturali e la libertà personale, Bourgeois riconosce la funzione della legge morale. Più che spiegato e motivato, questo passaggio viene descritto nuovamente attraverso un'analogia. In un discorso tenuto il 6 novembre 1901, l'Autore descrive la similitudine tra la legge di solidarietà e la legge di gravità: come quest'ultima regola il movimento fisico dei corpi, così la prima determina i legami sociali tra gli esseri viventi. La gravità però può anche essere tra le cause di catastrofi e di massacri, come nel caso di una frana, di una slavina o del crollo di un palazzo. La conoscenza scientifica e l'abilità meccanica permettono di usare la medesima legge per edificare opere meravigliose e strutture stabili e sicure. «Allo stesso modo, possiamo appropriarci di queste leggi di solidarietà naturale, le cui conseguenze possono essere ingiuste, per raggiungere la giustizia stessa»<sup>73</sup>. La scienza descrive la necessità della legge che si impone a tutti gli esseri viventi nel contesto sociale; la morale stabilisce le condizioni per cui questa necessità può accordarsi con la giustizia e plasmare il dovere reciproco. Jack Ernest Shalom Hayward in un ampio studio mostra l'evoluzione del pensiero di Bourgeois proprio su questo punto: se inizialmente la solidarietà è presentata come un fatto normativo («*simultaneously "is" and "ought", a datum and an imperative*»<sup>74</sup>), nel corso degli anni il riferimento morale al dovere di giustizia si è imposto come imprescindibile.

Fedele al suo interesse più pratico che teorico, l'Autore non approfondisce le ragioni di questa mediazione, ma si sofferma sui problemi che essa solleva nel contesto storico concreto, descritto come segnato da un evidente «disagio». Se l'esistenza della legge morale – fedelmente all'impostazione kantiana – è universale, il suo contenuto è soggetto all'opera della ragione che conosce gli sviluppi della cultura e della storia. Al pro-

<sup>73</sup> «De même, on peut s'emparer de ces lois de la solidarité naturelle, dont les conséquences peuvent être injustes, pour réaliser la justice même» (L. BOURGEOIS, «L'idée de solidarité et ses conséquences sociales» in L. BOURGEOIS - A. CROISSET [edd.], *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Alcan, Paris 1902, 6-13: 10; anche in S. AUDIER, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain* [= Le lien social], Presses Universitaires de France, Paris 2010, 180 [trad. nostra]).

<sup>74</sup> J.E.S. HAYWARD, «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarity», 27.

gresso nella comprensione del bene e del male si lega l'evoluzione delle istituzioni pubbliche e private.

Non stupiamoci quindi, in questo momento presente, di vedere tutte le istituzioni, tutte le leggi, messe in discussione. Il disagio morale e sociale di cui noi soffriamo non è altro che il sentimento di disaccordo che si è manifestato tra certe istituzioni politiche, economiche e sociali, e le idee morali che il progresso del pensiero umano ha lentamente trasformato<sup>75</sup>.

La reazione dovuta a questo pluralismo delle opinioni secondo Bourgeois resta un richiamo particolarmente attuale anche per il nostro tempo:

Non si tratta di tremare per la paura e di urlare le grida d'allarme; non ha senso proclamare il fallimento della scienza e – come un bambino che lancia sassi al mare agitato – inasprire gli attacchi contro la sovranità della ragione. «Il mondo geme e soffre per le doglie del parto». Un compito si impone agli uomini<sup>76</sup>.

Nessuna battaglia contro la durezza dei tempi o nessun tono di nostalgia e lamentela, quanto piuttosto il coraggio di accogliere la sfida posta dal progresso dei tempi ridefinendo la natura della legge morale a partire dalla seria assunzione della legge di solidarietà per descrivere l'uomo, la sua libertà e natura.

La conoscenza della legge della solidarietà tra egli esseri viventi deve influire con forza sulle teorie morali. La definizione dei diritti e dei doveri degli uomini non può più essere cercata, da ora in poi, al di fuori dei rapporti che li legano solidaristicamente gli uni agli altri nello spazio e nel tempo<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> «Ne nous étonnons donc pas, à l'heure présente, de voir toutes les institutions, toutes les lois discutées, remises en question. Le malaise moral et social dont nous souffrons n'est que le sentiment du désaccord qui s'est révélé entre certaines institutions politiques, économiques ou sociales, et les idées morales que les progrès de la pensée humaine ont lentement transformées» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 74 [trad. nostra]).

