

LA SUBSIDIARIEDAD Y SUS FALSIFICACIONES

Javier F. Sandoval

1. Introducción

El principio de subsidiariedad a menudo es invocado en círculos católicos para referirse a un elemento sustancial dentro de la sociedad natural. Es evidente que nuestro título no se orienta a negar la nuclear importancia de la subsidiariedad como axioma clave en el pensamiento cristiano político.

Dicho lo anterior, no es infrecuente presenciar aproximaciones al principio de subsidiariedad problemáticas, superficiales, contaminadas... o, simplemente, incorrectas. He ahí la razón de estas líneas. Razón que nutre no sólo el impulso escrito, sino que se ancla en que, dada la fundamental dimensión de la cuestión, un enfoque desordenado no sólo nos orientará hacia conclusiones erróneas, sino que, probablemente, acabaremos justificando epifenómenos con comunes principios a los que pretendemos combatir.

La problematización que enuncio con el título, pues, no se orienta al recto sentido del término, sino a la multitud de acepciones problemáticas que, con identidad nominal, se presentan en discursos reflexivos acerca de una reorientación social y que, en el fondo, acaban sembrando confusión, primeramente, para luego caer en esterilidad al evidenciar el fracaso en el arraigo de los conceptos.

2. El orden como criterio político

El concepto de orden requiere una aproximación en estas líneas, pues sin él estaremos condenados a prescindir del criterio de juicio sobre la adecuación moral de la estructura política como tal, además de sus ramificaciones.

El concepto de orden

Primeramente, precisamos una definición inicial que nos permita abocetar la cuestión. Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, define el orden como «disposición de lo igual y desigual, cada uno en su lugar propio» (1). Si procedemos a ir desgranando la cuestión, lo primero que nos encontramos es el término dispositivo, de lo cual se deduce que éste precisa de tres conceptos añadidos: sujeto dispositivo, materia dispuesta y criterio dispositivo.

Respecto al sujeto que dispone, encontramos que Santo Tomás sostiene que el orden tiene su causa en la providencia, al ser efecto de ésta (2). Así, la Divina Providencia causa el orden necesariamente, pues ésta se define como «la misma razón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone» (3). Esta definición que encontramos en la *Summa* procede de Boecio (4), pero la argumentación que nos ofrece el Aquinate para fijar en la Providencia la causa del orden es, a mi juicio, fundamental para el desarrollo del tema. En Dios no hay fin ajeno a sí mismo, dado que Dios es fin último en sí mismo, lo que nos conduce a que la orientación de un fin –en este caso en sí mismo– en Dios se denomina Providencia (5). La razón de ello es que, la disposición que implica el orden no puede realizarse por ente ajeno a Dios, por su naturaleza común y universal. De esta forma, si el sujeto ordenador poseyera fines ajenos a sí, la disposición tendría un carácter particular, pues el sujeto ordena en función de algo ajeno y anterior a él, ubicación donde deberíamos buscar la causa ordenadora más general.

Además del sujeto ordenador, precisamos de una realidad material, qué se ordena. Siguiendo a Santo Tomás, lo igual y lo desigual implica una diferenciación. La realidad se compone de partes que, ordenadas, se integran o bien en una parte general o bien en un todo parcial, según el

(1) *S. th.*, I, q. 96, a. 3, s. c.

(2) *C. g.*, III, n. 5: «*cum ordo sit proprius providentiae effectus*».

(3) *S. th.*, I, q. 22, a. 1, resp.: «*ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta*».

(4) *De Consol.*, IV.

(5) *S. th.*, I, q. 22, a. 1, resp.

enfoque que tomemos. Así, la familia es una parte de la sociedad, pero es un todo parcial si lo enfocamos desde el ámbito estrictamente doméstico. El hombre se integra en partes, integradas en partes generales, que conforman, al fin, un todo; el todo –comunidad política– supone las partes –familia y sociedad, en sentido amplio–. A esta realidad se la denomina pluralidad, pues tanto la comunidad política, como la sociedad, como la familia, son contemporáneas, son diferenciables y se ordenan unas a otras.

La otra cuestión que surgía en la definición de orden es el criterio de ordenación. Toda disposición se realiza en torno a un motivo, a una realidad que reciba la finalidad que se transmite a las realidades ordenadas. Si nos detenemos en la cuestión, encontramos que el sujeto ordenador es Dios, pero ya sabemos que Dios no puede tener fines ajenos a sí mismo (6), luego el fin dispositivo no puede ser otro que él mismo. Lo contrario implicaría que Dios orienta las cosas o sin causa o sin fin, pero sabemos que Dios utiliza su poder de forma ordenada (7), tendente a un fin. Es por ello que la finalidad tomada como criterio de ordenación no puede ser ajena a Dios, pues como motor inmóvil tiene la atribución de mover a otros desde sí mismo.

Así las cosas, vemos que, en el orden, la disposición que implica parte de una causa y tiende a un fin. Pero, en este caso, causa agente y fin se identifican, de lo que podría nacer una objeción de debemos despejar: convergiendo, en el orden, la causa y la finalidad, el orden resulta inútil, dado que carece de sentido. Esta situación debe solventarse, a mi juicio, desde la analogía del ser. Si bien es cierto que Dios se encuentra en el origen y en el fin del orden, las realidades creadas no encuentran una identificación automática, a modo divino. El ser nos es dado por participación, lo cual nos hace participar de una forma y, en el caso del hombre, de materia también. En atención a la forma del ente, la razón divina dispone de su integración en una relación jerárquica entre entes creados coherente con el criterio divino del que nace. Esto, en el caso de Dios, lo hace coincidir con el bien, que en los seres

(6) *S. th.*, I, q. 19, a. 2, resp.

(7) *S. th.*, I, q. 25, a. 5, ad. 1.

creados se asimila a la forma según su complejidad. Un gato o un pez son buenos en sí mismos, y no pueden ser malos, pues su obrar nunca contradice su forma. Pero en el caso de los hombres, o lo ángeles (8), su voluntad puede obrar contra su forma, contra la idea que el ser pensó de ellos. De ahí que, en los seres racionales, algo bueno por participación del ser puede ser malo por alejamiento de la forma de ser por su obrar. El orden dispone a los entes creados para su conservación esencial y total, esencial en cuanto al ser como criterio, y total en la medida en que su acción obre conforme a su forma. Luego el orden no sólo no es inútil, sino que es el medio que la providencia dispone para imperio del bien en los seres creados. Esto tiene su apoyo en que la forma de tender al fin debe ser conforme al fin propio (9), de lo que se deduce que el orden es una exigencia de la creación que dispone a los seres hacia el creador de la forma que Él ha concebido.

Habiendo mencionado previamente la cuestión referida al imperio, ello nos enlaza con otra realidad fundamental en la comprensión del orden: la forma por la que el orden es gobernado y conducido hacia el bien. A través del orden se da el gobierno de Dios (10) sobre el universo, pero el orden no es el fin del universo, en sentido de fin último. El fin, en tanto que identificado con el Creador no es inmanente, esto es, el universo no tiende hacia sí mismo; lo que no obsta para que el Creador haya impreso el orden natural en la Creación como disposición tendente a Él (11). Ahora bien, el universo como realidad creada no puede tender a sí mismo, de lo que se deduce que el fin del gobierno divino supone el orden creado y tiene por fin último Dios.

Antes de cerrar este epígrafe, quisiera mencionar un tema que me parece nuclear para comprender la forma en que

(8) En el caso de los ángeles es preciso un matiz. Al tener un conocimiento perfecto, el acto no conforme a su forma se torna irrevocable; esto implica su conversión en demonios. Cfr. *S. th.*, I, qq. 54, 59 y 63.

(9) *C. g.*, I, n. 1: «*Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est.*».

(10) *S. th.*, I, q. 103, a. 1, resp.

(11) *S. th.*, I, q. 103, a. 2, ad. 3. Empleo el término «tendente» en categoría de fin, pero no de fin último, pues el orden natural no es Dios, sino que conduce a Dios.

Dios gobierna, así como la importancia del epígrafe siguiente. La cuestión es si Dios gobierna directamente o no el universo. Santo Tomás, al abordar el asunto, nos da la clave, la cual expondremos e iremos glosando de forma abocetada. Dice el Aquinate: «En el gobierno hay que tener presentes dos aspectos: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de dicho plan. Por lo que se refiere al plan de gobernación, Dios gobierna directamente todas las cosas. En cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras (12). De esta forma, el gobierno directo recae sobre el plan providente, mientras la ejecución del plan es efectuada por Dios a través de otros. Este principio es fundamental, pues nos inclina a comprender que la providencia dirige a los entes creados hacia el fin por medio de realidades creadas, lo cual será de enorme importancia cuando abordemos la cuestión referida al orden político.

Como hemos apreciado, existen una serie de ideas presentes en el orden como concepto que son de gran importancia no sólo en su explicación, sino en el desarrollo del tema que nos ocupa, concretamente, el principio de finalidad –tanto extrínseca como intrínseca–, el orden como disposición medial tendente al bien y el gobierno de la providencia por medio del principio de causalidad, sirviéndose de entes creados indirectamente. Así, el fin es a lo que el hombre tiende, identificado con Dios, y criterio del orden en tanto que éste dispone para orientar las realidades al fin. El hombre participa en el orden natural, conociéndolo y adecuando su obrar; dicha participación es asumida por Dios, quien gobierna por medio del principio de causalidad primera y, en el caso del hombre, a través de la causalidad segunda.

La política y el orden

Para aproximarnos al término de subsidiariedad no podemos obviar un bosquejo de la integración de la política en el orden, o la reflexión del orden político. Habiendo

(12) *S. th.*, I, q. 103, a. 6, resp.: «*in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis*».

establecido previamente las características referidas al orden, es menester centrarnos ahora en el orden (13) en el que la política se desarrolla. Para ello, deberemos ahondar en el concepto de política, para comprender su encaje en el concepto de orden. Según Santo Tomás, la política tiene cuatro rasgos fundamentales:

a) La política entendida como ciencia (14), conocimiento que tiene por objeto la reflexión, racional, sobre las causas que entraña la república. Es por ello que la ciencia política se entendería como la parte de la filosofía que reflexiona, fundada en su naturaleza racional, sobre la propia política.

b) Como ciencia, la política es una ciencia práctica, dado que no se centra sólo en la ciencia de la verdad (como las ciencias especulativas), sino también en la verdad del obrar humano (15).

c) Dentro de las ciencias prácticas, la política es la superior a todas, pues las referidas al obrar persiguen como fin el bien del hombre, y la política lo persigue de forma más perfecta (16), dado que tiende al bien común, bien de todos los hombres.

d) Lo sostenido previamente no quiere decir que la política no tenga una naturaleza especulativa, pues las ciencias de este tipo conocen las cosas referidas al todo, pero, por ser práctica, conoce las partes del todo social (17), adquiriendo conocimiento de éste.

