EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD EN RELACION CON EL PRINCIPIO DE TOTALIDAD

LA PAUTA DEL BIEN COMUN

POR

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO

I

Una reflexión actual en torno a las relaciones existentes entre el principio de subsidiariedad y el principio de totalidad tropieza hoy con dificultades difícilmente superables. Supone, ante todo, un esfuerzo previo por restablecer un conjunto de significaciones comprensibles, más allá de la barrera de ambigüedades del lenguaje político de la modernidad. Ideologizadas —esto es, desvinculadas de toda virtualidad denotadora— las palabras no son otra cosa que instrumentos dotados de valor puramente estratégico y, de este modo, términos tales como «subsidiariedad», «totalidad» o «bien común» resultan para el lector de hoy tanto o más confusos y vagos que los de «libertad», «igualdad» o «humanismo». En el lenguaje político, esta corrupción de la palabra evoca, de un modo inmediato, el viejo problema de la relación que guardan desde siempre entre sí el abuso del lenguaje y el abuso del poder.

En este sentido, recuerda J. Pieper la enseñanza platónica acerca de la coincidencia recóndita entre la degeneración del poder político y la corrupción sofística de la palabra que secretamente la ha preparado. Del mismo modo, el envilecimiento del hombre por el hombre, puesto de manifiesto de forma alarmante en los actos de violencia física de la tiranía, comienza ya —desgraciadamente de un modo menos alarmante— en el momento apenas perceptible en

Fundación Speiro

que la palabra pierde su dignidad (1). Dignidad que se funda, a su vez, en su capacidad evocadora de la realidad del ser. A pesar de lo que pudiera sugerir el nominalismo escéptico de la época, el orden interior de las personas y las sociedades depende siempre de un equilibrio cuidadoso entre la capacidad de ver y la de comprender, quebrada hoy por el triunfo de las imágenes sobre nuestra inteligencia. Perdida su aptitud evocadora de la realidad, la palabra se convierte así en vehículo transmisor de la voluntad de poder y, con ello, retorna al primer plano del interés la cuestión de la dependencia esencial del saber político respecto a la filosofía, entendida ésta como aquella labor ardua y difícil de remontar la corriente de las opiniones y la anarquía del significado, en búsqueda de la expresión auténtica de la realidad.

Lo sepan o no quienes lo usan o estudian, todo vocabulario político es siempre tributario de ciertas tradiciones de pensamiento y, en última instancia, de una determinada concepción del hombre y la sociedad. En el caso del lenguaje político de la modernidad, su indigencia radical no reside en tal servidumbre sino en la propia resistencia del saber político a asumir, de modo pleno, tal condición limitada y relativa de la palabra. Sin embargo, la única posibilidad que el lenguaje tiene de trascender al poder que lo corrompe e instrumenta reside precisamente en su humildad para anteponer el rigor de la interrogación filosófica al brillo de la forma, y restablecer así significaciones originarias fundadas en los principios naturales del orden.

Desde estas premisas, debe advertirse que una comprensión cabal del contenido y sentido del principio de subsidiariedad supone asumir el conjunto de problemas implicados en la cuestión del principio de totalidad. El mismo aparece en la historia del pensamiento como resultado del debate filosófico en torno a la naturaleza de la relación social e implica, por sobre la diversidad de respuestas históricamente verificables, la permanencia en el tiempo de una misma cuestión: la del sentido de la unidad de lo comunitario fren-

(1) Pieper, J.: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea,* traducción J. Gil Hernández, Madrid, 1980, pág. 230.

Fundación Speiro

te a la diversidad de lo individual (2). La respuesta que en cada caso se dé condiciona el desarrollo ulterior de toda reflexión filosófico-política, en cualquiera de sus dimensiones posibles. Así lo advierte Santo Tomás al definir el método de la ciencia dirigida al estudio de ese «todo» que es la ciudad. Comparando con lo que hacen las ciencias especulativas cuando se dedican al examen de un todo cualquiera, observa: «Elaboran, fundadas en la observación de las partes y principios del conjunto sujeto a estudio, un conjunto capaz de dar razón de aquello a lo que tal conjunto se encuentra subordinado, así como los procesos que él mismo pone en juego. De igual modo, nuestra ciencia, al considerar las partes y los principios constitutivos de la ciudad, definirá el concepto que da razón de las partes de que está formada, de aquello a lo que se subordina y de los procesos que ella misma pone en juego» (*In libros politicorum Aristotelis expositio. Promium*, 8).

Frente a la perspectiva de la metafísica clásica, el pensamiento moderno afrontará este problema desde el enfoque de la ciencia secularizada y en contraposición explícita con la tradición precedente. Para ésta, totalidad y subsidiariedad aparecen como problemas forzosamente implicados, desde que el primero se refiere a la naturaleza de ese todo que es la relación social —y, en un plano superior, la propia sociedad—, en tanto que el segundo se refiere a las relaciones dinámicas que median entre el todo y sus partes. Por su parte, la solución moderna al problema de la totalidad excluye por principio la consideración de la subsidiariedad, ya que esta consistiría, en realidad, en un pseudoproblema, derivado de una incorporación al análisis de elementos empíricos no verificables científicamente y, por lo tanto, racionalmente no pertinentes. Habrá que ver, pues, cuáles son los supuestos desde los cuales la tradición clásica pudo pensar —al todo social— como naturalmente compatible con formas muy diversas e intermedias de sociabilidad y, en consecuencia, a la función del Estado como subsidiaria respecto a la sociedad.

---

(2) Zuleta Puceiro, E.: «Razón y totalidad. Notas sobre la noción moderna de consenso social», en *Verbo* (1981).