<sup>76</sup> «Il ne s'agit pas de trembler et de pousser des cris d'alarme; il ne sert de rien de proclamer la faillite de la science et – comme un enfant jette des pierres à la mer qui monte – d'aiguiser des traits contre la souveraineté de la raison. “Le monde n'est dans le tremblement que parce qu'il est dans l'enfantement.” Une tâche s'impose aux hommes» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 74 [trad. nostra]).

<sup>77</sup> «La connaissance des lois de la solidarité des êtres devait réagir puissamment sur les théories morales. La définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 76 [trad. nostra]).

Si tratta di una duplice sfida: anzitutto il recupero dell'antropologia quale necessaria mediazione tra la natura e la libertà e, in secondo luogo, l'assunzione di un'antropologia concreta, fondata sulla vita reale degli uomini e delle donne. Se l'ideologia liberale si fonda su una visione dell'uomo quale individuo fornito di una identità *ab-soluta* da ogni condizionamento<sup>78</sup> e l'ideologia socialista riduce la definizione della persona alle istituzioni che lo determinano<sup>79</sup>, il pensiero solidarista intende guardare all'uomo quale essere reale che condivide la natura con gli altri esseri viventi e che custodisce un principio di razionalità che lo distingue<sup>80</sup>.

[Le condizioni generali della vita sociale] possono essere scoperte solo attraverso lo studio della persona umana considerata non dentro un isolamento metafisico, ma dentro la realtà dei rapporti con l'ambiente, con i suoi tempi, la razza [sic!] da cui viene e la posterità che da lei sorgerà<sup>81</sup>.

In risposta a questo duplice obiettivo si colloca uno dei passaggi più originali e fecondi di tutta la riflessione di Bourgeois: il tentativo di descrivere la libertà dell'uomo nella concretezza delle relazioni che non solamente la definiscono da un punto di vista formale, ma concretamente e storicamente la originano, si realizza nell'introduzione della categoria di *debito*. «L'uomo, che vive dentro una società e non può vivere senza di essa, è sempre un debitore verso di essa. Lì si colloca il fondamento dei suoi doveri, la concretezza della sua libertà»<sup>82</sup>. Il fondamento di ogni legge morale diviene quindi «*la reconnaissance d'une dette*» - il riconoscimento di un debito. In altre parole, ancora più chiare, il debito è il modo con cui il vincolo solidaristico, che definisce la natura di ogni essere vivente, si

<sup>78</sup> Cf L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 79.

<sup>79</sup> Cf L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 80s.

<sup>80</sup> Su questo sforzo di ricerca di un nuovo modello antropologico, superando la visione dell'uomo veicolato dalle grandi ideologie, e sulla sua rilevanza rispetto agli obiettivi politici e alle sfide sociali della Terza Repubblica francese si veda É. LITALIEN, «La Solidarité de Léon Bourgeois», in M.K. DAoust (ed.), *Capitalism, propriété et solidarité*, Les Cahiers d'Ithaque, Montréal 2016, 107-117: 113-116.

<sup>81</sup> «Elles ne peuvent se découvrir que par l'études de la personne humaine, considérée non dans un isolement métaphysique, mais dans la réalité de ses rapports avec son milieu, son temps, la race d'où elle sort et la postérité qui sortira d'elle» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 77 [trad. nostra]).

<sup>82</sup> «L'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 83 [trad. nostra]).

riflette nella coscienza dell'uomo, l'essere «al contempo *vivente, pensante e cosciente*»<sup>83</sup>.

La centralità di questa categoria per comprendere l'uomo e la sua coscienza morale non viene però ulteriormente definita. Manca qui il coraggio di un passo forse ancora impossibile nel panorama filosofico in cui si colloca il pensiero di Bourgeois: l'assunzione di un pensiero capace di osservare ed interpretare la concretezza della vita e delle esperienze che la compongono a partire dalle sue origini fino al suo finire nella morte. In effetti, sfogliando le pagine del pensiero del Politico Francese, non si ritrova mai alcuna descrizione reale di questo «sentimento» di debito, che funziona piuttosto come un principio formale limitante la libertà e vincolante l'esercizio della responsabilità<sup>84</sup>. Resta significativo il valore euristico che la categoria va ad assumere all'interno di una prassi educativa: il debito funge come forma del sentire capace di offrire una guida alla coscienza responsabile dei rapporti sociali. L'obbligo di saldare il debito contratto fin dalla nascita e riversato nei confronti delle generazioni successive plasma la forma del desiderio umano attraverso l'opera educativa<sup>85</sup>. L'approfondimento di questa categoria attraverso un serio recupero di una fenomenologia del vivere, a partire dall'atto originario del suo sorgere<sup>86</sup>, risponde all'esigenza di un'antropologia sociale capace di offrire fondamento alle sfide poste oggi al principio di solidarietà<sup>87</sup>. È in questa direzione che si può indagare anche la dimensione religiosa della coscienza fondata su un debito percepito come inestinguibile e invocante una grazia sanante quale fondamento della vera libertà.

