

Solidarietà e sussidiarietà: aspetti filosofici

La parola *solidarietà* oggi è frequentemente usata nel linguaggio comune per indicare l'assistenza prestata alle persone bisognose o il sostegno morale dato a chi si trova in una situazione di difficoltà; questo da una parte fa sì che il termine mantenga stabilmente un'accezione positiva, d'altra parte comporta il rischio che la letteratura scientifica usi sempre meno il termine "solidarietà" per evitare un'interpretazione del suo significato certo non sbagliata, ma piuttosto riduttiva.

Nella filosofia sociale, infatti, il termine ha un significato più specifico: indica quel vincolo di interdipendenza che in un corpo sociale lega tra loro più persone, facendone un soggetto unitario. Contro un'interpretazione riduzionistica della solidarietà, mette in guardia Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, sottolineando che la solidarietà

«non è 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» (n. 38).

In questa prospettiva è importante riflettere sulla solidarietà come realtà profondamente connessa con la socialità della natura umana, partendo dall'analisi dell'immediatezza dei rapporti umani più che da una predefinita nozione di "uomo", per evidenziare le fondamentali strutture antropologiche della socievolezza. Tali strutture sono essenzialmente la *coesistenza*, l'*alterità*, la *prossimità*¹. La coesistenza, cioè l'essere-con-gli-altri, è

¹ Cfr. B. MONDIN, *Fondamenti antropologici della solidarietà*, in: «Per la Filosofia», VII (1990), n.20, pp. 2-12.

una dimensione primaria costitutiva dell'uomo, un *esistenziale*, come lo chiama Heidegger². Radici primarie della coesistenza sono la *ragione* e la *cultura*: grazie alla ragione l'uomo è capace di aprirsi al mondo in modo potenzialmente illimitato, condizionato dall'ambiente, ma, al tempo stesso, capace di trascenderlo, cosicché la coesistenza umana va ben oltre il fatto biologico e prende forma di evento spirituale, nella comunicazione e nel dialogo tra le persone, nella condivisione di valori e ideali, nella condivisione di un progetto di vita; grazie alla cultura l'uomo introduce nel mondo la sua creatività, la sua genialità, le sue esigenze morali e spirituali, oltre che materiali, e così trasforma e *umanizza* la realtà circostante. La coesistenza tuttavia deve essere radicata nel rispetto dell'altra persona, altrimenti si rischia la massificazione e il conformismo. Ecco allora l'importanza dell'alterità: l'altro è al pari di me stesso un soggetto spirituale portatore di una dignità che non può essere in alcun modo e per nessun motivo calpestata; è celebre, a tal riguardo, la seconda massima dell'imperativo categorico di Kant: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona altrui, sempre anche come fine e mai come semplice mezzo»³; e sono anche ben note le riflessioni sull'alterità del filosofo Emmanuel Lévinas⁴. Il riconoscimento dell'altro come altro, avendo stessi diritti e stessi doveri, si esprime nella struttura della prossimità. La prossimità, infatti, significa la vicinanza tra gli uomini e rende possibile il loro essere-in-comunità non al modo di una *società* animale, ma al modo di persone capaci di limitare la propria libertà per condividere assieme ad altre persone un cammino comune verso un bene comune. La prossimità è una struttura antropologica primordiale, in quanto precede e qualifica come umana ogni formazione comunitaria, come ben spiega Karol Wojtyla nella sua opera filosofica *Persona e Atto*:

«Il concetto di *prossimo* – scrive Wojtyla – crea la più ampia piattaforma comunitaria che va più lontano di qualsiasi ‘diversità’, tra l’altro anche di

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26; Niemeyer, Halle, 1927; trad.ital. *Essere e Tempo*, Longanesi & C., Milano 1976, pp. 152-162.

³ Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sez. II; *Fondazione della Metafisica dei costumi*, testo tedesco-italiano, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-145.

⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff Publishers B.V.; trad. ital., *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 5-15; 29-33; 100-152

quella che risulta dall'essere membro di varie comunità umane [...]. Il concetto di "prossimo" indica dunque la realtà più universale e anche il più universale fondamento della comunità tra gli uomini»⁵.