Fundación Speiro

Para dicha tradición, la ciencia de la política se funda —a diferencia del paradigma mecanicista— en una referencia a una realidad más amplia que la de la simple descripción empírica, cuyo punto de partida es claramente metafísico. El orden del ser —y a partir del cristianismo, el orden de la creación—, es la razón y fundamento del sentido de las cosas. Escribe así J. Pieper: «Todo deber se funda en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme con la realidad» (3). La ciencia de la política comienza así por una interrogación acerca del orden del ser; acerca del sentido de la existencia comunitaria. «El hecho de hallarse prácticamente ligado al ser descubre al hombre un *valor* y le revela un *deber,* cuya realización y cumplimiento significa la realización del *sentido* de su ser en el mundo» (4). El sentido de la totalidad social depende así de una relación de correpondencia con el orden objetivo de la realidad y con estructuras ónticas fundamentales de la convivencia que trascienden a las determinaciones del tiempo y de la voluntad humana.

En la perspectiva clásica, el lazo social se funda en la propia naturaleza de las cosas. El hombre es, por naturaleza, un ser social y no a impulsos de una tendencia gregaria como la que caracteriza a los animales, sino merced a una inclinación racionalmente actualizada (5). La sociabilidad es vista como una forma de comunicación, lo cual supone tantas formas de vida social como formas estables de comunicación quepa esperar del desenvolvimiento natural de la vida del hombre entre sus semejantes.

La explicación clásica de la sociabilidad parte del hecho de que si bien es cierto que la persona es individualidad sustancial entita-

---

(3) Pieper, J.: *El descubrimiento de la realidad,* Madrid, 1974, página 15.

(4) Steinbuchel, Th.: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica,* Madrid, 1959, vol. II, pág. 91.

(5) Aristóteles, I, 1, 1252 a.; Santo Tomás, *In Eth.,* I, 4; *In Pol.,* I, 32-34; *Contr. Gent.,* libro III, cap. 85; *S. Th.,* I-III, q. 94, a. 3; *De reg.,* princ. I, 1, 3-4.

Fundación Speiro

tiva (6), la existencia corresponde a la persona como acto suyo propio, sin que la constituya, sin embargo, formalmente. Lo esencial es así concebido como un accidente predicamental inseparable de la naturaleza del hombre, en tanto que el hecho social como tal resulta accidental al mismo. La sociedad no es un ser en sí, dotado de entidad sustancial, *sino un ser-en-otro,* una realidad accidental de orden relacional que supone, por tanto, la vinculación a través de los actos de las personas que, como realidades sustanciales y autónomas, interactúan entre sí.

La sociedad es una realidad resultante del proceso de actualización de la sociabilidad de la persona, y como tal, supone la idea de un *orden* y de sus notas propias. En primer lugar, *pluralidad* de elementos ordenados; en segundo lugar, *diversidad* de los mismos —lo cual supone *desigualdad* en el orden cualitativo—, base del orden de prioridad y posterioridad que caracteriza a todo orden; en tercer lugar, un *principio* ordenador; en cuarto lugar, una cierta *conveniencia* de los elementos en juego que posibilite su vinculación; por último, la *relación* misma de los elementos entre sí, determinada por el orden (7).

Desde tal afirmación, queda excluida toda posibilidad de considerar a la sociedad como un agregado mecánico de individuos. Tampoco cabe concebir la relación entre persona y sociedad en los términos modernos del individuo percibido como realidad contrapuesta al Estado. La sociedad política es un conjunto de sociedades que «difieren entre sí según su grado y orden respectivos» (8), cada una con sus finalidades propias y consiguiente autonomía operativa. Lo que la especifica y define en el grado superior de la jerarquía de las diversas formas de sociabilidad es el hecho de «bastarse a sí misma para la vida humana, por lo cual ella es, entre

---

(6) Sobre este punto, nuestro artículo «Justicia e igualdad», en *Verbo,* 148-149 (1976), siguiendo a Rodríguez, V.: «Diferencia de las almas humanas a nivel sustancial en la antropología de Santo Tomás», en *Doctor Communis,* XXIV, 1, 1971.

(7) Zuleta Puceiro, E.: *Op. cit.,* pág. 1.156.

(8) *In libros politicorum Aristoteles expositio. Premiun,* 6.

Fundación Speiro

todas, la más perfecta» (9). Comentando a Aristóteles, explica Santo Tomás: «Cada comunidad forma un cierto todo: en presencia de varias debe encontrarse un orden, de tal modo que el todo que incluya en sí otro todo continúe siendo el principal» ... «igualmente, la comunidad que encierra a todas las demás es la comunidad principal» (10). La ciudad —afirma Aristóteles— «es, por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte» (11).

Lo trascendente del hecho comunitario reside en su condición de fenómeno actualizador de la sociebilidad natural del hombre. La incomunicabilidad sustancial de la persona se abre, a través de una diversidad infinita de operaciones, a lo que —en palabras actuales— podría denominarse *encuentro*. El sentido de la existencia social es así el encuentro, entendido como ámbito en el que logran complemento y perfección las disposiciones sociales de la persona. En el encuentro, la persona responde —inteligente y voluntariamente— a una legalidad profunda, inscrita en el propio orden de su naturaleza.

La sociedad, escribe V. Rodríguez, es para el hombre un complemento perfectivo y, en este sentido, es un medio para su dignificación. «La vida social es medio *común* de perfeccionarse todas las personas que la integran y, por ser perfección común, es de cada uno» (12). Esta dignificación social del hombre completa su dignidad ontológica, lo cual otorga a su participación en el todo social un carácter fundamentalmente diferente al que proclama la idea moderna de totalidad.

II

Cabe, por tanto, pensar en la existencia de dos lógicas distintas y divergentes de la totalidad. Una hunde sus raíces en una tradi-

(9) *Op. cit.*, 6.

(10) *Op. cit.*, I, 11.

(11) *Política*, I, 2, 1253, 1.

(12) Rodríguez, V.: «Dignidad y dignificación de la persona», en *Verbo*, 1.148-1.149 (1976), págs. 1.102-1.103.