<sup>83</sup> «À la fois *vivant, pensant et conscient*» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 85 [trad. nostra]).

<sup>84</sup> Cf E. ANTONETTI, «La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace», 38ss.

<sup>85</sup> Cf L. BOURGEOIS, «Discours de clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900», in L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 141-158.

<sup>86</sup> Si pensi qui al fondamentale intreccio nella riflessione di Hannah Arendt tra la fenomenologia della nascita e la sua filosofia politica, cf H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (= Tascabili Bompiani 41), Bompiani, Milano 2003<sup>10</sup>.

<sup>87</sup> In questa direzione si veda l'interessante e approfondita recente riflessione condotta dalla filosofa NATHALIE SARTHOU-LAJUS, in *L'éthique de la dette* (= Questions), Presses Universitaires de France, Paris 1997; ID., *Éloge de la dette* (= Hors collection), Presses Universitaires de France, Paris 2012; ID., *Vertigine della dipendenza* (= Transizioni 83), Vita e Pensiero, Milano 2023.

### 3. *La struttura che guida la volontà: il quasi-contratto*

Il legame solidale è un fatto che chiede di essere compreso; il debito è la modalità con cui il vincolo si presenta alla libertà degli uomini e delle donne. Resta un terzo passo da compiere all'interno del pensiero di Bourgeois: come tutto ciò dà forma concreta al vivere sociale, alle sue istituzioni e alla volontà delle persone che lo abitano?

Il semplice fatto di nascere al mondo colloca la persona in un contesto di spazio, di tempo e di relazioni segnate dalla percezione del debito. Questo fatto, nell'ampiezza delle sue dimensioni, porta con sé diritti e doveri, cioè traduzioni istituite delle reciproche responsabilità. Il debito, responsabilmente assunto, dà forma all'obbligazione morale e giuridica. Per spiegare questo ultimo passaggio, l'Autore utilizza una categoria molto specifica del linguaggio giuridico: il *quasi-contratto*.

Il contratto, liberamente discusso e fedelmente rispettato dalle due parti, diviene la base fondamentale del diritto umano. Dove la necessità delle cose pone gli uomini in rapporto senza che la previa volontà abbia potuto discutere le condizioni delle possibili azioni, la legge che stabilisce tra loro queste condizioni non deve essere altra *che un'interpretazione e una rappresentazione dell'accordo che avrebbe dovuto essere previamente stabilita tra le parti se avessero potuto venire consultati in modo ugualitario e libero*; sarà quindi la presunzione del consenso che avrebbero dato dalla loro volontà uguale e libera a costituire l'unico fondamento del diritto. Il *quasi-contratto* non è altra cosa rispetto ad un contratto stipulato retroattivamente<sup>88</sup>.

La categoria di *quasi-contratto* proviene dal linguaggio giuridico civilistico e dalla tradizione del diritto romano ed è strumento per indicare l'origine di obblighi vincolanti da fatti e non da atti. L'espressione si ritrova nel Codice Civile francese del 1804 (aa. 1370s) che riprende la tradizione romana attorno alle sorgenti dell'obbligazione, rielaborata dalla dottrina giusnaturalista del XVI-XVII secolo (in particolare il pensiero di Hugo

<sup>88</sup> «Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entra ces conditions ne devra être *qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés*: ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le *quasi-contrat* n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 93 [trad. nostra]).

Grotius)<sup>89</sup>: i *quasi-contratti* non possono essere identificati come una delle possibili forme contrattuali essendo privi della fondamentale caratteristica dell'accordo negoziato tra le parti, ma ne condividono la forza obbligante e strutturante per le relazioni sociali. «Tali figure non sono, per effetto della loro conformazione strutturale, propriamente contratti da punto di vista sostanziale, ma possono considerarsi alla stregua degli stessi poiché propriamente tali dal punto di vista processuale dei relativi rimedi tutelari»<sup>90</sup>.

