

**I principi sociali come struttura fondamentale  
della società moderna: personalità, solidarietà e sussidiarietà  
di**

**Wilhelm Korff e Alois Baumgartner**  
Ludwig-Maximilians-Universität – München

**Abstract**

*The public relevance of Christianity consists, in an social-ethic point of view, in the reflection about the structural principles of modern, liberal society: its constitution is not the result of casual or mere historical evolutions, but of a principle-based reflection which bases the modern constitutions on the three principles of personality, solidarity and subsidiarity. Although, how is sufficiently known, they had to be realized partially against the Church and Christianity, they are expressions and consequences of the fundamental characteristics of the Christian understanding of "person", not in a religious way but in a universal and rational form. Therefore, they had the force to build the modern, liberal-secular society. Christianity, in this point of view, is not against liberalism, but one of the historical sources of it. That's why the theological social-ethic reflection is indispensable in our actual European and worldwide reflections on the constitutive conditions on human society.*

*One of the most important contributions on this social-ethic reflection is published, ten years ago, by the two Munich professors Wilhelm Korff and Alois Baumgartner. We're publishing now the translation of this article in Italian. Introducing it to the Italian social-ethic discussion, in the introduction we embed it into the horizon drawn by the Encyclical "Caritas in veritate" and the problems which in the meantime, in the first decade of the new century, have risen for European society.*

**Nota introduttiva** (di Markus Krienke)

Sotto il titolo *I principi sociali come struttura fondamentale della società moderna: personalità, solidarietà e sussidiarietà*, Wilhelm Korff e Alois Baumgartner, i due esponenti principali dell'interpretazione dell'etica sociale cristiana e della Dottrina sociale della Chiesa presso la Facoltà di Teologia cattolica della Ludwig-Maximilians-Universität a Monaco hanno riassunto in sintesi, nel 1999, il loro contributo allo sviluppo dei principi fondamentali di questa disciplina: personalità, solidarietà e sussidiarietà<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Korff / A. Baumgartner, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in: dies. et al. (ed.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 225-237.

Proprio per la loro chiarezza concettuale e per il loro stretto attenersi all'argomentazione di principi, questo saggio può essere considerato ancora oggi una delle elaborazioni di riferimento riguardo alla domanda "fondamentale" dei principi basilari della Dottrina sociale della Chiesa riguardo alla tematica degli ordinamenti sociali. Allo stesso momento, con l'apertura di questi principi per la loro dimensione etico-giuridica, Korff e Baumgartner hanno avanzato una proposta che ancora oggi non ha perso niente della sua validità – anzi si potrebbe dire che per l'etica sociale cristiana e per la Dottrina sociale della Chiesa questa dimensione dovrebbe risultare uno degli aspetti centrali per il nuovo secolo. Emblematicamente, è proprio questa prospettiva che viene confermata dalla recente enciclica *Caritas in veritate*, nei confronti delle sfide del XXI secolo che vengono riassunte nel concetto della "globalizzazione".

Soprattutto oggi, in un momento storico che si interroga sui principi fondamentali dello Stato liberale secolare moderno, come si è istituzionalizzato e costituzionalizzato soprattutto dopo la Seconda Guerra mondiale, questa riflessione non può essere sottovalutata. Essa delinea in modo sistematico – non storico-genetico<sup>2</sup> – come il Cristianesimo è stato il motore della società moderna e della sua istituzionalizzazione: se lo Stato non si basa più sulla moralità pubblica, cioè sui costumi, ma sulla dimensione giuridica della dignità della persona, istituzionalizzando in questo modo negli ordinamenti politici il supremo valore della libertà morale della persona, questo si deve alle intuizioni cristiano-sociali più originali. Anche se nella modernità essi dovevano essere rivendicati spesso in polemica anche violenta contro la Chiesa, nondimeno si può riconoscere nella rivendicazione della dignità umana, che risulta sottratta alla logica collettivistica, naturalistica, biologistica o evolutzionistica, una conseguenza – anche se lontana – di quel principio con il quale il Cristianesimo – a lungo andare – ha rivoluzionato la struttura e la ragione politica: *Caesaris Caesari, Deo Dei*. Questa conseguenza si ravvisa oggi nel principio fondamentale della Dottrina sociale della Chiesa, formulato in *Gaudium et spes* 25, per il quale la persona è e deve essere *principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium*.

Questo ragionamento fondamentale viene tematizzato dai nostri due autori nelle pagine che precedono quella parte che rendiamo di seguito disponibile per la prima volta in lingua italiana<sup>3</sup>. Significativamente, è stato proprio Antonio Rosmini a riconoscere nella dimensione giuridica il contributo specifico del Cristianesimo all'ordinamento sociale – contributo che, come si evince ancora una volta, si fa storia soltanto nella modernità: «Ora chi mai può disconoscere il fatto, che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un *principio d'incessante azione*, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività negli uomini? [...] Un *principio di libertà* si manifesto, che mentre all'umanità gentile pareva non potersi muovere oppressa sotto il peso d'inesorabile fato, l'uomo cristiano all'opposto sente la propria individualità, e svolge in sè stesso una sempre nuova libera sua potenza? [...]

<sup>2</sup> Infatti, in chiave storico-genetica, ossia come questi principi si sono fatti valere concretamente nella modernità, ci si trova davanti alla situazione paradossale che, soprattutto nel XIX secolo e nella prima metà del XX secolo, si sono dovuti imporre per grandi parti in un confronto tragico con la Chiesa e il Cristianesimo stesso.

<sup>3</sup> Cfr. M. Krienke, *Il Cristianesimo come forza ispiratrice del progresso umano* (Il Cristianesimo come motore della modernità, 1), in: [http://wp1192463.wp215.webpack.hosteurope.de/wordpress\\_it/wp-content/uploads/2010/07/0-Introduzione-Krienke.pdf](http://wp1192463.wp215.webpack.hosteurope.de/wordpress_it/wp-content/uploads/2010/07/0-Introduzione-Krienke.pdf); 1.11.2010.

Se altro dunque non è una società umana che un complesso, un avvincolamento di diritti e di doveri, chi non intende da questo solo, come l'istituzione della società cristiana, dee aver influito su tutte le altre società, sulla domestica e sulla civile specialmente, facendo comparire in esse nuovi diritti, quasi dal nulla traendoli con potenza creatrice, ed accertando gli incerti, pur con solo ammigliorarne la radice, coll'ammigliorar cioè e quasi creare nell'uomo il *soggetto de' diritti?*»<sup>4</sup>.

Il fatto che la Dottrina sociale della Chiesa non propone «soluzioni tecniche»<sup>5</sup>, ma che nondimeno rimanda con veemenza alla rilevanza pubblica del Cristianesimo, trova la sua soluzione coerente qualora si prende sul serio che essa è una disciplina di principi: essa non vuole né sostituire la politica né "interferire" in essa (misconoscendo l'autonomia legittima della politica), articolando il suo "intervento" nella rivendicazione dei principi che derivano dalla centralità della dignità umana: personalità<sup>6</sup>, solidarietà e sussidiarietà. Qualora si riesce a comprendere questi principi come principi giuridici, e quindi a collocarsi all'interno di una riflessione social-etica che condivide il punto di partenza dello Stato liberal-secolare, si intravede nelle strutture portanti delle società europee l'immagine cristiana dell'uomo la cui dignità è caratterizzata «intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum», che si potrebbe tradurre con intelletto, libertà e volontà<sup>7</sup>. Questa prospettiva offerta dalla Dottrina sociale della Chiesa, innanzitutto, non metafisicizza né lo Stato né la società né il mercato: il principio, il fondamento "metafisico", sta nella persona umana. In questo senso non esiste, in chiave etico-sociale, una "essenza" della società, dell'economia o dello Stato. Così è proprio per lo sviluppo moderno che si realizza storicamente il contributo dell'antropologia cristiana all'ordinamento pubblico, e Röpke poteva legittimamente affermare: «Il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità»<sup>8</sup>.

Per questa ragione, la Dottrina sociale della Chiesa sin dalla sua nascita non si stancava a criticare il «falso rimedio» alle sfide delle «cose nuove» ossia il socialismo: qualsiasi dottrina che assegna allo Stato la prevalenza criteriologica nei confronti dell'individuo, non è conciliabile con l'antropologia cristiana.

---

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 6 voll., a c. di R. Orecchia (Ediz. Naz., 35-40), Padova 1967-69, IV, 854 (II, 496).

<sup>5</sup> Benedetto XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 9; cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus annus*, 1 maggio 1991, 43.

<sup>6</sup> Il "principio di personalità", nella riflessione dell'etica sociale cristiana, significa che la persona umana è "principio, soggetto e fine" di tutte le istituzioni sociali. E' il principio base della riflessione etico-sociale cattolica e pone i fondamenti per la riflessione sistematica lungo i principi di solidarietà e sussidiarietà. Per la sistematicità della triade dei principi "personalità, solidarietà, sussidiarietà" questo concetto si presta a rivestire, anche se possiede molteplici significati lessicali, sia nel linguaggio quotidiano sia in ambito specificamente giuridico, il ruolo di fondamento e base dell'etica sociale cristiana. Con esso viene espresso in maniera scientifico-sistematica ciò che il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* definisce "la persona umana" come soggetto dei "suoi diritti" (cfr. *Compendio*, 105-159).

