

# La democracia según la Doctrina Social de la Iglesia

Conferencia impartida por el profesor Antonio María Baggio, el pasado 22 de febrero, en el Centro Cultural Padre Félix Varela, en un encuentro auspiciado por la revista *Espacio Laical*.

Fotos: ManRoVal

El tema propuesto por el título es muy amplio y obliga a hacer elecciones. Más que intentar una síntesis de todo el pensamiento social cristiano sobre la democracia, síntesis que resultaría ciertamente insatisfactoria, quisiera tratar, dentro del vasto tema de la democracia, un argumento particular: el de la relación entre la sociedad y la política.

Esta elección me parece oportuna por dos motivos. En primer lugar, lo "social" –en su distinción de lo "político" como era interpretado en la antigüedad– es un punto central de la doctrina cristiana que, precisamente en consideración de la definición de lo social y de su profundización, ofrece una contribución original, basada en la Revelación. El Dios revelado por Jesucristo, de hecho, es Dios Amor, Dios Trinidad de Personas; es la Trinidad misma, para los cristianos, el modelo originario de las relaciones. Es el modelo de la sociabilidad, o sea de todas las formas relacionales comunitarias en las cuales sujetos que tienen una dignidad par expresan, al mismo tiempo, la personal originalidad de cada uno, la diferencia que lo distingue del otro. El "modelo trinitario" difiere profundamente, en su lógica, de los modelos relacionales conocidos por las sociedades antiguas, cuya estructura es esencialmente vertical. En la "comunidad trinitaria", en cambio, la dimensión "vertical" –que interpreta y expresa la autoridad en la figura de Dios Padre– se integra perfectamente con la dimensión "horizontal" de las Tres Personas divinas, cada una de las cuales es Dios. Y cada una está unida a la otra por relaciones de amor y de donación, que reflejan la originalidad del Padre, del Hijo, del Espíritu y, al mismo tiempo, su paridad en cuanto Personas divinas.

El cristianismo, a medida que logra interiorizar esta concepción de la realidad de Dios y hacerse plasmar por ella, elabora, en el curso de la historia, una visión política profundamente distinta de la de los regímenes absolutistas de la antigüedad basados en la verticalidad del poder; una visión en la cual lo social, como lugar específico de las relaciones de libertad, es central.

El segundo motivo de la elección está ligado al momento histórico actual, a la realidad del quinto año de la crisis económica que



Profesor Antonio María Baggio

ha golpeado a muchos países del mundo. La crisis ha manifestado la debilidad, los límites de muchas clases dirigentes políticas al afrontar una crisis que no es hija solo de la especulación financiera, sino también de la complejidad alcanzada por la sociedad contemporánea: constatamos hoy la crisis del "Príncipe", o sea, de la guía política, en muchas de sus formas tradicionales. ¿Qué camino deben tomar entonces las democracias?

Contemporáneamente, existen ejemplos de clase política que parece lograr gobernar bien los procesos: es el caso del modelo chino. Pero quisiera ponerlos en guardia ante una fácil valoración positiva de tal modelo, que tiene costos humanos altísimos. El actual desarrollo económico chino se está desarrollando en el total descuido por los derechos humanos de los individuos y de las comunidades; la diferencia entre los nuevos ricos y los pobres, que está definiendo verdaderas y particulares nuevas clases sociales, es altísima; sobre todo, la clase dirigente política china se encuentra en la imposibilidad de justificar teóricamente lo que está ocurriendo: el empleo de la economía de mercado y el impulso al enriquecimiento individual son exactamente lo contrario de lo que por más de 50 años los dirigentes políticos han dicho. Subrayo la peligrosidad de tal situación: no habrá un pensamiento fuerte y compartido de construir la idea de un país, no habrá ya fuerza alguna de unión ideológica que dé un fundamento a la colaboración social: ¿qué medios quedarán, entonces, a la clase dirigente, dentro de pocos años, para justificar su propio rol de poder, después que la visión política de tipo comunista no tenga ya ninguna base real en la sociedad? Quizás, quedará solo la fuerza. ¿China está preparando quizás, para su futuro, un baño de sangre? Mejor sería que, quien pueda, buscara otros caminos.