Attraverso l'uso di questa categoria, Bourgeois sembra ricollegarsi alla lunga tradizione contrattualistica prendendone al contempo le distanze. Si mantiene il necessario riferimento alla libera volontà delle persone, ma non attraverso l'esplicito consenso del soggetto, quanto mediante il fatto stesso del vincolo solidaristico e della sua umana interpretazione come debito. Bourgeois riconosce il privilegio accordato nella modernità alla forma del diritto privato e al modello della giustizia commutativa, ma allo stesso tempo indica la non riducibilità della libertà alla sola opzione individuale. In un'espressione lapidaria: «tutto il diritto privato è diventato contrattuale. Ma il contratto si presenta in diverse forme»<sup>91</sup>. Fedele al tentativo di un'antropologia relazionale, la libertà si identifica come segnata dalla risposta al debito e il suo esercizio consiste nella responsabilità che assume le dimensioni fondamentali del vivere.

Lo scopo del quasi-contratto sociale è dunque, in breve, quello di ogni contratto di scambio validamente convenuto: è quello di stabilire tra i servizi che, per solidarietà naturale, ciascuno rende a tutti e quelli che tutti rendono a ciascuno, questo rapporto di giustizia – equivalenza – che solo può determinare il libero consenso di entrambe le parti<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Uno studio approfondito e riccamente fondato sulle fonti di questa categoria giuridica e sulla sua evoluzione è P.G.A. SANTORU, *Quasi ex contractu teneri: ricerche sull'origine della categoria del quasi contratto* (= Tesi di dottorato in scienze giuridiche - Università degli studi di Milano), in [https://air.unimi.it/retrieve/dfa8b9a7-1bfc-748b-e053-3a05fe0a3a96/phd\\_unimi\\_R11904.pdf](https://air.unimi.it/retrieve/dfa8b9a7-1bfc-748b-e053-3a05fe0a3a96/phd_unimi_R11904.pdf).

<sup>90</sup> P.G.A. SANTORU, *Quasi ex contractu teneri*, 126. A partire dal XX secolo, per influsso soprattutto della scuola germanica, si è preferito abbandonare l'analogia contrattuale assumendo un «più neutro» linguaggio relativo ai fatti giuridici, cf U. CARNEVALI, *Appunti di diritto privato* (= Edizioni Libreria Cortina), Raffaello Cortina, Milano 2023.

<sup>91</sup> «Tout le droit privé est devenu contractuel. Mais le contrat se présente sous plusieurs formes» (L. BOURGEOIS, «Le dette sociale et le quasi-contrat social. Conférence du 20 novembre 1901», in ID., *Solidarité*, 184-211, 191 [trad. nostra]).

<sup>92</sup> «L'objet du quasi-contrat social est donc en somme celui de tout contrat d'échange valablement consenti: c'est d'établir entra les services que, par le fait de la solidarité

La struttura della società assume così il debito sociale attraverso il *quasi-contratto* corrispondendo alla forma della libertà nella concretezza dei fatti, delle relazioni e della realtà che la custodisce. È in questo modo che la dottrina solidaristica cerca la conciliazione tra la libertà individuale e la giustizia sociale, in un'ottica che parte dal realismo con cui interpretare le relazioni e il loro contesto<sup>93</sup> e offre una giustificazione alle istituzioni pubbliche e al loro intervento. Attraverso la mediazione del *quasi-contratto* di associazione umana

il diritto positivo può assicurare, mediante sanzioni imperative, il pagamento del debito sociale, l'esecuzione dell'obbligazione che deriva per ciascun uomo dal suo stato di debitore verso tutti<sup>94</sup>.

L'attenzione di Bourgeois si concentra in modo particolare e conclusivo sullo Stato quale organizzazione sintetica del sociale e quale autorità fondamentale nei confronti della libertà individuale. Il suo compito fondamentale è quello di assumere i vincoli naturali tra le disuguaglianze individuali e di gruppo per consentire l'esercizio dei diritti ed esigere l'attuazione dei doveri nel rispetto responsabile del debito reciproco tra tutti e ciascuno. La mutualizzazione del rischio della libertà di ciascuno diviene strumento concreto per la realizzazione di questo compito<sup>95</sup>. D'altra parte, l'utilizzo da parte dell'Autore di categorie mutate dall'ambito giuridico per esprimere e agire il vincolo sociale offre il fianco ad una critica di na-

naturelle, chacun rend à tous et ceux que tous rendent à chacun, ce rapport de justice – l'équivalence – qui peut seule déterminer de part et d'autre le libre consentement» (L. BOURGEOIS, «Rapport de M. Léon Bourgeois au Congrès d'Éducation Sociale en 1900», *Solidarité. L'idée de solidarité & ses conséquences sociales* [= Bibliothèque républicaine], Le bord de l'eau, Paris 2008, 104-120, 112 [trad. nostra]).