Fundación Speiro

ción de pensamiento tributario de la idea clásica de la República como ámbito en el que la persona, participando del bien de la comunidad, goza de las condiciones para el desarrollo de fines que le son propios e incomunicables. Sustancia individual de naturaleza racional, la persona accede a la totalidad como un accidente que le es propio, a partir de una ley del orden, leída en la naturaleza de las cosas y actuada de modo libre y responsable. La otra, parte de una «privación» o «aniquilación» previa de la realidad, operada por la razón en su búsqueda de elementos simples y evidentes, aptos, por tanto, para operar como axiomas de base para una recomposición sistemática de la totalidad social. La totalidad social es concebida así como un agregado mecánico que, aunque convecional en el acto que lo origina, posee la necesidad de una hipótesis lógica, a través de la cual resulta pensable una sociedad despojada de toda sustancia comunitaria.

La lógica clásica es una lógica de la totalidad como pluralidad. Sus conceptos fundamentales son: comunidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural, tradición, lealtad, localismo, personalización y, finalmente, subsidiariedad. La lógica moderna es una lógica de la totalidad como unidad y sus desarrollos giran, en camzio, en torno a ideas tales como asociación, igualdad, progreso, individualismo, cosmopolitismo, racionalización y centralización. R. Nisbet, señalando aspectos similares en la historia occidental de la idea de comunidad, habla del modelo de la comunidad plural —cuyo arquetipo histórico es la familia— frente al modelo de la comunidad militar, inspirada en el racionalismo, la tecnificación y la competencia. Hay en la vida militar —señala Nisbet— una cierta cualidad secularizadora e individualizadora que pone en el primer plano aquellas virtudes individuales que contribuyen con mayor eficacia al esfuerzo bélico (13). En un mismo sentido, ya Tocqueville había visto en los ejércitos democráticos que trasladaban la revolución a todos los rincones de Europa un deseo de superación universal, donde los espíritus ambiciosos desean la guerra como una forma de

(13) Nisbet, R. A.: «Estado y familia», en *V. V. A. A.; Cambio Social*, Madrid, 1979, pág. 198.

Fundación Speiro

ascenso rápido y como circunstancia en la que el valor y el arrojo personal definen cualquier jerarquía posible. El ejército democrático tendía a expresar una veneración por el peligro y un temor a la muerte, menor que respecto a las exigencias de la vida cotidiana.

Las consecuencias políticas de la afirmación de un modelo de relaciones entre Estado y sociedad, consecuente con esta lógica moderna de la totalidad, podían escapar a quienes elaboraron sus primeros sustentos doctrinales, pero no a quienes, una vez consumada la revolución europea, estaban en condiciones de emitir un juicio de valor fundado en la experiencia. Así, un contemporáneo de Tocqueville, Benjamín Constant, interrogándose acerca del sentido de la libertad en los «antiguos» y los «modernos», señalaba agudamente la diferencia sustancial existente entre ambas concepciones, como reflejo de nociones contrapuestas acerca del principio de totalidad. La libertad de los antiguos —escribía Constant— consistía en una participación activa y constante en la totalidad; la de los modernos, en el mayor grado posible de independencia privada. El ciudadano activo de la *Polis* participaba de los asuntos de la colectividad con una influencia real, que le llevaba a estimar dicha libertad como el más preciado de los bienes, y su conservación como susceptible de los más altos sacrificios. El ciudadano común de las sociedades modernas, perdido en la multitud, carece en cambio de una noción de su influencia efectiva en los asuntos públicos y, consecuentemente, no aspira más que a conservar una esfera de intimidad libre de interferencias y perturbaciones. La libertad de los antiguos consistía en la participación en el bien común; la de los modernos, en las garantías institucionales a su seguridad. «Así, entre los antiguos —señalaba Constant— el individuo, soberano casi habitualmente en los asuntos públicos, es esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano, decide acerca de la paz y la guerra; como particular, se ve circunscrito, observado, reprimido en todos sus movimientos; como porción del cuerpo colectivo, interroga, destituye, condena, despoja, exilia» ... «Entre los modernos, al contrario, el individuo, independiente en la vida privada, no es —aun en los Estados más libres— soberano más que en apariencia. Su soberanía se encuentra restringida, casi siempre suspendida; y,

Fundación Speiro

si en ciertas épocas, determinadas aunque raras, ejerce esa soberanía, no es sino para abdicar de la misma» (14).

La idea de subsidiariedad se funda necesariamente en una lógica de la pluralidad, ya que su función es la de regular aquella zona de problemas en los que la sociedad ha de imponer sus fines y exigencias al Estado. Carece de sentido en un contexto ideológico como el de la idea moderna de soberanía, donde las formas de sociabilidad intermedia aparecen como «terceros» a desplazar de una escena social exclusivamente reservada al Estado y un conjunto de individuos iguales y aislados en la defensa de sus intereses inmediatos y particulares.

Es precisamente dentro del contexto de esta lógica de la pluralidad y de sus presupuestos metafísicos que debe interpretarse la permanente utilización de la analogía del todo y las partes en el pensamiento clásico. Su fundamento es la propia realidad de la Creación. Escribe así Santo Tomás: «Y no es contrario a lo que acabamos de explicar el que todas las partes del universo se ordenen a la perfección del todo. Pues se ordena a la perfección del todo en cuanto a que una está al servicio de la otra» (15). De igual modo, «el ser de la parte es para el ser del todo» (16); «la parte es algo del todo. Es por ello que todo bien de la parte es ordenarse al bien del todo» (17); «Es evidente que todas las partes están ordenadas a la perfección del todo: el todo no es para las partes, sino las partes para el todo» (18).

Dichas expresiones reflejan la atención prestada por el planteamiento clásico a la solución del problema de la totalidad. En el horizonte de la *Polis*, las soluciones posibles eran diversas y así lo manifiesta Aristóteles al comienzo del libro II de la *Política*, al pre-

---

(14) Constant, B.: «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes», en su *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques* (M. Gauchet ed.), París, 1980, págs. 496, 501, 502 y 506.

(15) *Contra Gentiles*, libro 3, cap. 112.

(16) *Contra Gentiles*, libro 3, cap. 17.

(17) *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5.

(18) *Contra Gentiles*, libro 3, cap. 112, y, en general, los textos citados por Madirán, J.: *Le Principe de totalité*, París, 1963, págs. 12-14.

