

Studi personalisti



Personalisti e Federalisti. Limiti dello Stato e sussidiarietà

Personalists and Federalists. Limits of the State and Subsidiarity

Attilio Danese*

Numerosi sono gli studiosi di ispirazione personalista che, annusando e poi constatando l'incombente pericolo totalitario dello spirito dell'epoca della prima metà del Novecento, hanno accentuato il bisogno di tutelare i cittadini e la società dallo straripare dei poteri dello Stato. Nel contesto dei fermenti degli anni Trenta, è emersa chiaramente la volontà di distinguere tra società e Stato. Su questa linea i principali personalisti francesi (J. Maritain ed E. Mounier) e i federalisti integrali come Denis De Rougemont e Alexandre Marc si sono opposti a uno Stato come unico motore della vita sociale, appoggiandosi sul principio di sussidiarietà, confluito nella Costituzione italiana prima e in quella europea a suo tempo.

There are numerous scholars of personalist inspiration who, sniffing and then noting the looming totalitarian danger of the spirit of the age in the first half of the twentieth century, accentuated the need to protect citizens and society from the overflowing powers of the state. In the context of the turmoil of the 1930s, the desire to distinguish between society and the state clearly emerged. It was above all the leading French personalists (J. Maritain and E. Mounier) and integral federalists such as Denis De Rougemont and Alexandre Marc, who contrasted the state as the sole driving force of social life with the principle of subsidiarity, which was first enshrined in the Italian Constitution and then in the European Constitution.

Keywords: Personalismo, Sussidiarietà, Federalismo.

1. Limiti dello Stato

Lasciando da parte in questa sede i tanti italiani che si sono occupati del rapporto tra Stato e popolo (in particolare L. Sturzo)¹ ci soffermiamo sui principali personalisti francesi (J. Maritain ed E. Mounier) con cenni ai federalisti personalisti come Denis De Rougemont o Alexandre Marc², che

* Attilio Danese, docente di Filosofia politica - Itam Chieti.

si sono opposti allo Stato come unico motore della vita sociale, appoggiandosi sul principio di sussidiarietà³.

Se vogliamo evitare seri malintesi – ammonisce J. Maritain allo scopo di evitare di che lo Stato assorba la famiglia e la società civile – dobbiamo distinguere nettamente tra Stato e corpo politico. Non si tratta di due categorie diverse, ma che differiscono l'uno dall'altro come la parte differisce dal tutto. Il corpo politico o società politica è il tutto. Lo Stato è una parte, la parte dominante di questo tutto⁴.

Evidentemente la società politica di Maritain non va confusa con la società civile di Hegel. Mentre quest'ultima fa riferimento ai privati e alle relative attività economiche, la società politica dei personalisti è l'insieme dei cittadini implicati nella dimensione pubblica, che condividono un fine universale che va oltre gli interessi particolari. Al modello hegeliano e marxiano (fermo restando che Marx considererà astratto e destinato a scomparire lo Stato), Maritain preferisce il modello aristotelico, che è più libero, giacché distingue famiglia, villaggio e *polis*, che è società politica autosufficiente, corrispondente alla *civitas* medioevale⁵.

Alcuni considerano equivoco il concetto dello Stato di Maritain, perché non distinguerebbe adeguatamente lo Stato “unitario” dallo Stato “accentratore”⁶. Il tutto porterebbe ad una concezione strumentale. Maritain meglio espone il suo pensiero quando considera lo Stato come una “agenzia”, la più alta del corpo politico, che ha come fine il coordinamento delle attività dei corpi intermedi autonomi, in vista del bene comune e come argine all'anarchia. Gli parrebbe riduttivo pensare lo Stato solo come una parte del corpo politico, convinzione che invece ritroviamo in G. Gurvitch.

Non sarebbe corretto parlare di antistatalismo in Maritain come del resto in E. Mounier. Non mancano appigli alla citata critica di quanti denunciano *nel personalismo* una concezione debole e funzionale dello Stato, come una necessità tanto indigesta quanto ineliminabile, che faciliterebbe la disintegrazione del rapporto tra persona e cittadino. È vero però che simili provocazioni hanno salvato il principio della libertà dallo Stato in periodi equivoci e ancor oggi attuali.

Come già detto per Maritain – ha notato P. Vanzan – ed è un'altra corrispondenza tra i due, anche in Mounier non si dà un antistatalismo pre-concetto, ma piuttosto la preoccupazione di mantenere lo Stato entro i propri limiti⁷.

Come parte del corpo politico («Lo Stato è una parte orientata agli interessi del tutto»⁸, lo Stato ha il fine di far osservare la legge, di promuovere

la prosperità comune e l'ordine pubblico, di amministrare. Viene riconosciuto così come “capo” del corpo politico, ma concentrandosi sull'obiettivo di limitarne – e in che modo – il potere. Non è l'incarnazione dell'Idea, come in Hegel, un superuomo collettivo, ma solo un organo abilitato ad esercitare il potere e la coercizione, in vista degli obiettivi di buona convivenza, sempre a rischio di cadere nella perversione politica di mettere l'uomo al proprio servizio. Una incarnazione superiore rispetto alla ragione può dirsi razionale al secondo grado, in quanto permanente sovrastruttura impersonale più astratta dall'esperienza, più impietosa, ma anche più universale. Benché sia sopra gli altri organi, non è superiore al corpo politico stesso, ma pur sempre una parte e dunque inferiore rispetto al tutto e ad esso ordinata. È investito di autorità superiore non in virtù di un proprio diritto, ma in relazione al bene comune (teoria strumentale, ossia nozione politica dello Stato).

L'obiettivo è di combattere le teorie dispotiche, sostanzialiste e assolutiste, per le quali lo Stato è soggetto di diritto, persona morale, un tutto sovrapposto e orientato al corpo politico, senza con ciò sminuirne il valore. La difficoltà sta nel riuscire a controllare la tendenza dello Stato ad eccedere nel suo considerarsi un tutto e dedicarsi alla propria conservazione e alla propria crescita, sfuggendo al compito di finalizzare il suo agire al buon-essere, all'ordine pubblico (fini immediati) e al bene comune (fine supremo).

In questo ridimensionamento s'iscrive l'ideale di de-confessionalizzare, ossia privarlo delle pretese confessionali e ideologiche, al fine di rendere le istituzioni pubbliche e le regole di comportamento più pragmatiche, più laiche e meno “etiche”. Il regno di Dio non s'identifica col regno dello Stato.

Ogni tentativo di Stato clericale o decorativamente cristiano... ogni tentativo di Stato farisaicamente cristiano è condannato nel mondo d'oggi a diventare la vittima, la preda o lo strumento del totalitarismo anticristiano... Non vi è che un bene comune temporale, quello della società politica; come non vi è che un bene comune soprannaturale: quello del regno di Dio che è sovra-politico⁹.

L'affermazione e la difesa di questi diritti implicano la critica e il rifiuto della figura dello *Stato etico*, creatore dei valori e garante diretto della loro osservanza, dello *Stato confessionale* nel senso medievalistico, che usa i mezzi propri del temporale per la difesa e propagazione della fede, dello *Stato paternalistico*, che conduce per mano i propri sudditi sulla via della realizzazione del benessere materiale, morale e spirituale¹⁰.