### El rey y el profeta

Si abrimos el *Compendio de la doctrina social cristiana*<sup>1</sup> en el capítulo VIII, dedicado a la "comunidad política", observamos que está ante todo ilustrado un dato bíblico, relativo a la historia de Israel, cuya enseñanza será, sucesivamente, incorporada en la doctrina social cristiana. El pueblo hebreo había vivido durante la época de los Jueces sin una monarquía constituida. La sociedad israelita seguía la ley de Moisés y se formaba sobre la base de ella; el Señor enviaba como regalo a su pueblo hombres sabios –los jueces– que sabían orientarlo y que no creaban dinastías; se subrayaba así la idea de que el Señor gobernaba directamente a su pueblo, suscitando y donando a sus enviados según la necesidad.

La sociedad israelita se había pues estructurado y formado en ausencia de una monarquía, hasta que, en cierto punto, decide pedirla al último de los jueces, Samuel, como cuenta el primero de los libros de la Biblia que lleva su nombre (1 Sam 8,5; 10,18-19). El Señor concede la monarquía a Israel y escoge como rey a Saúl (1 Sam 10,1-2). El rey pasa a ser depositario de la promesa hecha por el Señor a Israel y tiene la tarea de gobernar con justicia.

Esta institución de la monarquía contiene importantes enseñanzas. Ante todo, el poder político sobreviene después que el pueblo está ya constituido como tal, después que tiene ya una identidad, un ideal, una misión en la historia: el poder político no sustituye a la sociedad ya existente que el Señor mismo había construido y que había hecho nacer del Pacto establecido con Abraham y continuamente renovado, sino que se pone a su servicio. Es pues un poder limitado que tiene naturaleza instrumental.

Pero el Señor, después de la institución de la monarquía, continúa enviando sus dones, en particular en la forma de los profetas, cuya tarea es mantener viva la promesa, reclamando continuamente al poder político el fundamento que lo justifica; los profetas

son, por su naturaleza, críticos del poder: lo denuncian y lo critican cuando se desentiende de sus tareas. El don de Dios, por consiguiente, es también, desde el punto de vista político, doble: de una parte establece el poder político, creando, así, la institución política; de la otra, envía a los profetas, que son (profeta significa, en la etimología griega, "que habla en lugar de") los que hablan con sus palabras, es decir son sagrados como es sagrado el rey, y constituyen la crítica y la oposición: el don del Señor es, conjuntamente, la realeza y la profecía, o sea, el poder y su límite: ambos de origen divino. En esta perspectiva, el poder que no tolera oposición no puede jamás ser considerado como un poder justo (incluso aunque fuera ejercido por hombres bien intencionados).

Es así delineada una visión del poder que es completo solo a través de la definición de su límite y de su oposición: una concepción que constituye un don fundamental que la cultura hebrea confiere al pensamiento humano.

Está clara la enorme distancia entre esta concepción hebrea y la precedente, coetánea y sucesiva de los antiguos imperios surgidos en la misma área geopolítica definida como "Cercano Oriente": los antiguos imperios (Asiria, Egipto, Hatti...) elaboran –incluso en formas diversas– la concepción del poder imperial absoluto, rigidamente vertical enemigo de cualquier otro poder externo. En esta visión imperial emerge la profunda necesidad de unidad que invade el espíritu antiguo: una unidad que el hombre antiguo no logra pensar **junto** a la distinción, sino solo **con exclusión de** cualquier forma de diversidad; así, el absolutismo antiguo no acepta la pluralidad, ni en su interior –donde todo opositor, por consecuencia, es un traidor, un sacrilego– ni en su exterior, donde todo enemigo es un enemigo de Dios y de la humanidad.

Estas dos tipologías antiguas, la tendencialmente pluralista hebrea y la absolutista de los imperios, no pertenecen solo al pasado, sino que son dos tipologías del poder, dos visiones de la política, que encontramos hoy, porque constituyen posibilidades constantes, permanentes, del pensamiento y del actuar político. Está claro que la cultura cristiana se pone en continuidad, desde este punto de vista, con la hebrea, elaborándola después de manera propia.