Fundación Speiro

guntarse lo que puede y debe ser común a todos los ciudadanos. No tener nada es —para Aristóteles— imposible, ya que lo comunitario hace a la esencia de la sociedad. La otra posibilidad viene propuesta desde la comunidad total proclamada por la *República* de Platón. La opinión de Aristóteles frente a dicha posición esboza los rasgos de una posible respuesta a la concepción moderna del principio de totalidad: «Es evidente —escribe— que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá la ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad» (19).

Lo propio de la sociedad es, pues, la pluralidad y la diferenciación cualitativa. «La igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades» y, es por ello, precisamente, que la sociedad es sociedad de sociedades, en la que «la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá ciudad cuando resulte suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario» (20). Para Aristóteles, lo uno en sentido sustancial y absoluto es el individuo, en tanto que para Platón lo es el Estado. Para el primero, la unidad de la ciudad es una unidad accidental y relativa o relacional, en la que el individuo, comprendido en la totalidad, no queda sin embargo disuelto en ella. La perspectiva moderna recoge esta idea, proyectándola a un nivel en el cual la misma se autodestruye, ya que —como indica Lanchance— abstrae el todo de sus partes para concebirlo como una realidad sustantiva, con fines y voluntad que le son propias al margen de sus componentes (21).

---

(19) *Política,* II, 2, 1261, a.

(20) *Política,* II, 2, 1261, b.

(21) Lachance, L.: *L'humanisme politique de Saint Thomas,* París-Ottewz, 1939, vol. I, pág. 80.

Fundación Speiro

Se entiende así la circunstancia de que para el pensamiento clásico, la dicotomía individuo-Estado era impensable. A ello no sólo contribuía, como argumento definitivo, el carácter peculiar de su experiencia histórica acerca del fenómeno del poder, sino las propias bases de su concepción del principio de totalidad. Para que tal dicotomía fuera posible, sería menester una reelaboración resolutivo-compositiva de la persona en términos de individuo y de lo social en términos de Estado, función metodológica cumplida por la idea de pacto social. Sin embargo, en el pensamiento de Santo Tomás, la proyección política del problema metafísico de lo uno y lo múltiple se expresa en la cuestión de las relaciones entre bien propio y bien común, considerado éste como causa final del orden político. En la dicotomía individuo-Estado sostenida por el liberalismo o el personalismo cristiano, ambos términos son juzgados por lo que *son* de modo absoluto. Es decir, realidades sustanciales, incomunicables y sólo concebibles como articuladas merced al artificio conceptual del contrato social originario. Para el pensamiento clásico, tal comparación sólo habría sido concebible teniendo en cuenta lo que constituye el bien —y perfección— respectiva. Es que —como recuerda Soaje— las tesis tomistas sobre el derecho, su politicidad y el bien común político tienen su base en una concepción realista y en una filosofía del ser que afirma la existencia de realidades dotadas de una consistencia entitativa intrínseca e insertas en un orden cósmico regido por una inteligencia supremamente ordenadora (22).

III

A la luz de lo dicho deben entenderse los puntos centrales de la concepción clásica del bien común y sus proyecciones en lo que a la noción de función subsidiaria del poder político se refiere. Para ello deben tenerse en cuenta algunos presupuestos de base, resultantes de la propia fundamentación filosófica que subyace a la construcción tomista.

(22) Soaje Ramos, G.: «Sobre la politicidad del derecho», en *Boletín de Estudios Políticos,* Mendoza, 9 (1958), pág. 85.

Fundación Speiro

En primer lugar, el carácter *analógico* de la noción de bien común, que permite predicarla de las diversas formas de vida comunitaria en las que logra la persona su dignificación y perfeccionamiento entitativo: desde la familia hasta la propia sociedad política. En segundo lugar, el hecho posiblemente incomprensible para una mentalidad moderna, de que el bien común en manera alguna puede ser concebido como un bien ajeno o exterior a la persona. El bien común es «el mejor bien del singular» (23). Lo «común», propio del bien, no es, en el caso del bien común, una comunidad de predicación al modo de la del género respecto a la especie, sino una comunidiad de causalidad final, puesto que «la formalidad de bien consiste en que algo sea perfectivo de otro por modo de fin» (24). Ello explica que el bien común inmanente y propio de la sociedad política no concluya en sí mismo, sino que se abra constitutivamente al bien común trascendente, a la vez que se difunde y es participado por los miembros de la sociedad» (25).

Por último, es menester aludir al carácter esencialmente comunicable del bien común. Como advierte Millán Puelles, «el bien común es común por ser, de suyo, «comunicable» a todas las personas no por hallarse efectivamente «comunicado» a todas ellas, de suerte que aunque de hecho no lo esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común, apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad» (26).

Es por ello que la propia idea de bien propio no puede ser concebida en los términos estrechos de la antropología egoísta de la modernidad, que lo identifica, sin más, con el principio del interés y la satisfacción de necesidades inmediatas. El bien propio es más bien «un complejo de bienes, pero un complejo orgánico, cuyo orden es fijado por la prudencia individual y es, por tanto, verdadero para tal persona en las condiciones concretísimas en que se

(23) Soaje Ramos, G.: *Op. cit.*, pág. 90.

(24) *De veritate*, q. 121, a. 2; S. Th., I-II, q. 90, a. 2.

(25) Ramírez, S. M.: *Doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, s/a., pág. 35.

(26) Millán Puelles, A.: *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, 1976, pág. 108.

Fundación Speiro

encuentra para ejercer su condición de hombre y para alcanzar sus fines humanos» (27). No cabe, por tanto, definirlo fuera del contexto de un bien común que lo trasciende y dota de un significado superior, habida cuenta, sin embargo, de la diferencia formal existente entre ambos. En efecto, expresa Santo Tomás: «El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distingue el todo de la parte. Y, en tal sentido, escribe Aristóteles que "no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa y otras cosas semejantes difieren sólo por su cuantía y no por su especie» (28).