En la aproximación que Santo Tomás realiza a la cuestión encontramos varios elementos de interés. El primero

(13) El orden en puridad es uno, pues uno es el fin al que se dirige, el bien. No obstante, dentro del orden encontramos órdenes inferiores que disponen las realidades de éstos hacia las superiores. Estos órdenes, al subordinarse a uno solo, se encuentran relacionados entre sí en orden a los fines. Véase *S. th.*, II-II, q. 188, a. 6, resp.: «*fines primorum coniunguntur principiis secundorum*».

(14) *Sententia Politic.*, pr. 5.

(15) *Sententia Politic.*, pr. 6.

(16) *Sententia Politic.*, pr. 7: «*si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorum et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas*».

(17) *Sententia Politic.*, pr. 8.

que quiero mencionar es la noción de ciencia práctica, referida al obrar, pero nutrida de la contemplación de la realidad. Además de ello, encontramos la dignidad de ciencia práctica superior en orden al fin. El fin de la política es el bien común (18), el bien más perfecto, que engloba los bienes de los hombres. El bien se alcanza por medio del obrar ordenado que implica perfección, como ya sabemos. Sin embargo, la especialidad política subraya que, siendo el bien único, no se puede afirmar que la virtud individual sea equiparable a la virtud política (19), pues ésta última se ejercita en sociedad (20), en tanto animal social.

Además de estos elementos que, sin duda, poseen enorme importancia, el Aquinate sostiene, siguiendo a Aristóteles (21), la conformación orgánica, nacida de la naturaleza de la comunidad política, integrada por multitud de sociedades que se ordenan a la superior (22): familia, el municipio... Pero la conformación natural y orgánica de la sociedad no es exclusivamente *ex electione*, como recuerda Santo Tomás (23), pues los vínculos sociales tienen características propias del elector, evidentemente, pero común a ellos existe un impulso natural (*naturalis appetitus*) que les mueve a vivir en sociedades, integradas en la sociedad, regida por la política.

Ahora bien, de las ideas que hemos ido glosando, podemos extraer una última que nos permita enlazar con todo lo desarrollado hasta ahora. La política es obra del obrar prudencial, obrar virtuoso, pues consiste en regir las partes de la sociedad para encaminarlas al bien común, en ordenar los fines próximos al fin superior. Pero si la política es una virtud moral prudencial, tendente al bien común, y el orden es disposición de las realidades creadas tendentes al bien como fin, la política se encuentra ordenada por la naturaleza, tomando de éste el criterio de rectitud política –por el fin– y, consecuentemente, moral.

(18) *Sententia Politic.*, I, 1, 3.

(19) *Sententia Politic.*, III, III, 2.

(20) *S. th.*, I-II, q. 61, a. 5, resp.

(21) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252a.

(22) *Sententia Politic.*, I, I, 9.

(23) *Sententia Politic.*, I, I, 10.

Esta conclusión nos permite deducir que la política, como virtud referida al obrar en sociedad, toma del orden creado los criterios de enjuiciamiento del obrar que tiene por objeto científico, en este caso, obrar en comunidad.

Dicho esto, debemos enlazar esta cuestión con la gradación social previamente expuesta por el Aquinate. La familia constituye una pequeña sociedad, pero de por sí no puede alcanzar la totalidad de bienes necesarios para el perfeccionamiento humano, por lo que se integra en formas sociales más complejas, todas ellas convergentes en la sociedad, regida por la política. De esta forma, las sociedades más complejas son precisadas por impulso natural para suplir las limitaciones que tienen las sociedades más sencillas en la consecución de bienes superiores, integrados todos ellos en el bien común.

Estas conclusiones nos serán de fundamental importancia en las líneas que siguen, para enjuiciar el significado de la subsidiariedad, así como sus interpretaciones desordenadas.

El concepto de subsidiariedad

El concepto de subsidiariedad no puede entenderse sin el principio de finalidad y el orden que a él tiende. De hecho, hablar de subsidiariedad es hablar de la relación entre los fines existentes en la comunidad de los hombres. Ya que hemos abordado la cuestión del orden, trataré en esta parte de centrarme concretamente en la relación entre los fines.

Primeramente, una constatación experiencial. La observación de la realidad nos hace comprender que la comunidad se encuentra integrada por cuerpos sociales, esto es, que el todo está formado por partes. En lo que al principio de finalidad se refiere, nada hay fuera del orden, porque nada hay carente de finalidad. Sin embargo, el fin es la razón formal de los actos (24), por lo que, análogamente, los cuerpos ordenan la acción de sus partes al fin común a éstas; pero, si es precisa la acción ordenadora, se deduce que las partes tienen fines propios, o próximos. Luego en la reflexión de la subsidiariedad el telón de fondo es integrado por la relación entre el fin del todo, común, y los fines de las partes, próximos.

(24) *S. th.*, II-II, q. 47, a. 11, resp.

En lo que al análisis de las partes se refiere, en relación con el todo, podemos distinguir en la comunidad política realidades como la familia, la sociedad –entendida como conjunto de cuerpos sociales– y, en la cúspide y en común, la política. Las partes tienen sus fines que, en relación con el fin común, denominamos fines particulares o próximos. Así, un padre de familia vela por el bien de su esposa e hijos y una escuela por el bien de sus integrantes. Por otro lado, la política como obrar virtuoso encuentra su fin en el fin común a las partes. La pregunta nodal que subsiste es si la relación entre fin particular y fin próximo es excluyente o complementaria. Santo Tomás rechaza la tesis excluyente explícitamente, declarando que «*finis proximus non excludit finem ultimum*» (25), pero no queda ahí la cuestión. El Aquinate sostiene que la lectura dualista, tendente a la contraposición, es inadecuada, dado que se puede tender al mismo tiempo al fin próximo y último: «Si estuvieran ordenadas entre sí, es claro, por lo antes expuesto, que un hombre puede tender a la vez a muchas cosas; pues la intención no es sólo del fin último, como se dijo, sino también de un fin intermedio. Efectivamente, uno tiende a la vez al fin próximo y al último» (26). Nótese que la condición para la simultaneidad de tendencia es que ambos fines se encuentren ordenados. Al haber versado sobre el orden antes y la relación entre las partes, propro para no reiterarme.

Tras sostener la no oposición, Santo Tomás señala la relación entre los fines particulares y el fin común, punto central para nuestro tema. Declara el Aquinate que «no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria» (27); esto es, sin el bien común, el bien particular no es alcanzable. Ello coloca al bien común en una posición de superioridad respecto del

(25) *S. th.*, I, q. 65, a. 2, ad. 2.

(26) *S. th.*, I-II, q. 12, a. 3, resp.: «*et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum*».

(27) *S. th.*, II-II, q. 47, a. 10, ad. 2: «*quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni*».

bien particular (28). El fin común incide, pues, en la vida común y, por su propia naturaleza, en la de cada hombre en cuanto tal (29).

De esta forma, la familia, la sociedad y la política no nacen de la voluntad humana, sino que son precisadas para que el hombre alcance su fin intrínseco; éste está cifrado en su naturaleza, lo que nos conduce a que familia, sociedad y política son naturales. Al ser naturales no son creadas por la voluntad humana, sino que ésta se adhiere con su concurso, pero todas estas realidades son concomitantes, no sucesivas (30).

Establecidas estas premisas podemos afirmar que, en este sentido, todo coopera subsidiariamente en la comunidad de los hombres para la persecución de su fin intrínseco. El principio de subsidiariedad consiste, pues, en la relación de complementariedad jerárquica de las realidades familiar, social y política en la prosecución del fin del hombre; ello lo hace descansar en el orden de las cosas (31), estableciendo el deber de las partes más generales de ordenar los fines próximos de sus respectivas partes a bienes más elevados, en tanto que comunes, y, todas ellas, ser ordenadas al todo por la política, que persigue el bien común.

3. La interferencia moderna: el contractualismo estatal

La modernidad –tomada en un sentido teórico y no cronológico– supuso una quiebra de los saberes clásicos, apoyada en una nueva concepción del hombre que, evidentemente, tuvo sus repercusiones sociales y políticas.

El pacto hobbesiano

La irrupción en la filosofía de la política de Hobbes supuso un hito trascendental. Las aportaciones del autor, apoyadas en sus esquemas ideológicos netamente modernos,

(28) *S. th.*, I-II, q. 19, a. 10, resp.

(29) *Sententia Polític.*, III, V, 4.

(30) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006, pp. 52 y ss.

(31) Id., *Política. Claves de lectura*, Madrid, Dykinson, 2020, p. 69.

evidenciaron las implicaciones prácticas de las innovaciones teoréticas. En lo que nos concierne, trataremos de abordar la concepción de subsidiariedad, derivada de los escritos de Hobbes; aunque, para ello, nos será difícil omitir toda referencia aparentemente distante del tema en cuestión, pues sin una aproximación a algunas ideas nodales, la explicación se torna imposible.

Hobbes interioriza todo el legado moderno proveniente del racionalismo, incluidas sus derivaciones empiristas. Su concepción del hombre nos hace difícil entrever una cosmovisión ligada al mundo clásico y cristiano. Dada la importancia que previamente hemos señalado sobre la relación entre el orden y la subsidiariedad, estimo conveniente señalar la imposibilidad de orden en el pensamiento político hobbesiano. Las razones son múltiples. La fundamental de éstas reside en la gnoseología del autor, que posee una matriz escéptica respecto del conocimiento de la realidad. Ello fundado en dos aspectos: la concepción racionalista del conocimiento y la noción nominalista de los entes pensados (32). Hobbes entiende el ejercicio racional como una operación aritmética entre dos realidades pensadas (33); además, su concepción de la realidad como interacción de cuerpos individuales, no cognoscibles por sus rasgos generales –pues las cosas generales no existen (34)–, lo clasifica dentro del nominalismo (35).

La gnoseología escéptica –errada– de Hobbes lo coloca en un plano ajeno a la reflexión sobre el orden según los parámetros clásicos. La imposibilidad de conocer realidades generales, a lo que se añade la incognoscibilidad de las de dimensión espiritual, anula la recta potencialidad gnoseológica del autor en lo tocante al conocimiento del mundo.

(32) Roger VERNEAUX, *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona, Herder, 1977, p. 127.

(33) Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, IV, vers. castellana, Ciudad de Méjico, FCE, 2017, p. 58.

(34) *Ibid.*, I, IV, p. 59.

(35) Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 127, y las consideraciones sobre las implicaciones de esta lógica en la transformación moderna del ejercicio racional, expresadas en Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía*, tomo III: *Del humanismo a la Ilustración*, Madrid, BAC, 1991, pp. 726-729.