No sin dificultad las estructuras políticas verticales han continuado viviendo largo tiempo, tanto en la realidad histórica como en las mentalidades, incluso bien avanzada la época cristiana. Pensamos que, incluso mil años después de Cristo, la visión prevaeciente –y oficial– del poder elaborada en el seno de la Iglesia Católica es la "ierocracia", una visión rigidamente vertical y basada sobre la antigua concepción de lo sacro; por tanto, una visión mucho más cercana al absolutismo de los antiguos imperios que a la "horizontalidad" de las relaciones creada por Jesús, que dijo: "no os llamo más siervos... si no os he llamado amigos" (Jn 15,15). Sin embargo, contemporáneamente, incluso en el interior de la sociedad cristiana estaban desarrollándose experiencias de iniciativa económica y de auto-organización política del todo nuevas, sobre base horizontal: se desarrollaban experiencias en las cuales se forma la idea de los "social"; ellas permitirán a la cultura cristiana dar importantes pasos adelante y reconocer los aspectos positivos de las dinámicas históricas que llevarán a la sociedad europea fuera del Medioevo. La moral cristiana reconoce la legitimidad de los nuevos oficios, en el contexto de una economía en crecien-

to; como también reconoce la nueva cultura política vinculada al naciente humanismo; incluso a través de la recuperación de la concepción política de Aristóteles y del derecho romano se llega a afirmar ya en el siglo XIII con Tomás de Aquino y otros, el contrario exacto de la ierocracia, o sea, la **soberanía popular**<sup>2</sup>.

### La novedad cristiana

Ya hemos hecho referencia al principio de la especificidad del anuncio cristiano: Dios es Amor, es Amor porque es Trinidad, o sea comunidad divina de Personas amantes. Este anuncio no resulta fruto de especulación, sino que es la inteligencia de la realidad que Jesús ha abierto a través de su existencia: ya que él es el Verbo encarnado, es decir, la palabra de Dios, que no es dicha más por los profetas “en lugar de Dios”, sino que es pronunciada por Dios mismo en Su encarnación. Los hechos, los acontecimientos de la vida de Jesús, son la comunicación que Dios hace de sí mismo. A partir de la Encarnación la historia humana no es más solo la fea copia, la imitación superficial e inconsistente de la verdadera vida (la vida de Dios). Con la Encarnación la historia se convierte en el teatro de la misma vida divina definitivamente unida a la humana. Esta visión cristiana introduce en las culturas humanas la idea de la consistencia y de la importancia de la historia, de las elecciones y de las acciones de los hombres.

Con Cristo, cambia incluso la concepción antigua de la soberanía. Dios ha ejercido Su potencia, explica Pablo en la *Carta a los Efesios*, “cuando lo resucitó de los muertos y lo hizo sentar a su diestra en los cielos, por encima de cualquier principado y autoridad, de cualquier potencia y dominación”. Este poder es conferido por Dios a Cristo, al Resucitado, a Aquel que ha vivido enteramente la aventura humana: “no más ya solamente –explica Sergej N. Bulgakov– como al Hijo Unigénito, que eternamente en la Santísima Trinidad posee el Reino, el Poder y la Gloria, sino como al Dios-Hombre que se ha irrevocablemente humillado y ha asumido la condición de esclavo»<sup>3</sup>; es un poder que Jesús se ha ganado a través de la cruz. Jesús había sido aclamado como Rey ya antes de la pasión, pero el ministerio real de Cristo es ejercitado después de la concesión del poder, o sea, después de la resurrección. Esto hace comprender cuán íntimamente está ligado a la historia.

Ahora, ¿en qué modo Cristo ejerce la realeza, el poder soberano que ha recibido? Sobre la cruz, él ha alcanzado la condición del último de los hombres: el traidor, el prisionero, el condenado, el rechazado, el calumniado, el abandonado. Jesús sobre la cruz es plenamente hombre, se identifica hasta el fondo con la humanidad en su debilidad y en su lejanía de Dios. Por esto, cuando se re-abandona en las manos de Dios, cuando resurge, cuando recibe la realeza sobre el mundo, es la humanidad la que vive con Él todo esto: son los hombres que se convierten en hijos de Dios y hermanos entre sí, que reciben la soberanía sobre la “nueva creación” que brota de la Cruz. ¿En qué consiste la nueva realeza de los hombres y cómo debe ser ejercida? Los hombres renacen en Cristo, de la Cruz, como hermanos y, por esto, libres e iguales. Es de la Cruz que surge la visión del hombre que comenzará la gestación, a través de los siglos, de lo que se convertirá en el gran proyecto de la modernidad y el horizonte valorativo de la democracia: “libertad, igualdad, fraternidad”. No tenemos la posibilidad,

## EN DIÁLOGO

aquí, de recorrer, ni siquiera en síntesis, el gran camino de estas ideas a lo largo de veinte siglos<sup>4</sup>. Demos ahora un salto que nos traiga directamente a nuestros días.