Lo Stato non può dunque imporre i suoi *dictat*, invadere la privacy, sostituirsi alla persona nelle scelte decisive e vitali, né interferire nella ricerca e nella determinazione di quelle verità che trascendono il suo campo di competenza (religiose, morali, culturali). Deve però predisporre le condizioni perché i cittadini possano realizzare il massimo del bene personale e comune¹¹.

Una tale teoria – che Raissa dal punto di vista filosofico politico considera il fondamentale e indispensabile contrappeso moderno al machiavellismo¹² – combatte le ambivalenze del concetto di Stato, che nell'antichità era implicito in *polis* (= corpo politico) e nel concetto di Impero. Anche la Rivoluzione francese ha conservato un concetto di Stato come un tutto in se stesso, benché trasferito dal re alla nazione, a torto identificata con il corpo politico. La sovranità, trasferita dal re alla nazione, ha conservato quel connotato considerato di diritto naturale o innato, inalienabile, supremo e trascendente, che la inquina, favorendo di fatto l'assolutismo. Il secolo XVIII ha consacrato una teoria volontarista della legge e della società politica che ha fatto sì che lo Stato divenisse una persona morale, soggetto di diritto.

Se il concetto di personalità morale si applica al popolo come un tutto e al corpo politico come il tutto organico, non si applica allo Stato, proprio perché non è il tutto. I diritti del popolo e del corpo politico non possono essere trasferiti allo Stato, il quale lo rappresenta nelle relazioni esterne, ma rimane una entità astratta che non possiede diritti propri, bensì sono costitutivi del corpo politico che astrattamente e idealmente esso rappresenta e sostituisce. Quando lo Stato assorbe le competenze della persona, diventa sovranità assoluta e si confonde con la nazione.

Più di cento anni fa Ernest Renan, nella famosa conferenza intitolata *Che cos'è una nazione*, aveva osservato che l'idea di nazione, “chiara in apparenza”, è “facile a essere gravemente fraintesa”¹³.

Ancora oggi un certo disorientamento nella letteratura sulla nazione è rimasto sostanzialmente immutato anche a causa di sottolineature nazionaliste strumentali. Le mutate condizioni storiche travolgono gli Stati nazionali: in un mondo che ogni giorno diviene sempre più strettamente interdipendente nelle sue parti, gli Stati nazionali non sopravvivono che come nostalgia o vestigio di altri tempi. Emergono nuove forme di statualità e di legittimità del potere, fondate su principi di convivenza politica multinazionali e federali, che tendono a prendere il posto del vecchio ordine ottocentesco.

Lo sviluppo dei sistemi politici considerati innovativi non è immune dall'inquinare la democrazia mescolandola con la nozione dispotica dello

Stato, tentando di ammansire e civilizzare il Leviatano, ma senza depurarlo dai connotati di fondo. È una ambiguità legata ad una proprietà simbolica che appartiene di fatto allo Stato. Se si sostiene che la parte superiore del corpo politico rappresenta il tutto, l'ipostatizzazione del simbolo favorisce la concezione assolutista dello Stato, per cui esso risulta essere una "monade metafisica", una persona di fatto finalizzata a se stessa.

Esso assorbe così in sé il corpo politico da cui emana, così come tutte le volontà individuali o particolari che, secondo J.J. Rousseau, hanno generato la Volontà generale, al fine di morire e risuscitare misticamente nella sua unità. Ed esso gode della sovranità assoluta come di una proprietà o di un diritto essenziali¹⁴.

Maritain lega a questa ambiguità del concetto di Stato *il limite delle democrazie "nazionalistiche"* che trascinano una eredità ideologica apocrifica che si sovrappone ad esse, anche se mitigata e occultata dalla proclamazione dei principi: lo Stato (quasi fosse una persona di persone) si sostituisce al popolo, che resta estraneo alla politica. I personalisti costatarono che non basta il rifiuto delle filosofie totalitarie che appestano Germania, Italia, Russia e Spagna con le loro esaltazioni della razza, della Nazione e della Comunità economica. Di fatto in Europa restano aperte le porte a democrazie solo formali, nonostante le buone intenzioni dei fondatori e dei legislatori che avevano sinceramente a cuore il rispetto della sussidiarietà¹⁵.

I personalisti del Novecento recuperano in parte gli aspetti basilari del pensiero di San Tommaso, quando riconoscono all'ambito politico l'obiettivo di una "fecondazione senza gestazione". Mounier, notoriamente meno tomista di Maritain¹⁶, scrive:

Lo Stato ritrova un contenuto spirituale, destinato com'è nei riguardi delle sue opere ad una specie di fecondazione senza gestazione, avendo per eccellenza, come attributo, l'"istituire, il creare, l'inaugurare, l'istallare", e il meno possibile... "l'eseguire"¹⁷.

Il riferimento a S. Tommaso, che sostanzia la tradizione del pensiero cristiano, è arricchito dal confronto con le moderne filosofie politiche consentendo di condividere il rifiuto del totalitarismo statale e il rispetto dei valori.

S. Tommaso stesso – annota Mounier – che persuaderà meglio certuni, diceva che "il governo è tanto migliore quanto più una perfezione superiore viene comunicata da colui che governa a coloro che sono governati": orbene l'essere fonte di azione è una perfezione superiore¹⁸.

L'espressione potrebbe definitivamente sbarazzare la convinzione di quanti hanno visto in Mounier un antistatalista preconetto, dal momento che egli propone un ruolo attivo dello Stato che s'impegna a recepire, unificare, scegliere, stimolare e suggerire iniziative, ma si trattiene sempre dall'invadere e imporsi. Gli viene riconosciuto il compito di agire quasi scomparendo.

Il personalismo – egli aggiunge – restaura l'autorità, organizza il potere, ma anche lo limita nella misura in cui diffida di esso... La sua diffidenza riguarda solo quella tendenza fatale del potere per cui Alain ha potuto dire: *il potere rende folli*. Il controllo non mira che a prevenire gli effetti di questa follia endemica, fosse anche la follia di una maggioranza "democratica"¹⁹.

Non si tratta dunque di sminuire lo Stato, ma di riconoscere che, dal momento che esso è legittimato all'uso del potere per sua natura, tende a infollire e abusare:

Gerarchia, Stato, Governo sono allora espressioni della esigenza di unità, ma la centralizzazione si effettua dal basso verso l'alto o, se si vuole, dalla circonferenza verso il centro secondo il suo moto spontaneo, senza che ogni funzione cessi di governarsi da sé: raggruppamenti funzionali o federazioni di mestieri, raggruppamenti innumerevoli di affinità personali, trovano un'armonia mutevole nelle combinazioni multiple di quest'ordine pluralista²⁰.