Además de que la concepción racionalista de Hobbes anula a la razón para un recto conocimiento del orden, tenemos que recordar que éste no puede desprenderse de la observación natural, según Hobbes; esto es, el problema, además de hermenéutico, es teórico, al dar por sentada una noción de naturaleza ajena a la verdad de las cosas y, por tanto, de la que es ilusorio pretender entrever un orden subsistente. A este respecto, Hobbes maneja un entramado de categorías ideológicas que lo hacen incompatible con la doctrina clásica. La negación de la justicia (36), la reducción del bien al placer individual (37) y, especialmente, la noción moderna del derecho natural (38), hacen inviable una defensa del orden natural clásico si asumimos el legado hobbesiano.

Una vez abordada la negación del orden natural, extraída del pensamiento hobbesiano, cabe ahora preguntarse por la finalidad de la comunidad política. Como señalábamos con anterioridad, orden y fin –inseparables– constituyen piezas nodales en el análisis del principio de subsidiariedad. Así las cosas, siendo el orden político disposición tendente al bien común, la negación de uno necesariamente implica la negación del otro. Hobbes no es una excepción. El pacto crea la

(36) La negación de la justicia puede deducirse tanto explícita como implícitamente. Por un lado, Hobbes declara que ésta no existe más allá de la voluntad del poder (HOBBS, *op. cit.*, III, XLII, p. 421; *Id.*, *De Cive*, VI, § 5, vers. castellana Madrid, Alianza, 2000, p. 125); por otro lado, la negación de conocimientos universales impide el conocimiento común de la justicia y su dimensión vinculante para la comunidad política. Por otra parte, encontramos una tercera vía de negación, expresada en que la concepción nominalista y materialista el autor vincula la justicia a la propiedad como hecho fáctico, por ello declara que en el estado de naturaleza no hay nada injusto, pues nada hay tuyo o mío. Cfr. *Leviathan*, I, XIII, cit., p. 119.

(37) *Leviathan*, I, VI, cit., p. 65, y *De Cive*, XIV, § 17, cit., p. 238.

(38) Las nociones hobbesianas del derecho no como lo justo, sino como poder, unida a la naturaleza origen del mal y la corrupción humana engarzan en el iusnaturalismo protestante indudablemente. Sobre esta dimensión iusnaturalista moderna, véanse FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Introducción a la ontología jurídica*, Madrid, Gráficas Ibarra, 1942, pp. 33 y ss.; del mismo autor, *Necesidad de sustituir los principios generales del derecho por el derecho natural hispánico*, Madrid, Reus, 1962, pp. 14-15, y Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía*, cit., tomo III, p. 736.

comunidad política y la sociedad (39), y el Estado es un bien al evitar la destrucción del hombre, tendencia natural de éste; esto es, la causa final del Estado es el cuidado de la autoconservación (40). Sin embargo, siendo la causa final la autoconservación, el medio empleado para ello es la asunción del bien particular del Estado como bien común, es decir, dado que el hombre tiende naturalmente al egoísmo y al interés particular, si éste queda mimetizado con el interés público se solventa la confrontación nacida de la tendencia al bien individual de los gobernantes por encima de los demás. Esta idea, utilizada en Hobbes para la defensa de la monarquía como forma de gobierno, materializa una perversión del bien común, identificado con el bien público, o bien de la persona pública, que es el bien particular del soberano (41).

La conclusión está servida: el bien del soberano garantiza el bien de los hombres, pues es el bien común. Siguiendo con el razonamiento, los bienes particulares deben ser absorbidos por el Estado para garantizar el bien común, tal como sostiene Hobbes: «Por lo tanto, vuestro dominio y vuestro título de propiedad serán tales en la medida en que el magistrado así lo quiera y mientras le plazca; es lo mismo que en una familia en la que cada hijo tiene tantos bienes propios cuantos el padre permita y durante el tiempo que al padre le parezca bien. Pero la mayoría de los hombres que dicen poseer prudencia cívica razonan de otra manera. “Somos –dicen– iguales por naturaleza; no hay razón por la que

(39) Se unifican en Hobbes las teorías previas, que señalaban la existencia del *pactum unionis* o *societatis* y del *pactum subjectionis*. Véase Jean Jacques CHEVALLIER, *Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*, Bogotá, Temis, 2006, p. 52.

(40) Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, XVII, cit., p. 149; también *De Cive*, XIV, § 12, cit., p. 235.

(41) *Leviathan*, II, XIX, cit., p. 164: «Y aun cuando en su persona política procure por el interés común, no obstante procurará más, o no menos cuidadosamente, por el particular beneficio de sí mismo, de sus familiares, parientes y amigos; en la mayor parte de los casos, si el interés público viene a entremezclarse con el privado, prefiere el privado, porque las pasiones de los hombres son, por lo común, más potentes que su razón. De ello se sigue que donde el interés público y el privado aparecen más íntimamente unidos, se halla más avanzado el interés público. Ahora bien, en la monarquía, el interés privado coincide con el público». Cfr. Jean Jacques CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 53-54.

un hombre tenga mayor derecho a quitarme mis bienes que el que pueda tener yo a quitarle los suyos. Sabemos que a veces se necesita dinero para la defensa y mantenimiento del público; pero que quienes lo precisen nos muestren la necesidad del momento, y entonces lo recibirán”. Quienes así hablan no saben que lo que están pidiendo se logró ya desde el principio, desde la constitución misma de la sociedad civil; y que, por tanto, hablando como si estuvieran formando parte de una multitud disoluta y sin gobierno establecido, están destruyendo éste» (42).

De esta forma, negando el orden y el bien común (43), se hace inviable sostener un concepto de subsidiariedad recto extraído del pensamiento hobbesiano. Más aún, se puede afirmar que el contractualismo moderno articulado por Hobbes constituye el principal enemigo de la recta constitución de la comunidad política, lo que conlleva su radical oposición con el principio de subsidiariedad. La subsidiariedad, como señalábamos antes, se vertebra en torno al fin común –el bien común– y el orden que tiende al mismo. El racionalismo hobbesiano, con su consecuente derivación contractualista, negando, *rectius* corrompiendo, el bien común, corrompe el orden a través de una simplificación: el orden clásico es sustituido por su causa eficiente, por la mera organización. Sin la recta comprensión del orden de la cosas, no existe criterio para enjuiciar los criterios de acción y sus relaciones en la comunidad política.

El pacto lockeano

Dentro de las contribuciones al contractualismo, es de notable importancia la proveniente de la pluma de John Locke. Al ser nuestro objeto la indagación de las cuestiones tocantes a la subsidiariedad, no pretendo exponer la totalidad de la concepción política lockeana. No obstante, no podemos evitar algunas referencias sin las cuales los corolarios referidos a la subsidiariedad serían difícilmente explicables.

(42) Thomas HOBBS, *De Cive*, XII, § 12, cit., p. 203.

(43) Sobre la corrupción del bien común que implica su sustitución por el bien público, véase Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el bien común?» en Miguel AYUSO (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Madrid, Itinerarios, 2013, pp. 15-17.

Así las cosas, debemos partir, antes que nada, de la gnoseología en Locke para comprender lo que aquí nos concierne. Locke sostiene que el conocimiento no se refiere a la indagación racional de la esencia de las cosas, pues lo funda en la asociación de las ideas (44). Recordemos que las ideas son el objeto del acto de pensar, según Locke; siendo sus fuentes la sensación y la reflexión, debemos ser cautos con la segunda, pues se refiere a operaciones interiores de la mente sobre las propias ideas. Esto lleva a Locke a sostener que la reflexión es también experiencial (45), adjetivo problemático en el esquema gnoseológico lockeano, dado que tiende a mimetizarse con sensitivo. De esta forma, nuestro conocimiento no trasciende del conocimiento sensible, empírico para Locke, no puede penetrar la esencia de las cosas. El pseudo conocimiento propuesto por Locke no trasciende de formulaciones subjetivas sobre sensaciones individuales; no hay realidades impresas, sino que las conocemos por nuestras facultades (46).

Esta aproximación de naturaleza gnoseológica la realizo por su pertinencia para abordar la concepción consecuente del orden natural. Con estos esquemas, es lógico pensar que, en Locke, no existe el orden natural tal y como fue concebido por los autores clásicos y escolásticos. El escepticismo empirista, de matriz subjetivista, impide el conocimiento de

(44) John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, IV, I, § 2, vers. castellana, Ciudad de Méjico, FCE, 2005, p. 586. Aunque el autor desarrolla las posibles formas de acuerdo que pueden darse entre las ideas (conexión, relación, identidad o diversidad, existencia real), lo nuclear de la cuestión es que el sustrato gnoseológico son las ideas.

(45) *Ibid.*, II, I, § 4, cit., p. 84: «La otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene». La clave de comprensión reside en que si la reflexión se hace sobre las ideas, éstas deben tener un origen sensitivo o reflexivo necesariamente. Si su origen en reflexivo, se funda en otras ideas, pero dado que no existen ideas innatas en el hombre, al final este planteamiento desemboca en la sensación como fuente de conocimiento (*Ibid.*, II, I, § 9, donde declara que las primeras ideas proceden de la percepción). Puede verse también *Ibid.*, IV, XI, § 4).

(46) *Ibid.*, I, IV, § 23, cit., p. 77. En esta ocasión, Locke niega el conocimiento ajeno al individuo, pues es el sujeto quien otorga validez al conocimiento a través de la relación y reflexión de sus sensaciones. Citado en Juan Fernando SEGOVIA, «John Locke y la ley de moda. De la teología a la sociología de la ley natural», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), n. 36 (2014), p. 469.

la realidad; de ello es fácilmente deducible que si el objeto ordenado no es cognoscible, mucho menos lo será el orden mismo. La propia ley natural en su concepción lockeana no entraña un orden objetivo por dos motivos (47). El primero, por la concepción moderna y voluntarista de ley, ajena a la razón; además, el derecho se entiende en sentido moderno, como *potestas*, por lo que no refleja lo justo, sino que reduce la ley natural a los derechos naturales, un conjunto de licencias y obligaciones para la autoconservación propia y de la especie, que opere de telón de fondo del derecho positivo. Ahora bien, negado un orden de las cosas surgen dos corolarios. El primero se refiere a la necesidad de una ordenación artificial, el pacto social, cuya legitimidad deriva no de la realidad, sino del consentimiento de las partes (48). Por otro lado, la ausencia del orden natural implica una ausencia de verdad, concretamente de verdad política; al ser la verdad, en el caso de la práctica, la adecuación del obrar al fin, lo que supone la rectificación de la voluntad por la razón, si no hay orden en las cosas no hay verdad. Esto sería, trasladado al ámbito político, equivalente a que si no hay orden político, no hay verdad política.