### La elección doctrinal de la democracia

El siglo XX fue teatro de una experimentación política sin precedentes. En el transcurso de cien años se han impuesto de vez en vez regímenes que van desde el más completo totalitarismo a las formas más clásicas de democracia. Los cristianos tienen en su fe recursos que les permiten encontrar una parte positiva a interpretar en cada tipo de régimen: a veces lo han hecho con una activa laboriosidad en la construcción de un nuevo panorama político, siendo incluso los protagonistas; en otros casos su rol ha sido de oposición, llevando la resistencia hasta el martirio; cuando en cambio estuvo impedida la vía meramente política, se dedicaron a las actividades sociales y construyeron las premisas para la acción política sucesiva; el empeño de los cristianos, en suma, ha tenido en cada situación razones más fuertes respecto al desempeño.

Desde el punto de vista de la doctrina social, un régimen no es igual al otro: precisamente las experiencias del siglo XX han hecho madurar la conciencia de que la forma democrática de Estado y de gobierno es preferible a las otras. En otras palabras, para los cristianos la democracia no es simplemente uno de los posibles regímenes entre los cuales es lícito elegir, sino que constituye un camino obligado: se puede elegir solo entre diversas formas de democracia.

“Democracia” es, sin embargo, un término que ha conocido muchas interpretaciones y es necesario aclarar cuál es el significado que le viene dado por la doctrina social cristiana. Por esto, es útil remontarse al momento histórico en el cual sobreviene un momento crucial en las relaciones entre el magisterio social de la Iglesia y la democracia. Fue durante el pontificado de Pío XII, el cual, electo precisamente en el año del estallido de la Segunda Guerra Mundial, vio por entero las tragedias terribles generadas por los regímenes totalitarios entonces vigentes. Pío XII desarrolló una reflexión, a lo largo de los años de la guerra, que culminó con el Radiomensaje de Navidad de 1944. En él, el Pontífice expresaba claramente la elección de la Iglesia por la democracia, le daba un fundamento en la fe y en la tradición católica, explicaba lo que el cristianismo debía entender por verdadera democracia.

Pío XII parte de la constatación de que los pueblos implicados en la guerra se han “despertado de un largo entorpecimiento” y han tomado en las confrontaciones del Estado y de los gobiernos una actitud “nueva, interrogativa, crítica, desconfiada”, en la persuasión de que, si los pueblos hubiesen podido intervenir en la actividad de los poderes públicos y corregirla, no se habría llegado a la guerra. Para prevenirla en el futuro “es necesario crear en el propio pueblo especiales garantías”. Este despertar de los pueblos se expresa en la “tendencia democrática”.

El Papa no quiere ocuparse de la organización y de la estructura exterior de la democracia, que puede asumir varias formas, sino de las normas generales según las cuales debe ser regulada, para que el hombre sea “sujeto, fundamento y fin” de la vida social. Dos

derechos de los ciudadanos se imponen ante todo: el de expresar su propio parecer sobre los deberes y los sacrificios impuestos por el Estado, y el de ser escuchado antes de tener la obligación de obedecer.

En estas afirmaciones de Pío XII se advierte la experiencia de quien ha visto a los regímenes dictatoriales de los 20 años precedentes negar tales derechos; la forma de gobierno democrática, que en cambio los respeta, aparece por tanto a muchos "como un postulado natural impuesto por la propia razón". El Papa ve la democracia como un proceso, como un ordenamiento susceptible de continuas mejoras, porque el ciudadano debe ser puesto "siempre en condición de tener la propia opinión personal, y de expresarla y hacerla valer en una manera conforme al bien común».