In altre parole, il concetto di *prossimo* esprime la relazione reciproca di tutti gli uomini nell'umanità. La socialità manifesta pertanto strutture profonde della natura umana e trova nella solidarietà quella *forza*, per così dire, che tiene unite le comunità umane e ne impedisce la disgregazione. Lo stesso comunicare umano, il linguaggio umano, presenta caratteristiche che mettono in luce la socialità dell'uomo. Scrive a tal proposito S. Tommaso d'Aquino, commentando la *Politica* di Aristotele:

«Vi è una differenza fra il discorso e la semplice emissione di voce. Infatti, la voce è solo segno di uno stato d'animo, di tristezza o di gioia, di ira o di paura [...]. E per questo motivo la voce è stata data anche agli altri animali [...]. Ma il linguaggio umano (*loquutio humana*) significa che cosa sia utile e nocivo all'uomo. Da ciò segue che significhi anche quello che è giusto e quello che è ingiusto [...]. E poiché il linguaggio è dato all'uomo per natura e poiché il discorso ha la finalità di consentire agli uomini di comunicare su ciò che... è giusto o ingiusto, bene o male ecc., segue che per natura gli uomini devono comunicare circa queste cose [...]. Ma la comunicazione intesa in questo modo è proprio ciò che costituisce la società domestica e quella civile. Dunque l'uomo è per natura un essere vivente *domestico e civile*»⁶.

L'Aquinate si serve dell'analisi della politicità del linguaggio come via per scoprire la politicità della natura umana, mostrando che le inclinazioni naturali nell'uomo si aprono ad un livello superiore rispetto al mondo animale: si orientano, cioè, alla dimensione etico-politica. Se la socialità della natura umana è capita nella sua originalità, la solidarietà emerge non solo come fattore indispensabile per soddisfare i bisogni di ciascun individuo, che in quanto singolo non basta a se stesso, come avviene nella cosiddetta *societas ex indigentia*; ma la solidarietà si comprende anche e soprattutto come fattore che consente all'individuo di realizzare le sue più profonde esigenze spirituali attraverso la comunicazione e l'amicizia con

⁵ K. WOJTYLA, *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 328-329

⁶ Cfr. In *I Politic.*, lect.1; (Edizione Marietti, Taurini-Romae, 1951, nn. 36-37).

gli altri, attraverso la condivisione di valori e di ideali, in cui il singolo riceve dagli altri e dona agli altri, come avviene nella cosiddetta *societas ex abundantia*, che possiamo pure chiamare *società di amicizia*⁷. È significativo che S. Tommaso, quando vuole parlare di solidarietà, tra i diversi sinonimi che usa, privilegi l'espressione *amicitia politica*, spesso equivalente al termine *concordia*, soprattutto nel suo *Commento ai dieci libri dell'Etica Nicomachea di Aristotele*. Secondo l'Aquinate vi sono quattro tipi di amicizia: naturale, domestica, civile e divina⁸. L'amicizia domestica e civile (o politica) sono indispensabili per la società umana:

«Essa è necessaria per quei mezzi che sono indispensabili alla vita e senza i quali la vita presente non può trascorrere; e per questo scopo l'uomo è aiutato dalla comunità domestica (*domestica multitudo*) di cui è parte (cioè dalla famiglia) [...]. In secondo luogo, l'uomo si appoggia alla molitudine di cui è parte, per una vita sufficientemente dignitosa; cioè non solo per vivere, ma per vivere bene, possedendo tutto ciò che gli è indispensabile per una vita dignitosa: e per questo scopo l'uomo è aiutato e sostenuto dalla comunità civile (*multitudo civilis*) non solo quanto alle necessità corporali... ma anche quanto alle necessità morali e spirituali».⁹

In un altro testo, del medesimo Commento all'Etica Nicomachea, S. Tommaso, venendo a trattare dei testi aristotelici sulla felicità, e, più precisamente, di cosa sia necessario *ad sufficientiam felicitatis*, determina come bisogna capire il concetto di "sufficiente" in ordine alla felicità, e così spiega:

«Si dice essere un bene per sé sufficiente non perché basti ad un solo uomo che conduca una vita solitaria, ma perché basti ai genitori e ai figli e alla moglie e agli amici e ai cittadini, cioè perché possano sufficientemente provvedere alle cose temporali offrendo gli aiuti che sono necessari (*necessaria auxilia ministrando*) [...]. E questo perché l'uomo è per sua natura un animale sociale (*animal civile*). Perciò non basta alla sua inclinazione provvedere a se stesso, ma è necessario che possa provvedere anche agli altri»¹⁰.

⁷ Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e Carità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 256-274.

⁸ Cfr. *In IV Sent.*, dist. 27, q.2, a.2 c.