La ausencia de verdad política, tocante a la comunidad, se traduce en ausencia de verdad común; con ello, la inexistencia de ésta se traduce en la negación del fin común, del fin de la comunidad. Es el individuo el que, con su consentimiento, crea la sociedad para garantizar el alcance de sus fines individuales. Pero si el fin común de la comunidad es el bien común, éste se niega consiguientemente; para ser más preciso, su negación se canaliza por su falsificación. El bien común, si asumimos que existe, se traduce en el padecimiento común del mal necesario que representa la política; de lo que se deduce que el bien que se obtiene derivado de

(47) Juan Fernando SEGOVIA, «John Locke, la ley natural y el catolicismo», *Verbo* (Madrid), 529-530 (2014), pp. 780-781. Puede consultarse, también, un análisis monográfico sobre la cuestión en Id., *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014.

(48) John LOCKE, *Two treatises of government*, VIII, § 106, vers. castellana, Madrid, Tecnos, 2014, p. 107. Puede verse, también, Jean Jacques CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 87 y ss.

la formación de la sociedad es la garantía de los bienes individuales, pues «aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor» (49).

La negación del bien común, a través de la falsificación lockeana, evidencia una concepción pluralista de la sociedad, con derivaciones de naturaleza política. Frente al orden natural, reflejo de los diversos cuerpos sociales existentes, encontramos que, negado el fin común, éste se sustituye por la garantía de fines particulares, que requieren como condición la coexistencia precisada por el Estado. La coexistencia, al tener razón de condición necesaria, se fundamenta en la heterogeneidad subjetiva de los individuos, fruto de haber destruido todo principio de finalidad común. La falsificación, pues, se aprecia al entender como categoría axiomática de la sociedad la libertad negativa, aquella sin más criterio que sí misma y que, por su propia condición, es esencialmente no positiva, esto es, no se adhiere a nada fuera de sí misma (50). El Estado se concibe articulado en torno a esta concepción liberal, que no puede concebir intermediación entre el individuo y el Estado, dado que al ser éste concebido para garantizar los bienes particulares, toda impotencia personal deriva en la intervención del Estado para su corrección.

Así las cosas, podemos observar que en Locke encontramos una doble vía de negación del concepto de subsidiariedad, tal y como lo hemos expuesto según la concepción clásica. Por un lado, la negación del orden tiene como corolario la concepción netamente individualista –que no trasciende de los juicios formulados por la subjetividad propia–; siendo negado el criterio de relación entre los cuerpos, la subsidiariedad en Locke no puede ser trasladada al modo en que se entiende por la escolástica. Por otro lado, la corrupción del

(49) John LOCKE, *op. ult. cit.*, II, IX, § 131, p. 127.

(50) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., pp. 70-71.

bien común –y su falsificación pluralista– anula todo ápice de subsidiariedad en la obra del inglés, pues teniendo por fin el bien común, los cuerpos sociales se desarrollan según la organicidad social y la virtud política regidora para que, siguiendo sus fines, éstos no se contrapongan con el bien común, sino que se ordenen a él. La centralidad del bien común en la comunidad política –matriz sobre la que se explica la subsidiariedad– deriva en que su negación priva a Locke de una concepción recta de la subsidiariedad, más allá de reducirla a un mecanismo meramente organizativo (51).

El pacto rousseauiano

El contractualismo adquiere un cariz nuevo con la irrupción en la Historia de las ideas de Rousseau. Las aportaciones de Rousseau al pensamiento político lo convierten en un eslabón de imposible evasión en nuestro análisis. En lo tocante al tema que nos ocupa, debemos extraer sus conclusiones a través de su obra; ello debido a que, pese a algunas referencias explícitas, el grueso de sus contribuciones precisa una aproximación que nos permita entender los corolarios aplicables a nuestro tema de estudio.

No cabe duda de que Rousseau es un hombre de paradojas, lo que aporta cierta dificultad a la hora de comprender la obra del ginebrino. Como telón de fondo, se puede decir, siguiendo a Wolin, que nunca un autor ha estado tan en desacuerdo con la sociedad, al mismo tiempo que nunca nadie ha defendido más la necesidad de una comunidad (52). Comienza Rousseau la reflexión arguyendo que «el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado» (53). En esta sentencia se esconde

(51) Un ejemplo de ello es la narración del desarrollo histórico del hombre que realiza Locke, sirviéndose de la Historia Sagrada. La progresiva complejidad no tiene como meta el bien común –imposible de alcanzar con las meras fuerzas individuales–, sino motivos de organización. Sobre esto puede verse, como muestra, la concepción del vecino como aquel que divide el terreno para separar lo suyo de lo mío. Cfr. John LOCKE, *op. ult. cit.*, I, V, § 38, p. 45.

(52) Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, Ciudad de Méjico, FCE, 2013, p. 382.

(53) Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, I, I, vers. castellana Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 35.

gran parte del problema que nos ocupa o, al menos, su raíz principal.

El hombre es, según Rousseau, bueno en su estado de naturaleza. No persigue más fin que la autoconservación, unida a una cierta tendencia a la mejora, a perfeccionarse (54). En el estado de naturaleza no existe más que el individuo, no hay ni sociedad ni cuerpos sociales existentes, ni siquiera la institución familiar (55). El sentimiento de bondad o compasión ajena lleva al hombre a ir tomando relaciones accidentales con otros individuos, de lo que surgen realidades que comienzan a regirse no ya por los instintos –con frecuencia referidos como «sentimientos» (56)–, sino por la razón. Estas nuevas realidades creadoras de la sociedad, al no fundarse en el apetitivo sensitivo producen un cambio sustancial en el hombre, transformando su bondad natural inherente en cálculo y planificación racionales. Por ello, el proceso de formación de la sociedad va imposibilitando al hombre serlo, originándose las famosas cadenas que tanto perturbaron durante su vida al autor.

Rousseau propone una solución (57): refundar la sociedad sobre unos parámetros nuevos que evite la corrupción

(54) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, vers. castellana en ID., *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, pp. 158-160. Véase también *Du contrat social ou Principes du droit politique*, I, II, cit., pp. 36 y ss. Puede consultarse sobre la cuestión, también, la contribución de Allan BLOOM, «Jean Jacques Rousseau», en LEO STRAUSS y JOSEPH CROUSEY (eds.), *Historia de la filosofía política*, Ciudad de México, FCE, 2009, pp. 533 y ss.

(55) JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 164. El autor señala que el hombre conoce a las hembras de forma esporádica y no tiene más relación con ellas que la originaria de la reproducción. Sobre ello, no debe malentenderse que, en el propio Discurso (*Ibid.*, p. 161) habla de los bienes del hombre en estado de naturaleza como «comida, hembra y descanso», pues emplea el término en sentido general. Véase también Allan BLOOM, *loc. cit.*, p. 534.

(56) JEAN JACQUES ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, pp. 161, 165, 172, entre otras. En el estado de naturaleza priman los sentimientos, no la razón. En puridad, el origen de las relaciones son primeramente sentimientos, pese a que, posteriormente, se configuren entes de razón que fundamentan la sociedad. Véase GEORGE H. SABINE, *Historia de la teoría política*, Santa Fe de Bogotá, FCE, 1998, p. 445.

(57) Realmente los intérpretes encuentran dos posibles vías al conflicto originado por la sociedad. Por un lado, el contrato que funde una comunidad de ciudadanos y que, a través de la ley, eviten su corrupción.

mediante la ley. Pero las circunstancias han cambiado sustancialmente; el propio autor reconoce la imposibilidad de retornar al estado de naturaleza (58). El egoísmo individual, que Locke estimaba el fundamento y garantía positivos de la sociedad, es contemplado por Rousseau como el fruto de la vida en sociedad, la corrupción del hombre por antonomasia. La sociedad, tal como el autor se la encuentra, fomenta la individualidad y el ejercicio de la libertad de los poderosos, por medio de la concentración de propiedad, en detrimento de los hombres. Es preciso, pues, la conformación de una comunidad que logra integrar las voluntades de los hombres, para convertir al hombre en ciudadano, cuya libertad se integra en la voluntad del soberano, general, evitando así la individualidad egoísta fruto de la sociedad. La conclusión de Rousseau es bien conocida. La creación de un soberano que se rija por su voluntad, general, que por definición no tiende al egoísmo individual, sino que se orienta al bien de la comunidad. Son dos las vías propuestas por el ginebrino para garantizar la efectividad de esta voluntad general. Una primera, la necesidad de una enajenación total de todos los individuos respecto de la comunidad (59). Total porque la reserva de parcelas ajenas al Estado favorece el egoísmo individual y tronca la solución a los males de la sociedad; común porque los concibe según la igualdad civil, fundamento de la anulación de las voluntades individuales en la voluntad general. La segunda condición estriba en la problemática del salto de la sociedad corruptora a la comunidad ciudadana. Los hombres llevan siglos viviendo en sociedad y el cambio teórico no garantiza ni la enajenación total ni su efectividad funcional a la creación de la comunidad. Ante esto, Rousseau plantea la necesidad

Por otro, la conversión, a través de la educación, en ciudadano –tratando de preservar lo que de hombre natural se pueda–. En ambos casos, el retorno al estado de naturaleza es imposible. En cuanto a la segunda vía, la dejamos apartada para nuestro trabajo, pues los elementos esenciales en lo tocante al objeto que hemos planteado serán abordados desde la primera vía y, además, es preferible una exposición de los puntos centrales para la explicación, no detenernos pormenorizadamente en cada autor.

(58) Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, I, VI, cit., pp. 45 y ss.

(59) *Ibid.*, I, VI, p. 46.

de influir en las convicciones más internas de los hombres, cambiar lo que ahora son a través de una férrea educación bajo las directrices del Estado. Así como el legislador debe estar dispuesto a cambiar la naturaleza de los hombres (60), el Estado precisa de contar con un credo propio que garantice la interiorización de los postulados totalizantes, sin los cuales la redención que pretende Rousseau se desvanece. Esta necesidad de un dogma civil, de una religión civil (61), se encamina, como decimos, a la anulación de las tendencias originadas por la inercia de la vida en sociedad durante siglos, y se encamina a una purificación interior de los hombres para adaptarlos a la condición de ciudadanos (62).

Hecha esta breve exposición, inevitable para el tema que nos ocupa, vayamos a los corolarios sobre el principio de subsidiariedad que se extraen del esquema de Rousseau. Primeramente, encontramos que los cuerpos sociales, o sociedades parciales como él las denomina, no tienen origen en la naturaleza, sino que constituyen etapas en el proceso de destrucción de la vida dictada por la naturaleza al hombre, cuyo último peldaño lo constituye la sociedad. De ahí se deriva que no son funcionales a la perfección del hombre, sino que cooperan en la desnaturalización propia de la sociedad. Una vez aproximada la cuestión sobre la sociedad corruptora, es preciso preguntarnos sobre el papel de los cuerpos sociales en la comunidad ciudadana. Una vez constituida la voluntad general, el esquema de Rousseau es radical en la no permisión de realidades sociales ajenas al Estado. El motivo estriba

(60) *Ibid.*, II, VII, p. 69: «Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser».