<sup>93</sup> Cf E. ANTONETTI, «La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace», 31s; J.E.S. HAYWARD, «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism», 29s.

<sup>94</sup> «La loi positive peut assurer par des sanctions impératives l'acquiescement de la dette sociale, l'exécution de l'obligation qui résulte pour chacun des hommes de son état de débiteur envers tous» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 98 [trad. nostra]).

<sup>95</sup> Cf L. BOURGEOIS, «Les risques sociaux et l'assurance sociale. Conférence du 4 décembre 1901», in ID., *Solidarité*, 212-239; ID., «Les applications sociales de la solidarité. Préface aux leçons professées à l'École des Hautes Études sociales 1902-1903», in L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 240-251.

tura tecnica e epistemologica ben argomentata dalla recente pubblicazione di Guido Arpa<sup>96</sup>.

#### V. IN DIALOGO CON L'OGGI

Con questi tre passi, la riflessione di Léon Bourgeois giunge al suo vertice. Procedendo a ritroso e con un linguaggio più prossimo: la struttura del vivere sociale si plasma attraverso l'agire di libertà che si determinano come risposta al debito di vita che le costituisce e dà loro forma (*quasi-contratto*); questo *debito* – che si esprime a tutti i livelli, dal più fondamentale al più concreto e specifico – è il modo umano in cui si manifesta il legame che definisce e caratterizza l'esperienza stessa della vita (*vincolo solidarista*). Con le espressioni dello stesso Autore:

La solidarietà che obbliga reciprocamente gli associati trova dunque la sua legge in se stessa. [...].

È dunque vero che la conoscenza della legge naturale della solidarietà degli esseri conduce a una teoria d'insieme dei diritti e dei doveri dell'uomo nella società. Questa teoria è soddisfacente da un punto di vista scientifico e da un punto di vista morale e risponde alle necessità della coscienza come alle necessità della ragione<sup>97</sup>.

Questo punto di arrivo segna il limite del pensiero di Léon Bourgeois e ne ha determinato il rapido declino negli anni successivi: l'evidente finalità pratica che lo guidava. Rispetto ad altri autori che hanno parlato di solidarietà prima di lui o dopo di lui, Bourgeois non si è mai definito come un teorico, ma come un politico, spinto – come si è cercato di mostrare – dalla necessità pratica di dare risposte ai problemi posti dalla politica del-

<sup>96</sup> Cf G. ARPA, *Solidarietà. Un principio normativo* (= Percorsi), Vita e Pensiero, Milano 2022.

<sup>97</sup> «La solidarité qui oblige réciproquement les associés trouve donc en elle-même ses lois. [...] Il est donc vrai de dire que la connaissance des lois naturelles de la solidarité des êtres conduit à une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société. Cette théorie est satisfaisante au point de vue scientifique et au point de vue moral, et répond aux nécessités de la conscience comme aux nécessités de la raison» (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 100s [trad. nostra]).

la Terza Repubblica francese<sup>98</sup> e della ricerca internazionale della pace<sup>99</sup>. Questo limite diventa però oggi risposta alla situazione reale del nostro tempo: il segno di un crescente individualismo, che ha condotto illustri esponenti della storia politica recente a gridare alla «fine della società», e che ha portato al progressivo restringimento dell'io<sup>100</sup>. A fronte di questo tratto che si esprime in tanti e diversi aspetti del nostro tempo (dalla crisi della partecipazione e del modello democratico, al potere affidato al mercato finanziario e ai sistemi tecnici), il principio di solidarietà non può ridursi ad un semplice riferimento teorico, sul quale costruire ipotetici castelli astratti (per quanto interessanti). Citando un altro grande pensatore e testimone dei fatti del secolo scorso:

La solidarietà di cui vogliamo parlare non è infatti né un concetto, né una teoria etica compiuta, ma un'idea. I concetti normalmente sono caratterizzati dal fatto che si lasciano definire con una relativa facilità mentre le idee restano sempre un po' indefinite. Sono piuttosto dei modelli delle cose che non l'espressione del loro stato di fatto. La solidarietà è per noi qualcosa da prendere come modello, che viene definito a mano a mano che si realizza e che dobbiamo ogni volta definire di nuovo. Essa non è neppure legata ad alcuna teoria compiuta. La teoria è un certo sistema di motivazioni della quali «una è sostenuta dall'altra» e una fonda l'altra. L'idea è qualcosa che alla fin fine non ha bisogno di motivazioni perché si motiva da se stessa<sup>101</sup>.