⁹ *In I Ethic.*, lect. 1 (Edizione Marietti, Taurini-Romae, 1949, n. 4).

¹⁰ *In I Ethic.*, lect. 9 (Ed cit., n. 112).

Questa esigenza di solidarietà, che oltrepassa l'esigenza egoistica di soddisfare i propri bisogni e che è intrinseca alla natura umana, è dunque *amicitia politica* o concordia, e si instaura non solo tra i cittadini di una stessa città, ma anche tra diverse città¹¹, essendo il fondamento sia dell'armonia tra singoli o gruppi appartenenti ad uno stesso Stato sia dell'armonia che deve realizzarsi tra diversi Stati. La solidarietà o concordia politica va oltre la somiglianza o la comunanza di bisogni, di interessi, di idee, per cui più persone si uniscono per formare una società. Il filosofo e sociologo Emile Durkheim nella sua opera *Sulla divisione del lavoro sociale* del 1893 distingue una solidarietà che deriva dalle somiglianze e una solidarietà che deriva dalla divisione del lavoro. La prima è una forza di coesione data dal fatto che i membri di una comunità condividono la medesima visione del mondo, almeno sotto un determinato aspetto (per esempio un determinato interesse o un obiettivo comune da raggiungere o un'ideologia che li accomuna); la seconda forma di solidarietà è una forza di coesione data invece dalla diversità e complementarietà degli individui, che si produce nella società a causa della divisione del lavoro. Durkheim chiama la prima forma di solidarietà *solidarietà meccanica*, in analogia con la forza che tiene coesi i corpi inanimati, e la seconda forma di solidarietà *solidarietà organica*, in analogia con la forza che dà unità ai corpi organici. Anche S. Tommaso afferma chiaramente che la solidarietà non si identifica con l'uniformità delle idee:

«La concordia appartiene al genere dell'amicizia [...]. Da questo appare che la solidarietà non è uniformità di idee (*homodoxia*), che significa l'unità dell'opinione. Infatti, può capitare che siano della medesima opinione anche coloro che non si conoscono e tra i quali non c'è alcuna concordia o amicizia»¹².

Ma per l'Aquinate la solidarietà politica ha un fondamento ben più solido della solidarietà organica del Durkheim: essa si fonda sul *bonum honestum*, non sul *bonum utile*, e dice ordine ad un bene che trascende sia i singoli sia i gruppi: il bene comune. La solidarietà ha valore solo se esprime ed asseconda il reale orientamento dei singoli e della comunità a con-

¹¹ Cfr. *In IX Ethic.*, lect. VI (Ed. cit., n. 1836).

¹² *In IX Ethic.*, lect. VI (Ed. cit., n. 1830); cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 29, a. 3, ad 2.

seguire il bene comune, che deve avere sempre il primato nell'etica politica, non a scapito degli individui ma a vantaggio della realizzazione piena di ciascun individuo. A differenza del positivismo sociologico e del solidarismo del XIX secolo e della I metà del XX secolo, la filosofia sociale classico-cristiana lega, la riflessione sulla solidarietà ad una nozione di bene comune ancorata ad una antropologia metafisica in cui confluiscono la tradizione biblica e la tradizione ellenistico-romana, specialmente quella aristotelica. Sarebbe molto interessante trattare della solidarietà nella Sacra Scrittura e della valenza teologica della solidarietà (per esempio nella Cristiologia, nell'Antropologia teologica e nell'Ecclesiologia): ma ciò andrebbe oltre i limiti del tema che mi è stato assegnato¹³. Restando quindi nell'ambito filosofico, intendiamo per *bene comune* il bene dei membri della società civile in quanto tali, intimamente connesso con il fine stesso dello Stato; l'affermazione del bene comune quale fine sociale dello Stato e l'affermazione del valore assoluto di ogni singola persona umana non solo devono ritenersi compatibili tra loro, ma devono anche considerarsi necessariamente collegate, se si vogliono evitare gli opposti errori dell'individualismo liberista e del totalitarismo comunista.

«L'uomo – scrive don Luigi Sturzo – è insieme individuale e sociale [...]. Egli è talmente individuale da non partecipare ad altra vita che la sua, sì da essere personalità incomunicabile; ed è talmente sociale, che non potrebbe esistere né svolgere qualsiasi facoltà, né la sua vita stessa al di fuori delle forme sociali... Il principio associativo è interiore all'individuo e completivo della sua realtà individuale»¹⁴.