(61) *Ibid.*, IV, VIII, p. 163.

(62) Cfr. Allan BLOOM, *loc. cit.*, p. 531. Es preciso hacer un matiz. Cuando Rousseau se manifiesta sobre la educación o la formación, encontramos feroces críticas apoyadas en su naturalismo axiológico (Jean Jacques ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, III, VI, p. 104). Pero lo que señalado por Bloom no se refiere a la educación de la sociedad corruptora, que oscurece la bondad natural del educando, sino a la interiorización de los principios sobre los que Rousseau asienta su esquema político. Esta misma idea se apunta en George H. SABINE, *op. cit.*, p. 446.

en que su existencia favorece el afloramiento de voluntades individuales que frustran la labor civilizadora del Estado. De hecho, Rousseau afirma que lo ideal es la desaparición de los cuerpos sociales básicos, aunque entiende que allí donde sean funcionales para dificultar que la tentación individualista aceche al principio de igualdad, puedan existir (63). Pese a esta tolerancia instrumental, es obvio que el esquema de Rousseau observa los cuerpos sociales como sospechosos. Su existencia es un acicate para impedir la enajenación total y entrañan el riesgo de que los hombres se refugien en ellos frente a la voluntad general (64); esto es, el concepto de voluntad general obliga a una supresión de toda realidad ajena a ella, de toda facción (65).

De esta manera, un concepto como la subsidiariedad no tiene cabida en el esquema rousseauiano, pues el fin es la enajenación total funcional a la mimetización perfecta del hombre con los postulados de la voluntad general. Con tal fin, un mecanismo regulador de los diversos estratos sociales no puede poseer la caracterización de principio, pues el fin es diametralmente opuesto. La tolerancia que Rousseau pueda tener para con la existencia de una sociedad orgánica es instrumental y temporal. Instrumental en lo tocante a utilidad circunstancial y, por otro lado, temporal, pues la forma social rousseauiana se fundamenta en la disolución individual, en el principio de totalidad moderno.

El pacto rawlsiano

El liberalismo y su concepción del hombre y de la sociedad, a medida que ha ido avanzando el tiempo, han tornado sus potenciales elementos nocivos en efectivos. Un ejemplo claro de esta realidad es la obra de John Rawls. El liberalismo, al negar el orden y el fin de la sociedad, se enfrenta continuamente a la cuestión inconclusa de fundar la sociedad y

(63) Jacques ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, II, III, p. 59: «Importa, pues, para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo [...] Si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar el número de ellas y prevenir la desigualdad».

(64) Cfr. *Ibid.*, IV, I, p. 130.

(65) Allan BLOOM, *loc. cit.*, p. 540.

la política; por ello, es preciso encontrar la piedra filosófica que permita a los hombres vivir en sociedad sin que ésta se desmiembre. Las concepciones modernas totalitarias, tras la Segunda Guerra Mundial, experimentan un proceso de transformación al ser contempladas con recelo, a tenor de los horrores alemanes o soviéticos.

Rawls formuló una concepción social tendente a solventar este problema. Tras la revisión de sus teorías, llegó a la siguiente conclusión. El liberalismo precisa de una sociedad plural, pues la autonomía individual genera necesariamente concepciones heterogéneas de la realidad. No es ello equiparable a la pluralidad lógica y obvia, presente en el pensamiento político clásico, sino a la noción de múltiples visiones de la realidad, la verdad, el bien... como un bien precisado por el Estado liberal, pues «la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales, que encontramos en las sociedades democráticas modernas, no constituyen una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia» (66).

La clave, según Rawls, consiste en armonizar los dos «poderes morales» (67) que posee el hombre: «La capacidad de concebir un sentido de la justicia que les permite entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifican los términos justos de la cooperación social», y la concepción particular del bien. El liberalismo, pues, precisa de ambas realidades, dado que el autor concibe la justicia como «equidad como el desarrollo de una concepción política liberal de la justicia para un régimen democrático tal que podría ser aceptado, al menos así lo espero, por todas las doctrinas comprensivas razonables que existen en una democracia regulada por ella, o por una concepción similar» (68).

Rawls centra la cuestión, pues, en la necesidad de la heterogeneidad de las concepciones sobre la realidad como base

(66) John RAWLS, *El liberalismo político*, Ciudad de Méjico, FCE, 2015, pp. 45-46.

(67) *Ibid.*, pp. 89 y ss.

(68) *Id.*, «Réplica a Habermas», en Jürgen HABERMAS/John RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 77.

de la democracia liberal; yendo al corazón del problema, el pensamiento de Rawls implica que el núcleo de la sociedad es la negación del fin de ésta, así como el orden que implica. El pluralismo liberal constituye la negación de la finalidad de la comunidad política, pues el bien ya no puede ser «bien propio de todo hombre en cuanto hombre y, por esto, bien común a todos los hombres» (69) pues la matriz relativista del pluralismo rawlsiano impide la declaración del bien en sentido trascendente, esto es, más allá del propio juicio subjetivo individual. La ausencia de finalidad implica necesariamente la ausencia de orden en las cosas, pues –carente de fin– desaparece el criterio ordenador.

Aunque la negación de la finalidad de la comunidad política, así como el orden implicado, ya nos hacen entrever la imposibilidad de una aplicación recta del principio de subsidiariedad en el pensamiento de Rawls, quisiera cerrar este bloque con dos apuntes convenientes para ilustrar la cuestión.

El pluralismo liberal no sólo implica la negación del fin de la comunidad política, sino que, al hacerlo, distorsiona y falsea la propia sociedad. En puridad, la aceptación del pluralismo implica forzosamente la expulsión teórica –práctica no es posible por su condición natural– del concepto de sociedad. La razón estriba en que el pluralismo descansa en el individuo encerrado en la torre construida por sus percepciones subjetivas. No puede existir fin que lo trascienda como realidad dada. Así las cosas, la familia, el municipio, el vecindario... no responden a necesidades naturales, sino a conveniencia práctica para la consecución de fines individuales. No tienen fundamento en sí mismos y son susceptibles de disolución si el individuo así lo estimare. Pues, siguiendo a Rawls, «lo que aquí hay que recalcar es que, como ya he expresado, los ciudadanos, individualmente, deciden por sí mismos de qué manera se relaciona la concepción política que todos suscriben con sus propios puntos de vista comprensivos» (70). Pese a que el autor distingue entre lo individual y lo asociativo, ello responde más a la asunción fáctica, dado que coherentemente los cuerpos

(69) Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el bien común?», *loc. cit.*, p. 24.

(70) John RAWLS, *El liberalismo político*, cit., p. 47.

sociales deberían ser estrictamente individuales, esto es, mera aglomeración de individuos.

Sin embargo, Rawls pretende salvar el individualismo a través de una noción constructivista, creadora de una justicia cuyos principios sean asumibles por todos. Tanto en positivo, como negativo. En un sentido *positivo*, el pluralismo deviene en la disolución del orden de las cosas, y su sustitución por la mera ordenación de entes plurales tendentes a fines que coexisten. En el *negativo*, la justicia construida no puede tolerar a los intolerantes, aquellos que reconocen un orden ajeno a la construcción política pluralista; éstos deben ser rechazados, pues implican «doctrinas comprensivas razonables» (71) que tratan de fundar el orden político ajeno al consenso pluralista rawlsiano.

El constructivismo de Rawls no puede dar cabida a la subsidiariedad, pues el orden no es efectivo, sino creado para dar cabida al estado de cosas justificado por el pluralismo. Así, la justicia es instrumento creador de un pseudo orden fundando en el relativismo, de lo que se deduce que la justicia no tiene anclaje en la naturaleza, ni se conoce por la filosofía o por la religión: «Las características de una concepción política de la justicia son, primera, que se trata de una concepción moral elaborada para un sujeto específico: la estructura básica de un régimen constitucional democrático; segunda, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; más bien, que la concepción política se presenta a sí misma como una concepción razonable para la estructura básica, exclusivamente; y tercera, que no está formulada en términos de ninguna doctrina comprensiva, sino en términos de ciertas ideas fundamentales, consideradas latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática» (72).

Recapitulación necesaria

Establecida una aproximación esquemática a los puntos nodales que afectan al principio de subsidiariedad, en relación con el contractualismo, estimo oportuna una reflexión

(71) *Ibid.*, p. 133.

(72) *Ibid.*, p. 137.

de cierre del epígrafe para refrescar las ideas principales. Éstas pivotarán sobre dos ejes: las aparentes heterogeneidades de las concepciones contractualistas, primero, y, segundo, el orden y el fin como criterios de enjuiciamiento.

La lectura del bosquejo de algunas de las tesis, que considero necesarias para nuestro trabajo, puede producir un efecto confuso, fundado en una disparidad de prioridades en los autores. A primera vista, puede dar la sensación de que es un abuso englobar al *Leviatán* y al Estado plural en el mismo bloque. Sin negar evidentes disparidades, todas ellas responden a heterogeneidades ligadas a la concreción de principios idénticos. El punto de partida del contractualismo no es otro que el naturalismo, entendido como ideología que desemboca en la «negación de la política» (73), al tratar –de manera escéptica e inmanentista– de solventar el supuesto estado de naturaleza con el artefacto racionalista del Estado. Sin embargo, el naturalismo latente en el Estado ha experimentado una serie de metamorfosis tanto históricas como ideológicas en su concreción. Además, el nominalismo escéptico, tendente a la reducción de lo social a lo individual, está presente en la metamorfosis que acusamos, concretamente, en los autores contractualistas señalados: Hobbes (74), Locke (75) y Rousseau (76).

Por un lado, encontramos el *Leviatán* moderno, ideado por Hobbes y que encarna la plasmación pseudo política de la modernidad fuerte (77). Su hegemonía fáctica responde, a mi juicio, a factores especialmente históricos, siendo forzada la tesis de que el liberalismo lockeano, por ejemplo, sería la antítesis. La razón es que tanto en Hobbes como en Locke,

(73) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., pp. 59-60.

(74) Véase nota 35.

(75) Juan Fernando SEGOVIA, «John Locke, la ley natural y el catolicismo», *loc. cit.*, p. 780.

(76) Jean OUSSET, «Introducción a la política (I)», *Verbo* (Madrid), n. 3 (1962), p. 12.