<sup>7</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I/II, Prologus.

<sup>8</sup> W. Röpke, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 113. Per la questione del "liberalismo" in riferimento alla Dottrina sociale della Chiesa cfr. M. Krienke, *Giustizia sociale e carità. Il liberalismo della Caritas in veritate*, in: *Rivista teologica di Lugano* 15 (2010) 27-52.

Ossia come affermava Rosmini: «[non] può recare alcuna meraviglia che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto»<sup>9</sup>.

In questa chiave, la formulazione liberal-giuridica della dignità umana da parte di Kant è diventato decisivo per la riflessione di Korff e Baumgartner, che riescono in questo modo a presentare un ragionamento che coglie quel momento in cui l'immagine cristiana dell'uomo ha influito maggiormente sulla sistematica giuridico-costituzionale moderna. Questo momento sistematico soprattutto oggi non può essere sottovalutato né tantomeno dovrebbe essere misconosciuto. Nella sua definizione fondamentale della dignità umana, Kant afferma che l'uomo non deve mai essere abbassato ad un mero mezzo, definito da un "prezzo", ma che gli spetta sempre anche la natura di fine e quindi di dignità.

Al di là di questo contributo, la metodologia kantiana incontra la critica da parte della riflessione etico-sociale cattolica qualora riduce l'uomo alla sua dimensione individuale, non lasciando spazio all'ancoramento della relazionalità, della concretezza, insomma delle varie dimensioni di una prospettiva "integrale" della persona. Come antropologicamente centrale, si evince in tal modo, in un'ottica che oltrepassa Kant, la dimensione della relazione. Così è stato proprio per Rosmini che nella chiave dell'antropologia cristiana ha definito l'uomo come sostanza (individuo) e relazione allo stesso momento: «[c]onvien dire dunque che il nome *persona* non significa né meramente una *sostanza*, né meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell'*intrinseco ordine dell'essere* di una sostanza»<sup>10</sup>. Con questa disamina, tramite la quale applica significativamente per la prima volta la definizione cristiana della persona divina all'uomo (infatti nel Cristianesimo il concetto di "persona" è stato sviluppato sempre a partire dall'incontro dell'uomo con la rivelazione di Dio)<sup>11</sup>, egli realizza *ante litteram* la pretesa della recente enciclica sociale ossia «un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale»<sup>12</sup> come momento centrale della comprensione cristiana di *persona*. Non può essere sopravvalutata l'importanza del fatto che la dimensione relazionale è attribuita direttamente all'essenza della persona, non della società: la società nasce dalla persona – essa è da interpretare in chiave personalistica e perciò il compito della Dottrina sociale è di "personalizzare" la società<sup>13</sup> – non la persona dalla società. La società, per questo, sorge e vive dalle relazioni di solidarietà tra le persone, e queste possono svilupparsi soltanto qualora lo Stato non si arroga di questa dimensione come prerogativa propria ma lascia e mette a disposizione sussidiariamente gli spazi affinché tali relazioni possano articolarsi. Qui è fondato antropologicamente il rimando reciproco e l'integrazione vicendevole dei principi di solidarietà e di sussidiarietà: «il principio di sussidiarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio di solidarietà e viceversa, perché se la sussidiarietà senza la

---

<sup>9</sup> A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in: id., *Opuscoli politici*, a c. di G. Marconi (Ed. Crit., 37), Stresa-Roma 1978, 81-121, qui 99, cfr. *ibid.* 107. Cfr. la formulazione di Hayek, molto simile, in F.A. v. Hayek, *La via della schiavitù*, tr. it. di D. Antiseri e R. De Mucci, Milano 1995, 127.

<sup>10</sup> A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a c. di F. Evain (Ediz. Crit., 24), Stresa-Roma 1981, 833, n. 50.

<sup>11</sup> Cfr. M. Krienke, *Essere – conoscere – agire. I presupposti teoretici dell'antropologia di Antonio Rosmini*, in: *Studia Patavina* 56 (2009) 577-596.

<sup>12</sup> *Caritas in veritate*, 55.

<sup>13</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, 6.

solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno»<sup>14</sup>.

Con questo presupposto, l'individualismo liberale è limitato, per la Dottrina sociale della Chiesa, alla considerazione metodologico-negativa<sup>15</sup>, ossia atto ad individuare, pretendere ed assicurare quegli spazi di libertà sociale che sono necessari, e che lo Stato deve sussidiariamente garantire, affinché la *persona humana* si possa evolvere nella sua integralità<sup>16</sup>: «il vero individualismo afferma il valore della famiglia e di tutti gli sforzi comuni della piccola comunità e del gruppo, [...] crede nell'autonomia locale e nelle associazioni volontarie e [...] certamente le sue argomentazioni si basano in larga misura sull'assunto secondo cui molto di ciò per cui di solito si invoca l'azione coercitiva dello Stato può essere fatto meglio con la collaborazione volontaria»<sup>17</sup>.

Significativamente, questa dimensione del "vero sviluppo umano" è richiesto nuovamente – e con nuova intensità nei confronti delle sfide della globalizzazione – dalla recente enciclica *Caritas in veritate*. Generalmente, l'"integralità" dello sviluppo della persona significa che la società deve essere attenta a non promuovere unilateralmente le dimensioni individualistiche, ma di dare il necessario spazio positivo, quindi gli sussidi adeguati, allo sviluppo della natura relazionale della persona. Positivamente, questo principio metodologico sarebbe quindi da classificare come "personalistico",<sup>18</sup> e non produce immediatamente le forme concrete di solidarietà nella società che dipendono innanzitutto dalle condizioni particolari per cui non possono essere metafisicamente prestabilite apriori. Anche questa conseguenza è un tratto caratteristico del principio personalistico della solidarietà e del personalismo metodologico insito nell'antropologia cristiana. Piuttosto sono da ricercare nella costituzione della persona stessa, la cui libertà è fondata nel fatto inalienabile che essa non è riducibile né alla sua dimensione naturale né a quella sociale, ma nel suo precipuo essere "autonomo"<sup>19</sup> e così *integrata* personalisticamente da due realtà che segnano e concretizzano in chiave relazionale l'intimità personale della persona: ossia verso il suo creatore trascendente, Dio, e verso i suoi genitori naturali. Qui non si tratta di due "società" ("società domestica" e "società teocratica"), ma di due contesti relazionali della dignità umana.

5

<sup>14</sup> *Caritas in veritate*, 58.

<sup>15</sup> La dimensione legittima dell'"individualismo" per la Dottrina sociale della Chiesa si evince quando lo si prende sul serio come principio metodologico in chiave sociale, non come un principio antropologico. Nella sua prima accezione, è stato formulato da Antiseri: «[s]olo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce: questa è l'essenza dell'individualismo» (D. Antiseri, *I cattolici e la «questione liberale»*, in A.M. Petroni [ed.], *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia 1997, 31-50, qui 39).

<sup>16</sup> Per un approfondimento sul tema vedasi F. Gentile, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni per una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano 2003, specie il X Codicillo «Sulla concezione statistica dell'amministrazione ovvero della burocrazia come *stato che s'è fatto società civile*».

<sup>17</sup> Cfr. quanto proprio negli stessi anni del saggio che in questa sede viene tradotto andava affermando F. Gentile, *Il principio di sussidiarietà e la pedagogia del diritto naturale*, in: *La società. Studi, ricerche, documentazione sulla dottrina sociale della Chiesa* (1999) 749-761.

<sup>18</sup> F.A. v. Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, a c. di D. Antiseri (Biblioteca Austriaca. Documenti, 4), Soveria Mannelli 1997, 68; per la concezione di Hayek cfr. S. Muscolino, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli 2010.

<sup>19</sup> Cfr. quanto proprio negli stessi anni del saggio che in questa sede viene tradotto andava affermando F. Gentile, *Il principio di sussidiarietà e la pedagogia del diritto naturale*, in: *La società. Studi, ricerche, documentazione sulla dottrina sociale della Chiesa* (1999) 749-761.

<sup>20</sup> Sull'*autonomia* del soggetto quale "germe dell'ordinamento giuridico-politico" vedansi le riflessioni svolte in F. Gentile, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova 2005<sup>3</sup>.