Il ricorso alla sussidiarietà, della cui necessità i personalisti sono ben consapevoli, interviene a impedire di soffocare la pluralità e anzi sostanziarla; lo Stato non va sminuito, ma alimentato e continuamente ridefinito nei suoi contorni²¹. Tra l'ideologia dello Stato etico e l'idea disgregante dell'anarchismo, il compito della democrazia sta nel "domare il potere", ossia monitorarlo costantemente, arginandone la tendenza a strafare. Parallelamente vanno tenuti sotto controllo la frammentazione e il particolarismo anarchici: la giusta preoccupazione di salvare le autonomie va di passo con l'obiettivo di mantenerle entro un quadro di solidarietà sociale e di armonia dinamica, che giustifica la funzione dello Stato in ordine al riconoscimento, al coordinamento e all'ordinamento.

Tra Stato neutro e Stato etico sono possibili innumerevoli gradazioni di opzioni politiche da concordare democraticamente, tenendo fede alla carta Costituzionale, la quale è frutto dell'accordo tra le differenti correnti ideologiche, ma resta debole e inefficace se chiamata in causa solo nella formalità di proclamazioni. La realizzazione dei principi democratici e costituzionali resta una sfida perenne²².

2. Lo Stato, strumento a servizio della società

Particolarmente significative le pagine che al tema dedica il fondatore di «Esprit» nel paragrafo del *Manifeste: De l'Etat d'inspiration personaliste*, ove si legge tra l'altro:

Lo Stato non è una comunità spirituale, una persona collettiva nel significato proprio della parola. Non sta né sopra la patria né sopra la nazione, né, a più forte ragione, sopra le persone. È uno strumento al servizio delle società e, attraverso esse, contro di esse se serve, al servizio delle persone. Strumento costruito e subordinato, ma necessario²³.

Maritain, dal canto suo, trattando dei mezzi per la realizzazione del fine dell'attività politica, intesa come “bene comune”, distingue tra la logica della razionalità tecnica e quella della razionalità morale. In entrambi i casi la razionalità esprime l'adeguatezza dei mezzi al fine, ossia il tendere e individuare tutte le strade possibili al raggiungimento di un obiettivo ritenuto buono. La razionalità tecnica tuttavia tiene conto unicamente del criterio dell'efficacia e quindi persegue il successo dell'azione indipendentemente dal criterio morale, il che rimanda al «fine giustifica i mezzi» di Machiavelli²⁴. La razionalità morale invece mette a nudo l'incoerenza del primo criterio, denunciando il raggiungimento di ciò che si considera bene, con mezzi che ne macchierebbero l'integrità: non si può considerare il bene solo alla fine del processo dell'attività politica, perché lo si potrebbe raggiungere distruggendo i diritti delle persone.

Per Mounier l'adozione della razionalità morale è sommamente conforme alla democrazia, perché si basa sulla legge naturale che esige il rispetto dei diritti della persona.

Lo Stato è un legame di coordinazione e di arbitrato supremo, garante della nazione dall'esterno, garante dall'interno delle persone contro le rivalità o gli abusi dei poteri [...] né totalitario né semplicemente tecnico... Esso deve rimanere un luogo per la rappresentanza politica delle opinioni a suffragio universale²⁵.

Lo Stato, dunque, risulta un regolatore e ordinatore delle forze operanti nella società, come una sorta di tribunale di ultima istanza al quale far ricorso per arbitrare i conflitti. Se lo Stato accetta la sua funzione “strumentale”, in contrapposizione a quella “dispotica”, riconosce di essere limitato e di doversi porre a servizio delle persone e dei corpi intermedi²⁶.

Chiarisce Maritain per contrastare la teoria sostanzialista introdotta da Jean Bodin e sviluppata da Hobbes e da Rousseau²⁷: «Mettere l'uomo al servizio di questo strumento è una perversione politica... l'uomo non è fatto per lo Stato. È lo Stato che è fatto per l'uomo»²⁸.

La novità di questa concezione maritainiana – conferma Roberto Papini – è quella di superare il dualismo Stato-società civile della filosofia politica moderna, teorizzata soprattutto da Hegel (e criticata ma non superata da Marx), nell'unità della società politica (di cui lo Stato è una parte). Questa categoria di società politica permette di evitare il rischio (totalitario) di assorbimento della società civile nella società economica (pericolo incombente nel cosiddetto “tardo capitalismo”)²⁹.

Per certi aspetti è inevitabile che l'obiettivo di favorire nel popolo la pratica della libertà nelle democrazie comporti il rischio di vedere troppe funzioni della vita sociale assorbite e controllate dallo Stato. Il dovere primario di esercitare la giustizia richiede inevitabilmente il potere dello Stato di compensare le deficienze della società. Occorrerebbe distinguere tale compito dalla falsa idea di sovranità, cercando soprattutto di vitalizzare il sociale, onde evitare di caricare eccessivamente lo Stato ed esporlo alla tentazione di straripare dai suoi limiti (Stato-provvidenza). Per evitare questi straripamenti la nostra costituzione prima e quella Europea hanno introdotto il principio di sussidiarietà³⁰.

Va in questa direzione l'avvertimento-denuncia di Mounier nei confronti di tutti i tentativi ideologici di scambiare l'unità nazionale con concetti come Stato, popolo o nazione, tentativi da monitorare anche oggi nei nazionalismi risorgenti e/o altalenanti. Mounier si rende conto che il progetto di un “governo del popolo” ha un esito tirannico e di conseguenza conduce una serrata critica a quanti, protagonisti del sociale, si rivolgono continuamente allo Stato delegandogli ruoli risolutivi dei problemi, delle necessità e delle risoluzioni di tutti i conflitti: appellarsi allo Stato-madre comporta pagare il prezzo della sua l'invadenza a vantaggio della propria deresponsabilizzazione. Occorre essere prudenti e in certo modo sempre diffidenti rispetto al rischio statalista, soprattutto nel campo dell'assistenza e in tutte quelle questioni in cui è in gioco l'intromissione dello Stato nella vita familiare e privata. Scrive Mounier:

La società, cioè il regime legale, giuridico, sociale ed economico non ha per missione il compito di sottomettere le persone al suo dominio, né di prendere su di sé lo sviluppo della vocazione: deve piuttosto assicurare

loro, anzitutto, una zona di isolamento, di protezione, di tranquillità e di agio che permetterà ad essi di riconoscere nella più assoluta libertà spirituale quella vocazione... È la persona a cercarsi il proprio destino: nessun altro, né l'uomo, né la collettività possono sostituirla³¹.

Parlare di democrazia come sovranità del popolo significa intrappolarsi in un concetto in sé contraddittorio³². Quando si è voluto conciliare sovranità e democrazia, come in Rousseau, si è caduti nella contraddizione di separare il popolo da se stesso, costruendo una volontà generale assolutistica, che di fatto nega la democrazia. Maritain, che attribuisce la sovranità solo a Dio, vuole che la filosofia politica si liberi di questo concetto, intrinsecamente illusorio e fuorviante. Si implicherebbe, già nel nome, la concezione di un "sovrano indipendente", vertice assoluto e indivisibile (re assoluto, Stato assoluto, Stato hegeliano, Dio mortale di Hobbes) finendo col trasmettere questo equivoco alla democrazia. Infatti "sovranità" evoca immediatamente assolutismo.