A tal proposito potrebbe essere utile la ben nota distinzione tra individuo e persona proposta da Jacques Maritain: l'uomo in quanto individuo è tutto della società e per la società; in quanto persona, ha degli aspetti essenziali per cui trascende la società, che è subordinata al valore della persona ed a servizio della persona¹⁵. La distinzione di Maritain pone qual-

¹³ Cfr. T. FEDERICI, *Aspetti biblici della solidarietà*, in: «Per la Filosofia», VII (1990), n. 20, pp. 13-25.

¹⁴ L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, Atlas, Bologna 1948, p. 6.

¹⁵ Cfr. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947; trad. ital. *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948.

che problema; nella sostanza, tuttavia, mi sembra conforme al pensiero di S. Tommaso, il quale da un lato afferma:

«La parte è per natura subordinata al tutto... Ciascun individuo sta a tutta la comunità come una parte sta al tutto¹⁶; – d’altro lato precisa – L’uomo non è ordinato alla società civile in forza di tutto il proprio essere (*secundum se totum*), e di tutti i suoi beni [...]. L’uomo, in tutto quello che forma il suo essere, il suo potere e il suo avere, dice ordine a Dio»¹⁷.

La solidarietà soddisfa entrambe le esigenze, di tutelare la dignità di ogni persona, che non può mai essere calpestata in nome di un’utilità sociale, e di orientare la realizzazione della persona al bene comune, senza preclusione alcuna al fine ultimo soprannaturale della persona stessa, che è la vita eterna, la visione beatifica di Dio. In quelle che impropriamente vengono chiamate *società animali* non esiste un vero bene comune capace di rispetto del singolo, perché il bene che tali società perseguono riguarda la specie: i singoli, pur sostenuti da istinto di conservazione, sono in fin dei conti soltanto mezzi per consentire la continuazione del tutto, cioè della specie. Lo Stato totalitario, di fatto, tende a concepire il bene comune alla stessa stregua delle *società animali*, nella maniera di un interesse generale che riduce ogni cittadino a semplice parte del tutto: il vero essere dell’uomo è soltanto l’essere sociale, la *coscienza collettiva*. Le radici hegeliane e marxiste di questo *monismo sociale* sono ben conosciute. Nell’opposta visione, altrettanto fuorviante, dell’atomismo sociale, il bene comune non si distingue qualitativamente da quello individuale ma solo quantitativamente, essendo nient’altro che la somma dei beni individuali. In ambedue queste concezioni filosofiche la solidarietà viene ad essere svuotata del suo autentico contenuto e privata del suo fondamento. Il bene comune rettamente inteso si configura come un bene *universale, integrativo, temporale e subordinato all’ordine morale oggettivo*. In quanto universale, il bene comune deve essere, per così dire, distribuito equamente e proporzionalmente tra tutti i membri del corpo politico ed abbraccia tutti i beni particolari, utili e necessari a produrre una sufficienza di vita perfettamente adeguata alla dignità umana. In tal senso si può ritenere tuttora va-

¹⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q.64, a.2.

¹⁷ *Ibid.*, I-II, q.21, a.4, ad 3.

lida la tesi di Francisco Suarez, secondo cui il potere legislativo deve promuovere il bene comune inteso come «felicità naturale della comunità umana perfetta e dei singoli uomini, in quanto sono membri di tale comunità»¹⁸. In quanto integrativo, il bene comune aiuta i soggetti della comunità a realizzare le proprie finalità in ambito sociale. In quanto temporale, il bene comune non si estende, dal punto di vista filosofico, oltre la vita presente, ed è perciò infondata qualsiasi identificazione o confusione tra bene sociale e bene assoluto. In quanto subordinato all'ordine morale oggettivo, il bene comune non può in alcun caso costituirsi in opposizione alla legge morale naturale: nessun male morale può essere giustificato in nome del vantaggio collettivo, perché l'ordine morale non si identifica *tout court* con l'ordinamento giuridico dello Stato né è ad esso subordinato, come pretendono alcune forme di positivismo giuridico. Senza entrare in un'approfondita analisi degli elementi costitutivi del bene comune, mi sembra che quanto detto sia sufficiente per collocare la solidarietà nel suo giusto contesto: la solidarietà, in vista del bene comune e del bene di ciascun cittadino e di ciascun gruppo sociale, unita alla virtù della *giustitia*, è vincolo che conferisce armonia alle attività sociali e individuali; nel solidarismo ancorato al personalismo metafisico e all'ontologia del bene comune si affermano massimamente, sul piano pratico-politico, l'unità, il coordinamento, l'organicità e la collaborazione tra persone, associazioni, gruppi, e formazioni sociali di vario genere. In questa prospettiva la solidarietà implica anche la “responsabilità” di ciascun membro di una società civile e di ciascun cittadino di uno Stato. Riprendendo l'affermazione dell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, citata all'inizio del presente intervento, è importante notare che ivi la solidarietà è intimamente connessa con l'impegno per il bene comune, descritto come «il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti». Giova in proposito ricordare che il termine *solidarietà* deriva dal diritto romano, esprimendo l'obbligazione solidale, *in solidum*, ovvero quella obbligazione con pluralità di soggetti e identico ed unico oggetto; certamente questo significato di solidarietà come *responsabilità collettiva* può anche comportare applicazioni che nulla hanno a che vedere con il nostro discorso, quali,