(77) Término ilustrado por el profesor Danilo Castellano en su ponencia a la XXXV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica (1996). El texto, publicado en el número 349-350 (1996) de la revista *Verbo*, ha sido después recogido en los volúmenes del autor *L'ordine della politica* (Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pp. 43 y ss.) y, en versión castellana, *La naturaleza de la política* (cit., pp. 65 y ss.). Citado en Miguel Ayuso, «El pueblo y sus evoluciones», *Verbo* (Madrid), n. 549-550 (2016), p. 726.

la causa del Estado es el «bien del hombre» (78), el fin próximo es el Estado –aquí sí encontramos diferencias, pues lo que para Hobbes es un bien para Locke es mal necesario–, pero el fin último en ambos es la autoconservación del hombre. Las diferencias en el fin próximo, o condición necesaria para el fin último con categoría de medio, explican algunas heterogeneidades, pero, insisto, no me parecen sustanciales. La modernidad fuerte suprime el bien común, y lo sustituye por el bien público, o bien de la *persona civitatis* (79); esto es, el bien privado del Estado, su autoconservación. De ello deriva que el Estado fuerte pretende la creación –*ergo* negación– del orden, a través del ordenamiento (80). Es el Estado «ético» (81), sucesor del Estado neutro, que encarna la producción de la ética, a través del poder efectivo.

La subsidiariedad, según estas lógicas, no puede existir al ser negado el fin de la comunidad política y el propio orden. El Estado fuerte puede confundir con los términos, llamando subsidiariedad a un criterio regulador de conflictos competenciales, u orden al ordenamiento positivo; pero es una falsificación que anula la recta comprensión de los términos.

Los cambios históricos, así como los desarrollos teóricos, cambiaron de escenario. La defensa del bien público se tornó difícil tras los horrores totalitarios del siglo xx; además, la contraposición «bien público» y «bien privado» favoreció que el descrédito del primero inclinase la balanza hacia el segundo. De esta forma, la modernidad débil desemboca en el Estado débil, donde la persona sustituye al soberano, lo público existe en función de lo privado y el Estado se torna instrumento de garantía de las pretensiones individuales (82).

(78) En puridad, es un bien humano, pues el bien del hombre se identifica con su fin intrínseco. Los autores modernos reducen el bien del hombre a la mera conservación, siendo ese el fin principal respecto del cual todo (Estado, propiedad...) tiene categoría de medio necesario. Esta reducción es una falsificación, pues la autoconservación es el contenido más elemental de la ley natural, no el más perfecto.

(79) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., p. 60.

(80) Id., «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, p. 250.

(81) Miguel AYUSO, *¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado*, Madrid, Marcial Pons, 2022, pp. 28-29.

(82) *Ibid.*, p. 32.

Las dos acepciones complementarias que exige el Estado débil son el «Estado mínimo» y el «Estado neutro» (83). Ambas abren las puertas a la disolución de la política a través de dos cauces, por el fin –negado por el pluralismo– y por el recto orden social –negado por el societarismo–.

A este respecto, el escenario de la modernidad débil anula la subsidiariedad, de nuevo, falsificándola. Ahora, el societarismo la convierte en arma arrojada antipolítica para el ejercicio de bienes particulares sin intromisión; el pluralismo, por su parte, dota de munición con el libre desarrollo personal como telón de fondo.

4. ¿Agravamiento o solución?

La irrupción de la modernidad ha supuesto un cambio en el escenario de alcance sustantivo, que obliga a fundamentar correctamente los términos si no queremos caer en inevitables errores de partida que no pueden sino desembocar en consecuencias funestas.

El escenario actual obliga a aproximarse con cautela a los medios instrumentales que consideramos necesarios para una solución. La crisis del Estado como concepto es evidente, pero si nos quedamos en la superficie del hito caeremos en inevitables incorrecciones. El Estado se disuelve hoy no *contra* sus falsos presupuestos opuestos a los principios de sociabilidad natural heredados del pensamiento clásico; su descomposición ocurre *a través* de sus falsos presupuestos, en una lógica de radicalización de los mismos con miras a consecuencias aún más disolventes. Así las cosas, la soberanía no cede ante el poder reglado por el orden, sino ante las soberanías separatistas o la soberanía internacional, o el contractualismo no cae ante la sociabilidad natural, sino ante contratos a menor o mayor escala respecto del Estado.

Subsidiariedad y «societarismo»

En el marco previamente descrito, la subsidiariedad vuelve –al menos nominalmente– al campo de las ideas, presentándose como alternativa (aparente o real) de esta situación.

(83) *Ibid.*.

A este respecto, la ideología «societarista» se presenta como el gran riesgo de corrupción del término, debido a sus contaminadas fuentes. Para comprender correctamente lo sostenido es preciso un esbozo del societarismo, sin el cual difícilmente alcanzaremos a percibir sus riesgos.

El *societarismo* representa una aplicación del principio de autonomía de la voluntad liberal, concretado en la sociedad como punto de encuentro de los sujetos de aplicación. Su núcleo es una concepción negativa de la política, sólo entendida como cauce de alcance de los bienes individuales. Así, los individuos, aglomerados en la sociedad, exigen al Estado. La sociedad queda desnaturalizada al separarse, primero, de la política y, posteriormente, priorizarse sobre ésta.

Desde esta lógica, la subsidiariedad queda entendida en un sentido estricto, como diría Danilo Castellano (84). Frente al sentido amplio que identifica lo subsidiario como aquello que complementa y nutre al hombre para la consecución de su fin intrínseco, la subsidiariedad en sentido estricto atiende sólo y exclusivamente al hombre como centro de la organización de las realidades en torno a sí mismo. Se entiende, esta segunda acepción, como análoga a la asunción.

La esencia liberal queda planteada en la plasmación de lo que constituye su núcleo central. La negación de la racionalidad, a través del racionalismo, reduce la libertad individual a la mera potencialidad volitiva, la cual es tendente a su expansión para la conquista de la liberación del hombre. El societarismo aplica el mismo esquema a la sociedad, pues niega la racionalidad de la misma –el orden es rechazado–, reduciéndose la organización social a la potencialidad volitiva, a la capacidad que tienen los colectivos de alcanzar sus bienes particulares. Así las cosas, la familia, las cooperativas, las asociaciones... ven en la política un mal necesario que les facilita sus necesidades y caprichos cuando éstos no quedan al alcance de aquellos que los persiguen. La llamada «sociedad civil» se configura como un magmático conglomerado de matriz anarquizante y antipolítica que busca cada vez más posibilidades de alcanzar sus concepciones subjetivas de bien sin necesidad de la política, esto es,

(84) Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, cit., pp. 68 y ss.

pretende un proceso de liberación volitiva (85) potencial siguiendo el esquema liberal.

El liberalismo societario no asume la subsidiariedad, sino que –negando el orden– entiende que la autoridad política asume la competencia de la gestión de asuntos no en función de la legitimidad ordenada, sino por razones de incapacidad personal. De esta forma, bajo estas ideas encontramos un individualismo radical que incluso sobrepasa la coexistencia de grupos y *lobbies*, como ahora veremos. La lógica del liberalismo societario empuja a asumir competencias que –ahora– se entienden asumibles frente al poder político. Al no trascender el criterio de la mera organización administrativa, se entiende que la acumulación por parte de la autoridad de esas competencias es ilegítima, pues originalmente la totalidad de éstas pertenecían al individuo. La integración en grupos y subgrupos, eslabones de la magmática «sociedad civil», no opera más allá de la funcionalidad en el alcance de los fines particulares del individuo.

La conexión de fines individuales subjetivos con la subsidiariedad, entendida en sentido estricto –esto es, desnaturalizada– implica un último corolario, apuntado por Danilo Castellano (86), que esconde su potencialidad más destructiva. Siendo la subsidiariedad asunción, *rectius* usurpación, de competencias a las realidades que les corresponden, con la consecución de fines individuales y personales como fin, su conexión con la autodeterminación es inevitable. La concepción antimetafísica de la persona planteada por el personalismo (87), contribuye a utilizar la subsidiariedad con una finalidad autocreadora, reconocida por el Estado a través de concesiones o prestaciones, por la vía de derechos subjetivos (88). Así las cosas, el liberalismo corrompe

(85) Este proceso queda apuntado por Miguel Ayuso al describir el proceso de retirada del Estado y la progresiva tendencia de *lobbies* en puestos que, ahora, pretenden ocupar. Véase Miguel AYUSO, «La lógica de la subsidiariedad y las transformaciones de la política contemporánea. Una visión desde el tradicionalismo hispánico», *loc. cit.*, p. 511.

(86) Danilo CASTELLANO, *op. ult. cit.*, pp. 68 y ss.

(87) Id., *Introducción a la Filosofía de la Política. Breve manual*, Madrid, Marcial Pons, 2020, pp. 160 y ss.

(88) Empleamos el término en su sentido gnóstico y antijurídico,

el sentido de la subsidiariedad invirtiendo radicalmente su sentido: ésta se torna en justificación pseudo organizativa anarquizante, operativa a la autodeterminación individual, esto es, a la disociedad.

¿Invocación particular o replanteamiento general?

La exposición que previamente he realizado no implica un rechazo al principio de subsidiariedad, sino una llamada de atención sobre los riesgos que esconden las perversiones operadas por las ideologías.

La cuestión pivota en torno a un eje central, que desarrollaremos, sobre el que las múltiples realidades conexas con el tema que nos ocupa encuentran su clarificación y, de modo contrario, su ignorancia o irrelevancia en el debate hace incomprendibles la totalidad de cuestiones hilvanadas. Para arrojar luz sobre el tema partiremos de la terminología, siempre aguda, de Danilo Castellano, nutriéndola con las contribuciones de los pensadores más insignes del catolicismo político español de la segunda mitad del siglo XX. La concordancia temática y la convergencia analítica serán determinantes para comprender la veracidad de la tesis.

Efectivamente, en el texto ya citado previamente, Danilo Castellano fija la reflexión en torno al enfoque que se le otorgue a la subsidiariedad: en sentido amplio o estricto (89). Es decir, dependiendo de si tomamos la subsidiariedad como solución al estado de cosas de forma atomizada o puntual o, de otra parte, integrada en una matriz mayor y más profunda. La primera de ellas, asumida por el liberalismo, emplea la dimensión puntual por dos razones. En primer lugar, porque un uso atomizado impide trascender la situación actual, consecuencia querida por la ideología liberal en tanto que es su causa. La segunda razón estriba en que la subsidiariedad es instrumentalizada para una radicalización de las tesis liberales en lo que a la disolución social y política se refiere. Ya hemos mencionado previamente las

evitando abordar la cuestión semántica, heterogénea a lo largo del pensamiento jurídico. Sobre ello, véase Miguel Ayuso, *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 142 y ss.

