

## Los principios sociales de la doctrina social católica

Este artículo se publicó en: Rauscher, Anton (ed.), en cooperación con Jörg Althammer / Wolfgang Bergsdorf / Otto Depenheuer: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlín (2008), p. 143-163.

*Por Ursula Nothelle-Wildfeuer*

El reconocimiento de la dignidad personal del ser humano, cuya fundamentación final se da por su calidad de ser creado a imagen de Dios, es el legado cristiano primordial, al cual se debe recurrir una y otra vez, en su calidad de aporte fructífero para la configuración del mundo y la sociedad. La concepción cristiana del ser humano, de su personalidad y de su dignidad, necesariamente tiene consecuencias para el orden y la configuración de la convivencia humana. En el contexto de la tradición de la doctrina social y la ética social cristiana, se han cristalizado tres principios sociales fundamentales: el principio del bien común, el principio de solidaridad y el principio de subsidiariedad. El aspecto específicamente *socio-ético* de estos principios es su referencia a «lo social en términos propios, es decir, al ámbito de lo institucional, a la interacción social, consolidada en estructuras, órdenes y relaciones sociales»<sup>1</sup>, resultando –desde el punto de vista ético– en la referencia preferencial a la justicia (social), que se aspira a implementar. Principios semejantes indican las «orientaciones fundamentales para el actuar» y son «principios relevantes para la estructuración y los procedimientos»<sup>2</sup>, sin constituir directrices para el actuar o normas para situaciones concretas. Los principios sociales permiten la consideración crítica de las condiciones e ideologías existentes y sirven para señalar la orientación correcta. Oswald von Nell-Breuning los describe como «normas de construcción para la sociedad».

La marcada orientación en la persona de la doctrina social católica moderna, es decir la «orientación de sus principios en el ser humano como persona»<sup>3</sup> –algunos socio-éticos mencionan consecuentemente el principio de la personalidad como el primer principio social–, le permite en el actual debate teórico formular y fundamentar los principios, de modo que por un lado se respetan las tradiciones, pero que, por el otro, se evita el peligro de la errónea conclusión naturalista (que surge en el contexto de la argumentación neoescolástica y del derecho natural) y de esta manera se evidencian posibles puntos de enlace con el debate extra-teológico.

### I. El bien común

Como consecuencia de la Ilustración y del liberalismo, durante casi dos siglos y medio se hizo universal la idea, formulada por Adam Smith en el contexto de la actividad del mercado, de que el ser humano solo tendría que perseguir su bien individual y que ello conduciría automáticamente –como guiado por una «mano invisible»– al bien común. Sin embargo, con el tiempo se evidenció que este camino lleva a la desintegración de la sociedad; los ciudadanos saben y notan que, a pesar de todas las diferencias en sus intereses individuales, se requiere de cierto inventario valórico fundamental y de un actuar común, que trascienda lo legalmente establecido. Es necesario llegar a un acuerdo fundamental acerca de qué es a lo

---

<sup>1</sup> Anzenbacher (1997), p. 198.

<sup>2</sup> Baumgartner / Korff (1999), p. 225 (no se mantuvo la letra cursiva del original).

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 232.

que aspira la sociedad en su conjunto para el futuro, cuáles son los objetivos que persigue y cuáles son las razones más profundas para su cohesión. Esto lo evidencian las diversas posiciones, que se manifestaron en el pasado reciente, acerca de la orientación de la política familiar y la investigación con células madre. Por consiguiente, el planteamiento del bien común cobró nuevamente gran actualidad. Al mismo tiempo, estos temas reiteradamente han sido (y siguen siendo) objeto de la reflexiones de la filosofía social sobre la concepción del bien común.

### **1. De la evolución conceptual del bien común entre la definición material y procedural**

El concepto del bien común (latín: *bonum commune*; inglés: *common good*) con sus variaciones (beneficio común y utilidad pública, entre otras) tiene una historia de dos milenios y medio. Las raíces históricas de esta idea se encuentran en la polis griega de Aristóteles (en la cual estuvo estrechamente vinculada con la idea de la justicia) y sobre todo en Tomás de Aquino. Un factor decisivo para su doctrina del bien común es el *summum bonum* (que se refiere a un orden transcendental) como fundamento del *bonum commune* secular y político, así como la influencia característica del derecho natural, a causa del fundamento de la ética y del derecho, que se refiere a la naturaleza humana (*natura humana*).<sup>4</sup>

Durante la Edad Media y hasta los inicios de la Edad Moderna, esta interpretación se transformó, debido a la exigencia de un poder absolutista por parte del gobernante.<sup>5</sup> Por ejemplo, la palabra clave de la «razón de Estado» lleva a largo plazo a la idea de un bien común impartido «por una jerarquía superior», es decir, un monopolio del soberano para definir el bien común.

Efectos contrarios tuvo en la segunda mitad del siglo XVIII el surgimiento del liberalismo. Con el creciente énfasis en los derechos individuales, la dignidad y la libertad del individuo durante la Ilustración, el concepto del bien común perdió su calidad de dogma mientras que la idea del bien individual cobró mayor importancia. Los críticos importantes de este tiempo son, desde el punto de vista económico, Adam Smith y, desde el punto de vista político, Immanuel Kant.

Como consecuencia del abuso ideológico por parte de los Estados totalitarios del siglo pasado, se rehuyó del concepto del bien común y, durante largo tiempo, solo parecía sostenerse en el contexto de la doctrina social católica. Para ella, el principio del bien común fue de importancia central desde sus principios en el siglo XIX, de modo que, tanto el mensaje social de la Iglesia como también los diferentes representantes de la doctrina social católica se dedicaban con extraordinaria energía al concepto del bien común, que en su contenido se vincula en gran parte con la tradición intelectual de los inicios de la Edad Media, sobre todo de Tomás de Aquino. Sin embargo, la ética social actual, con sus distintos enfoques, parece atribuirle una importancia sustancialmente menor al concepto del bien común; es frecuente que el bien común no se nombra como principio autónomo, sino se tiende a subsumir en el principio de solidaridad.<sup>6</sup> También pasa a un segundo plano la problemática de encontrar una definición de este concepto, que sea vinculante y material en cuanto a su contenido, en un mundo cada vez más individualista.

---

<sup>4</sup> Véase *Summa theologiae I-II*.

<sup>5</sup> Véase Anzenbacher (2008).

<sup>6</sup> Véase en este contexto la sistematización de Anzenbacher (1997); Korff / Baumgartner (1999).

En contraposición a esto, el concepto del bien común parece adquirir nueva relevancia en los distintos contextos extra-teológicos. Como consecuencia del debate entre liberalistas y comunitaristas a inicios de la década de 1980, se incorporó nuevamente al discurso académico. En este contexto, una de las corrientes de su evolución se aleja de la definición proceduralista y se acerca a la definición material. Sin embargo, éste no se debe confundir con un concepto sustancialista, que supone la existencia de un bien común objetivo e incluso transhistórico.<sup>7</sup>

## 2. Estructura y contenido: el bien común en la relación entre la persona, la sociedad y el Estado

### a) Diferenciaciones de su significado

(1) En su definición clásica, el bien común frecuentemente se entiende como el conjunto de los recursos y oportunidades que, en cooperación con la sociedad, se debe colocar a disposición, con el fin de que «los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil» puedan «lograr con mayor plenitud y facilidad»<sup>8</sup> sus propios valores y objetivos. En este contexto, no solo se refiere al perfeccionamiento del individuo, sino también al de las distintas agrupaciones. Además, es importante destacar que el bien común no abarca el total de *todos* los valores, sino solo aquellos valores que figuran como premisas para que todos puedan poner en práctica *sus* valores. Son centrales sobre todo las estructuras, instituciones y sistemas sociales. El bien común se entiende en este contexto como valor de servicio (O. v. Nell-Breuning); también se habla de un concepto instrumental del bien común (A. Anzenbacher). Por consiguiente, el bien común está al servicio de la persona humana: «El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina [sc. la doctrina social de la Iglesia, comentario de la autora] afirma que el hombre en [sic] necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales [...].» (MM 219)

(2) A contrario de este concepto «exclusivo», existe el concepto «inclusivo», que establece al bien común como el objetivo de la sociedad, en la medida en que ésta representa una magnitud autónoma. Este concepto del bien común fundamenta la esencia per se de la sociedad. El bien común se refiere «al valor o al conjunto de valores que se deba conseguir mediante la cooperación de todos los elementos o (lo que objetivamente vendría siendo lo mismo) el *bien que les es común a todos ellos*»<sup>9</sup>, «es decir, el bien personal de todos los integrantes de la sociedad, en la medida en que solo se puede lograr en la cooperación social».<sup>10</sup> En este contexto, el bien común es considerado por su valor propio. Sin embargo, esto no significa que el bien común representa «un bien que de cierta manera oscila libremente»<sup>11</sup> y que existe en absoluta independencia de los integrantes de la sociedad, sino que incluye la calidad de las personas como finalidad en sí. Por consiguiente, el bien común es en estricto rigor un bien «personal», «afirmado y anhelado por todos los elementos del

<sup>7</sup> Véase H. Münkler: «Gute Politik in der modernen Gesellschaft» en Fabricius-Brand, M. / Börner, B. (eds.): *4. Alternativer Juristinnen- und Juristentag. Dokumentation*, Baden-Baden (1996), p. 15-30.