Bourgeois ci ricorda come il vincolo della solidarietà sia anzitutto un «fatto-osservato», cioè un'idea nel linguaggio di Tischner, che caratterizza l'esperienza stessa della vita dal suo sorgere al suo finire. L'elaborazione di una seria fenomenologia del vivere che assuma la sfida dell'iper-con-

<sup>98</sup> Cf J. MIÈVRE, «Le solidarisme del Léon Bourgeois. Naissance et métamorphose d'un concept»; O. AMIEL, «Le solidarisme, une doctrine juridique et politique français de Léon Bourgeois à la Vie République», *Parlement. Revue d'histoire politique* 11 (2009) 149-160.

<sup>99</sup> Cf A. NIESS, «Léon Bourgeois (1851-1925), juriste et ange de la Paix», *Parlement. Revue d'histoire politique* 11 (2009) 135-148.

<sup>100</sup> Cf C. TAYLOR, *Il disagio della modernità* (= Sagittari Laterza 75), Laterza, Roma Bari 1994, 5-8. Significativo questo passaggio: «il lato oscuro dell'individualismo è il suo incentrarsi sull'io, che a tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall'interesse per gli altri e la società» (*ivi*, 6-7).

<sup>101</sup> J. TISCHNER, *Etica della solidarietà*, CSEO, Bologna 1981, 17.

nessione posta sia dall'ecologia integrale e sia dallo sviluppo tecnologico è via necessaria per riconoscere l'appello a cui la libertà è chiamata a rispondere nella sua concreta responsabilità situata.

Emerge, in Bourgeois, come la sfida della libertà sia anzitutto antropologica. Affermare il carattere responsoriale (quindi responsabile) della libertà rispetto al reale e ai suoi appelli significa articolare una seria definizione relazionale dell'uomo e della donna, uscendo sia dalle ristrettezze di forme ideologiche o dogmatiche, sia dall'appiattimento sull'incomunicabilità dell'esperienza individuale. Dire che la persona si comprende nelle sue relazioni implica assumere la concretezza delle forme relazionali che sono vissute nel nostro contesto e che compongono la società. Proprio la categoria di *debito*, originalmente introdotta dal pensatore francese, appare particolarmente promettente per interpretare la persona a partire dalle condizioni concrete delle relazioni (si pensi alle forme del nascere oggi con la sfida posta ai modelli familiari, ai vincoli posti dai legami economico-finanziari, agli squilibri di genere, alle diverse forme di dipendenza chimica o affettiva o economica o medica sperimentata nelle diverse fasi della vita, etc)<sup>102</sup>. Percorrere coerentemente questa direzione implica il superamento della strenua opposizione teologica, ideologicamente messa in campo dal massone anticlericale Bourgeois: la considerazione del vivere nelle sue dimensioni abissali guida alla domanda sull'assoluto, all'invocazione di un atto di gratuità capace di rimettere ogni debito per aprire spazi alla libertà. Il compito teologico trova qui uno spazio promettente e, al contempo, rispettoso di una comprensione «laica» della società.

Infine, da questa riflessione si può sviluppare una reale e concreta proposta etica e pedagogica: la coscienza personale e comunitaria è chiamata, oggi più che mai, ad un sentire che riconosca nella realtà la chiamata a corrispondere responsabilmente alle relazioni che ci definiscono. La coscienza personale trova il suo fondamento nell'appello che la chiama ad assumere nel suo concreto determinarsi la responsabilità dell'altro. La solidarietà mostra così il suo lato virtuoso, quale *habitus* che plasma il sentire e dona forma concreta alla volontà personale. Di fronte alle sfide del nostro tempo, la responsabilità sociale si traduce in un compito

<sup>102</sup> Proprio in questa direzione si sviluppa l'interessante – e già citata – riflessione di Nathalie Sarthou-Lajus.

Stefano Cucchetti

educativo. Le parole di Bourgeois sintetizzano questo punto di arrivo e indicano la traccia fondamentale di una rinnovata responsabilità sociale e politica per l'oggi: «*Le problème social est, en dernier mot, un problème d'éducation*»<sup>103</sup>.

1 gennaio 2025

<sup>103</sup> L. BOURGEOIS, «Rapport de M. Léon Bourgeois au Congrès d'Éducation Sociale en 1900», 116.