(89) Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, cit., pp. 68 y ss.

características de esta concepción estricta de la subsidiariedad, por lo que evitaremos la reiteración en este punto y avanzaremos al siguiente.

La subsidiariedad entendida en un sentido amplio nos obliga a la consideración de multitud de realidades conexas e inescindibles (90). De todas las categorías planteadas, el concepto de orden adquiere una importancia específica pues en él convergen las demás y en éste encontramos un criterio enjuiciador práctico que explica los temas que venimos glossando. El orden como disposición de las realidades tendente al bien común es precisado por el fin intrínseco del hombre (91), pero en el mismo concepto de orden encontraremos las claves interpretativas que precisamos. El orden es uno pues el bien al que tiende lo es, pero la consideración debe ser cuidadosa. Del mismo modo que el bien es uno en pureza, no es menos cierto que existen multitud de bienes que precisan una jerarquía que los oriente al bien superior. La ausencia de esta jerarquía puede incluso privar al bien relativo de tal condición. Así, por ejemplo, la decisión de incrementar horas de trabajo es un bien en la medida en que otorga mayor capacidad adquisitiva, pero si impide el cumplimiento de los deberes familiares, puede convertirse en un mal.

El fin es criterio de disposición del orden, que implica una jerarquía. Sin embargo, la heterogeneidad en el fin implica heterogeneidad en el medio, dando lugar a una configuración orgánica y compleja de órdenes que interactúan entre sí y se integran según el bien al que tienden. Así, el

(90) En el texto del profesor Castellano, encontramos temas como el orden, el principio de finalidad, la moral...que se consideran necesarios para comprender la subsidiariedad y su importancia social y política. Véase *ibid.*, pp. 68-69: «Si se entiende en sentido amplio, las “cosas” creadas, el orden natural de las “cosas” y su fin son subsidiarios para el hombre. No sólo, por tanto, las cosas materiales y los animales, sino que desde algún ángulo también las personas son instrumentos para el hombre. [...] La subsidiariedad, por tanto, entendida en sentido lato, se halla inscrita en las “cosas”, en la naturaleza de los animales y de las personas; es propia, en el plano político, de la autoridad que es el poder de hacer crecer a las personas según su fin intrínseco».

(91) FRANCISCO CANALS, «Monismo y pluralismo en la vida social», *Verbo* (Madrid), n. 61-62 (1968), pp. 31 y ss. También puede consultarse en AA.VV., *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*, Madrid, Speiro, 1969, pp. 17 y ss.

orden familiar se integra en el orden social y éste en el político. Estas consideraciones nos hacen comprender que la unidad planteada por el orden no contradice la pluralidad propia de la complejidad de las existencias (92), integrándose éstas en el orden por diversos modos y vías.

En este contexto encontramos la importancia de la subsidiariedad. Lo subsidiario se entiende como aquello de lo que se sirve el hombre para la consecución de su fin. Sin embargo, tanto la realidad subsidiaria como el fin encuentran en el orden su conexión inevitable. De esta forma, el fin del hombre no se puede alcanzar fuera del orden, condición necesaria irrenunciable, así como la realidad subsidiaria no queda a la mera elección volitiva individual, sino marcada por su correspondiente grado en el orden. Por ello, la familia por sí misma no puede alcanzar los bienes marcados por el fin del hombre, y encuentra en otras familias una realidad subsidiaria. El vecindario por sí mismo encuentra una limitación de la misma naturaleza, y el municipio se considera subsidiario (93). Podemos ir avanzando en el orden social hasta llegar a la sociedad (94), que precisa de una voluntad ordenadora que la oriente al bien, surgiendo la política como virtud superior e irrenunciable para la consecución del bien común.

Esta concepción amplia de la subsidiariedad no sólo es necesaria para comprender el concepto correctamente, sino para emplearlo con agudeza en la situación presente. Una subsidiariedad esgrimida sobre un sistema no regido por el orden tendría, como hemos observado, consecuencias desastrosas, dado que la imposibilidad de conocer la disposición legítima de las realidades sociales llevaría a una disolución social fundada en reivindicaciones de clara tendencia

(92) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Relaciones entre política y derecho», *Verbo* (Madrid), n. 461-462 (2008), pp. 15 y ss. En el texto, se aprecia cómo los órdenes expuestos por Elías de Tejada interactúan entre sí, lo que se aprecia de forma análoga en la composición orgánica de la sociedad.

(93) RAFAEL GAMBRA, *Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 60 y ss.

(94) Debemos hacer notar que la exposición de los cuerpos sociales básicos se establece con fines pedagógicos, rechazando la idea escalonada voluntarista de la familia con respecto a la sociedad o la política. Como hemos mencionado antes, todas son contemporáneas a las demás.

individualista. No con ello se pretende negar la pluralidad de la sociedad o negar las dimensiones particulares de ésta (95). Esta característica del principio de subsidiariedad ha sido percibida por el tradicionalismo hispánico de manera clarividente, pues a la predicación subsidiaria se acompañaba una denuncia del sistema revolucionario, con la restauración del orden natural como fin (96). En otras palabras, la subsidiariedad se predica en tanto que constituye un elemento irrenunciable del sistema clásico, no en tanto reivindicación aislada tendente a la anarquía. Prueba de ello es que las contaminaciones ideológicas que hayan podido incidir en las filas del catolicismo político –que posteriormente engendraron cismas y escisiones del mismo– han acabado reivindicando la concepción aislada o estricta –liberal– de la subsidiariedad en tanto que la renuncia al cambio de sistema les hizo combatir por una autonomía respecto del mismo, pese a que acabaron siempre siendo funcionales a la propia revolución.

5. Subsidiariedad y doctrina social de la Iglesia

El principio de subsidiariedad constituye de manera indiscutible un pilar de la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, los riesgos interpretativos del término no son ajenos al pensamiento católico, el cual –por razones que ahora examinaremos– ha podido desleírse en ocasiones por una falta de rigor conceptual y hermenéutico en el estudio del contenido del magisterio de la Iglesia en materia social. Para comprender correctamente la cuestión conviene exponer, aunque sea esquemáticamente, el pensamiento de los papas sobre el asunto, indicando el sentido de los términos y, a la vez, evitando interpretaciones tendentes a la confusión.

(95) Cfr. Francisco ELÍAS DE TEJADA, «Libertad abstracta y libertades concretas», *Verbo* (Madrid), n. 63 (1968), pp. 159 y ss.

(96) Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Fundamentos y soluciones de la organización por cuerpos intermedios: I. Fundamentos», *Verbo* (Madrid), n. 80 (1981), p. 979. Citado en José Joaquín JEREZ CALDERÓN, «Libertad civil, subsidiariedad y foralismo en Vallet de Goytisolo», *Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política* (Córdoba de Tucumán), n. 12 (2016), p. 141.

Contenido y limitaciones del término

Ya hemos mencionado que la subsidiariedad se considera como un axioma vital de la doctrina social de la Iglesia, pero su surgimiento y desarrollo no ha sido homogéneo, encontrando fases en las que se apuntaba al contenido sin mencionar el término, fases en las que se presenta como tal...

Como hemos apuntado, la subsidiariedad encuentra etapas dentro del desarrollo de la doctrina social de la Iglesia en la que no se menciona explícitamente el término, pese a que se apunte al mismo. Así, León XIII en *Rerum Novarum* desliza el contenido del término, aunque no se refiere directamente a él: «Querer, por consiguiente, que la potestad civil penetre a su arbitrio hasta la intimidad de los hogares es un error grave y pernicioso. Ciertamente es que, si una familia se encontrara eventualmente en una situación de extrema angustia y carente en absoluto de medios para salir de por sí de tal agobio, es justo que los poderes públicos la socorran con medios extraordinarios, porque cada familia es una parte de la sociedad. Ciertamente también que, si dentro del hogar se produjera una alteración grave de los derechos mutuos, la potestad civil deberá amparar el derecho de cada uno; esto no sería apropiarse los derechos de los ciudadanos, sino protegerlos y afianzarlos con una justa y debida tutela. Pero es necesario de todo punto que los gobernantes se detengan ahí; la naturaleza no tolera que se exceda de estos límites. Es tal la patria potestad, que no puede ser ni extinguida ni absorbida por el poder público, pues que tiene idéntico y común principio con la vida misma de los hombres. Los hijos son algo del padre y como una cierta ampliación de la persona paterna, y, si hemos de hablar con propiedad, no entran a formar parte de la sociedad civil sino a través de la comunidad doméstica en la que han nacido. Y por esta misma razón, porque los hijos son “naturalmente algo del padre..., antes de que tengan el uso del libre albedrío se hallan bajo la protección de dos padres” (97). Es evidente que el término subsiste bajo las palabras del papa, pese a una no identificación nominal patente.

(97) LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 5 de mayo 1891, n. 10. La cita es de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 10, a. 12.

La subsidiariedad experimentará un sucesivo desarrollo en importancia, ligado éste a dos nombres que la desarrollan notablemente: Pío XI y Pío XII (98). En cuanto al primero, encontramos una explicitación del término en su encíclica *Quadragesimo anno*, en la que afirma: «Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás perdería mucho tiempo, con lo cual logrará realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, 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 más feliz y próspero el estado de la nación» (99). Por su parte, Pío XII escribía en carta a Carlos Flory en 1947 en los siguientes términos: «es esencial, precisamente hoy cuando la vieja tendencia del *laissez faire, laissez passer* está seriamente socavada, tener cuidado de no caer en el extremo opuesto; es necesario, en la organización de la producción, asegurar todo su valor directivo a este principio, siempre defendido por la doctrina social de la Iglesia: que las actividades y servicios de la sociedad deben tener un carácter únicamente “subsidiario”, para ayudar o complementar la actividad del individuo, la familia, la profesión» (100).

Estas menciones no son las únicas, encontrando el contenido del término en otras encíclicas como *Divini Illius Magistri* (1929), *Divini Redemptoris* (1937) y *Summi pontificatus* (1939) (101). El sentido principal que encontramos de la subsidiariedad queda conectado con el bien común como

(98) Bernard DUMONT, «La subsidiariedad como trampa», *Verbo* (Madrid), n. 565-566 (2018), pp. 496 y ss.

(99) Pío XI, *Quadragesimo anno*, 15 de mayo de 1931, n. 80.

(100) Pío XII, *Carta a Carlos Flory para la XXXIV Semana Social de Francia*, 18 de julio de 1947.