Entrambi momenti relazionali non si escludono a vicenda ma anzi rimandano l'uno all'altro. In questo modo, essi sono le realtà che impediscono difatti che lo Stato si può inglobare anche le realtà più personali e più espressioni della dignità intangibile e irriducibile di ciascun individuo. Ossia, in altre parole, esse realizzano la logica dell'"interruzione"<sup>20</sup> che il principio di personalità esprime nei confronti della logica politica: ossia che lo Stato si trova rimandato, sin dal principio della sua struttura, ad un fondamento che esso non può né produrre né assicurare, in quanto è implicito nella dignità umana<sup>21</sup>. Questo perché l'uomo non è individuo, e quindi esposto senza un ancoramento proprio a subire la "potenza" dello Stato, ma è relazione ontologica sia verso il suo creatore, sia verso i suoi genitori: perciò la relazione religiosa e la relazione familiare sono due relazioni che insieme alla dignità umana precedono la società e lo Stato. In queste relazioni si riproduce, da un lato, la sostanza personalistica della solidarietà, necessaria per mantenere viva nella società il consenso sui fondamenti valoriali della costituzione, mentre allo stesso tempo, dall'altro lato, si richiamano il senso e la ragione etica della sussidiarietà, che in questo modo non si riduce semplicemente al principio politico-giuridico del "federalismo" ma che rivela qui la sua sostanza etica. La sussidiarietà, indirizzata alla libertà e al sostegno delle prime strutture sociali immediatamente connesse al principio di personalità – la sua relazionalità sia religiosa che familiare – assicura la garanzia della "dignità umana" anche alle istituzioni riconosciute come "Chiesa" o come "famiglia". Oltre ad essere identificato con la decentralizzazione federale, il principio di sussidiarietà comprende quindi anche quelle istituzioni che "ospitano" la realtà personale, come il suo *habitat* sociale: in queste istituzioni, poi, si sviluppano le dimensioni umane specifiche di "dono" e di "perdono", che non possono essere prodotte dalla politica e dall'ordinamento pubblico, ma che da esse vengono presupposte. La strutturazione fondativo-giuridica, ossia i diritti liberal-negativi, democratico-positivi e social-partecipativi<sup>22</sup>, per la loro struttura non sono in grado di sostituire queste istituzioni, e tantomeno il loro fondamento, la dignità umana. La tutela social-etica, e quindi giuridica, di queste istituzioni fondamentali (si potrebbe caratterizzare in questo senso la dignità umana come istituzione-istituzione), viene realizzata attraverso l'applicazione del principio di sussidiarietà. I valori delle relazioni umane, ossia "dono" e "perdono", non rimangono poi solo all'interno di queste strutture, ma penetrano le relazioni sociali in quanto tali: diventa chiaro, in questo modo, perché il principio cristiano sociale è la persona e si realizza tramite la sua realtà sociale, e non un principio di rivoluzione politica. Pur non essendo rivoluzionario, esso ha degli effetti eminentemente rivoluzionari, ma nella veste di principio giuridico di un ordinamento secondo la libertà istituzionalizzata della dignità umana dimostra una maggiore sostenibilità. Al fondamento di questo sviluppo "sostenibile" stanno le dimensioni di benevolenza e carità sociale, che non sono istituzionalizzabili e che quindi non possono essere costruite, gestite e garantite dall'ordinamento politico – ossia le già citate dimensioni di "dono" e di "perdono" – che da sempre costituiscono la forza motrice che ha fatto fermentare il principio della dignità dell'uomo nelle società e che oggi sono quel "fondamento" che lo Stato liberal-secolare «non può garantire».

<sup>20</sup> Cfr. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 150.

<sup>21</sup> Cfr. E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a c. di M. Nicoletti (Il pellicano rosso, N. S. 46), Brescia 2006, 68.

<sup>22</sup> Cfr. W. Brugger, *Zum Verhältnis von Menschenbild und Menschenrechten*, in: W. Härle / B. Vogel (edd.), «Vom Rechte, das mit uns geboren ist». Aktuelle Probleme des Naturrechts, Freiburg-Basel-Wien 2007, 216-247.

Significativamente, è stato sin dalla *Rerum novarum* che la Dottrina sociale della Chiesa ha associato, come differenza specifica del suo annuncio, al termine di "giustizia" come principio dell'ordine, quello della "carità" per esprimere la qualità specifica che il Cristianesimo, attraverso la promozione della dignità dell'uomo, aggiunge<sup>23</sup>.

In questa chiave, la sussidiarietà rinforza la società civile, senza renderla un'entità metafisica. E soprattutto libera la logica politica dall'illusione del perfettismo. E' stato il Cristianesimo, appunto, con il suo principio politico storico del *Caesaris Caesari, Deo Dei*, ad aver sottratto alla politica tale illusione, che non può non sfociare in strutture politiche despotiche e di oppressione. Secondo Rosmini, l'etica sociale cristiana è caratterizzata, perciò, dal principio dell'antiperfettismo: «il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti (cioè la dignità umana) alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente. In certo ragionamento io parlai del gran principio *della limitazione delle cose* e ivi dimostrarai, che vi sono de' beni la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali»<sup>24</sup>. Come si evince da questa citazione, anche la dimensione dell'antiperfettismo deriva dall'antropologia dell'immagine cristiana dell'uomo ed identifica quindi una dimensione originaria dell'etica sociale cristiana: nella prospettiva del "principio di personalità", la "perfezione" non è una categoria sistemica o ideologica, ma personale: innanzitutto all'uomo deve essere aperta la possibilità per il suo sviluppo e per la perfezione del sistema – la misura di quest'ultima è sempre ed esclusivamente la persona. D'altro canto, dalla fallibilità della natura umana deriva anche l'antiperfettismo politico come esigenza della dignità dell'uomo. In questa chiave, il pensare la struttura politica a partire dal principio di personalità bandisce sin dall'inizio qualsiasi pericolo di una «tirannia dei valori»<sup>25</sup>, e di qualsiasi ideologia o utopia che si potesse appoggiare su quest'ultima. E' questa la dimensione espressa dalla *Caritas in veritate*, sull'apporto positivo della fede alla ragione politica, cioè di impedire che quest'ultima possa essere lasciata a se stessa, producendo delle disfunzionalità (ideologie, utopie) equivalenti a quelle che potenzialmente può fornire una fede senza l'apporto della ragione (fondamentalismi)<sup>26</sup>.

A questo punto, si evince nuovamente la dimensione profondamente "liberale" dell'etica sociale cristiana – "profondamente liberale" nel senso dell'affermazione che proprio il liberalismo nei sistemi sociali ha bisogno di una forte base, per non perire per le conseguenze del liberalismo stesso. Per l'etica sociale cristiana, questa base forte non deve contraddire al principio di personalità e della libertà morale dell'individuo, per cui essa la riconosce nella relazione trascendente dell'uomo stesso. E' emblematico rilevare un'affermazione di von Hayek proprio in questo senso: «Questo liberalismo intollerante ed aggressivo è il principale responsabile dell'abisso che, particolarmente in Europa, ha portato molto spesso le persone religiose ad allontanarsi dal movimento liberale. Sono convinto che, se non si riesce ad abbattere questo muro che divide il liberalismo dalla religione, è impossibile sperare in una rinascita delle forze liberali. Molti segnali, molti indizi lasciano pensare che in Europa una simile riconciliazione sia oggi più vicina rispetto al passato, e che molti vedano in essa l'unica speranza di sopravvivenza degli ideali della civiltà europea.

<sup>23</sup> Cfr. Leone XIII, Enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, 18-20, 24, 44-45; Pio XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, 24, 89, 125-126, 131, 138-139.

<sup>24</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a c. di M. D'Addio (Ediz. Crit., 33), Stresa-Roma 1997, 104s.

<sup>25</sup> Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, a c. di P. Becchi (Il pellicano rosso, N. S. 81), Brescia 2008.

<sup>26</sup> Cfr. Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 56.

È per questo motivo che mi sembrava così importante riservare ai rapporti tra liberalismo e cristianesimo una sessione specifica dei lavori del nostro incontro»<sup>27</sup>. In questo senso, il principio personalistico dell'etica sociale cristiana, davanti all'antropologia cristiana, propone un concetto di libertà morale: la libertà non è individualisticamente o libertinisticamente riducibile, perché solo in quanto espressione della persona essa può essere il punto fondamentale dell'ordinamento pubblico. Proprio per questo, i diritti individual-liberali non sono di per sé diritti "individualistici" o "egoistici"<sup>28</sup>, ma diritti morali ed i primi elementi fondamentali dell'ordinamento sociale basato sul principio di personalità.

In questo senso, all'etica sociale cristiana spetta oggi una sorta di "lavoro archeologico"<sup>29</sup>, ossia di ricomprendere e di far capire di nuovo, come l'immagine cristiana dell'uomo, quell'effetto rivoluzionario del principio storico del Cristianesimo che è la carità<sup>30</sup>, ha formato, nei principi di personalità, solidarietà e sussidiarietà, la società moderna. In questo senso, i principi della Dottrina sociale cristiana ci aiutano a comprendere la forma e la struttura dei nostri ordinamenti – dalla costituzione fino ai singoli ordinamenti politico-sociali –, che sulla base della dignità umana realizza ciò che Sebastiano Maffettone ha definito la «libertà istituzionalizzata»<sup>31</sup>.

Senz'altro, Wilhelm Korff ed Alois Baumgartner svolgono quei ragionamenti fondamentali intorno a questi principi, che sono indispensabili per una comprensione profonda e competente di essi. I due autori presentano un ragionamento rigorosamente sistematico che dimostra nel primo passaggio come nella dignità umana l'immagine cristiana dell'uomo diventa criterio per la formazione e la gestione – per la responsabilità – dell'ordinamento sociale. Per loro due, la società moderna si contraddistingue, a differenza a quella pre-moderna, per il fatto che l'uomo non si deve assumere soltanto la responsabilità per le sue azioni al di sotto e all'interno di un determinato ordinamento, prestabilito e sempre già dato (*Gehorsamsverantwortung*), ma anche per l'ordinamento e i suoi punti cardini stessi (*Gestaltungsverantwortung*).