<sup>8</sup> GS 74; véase también: GS 26, DH 6 así como también MM 65, PT 58.

<sup>9</sup> O. von Nell-Breuning: *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Viena (1980), p. 35.

<sup>10</sup> Anzenbacher (1997), p. 201.

<sup>11</sup> O. von Nell-Breuning: entrada «Gemeingut, Gemeinwohl» en Nell-Breuning, O. von / Sacher, H. (eds.): *Wörterbuch der Politik (Zur christlichen Gesellschaftslehre, tomo I)*, 2.<sup>a</sup> ed., Friburgo (Brisgovia) (1954), col. 51-58, cita de la columna 52.

conjunto social como valioso para ellos [...], y que, en definitiva, implica el enriquecimiento, el perfeccionamiento y un valor agregado para todos los elementos del conjunto social».<sup>12</sup> Con el fin de diferenciar el bien común, en su calidad de valor de servicio, del bien común en su calidad de valor meta, en alemán el primero frecuentemente se denomina como «*Gemeinwohl*» y el segundo como «*Gemeingut*». Sin embargo, ambos conceptos no se pueden separar. En este sentido, Gustav Gundlach entiende por bien común «tanto un estado, como también aquellas medidas de la vida social que apuntan directamente a promover, conservar y mejorar este estado».<sup>13</sup>

Es también a este contexto al cual se le debe asignar la regla –que sobre todo se aplicaba antiguamente– de la supremacía del bien común ante el bien individual. Sin embargo, esta regla solo rige «en la medida en que el ser humano está comprometido con cierta estructura social en su calidad de elemento de ella»<sup>14</sup>, por ejemplo, con cierta empresa en su calidad de empleado, con el Estado en su calidad de ciudadano, etc. Finalmente, la regla solo se puede entender adecuadamente si mantiene su obligación con la máxima suprema de centrarse en la persona humana. Sin embargo, esto por ningún motivo significa instrumentalizar al individuo, sino más bien aclara que los intereses particulares y especiales tienen que subordinarse al bien de toda la sociedad. La actualidad de esta regla queda en evidencia por el hecho de que la declaración social conjunta de la Iglesia católica y evangélica en Alemania *Para un futuro en solidaridad y justicia* del año 1997 exige la supremacía absoluta del bien común en todos aquellos asuntos que conciernen al bien común nacional y global, ante la amenaza de intereses particulares de ciertos grupos, que podrían impedir un orden económico, que sea social, ecológica y globalmente justo (véase n.º 2, 12, 23, 237-242).

#### *b) La autoridad sobre el bien común y el Estado*

Un elemento estructuralmente central del bien común como de servicio resulta de la experiencia antropológica, según la cual los componentes de la sociedad, si bien afirman en teoría los objetivos y valores colectivos, buscan reiteradamente evadir sus consecuencias prácticas. Esto es más válido aún en la medida en que una sociedad se vuelve más pluralista, en cuanto a sus cosmovisiones, y más numerosa en cuanto a sus integrantes. Se trata, por ende, de la necesidad de una autoridad con obligatoriedad final para el bien común, que vela por el respeto y la implementación de este bien. En principio, esta necesidad seguramente es válida para toda estructura social, pero por lo general, el concepto del bien común se centra en la sociedad, su bien común y en el Estado como la autoridad competente para implementarlo. La cohesión de una sociedad, como premisa para el desarrollo de sus elementos, solo es posible si existe un principio con obligatoriedad final de la cohesión de esa sociedad. La autoridad sobre el bien común o la autoridad estatal, por lo tanto, radica en el «derecho de guiar a una sociedad hacia el bien común» (Johannes Messner) y, al mismo tiempo, en el poder necesario de hacer prevalecer el bien común a pesar de la resistencia de los individuos o grupos. Según esta concepción, el Estado, en su calidad de servidor de la sociedad, es el ente facultado para esta responsabilidad con el bien común.

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> G. Gundlach: entrada «*Gemeinwohl*» en Görres-Gesellschaft (ed.): *Staatslexikon*, tomo III, 6.<sup>a</sup> ed., Friburgo (Brisgovia) (1959), col. 737-740, cita de la columna 737.

<sup>14</sup> J. Höffner: *Christliche Gesellschaftslehre*, editado y complementado por L. Roos, Kevelaer 1997 (1962), p. 54.

Según la encíclica social *Centesimus annus* del año 1991, la constitución de la autoridad sobre el bien común solo puede ocurrir en el contexto de la retroalimentación con un principio moral, que obliga tanto a ella como también a todos los ciudadanos y se fundamenta en la verdad trascendental del ser humano, sin la cual surgiría el peligro de la imposición de intereses individuales y del triunfo de la violencia (véase. CA 44).

En un orden democrático que respeta los principios del Estado de derecho, esta responsabilidad estatal para el bien común debe estar fundamentada y detalladamente definida en la Constitución. En este contexto, se le asignan tres responsabilidades al Estado: (1) el desarrollo de un orden jurídico vinculante para todos, que –de acuerdo con la concepción del ser humano como persona así como del bien común– debe referirse perentoriamente a componentes que tengan validez universal, o bien, no debe contener nada que los contradiga; (2) la protección de este espacio jurídico de la sociedad regulada por el Estado y el asegurarlo contra las amenazas externas e internas. Para este fin, el Estado requiere de poder estatal, es decir, de poder militar y policial. (3) Llevar a cabo las medidas necesarias del Estado social para asegurar el bienestar material de todos los componentes del Estado. Por consiguiente, el derecho, el poder y el bienestar social son los elementos fundamentales del bien común del Estado en su calidad de valor de servicio.

Si bien el Estado figura como *la* institución central en la implementación de la idea del bien común, paulatinamente deja de ser el responsable único, ya que en creciente medida la responsabilidad es compartida por organizaciones no estatales de la sociedad, que provienen del ámbito mediador (sociedad civil).

### *c) Contenidos constituyentes*

En el contexto del bien común como valor meta, resulta de central importancia la siguiente reflexión: por un lado, en el razonamiento contemporáneo predomina la convicción, ampliamente difundida, de que –en el contexto del pensamiento de la Edad Moderna y considerando sociedades pluralistas e individualistas– ya no se logra desarrollar un concepto de una buena o exitosa vida (que sea pleno en su contenido, colectivo y que pueda ser universalmente vinculante), que se pudiera vincular tanto con la comunidad política como también con el individuo. Por el otro lado, en el discurso del bien común se articula la visión –de gran vigencia en la actualidad– de que la convivencia humana en la sociedad solo se puede lograr si se llega a un consenso mínimo sobre ciertos fundamentos imprescindibles de la convivencia (vinculada a valores específicos) de los componentes de una sociedad. Sobre todo para la mediación, necesaria en esta relación tensa, entre los temas de la equidad y de la buena vida, es de gran interés el hecho que el principio moral de los derechos humanos –considerado como *el* proyecto ético de la Edad Moderna– debe su existencia a las opciones (adecuadamente fundamentadas) de la tradición judeocristiana, es decir, al concepto de *imago Dei* y de la «libertad de los hijos de Dios»<sup>15</sup>. Si ahora, tal y como lo sugieren las reflexiones teóricas de la Edad Moderna, desaparece paulatinamente la estructura que sirve de fundamento, el proyecto de la Edad Moderna en su totalidad se ve amenazado con desaparecer.<sup>16</sup> Esto implica lo siguiente: 1) la ética social cristiana, con su énfasis genuino en la dignidad humana como valor fundamental, tiene que brindar un aporte decisivo, específico e imprescindible para determinar el bien común de toda la sociedad. 2) El discurso del bien común como valor meta, de ninguna manera significa obstinarse en un concepto estático,

<sup>15</sup> Véase Anzenbacher (1997), p. 29 y p. 93.