(101) Bernard DUMONT, «La subsidiariedad como trampa», *loc. cit.*, p. 496.

criterio de intervención superior (102), lo cual nos conecta con la idea de orden, disposición irrenunciable en la consecución del bien común. Así las cosas, el bien común puede permitir que instituciones subsidiarias asuman competencias que el hombre u otras instituciones menores, por diversas circunstancias, no pueden asumir. Ello no obsta para que la existencia de las realidades superiores sea necesaria, dado que el hombre o las instituciones menores nunca podrán por sí mismos alcanzar bienes superiores. El orden, de nuevo, rige el lugar que corresponde a los cuerpos que configuran e integran la sociedad, a través de sus respectivas capacidades en el alcance de bienes superiores. A su vez, en función de la jerarquía ordenada, se deduce el criterio de intervención de unas realidades en otras, en los términos que sean precisos.

Sin embargo, la legitimidad del principio de subsidiariedad no afecta a que, en su empleo circunstancial por parte de los papas, fuese una navaja con doble hoja. La primera dimensión, referida a la regulación de las relaciones entre las realidades sociales ordenadas, está clara y es perfectamente compatible con el pensamiento clásico. No obstante, conviene no perder de vista las circunstancias históricas en el empleo del término, de las que se pueden deducir las limitaciones de encuadramiento temporal del mismo. No con ello sostengo un rechazo doctrinal o conceptual del principio de subsidiariedad, sino que estimo conveniente alertar contra un empleo muy vinculado a la circunstancia histórica del momento y a la política eclesiástica de entonces que no deben enturbiar el contenido del propio principio.

La política eclesiástica en relación con el liberalismo había sido problemática y, a mi juicio, infeliz. Los casos del abandono práctico de los carlistas en España o los legitimistas en Francia, también –aunque el caso es más complejo– los cristeros en Méjico, evidencian que la Santa Sede cayó en un comportamiento bimodal entre lo que sostenía en su teoría y lo que hacía en la práctica. En esta tesitura, el surgimiento de los movimientos socialistas y el progresivo avance del marxismo contribuyeron al problema. He aquí donde, al aproximarnos al principio de subsidiariedad tratado en los textos de

(102) *Ídem*

los papas, debemos tratar la cuestión con cuidado, sabiendo separar los juicios circunstanciales del contenido conceptual.

El empleo de la subsidiariedad en contra del estatismo, primero liberal pero especialmente socialista después, contribuyó a una línea de actuación eclesiástica «apolítica» (en el mejor de los casos). El abandono a los católicos militantes antirrevolucionarios favoreció un abandono de restauración política, ante lo que se optó por el cambio de sistema no desde la política, sino desde la sociedad. El famoso lema «más sociedad, menos Estado» evidencia esta táctica (103), así como las proclamas de no intromisión del Estado en la sociedad civil en nombre de la subsidiariedad pretendían proteger a la sociedad del Estado, con un fin de cambio político posterior. Sin embargo, al igual que es el arquitecto el que dirige la construcción de la casa y no al revés, la opción por la sociedad resultó infructuosa, entrando en un proceso de retroceso continuo de la Iglesia respecto de la comunidad política que llega hasta nuestros días.

Así las cosas, debemos ser rigurosos en la aproximación terminológica al principio de subsidiariedad, especialmente en estos momentos en los que la Iglesia se encontraba inmersa en una contienda que, pese a la equivocación táctica, no dejó de tener influencia en su magisterio, obligándonos a diferenciar los juicios circunstanciales del contenido doctrinal.

El Concilio Vaticano II y el magisterio posterior

Las tácticas eclesiásticas de aproximación al mundo liberal en huida del mundo socialista, como hemos visto, no tienen su origen el Concilio Vaticano II. Si tuviésemos que buscar un momento de partida no ya de una estrategia equivocada, sino de la contaminación del cuerpo doctrinal desde comportamientos prácticos precedentes –con la dificultad que ello comporta historiográficamente– debemos enfocar la cuestión en torno al desenlace de la II Guerra Mundial, con la hegemonía creciente del liberalismo occidental fundada en el creciente marco de influencia del socialismo

(103) Miguel Ayuso, «La lógica de la subsidiariedad y las transformaciones de la política contemporánea. Una visión desde el tradicionalismo hispánico», *loc. cit.*, pp. 511 y ss.

soviético. A este respecto, empezamos a encontrar una serie de comportamientos con traslaciones conceptuales significativas. Pienso, por ejemplo, en las concesiones de Pío XII en su *Radiomensaje de Navidad* de 1944 a la dignidad humana, a la sana democracia o a los derechos del hombre, a la participación de personalidades del mundo nominalmente católico en la *Declaración de derecho del hombre* de 1948 o a la figura de Juan XIII y su traslación magisterial.

El Concilio supuso un fenómeno catalizador de estos comportamientos contrarios a la predicación magisterial, elevando a la doctrina lo que hasta ahora habían sido comportamientos tácticos, equivocados, con las consecuencias que ello produjo. Se podría decir –empleando una terminología ligada a la doctrina social de la Iglesia– que elevó la cuestión de hecho a cuestión de derecho. Como es lógico, la subsidiariedad no resultó indemne en este proceso y los cambios producidos en el término es lo que trataremos de bosquejar para comprender el nivel de incisión que ello ha producido.

La figura de Juan XIII (104) es donde el cambio se aprecia con mayor nitidez. En su encíclica *Mater et Magistra* percibimos un encuadramiento economicista contaminado de la dicotomía ideológica capitalismo-socialismo. Así, el papa enarbola la bandera de la subsidiariedad con la salvaguarda de la propiedad privada (105), así como –pese a una mención nominal al bien común infeliz al leerse en conjunto con el resto de la encíclica (106)– fija el fin de la intervención de instituciones superiores en «el progreso social y [...] en beneficio de todos los ciudadanos», lectura sociológica y fenomenológica tendente a la confusión. Por otro lado, en *Pacem in Terris*, enuncia el principio de subsidiariedad en el marco internacional, pese a que, de nuevo, el conjunto del texto no deje de resultar infeliz, habida cuenta de que, unas

(104) Bernard DUMONT, «La subsidiariedad como trampa», *loc. cit.*, p. 497.

(105) JUAN XIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, n. 117.

(106) El bien común se disuelve, perdiendo su anclaje metafísico, objetivo y propio en un «conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección». Véase JUAN XIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, n. 65.

líneas adelante, dedique encendidas loas a la ONU y su promoción de los derechos del hombre (107).

En lo que se refiere al Concilio, debemos analizar el concepto de subsidiariedad en los textos que integran el hecho en sí. En ocasiones, no encontraremos el término de forma explícita, pero sí la idea que representa. Sin embargo, la modificación conceptual operada sobre el principio debe llevarnos a la cautela a la hora de abordar la cuestión si queremos evitar lecturas incorrectas. La constitución pastoral *Gaudium et spes*, relativa a la Iglesia en el mundo actual, representa un enfoque importante en la comprensión de la cuestión. La primera de las limitaciones que presenta el documento es la mezcla de disciplinas, partiendo fundamentalmente de la sociología, hasta la teología, pasando por una pseudo filosofía fenomenológica radicada en el personalismo. En lo que a las relaciones de las instituciones sociales se refiere, la limitación previamente mencionada adquiere mayor importancia, pues el enfoque antropocéntrico personalista difumina el propio concepto de bien común (108), así como los fines de la sociedad (109). La traslación de este fenómeno al principio de subsidiariedad es el acento con el que se enfoca, cediendo la primacía del bien común –nutrida de la dimensión neblinosa de su definición– por una primacía de la promoción y desarrollo del hombre, lo que a nivel internacional se traduciría en un desarrollo del progreso, la justicia y la igualdad (110). Las menciones en el resto de los documentos son difícilmente atribuibles al principio de subsidiariedad al desarrollarse éste en materia social y política. Sin embargo, este cambio evidencia la importancia del viraje del oficialismo católico hacia la cultura liberal imperante.

Para referirme a la incisión de este cambio en el magisterio posterior es indispensable acudir al *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, publicado en 2004. Lo primero que llama la atención es la sustitución del fin de la comunidad política, el bien común, oscurecido por la promoción de la dignidad

(107) JUAN XIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, n. 145.

(108) *Ibid.*, n. 26.

(109) *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 25

(110) *Ibid.*, n. 86.

humana. De hecho, se llega a afirmar que el bien de la familia y de los cuerpos sociales básicos es necesario para la promoción de la dignidad del hombre (111), deslizándose la idea de que se entienden como bienes mediales con la promoción del hombre como fin. Además de esta inversión de los términos, encontramos un silencio sobre la importancia del orden y su vinculación con la comunidad política –constante en el magisterio tradicional–, lo que acaba convirtiendo a la subsidiariedad en una suerte de técnica de ordenación competencial (112) sin mucha más profundidad.

Los cambios de enfoque doctrinales no han podido dejar de tener consecuencias en los estudios de doctrina social de la Iglesia, fortaleciendo el despiste generalizado y favoreciendo las modificaciones interpretativas o de enfoque sobre el tema en cuestión. Así las cosas, la política ya no persigue el bien común como superior a los bienes individuales, sino que su misión es servir a los bienes individuales, estimulando, favoreciendo y completando la acción individual (113). Esta visión queda consolidada por una reducción de la subsidiariedad a la mera división competencial, así como por la dimensión del principio subsidiario como instrumento de la promoción de la dignidad humana (114).

6. Conclusión

Para cerrar estas consideraciones quisiera retomar la idea central que hemos venido desarrollando desde nuestro comienzo, pasando por su rechazo, hasta su oscurecimiento, y que se identifica con el orden.

El orden constituye la impresión marcada por el Dios como autor de la naturaleza en las cosas para que en su disposición ordenada tiendan al bien común. Es por ello que un análisis de la sociedad, de la comunidad política, de las

(111) *CDSI*, 2 de abril de 2004, n. 185.

(112) *Ibid.*, n. 187.

(113) José María SOLOZÁBAL, «Doctrina económica católica», en AA. VV., *Curso de doctrina social católica*, Madrid, BAC, 1968, p. 297.

(114) Ángel BERNA, José M. GUIX, José M. OSES y Alejandro SIERRA, *Doctrina social católica*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1966, pp. 298-299.

realidades sociales... que no considere al orden natural como criterio principal, acabará en un fracaso. De hecho, las ideologías como subproductos racionalistas pseudo ordenadores de la realidad han evidenciado no sólo su incapacidad, sino su naturaleza contraria al orden mismo, al concebirse como instrumentos que repudiaron la disposición de las «cosas» natural para implantar traslaciones subjetivas a la realidad que no han traído más que desorden. A pesar de ello, las ideologías han podido entrar en crisis de forma puntual, esto es, algunas de ellas, pero no así la ideología como categoría antifilosófica, la cual –nutrida por el nihilismo posmoderno– se nutre de la disolución moderna.

Mientras el orden siga siendo oscurecido o rechazado, la invocación de sanos principios como la subsidiariedad corre el riesgo de acabar siendo funcional al modelo revolucionario, institucionalizando con nombres clásicos comportamientos y fenómenos modernos.