Questa dimensione della *Gestaltungsverantwortung* vorrei esplicitare, infine, attraverso tre concretizzazioni della triade di principi personalità, solidarietà e sussidiarietà, tematizzando la domanda del "bene comune", l'"opzione per i poveri" e la "globalizzazione" – tutti e tre temi di attualizzazione per la stessa etica sociale cristiana.

(1) Dopo queste considerazioni, ora siamo in grado di esplicitare il concetto difficile del "bene comune" attraverso la relazione di reciprocità tra solidarietà e sussidiarietà, cioè di questi principi che esprimono la *Gestaltungsverantwortung* dell'uomo nei confronti dell'ordinamento giuridico. La dimensione del bene comune si può esplicitare, in questo contesto, in una duplice dimensione: inter-personale (solidarietà) e strutturale (sussidiarietà). Da un lato, il bene comune ha una dimensione inter-personale e in essa si realizza attraverso la *solidarietà*. Infatti, la solidarietà "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>32</sup>.

8

<sup>27</sup> Cit. in: F. Felice, *Prefazione*, in: S. Muscolino, *Persona e mercato*, 9-20, qui 9.

<sup>28</sup> Questa è la critica dell'enciclica *Caritas in veritate* quando afferma in paragrafo 43 che «i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'exasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri».

<sup>29</sup> Cfr. M. Krienke, *La rilevanza pubblica del Cristianesimo*, in: <http://www.meic.it/allegati/files/2010/05/14024.pdf>; 1.11.2010, 16.

<sup>30</sup> Cfr. Krienke, *Il Cristianesimo come motore*, 21-28.

<sup>31</sup> S. Maffettone, *Le radici della filosofia europea e la pace nel Mediterraneo*, in: M. Krienke / W. Staudacher (edd.), *Mare nostrum: Mittelmeer – Mare mediterraneo* (Zukunftsfragen – I quesiti del futuro, 2), Soveria Mannelli 2009, 101-108, qui 103, 106, 108.

<sup>32</sup> Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, 38.

Il bene comune, quindi, non è un'entità metafisica che potrebbe essere disciolto dal principio fondamentale della persona. Anzi, esso si riferisce alla persona e significa che certi beni l'uomo non può mai raggiungere da individuo, ma soltanto attraverso la solidarietà. Questa dimensione (inter-)personale viene sottolineata anche dalla *Gaudium et spes* che lo definisce «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente»<sup>33</sup>. D'altro canto, è la *sussidiarietà* che esprime il fatto che il "bene comune" ha anche una dimensione dell'ordinamento sociale, in altre parole del "buon ordinamento" che spesso viene definito «secondo la giustizia sociale»<sup>34</sup>. Questo è un risultato importante dell'approccio "di principio" della Dottrina sociale della Chiesa: la struttura formale-giuridica della società può essere considerata "neutra", ma deve essere strutturata nel rispetto della dignità umana. In questo momento, però, essa diventa un "bene comune", anche se la concretezza e la materialità del "bene" non sono sviluppate, in quanto si tratta di una struttura formale di ordinamento. Ma questo non vuole dire che questa struttura sia "neutrale": anche le strutture possono favorire o impedire lo sviluppo umano, e quindi possono essere anch'esse "buone" o "cattive", come sottolineano bene Korff e Baumgartner.

(2) Inoltre, la connessione tra sguardo teoretico ed aspetto pratico del principio di personalità si evince dal fatto che l'etica sociale cristiana non si ferma all'elaborazione dei principi, ma considera anche quali sono i momenti per rilevare il "successo", in chiave etica, di un ordinamento pubblico. Per essa, l'indicatore per l'eticità effettiva di un ordinamento è lo sguardo critico sulle persone più svantaggiate della società. In nessun modo, però, questa «opzione preferenziale per i poveri»<sup>35</sup>, che in quanto biblicamente fondata attua direttamente uno dei punti centrali della rivelazione cristiana, può essere realizzata, a livello delle strutture sociali, attraverso un'abrogazione dell'ordinamento stesso: in questo caso l'ordinamento dovrebbe prevedere la sospensione di se stesso. Questo, sistematicamente, non è possibile – per la struttura di universalità e giuridicità della dignità umana stessa. Infatti, chi vorrebbe interpretare il principio dell'antiperfettismo in questa chiave, lo fraintenderebbe clamorosamente. L'etica sociale cristiana non produce dei "Robin Hood", ma misura l'intero ordine sociale, l'insieme delle sue istituzioni e regolamenti nell'universalità della loro validità, alla misura se considerano anche le persone più svantaggiate nella società. Così, in essi si condensa e si radicalizza il primo principio dell'etica sociale cristiana: ossia che la persona è il criterio dell'ordinamento. Se le persone più svantaggiate perdono sempre più le possibilità per la loro realizzazione in quanto persone, allora il problema non è semplicemente "organizzativo", ossia quello di un rimedio spontaneo, ma questo fatto mette in crisi l'ordinamento stesso e ne indica delle disfunzionalità intrinseche. Proprio nella situazione attuale di crisi nelle nostre società europee, dovremmo riscoprire questa «opzione preferenziale per i poveri» come criterio di prova dei nostri ordinamenti<sup>36</sup>.

(3) Un'ulteriore sfida, alla quale si trovano esposti i principi dell'etica sociale cristiana oggi, è la sfida della globalizzazione: infatti, a livello mondiale, manca ancora quel ordinamento che a livello nazionale si poteva presupporre e i cui principi oggi si devono archeologicamente riscoprire.

<sup>33</sup> Il "bene comune" è riferito alla persona: "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente" (*Gaudium et spes*, 26).

<sup>34</sup> Cfr. A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: id., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 1997, 43-249.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heimbach-Steins, *Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik*, in: ead. (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, 2 voll., Regensburg 2004, I, 83-110, qui 107.

<sup>36</sup> Cfr. Krienke, *Il Cristianesimo come forza ispiratrice*, 28-32.

La situazione globale internazionale, al contrario, ancora richiede un ordinamento e nella discussione internazionale si tratta di stabilirne i criteri. Proprio contribuendo a questa discussione, l'attuale enciclica *Caritas in veritate* realizza il tentativo di applicare i criteri di personalità, solidarietà e sussidiarietà anche all'ordinamento globale, che viene dichiarato un desiderato supremo<sup>37</sup>. Ma anche per la comprensione di questi principi, questa nuova sfida della globalizzazione porta una spinta di riflessione in avanti: da un lato, perché in questa considerazione della loro dimensione universale, essi vengono aggiornati in un modo specifico, e scopriamo che essi non sono stati assorbiti dai nostri ordinamenti, in modo tale da diventare "inutili" per la riflessione politica odierna, ma dimostrano di aver mantenuto la loro distanza critica dai nostri ordinamenti stessi. Dall'altro lato, in questo modo tali principi si prestano anche come idee direttrici e principi accompagnatori per le "cose nuove" dei nostri tempi e dei nostri contesti sociali dell'Europa, suscitate dalla globalizzazione.

\*\*\*\*\*

---

<sup>37</sup> Cfr. *Caritas in veritate*, 57-59.

**I principi sociali come struttura fondamentale della società moderna:  
personalità, solidarietà e sussidiarietà**

di

**Wilhelm Korff e Alois Baumgartner\***

Ludwig-Maximilians-Universität – München

I principi hanno la funzione di ricondurre la molteplicità dei fenomeni e delle esigenze a strutture semplici e fondamentali, concettualizzando essi in questo modo la loro importanza di indirizzare e di dirigere la conoscenza e le azioni umane. La fatica dell'uomo di giungere a tali principi è giustificata, in ultima analisi, dall'acquisto di ragioni di determinazione che lo aiutano a rendere trasparente il suo mondo di conoscenza e di azione secondo criteri superiori, di spiegarla, di ordinarla e di gestirla.

Questo fornisce ai principi stessi il loro carattere universale in quanto costituiscono qualcosa di fondamentalmente valido e normativo. Ciò significa, in riferimento all'azione umana, che non si tratta di norme che potrebbero essere eseguite e realizzate immediatamente, non sono prescrizioni o norme di attuazione, ma abbiamo a che fare con *direttive* rilevanti per la strutturazione e il procedimento sociale. Essi forniscono *orientamenti fondamentali* che paiono vincolanti per l'agire nei riguardi dell'articolazione intenzionale della realtà dell'azione umana. Di per sé, invece, non dicono ancora niente su che cosa è da fare nel particolare. La domanda su quali siano tali *direttive* diventa virulente soprattutto in tempi di crisi, segnati dal fatto che gli schemi d'interpretazione e d'orientamento perdono la loro plausibilità e che le società si trovano davanti alla sfida di rivedere i propri fondamenti sulla base della loro autocomprensione e quindi della loro capacità di prospettiva futura. In questo processo può senz'altro accadere che si formano principi nuovi che tengono conto dello sviluppo storico concreto. Questo procedimento si evidenzia in particolare modo nella formazione di nuovi *principi giuridici* fondamentali, come essi sono stati svolti dallo Stato moderno secolare nella sua opzione fondamentale della pretesa dell'intangibilità della dignità umana: ossia nei principi basilari della libertà ed uguaglianza dei soggetti umani e nei principi strutturali della democrazia, dello Stato di diritto e dello Stato sociale, nonché nei suoi sviluppi ulteriori nei principi costituzionali del federalismo e della protezione dell'ambiente naturale.