¹⁸ Cfr. F. SUAREZ, *De Legibus*, III, 2, 7.

per esempio: *uno solo risponde e paga per tutti*; oppure: *i membri di un gruppo diventano ipso facto responsabili di un delitto compiuto da uno del gruppo*, come veniva ammesso nel diritto criminale primitivo. Nel solidarismo d'ispirazione cristiana la responsabilità sociale non indica l'intrinseca e totale dipendenza di ogni uomo dalle precedenti generazioni o dal gruppo cui appartiene, come nel determinismo positivistico di Auguste Comte; significa, invece, che ogni cittadino è responsabile del bene altrui come fosse il proprio, e si adopera perché tutti possano perseguire il bene comune, avendo tutti i mezzi, materiali e spirituali, utili e necessari a tal fine: chi si disinteressa del bene altrui non è, in fondo, un buon cittadino. Il binomio solidarietà-responsabilità è fondamentale anche nel rapporto tra generazioni; su questo aspetto si è recentemente soffermato Benedetto XVI, nel Saluto rivolto il 30 aprile scorso alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, sottolineando l'importanza della responsabilità verso le future generazioni in riferimento alla cosiddetta “economia globale”:

«Al giorno d'oggi – afferma il Papa – l'interesse per il bene comune ha assunto una dimensione marcatamente globale. È anche divenuto sempre più evidente che il bene comune implica la responsabilità per le generazioni future. Di conseguenza la solidarietà intergenerazionale deve essere riconosciuta come criterio fondamentale per giudicare qualsiasi sistema sociale»¹⁹.

Nell'ambito di una tale concezione della solidarietà e del bene comune, si può adeguatamente comprendere il valore del cosiddetto *principio di sussidiarietà*, menzionato da Benedetto XVI nel medesimo discorso, in riferimento ad un *governo dell'economia globale*²⁰. Una formulazione esplicita del *principio di sussidiarietà* si trova nella Enciclica *Quadragesimo anno* del 1931:

«Deve restare saldo – scrive Papa Pio XI – il principio importantissimo della filosofia sociale: come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello

¹⁹ La citazione è tratta dal testo del Discorso di Benedetto XVI pubblicato su «L'Osservatore Romano» del 1 maggio, (2010), p. 7.

²⁰ *Ibid.*

che può essere fatto dalle minori e inferiori. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già di distruggerle e assorbirle» (n. 80).

Nei paragrafi immediatamente successivi, si parla di un *principio di funzione suppletiva dell'attività sociale* che lo Stato deve rispettare e garantire, per favorire la cooperazione e la concordia tra le classi; tale principio diventa in certo senso anche direttivo dell'economia, escludendo tanto il criterio marxista della "lotta di classe" quanto il criterio liberista dell'abbandono dell'economia alla libera concorrenza delle forze²¹. Il termine *sussidiarietà* viene dal latino *subsidium*, che significa «aiuto riservato per chi non arriva a fare un qualcosa che gli spetta fare»; esso non può pertanto ridursi ad esprimere l'idea di "surrogato" o a significare un aiuto volto ad assorbire il soggetto in difficoltà: la società aiutante deve autolimitarsi nella sua azione di sostegno e finalizzare il proprio intervento al ripristino della funzionalità sociale (ed economica) del soggetto aiutato, laddove sia possibile²². La sussidiarietà presuppone da parte dello Stato la salvaguardia del diritto e delle libertà legittime di ciascun cittadino o gruppo sociale e la promozione di aiuti dati alle libertà individuali e dei gruppi perché raggiungano una *perfecta sufficientia vitae*, supplendo, in caso di necessità, all'impossibilità o alla difficoltà della loro azione. Alla luce del principio di sussidiarietà la filosofia sociale valorizza notevolmente i *corpi sociali intermedi*, considerandoli società vere e proprie, cioè unioni di persone giuridicamente ordinate e organizzate, fornite di un apparato direttivo per finalità lecite e condivise da tutti i componenti. Rispetto allo Stato i corpi sociali sono società inferiori e devono subordinare il perseguitamento di fini particolari al bene comune e alla società politica, l'unica che può dirsi "perfetta", nel senso che possiede i mezzi necessari per il conseguimento di tutti quei beni naturali a cui l'uomo può aspirare nella vita presente. Da quanto detto si capisce facilmente che la nozione di "società