La democracia, en suma, se puede realizar solo si existe un pueblo compuesto de ciudadanos conscientes y activos, y tiene la tarea, a su vez, de favorecer el crecimiento de este conocimiento. El enemigo capital de la democracia es de hecho, según el Papa, la "masa" o "multitud amorfa". «El pueblo vive y se mueve por vida propia; la masa es de por sí inerte, y no puede ser movida sino desde afuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales –en su propio lugar y en su propio modo– es una persona consciente de sus propias responsabilidades y de sus propias convicciones».

En la raíz de la democracia está pues, según Pío XII, la persona; solo un conjunto de personas –y de las comunidades que ellas forman– da vida a un pueblo capaz de construir una verdadera democracia, cuyo ideal está hecho de libertad y de igualdad. Pero libertad e igualdad se vuelven verdaderas solo si el sujeto que las vive es la persona, o, colectivamente, el pueblo. La masa es incapaz de interpretar auténticamente estos ideales y provoca la degeneración de la democracia. Libertad es de hecho para Pío XII, "deber moral de la persona", y se une al respeto por la libertad ajena. E igualdad es el derecho de cada uno, ante el Estado, "de vivir honradamente la propia vida personal": en este marco, las desigualdades derivadas no de la injusticia, sino de la naturaleza, son expresiones de libertad, y no contrastan con "el espíritu de comunidad y de fraternidad».

La democracia puede degenerar por consiguiente en el arbitrio de la masa, si la libertad –"deber moral de la persona"–, se transforma en la pretensión de dar desahogo a los apetitos y a los impulsos en detrimento de los otros; y si la igualdad "degenera en una nivelación mecánica, en una uniformidad monocroma". Cuando la masa prevalece sobre el pueblo, según Pío XII, sobreviven dos tipos de personas: de una parte, los ilusos de esta apariencia de democracia, los que siguen creyendo porque están ideologizados y manipulados, especialmente en los Estados donde existe un monopolio educativo; de la otra, sobreviven los oportunistas que tienen éxito en asegurarse una posición de privilegio.

## EN DIÁLOGO

Si damos un salto de sesenta años, y llegamos al presente, podemos tranquilamente afirmar que tenemos delante de los ojos un buen muestrario de las degeneraciones de la democracia en muchos regímenes de diverso tipo. Lo que los cristianos deben hacer, siguiendo el razonamiento de Pío XII, es evitar alinearse tanto con los ilusos como con los oportunistas, y trabajar para hacer crecer el pueblo y disminuir la masa.

### El principio de subsidiariedad y el modelo fascista

Un elemento de gran importancia para comprender bien la interpretación cristiana de la democracia es el **principio de subsidiariedad**. Ello viene expresado formalmente por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*, de 1931. Según este principio, "como no es lícito quitar a los individuos lo que los individuos pueden cumplir por su propia iniciativa y con sus propios medios para pedirlo a la comunidad, así es contrario a la justicia, representa un grave daño y turba profundamente el recto orden social, que se remita a una sociedad mayor y de grado más elevado lo que las sociedades menores y de grado inferior son por sí mismas capaces de cumplir; cualquier actividad social, de hecho, debe por su propia naturaleza ayudar a los miembros del cuerpo social, nunca en cambio destruirlos y absorberlos». Como consecuencia, continúa la encíclica, «es necesario que la suprema autoridad del Estado deje a las agrupaciones sociales de grado inferior el cuidado de los asuntos de menor importancia, de los cuales estaría más que nunca apartada; con esto podrá con mayor libertad, con más fuerza y eficacia, asegurar el ejercicio de las funciones que solo a ella corresponden, porque solo ella puede cumplirlas: funciones de dirección, de vigilancia, de estímulo, de represión, según las circunstancias y las necesidades».



En esencia, el principio de subsidiariedad defendía la autonomía de lo social y de las libres iniciativas en las confrontaciones de la intromisión de las instituciones públicas: la institución mayor (el Estado) debe intervenir en auxilio de las instituciones menores o de la libre iniciativa solo cuando el problema es superior a las fuerzas o a las tareas de estas últimas, pero no puede sustituirlas o servirse de ellas para fines extraños a su naturaleza. Es pues un principio de defensa de las diversas comunidades (familias, compañías, asociaciones libres, etc.) del Estado.