---

\* Traduzione di Markus Krienke. Il traduttore ringrazia Andrea Favaro per l'aiuto prezioso della correzione linguistica.

Una tale spinta innovatrice appare anche al livello delle opzioni e idee direttrici di tipo *etico-sociale* che corrispondono a questo sviluppo giuridico e che lo precedono ossia ne stanno alla base. Se prima – nelle condizioni delle società “statiche” – esse sono state le due categorie del *bene comune* e della *giustizia* (distinta in giustizia commutativa, distributiva e legale), ora si cristallizzano ulteriori principi sociali, in cui si articola la pretesa morale della società moderna liberale: i principi sociali di personalità, solidarietà e sussidiarietà<sup>38</sup>.

Ciò che fa sì che la società, in un processo che perdura ormai da due secoli, inizi a chiedersi quale sia la base di questi principi sociali che esprimono una pretesa etica, è l'esperienza fondamentale della propria essere società “dinamica”<sup>39</sup>: questa società si trova dopo la svolta antropologica che ha messo al centro il soggetto – che a sua volta, in ultima analisi, è conseguenza della comprensione cristiana dell'uomo<sup>40</sup> – di fronte ad una corrente di innovazioni e cambiamenti che sembrano senza limite, e che a sua volta costringe la società di creare anche le strutture normative necessarie per rispondere in modo adeguato.

Per questo compito, però, essa non può basarsi più su modelli etici che presentano strutture tramandate, storicamente condizionate di ordinamenti metafisico-essenziali e quindi immutabili, che parlerebbero in questo modo *dell'essenza* dello Stato, *dell'essenza* dell'economia, *dell'essenza* dello sport, *dell'essenza* della famiglia, del matrimonio ecc. Proprio questo fatto pone la domanda circa le ragioni determinanti che sottraggono, da un lato, i processi che strutturano la società alla casualità e all'arbitrio, e che, dall'altro, li tengono aperti per future possibilità di cambiamento e di sviluppo. I principi sociali di *personalità*, *solidarietà* e *sussidiarietà* sono da intendere, perciò, come strutture architettoniche di una società *aperta allo sviluppo*. Quindi essi non possono essere associati a modelli etici fondativi e statici, ma anzi non sono compatibili con quest'ultimi, proprio per la loro natura di essere principi.

---

<sup>38</sup> [In questi principi si esprime quindi la dimensione della “giustizia sociale”, che non era nota alle società statiche premoderne, alle quali bastava la sistematica aristotelica tra giustizia commutativa, distributiva e sociale. Con la dimensione nuova della “giustizia sociale” si esprime quindi un'altra esigenza di riflessione social-etica della modernità, che attraverso i principi di personalità, solidarietà e sussidiarietà la misura al criterio della dignità umana - ndt M.K.]

<sup>39</sup> [La dinamicità della società moderna, resa possibile anche istituzionalmente dopo la Rivoluzione Francese, alla quale si riferiscono i due autori del nostro testo. Questa dinamicità si contrappone alla staticità della società medievale, e apre la possibilità che l'uomo possa assumersi la *Gestaltungsverantwortung* per le strutture e per le istituzioni sociali; ndt M.K.]

<sup>40</sup> [Questo aspetto è stato trattato dei due autori in un capitolo che precede il pezzo tradotto e pubblicato qui; cfr. W. Korff; *Der sozialetische Paradigmenwechsel: Voraussetzungen und Konsequenzen*, in: Korff/Baumgartner et al. (edd.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, 212-225, qui 214-217. Queste considerazioni sono state riprese da Krienke, *Il Cristianesimo come forza ispiratrice*, 21-28; ndt M.K.]

I principi sociali si dimostrano sia nella loro genesi sia nel loro valore funzionale come categorie che aiutano a rendere accessibile la domanda social-etica come domanda di etica strutturale in un modo rinnovato, capace di trovare consenso sociale.

I principi menzionati di personalità, solidarietà e sussidiarietà sono, dal punto di vista semantico, neologismi per i quali non esistono corrispondenti nelle tradizioni etiche che li precedono, per quanto riguarda le circostanze individuate e declinate da essi. In questo modo, essi segnalano un modo nuovo di porre le domande etiche. Per la prima volta, la domanda circa le strutture sociali viene estrapolata dalla sua presunta neutralità etica e tematizzata come un problema assegnato alla responsabilità dell'uomo di gestire attivamente queste strutture (*Gestungsverantwortung*).

I principi summenzionati acquisiscono, in questo modo, il significato di assiomi normativi che si evincono come indispensabili per la soluzione delle domande strutturali da un punto di vista sia *morale* che *di fatto*<sup>41</sup>.

## 1. Personalità come principio sociale

Innanzitutto è da rilevare che il concetto di "persona" acquisisce un ruolo chiave come termine di rilevanza etica soltanto nel processo della riflessione della modernità. La pretesa di *corrispondere ad ordinamenti* dati, non basta più e richiede perciò anche la pretesa di gestire questi ordinamenti in modo tale che, viceversa, anch'essi *"corrispondano all'uomo"*. L'ultimo criterio per l'ordinamento diventa, quindi, l'uomo stesso, e precisamente nella sua indisponibilità come persona. In questa chiave si parla anche di *dignità umana*, distinguendo così il valore indisponibile, che si deve riconoscere all'uomo in quanto persona, da quel valore sempre relativo, di equivalenza che viene attribuito alle caratteristiche umane e alle sue prestazioni. A buon diritto, Kant distingue perciò tra il prezzo e la dignità: «Nel regno dei fini, tutto ha un *prezzo o una dignità*. Ha un prezzo ciò al cui posto può esser messo anche qualcos'altro, di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità»<sup>42</sup>. Quest'ultima, appunto, appartiene all'uomo in quanto persona. Solo l'uomo è un soggetto morale e capace alla auto-riflessione e all'auto-trascendimento verso altri e verso "altro". Per questo egli è «persona» e perciò «fine a se stesso»<sup>43</sup>. Contrariamente, le strutture sociali dell'ordinamento della società si contraddistinguono per avere esclusivamente funzione *strumentale*, nonostante le loro differenziazioni e molteplicità dei fini proseguiti attraverso essi. Le istituzioni sociali sussistono per amore della persona e non viceversa.

13

<sup>41</sup> Cfr. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1990; A. Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, Köln 1975.

<sup>42</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 77 (a c. di V. Mathieu, Milano 2008<sup>2</sup>, 157).

<sup>43</sup> I. Kant, *Fondazione*, BA 63-68 (a c. di V. Mathieu, Milano 2008<sup>2</sup>, 139-145).

Esse derivano la loro giustificazione morale soltanto dal fatto di essere le condizioni funzionali per lo svolgimento e per lo sviluppo dell'essere personale dell'uomo. In questo senso, ora bisogna trattare del principio personale come principio sociale. Un'interpretazione-guida di questo nesso etico-strutturale viene fornita dalla Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*: «la persona umana [...] è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali»<sup>44</sup>.

Questa definizione lapidaria del Concilio Vaticano II ci conduce ad un'ulteriore esplicitazione di ciò che comprende il principio personale in quanto principio sociale. Questa definizione afferma qualcosa di fondamentale della natura delle istituzioni sociali, delle strutture sociali e della gestione di strutture, e precisamente la dimensione che non si tratta di fatti naturali, non sono programmi biologicamente predeterminati, e nemmeno ordinamenti essenzialistici avulsi dalle categorie di spazio e tempo, ma costruzioni umane disposte secondo condizioni varie, molteplici. Sono prodotti della *persona humana*: devono garantire e rendere possibile il suo svolgimento e la sua realizzazione, ma ugualmente possono anche sottometerla e ostacolare il suo sviluppo. Con il loro carattere di essere "costruzioni", artifici, essi sono collocati, in linea di massima, all'interno dell'ambito del compito dell'uomo che deve evolversi e "autosvolgersi": è qui che essi si evincono come entità mutabili e gestibili. Allo stesso tempo, è unicamente il ricorso al principio della persona come criterio invalicabile e definitivo ciò che rende possibile un giudizio etico su di esse.

Proprio in questo ricorso, elaborato dal Concilio Vaticano II all'interno delle sue definizioni, si cristallizza lo specifico moderno dell'argomentazione etica: la fondazione della pretesa etica nella dignità umana crea le condizioni per l'estensione della domanda etica dal livello personale d'azione a quello della gestione strutturale dell'ordinamento e delle istituzioni. Non c'è soltanto un agire buono o cattivo orientato alle strutture sociali date; buone e cattive possono essere anche le strutture sociali stesse che determinano l'agire umano, con le loro norme, istituzioni, leggi e prescrizioni. Infatti, ora non si tratta più della domanda etico-sociale tramandata ossia di un'etica della virtù e dell'interazione, dispiegata in chiave sociale, ma originariamente di un'«etica sociale strutturale» (A. Rich). Anche le strutture sociali stesse non si lasciano più definire come eticamente neutrali. Essi sono prodotti dell'uomo e perciò parte inestinguibile della prassi umana, da indirizzare e da giustificare nei confronti della pretesa universale della dignità umana.