Dicha proposición permite aclarar un punto frecuentemente confuso para la perspectiva moderna y que parece derivar de un desarrollo de la analogía del todo y las partes no suficientemente atento a la necesaria distinción de *géneros*. La relación de las partes al todo no puede ser la misma en un todo sustancial —como lo es la persona respecto a sus miembros y facultades— que en un todo accidental como es la unidad de orden en que consiste el cuerpo social. En sus *Comentarios a la Etica a Nicómaco*, Santo Tomás advierte con siglos de anticipación contra el posible error de una interpretación sustancialista de la totalidad social. «El todo formado políticamente por un pueblo o una familia, no tiene sino una unidad de orden: no es pura y simplemente uno. Es por ello que la parte de ese todo puede tener operaciones que no sean la operación del todo, del mismo modo que el soldado, en el ejército opera de un modo que no implica la operación del ejército entero. Y así el todo en sí tiene una operación que no es la operación propia de una de las partes, sino la del todo: el combate del ejército entero» (29).

Dentro de este orden de ideas, cabe afirmar que el bien común es mejor que el bien privado, siempre que ambos pertenezcan al mismo género. Podría ocurrir inclusive que el bien privado fuera

(27) Soaje Ramos, G.: *Op. cit.*, pág. 109.
(28) *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7.
(29) *In Eth.*, I, 1, 5.

Fundación Speiro

mejor en razón de ser su género superior. «El bien común de todo un hormiguero —ejemplifica J. Madirán— no es mejor que el bien privado de un solo hombre» (30).

La comunidad es así *para el hombre*, pero no porque se parta del absurdo lógico de considerar a éste como un todo. La ciudad es para el hombre porque éste no es únicamente una parte del todo social. Lo es *en cierto orden de cosas*, pero se proyecta en función de su dignidad ontológica y de su ulterior dignificación, tanto natural como sobrenatural, hacia una dimensión que trasciende a la sociedad.

Sólo desde esta perspectiva metafísica es perceptible la solución clásica a la relación individuo-sociedad. Tanto el bien propio como el bien común —explica Soaje Ramos— son fines en el sentido de fines *qui* —es decir, perfecciones que finalizan o acaban el dinamismo del agente—. Ambos son bienes que, en razón de su capacidad perfeccionadora del agente, suscitan su dinamismo volitivo. Y si el bien común es superior, lo es por el carácter circunscrito y particularizado del bien propio y no porque el bien común no sea *el mejor de los bienes propios* en cuanto condición de posibilidades de éstos.

La inclinación del hombre por la comunidad y el Estado obedece a que éstos cobran razón de fines *quo*, cuya bondad resulta de su capacidad para poner al agente en posesión del bien inmediatamente perseguido como propio o como común.

Las personas singulares, los miembros del cuerpo político, son también fines aunque en un tercer sentido —fines *cui*—, puesto que se comportan como destinatarios o aspirantes a la perfección que los bienes implican. Su participación en el bien común abre sus posibilidades de dignificación social y, en última instancia, dota de sentido a su incorporación a la totalidad social.

De acuerdo con lo dicho, la razón de *parte* no puede ser predicada de la persona en un sentido lógico ni esencial, sino más bien potencial. La totalidad social no es ni una hipótesis condicional —y como tal un ente razón— ni una realidad sustancial. Hablar de

(30) Madirán, J.: *Op. cit.*, pág. 48.

Fundación Speiro

parte potencial supone, en el lenguaje de la metafísica aristotélica, pensar al todo social en relación a una de sus funciones. La analogía —extraída de la teoría del alma— (31), permite pensar a los individuos en su dinamismo, conservando la especificidad de sus fines y actividades, aunque unidos en la consecución de un fin común y configurando, en tal medida, una unidad de orden práctico. La persona se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, puesto que es en el todo donde encuentra las condiciones que hacen posible el desarrollo pleno de sus finalidades propias. No es imperfecta porque sea parte —como sugeriría la explicación moderna de la sociabilidad— sino que es parte porque es imperfecta.

Tal es, precisamente, el sentido que cobra la fórmula tomista de que «el bien particular se ordena al bien común como a su fin, puesto que el ser de la parte es para el ser del todo. De donde se desprende que el bien de la nación es más divino que el bien de un solo hombre» (32). O aquel pasaje en el que abundando en esta idea, escribe: «Es empero evidente que todos los que componen una comunidad se relacionan con la misma como las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo» (33).

Más aún, existe una coincidencia última entre el bien de la persona y el bien común, ya que no es recta la voluntad de un

---

(31) Cfr., al respecto, Lachance, L.: *L'humanisme politique de Saint Thomas*, cit., II, pág. 614. No obstante su valor descriptivo, la analogía presenta problemas que no es posible analizar por el momento.

(32) *Contra Gentiles*, III, 17.

(33) *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5. Un conocido texto de Pío XII, en su *Discurso al Primer Congreso Mundial de Histopatología del sistema nervioso* —14 de septiembre de 1952— ilustra lo dicho en los siguientes términos: «Las partes existen para el todo y, por consiguiente, el bien de la parte se subordina al bien del conjunto: el todo es determinante para la parte y puede disponer de ella en su interés» ... «El principio de totalidad no afirma en sí más que lo siguiente: allí donde se verifica la relación de todo a parte, en la medida en que la misma se verifica, la parte está subordinada al todo y puede, en su interés propio, disponer de la parte». Cfr. el texto recogido en González Moralejo, R.: *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, Madrid, 1956, págs. 240-242.

Fundación Speiro

hombre que quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a su fin, ya que el bien común de la parte se ordena al bien común del todo» (34). Y en un texto de igual precisión, afirma: «el que busca el bien común de la multitud, busca también, consiguientemente, el bien particular suyo, por dos razones. La primera, porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino. De ahí que Valerio Máximo dijo de los antiguos romanos que "preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre". La segunda, porque siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado en torno al bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo y, como nota San Agustín, 'es torpe toda parte que no armonice con su todo'» (35).