Né il corpo politico, né lo Stato, né il popolo sono in senso proprio sovrani. Il corpo politico rivendica un diritto naturale e inalienabile alla indipendenza e al potere supremo, ma sempre relativamente³³. Nella concezione personalista della rappresentanza (diversamente da Rousseau) è da escludere l'idea della esecuzione di istruzioni dettate da altri. Viene contemplata invece l'idea di un'autorità che il popolo conferisce a quanti ritiene adeguati al compito, riconoscendo ad essi la reale possibilità di esercitarla, sia pur in maniera *vicaria*. Solo così un rappresentante può essere autonomo e responsabile nell'impegnarsi personalmente a perseguire il bene comune e a non essere l'esecutore di obiettivi dettati da gruppi specifici³⁴. Il popolo, d'altro canto, viene limitato nell'esercizio del diritto al *selfgovernment*, ma non sopprime o diminuisce il possesso del diritto in sé, che gli appartiene in quanto procede dalla legge naturale nella quale è iscritto.

Nell'ottica di Maritain l'autorità, di per sé, è legata all'essere, non ai numeri, anche se il suo esercizio è delegato ad alcuni con il meccanismo del consenso popolare. Questo principio diviene particolarmente chiaro in *Cristianesimo e democrazia*:

L'autorità ha la sua sorgente in Dio, non nell'uomo, nessun uomo e nessun gruppo speciale d'uomini ha per se stesso il diritto di comandare sugli altri. I capi del popolo [...] in qualità di vicari o di rappresentanti della moltitudine [...] dirigono la moltitudine³⁵.

Su questo principio si fonda il concetto di democrazia sussidiaria diretto a frenare la tentazione di chi ha autorità a travalicare i limiti e invadere.

Essi sono i rappresentanti del popolo – sottolinea V. Possenti – i vicari o i delegati del popolo, non di Dio: l'autorità va dunque da Dio al popolo e da questo ai governanti, non va direttamente da Dio ai governanti, secondo la posizione classica dell'assolutismo³⁶.

3. La sussidiarietà

Il principio di sussidiarietà si è andato affermando in corrispondenza storica con la fioritura di gruppi sociali di ispirazione federalista (ad es. in Francia *Ordre Nouveau*, in Italia Carta Federalista con l'apporto di Spinelli, Rossi, Albertini, Sturzo)³⁷, che ambivano ad essere riconosciuti nella loro propria autonomia, tanto da apparire antistatalisti. I “federalisti integrali” di ispirazione personalista si sono concentrati sul modo di tessere i legami tra base e vertici e sono andati alla ricerca di una soddisfacente articolazione nella distribuzione dei poteri tra le comunità e i corpi intermedi ponendo l'accento su questi ultimi³⁸. L'accento che i federalisti pongono sul principio di sussidiarietà è particolarmente forte, nella convinzione che una applicazione più coerente di tale principio sia l'unica effettiva barriera allo slittamento nella così detta “democrazia statalista”³⁹.

È merito della Chiesa aver definito il principio con chiarezza⁴⁰. Uno dei primi abbozzi di questo principio si trova nell'enciclica *Rerum Novarum* promulgata da Papa Leone XIII nel 1891. Da allora, il principio di sussidiarietà è stato ulteriormente sviluppato e consolidato nella dottrina sociale della Chiesa, diventando uno dei fondamenti della visione cattolica sulla società e sulla giustizia sociale. Così la definizione di Pio XI:

Siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. L'oggetto naturale di qualsiasi intervento nella società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle ed assorbirle⁴¹.

Papa Pio XI (cfr. *Quadragesimo anno*, 1931, nn. 79-80) non poteva immaginare quanto quel principio sarebbe stato ripreso dal mondo laico e da quello cristiano, dai padri costituenti italiani (art. 118), dagli autori del *Trattato Europeo* e dalla giurisprudenza a livello mondiale, benché la traduzione nella prassi sia gravida di contraddizioni e necessiti di sempre rinnovate mediazioni in presenza di inevitabili conflitti tra le parti.

Una formulazione adatta ai rapporti internazionali e quindi più consona alle proposte federaliste, l'ha fatta san Giovanni XXIII che, nella *Pacem in terris*, scrisse:

Come i rapporti tra individui, famiglie, corpi intermedi e i poteri pubblici... vanno regolati secondo il *principio di sussidiarietà*, così nella luce dello stesso principio vanno regolati pure i rapporti fra i poteri pubblici delle singole comunità politiche e i poteri pubblici della comunità mondiale⁴².

Il principio superiore del bene comune resta dimostrato, anche se implicitamente, dal fatto che dalla *non ingerenza* si passa a sostenere il *diritto di intervento* tutte le volte in cui la non ingerenza significhi indifferenza e porti *all'abbandono dei paesi poveri* al loro destino di morte⁴³.

I federalisti personalisti in aperto dialogo con i personalisti comunitari non si sono stancati di ricordare il dovere di riconoscere la capacità creativa e organizzativa dovuta a ciascuna persona e a ciascun gruppo che intenda dare vita e prendersi cura, liberamente e nei modi propri, di compiti originali, non imposti dal vertice, ma rispondenti alle esigenze e alle libere scelte degli aderenti.

Tropo spesso lo Stato formalmente democratico ha esorbitato dai suoi poteri nella moltiplicazione delle norme, nel controllo, nella burocrazia, bloccando di fatto il pluralismo dichiarato. Al fine di non soffocare tale vivace pluralismo sociale, sono sempre opportuni i provvedimenti destinati alla limitazione costituzionale dei poteri dello Stato⁴⁴. È ugualmente opportuno favorire le comunità di mutuo aiuto, i *cohousing*, le diverse proposte di carte dei diritti del cittadino, la creazione di strutture di formazione e di azione politica non strettamente partitiche, le comunità di lavoro ed educative, le articolazioni locali di uno Stato federale legittimato dal patto (*foedus*) tra cittadini e corpi sociali.

I federalisti personalisti avrebbero faticato il doppio a trovare la quadra tra il rifiuto di uno Stato neutro e quello di uno Stato inteso come fonte di eticità, di matrice hegeliana, se non avessero accolto nel loro bagaglio, sia pure con le opportune modifiche, il principio di sussidiarietà, fondamento dei limiti del potere⁴⁵. I Federalisti svizzeri, quali A. Marc e D. De Rouge-mont hanno costantemente posto l'accento sul fatto che tra le varie organizzazioni sussistono differenze non solo territoriali o di competenze, ma anche di essenza e di natura.

Tra la federazione e la nazione, tra la nazione e la regione, tra la regione e il Comune, le differenze non riguardano solo l'ambito delle solidarietà;

alcune sono specifiche... in presenza di livelli che non hanno la stessa vocazione, parlare di sussidiarietà è un non senso. Buona per regolare i conflitti territoriali, la sussidiarietà è inoperante per aggiustare le competenze sulla natura delle collettività⁴⁶.