Con questo, ci si pone la domanda ulteriore, come la pretesa della dignità umana possa essere inserita nelle strutture sociali e come essa possa essere fatta valere all'interno di quest'ultime.

---

<sup>44</sup> *Gaudium et spes*, 25.

Innanzitutto bisogna partire dal fatto che la dignità umana, in linea di principio, è riferita all'uomo concreto negli aspetti empirici e cioè naturali, storici e culturali della sua esistenza. Il rispetto per la dignità umana, quindi, ha a che fare necessariamente con condizioni concrete di sviluppo, come esse risultano dalla determinazione dell'uomo alla libertà, dalla sua capacità di assumersi la responsabilità, della sua apertura alle possibilità di autosviluppo e di realizzazione, e dei suoi bisogni individuali e sociali, delle sue aspettative e delle sue necessità. L'idea di dignità umana si collega, perciò, con la pretesa di assicurare i beni e la difesa di diritti. Parlare della dignità umana, delle pretese per il riconoscimento della stessa, ma anche delle possibilità di infrangerla, significa prendere di mira le molteplici dimensioni che appartengono alla *conditio humana*. La pretesa semplice, indivisibile della *dignità* umana nel singolare si concretizza necessariamente in un plurale di pretese umanamente condizionate nel senso di *diritti* della persona come *diritti dell'uomo*. I diritti dell'uomo cercano di esigere a livello sociale, al livello cioè delle strutture istituzionali e delle gestioni dell'ordinamento, ciò che è imposto dalla dignità umana stessa.

Proprio così, però, si realizza una prospettiva nuova. I diritti umani si riferiscono alle forme di strutturazione della società. Solo per la via dell'evoluzione e dello sviluppo di questa società, delle sue istituzioni sociali e dei suoi ordinamenti si possono assicurare quelle pretese ancorate nell'idea di dignità umana, che hanno trovato la loro espressione in un processo storico lungo, sicuramente non ancora concluso, come diritti individual-liberali, come diritti sociali di partecipazione e come diritti solidali di aiuto sociale. Proprio questa relazione etica di fondazione e di rimando reciproco tra la dignità umana e i diritti umani da un lato, e tra i diritti umani e le strutture sociali dall'altro, rende immediatamente evidente che la pretesa della dignità umana è di un'importanza chiave nei riguardi di una strutturazione del mondo sociale che sia eticamente giustificabile. Il principio della "personalità" (*la persona come centro*) precede tutti i processi sociali e le strutture in modo normativo, e si realizza ormai anche al livello giuridico in un modo sempre nuovo.

Ebbene è proprio questo il principio che in ultima analisi sta alla base della costituzione della Repubblica Federale Tedesca come fondamento etico e sul quale è basato il suo intero ordinamento giuridico: «La dignità dell'uomo è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla. Il popolo tedesco riconosce gli inviolabili e inalienabili diritti dell'uomo come fondamento di ogni comunità umana, della pace e della giustizia nel mondo»<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Art. 1, co. 1-2 GG (Costituzione tedesca).

## 2. Solidarietà come principio sociale

La realizzazione politico-sociale della pretesa della dignità umana in nessun periodo storico si è svolta senza tensioni e conflitti. Infatti questa realizzazione presupponeva sempre la formazione di movimenti sociali attivi e si è palesata fino ad oggi come il risultato di battaglie. Se si analizza la storia europea della modernità, si possono contraddistinguere tre linee di sviluppo differenti, nonostante gli intrecci, contrapposizioni e ritardi che si sono storicamente verificati.

In una *prima linea di sviluppo* si trattava dell'imposizione e della garanzia politico-sociale della libertà individuale e dell'autodeterminazione. Così sono state distinte le faccende pubblico-giuridiche dalla sfera della realizzazione personale privata. Si divideva il potere sovrano dello Stato dalla sfera della libertà sociale. Sembrava che la pretesa della personalità si potesse realizzare solo respingendo le pretese travalicanti della sovranità tradizionale. In concreto, ciò si è realizzato nella lotta per la libertà di coscienza e la libertà religiosa, per la libertà di opinione e di stampa, per la libera scelta della professione, per la libertà imprenditoriale e infine per il diritto di proprietà privata come dimensione di libertà.

In seguito, l'idea dell'autodeterminazione personale è stata connessa con la domanda di legittimazione del potere politico. Questo è il tema del *secondo filone di sviluppo*. I diritti liberali individuali si sono così allargati ai diritti politici di partecipazione. Il potere politico non viene compreso più come una parte contrapposta alle *chances* personali di autosviluppo, ma diventa esso stesso il luogo della responsabilità dell'uomo per le norme (*Gestaltungsverantwortung*). In questo modo, quelli che sono sottomessi al potere politico diventano allo stesso momento il suo soggetto e portatore. Non a caso questi movimenti borghesi pionieristici di libertà e democrazia, indirizzati alla richiesta delle pretese umane in generale vengono supportate da una coscienza del gruppo di appartenenza, di un "sentimento-noi", che si esterna adeguatamente in concetti appellativi come uguaglianza e fratellanza e poi prevalentemente nel concetto della *solidarietà*. Proprio questo concetto di solidarietà, coniato solo nella fase tarda della Rivoluzione Francese, evidenzia qualcosa che fino ad oggi associamo ad esso, e che lo rendeva un concetto di appello etico-politico e poi, finalmente, un principio sociale: la solidarietà significa l'essere l'uno per l'altro, il farsi garanti a vicenda, nella protesta contro condizioni che sono contrapposte allo sviluppo anche sociale della *conditio humana*.

Ovviamente si evidenziava ben presto l'illusione di poter realizzare la pretesa della dignità umana della persona soltanto grazie ad un farsi garante reciproco e solidale per i diritti liberali individuali e per i diritti politici di partecipazione. La grande rivoluzione industriale del XIX secolo si è svolta senz'altro nel segno proprio di questi diritti liberali

e portò alla fine, nonostante tutto, ad una situazione sociale con tratti evidentemente inumani. La garanzia dei diritti individuali liberali di per sé, a questo punto, non impediva in nessun modo il nascere di asimmetrie sociali, ma le rinforzava, al contrario, in una misura imprevista. L'ideale di una società di uguali e liberi sfociava ben presto nella realtà di una società sempre più disintegrata. Se prima il problema era la pretesa assolutistica del potere *statale*, che si doveva superare per amore delle possibilità di sviluppo dell'individuo, ora si pone il problema di una formazione specificamente nuova di strutture di dominio dotate di un potere notevole nello spazio della *società*. Questa è la costellazione che fino ad oggi si connette con il concetto della *questione sociale*. Con essa comincia – e così inizia la *terza linea di sviluppo* nella lotta per la realizzazione della pretesa della dignità umana – la formazione di un nuovo tipo di movimenti sociali indirizzati alla liberazione dei gruppi emarginati, specialmente dei lavoratori salariati. Proprio in questo clima di spaccatura, di rivolta sociale e di combattimenti sociali, ora anche il termine *solidarietà* diventa in un nuovo modo la parola di battaglia e lo slogan. Essa è indirizzata, ora, nei confronti dei socialmente deboli, degli sfruttati e degli emarginati. L'idea di solidarietà acquisisce, così, una integrazione ed un ampliamento necessari. Ora, con essa, al centro dell'attenzione non sta più l'uomo come un essere indirizzato alla libertà individuale e alla partecipazione politica, ma anche come un essere per la cui realizzazione in termini di dignità sono elementari pure la sussistenza di condizioni elementari di sopravvivenza e di autosviluppo. La battaglia per i diritti fondamentali dell'uomo, condotto nel segno della solidarietà, ora diventa una battaglia per i suoi diritti di pretesa sociale.

Al di là dell'importanza centrale di queste linee di sviluppo per una comprensione approfondita della solidarietà in termini di etica sociale, *in termini fenomenologici* si renderebbe difficilmente giustizia a questo termine, se lo si pensasse dall'inizio in riferimento a questa dimensione universale della dignità umana e dei diritti umani. Infatti, il concetto di solidarietà – e ciò si può riferire certamente a contesti sociali diversi e molto differenti l'uno dall'altro – significa qualsiasi esperienza cosciente di appartenenza reciproca, inclusa la volontà motivata di fare ciò che uno deve all'altro in quanto entrambi membri di una comunità<sup>46</sup>.

Come coscienza di questa affinità la solidarietà può risultare nella comunità di vita di una famiglia allo stesso modo come in una comunità di interessi di assicurati, di azionariati o di proprietari, nell'unione di un'amicizia allo stesso modo come in una società di interessi di un gruppo di ricerca, nei rituali e nelle feste di una comunità religiosa così come nelle azioni di battaglia di un sindacato.

<sup>46</sup> Cfr. G. Orsi / K. Seelmann / S. Smith / U. Steinvorth (edd.), *Solidarität*, Frankfurt a.M. 1995; K.O. Hondrich / C. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992.