<sup>16</sup> Véase *ibíd.*

integral y esencialista de la sociedad y de su bien común. Solo se trata de evidenciar que la convivencia social no puede resultar sin recurrir –por lo menos implícitamente– a un consenso elemental sobre la pregunta del porqué de la sociedad y por su objetivo prioritario.

Los derechos y obligaciones de las personas –con su vinculación estrecha con el valor meta de la dignidad humana– representan elementos fundamentales e imprescindibles del bien común. Las instituciones como la familia, el Estado y la propiedad privada, que la doctrina social clásica tilda como elementos constituyentes del bien común, también adquieren importancia constituyente y duradera en vista a su relevancia para asegurar la existencia e integridad moral del ser humano, a pesar de que su manifestación puede resultar muy variada según el contexto.

Al apelar a la dignidad humana, el bien común adquiere un significado imprescindible, pero que está lejos de ser suficiente. Más bien, son decisivos –sobre todo para su comprensión como valor de servicio– los aspectos específicos de la sociedad, especialmente los aspectos culturales e históricos que se han desarrollado orgánicamente y que son parte del respectivo bien común nacional. En vista a la creciente globalización e interconexión en el mundo, pero también en vista a los problemas colectivos que significan la paz, la seguridad y la supervivencia económica y ecológica para la existencia del ser humano, también se evidencia con cada vez más urgencia la necesidad de una definición del bien común que integre aspectos internacionales y globales. Es cada vez más necesario que la idea del bien común se manifieste en un concepto universal para toda la humanidad, que se ajuste a la realidad contemporánea; esto ha sido una exigencia de la doctrina social católica desde la aparición de la encíclica social *Mater et magistra* del papa Juan XXIII (1961). Sin embargo, por ningún motivo tiene como consecuencia que el bien común estatal se vuelva innecesario; no es posible lograr el bien común para la humanidad, contradiciendo o prescindiendo del bien común de los Estados individuales. Los grandes temas del futuro para la comunidad internacional (asegurar la paz y la seguridad, hacer prevalecer efectivamente los derechos humanos para todos, la lucha contra el hambre y las enfermedades, contra el terrorismo y el fanatismo, la preocupación sobre la ecología global y el desarrollo económico social del mundo) solo pueden ser enfrentados por una comunidad internacional íntegra, cuyos miembros están conscientes de su historia y de sus características particulares.

#### *d) La actitud cívica*

Una ética social cristiana que, conforme a su tradición, se dedica tanto a aspectos de la ética estructural como de la ética de la virtud, integra en su definición del concepto de bien común también la «actitud cívica», como elemento constituyente, interpretándola como actitud que se orienta en el bien común, le hace justicia y que consiste fundamentalmente en afirmar y conservar todos aquellos valores y bienes que conciernen al contenido del bien común y a aquellas instituciones necesarias para asegurarlo. Semejante actitud cívica se observa concretamente en aquellos contextos en los cuales las personas brindan un compromiso (voluntario o cívico) para la sociedad, donde no preguntan lo que el Estado hará por ellos, sino lo que ellos pueden hacer por el Estado o la sociedad, donde con su actuar fomentan la comunidad y con eso la convierten en su interés prioritario. Una importante función en el desarrollo de semejante actitud cívica y en el contexto de la educación valórica la desempeñan las familias, pero también los colegios, las iglesias y otras agrupaciones sociales, tales como los partidos, etc.

Actualmente, este énfasis en la actitud cívica es fomentado desde otra perspectiva política filosófica fundamentalmente distinta: en vista a la crisis de la sociedad liberal, cuyas

«reservas heredadas de actitud cívica, de las cuales pudo nutrirse durante siglos, muestran claros signos de agotamiento»<sup>17</sup>, los comunitaristas centran sus reflexiones en las «instrucciones para un retorno político filosófico a la realidad del consenso básico, que crea el fundamento necesario para las sociedades pluralistas».<sup>18</sup> Hacen hincapié en la creciente importancia de las comunidades y agrupaciones individuales como sitios para la formación de la identidad y, por ende también, de la formación y adquisición de principios morales. La teoría de la sociedad civil<sup>19</sup>, estrechamente relacionada con ello, implica apelar a la concepción y conciencia moral de los ciudadanos, a su civilidad y su actitud cívica. En un sentido muy general, esto se refiere a su orgullo cívico, su tolerancia, su participación, su comportamiento civilizado, su valor cívico, así como –en un sentido específico– las virtudes «ciudadanas» correspondientes, sin las cuales no sería posible lograr el bien común.

### 3. Afinamiento: ¿el bien común versus los intereses grupales?

En el actual debate político se invoca al bien común sobre todo cuando se trata de rechazar reales o supuestos egoísmos que ciertos grupos esgrimen en su nombre. Derechamente un clásico es el reproche –que por ejemplo surge una y otra vez en el contexto de los conflictos salariales– de que las exigencias de los sindicatos serían irresponsables desde la perspectiva económica global y que, por ende, dañarían al bien común. En el pasado reciente, las huelgas de grupos de ciertas actividades o profesiones (los pilotos representados por la asociación *Vereinigung Cockpit*, los médicos por *Marburger Bund* y los conductores de trenes por *GdL*) generaron nuevos ímpetus a la discusión sobre la libertad de negociación colectiva y el bien común a causa de sus exigencias salariales, que, por lo menos a primera vista, parecían extraordinariamente altas.

Efectivamente, los acuerdos salariales siempre tienen repercusiones que trascienden al círculo de las asociaciones involucradas en el convenio colectivo y sus integrantes y afectan a toda la sociedad. Debido a que las partes involucradas se enfocan en primer lugar en los intereses de sus asociados, en principio es posible el choque entre los intereses de los diferentes grupos y los intereses del bien común. Con el fin de velar por los intereses del bien común, es responsabilidad del Estado y, en primer lugar, del legislador, el establecer ciertos límites para las partes involucradas en las negociaciones salariales si esto fuese necesario. Sin embargo, en este contexto se debe considerar –en el sentido de «límites para los límites»– que la evolución de la libertad de la negociación colectiva tiene su «origen en la economía de mercado» y de ninguna manera es «un engendro infiltrado por el socialismo». «Mediante el convenio salarial no se ha eliminado, sino que se ha impuesto el principio de la autonomía privada en el mercado laboral. Esto debido a que el poder de negociación y la capacidad de presión de los trabajadores organizados en sindicatos, representan un contrapeso imprescindible para la potencia económica de los empleadores en las negociaciones en torno a un convenio sobre salarios y condiciones laborales.»<sup>20</sup> Por consiguiente, con el fin de poder asegurar el bien común, que abarca entre sus elementos esenciales a la libertad y autonomía del individuo, se requiere del instrumento de la libertad de la negociación colectiva. En vista a que actualmente

<sup>17</sup> H. Dubiel: «Von welchen Ressourcen leben wir?» en Teufel, E. (ed.): *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Fráncfort del Meno (1996), p. 79-88, cita de la página 79.

<sup>18</sup> W. Reese-Schäfer: *Was ist Kommunitarismus?*, Fráncfort del Meno (1994), p. 10.

<sup>19</sup> Véase Nothelle-Wildfeuer (1999).

<sup>20</sup> A. Küppers: «Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie» (*Abhandlungen zur Sozialethik*, tomo L), Paderborn et al. (2008), p. 472.

sigue vigente el desequilibrio económico de las partes involucradas en las negociaciones sobre convenios salariales, esta afirmación no ha perdido su validez.

## II. La solidaridad

Actualmente casi no existe debate político ni artículo que se dedique a la necesidad urgente de reformar el Estado social, ni tampoco reflexión sobre la necesidad de reponderar el compromiso voluntario o cívico, que no hace alusión a la importancia de la solidaridad. Ahora bien, una mirada más profunda evidencia que el concepto de la solidaridad se ha convertido en un «contenedor», que se llena casi arbitrariamente con contenidos adaptados a las intenciones y contextos respectivos. En consecuencia, se vuelve aún más significativo el dedicarse con mayor profundidad a la solidaridad en su calidad de principio social, tal y como ha cobrado importancia en el contexto de la doctrina social católica.

### 1. De la evolución conceptual de la solidaridad<sup>21</sup>

Las raíces etimológicas del concepto de la solidaridad provienen del lenguaje jurídico romano (*solidum* en latín). Desde el punto de vista semántico, se origina, en sentido general, en el concepto republicano de Aristóteles, según el cual la cohesión y la conservación de la polis se fundamentan en la moral social, es decir, en virtud de la amistad entre los ciudadanos libres.