4. Sussidiarietà o adeguamento?

Di conseguenza, al principio di sussidiarietà essi hanno aggiunto quello di “*exate adéquation*” che sta ad indicare che ciascuna comunità o collettività deve ricevere non solo competenze ma anche disponibilità finanziarie proporzionate a risolvere le questioni che possono essere risolte solo a quel livello. Scrive Héraud:

I poteri giuridici devono rivelarsi, in tutti i casi, adeguati ai compiti da assolvere; i mezzi economici anche; così l'ordine federale può essere spinto a sovvenzionare le collettività... Se ci si attendesse al principio di sussidiarietà, gli aiuti dovrebbero essere proscritti. Infatti, la collettività che si dimostra cronicamente incapace di far fronte finanziariamente alle proprie attività, fornisce nello stesso tempo la prova della sua incapacità e deve di fatto esserne privata⁴⁷.

In altri termini il principio di sussidiarietà potrebbe non eliminare il rischio di una parcellizzazione dispersiva o viceversa di una centralizzazione da parte della stessa federazione. Quello di *esatto adeguamento* invece comporterebbe una redistribuzione delle competenze, dei poteri e delle risorse materiali più corrispondente ai problemi da risolvere e ai gruppi che si vengono formando. Viene garantita una allocazione di competenze e di mezzi auspicabile per una certa situazione, nonché un costante aggiustamento al mutare della realtà politica. Se si distingue tra gruppi superordinati, generalmente forniti di maggiore attrezzatura finanziaria, materiale e di personale, e gruppi subordinati, più piccoli, si può parlare di un'importanza decrescente di poteri, secondo il principio della competenza residuale, da cima a fondo, piuttosto che dal basso alla cima. Il principio della «competenza residuale», implicato dal principio di sussidiarietà, può essere esaltato sino alla possibilità di una graduale, eccessiva centralizzazione delle strutture federaliste, già implicita nel principio stesso di sussidiarietà. Le comunità di base, delegando i poteri dal basso, tengono sotto controllo i poteri delle comunità superiori, le quali, se seguono solo il principio di sussidiarietà, non si preoccupano di garantire alle comunità più piccole la gestione dei compiti assegnati. Il principio di esatto adeguamento inter-

viene proprio a fare in modo di dotare le comunità più piccole dei mezzi necessari agli scopi da raggiungere. Resta ferma la convinzione che l'ordine deve essere ascendente, a partire dalla persona, e non discendente, a partire dallo Stato o dal centro. Sempre seguendo la bussola del principio generale del rispetto della libertà, le comunità più estese sono tenute a intervenire solo quando le comunità più piccole, nonostante gli aiuti, non sono in grado di risolvere i loro problemi.

In altri termini, il puro principio di sussidiarietà non elimina i rischi conclamati di una parcellizzazione dispersiva o viceversa di una centralizzazione da parte della stessa federazione. Quello di *esatto adeguamento* subentra perciò a integrare tale principio attraverso una redistribuzione delle competenze, dei poteri e delle risorse materiali, in modo consono ai problemi di volta in volta sul tappeto e ai gruppi che si vengono formando. Occorre garantire una allocazione di risorse correlata alla situazione e dunque un costante aggiustamento in relazione al mutare delle situazioni politiche. Se si distingue tra gruppi superordinati, generalmente forniti di maggiore attrezzatura finanziaria, materiale e di personale, e gruppi subordinati, più piccoli, si può parlare di un'importanza decrescente di poteri, secondo il principio della competenza residuale, da cima a fondo, piuttosto che dal basso alla cima⁴⁸.

Anche nella Dottrina sociale della Chiesa la formulazione del principio di sussidiarietà ha subito mutamenti nel tempo, passando da un'accentuazione dell'astensione ad una proposta di intervento sussidiario, cioè di aiuto e di sostegno in caso di necessità, qualcosa di analogo all'interpretazione che ne hanno dato i federalisti integrali⁴⁹.

Quanto all'Unione europea, il *Trattato di Maastricht* del 1992 ha definito nel suo preambolo la sussidiarietà come uno dei suoi principi cardine (art. 5). Il *Trattato* ha raccolto l'intento di un processo di creazione di un'Europa sempre più unita e al contempo rispettosa delle differenze fra i popoli che la compongono così da prendere le decisioni il più vicino possibile ai cittadini. A seguito della riforma dei *Trattati comunitari* operata nel 2007 dal *Trattato di Lisbona*, il principio di sussidiarietà è ora contenuto nell'art. 5 del TUE⁵⁰.

In ambito civilistico la sussidiarietà si applica come meccanismo di tutela per il creditore, garantendo un ordine chiaro nella soddisfazione del credito, nel caso di più debitori con patrimoni separati. In questo contesto si indica chiaramente l'ordine di adempimento delle prestazioni da parte dei debitori, stabilendo una gerarchia nella responsabilità di soddisfazione del credito. In sostanza, il creditore si rivolgerà prima al patrimonio di un soggetto debitore e solo in caso di insolvenza o insufficienza di questo, passerà al patrimonio del secondo debitore. Il concetto di sussidiarietà pre-

senta alcune similitudini con la solidarietà, ma l'orientamento a garantire il recupero del credito si concentra sull'ordine di adempimento tra i debitori piuttosto che sulla condivisione dell'obbligo.

Attualmente i vari allargamenti dell'UE e le riforme dei trattati sono controbilanciati dalla debolezza di fronte all'incapacità di fronteggiare le guerre all'esterno e le competizioni tra Stati all'interno. L'ideale federalista personalista della sussidiarietà non si può dire realizzato né se ne vede l'attuazione in un futuro vicino. L'accordo sul piano dei principi generali va a scontrarsi sui problemi da affrontare di caso in caso, sulla scia della domanda di fondo: come creare organismi di unità federale in modo tale che le realtà nazionali, etniche, regionali e culturali si riconoscano solidali senza uniformizzarsi?

In Italia Luigi Sturzo, che aveva in animo le sorti del Sud, era ben consapevole delle possibili derive e metteva in guardia dallo schiacciamento a livello locale delle reti sistemiche mondiali, incuranti della dignità delle persone e della loro riduzione a meri ruoli politici ed economici⁵¹.

Per preservare la complessità e la ricchezza dei diversi popoli, rivendicava la sussidiarietà a difesa delle scelte relazionali e ideali delle persone e dunque della pluralità degli ambiti vitali preferenziali. Valorizzare la dimensione associativa naturale significava contrastare il contratto ipotetico di tipo hobbesiano, come pure l'antropologia ottimista e idealista degli anarchici, troppo fiduciosi nella bontà della natura umana. In sintonia con i federalisti europei, si concentrava sulla tipica antinomia: il primato del locale, come nota distintiva di una dignitosa autonomia di ogni cultura, e la solidarietà indispensabile all'unità, che esige di non restare ancorati al proprio gruppo e ai propri interessi. Egli voleva promuovere lo sviluppo del Sud, ma si rendeva conto della necessità di interagire con tutti e dunque combattere quegli egoismi di gruppo e quel localismo etnico, becero troppo spesso inficiato di razzismo e violento. Il federalismo per rafforzare le relazioni tra i popoli del mondo deve tentare tutte le strade per un'interdipendenza sociale bene ordinata sempre sul crinale tra la valorizzazione della cultura e dei poteri locali e le connessioni con quelli sopranazionali⁵².