La encíclica, sin embargo, no se detenía aquí, sino que proponía, como ejemplo posible de aplicación del principio de subsidiariedad, el cooperativismo. El pensamiento corporativista, que se había ido difundiendo incluso en el ámbito católico a través de la estructuración de la sociedad en corporaciones, quería superar el aislamiento del trabajador simple para insertarlo en una comunidad de trabajo que tuviera además también la tarea de sacarlo de su condición de debilidad en los enfrentamientos con el empresario. La organización corporativa comprendía también ir más allá del individualismo empresarial porque establecía un control sobre la actividad económica a fin de orientarla al bienestar nacional: en una «Cámara de las Corporaciones» todos los intereses económicos habrían encontrado representación y conciliación. El corporativismo era visto en aquel tiempo entre las dos guerras mundiales como un posible remedio a las degeneraciones de la democracia parlamentaria, considerada incapaz de enfrentarse a los nuevos problemas. Al mismo tiempo, la intención era también sustraer a la clase obrera del influjo creciente del marxismo.

El principio de subsidiariedad no debe necesariamente encontrar aplicación solo a través del corporativismo: esta era solo una de las posibles aplicaciones, que la encíclica sugería sin darle un valor doctrinal. Más bien Pío XI nos ponía en guardia contra un posible riesgo: el de la instrumentalización del corporativismo por parte del Estado. Y la historia le ha dado la razón a sus peores temores. En aquel período se establecieron instituciones corporativas en varios países europeos: la Italia de Mussolini, el Austria de Dollfuss, el Portugal de Salazar. En los tres casos el corporativismo ha sido asociado a regímenes autoritarios o dictatoriales que han efectuado una instrumentalización política del nuevo ordenamiento: el corporativismo fue de hecho construido como instrumento del poder estatal, con el objetivo preciso de quitar a las realidades sociales todo impulso autónomo y arrancar las raíces de cualquier posible forma de oposición, «para realizar –según escribió con estilo francés el católico antifascista Francesco Luigi Ferrari– el control efectivo del Estado-Gobierno sobre las relaciones entre las diversas clases sociales. Como sucede siempre en los regímenes de policía, los grandes problemas políticos y económicos son así reducidos a problemas puramente administrativos». Los sistemas fascistas creaban después sus propias organizaciones para controlar a los obreros, a los jóvenes, a las mujeres, o sea, para ligar y controlar todas las categorías sociales y la comunidad: el modelo fascista prevé precisamente construir la sociedad desde arriba, dándole la forma adecuada para mantener su subordinación al poder político: es lo contrario del principio de subsidiariedad.

El corporativismo quería ser la superación de la democracia, un sistema mejor que ella. Los regímenes autoritarios han destruido efectivamente la democracia, sin instaurar el verdadero corporati-

## EN DIÁLOGO

vismo. Y a esto se ha llegado a través de la violación de las reglas democráticas, a través de la aceptación, por parte de la mayoría, de un jefe (sea una sola persona o un partido) que decide por todos, sirviéndose de un aparato que enjaula la sociedad.

A estas duras experiencias –y también a la comprensión de los errores cometidos incluso por católicos sobre este punto– debemos la decidida elección en favor de la democracia hecha por el sucesor de Pío XI, Pío XII, en su Radiomensaje de Navidad de 1944.

### La subsidiariedad como reguladora de las relaciones sociales

#### a) Subsidiariedad vertical

El principio de subsidiariedad expuesto en la *Quadragesimo anno*, dadas las condiciones históricas de entonces, estaba pensado principalmente en sentido negativo (o sea, en forma de defensa) y vertical. Ello, sin embargo, traía consigo un corolario que constituye el aspecto «positivo», o sea, no de prohibición sino de obligación: a saber, la obligación por el Estado y, en general, por las comunidades superiores, de intervenir en auxilio de las inferiores, en caso de necesidad. En este sentido, el principio de subsidiariedad prescribe la obligación de una intervención de ayuda en la dificultad, con efectos *a posteriori*; la ayuda debe ser, precisamente, subsidiaria y no substitutiva, o sea, debe poner a la comunidad inferior en condición de funcionar bien y cumplir su propio fin. La naturaleza de tal intervención podría ser definida como **solidaridad vertical o descendente**. Este tipo de subsidiariedad presupone un Estado de derecho, con una clara división de los poderes.