También el Antiguo Testamento alberga una gran diversidad de contextos sociales, que tienen como tema los derechos y obligaciones frente a los pobres, los forasteros o los explotados. Una dimensión importante de la antropología del Antiguo Testamento es el vínculo solidario al interior de las formas de comunidades de la familia, del clan, de la tribu y del pueblo. Según el Nuevo Testamento, la solidaridad surge de la fe y de una vida fundamentada en ella. En este contexto, la derogación sin precedentes de las demarcaciones de la idea de la solidaridad en el modelo de una *caritas* cristiana, radicalizada hasta propagar el amor a los enemigos, tiene finalmente una fundamentación soteriológica: «Todos aquellos que reconocen al mediador elegido por Dios, se vuelven solidarios con él en su salvación; con esto, se anula asimismo la solidaridad con Adán en su maldición»<sup>22</sup> Finalmente, la consecución más perfecta de la solidaridad en Jesucristo, en su calidad de mediador de la salvación entre Dios y el hombre, supera toda solidaridad a nivel humano. En la historia europea (de la Edad Media y de principios de la Edad Moderna), marcada por el cristianismo, si bien casi no se hacía uso del término «solidaridad», los ámbitos y las estructuras de la vida (sobre todo las instalaciones para los pobres, los enfermos y los viajeros) estaban diseñados en gran medida para cumplir con las exigencias de la solidaridad y del amor cristiano al prójimo.<sup>23</sup>

Sin embargo, el término «solidaridad» solo recibió su acuñación real en la Edad Moderna. Incluso se puede sostener que en su manifestación actual es una reacción a la evolución que se dio en esta época. En este contexto, la desintegración de la sociedad estamental de la Edad Media y el desarrollo de un orden económico y social liberal desempeñó un papel central en el contexto de perfilar el término «solidaridad». La autonomía del sujeto moral, proclamada por la filosofía de la Ilustración, le restó importancia a los valores colectivos y a las tradiciones en la percepción pública. Esto tuvo como consecuencia que los vínculos sociales a

<sup>21</sup> Para mayor detalle sobre la evolución conceptual, véase Nothelle-Wildfeuer / Küppers (2008a).

<sup>22</sup> J. Schabert: entrada «Solidaritätsprinzip. I. In der Schrift» en *LThK*, tomo IX, 2.<sup>a</sup> ed., Friburgo (Brisgovia) (1964), col. 864 s., cita de la columna 865.

<sup>23</sup> Véase A. Rauscher: «Grundlegung und Begriffsgeschichte des Solidaritätsprinzips» en íd. (ed.): *Die soziale Dimension menschlichen Lebens*, tomo IV, San Otilio (1995), p. 1-17, en especial la página 6.

veces se interpretaron como meras relaciones contractuales racionales y que se cultivaba en gran medida, sobre todo en la vida económica, el espíritu de un individualismo desconsiderado con los demás.

El término «solidaridad» se formó en parte en la «resistencia» contra este espíritu individualista y sus consecuencias. Durante la Revolución Francesa, por ejemplo, el término *solidarité* empezó a reemplazar paulatinamente el de *fraternité* en el lema revolucionario. Se refiere, en el contexto de la reforma social, al desarrollo desde la *beneficencia* para los pobres hasta el nuevo *derecho* de recibir apoyo. Fue P. Leroux, el filósofo francés y discípulo de Saint-Simons, catalogado como socialista cristiano, que introdujo explícitamente a la filosofía el término en su nuevo significado ético y habló, en clara delimitación de la caridad y misericordia cristiana, de la solidaridad recíproca entre las personas.

En el discurso actual, se sigue evaluando como algo problemático que en la Edad Moderna se haya desarrollado una cultura que le asigna la mayor importancia a la autonomía del individuo, ya que, aparentemente, este paradigma difícilmente daría cabida a la idea de solidaridad. Esto debido a que ella solo se puede desarrollar teóricamente en contextos en los cuales la idea del individuo autónomo *no* representa el único valor relevante, sino que donde el vínculo entre los seres humanos, en su calidad de individuos autónomos, la estructura particular de su personalidad y su integración a las estructuras sociales, fundamentada por lo anterior, son requisitos imprescindibles de toda teoría.<sup>24</sup> Una estructura semejante se encuentra esencialmente en el contexto de la antropología cristiana, según la cual la dimensión social de la existencia personal, al igual que la dimensión individual, son parte integral de la definición del ser humano y, por ende, posibilitan y hacen necesaria la solidaridad. Fue el jesuita y economista nacional H. Pesch, el cual a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX conceptualizó el solidarismo como sistema social, sobre la base de este vínculo solidario entre todas las personas y entre ellas y Dios y delimitándolo tanto del sistema individualista como también del sistema colectivista.

Sin embargo, la pretensión de categorizar la idea de la solidaridad no en resistencia contra la evolución de la Edad Moderna, sino *como parte* de ella, representa una reacción positiva. En este contexto, cabe mencionar el enfoque del sociólogo francés E. Durkheim, con su diferenciación entre la solidaridad «mecánica» y «orgánica». La última, que solo se generaría a partir de la diferenciación y la división de trabajo en la Edad Moderna, necesitaría de la individualidad de las personas y evidenciaría la oportunidad positiva de una correlación entre la paralelamente creciente individualidad y solidaridad.<sup>25</sup> En el actual debate teórico se habla de manera muy similar de que la autonomía del individuo y su aptitud para una vida auto-organizada se generan solo a partir de la solidaridad, mejor dicho, del reconocimiento jurídico, de la valoración social y de la beneficencia de otras personas.<sup>26</sup> De manera similar es la definición de solidaridad que propone A. Honneth<sup>27</sup>, en el contexto de su enfoque social filosófico, que se basa en el concepto del reconocimiento.

<sup>24</sup> Véase K. Bayertz: «Die Solidarität und die Schwierigkeiten ihrer Begründung» en Orsi, G. (ed.): *Solidarität* (= *Rechtsphilosophische Hefte*, tomo IV), Fráncfort del Meno (1995), p. 9-16, en especial la página 9.

<sup>25</sup> Véase E. Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, traducido por L. Schmidts, 2.<sup>a</sup> ed., Fráncfort del Meno (1988), p. 82.

<sup>26</sup> Véase G. Frankenberg: «Solidarität in einer „Gesellschaft der Individuen“? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaates» en íd. (ed.): *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Fráncfort del Meno (1994), p. 210-223; R. Zoll: *Was ist Solidarität heute?*, Fráncfort del Meno (2000), p. 199 s.

<sup>27</sup> Véase A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno (2003), p. 148-211.

En el nivel del actuar político concreto, diferentes movimientos sociales, sobre todo de orientación socialcristiana, buscaban intensamente lograr el amplio reconocimiento de la idea de solidaridad. En el siglo XX, eran sobre todo los movimientos socialistas y comunistas, los cuales se adjudicaron el término, en el sentido de la solidaridad internacional de los trabajadores. Este pensamiento sufrió su desacreditación en vista a las condiciones reales de opresión en los Estados de Europa Oriental después de la Segunda Guerra Mundial, situación que solo cambió con la fundación del sindicato opositor *Solidarność* en Polonia en 1980, que logró la rehabilitación política del concepto de la solidaridad. A principios del siglo XXI, las más distintas agrupaciones de la sociedad civil invocan la idea de la solidaridad en vista a las amenazas globales y la instrumentalizan para impulsar sus distintos objetivos.

En el contexto de la doctrina social católica, la idea de la solidaridad ha desempeñado un papel especial desde sus orígenes: sobre todo en el contexto socialcristiano, el principio de solidaridad no se refiere a una llamada puramente externa al comedimiento y a la bondad, ni a una pose falsa, sino que la solidaridad constituye uno de los tres principios centrales de orden de la ética social.