A livello europeo, la fine del bipolarismo e della guerra fredda ha posto in primo piano il problema dell'integrazione rispetto al tema più ristretto della sua unificazione. I livelli locali e nazionali continuano a lamentare l'intervento dall'alto anche quando le scelte a livello nazionale o inferiore sono adeguate a raggiungere gli obiettivi stabiliti. Si appellano alla sussidiarietà, che dovrebbe garantire che il potere decisionale sia distribuito in modo efficace, rispettando la diversità e l'autonomia delle decisioni, a meno che si tratti di scelte che vanno necessariamente affrontate a livello comunitario.

La visione complessiva dei federalisti ha contribuito a fare del principio di sussidiarietà un freno al rischio della riduzione unidimensionale dell'*homo politicus* o *homo oeconomicus*, grazie alla valorizzazione dei corpi intermedi nei quali si confida sul protagonismo delle persone in relazione tra loro⁵³.

Possiamo riassumere il carattere civile di una società ordinata secondo il paradigma personalista della sussidiarietà nell'affermazione che lo stato non deve avocare a sé le competenze di ambiti che appartengono ad istituzioni di ordine inferiore. Semmai, deve sorvegliare che questi livelli adempiano adeguatamente ai loro compiti e intervenire solo nel caso in cui essi non ce la facciano, prima per sostenerli e, solo dopo, qualora non riuscissero a rispondere ai bisogni, per sostituirli temporaneamente. In breve, vale l'insegnamento di Pio XII che sta alla base anche del principio repubblicano: «*civitas propter cives, non cives propter civitatem*»⁵⁴.

Bibliografia

- ACKERMANN B. (1996), *Denis De Rougemont. Une biographie intellectuelle. De la révolte à l'engagement. L'intellectuel responsable*, Labor et Fides, Genève, 2 voll.
- BAZZICHI O., REALI F. (2020), *Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, Economy of Francesco, Assisi.
- BELLINO F. (1982), *Persona, società e Stato nella filosofia etico-politica di J. Maritain*, in AA.VV., *Lo Stato e i cittadini*, a cura di G. Manno, Dehoniane, Napoli pp. 393-444.
- BERTI E., APEL K.O. (a cura di) (1983), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
- BOBBIO N., BOVERO M. (1979), *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, il Saggiatore, Milano.
- CECCANTI S., *Le istituzioni della democrazia*, Dehoniane, Roma 1991.
- DANESE A. (a cura di) (1986), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma.
- (1995), *Il federalismo. Cenni storici e implicazioni politiche*, Città Nuova, Roma.
 - (2019), *All'Ombra del Principe. La politica dalle origini a Machiavelli*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
 - (2021), *Personalismo e federalismo in Alexandre Marc*, in «Prospettiva Persona», n. 115, pp. 124-141.
 - (2022/2), *Federalismo integrale in Alexandre Marc* (Parte II, *Politica ed Economia*), in «Prospettiva Persona» n. 118, pp. 138-160.
- DI NICOLA G.P. (2010), *Antigone figura femminile della trasgressione*, Effatà, Cantalupa (To).
- DI NICOLA G.P., DANESE A. (1977), *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)*, Patron, Bologna.
- DI NICOLA G.P., DANESE A. (2016), *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, Effatà, Torino.

- DONATI P., COLOZZI I. (a cura di) (2005), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma.
- ELIA L. (1978), *Maritain e la rinascita della democrazia*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Massimo, Milano.
- FELICE F. (2006), *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, pref. di G. Palladino, Effatà, Cantalupa (To).
- (2020), *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
 - (2021), *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia.
- FELICE F., DE SANTIS L. (2018), *Autonomismo e persona: Federalismo, autonomia e sociologia del soprannaturale nel pensiero di don Luigi Sturzo*, Effatà, Cantalupa (To).
- GATTI R. (1989), *Pensare la democrazia, Itinerari del pensiero politico contemporaneo*, A.V.E., Roma.
- HÉRAUD G. (1968), *Les Principes du fédéralisme et la fédération européenne. Contribution à la théorie juridique du fédéralisme*, Presses d'Europe, Nice.
- LOUBET DEL BAYLE J. (1969), *Les non conformistes des années 30*, Seuil, Paris.
- LUCIANI A. (1992), *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano.
- MARC A. (2021), *Civilisation en sursis, Europe. Terre décisive e L'Europe dans le monde*, TAB, Roma.
- MARITAIN J. (1962), *Humanisme intégral*, in J. ET R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, tr. it., Borla, Torino, vol. VI.
- (1981), *Christianisme et démocratie*, New York 1943, tr. it. *Cristianesimo e democrazia*, Vita Pensiero Milano.
 - (1982), *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano.
 - (1989), *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano.
- MARITAIN J, MOUNIER E. (1973), *Correspondance 1929-1939*, par E. Mounier et Petit, Desclée de Brouwer. Paris, tr. it. Morcelliana, Brescia 1976.
- MORRA N. (1961), *I cattolici e lo Stato*, Comunità, Milano, pp. 179-181.
- MOUNIER E. (1961-1963), *Anarchie et personnalisme*, in *Œuvres*, Seuil, Paris, III.
- (1961-1963), *Manifeste au service du personnalisme*, in *Œuvres*, Seuil, Paris.
 - (1961-1963), *Révolution personnaliste et communautaire*, in *Œuvres*, Seuil, Paris, I.
- NEPI P., GALEAZZI G. (a cura di) (1989), *Umanesimo integrale e nuova cristianità. Elementi di un dibattito*, a cura di Massimo, Milano, pp. 180-187.
- OUMANÇOFF-MARITAIN R. (1955), *I grandi amici*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano.
- PESENTI L. (2001), *Personalismo e «federalismo integrale» nell'opera di Alexandre Marc*, in «Annali di Storia contemporanea», pp. 255-267.
- POSSENTI V. (1983), *Jacques Maritain oggi*, a cura di Vita e Pensiero, Milano.
- RÖMEHELD L. (1990), *Integral Federalism. Model For Europe. A Way towards a Personal Group Society*, Lang, New York.
- STRAUSS L. (1960), *What is political philosophy?*, Free Press of Glencoe, Illinois (tr. it., Urbino 1972).

- (1964), *The city and man*, Rand McNally & Company, Chicago.
- VANZAN P. (1986), *Mounier e Maritain in Italia, cinquant'anni dopo*, in «La Civiltà Cattolica», 3265 (5. VII), pp. 38-47.
- VAYSSIERE B. (2002), *Alexandre Marc. Il personalismo al servizio dell'Europa*, in «Il Federalista», anno XLIV, n. 2, pp. 127-156.
- VOEGELIN E. (1968), *The new science of politics*, University of Chicago Press Chicago 1952 (tr. it., Torino).