Il momento scatenante per l'attuazione di una tale presa di coscienza di solidarietà spesso è un pericolo congiuntamente sperimentato o una sfida comune. Così si realizza lo "spalleggiamento", si sviluppa uno "spirito di corpo". L'esperienza di "trovarsi nella stessa barca", costringe i soggetti a farsi garanti l'uno per l'altro. Anche se si tratta di una relazione sporadica e spontanea, di tipo superficiale, gli uomini si possono unire strettamente e immediatamente in una comunità di destino nei confronti di pericoli incombenti. Ma l'attuazione di solidarietà non è per niente limitata a situazioni di pericolo o di combattimento. Anche l'esperienza comune di sicurezza, di gioia condivisa, di una fortuna comunemente ricevuta, di un successo raggiunto in comunità desta e procura la coscienza di solidarietà che spesso spinge ad un'articolazione solenne. Non esiste quindi soltanto una solidarietà "critica", come risposta a diritti di cui si è stati privati, come reazione a offese e lesioni proprie o altrui, ma anche una solidarietà "enfatica" che viene a significare proprio il contrario e che si fonda su esperienze di armonia e di affermazione.

La solidarietà rimanda quindi sempre a un presupposto di una base comune che unisce gli uomini e che li fa agire l'uno per l'altro, sia che si tratti di una gioia condivisa, di un'utilità comune, di un compito collettivo o di una miseria comune. La solidarietà si può basare ugualmente su interessi come su convinzioni, sulla simpatia reciproca come sull'ostilità mutua. Può ricollegarsi in particolar modo a valori oppure seguire semplicemente la ragione in base allo scopo. Ciò che conduce alla coesione relativa, e che obbliga ad essa, può essere determinato, quindi, da finalità molto diverse e di conseguenza può interpretarsi sempre di nuovo in un modo peculiare e contestualizzato. In riferimento alla molteplicità di comunità solidali si tratta, allora, in un primo modo di una solidarietà strutturalmente limitata.

Ma già in queste forme molteplici di solidarietà particolare una cosa si evince innegabilmente: la solidarietà è un avvenimento di identificazione reciproca, all'interno del quale le differenziazioni sociali date, che in altre condizioni possono essere di grande importanza – come la funzione, l'età, il rango o la competenza – retrocedono e diventano irrilevanti. Il singolo, in questi casi di solidarietà, s'identifica con il destino altrui nella forma di compassione e di gioia condivisa, di responsabilità comune e di garanzia reciproca. Ciò che accade agli altri, il singolo lo sperimenta come se gli succedesse in prima persona. E vice versa, il suo destino diventa la sfida comune di tutti gli altri. La solidarietà significa quindi un atteggiamento che motiva la responsabilità reciproca. Si basa sulla coscienza elementare di affinità ed esprime o attualizza in questa stessa nella particolarità delle relative finalità una dimensione essenzialmente umana della convivenza.

Tutto ciò, però, ancora non lascia intravedere perché il concetto di solidarietà diventi un concetto chiave dell'etica sociale: questo momento mancante è *il suo indirizzo fondamentale all'uomo in quanto persona*. Solo il ricorso alla dignità che appartiene a tutti gli uomini apre lo sguardo a quel "comune" che richiama al dovere il singolo e la società in un modo incondizionato inserendoli in un orizzonte comune. In questo modo si schiude un nesso di ragioni che rende la solidarietà un *principio* sociale. Ma ciò implica una duplice conseguenza: da un lato, la solidarietà si comprende come un principio di azione a cui si addice *l'universalità*. In questo contesto, la solidarietà non tollera nessuna esclusività. Essa si estende per essenza sua a tutti quelli che portano il volto umano. In quanto tale, la solidarietà pretende strutturalmente validità universale. Soltanto in questo contesto fornito dal principio di personalità la solidarietà acquisisce la dimensione universale-umanitaria, che nei processi reciproci di identificazione, nei quali si inverte la solidarietà, palesa la sua forza di creare comunanza nei legami umani più diversi. Allo stesso modo, la solidarietà si scopre essere un principio che necessariamente deve comprendere anche i più deboli, se il processo di identificazione reciproca vuole essere incondizionato e completo. Al livello concreto d'azione, questo è da comprendere nel senso di un'opzione che garantisce la precedenza ai "perdenti" della competizione sociale, all'emarginato e a chi ha delle deficienze fisiche, psichiche o spirituali, per assicurare l'ottimo delle condizioni di possibilità dello sviluppo di ciascuno. A questa condizione, appunto, la solidarietà diventa il movente morale per l'unità del genere umano<sup>47</sup>.

Allo stesso tempo tutte le forme parziali e particolari di solidarietà umana ricevono da questa dimensione il loro quadro universale di riferimento. Qualunque espressione di comunità solidale che si realizza, deve essere indirizzata a questo orizzonte universale di solidarietà. Ciò ha delle conseguenze immediate per la legittimazione di tali espressioni di comunità solidali. Ogni forma di solidarizzazione che tiene conto della pretesa della dignità umana di fatto solo in riferimento al proprio gruppo e alle sue finalità, rimane eticamente deficitaria. Essa si sottrae alla sua funzione specifica solidale come parte della comunità universale, alla quale essa appartiene e dove trova l'orizzonte universale della solidarietà: la forma superiore di riferimento per qualsiasi realizzazione di solidarietà è l'umanità intera.

La *solidarietà di gruppo* porta con sé il costante pericolo di avvilupparsi nell'*egosimo di gruppo*. I diritti, "ben compresi", dell'individuo o di un gruppo non si lasciano definire senza aver riguardo ai diritti di tutti che oltrepassano le persone e i gruppi e li comprendono al loro interno.

<sup>47</sup> Cfr. A. Baumgartner / W. Korff, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 237-250.

Detto in un altro modo: la realizzazione del bene dell'unità piccola si deve evincere allo stesso tempo quale condizione per la realizzazione del bene del tutto. Questo principio vale anche e soprattutto laddove nei modi molteplici del perseguimento del bene proprio si aggiunge l'ulteriore criterio della concorrenza. Questo concerne soprattutto l'ambito dell'economia. Anche la concorrenza economica come condizione per la forza di prestazione e per la prosperità sia degli imprenditori singoli che delle economie nazionali differenziandosi gli uni dagli altri, deve, in ultima analisi e in vista del tutto, essere dispiegato in un modo che si vince in tutto ciò allo stesso modo come il promotore de facto ed insostituibile del bene del tutto. Alla concorrenza è attribuita, quindi, in ogni tempo e a ogni livello, il peso giustificatorio della sua ragione morale. La sua giustificazione eticamente sufficiente per le strutture solidali in concorrenza gli uni con gli altri, essi la derivano soltanto dalla loro funzione di promuovere il bene comune. E questa è una funzione che è socialmente onnicomprensiva in quanto l'orizzonte della solidarietà universale ed è così promotrice del bene comune. Un discorso equivalente vale in riferimento a quelle forme di solidarizzazione che risultano da una solidarietà *ferita* e alle quali si uniscono degli uomini con le intenzioni di dar battaglia per rivendicare le loro pretese, per salvarle e per poi imporle. Tutti gli interessi che vengono fatti valere nelle battaglie distributive, nelle azioni dei sindacati o delle associazioni di categoria, sottostanno al medesimo onere della prova: il bene individuale conseguito deve essere riconoscibile come un'entità effettivamente indirizzata al bene di tutti. Ora, senz'altro è ovvio che per il conseguimento del fine inerente al principio di solidarietà è richiesto molto di più che alcuni semplici appelli morali che raccomandano il benessere dell'uomo in quanto persona. Come principio sociale-etico, la pretesa della solidarietà si deve inverare allo stesso momento in termini strutturali nelle istituzioni. Ciò significa, di conseguenza, che il principio sociale di solidarietà deve diventare allo stesso momento *principio giuridico*. Così esso acquisisce un'ulteriore forza che incide sui processi sociali. Il fatto che, per il paradigma di solidarietà, l'individuo deve contribuire alla società, dovrebbe diventare in parti considerevole un dovere giuridico. La stessa cosa vale anche viceversa: tanto di ciò che egli può aspettarsi nella chiave morale della solidarietà per indigenza e bisogno, non può rimanere un atto di grazia sovrana, ma deve diventare una pretesa giuridicamente garantita al singolo soggetto. Infatti, in questa condensazione normativa del principio sociale della *solidarietà* quale principio giuridico sussistono le condizioni determinanti per quella rete differenziata di regole come sono state sviluppate sotto le condizioni dello Stato moderno di diritto e dello Stato sociale. Si considera ancora troppo poco che la solidarietà in questo senso sta alla base, per ampia parte, delle forme giuridiche della convivenza sociale come fondamento strutturante.

Grazie ad essa, queste regole possono essere sperimentate come armoniche e giuste, conferendo a loro in questo modo l'accettazione. Questo si deve riferire, da un lato, a quelle forme giuridiche relative a domande di obblighi sociali che in linea di massima riguardano tutti, ma che devono essere rivendicate allo stesso modo in maniera differente secondo la capacità individuale di poter contribuire. L'esempio più significativo è probabilmente l'onere tributario con il suo carattere universalmente vincolante e la sua organizzazione necessariamente differenziata.