## 2. Estructura y contenido: existencia personal y universalidad

### a) Clasificación en torno a la persona

Desde el punto de vista filosófico, el principio social de la solidaridad parte de la existencia personal del ser humano, de la consecuente igualdad de todos los seres humanos y de su igual valoración, así como, desde el punto de vista teológico, de la dignidad humana debido a ser creado a imagen de Dios, tomando en cuenta al mismo tiempo la diferencia real entre ambos. El punto de partida es la dimensión social de esta existencia personal del ser humano, es decir, las relaciones recíprocas de las personas entre ellas y con toda la sociedad, de las que resulta también el compromiso recíproco con el *ser-con-otros*, con el respeto mutuo de la dignidad humana. Es precisamente la solidaridad la cual se encarga de que la existencia personal se desenvuelva en toda su plenitud. O. von Nell-Breuning acuñó en este contexto la definición devenida como la definición característica de la clásica doctrina social católica: «El estado real de las cosas, que se caracteriza por la interconexión entre el bien individual y el bien común, lo denominamos *interconexión común*; la afirmación normativa, de que los diferentes elementos, por separado y en conjunto, tienen la responsabilidad recíproca el uno para el otro, lo denominamos *compromiso vinculante* para el bien común».<sup>28</sup> La misma correlación aclara J. Habermas en su terminología: «La moral», sostiene Habermas, «no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece.»<sup>29</sup>

A fines del siglo XIX, el jesuita H. Pesch, en su modelo del solidarismo, convirtió este principio en el centro y fundamento de la concepción social de la doctrina social católica. De esta manera, recogió el enfoque de los filósofos sociales y políticos franceses (Ch. Gide et al.), que habían estudiado las consecuencias sociales de la industrialización y del capitalismo y pretendían reconciliar el individualismo con el socialismo. La intención de Pesch con el solidarismo fue lograr un equilibrio entre el bien común y el bien individual, entre las responsabilidades y los límites de las intervenciones estatales.<sup>30</sup> Además de O. von Nell-

<sup>28</sup> Nell-Breuning: *Gerechtigkeit und Freiheit*, ibíd., p. 47.

<sup>29</sup> J. Habermas: «Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über „Stufe 6“» en Edelstein, W. / Nunner-Winkler, G. (eds.): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Fráncfort del Meno (1986), p. 291-318, cita de la página 311.

<sup>30</sup> Véase Baumgartner (2000), p. 708.

Breuning, fue sobre todo G. Gundlach, el cual se esforzó en profundizar este enfoque. La concepción de la persona y de la sociedad en la cual se fundamentaba el solidarismo, en su calidad de sistema social, se evidencia con mucha claridad en su disputa con el dominico E. Welty.<sup>31</sup> Mientras que éste fundamentaba la inclinación social y la *facilitación* de la comunidad en la individualidad del ser humano y, de esta manera, entendía la función de la comunidad para complementar al individuo, según Gundlach, la «inclinación social» se constituye en lo esencial en la personalidad del ser humano; de acuerdo a esta lógica, la persona, en su calidad de imagen de Dios, no tiene carencias.

Sin embargo, el término *solidarismo* no logró imponerse como sinónimo para la *doctrina social cristiana*.<sup>32</sup>

Mientras que la doctrina social clásica define el principio de solidaridad como principio efectivo y principio ideal (Nell-Breuning), o bien, como principio óntico y ético (Höffner), la ética social cristiana más reciente busca evitar el peligro consecuente de un malentendido, como consecuencia de una conclusión naturalista errónea, y deduce el principio de solidaridad de su «clasificación en torno al ser humano como persona».<sup>33</sup>

#### b) Vinculación con el bien común

El principio de solidaridad no solo implica un actuar en conjunto con los demás, sino que, en lo esencial, la orientación en el bien de la comunidad, el bien común. De acuerdo a esto, el papa Juan Pablo II, en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* de 1987, que es una fuente central para la definición eclesial y social-ética de la solidaridad, la define como «la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.» (SRS 38,6) Por consiguiente, la solidaridad se refiere a «la voluntad, motivada por premisas compartidas, de hacer lo que uno recíprocamente le debe a los otros».<sup>34</sup>

Probablemente no es pura casualidad que esta definición de solidaridad presente matices evidentes de la definición clásica de la justicia, en el sentido de la postura, conllevada por la voluntad y al mismo tiempo, determinada por la racionalidad, de proporcionar a cada cual lo suyo. El ejercicio de solidaridad significa, por ende, el deber –fundamentado en la existencia humana y retroalimentado por el conjunto que se preestableció como objetivo (el bien común)– de poner en práctica la justicia. Solo en aquella vinculación inseparable del concepto de solidaridad (como instrumento) con la justicia (social) (como objetivo), se puede llegar a una determinación adecuada del contenido. En este contexto, me limito a mencionar brevemente que esta retroalimentación con el bien común también implica la dimensión de la sustentabilidad, es decir, más concretamente la «exigencia por una solidaridad global que abarque todas las generaciones»<sup>35</sup> y que también (y específicamente) se enfoque en toda la Creación.

<sup>31</sup> Véase J. Schwarte: «Gustav Gundlach S. J. (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII.» (*Abhandlungen zur Sozialethik*, tomo IX), Paderborn (1975), sobre todo las páginas 347-349.

<sup>32</sup> Véase Höffner: *Christliche Gesellschaftslehre*, ibíd., p. 48.

<sup>33</sup> Baumgartner / Korff (1999), p. 232.

<sup>34</sup> W. Korff / A. Baumgartner: *Kommentar zu: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II.*, Friburgo (Brisgovia) (1988), p. 105-138, cita de la página 129.

<sup>35</sup> Vogt (2001), p. 154.

De ahí resulta uno de los principales criterios para la validez universal del principio de solidaridad: los objetivos formulados solidariamente pueden ser restringidos a aspectos particulares y arrojar grandes diferencias, respecto a su calidad de la ética moral. La asociación de colombicultura exige la misma solidaridad de sus integrantes que una pandilla criminal, la solidaridad en la familia y el círculo de amistades se demanda al igual que la solidaridad con los desempleados, los perdedores de la globalización, etc. En el contexto de estas solidaridades parciales, si bien emplean un rol legítimo para el funcionamiento de la sociedad, no se debe perder de vista al conjunto de la sociedad y su bien. Es más, ellos deben ser *el* criterio decisivo para poder ponderar las consecuencias positivas y las consecuencias secundarias desfavorables en el caso de un conflicto. Solo en el contexto de esta premisa de la referencia al bien común, se deja entrever la «solidaridad como principio social universal, que reivindica su validez sin restricciones estructurales. Si la dignidad humana se fundamenta en la existencia como persona y si la referencialidad social es parte integral de esta existencia personal, también abarca necesariamente la solidaridad con todo lo que tenga faz humana.»<sup>36</sup>

En este punto, me enfocaré en el discurso de la «opción preferencial por los pobres» y su relación con la idea de solidaridad. Ambas no son idénticas. La doctrina social de la Iglesia considera la opción por los pobres (un concepto que tiene sus raíces en la teología de la liberación latinoamericana) el deber social de manifestar, como herederos de Jesucristo, el amor de Dios para y su solidaridad con los seres humanos, que tuvo su expresión humana en Jesús. Esto lleva a una concepción específica de los pobres y marginados y apunta a superar su exclusión y lograr su integración en la vida social. Sin embargo, sobre todo en el ámbito de la validez universal del principio de solidaridad, se evidencia el significado del término «preferencial»: el hecho de que no se trata de una opción exclusiva o excluyente, de tomar partido por los pobres y *en contra* de los ricos, sino de tomar partido *por* el ser humano, por la dignidad de cada uno y todos los seres humanos. De esto resulta finalmente la necesidad de encasillar la solidaridad en el contexto de la universalidad de la dignidad humana. Esto debido a qué: «1) todo tipo de solidaridad, que se fundamenta en el no respeto de la universalidad de la dignidad humana, es reprochable desde el punto de vista ético. [...]; 2) todo tipo de solidaridad, que considera la dignidad humana de manera fáctica solo considerando a su propio grupo y a sus objetivos, muestra deficiencias éticas.»<sup>37</sup>

Sin embargo, la solidaridad tampoco significa «fraternidad universal» de manera general, en el sentido de «¡Abrazaos, criaturas innumerables!». Más bien, la solidaridad, en sintonía con el Evangelio, debe «primero [ajustarse] a aquellos que busquen los derechos humanos y no a aquellos que los violen».<sup>38</sup> Todo tipo de solidaridad, que ignore la relación con la justicia, se vuelve, por ende, deficiente desde el punto de vista ético.

### *c) La doble orientación*

El esmero en realizar el lado normativo de la solidaridad implica dos orientaciones para el actuar: primero, la orientación vertical, es decir, la responsabilidad de aquellos con poder o de una instancia superior frente a los más débiles. La condición necesaria de esta solidaridad sigue siendo, desde el punto de vista de los más fuertes, la intención de empoderar a los más débiles para que ellos brinden su aporte al bien común con sus capacidades propias, su

<sup>36</sup> Baumgartner / Korff (1999), p. 238.