#### b) Subsidiariedad horizontal

La subsidiariedad horizontal se desarrolla, como principio consciente teórico, en la fase reciente de la construcción de la Unión Europea (el principio así entendido es introducido en el **Tratado de Maastricht** del 7 de febrero de 1992)<sup>5</sup>. Se parte de la idea de que el Estado debe crear las condiciones para que los sujetos sociales (personas, familias, compañías, escuelas, asociaciones, etc.) puedan actuar según su naturaleza. El Estado interviene, por ejemplo, para establecer y para hacer respetar reglas justas y compartidas, para crear las necesarias infraestructuras (calles, energía eléctrica, etc.): el Estado, el sujeto detentador del poder, no crea ni constituye el fin de los otros sujetos, pero les sirve. Es así favorecida la plena expresión de las diversas capacidades de las personas y de los sujetos sociales, en el marco de una libertad regulada y responsable.

En este sentido, la intervención subsidiaria no es considerada como extraordinaria y a ejercerse solamente en caso de emergencia; más bien la subsidiariedad aparece como un componente fisiológico de la acción de la comunidad superior, que debe continuamente crear las condiciones para que las comunidades inferiores y las personas puedan realizar las propias tareas naturales: la acción subsidiaria del Estado puede considerarse como de «prevención», más que de «reparación»: acontece antes y durante, no después. La subsidiariedad horizontal, por consiguiente,

ayuda a diferenciar las competencias en la sociedad sobre la base de la identidad y de la naturaleza de cada comunidad y de cada persona. Diferenciando y regulando las competencias, estimula el desarrollo de una solidaridad horizontal, que se ejerce sobre todo a través del ordinario desenvolvimiento de las tareas de cada uno de los sujetos sociales: es la fisiología de una sociedad libre y bien ordenada.

### c) Subsidiariedad fraterna

Se podría llamar "subsidiariedad fraterna" a la ulterior maduración de la subsidiariedad que se está haciendo visible en estos años nuestros.

Este tercer nivel necesita de un "extra", o sea, el desarrollo de una cultura de la donación, que se convierta en reciprocidad del dar. Se ayuda porque así se quiere, porque solo en la donación recíproca se expresan todas las potencialidades de los propios recursos. Este tipo de subsidiariedad comporta una solidaridad horizontal, fraterna, un verdadero y consciente vínculo de fraternidad; ello no se desprende solo a causa de la dificultad y de la crisis, más bien, pues incluso la comunidad o la persona que estuviera en dificultad puede dar y mostrar así vivir no solo un déficit, sino también una perfección, una abundancia. Quien no tiene dinero, por ejemplo, puede tener tiempo o conocimientos que sean útiles a otros.

Por consiguiente, la subsidiariedad, llegada a su plena madurez, revela su verdadera naturaleza y superan el concepto de "subsidio" entendido como una "ayuda eventual". La subsidiariedad fraterna presupone la donación, necesita que haya una capacidad de darse; entendiéndose con esto incluso el darse a sí mismos como expresión del bien que está dentro de cada uno, dentro de una comunidad, el perseguir una intención relacional que pertenece a la propia naturaleza. No puede haber donación que no apunte a la reciprocidad. Y también la reciprocidad requiere ser bien entendida: la reciprocidad material, visible, no es siempre posible; a veces la respuesta a un don material puede ser un don espiritual. Además, en la donación auténtica de sí no puede haber perfecta simetría con el otro, en cuanto somos distintos. Esto es típico de la fraternidad, que comporta la dignidad par de los diversos. Se introduce, de tal modo, una idea de igualdad fraterna que no se limita ya a expresar –según una perspectiva tradicional e insuficiente– la igualdad solo en base a lo que es idéntico, sino también la igualdad como el derecho reconocido de cada uno de seguir la propia originalidad; es una igualdad que convive y se nutre de la diversidad.