Esta relación de primacía del bien común se manifiesta, al mismo tiempo, en un plano dinámico, como es el de las tendencias perfectivas de la realidad social y de sus componentes. Nada más ajeno, por tanto, al esquema estático en función del cual las ideologías modernas analizan la tensión inevitable entre un conjunto de derechos o competencias atribuibles de un hombre abstracto y genérico, definidas por contraposición a la totalidad igualmente abstracta del Estado.

IV

Sobre las bases expuestas, cabe ya analizar algunas de las cuestiones que suscita la noción de la subsidiariedad, considerada tanto en su vinculación esencial con la idea de totalidad como en su calidad de principio interpretativo y normativo de la dinámica social. Al margen de su formulación explícita en la doctrina social de la Iglesia, no cabe duda de que su valor como pricipio de organización social trasciende a toda positivación, ya que se funde en la propia naturaleza plural del todo social. Ya afirmaba Aristóte-

(34) I-II, p. 19, q. 10.
(35) II-II, q. 47, 1, 10.

Fundación Speiro

les que «los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente. Por eso, la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades» ... «Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria en este sentido, como dicen algunos, y que lo que dicen que es el mayor bien de las ciudades, las destruye. Otra consideración revela también que no es mejor procurar unificar demasiado la ciudad: la casa es más suficiente que el individuo y la ciudad más que la casa; y sólo habrá ciudad cuando resulte suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario» (36).

Este texto expresa lo que es afirmación constante dentro del pensamiento clásico acerca de la totalidad. La sociedad política es un conjunto orgánico de sociedades menores, ordenadas entre sí según la jerarquía de sus bienes propios y, al mismo tiempo, dotadas de autonomía para el cumplimiento de sus finalidades específicas. Dicha idea de la sociedad no se limita únicamente al ámbito del pensamiento clásico, sino que ese extiende a lo largo de todo el pensamiento occidental, por sobre diferencias ideológicas y políticas, desde la reflexión griega acerca de la ciudad hasta nuestros días (37).

El principio de subsidiariedad opera, en consecuencia, sobre la base de una respuesta previa al problema del principio de totalidad. Supuesta una explicación de la naturaleza del todo social, propone

(36) *Política*, II, a, 1261, 1 y 1261 b.

(37) Cfr. al respecto el completo panorama trazado por Vallet de Goytisolo, J.: «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», en *Verbo*, 193-194 (1981), págs. 299-354. Asimismo, Creuzet, M.: *Los cuerpos intermedios*, Madrid, 1977. Desde una perspectiva sociológica contemporánea, cfr, Berger, P. L. y Neuhaus, R. J.: *To empower people. The role of mediating structures in public polity*, Washington, 1977, y los diversos estudios incluidos en Novak, M. (ed.): *Democracy and mediating structures. A theological inquiry*, Washington, 1980. Para una visión de conjunto de la evolución de la idea de comunidad en el pensamiento social de Occidente, Nisbet, R. A.: *The quest for community*, Oxford, 1953; *The sociological tradition*, Londres, 1967, págs. 47-106, y *Twilight of authority*, Nueva York, 1975, págs. 3-74.

Fundación Speiro

un principio fijo para soluciones variables y diversas a los problemas que plantea la relación de ese todo con sus partes, basado en la necesidad de tener en cuenta que las diversas expresiones de la sociabilidad humana responden a una inclinación de la naturaleza plural del todo social. No se trata, por tanto, de una regla técnica o de un principio formal, sino de un criterio concreto, fundado en la justicia y objeto de determinación prudencial en cada caso concreto.

Como tal, ha sido siempre objeto de reflexión en la doctrina social por vía de aplicaciones concretas a cuestiones sociales, aunque no haya sido enunciado de un modo expreso hasta la encíclica *Quadragesimo anno,* en los siguientes términos: «... sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a lo comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» ..., «mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función "subsidiaria", el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social y tanto má feliz y próspero el estado de la nación» (38).

El documento habla de ciertas competencias propias del Estado, en las que dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando según la necesidad se logra la consecución de fines sociales, sin necesidad de intromisiones en el campo de las finalidades y competencias específicas de las sociedades inferiores. Se trata, por tanto, de incentivar la iniciativa privada de los individuos, ya actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes, sin que ello obste a una necesaria presencia ac-

(38) *Quadragesimo anno,* núms. 79 y 80.

Fundación Speiro

tiva del poder civil, promoviendo el progreso social en beneficio de todos los ciudadanos (39).

El principio de subsidiariedad abarca, por tanto, no solamente las relaciones entre el Estado y las sociedades intermedias, sino también entre aquél y los individuos. Su fundamento natural sugiere su validez incluso en las relaciones existentes entre las sociedades intermedias, aun cuando no fuera ese el interés primordial de la doctrina de la Iglesia, preocupada fundamentalmente por delimitar el papel de la autoridad y los poderes públicos en la vida social. Su función es posibilitar un equilibrio entre orden y libertad a través de una activación general de la responsabilidad personal, dentro de los marcos sociales concretos en los que se manifiesta la existencia comunitaria.

Es precisamente esa función la que obliga a distinguir (40) entre un aspecto negativo o restrictivo y un aspecto positivo de la función subsidiaria del Estado. Bajo el primer aspecto, el principio aparece como un límite a las atribuciones y competencias del poder. La acción del Estado es entendida como «ayuda» para el libre ejercicio de la libre iniciativa y responsabilidad de las personas. No porque —como estima el liberalismo clásico— sean los individuos los únicos jueces de su propio interés, sino porque es un derecho y, a la vez, un deber, fundado an su propia dignidad personal el que los ciudadanos asuman de modo activo su propio destino. Bajo su aspecto positivo, la función subsidiaria se manifiesta en la promoción de los contenidos concretos del bien común. Para que el ejercicio de la responsabilidad personal sea posible, no basta con garantizar reglas de juego, cuya observancia sea fiscalizada por un Estado neutral. Es necesario que el poder público promueva el «conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección» (41), es decir, que hagan posible el ejercicio de la virtud (42). De acuerdo a la

(39) *Mater et Magistra,* núms. 51 y 52.