<sup>37</sup> W. Korff: «Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre» en Baadte, G. / Rauscher, A. (eds.): *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz (1989), p. 11-52, cita de la página 45.

<sup>38</sup> D. Mieth: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Dusseldorf (1984), p. 92.

rendimiento y sus recursos humanos y culturales, que de lo contrario se perderían o por lo menos no se tomarían en cuenta, así como, la disposición por parte de los más débiles de brindar este aporte.

De este modo, en el contexto de poner en práctica la idea de la solidaridad, se enfoca la orientación horizontal, es decir, la solidaridad de las personas entre ellas y sus iniciativas para brindarse ayuda mutua. Por consiguiente, el principio de solidaridad, interpretado de esta manera, implica a la vez necesariamente la importancia del principio de subsidiariedad y, en consecuencia, exige y confirma el aporte imprescindible y específico de cada individuo para la comunidad.<sup>39</sup>

Por consiguiente, se puede fundamentar la integración de estos dos principios en la dignidad humana, que es subyacente para los dos. Solo cuando efectivamente se motiva a los seres humanos a cumplir con las responsabilidades que son capaces de asumir, se puede lograr la solidaridad real y ésta puede seguir creciendo. «Todo tipo de solidaridad, que interpreta la pretensión universal de la dignidad humana como exigencia a la uniformidad, debe llevar a la opresión de la autonomía personal del ser humano y resulta aberrante desde el punto de vista de la ética [...]. Todo tipo de solidaridad, que apunta a debilitar o eliminar la función propia de las estructuras solidarias menores, paraliza y destruye sus propias fuerzas para desarrollarse.»<sup>40</sup>

### 3. El Estado social como manifestación concreta del principio de solidaridad

Como aspecto central de la manifestación concreta del principio de solidaridad y de su praxis social, se debe considerar al Estado social. Éste se entiende ampliamente como solidaridad institucionalizada y organizada. Esto evidencia el hecho de que la solidaridad, en su calidad de principio social, no solo se basa en la mera voluntariedad, sino que se manifiesta en las correspondientes regulaciones jurídicas. Ahora, cuando el filósofo W. Kersting fundamenta su enfoque liberal sobre la legitimación del Estado social exclusivamente en la «solidaridad colectiva de una comunidad política»<sup>41</sup> y con eso se aleja claramente de la necesidad de un Estado social por razones de la justicia (de reparto), se halla en contraposición con el enfoque de la ética social cristiana, que considera a la justicia social (en el sentido de una justicia de participación) como objetivo del Estado social y la solidaridad –en conjunto con los otros principios sociales– como el instrumento necesario para su implementación.

La evolución del Estado social, que a inicios del siglo XXI culminó en la construcción de una red social extremadamente compleja en varias democracias de la Europa Occidental, ha llegado definitivamente a los límites de su financiabilidad. Sin, embargo, también se ha llegado a los límites de la justificación ética (y política), los cuales evidencian que no basta con una explicación únicamente en base a la idea de la solidaridad, sino que se debe involucrar igualmente al principio de subsidiariedad. En tiempos de un crecimiento ininterrumpido –que ya son parte del pasado– se consideraba como la meta más grande la prevención completa de todos los riesgos imaginables. Solo actualmente nos percatamos del hecho de que este desarrollo ha contribuido intensamente a debilitar las relaciones solidarias en la sociedad.

<sup>39</sup> Véase M. Heinze (1998): «Grund und Missbrauch der Solidarität im System der sozialen Gerechtigkeit» en Isensee, J. (ed.): *Solidarität in Knappheit. Zum Problem der Priorität*, p. 67-96, en especial las páginas 70-72.

<sup>40</sup> Korff: *Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre*, ibíd., p. 46 s.

<sup>41</sup> Kersting (2000), p. 241.

Son sobre todo los críticos liberales del Estado de beneficencia los que advierten justificadamente que los beneficiarios de prestaciones sociales (del Estado) perderían –ya sea de manera voluntaria o involuntaria– parte de su iniciativa y responsabilidad propia y que esta forma de solidaridad provocaría que desarrollaran una actitud expectante frente al Estado, que se caracterizaría por su comportamiento dependiente y pasivo. W. Röpke, uno de los padres de la economía social de mercado, ya criticó esta postura como el falso ideal del «forraje cómodo».

Por consiguiente, un Estado social con responsabilidad solidaria no puede aspirar a lograr el aprovisionamiento casi generalizado por el Estado, sino que su intención central debe ser la preocupación por facilitar solidariamente la libertad del individuo y de las unidades sociales menores, para que éstos participen de todos los procesos sociales. Es responsabilidad del Estado crear las necesarias *condiciones* sociales, económicas, culturales, ecológicas y políticas.

### III. La subsidiariedad

Desde hace algunos años que ha renacido el discurso del principio de subsidiariedad; los representantes de posiciones muy distintas recurren a este argumento, por ejemplo, en el debate en torno a los sistemas de seguridad social, a la política del mercado laboral, pero también en vista al tema del diseño de la Unión Europea. Sin embargo, a menudo se trata de una simplificación unilateral y, por ende, de una malinterpretación de la definición, cuya concepción original fue entregada por la doctrina social católica. Este punto se profundizará a continuación.

#### 1. Origen y evolución del principio de subsidiariedad<sup>42</sup> en la doctrina social católica

Desde el punto de vista etimológico, el concepto de la subsidiariedad se origina en la palabra latina *subsidium*. Ésta se refería a la reserva de tropas para el caso de emergencia y, más tarde, en general a recursos de ayuda. En cuanto a su contenido, el concepto subsidiariedad de la filosofía social remonta al «obispo de los obreros» W. E. v. Ketteler (1811-1877) de Maguncia. Él criticaba en su tiempo la tendencia a ampliar las competencias del Estado en desmedro de la autonomía y de los derechos de los ciudadanos individuales y de los grupos sociales mediadores, sobre todo de la Iglesia. Su crítica apuntaba sobre todo a la excesiva reglamentación estatal de la enseñanza escolar. Sostenía que la educación era responsabilidad primordial de los padres; el Estado tendría solamente el «derecho subsidiario»<sup>43</sup> de intervenir con ciertas correcciones en los casos en los cuales los padres violaran sus responsabilidades.

En la formulación del principio social (en la cual G. Gundlach destaca como autor principal)<sup>44</sup>, el concepto de la subsidiariedad aparece por primera vez como parte del mensaje social de la Iglesia en la encíclica social *Quadragesimo anno* del papa Pío XI del año 1931<sup>45</sup>, es decir, en tiempos en los cuales se temía la masificación, con que los comunistas y fascistas

<sup>42</sup> Véase en mayor detalle sobre la evolución conceptual: Nothelle-Wildfeuer / Küppers (2008b).

<sup>43</sup> W. E. von Ketteler: «Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm» en: *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. por v. E. Iserloh, depto. 1, tomo IV, Maguncia (1977), p. 186-262, cita de la página 210.

<sup>44</sup> Véase O. von Nell-Breuning: *Wie sozial ist die Kirche?*, Dusseldorf (1972), p. 112.

<sup>45</sup> Véase también A. Rauscher: *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno“*, Münster (1958).

Europeos y, dos años después, también los nacionalsocialistas buscaban eliminar el pluralismo en todos los niveles de la vida social, en beneficio de sus ideologías totalitarias, y subordinar la importancia del individuo completamente a la del partido o del Estado. En la encíclica se afirma que toda acción de la sociedad «por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos. [...] No se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada.» (QA 79)

Sin embargo, sería muy errado entender el principio de subsidiariedad como un dogma eclesiástico, perteneciente en cierto modo al *depositum fidei*. El principio de subsidiariedad se interpreta como principio de la *filosofía* social, con fundamentación especialmente antropológica y cuya plausibilidad no depende de aceptar previamente la fe cristiana.