¹ Per il pensiero di L. Sturzo rimanderei ad una selezione dal *Diario* fatta da Nino Giordano <https://www.politicainsieme.com/memorie-di-un-federalista-impenitente-don-luigi-sturzo-di-nino-giordano/> e ad una chiara presentazione completa fatta da F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020; ID., *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, pref. di G. Palladino, Effatà, Cantalupa (To) 2006; Flavio Felice direttore della rivista e della call di questo numero diffonde ad ampie mani il pensiero di Sturzo e i risvolti del popolarismo liberale: F. FELICE, L. DE SANTIS, *Autonomismo e persona: Federalismo, autonomia e sociologia del soprannaturale nel pensiero di don Luigi Sturzo*, Effatà, Cantalupa (To) 2018; F. FELICE, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia 2021.

² A. MARC, *Civilisation en sursis, Europe. Terre décisive e L'Europe dans le monde*, TAB ed., Roma 2021; su Alexandre Marc, cfr. L. PESENTI, *Personalismo e «federalismo integrale» nell'opera di Alexandre Marc*, in «Annali di Storia contemporanea», 2001 (7), pp. 255-267, rinvio anche ai miei saggi usciti su questa rivista: *Personalismo e federalismo in Alexandre Marc*, in «Prospettiva Persona», n. 115 (2021/1), pp. 124-141, *Federalismo integrale in Alexandre Marc* (Parte II, Politica ed Economia), in «Prospettiva Persona» n. 118 (2022/2), pp. 138-160. Uno specifico contributo al tema della sussidiarietà in A. Marc, cfr. B. VAYSSIERE, *Alexandre Marc. Il personalismo al servizio dell'Europa*, in «Il Federalista», anno XLIV, 2002, n. 2, pp. 127-156.

³ Sul principio di sussidiarietà nella sua evoluzione storica sino al Trattato Europeo, rinvio al testo *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, a cura di P. Donati e I. Colozzi, Carocci, Roma 2005.

⁴ J. MARITAIN, *Man and State* (Chicago 1951), tr. it. *Uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 13. Per le posizioni affini nel pensiero politico contemporaneo, sulla scia della riabilitazione della filosofia pratica in Germania (anni Sessanta-Settanta), Cfr. E. VOEGELIN, *The new science of politics*, University of Chicago Press Chicago 1952 (tr. it. Torino 1968); L. STRAUSS, *What is political philosophy?*, Glencoe 1960 (tr. it. Urbino 1972); L. STRAUSS, *The city and man*, Rand McNally & Company, Chicago 1964. Sull'attualità della filosofia pratica, cfr. E. BERTI & K., O. APEL (a cura di), *Tradi-*

zione e attualità della filosofia pratica, Marietti, Genova 1988.

⁵ Cfr. N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, il Saggiatore, Milano 1979, pp. 40-48.

⁶ Per questo tipo di interpretazioni, cfr. N. MORRA, *I cattolici e lo Stato*, Milano 1961, pp. 179-181.

⁷ P. VANZAN, *Mounier e Maritain in Italia, cinquant'anni dopo*, in «La Civiltà Cattolica», 3265 (5.VII.1986), pp. 38-47, rip. in *La questione personalista*, a cura di A. Danese, Città Nuova, Roma 1986, cit., pp. 229-241, 238.

⁸ J. MARITAIN, *Uomo e lo Stato*, cit., p. 16.

⁹ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 22 e 25. Cfr. L. ELIA, *Maritain e la rinascita della democrazia*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Massimo, Milano 1978, pp. 220-234.

¹⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, in J. ET R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. VI, pp. 291-634 (tr. it. Borla, Torino 1962, p. 199); cfr. anche *Umanesimo integrale e nuova cristianità. Elementi di un dibattito*, a cura di P. Nepi e G. Galeazzi, Massimo, Milano 1989, pp. 180-187.

¹¹ Cfr. J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo...*, cit., pp. 16-17.

¹² «C'è una preghiera che io rivolgo a Dio: che mai Jacques sia chiamato all'azione politica. Egli ha creato una filosofia politica, la sola fatta per lottare contro quella di Machiavelli, universalmente seguita sino al presente dagli uomini di Stato, e se ne vedono i risultati! Perché i nuovi uomini di azione non si ispirano a questo anti-machiavellismo che Jacques propone?» (R. OUMANÇOFF-MARITAIN, *I grandi amici*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1955, p. 851. Si veda anche A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, Effatà, Torino 2016, pp. 89 e ss.

¹³ Cfr. https://www.thefederalist.eu/site/index.php/it/saggi/223-la-teoria-della-nazione#_edn2.

¹⁴ J. MARITAIN, *Uomo e lo Stato*, cit., pp. 22-23. Giova ricordare in termini più precisi la differenza tra Stato e Nazione, dal momento che i politici strumentalmente usano la strategia comunicativa dell'*interscambio dei termini a prescindere dai significati*. Ma i confini di stato e nazione non sempre coincidono, perché una nazione può esistere anche laddove non ci sia uno stato. Come nel caso del Kurdistan, caratterizzata da una forte identità collettiva ma istituzio-

nalmente inesistente» (<https://www.openpolis.it/parole/i-concetti-di-stato-e-nazione/>).

¹⁵ Recita il preambolo del *Trattato Europeo Consolidato* (2008): «Decisi a portare avanti il processo di creazione di un'unione sempre più stretta fra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese il più vicino possibile ai cittadini, conformemente al principio della sussidiarietà (https://eur_lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2008:115:0013:0045:it:PDF).

¹⁶ «Tra il giovane Mounier e il noto e influente filosofo non si annoda una relazione tra maestro e discepolo, ma, pur attraverso la differenza delle generazioni e dei caratteri, al di là delle divergenze di atteggiamenti, un'amicizia. Essa sottende, lungo quei dieci anni dal 1929 al 1939, un dialogo, che talvolta si trasforma in dibattito sul problema dell'azione» (J. MARITAIN, E. MOUNIER, *Correspondance 1929-1939*, par E. Mounier et J. Petit, Desclée de Brouwer, Paris 1973 (tr. it. Morcelliana, Brescia 1976, p. 7).

¹⁷ E. MOUNIER, *Anarchie et personnalisme*, in *Œuvres*, Seuil, Paris 1961-1963, III, p. 693.

¹⁸ E. MOUNIER, *Anarchie et personnalisme*, cit., p. 694.

¹⁹ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, in *Œuvres*, cit., I, pp. 623-624).

²⁰ E. MOUNIER, *Anarchie...*, cit., p. 694.

²¹ Jacques Delors sottolineava l'importante contributo dato in questa direzione della "sussidiarietà" dal personalista e federalista svizzero D. De Rougemont (cfr. J. DELORS, *Discours à Bruges del 17 ottobre 1989*, https://www.cvce.eu/obj/discours_de_jacques_delors_bruges_17_ottobre_1989-fr-5bbb1452-92c7-474b-a7Cfr.-a2d281898295.html). Per un approfondimento del pensiero di De Rougemont, rinvio alla documentata biografia di B. ACKERMANN, *Denis De Rougemont. Une biographie intellectuelle. De la révolte à l'engagement. L'intellectuel responsable*, Labor et Fides, Genève 1996, 2 voll.