(40) Millán Puelles, A.: *Sobre el hombre y la sociedad,* cit., páginas 157 y sigs.

(41) *Pacem in Terris,* núm. 58.

(42) *Mater et Magistra,* núm. 20.

Fundación Speiro

acentuación que se haga de uno u otro aspecto, la subsidiariedad puede aparecer como límite de la acción estatal, como criterio de calificación de la misma, como principio jurídico delimitador de competencias o como justifiación del hecho de la intervención estatal en la vida socioeconómica (43).

Lo cierto es que, a pesar de la amplitud que su propio fundamento ontológico otorga al principio, han solido primar en la doctrina las interpretaciones fundadas en una atención unilateral del aspecto negativo de la subsidiariedad. Y ello ha respondido a dos causas principales. La primera, a las circunstancias históricas que rodearon a la formulación pontificia del principio, que acentuaban su papel de criterio orientador frente a los posibles excesos de los poderes públicos y el intervencionismo estatal. La segunda —más profunda y digna de reflexión—, al hecho de que no siempre se ha tenido en cuenta la idea de la totalidad que subyace a las elaboraciones pontificias y, más específicamente, su reconocimiento explícito del carácter natural y necesario de la autoridad y de las instituciones a través de las cuales la misma es ejercida históricamente. Es frecuente así ver repetida la argumentación contra el Esado, propia del liberalismo económico, la afirmación acrítica de su ineficiencia radical o la postulación consiguiente de su papel mínimo, al margen de cualquier circunstancia de tiempo y lugar. De modo inconsciente se comulga con la visión del Estado como instrumento o aparato abstracto, suspendido sobre una sociedad civil autorregulada de modo espontáneo por la libre iniciativa individual.

No parece ser esta la interpretación que autoriza la tradición de pensamiento que nutre al principio de subsidiariedad y los propios textos pontificios. «Siendo, pues, natural que el hombre viva en sociedad —escribe Santo Tomás—, los hombres necesitan de alguien que rija a la multitud» (44). O, bien, «la vida social no se da si no hay al frente uno que la dirija al bien común, pues la multitud

(43) Para un análisis de las diversas posiciones doctrinales sobre el punto, cfr. Sánchez Agesta, L.: *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962, págs. 91-101.

(44) *De Reg. princ.*, I, 6.

Fundación Speiro

tiende de por sí a muchas cosas, y uno sólo a una. Por esta razón dice el filósofo que, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, siempre hay algo que es primero y dirige» (45). Al igual que en el orden del universo o en el interior del propio hombre, hay en toda multiud un necesario principio de gobierno (46) que otorga a la pluralidad la unidad del orden.

Si la autoridad es principio informador de la vida social y en cuanto tal elemento esencial, natural y necesario de toda sociedad política, el Estado es la forma institucional que la misma cobra, en función de ciertos condicionamientos históricos. Como forma de organización de la convivencia, el Estado —entendido en la acepción moderna—, es algo accidental; lo que es en cambio esencial es la existencia de la autoridad como principio del orden. En tal sentido, el Estado actualiza y concreta históricamente el ejercicio de la autoridad, sin agotar toda la riqueza que encierra el carácter analógico de la noción.

De acuerdo con ello, la doctrina pontificia reitera permanentemente el principio de la naturalidad del poder político: «Es la naturaleza misma, con mayor exactitud Dios, autor de la naturaleza, quien manda que los hombres vivan en sociedad civil» ... «Dios ha querido, por tanto, que en la sociedad civil haya quienes gobiernen a la multitud» (47). Al igual que la sociedad, la autoridad deriva de la naturaleza y, por tanto, de Dios. Del mismo modo, se afirma: «Tres son las sociedades necesarias, distintas pero armónicamente unidas por Dios, en el seno de las cuales nace el hombre: dos sociedades de orden natural, la familia y el Estado; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural» ..., «el Estado es una sociedad perfecta, por tener en sí misma todos los medios necesarios para su fin propio, que es el bien común temporal» (48). Es por ello que «establecidos sobre esta misma base, la persona, el Estado, el poder público, con sus respectivos derechos, están tan íntimamente

(45) *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.
(46) *De Reg. princ.*, I, 7.
(47) *Diuturnum illud.*, núm. 7.
(48) *Divini illus magistri*, núm. 8.

Fundación Speiro

unidos y vinculados entre sí, que o se conservan o se arruinan al mismo tiempo» (49).

De todo ello se desprende un reconocimiento del papel central del Estado en el fortalecimiento y progreso de las condiciones de la vida en sociedad. De la filosofía clásica y cristiana de la autoridad no puede desprenderse jamás una conclusión negativista o minimalista del papel del Estado en la vida social, precisamente porque el Estado no es un artificio útil, un guardián del libre juego de las leyes de la economía ni una oficina de negocios de la clase burguesa, sino la forma histórica que reviste la autoridad como principio de orden y unidad de la sociedad política.

Si se analiza en detalle la realidad de las sociedades intermedias surgen, inclusive, nuevos argumentos en favor de dicha observación. En principio, éstas suelen concebirse como todas aquellas formas de asociación humana, naturales o voluntarias, que median entre el individuo y el Estado. Debe advertirse, sin embargo, que la distinción entre lo público y lo privado no es en los hechos tan neta como a veces se pretende desde una óptica puramente doctrinal, y que lo propio de los individuos y del Estado aparece íntimamente interpenetrado en formas intermedias de vida social, como pueden ser la comunidad local, el municipio, las provincias y las regiones. La noción del Estado, como una instancia separada de la vida social, nada tiene que ver con la idea plural de la totalidad que subyace a la construcción clásica, y a la luz de ello, la función del Estado puede ser tanto mala como buena, más o menos eficaz que la de los particulares, todo ello según lo sea el ejercicio de la autoridad, ya que el logro de los contenidos básicos del bien común —bienestar material, justicia, paz— no es materia de definiciones teóricas intemporales, sino materia concreta de la prudencia política en el contexto de cada sociedad y cada circunstancia histórica.