Pese a la postura, difundida entre los sociólogos católicos, de haber formulado con la idea de la subsidiariedad un principio social filosófico generalmente aceptable, el discurso social sobre este tema se llevó durante mucho tiempo de forma controversial, hallándose la línea de demarcación entre las dos partes del conflicto en gran parte de forma paralela a las barreras confesionales. Tanto en el lado protestante como en la filosofía política «secular», alejada de la ética social cristiana, el principio de subsidiariedad se desacreditaba durante largo tiempo como «principio católico». La razón principal para ello fue el hecho de que, hasta la segunda mitad del siglo XX, algunos sociólogos católicos –en una interpretación exagerada– buscaban interpretar el principio de subsidiariedad en el sentido de que sería posible deducir de él una estructura interna y detallada del Estado y de la sociedad, que fuera determinada por las leyes de la naturaleza.<sup>46</sup> Sin embargo, semejante interpretación esencialista de la idea de la subsidiariedad excede por mucho las verdaderas afirmaciones de *Quadragesimo anno*. La encíclica formula un principio, en el cual se debe orientar el reparto de competencias y responsabilidades en la sociedad por razones de la equidad y la conveniencia. No hay manera de deducir, de esta afirmación de principios, *la manera concreta* (y con validez para el futuro) en la cual debe transcurrir este reparto, sino que ésta se debe descubrir en la ponderación durante el proceso político de la formación de opiniones, considerando las condiciones históricas, sociales y culturales concretas.

En analogía a G. Gundlach, que desarrolló el principio de subsidiariedad con el fin de «prevenir» el totalitarismo, pero también la tecnocracia adversa para los seres humanos, L. Schneider siguió su lineamiento, con el fin de criticar y evaluar negativamente la megalomanía en el contexto de la crítica del capitalismo durante los años 70 del siglo XX.<sup>47</sup>

La discusión académica recibió nuevos impulsos después de que (con la entrada en vigor del Tratado de Maastricht con fecha de 1 de noviembre de 1993) el principio de subsidiariedad se convirtiera en un principio legal del derecho de la Comunidad Europea. En el artículo 2, inciso 2 del Tratado de la Unión Europea (el antiguo artículo b), inciso 2 del Tratado de la UE) se sostiene que los objetivos de la Unión se alcanzarán respetando el principio de subsidiariedad. La normación concreta del principio de subsidiariedad con sus elementos constituyentes por el derecho europeo se encuentra en el artículo 5 del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea (anteriormente, el artículo 3b) del Tratado de la CE). Dice: «La

<sup>46</sup> Véase Baumgartner / Korff (1999), p. 235.

<sup>47</sup> Véase L. Schneider: *Subsidiäre Gesellschaft – erfolgreiche Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips*, 4.<sup>a</sup> ed. complementada, Paderborn (1996).

Comunidad actuará dentro de los límites de las competencias que le atribuye el presente Tratado y de los objetivos que éste le asigna. En los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Comunidad intervendrá, conforme al principio de subsidiariedad, sólo en la medida en que los objetivos de la acción pretendida no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los Estados miembros, y, por consiguiente, puedan lograrse mejor, debido a la dimensión o a los efectos de la acción contemplada, a nivel comunitario. Ninguna acción de la Comunidad excederá de lo necesario para alcanzar los objetivos del presente Tratado.»

En su totalidad, el artículo 5 del Tratado de la CE se puede interpretar, en sentido general, como manifestación del principio de subsidiariedad en el derecho de la Comunidad Europea. En su calidad de principio jurídico normado es a la vez más concreto y más específico que el concepto de subsidiariedad que tiene la filosofía social. Constituye la piedra angular en el ejercicio de las competencias, sobre todo en la decisión sobre disputas por competencias entre los países miembros y la Comunidad, pero también más allá de eso –en vista al hecho de que el principio de subsidiariedad también se menciona en el preámbulo del Tratado de la UE– en sentido global como principio fundamental o estructural de la Unión Europea.

## **2. Estructura y contenido: reconocer competencias y posibilitar la libertad**

### *a) Significado doble*

El principio de subsidiariedad tiene un doble significado y la reducción a solo uno de estos representa un evidente malentendido y lleva al desarrollo erróneo del orden social. En él se articula un «principio de competencia»<sup>48</sup>; su principal característica es que determina una relación social y aclara las competencias en la sociedad. Se puede hablar de su lado positivo y negativo<sup>49</sup> o de su lado crítico y constructivo.<sup>50</sup> El lado negativo o crítico –que se dirige a la entidad superior– resalta el principio de no intervención, es decir, el derecho de los individuos y de grupos sociales de regular y normar sus asuntos de manera autónoma (a medida que lo permitan sus posibilidades efectivas). En este contexto, se articula el reconocimiento de competencias: aquellos, que están directamente involucrados, poseen la competencia primaria. Por ejemplo, los padres tienen el derecho primario de educar a sus hijos y, en la economía, la iniciativa privada goza de un trato preferencial, mientras que el Estado se limita a establecer el orden general (véase GS 51/53). En este aspecto, el principio de subsidiariedad apunta a proteger la libertad de las entidades menores (los individuos) contra intervenciones restrictivas de las entidades mayores, sobre todo del Estado. A este derecho de la autodeterminación le corresponde el deber de la responsabilidad propia. Este lado positivo o constructivo del principio de subsidiariedad tiene una orientación que refuerza o permite el desarrollo de la libertad del individuo y de los grupos sociales. En aquellos contextos en los cuales sus fuerzas no son suficientes para regular satisfactoriamente sus asuntos, deben actuar las entidades sociales de la jerarquía superior más próxima (en muchos casos, finalmente el Estado), brindando ayuda y medidas de fomento. En este contexto, se evidencia el vínculo imprescindible del principio de subsidiariedad con el principio de solidaridad. El objetivo

<sup>48</sup> A. Rauscher: entrada «Subsidiarität. I. Sozialethik» en: *Staatslexikon*, tomo V, 7.<sup>a</sup> ed., Friburgo (Brisgovia) (1988), col. 386-388, col. 387.

<sup>49</sup> O. von Nell-Breuning: *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Friburgo (Brisgovia) (1990) (1968), p. 93 ss.

<sup>50</sup> Véase Höffe (1996), p. 224.

prioritario de esta «asistencia subsidiaria»<sup>51</sup> no es librar de forma permanente al individuo o a las entidades menores de la regulación de sus asuntos, sino, en el sentido de una ayuda para la autoayuda, de empoderarlos para que a futuro idealmente vuelvan a ocuparse de ellos de forma autónoma. Esto implica para la entidad mayor el deber de retirarse luego de haber brindado exitosamente su asistencia. De ahí que el principio de subsidiariedad también se puede calificar como principio que facilita la libertad.

Estos dos aspectos del principio de subsidiariedad, por un lado el énfasis en el derecho a la autodeterminación y la responsabilidad propia, y, por el otro, la idea del fomento y de la asistencia, presentan ciertas tensiones. Por consiguiente, se requiere de una metarregla, que establezca una escala capaz de decidir, en los cuestionamientos concretos del reparto de competencias, sobre los posibles conflictos entre ambas partes.<sup>52</sup> Esta metarregla se inspira en el punto de partida de la idea de la subsidiariedad: la persona humana como la escala determinante. Por lo tanto, en los conflictos sobre competencias, merece un trato preferencial aquel reparto de competencias que sirve en mayor medida a los individuos o a las entidades cercanas a las personas (por ejemplo, la familia). Este principio se ajusta a la dignidad de la persona humana y ofrece condiciones óptimas para que el individuo pueda lograr los objetivos previamente definidos por él.

Por lo tanto, la estructura del principio de subsidiariedad no significa necesariamente el trato preferencial obligatorio de las entidades sociales menores frente a las mayores.<sup>53</sup> Más bien, toda forma de comunidad social está al servicio de la persona humana, que, únicamente y en virtud de su dignidad, es finalidad en sí y, por ende, la magnitud de referencia determinante, cuando se trata de la decisión sobre las responsabilidades que deban asumir los distintos grupos mediadores o la sociedad en su conjunto.

#### *b) El recurrir a la persona humana*

El recurrir a la persona humana es un aspecto central del concepto de subsidiariedad, en su calidad de punto de referencia determinante en cuestionamientos acerca del orden y la organización social. No se trata primordialmente de configurar los procesos sociales lo más eficiente posible, sino de crear premisas estructurales óptimas para el libre desenvolvimiento de la persona humana. «En su intención, el principio de subsidiariedad no se limita a ser una máxima técnica-organizativa, sino también es una máxima ética.»<sup>54</sup>

Si bien se señala una y otra vez la corriente tradicional, que se puede rastrear hasta Aristóteles e incluso hasta el Antiguo Testamento, se debe notar que estos predecesores del concepto de subsidiariedad solo se asemejan a primera vista a él. En realidad, –y contrariamente a interpretaciones que llegan a otras conclusiones<sup>55</sup>– la «eficiencia y aceptación [...] no representan el objetivo genuino del principio de subsidiariedad, sino sus consecuencias deseadas. El objetivo final es asegurar el campo de acción necesario para la persona humana, con el fin de poder desenvolverse en sintonía con sus talentos.»<sup>56</sup> Sin embargo, este aspecto

<sup>51</sup> Véase L. Schneider: *Subsidiäre Gesellschaft*, ibíd.