Paradójicamente, en este tercer aspecto de la subsidiariedad pueden las "comunidades inferiores" ayudar a las superiores. Es el caso, por solo poner un ejemplo, de la contribución que las familias dan a la sociedad a través de la educación de los hijos, la comunicación de la fe, de la esperanza, de la actitud constructiva del ciudadano honesto. Desde esta perspectiva, viven la subsidiariedad fraterna todas las comunidades, las asociaciones, pequeñas y grandes, que llevan a cabo acciones de generosidad social e, incluso, de perfección personal, porque dan vida a experiencias de excelencia del bien, el cual, directa o indirectamente, se comunica a la sociedad.

## EN DIÁLOGO

Esta mirada tiende a romper las visiones rígidas de la sociedad, las estructuraciones perjudiciales, las clasificaciones y las sectorializaciones que las ideologías del pasado nos entregan, y favorece en cambio una visión dinámica y horizontal que valoriza la dignidad par de las diferencias y de los estilos de vida, valoriza comunidades que interactúan para ayudarse unas a otras a conseguir sus objetivos y en la diversidad de cada una de las comunidades existirá la reciprocidad fraterna y asimétrica.

La doctrina social contemporánea ofrece importantes ejemplos de la aplicación de tal visión, entre ellos **las nuevas experiencias de economía civil**: una perspectiva en la cual la introducción de la idea de fraternidad cambia la dinámica tradicional entre las empresas privadas –que se vuelven responsables y atentas al bien común y no solo a su eficiencia–, el Estado y las asociaciones de solidaridad social.

Otro ejemplo es la misma **idea de bien común** como se ha ido desarrollando y hoy hace patente que ningún Estado, por sí solo, está en condiciones de cumplir este objetivo esencial de la sociedad. El bien común se cumple solo si todos los sujetos sociales (económicos, políticos, etc.) realizan ellos mismos el bien.

Parece evidente que los aspectos segundo y tercero de la subsidiariedad (horizontal y fraterna) comportan no solo una fuerte maduración de la sociedad, sino también un cambio del Estado y de las instituciones. No en balde la horizontalidad se maduró en el curso de un gran experimento de transformación institucional, como la construcción de la Unión Europea. Y entre los muchos temas interesantes vinculados a esta maduración subrayaría la que me parece la más urgente necesidad política: recuperar la auténtica idea de pueblo. No la de pueblo en sentido «populista», al estilo de Napoleón III, que busca establecer un vínculo directo entre los que detentan el poder y las masas, desmontando todos los mecanismos de representación que la democracia ha construido<sup>7</sup>; y ni siquiera el pueblo del modelo fascista, estructurado desde arriba y, por esto, sofocado. Al contrario, recuperemos el pueblo de la diversidad de los sujetos y de las necesidades que lo componen, el pueblo de las personas, el pueblo vivo y plural porque es comunidad de comunidades libres: es el pueblo del Radiomensaje de Navidad de 1944 de Pío XII, el pueblo de la elección cristiana de la democracia personalista, es lo social en toda su riqueza.

#### Notas:

1- Publicado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz, Librería Editora Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005. Disponible en lengua española en el sitio [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

2- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, la Ilae, q. 90, a.3, Alba-Roma 1962, p. 941; Giovanni di Parigi, *Tractatus de potestate regia et papali*, 11; texto crítico en J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris 1942, pp. 173-260; Bartolo da Sassoferrato, *In primam (et secundam) Novi partem*, II, D. XLVIII, I, 7.

3- S. N. Bulgakov, *El Cordero de Dios. El misterio del Verbo encarnado*, Roma 1990, p. 488.

4- Remito, para esto, a la entrevista de R. Veiga González, "En el horizonte de la fraternidad", en *Espacio Laical*, 2/2010, pp. 46-49.

5- Remito al estudio de R. Quadrio Curzio, *Subsidiariedad y desarrollo. Paradigmas para Europa y para Italia*, Milán, 2002.

6- El texto fundamental sobre tal argumento es: Bruni L., Zamagni S., *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*, Il Mulino, Bolonia, 2004.

7- Cf. Charles S. Maier, "Vínculos ficticios... de la riqueza y del derecho: teoría y práctica de la representación de los intereses", en S. Berger, *La organización de los intereses en la Europa Occidental*, Il Mulino, Bolonia, 1983, p.71.