²¹ Cfr. *Quadragesimo anno*, nn.83-89.

²² Cfr. R. SPIAZZI, *Principi di Etica sociale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 95-99. L. ROSA - A.M. BAGGIO, *Sussidiarietà*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. X 1, 11241-11243; Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006.

perfetta" non solo non esclude, ma implica necessariamente la solidarietà e la sussidiarietà. Lo Stato, in cui si esprime dal punto di vista istituzionale la società politica, ordina, favorisce, sostiene, integra ed eventualmente supplisce alla libera attività dei corpi sociali intermedi, senza pretendere di sostituirsi ad essi, se non nei casi in cui la gestione statale di imprese e di enti si impone, in un dato momento storico, come unica via per realizzare il bene comune. Per questo è importante coniugare la sussidiarietà con una programmazione delle attività economiche, in senso lato, da parte dell'autorità statale, in vista di un armonico sviluppo economico, sociale e culturale, senza un'intromissione sistematica e invadente nella vita dei corpi intermedi che ne soffochi l'autonomia. Lo Stato, in quanto comunità superiore, ha il compito di favorire continuamente condizioni che permettano alle comunità inferiori e ai singoli cittadini di realizzare i propri compiti naturali. Il principio di sussidiarietà, dunque, determina le funzioni dello Stato e i limiti della sua azione nei confronti delle società minori e indica altresì l'obiettivo dell'equilibrio sociale nel sistema delle relazioni tra le parti e il tutto e anche tra le singole parti. In questo senso la sussidiarietà, per essere correttamente applicata, deve sempre essere in armonia con la virtù morale della giustizia, in tutte le sue forme (distributiva, commutativa, generale o contributiva, amministrativa) e con i principi del diritto naturale; inoltre si richiede l'esercizio della *prudenza politica*, che aiuta a discernere le vie migliori di intervento in una determinata situazione di inefficienza o di insufficienza operativa dei gruppi sociali.

In conclusione, è opportuno sottolineare che quanto detto sulla solidarietà e sulla sussidiarietà all'interno di uno Stato vale anche nell'ambito del rapporto tra gli Stati. Esiste, infatti, per dirla con Maritain, un *bene comune della famiglia delle nazioni*, in funzione del quale occorre costruire un *nuovo umanesimo internazionale*²³. Il valore della solidarietà nelle relazioni internazionali è già presente in modo esplicito nella *Quadragesimo anno*:

«Conviene che le varie nazioni, unendo propositi e forze insieme, giacché nel campo economico stanno in mutua dipendenza e debbono aiutarsi a

²³ Cfr. J. MARITAIN, *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris 1960; trad. ital. *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1960, pp. 41-42.

vicenda, si sforzino di promuovere con sagge convenzioni e istituzioni una felice cooperazione di economia internazionale» (n. 90).

Circa l'applicazione del principio di sussidiarietà in ambito internazionale, è importante quanto affermato da Benedetto XVI nell'Enciclica *Caritas in veritate*, a proposito del governo mondiale dell'economia e della opportunità della presenza di un'Autorità politica mondiale:

«Lo sviluppo integrale dei popoli e la collaborazione internazionale esigono che venga istituito un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione» (n. 67).

La riflessione filosofica sulla solidarietà e la sussidiarietà introduce, dunque, in tematiche di economia politica, di diritto costituzionale e di diritto internazionale, che richiedono alla dottrina sociale della Chiesa un approccio pluridisciplinare e interdisciplinare, che va insieme con l'approfondimento teologico.