<sup>52</sup> Sobre el tema tratado a continuación, véase ibíd., p. 226 ss.

<sup>53</sup> Véase sobre el tema R. Marx: *Subsidiarität – Gestaltungsprinzip einer sich wandelnden Gesellschaft* en Rauscher (2000), p. 35-62, en especial la página 41 s.

<sup>54</sup> Isensee (2001), p. 339 s.

<sup>55</sup> Véase por ejemplo J. Hagel: *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck (1999), p. 258.

<sup>56</sup> Isensee (2001), p. 339.

personalista, que constituye el pilar decisivo del concepto de subsidiariedad, presupone la reorientación de la Edad Moderna hacia el sujeto y no es siquiera imaginable en el contexto de los modelos cosmovisionales premodernos. Por consiguiente, en estricto rigor, no se puede encontrar el principio de subsidiariedad en los escritos de Aristóteles ni en los de Tomás de Aquino, cautivo de su pensamiento sustancial.

La doctrina social católica debe su sistematización tradicional efectivamente a la recepción del enfoque aristotélico-tomista. Sin embargo, en especial la formulación y el posicionamiento predominante del principio de subsidiariedad en la encíclica *Quadragesimo anno* marca una etapa del camino, en el cual, en el transcurso del siglo XX, surgió un contexto de argumentación con enfoque personalista, estableciéndose cada vez más como alternativa a la corriente de argumentación del derecho natural de la doctrina social católica y posibilitando así la conciliación con la filosofía de la Ilustración.<sup>57</sup> El principio de subsidiariedad «permitió [...] que el pensamiento católico asimilara la idea de la Edad Moderna sobre el individuo como entidad jurídica pre-estatal»<sup>58</sup>, es decir, de conectarse con un punto decisivo del pensamiento de la Edad Moderna.

### *c) Requisitos de la aplicación*

El principio de subsidiariedad requiere primero de la existencia de una sociedad de múltiples componentes<sup>59</sup>: se deben reforzar las entidades sociales mediadoras ya existentes y, donde faltan, se debe fomentar su establecimiento. Segundo, la implementación del concepto de subsidiariedad, como máxima para el reparto de competencias, no solo necesita de la existencia de estas diversas entidades sociales, sino que estas entidades también deben estar vinculadas mediante un conjunto colectivo de responsabilidades, así como mediante objetivos que gozan de la aprobación colectiva, es decir, mediante su orientación en el bien común.

### **3. Afinamiento: el principio de subsidiariedad en sus distintos campos de validez**

La idea de la subsidiariedad fue –de manera implícita, pero en parte también explícita– uno de los motivos rectores en la constitución del modelo económico y social distintivo de la Europa Occidental luego de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo de la economía social de mercado en la República Federal de Alemania. Su intención fue combinar el principio de la libertad en el mercado con el de la compensación social. Si bien este concepto se basa en el trato preferencial del mercado y de la competencia, en cuanto a la configuración de la actividad económica le concede una importante competencia subsidiaria al Estado. Este enfoque ofrece una posible conexión entre el principio social filosófico de la subsidiariedad y la discusión de la política económica y social, la cual, si bien articula la necesidad de una política social estatal, en sintonía con el principio de subsidiariedad, establece el trato preferencial de la autoayuda y de la responsabilidad propia.

Además, según el principio de subsidiariedad, el Estado no es la instancia primaria ni única para velar y asegurar todos los asuntos sociales legítimos en la moderna sociedad de mercado. Por ejemplo, el «problema originario» de la era capitalista –el tema de las condiciones salariales y de trabajo de los empleados– no se resolvió mediante la imposición de salarios por

<sup>57</sup> Véase Schockenhoff (1996).

<sup>58</sup> K. Gabriel: *Das Subsidiaritätsprinzip in Quadragesimo anno. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre* en Rauscher (2000), p. 13-33, p. 29 s.

<sup>59</sup> Véase Hagel: *Solidarität und Subsidiarität*, ibíd., sobre todo las páginas 254-264.

el Estado, sino por el sistema de la libertad en la negociación colectiva, es decir, la institucionalización de los acuerdos colectivos del derecho laboral, pactados entre los sindicatos y las asociaciones de empleadores, en su calidad de factores mediadores de la sociedad.

También en el ámbito del derecho social, que regula los derechos de aquel ciudadano que requiere de ayuda, el Estado no es previsto como el único prestatario. Según el artículo 5 del tomo XXII de la Legislación sobre la Seguridad Social (SGB XII, por sus siglas en alemán), el Estado debe colaborar con las iglesias y las asociaciones privadas de beneficencia, en sintonía con el principio de subsidiariedad y dándole preferencia a las instituciones de entes privados.

En general, pese a la crítica que se hace en la actualidad (sobre todo en las últimas tres décadas del siglo XX) a la evolución del sistema social alemán, y la demanda por una transformación de las estructuras del Estado social, no hay un rechazo fundamental del modelo de la economía social de mercado en su calidad de «economía de mercado basada en la subsidiariedad» (U. Nothelle-Wildfeuer). Más bien, se explica la ampliación reciente del Estado social con el motivo del menosprecio notorio, incluso la perversión del concepto de la subsidiariedad, según el cual el derecho y el deber de velar por el bien de cada individuo son en primera instancia del Estado. El principio –semejantemente pervertido– se debería revertir, para que «vuelva a colocar los pies en la tierra» (C. Ch. v. Weizsäcker).

En el debate virulento sobre el Estado social, la ética social (en su calidad de disciplina social crítica y social filosófica) tiene sobre todo la misión de recordar de que, en el contexto de proyectos de reforma, se deben considerar debidamente ambos aspectos del principio de subsidiariedad.<sup>60</sup>

### Bibliografía

- Anzenbacher, Arno (1997): *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn.
- (2008): entrada «Gemeinwohl» en Wildfeuer, A. G. /Kolmer, P. (eds.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Friburgo (Brisgovia).
- Baumgartner, Alois (2000): entrada «Solidarität. I. Begriffsgeschichte» en: *LThK*, tomo IX, 3.<sup>a</sup> ed., Friburgo (Brisgovia), col. 706-708.
- Baumgartner, Alois / Korff, Wilhelm (1999): «Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität» en Korff, W. et al. (eds.): *Handbuch der Wirtschaftsethik*, tomo I, Gütersloh, p. 225-237.
- Höffe, Otfried (1996): «Subsidiarität als Staatsprinzip» en íd. (ed.): *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Fráncfort del Meno, p. 220-239.

---

<sup>60</sup> Si el principio de subsidiariedad es válido para todo ámbito social y para todos «los niveles de la vida social», también tiene importancia para la Iglesia y su conformación actual. El papa Pío XII formuló ya en 1946, después de su cita sobre este principio en *Quadragesimo anno*: «Palabras verdaderamente luminosas, que valen [...] también para la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica.»; véase A.-F. Utz / J.-F. Groner (eds.): *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, tomo II, Friburgo (Suiza) (1954), n.º 4094. Me limito a mencionar en este contexto el hecho de que esta afirmación representa un reto sumamente actual para la eclesiología y la teología pastoral, ya que este artículo no permite explayarme y menos resolver este aspecto.

Isensee, Josef (2001): «Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft». 2.<sup>a</sup> ed. con suplemento: *Die Zeitperspektive 2001: Subsidiarität – das Prinzip und seine Prämissen*, Berlín.

Kersting, Wolfgang (2000): «Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung» en: íd. (ed.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist, p. 202-256.

Münkler, Herfried / Bluhm, Harald / Fischer, Karsten (eds.) (2001-2002): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, 4 tomos, Berlín.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1999): *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula / Küppers, Arnd (2008a): entrada «Solidarität» en Wildfeuer, A. G. / Kolmer, P. (eds.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Friburgo (Brisgovia) – (2008b): entrada «Subsidiarität» en Wildfeuer, A. G. / Kolmer, P. (eds.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Friburgo (Brisgovia).

Rauscher, Anton (ed.) (2000): *Subsidiarität. Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, Colonia.

Schockenhoff, Eberhard (1996): *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Maguncia.

Vogt, Markus (2001): «Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?» en Baumgartner, A. / Putz, G. (eds.): *Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck, p. 142-159.