²² Così l'art. 12 del Trattato cit.: «[...] vigilando sul rispetto del principio di sussidiarietà secondo le procedure previste dal protocollo sull'applicazione dei principi di sussidiarietà e di proporzionalità» (*Il Parlamento italiano e l'Unione europea, Il ruolo dei Parlamenti nazionali nel Trattato di Lisbona*, <https://europa.camera.it/parlamento-italiano-e-unione-europea/ruolo>).

²³ E. MOUNIER, *Manifeste...*, cit., I, pp. 615-616.

²⁴ Cfr. J. MARITAIN, *Uomo e lo Stato*, cit., pp. 62-70. Per una reinterpretazione di Machiavelli che ne recupera positivamente l'efficacia dell'azione

politica, rinvio al mio *All'ombra del principe*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 223-284.

²⁵ E. MOUNIER, *Manifeste...*, cit., p. 627.

²⁶ *Ivi*, pp. 17-18.

²⁷ *Ivi*, pp. 34-56.

²⁸ *Ivi*, p. 18.

²⁹ Cfr. R. PAPINI, *Da "Umanesimo integrale" a "L'uomo e lo Stato"*, in AA.VV., *La questione personalista...*, cit., pp. 29-61, 50. Sul concetto hegeliano di società civile mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Il cammino verso l'eticità in Hegel (1802-1803)*, Idee e Vita, Teramo 1974; *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)*, Patron, Bologna 1977; *Pensiero dialettico e società occidentale*, ISP, Università, Teramo 1979.

³⁰ Cfr. ad esempio art.118 della Costituzione Italiana: «Le funzioni amministrative sono attribuite ai Comuni salvo che, per assicurarne l'esercizio unitario, siano conferite a Province, Città metropolitane, Regioni e Stato, sulla base dei principi di sussidiarietà, differenziazione ed adeguatezza... per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà». Cfr. anche art. 5, par. 3, del *Trattato sull'Unione europea (TUE)* e protocollo n. 2 sull'applicazione dei principi di sussidiarietà e di proporzionalità (<https://www.europarl.europa.eu/factsheets/it/sheet/7/the-principle-of-subsidiarity>).

³¹ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Œuvres*, Seuil Paris 1961-1963, I, p. 163.

³² E. Berti ricostruisce le diverse fasi del pensiero di Maritain sulla democrazia, cfr. E. BERTI, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 200-220.

³³ Sul diritto naturale si sofferma Maritain (J. MARITAIN, *Uomo e lo Stato*, cit., p. 98) ricordando la figura di Antigone, da lui considerata «l'eterna eroina della legge naturale». Per un parallelo con l'interpretazione data da Hegel e da Simone Weil Cfr. G.P. DI NICOLA, *Antigone figura femminile della trasgressione*, Effatà, Cantalupa (To) 2010, pp. 32-41.

³⁴ Cfr. R. GATTI, *Pensare la democrazia*, Itinerari del pensiero politico contemporaneo, A.V.E., Roma 1989, pp. 136-138.

³⁵ J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, New York 1943, tr. it. *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1981, pp. 39-40. Scrive Berti: «Ciò

comporta un reale diritto di comandare da parte dei governanti ed un reale dovere di obbedire da parte dei governati» (E. BERTI, *Questioni di filosofia politica*, cit., p. 223).

³⁶ V. POSSENTI, *Introduzione a J. MARITAIN, L'uomo e lo Stato*, tr. it. cit., p. XXXVI.

³⁷ Cfr. J. LOUBET DEL BAYLE, *Les non conformistes des années 30*, Seuil, Paris 1969, p. 369.

³⁸ Cfr. G. HÉRAUD, *Les Principes du fédéralisme et la fédération européenne. Contribution à la théorie juridique du fédéralisme*, Presses d'Europe, Nice 1968, p. 48).

³⁹ Cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, in *Œuvres*, cit., I, p. 614.

⁴⁰ Sull'attualità di tale principio, cfr. S. CECCANTI, *Le istituzioni della democrazia*, Dehoniane, Roma 1991, pp. 134 e ss.

⁴¹ PIO XI, *Quadragesimo anno* (15.V.1931), in «AAS», 23 (1931), pp. 177-228, n. 35.

⁴² GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris* (11. IV. 1963), in «AAS», 55 (1963), n. 74.

⁴³ Sulla stessa linea il Concilio, quando si preoccupa dei Paesi in via di sviluppo *Gaudium et Spes*, nn. 75 e 86. La *Centesimus annus* di San Giovanni Paolo II così ripresenta il tema: «Una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune» («L'Osservatore Romano» del 2-3.V.1991, n. 48). Per un approfondimento rinvio al mio *Riscoprire la Politica. Storia e prospettive*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 125-130.

⁴⁴ Sui limiti del potere ha insistito il popolarismo sturziano (cfr. F. FELICE, *Il limite come fonte di moralità*, in «L'Osservatore Romano», 26 novembre 2021)

⁴⁵ Per la concezione maritainiana dello Stato, Cfr. F. BELLINO, *Persona, società e Stato nella filosofia etico-politica di J. Maritain*, in AA.VV., *Lo Stato e i cittadini*, a cura di G. Manno, Dehonia-

ne, Napoli 1982, pp. 393-444, 441. Cfr. F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020

⁴⁶ G. HÉRAUD, *Les Principes du fédéralisme et la fédération européenne*, cit., p. 50. Il Federalismo integrale abbraccia tutte le idee politico-nazionali, politico-economiche e socio-politiche che hanno avuto origine nella concezione critica della società di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). All'inizio del XX secolo queste idee sono state ulteriormente sviluppate, influenzate dalla concezione personalista in particolare di Arnaud Dandieu (1897-1933) e Robert Aron (1898-1975), e consolidate filosoficamente da un'epistemologia e una prassi specifiche, elaborate principalmente da Alexandre Marc (nato nel 1904). Il federalismo integrale comprende principi strutturali organizzativi orientati all'obiettivo dell'autorealizzazione personale dell'uomo. Cfr. A. MARC, *Il Federalismo integrale*, in «Il Federalismo».

⁴⁷ G. HÉRAUD, *Les Principes du Fédéralisme...*, cit. p. 51.

⁴⁸ Per questo aspetto, cfr. L. RÖMEHELD, *Integral Federalism. Model For Europe. A Way towards a Personal Group Society*, Lang, New York 1990.

⁴⁹ Cfr. A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, pp. 216-217.

⁵⁰ Cfr. <https://www.treccani.it/enciclopedia/principio-di-sussidiarietà-diritto-dell-unione-europea/>.

⁵¹ Sull'importanza economica della sussidiarietà cfr. il bel libro di O. BAZZICHI, F. REALI, *Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, Economy of Francesco, Assisi 2020.

⁵² Cfr. AA.VV., *Il principio di sussidiarietà*, mini dossier di «La Società», n. 2 (1993), p. 14.

⁵³ Per questa impostazione rinvio ad A. DANESE, *Il federalismo. Cenni storici e implicazioni politiche*, Città Nuova Roma 1995, pp. 108-112.

⁵⁴ <https://tocqueville-acton.com/tag/flavio-felice/>.