La stessa pretesa di solidarietà come principio giuridico strutturante si manifesta anche laddove la comunità di diritto si sente tenuta non di chiedere prestazioni ma di concederle, secondo la necessità individuale. L'espressione più emblematica sta nella molteplicità dei transfer sociali con i quali la comunità di diritto deve reagire, in modo differenziato secondo gli stati di vita differenti sia per quanto riguarda il reddito sia per quanto riguarda il patrimonio, e con i quali essa vuole, approfittando degli effetti di redistribuzione implicati in essi, servire allo scopo della compensazione sociale.

Un terzo modo, speciale e straordinario, con cui la solidarietà si fa valere come un'entità strutturante l'ordinamento giuridico, si intravede nel sistema delle previdenze pubbliche sociali. Anche se qui la comunità politica non funge direttamente come latore, e quindi come soggetto, tuttavia essa pone le condizioni di contorno che definiscono, in modo giuridicamente vincolante, gli *obblighi* come anche le *aspirazioni* dell'individuo nei confronti della comunità degli assicurati. Il criterio di orientamento è l'idea della redistribuzione, risultato dalla pretesa universale-onnicomprensiva della solidarietà, come esso appare nelle previdenze sociali singole, ad es. nella previdenza sanitaria, di disoccupazione, delle pensioni, oppure per gli anziani inabili come *procedura di redistribuzione solidale* tra sani e ammalati o bisognosi di cura, tra lavoratori e disoccupati, tra la generazione che si trova attiva nel processo economico, e quelli che ne sono usciti.

Ciò che singole comunità giuridiche statali – e ciò vale almeno per una serie di società moderne industriali – hanno avviato in campo di strutture giuridiche di solidarietà, in un modo almeno parzialmente esemplare, a livello globale ancora manca quasi completamente. Nonostante gli aiuti molteplici di sviluppo, ispirati dalla pretesa di solidarietà come principio sociale, l'idea direttrice di solidarietà come *principio giuridico*, nella collaborazione internazionale per lo sviluppo, ha tuttora effetto soltanto in modo marginale. Qui giacciono sfide importanti e decisive per il futuro.

### 3. Sussidiarietà come principio sociale

Non solo lo sviluppo del principio di solidarietà, ma anche quello del principio di sussidiarietà deve essere interpretato innanzitutto in riferimento alle esperienze etico-politiche della storia moderna e contemporanea europea<sup>48</sup>. Entrambi i principi mirano alla salvaguardia e alla realizzazione dell'uomo in quanto persona. Mentre nel caso del principio di solidarietà si tratta prevalentemente della forza morale della comunità, basata su libertà e uguaglianza, che trova la sua espressione istituzionale determinante nello Stato di diritto liberale e sociale, nel caso del principio di sussidiarietà si assiste ad un dato fondativo della strutturazione sociale funzionale. Lo sviluppo concreto personale non solo si nutre dalle condizioni di obbligazioni morali vicendevoli – "Uno per tutti, tutti per uno" – che il principio di solidarietà intende assicurare, ma pure in modo ugualmente essenziale da premesse che riguardano la struttura istituzionale della società. Se questa struttura deve rendere giustizia alla pluriformità delle iniziative, aspirazioni e aspettative umane, e se quindi essa deve assicurare la capacità della società per il futuro, allora essa deve essere indirizzata, nella sua strutturazione interiore, necessariamente ad una molteplicità strutturale.

Di tutto questo tiene conto il principio di sussidiarietà. Con esso viene prende forma la prospettiva per la quale la molteplicità delle unità sociali che si costituiscono a partire dal basso, deve essere rispettata, assicurata e rinforzata nella sua funzionalità propria, *ovunque e fin quando* si dimostrano le più competenti in relazione a ciò che l'unità sociale relativamente superiore può realizzare. L'enciclica *Quadragesimo anno* (Pio XI, 1931), in cui questa idea viene formulata per la prima volta, lo esprime in questo modo: ciò che contraddice alla giustizia ed è decisamente controproducente per lo sviluppo sociale – ossia letteralmente: «un grave danno» – sarebbe il «rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare»<sup>49</sup>. Proprio nell'applicazione di questo principio non si dovrebbe tralasciare un aspetto importante, come ha confermato l'esperienza: abbiamo a che fare con un *principio*. Principi, però, non sono norme direttamente da eseguire, non sono prescrizioni né norme di attuazione, ma – come è stato già rilevato all'inizio di questo saggio – *direttive* fondamentali rilevanti per la strutturazione e le procedure nella società. Per l'agire umano essi indicano un *indirizzo fondamentale* richiesto dalla struttura complessiva della realtà d'azione umana, e quindi non esprimono niente in merito alla domanda come si deve procedere *nello specifico*.

<sup>48</sup> Cfr. O.von Nell-Breuning, *Zur Sozialreform. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, in: *Stimmen der Zeit* 157 (1955/56) 1-11; T. Rendtorff, *Subsidiaritätsprinzip oder Gemeinwohlpluralismus?*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37 (1993) 91-93; A.-F. Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956.

<sup>49</sup> Pio XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, 80.

Ciò vale anche per il principio di sussidiarietà. Secondo le intuizioni fondamentali della *Quadragesimo anno* esso non deve essere inteso nella maniera che bloccherebbe ogni assunzione di compiti e competenze da parte dell'unità di livello superiore, assegnando all'unità di livello inferiore un diritto proprio inviolabile, possibilmente nella forma di un diritto essenziale inalienabile e dato per natura. Proprio in questo modo, però, è stato interpretato il principio di sussidiarietà dalla neoscolastica, con il tentativo conseguente di realizzarlo politicamente, ad es. riguardo a questioni specifiche della politica di educazione, di formazione e del sociale. A ragione, si è formata la protesta, non solo da parte dei teologi (anche evangelici), ma pure dei giuristi, tra cui un gruppo di giudici costituzionali al quale già nel 1963 apparteneva Roman Herzog<sup>50</sup>. Non per ultimo potrebbe essere stata una conseguenza di tali interpretazioni essenzialistiche sbagliate, in definitiva non conciliabili con il *Grundgesetz* (la costituzione tedesca), il fatto che per tanto tempo il principio di sussidiarietà non è stato riconosciuto al livello costituzionale come principio giuridico universale, anche se esso ha determinato nella sua dimensione autentica sin dall'inizio la realtà costituzionale tedesca come principio implicitamente strutturante. Thomas Oppermann lo ha dimostrato recentemente con un'analisi di una serie di «decisioni costituzionali» della Corte costituzionale tedesca<sup>51</sup>. Con il 1992, nel contesto della ratifica della Trattato di Maastricht, il principio di sussidiarietà è diventato, per decreto, una parte del *Grundgesetz* tramite il nuovo articolo 23. Quest'ultimo afferma che la Repubblica Federale Tedesca contribuisce allo sviluppo dell'Unione Europea «in ordine al principio di sussidiarietà».

Non si può che accogliere con favore e senza riserve questo sviluppo, in quanto si ravvisa qui la riabilitazione definitiva di un principio sociale d'azione sgomberato dai vari fraintendimenti. La sua importanza per il futuro dello sviluppo sociale complessivo certamente non può essere sopravvalutata. Non si tratta né di un nuovo diritto tabù, né solamente di una regola di prudenza politica, ma di un principio fondamentale in chiave sia etica che giuridica, che non esonera dalla difficoltà della ponderazione, su quale livello sociale le cose concretamente – per parlare con la *Quadragesimo anno* – sono raggiungibili nel modo migliore e come sono da «perfeziona[re]». Questo principio indica senz'altro, in riferimento generale, la direzione giusta ossia la via verso un'unità tramite la reale molteplicità.

Proprio in questo aspetto, si evince anche il legame interiore del principio di sussidiarietà con il principio di solidarietà.

---

<sup>50</sup> Cfr. R. Herzog, *Subsidiaritätsprinzip und Staatesverfassung*, in: *Der Staat* 2 (1963) 399-423; id., *Subsidiaritätsprinzip*, in: H. Kunst / S. Grundmann (edd.), *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart-Berlin 1966, 2264-2272; id., *Subsidiaritätsprinzip*, in: id. Et al. (edd.), *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1987<sup>3</sup>, 3564-3571.

<sup>51</sup> Cfr. T. Oppermann, *Subsidiarität als Bestandteil des Grundgesetzes*, in: *Juristische Schulung* 36 (1996) 569-573; K.W. Nörr / T. Oppermann (edd.), *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit*, Tübingen 1997.

La pluralità strutturale non è per niente deficitaria, ma il mezzo necessario del fine unico, indirizzato alla solidarietà di tutti con tutti. Se non si vuole frenare la dinamica del processo sociale di sviluppo e se allo stesso momento deve essere mantenuta l'unità del fine, la soluzione non può consistere nell'esproprio statale-centralistico delle iniziative molteplici individuali e specifiche dei vari "gruppi". Alla struttura della società, determinata dal principio di sussidiarietà e aperto alla pluralità, è immanente l'idea universale di solidarietà, orientata alla pretesa del soggetto umano di *essere persona*.