Si el Estado moderno se presenta a nuestros ojos como tendencialmente totalitario, ello no parece el efecto de una dirección equivocada de los asuntos públicos, ni de una secreta conspiración universal, ni el reflejo de una especial decadencia moral de las élites

(49) *Benignitas et humanitas*, núm. 21.

Fundación Speiro

occidentales ni, siquiera, de una tendencia permanente de las sociedades humanas. Lo es más bien como resultado de esa lógica de la totalidad como unidad que subyace a la historia del poder en la modernidad. Prueba de ello es que la afirmación de la totalidad en términos de dominio despótico sobre la existencia personal acontece tanto en los sistemas políticos autoritarios como en los autodenominados pluralistas; tanto en los intentos de uniformación y militarización integral de la vida política como en los de reintegración del orden perdido a través de la ficción del pacto social.

Observando ciertos aspectos de fondo del totalitarismo contemporáneo cabría agregar, inclusive, una última observación. Nada permite pensar que las sociedades actuales marchen hacia una sociedad absolutamente estatizada; sí lo hacen, en cambio, hacia formas de uniformización y masificación de la vida social en las que la lógica moderna de la totalidad instaurará formas de dominación seguramente peores que las actuales. Es posible, inclusive, que el propio Estado-nación, siendo hoy instrumento principal de dicha tendencia, termine siendo víctima de la misma, al igual que los demás cuerpos intermedios y formas de sociabilidad natural. De ser esto cierto, confundir sin más el dinamismo estatal con la tendencia totalitaria que lo instrumenta constituiría no solamente un grave error de epreciación de los hechos sino, sobre todo, una inexcusable negación de la realidad y del consiguiente compromiso que la misma impone.

En efecto, un análisis de la situación contemporánea del Estado en Occidente revela que el mismo sufre un doble proceso de sentido inverso, según el cual, en tanto que sus gastos, atribuciones, competencias y patrimonio aumentan, se produce una no menos sustancial pérdida en su autoridad. En un conocido informe al respecto, S. P. Huntington observa —analizando la situación de Estados Unidos— el creciente desequilibrio en la balanza del sistema político entre, por un lado, la declinación de aquellas instituciones más políticas, congregadoras de intereses y situables por tanto en el *in put* o «entrada» del sistema político —especialmente los partidos políticos— y, por otro, el crecimiento de aquellas institucio-

Fundación Speiro

nes burocráticas, reguladoras e implantadoras, situables en el *out put* o «salida» del sistema. «La expansión de las actividades gubernamentales —escribe— suscita dudas acerca de la solvencia económica del gobierno; el decrecimiento de la autoridad del gobierno suscita dudas acerca de la solvencia política del gobierno. El impulso de la democracia es hacer al gobierno cada vez menos poderoso y, a la vez, más activo, incrementar sus funciones y disminuir su autoridad» (50).

De este modo, si bien se asiste a una hipertrofia de las funciones estatales, crece con igual vigor toda una variedad de formas de resistencia y crítica al poder estatal, en tanto que declina la confianza popular en la eficacia y validez de las instituciones. Los cauces tradicionales de la representación política se ven así desbordados y aumenta el contenido de la agenda de cuestiones pendientes en el desarrollo del sistema político. Se pone entonces de manifiesto la vulnerabilidad creciente del sistema, debilitado por el desenvolvimiento de su propia lógica interna y acosado por formas de poder que lo superan en eficacia, coherencia y disponibilidad de recursos materiales y humanos, y que bien pronto logran imponer la primacía de intereses particulares por sobre los intereses de la sociedad en su conjunto.

Frente a ello, cabe afirmar que el Estado es tan propio de la sociedad como de aquella versión de la totalidad que lo instrumente en un sentido socialmente nocivo. Debe, por tanto, ser asumido, pensado y reforzado desde una visión sana de la totalidad como la que, en un plano operativo, ofrece el principio de subsidiariedad.

El panorama contemporáneo revela que los factores que responden a la falsa idea de totalidad son ya mayores y más podero-

---

(50) Cfr. Crozier, M., Huntington, S. P. y Watanuki, J.: *The crisis of democracy,* Nueva York, 1975, pág. 64. Para una completa evaluación del fenómeno, en términos cuantitativos, puede verse Warren Nutter, G.: *Growth of Government in the West,* Washington, 1978; en una perspectiva filosófica esta opinión ya había sido adelantada por Arendt, H., en su sugestivo *What is authority?* (1958), reeditado en su *Between past and future. Eight exercises in political thought,* Nueva York, 1980, págs. 91 y sigs.

Fundación Speiro

sos que el propio Estado. En la medida en que éste, agotados los supuestos históricos e ideológicos que le dieron origen en el alba de la modernidad, deje de ser útil u ofrezca resistencias impensadas a la masificación dirigida y uniformizada de la sociedad, será confinado al papel de una forma anacrónica y superada de organización del poder político.

Ello es así en virtud de un proceso ideológico dirigido explícitamente a la sustitución de toda instancia de legitimidad trascendente al hecho mismo del poder. Se diría —con Tocqueville— que los príncipes modernos no se conforman únicamene con dirigir al pueblo —hasta aquí bastaría con el Estado—: «diríase que se consideran responsables de las acciones y del destino individual de sus súbditos, que han emprendido la tarea de conducir y aconsejar a cada uno en los actos de su vida y, si llegara el caso, querrían hacerle feliz a pesar suyo» (51). No debe confundirse, sin embargo, la opresión con el instrumento que la hace posible. Este último opera en función de la dirección que le imprime una lógica determinada que, en sus conclusiones últimas, supone la superación del propio Estado. Cabe, por tanto, volver a pensar la subsidiariedad desde aquella fórmula de la totalidad desde la cual el Estado es susceptible de una nueva dirección; desde la cual una contrarrevolución posible se avizora «no como una revolución en sentido contrario, sino como lo contrario de la revolución».

(51) Tocqueville, A.: *La democracia en América,* trad. D. Sánchez de Aleu, Madrid, 1980, vol. II, pág. 257.

Fundación Speiro