

*Stoa*

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 121-148

ISSN 2007-1868

SUBSIDIARIEDAD Y SOBERANÍA DE LAS ESFERAS:  
LAS CONCEPCIONES CATÓLICA Y REFORMADA  
DEL PAPEL DEL ESTADO\*

JONATHAN CHAPLIN  
Kirby Laing Institute for Christian Ethics  
Cambridge

Una característica notable del pensamiento político reciente es una creciente conciencia de la inadecuación de una premisa fundamental de la tradición liberal clásica, a saber que los problemas centrales que confronta la filosofía política pueden ser reducidos a una relación singular, la que hay entre el individuo y el estado. La reflexión filosófica ha estado preocupada por mucho tiempo con un cúmulo de dilemas que surgen de esta relación: cómo derivar la autoridad del estado a partir del individuo, cómo hacer que el estado responda ante los individuos, o cómo proteger al individuo frente al estado. Crece el entendimiento de que estos problemas no pueden ser adecuadamente resueltos en tanto que no se dé cuenta, desde un punto de vista político, del vasto terreno de las relaciones sociales y de las comunidades que existen junto al individuo y el estado. Está surgiendo el entendimiento de que no podemos aprender la naturaleza de la asociación política a menos que también entendamos la naturaleza de las numerosas asociaciones no políticas que enmarcan la mayor parte de la vida social del individuo; que los seres humanos son criaturas sociales no mera-

\* El Dr. Jonathan Chaplin es Director del Kirby Laing Institute for Christian Ethics, Cambridge, Reino Unido ([www.klice.co.uk](http://www.klice.co.uk)). El presente texto es una traducción, por Adolfo García de la Sienna, de "Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State", publicado originalmente en F. P. McHugh y S. M. Natale, comps., *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited* (University Press of America, 1993), pp. 175-202. Se publica con el permiso de Rowman and Littlefield.

mente en el sentido de que viven en “sociedad”, sino en que viven en sociedades múltiples y diversas; y que si estas expresiones diversas de nuestra socialidad no son fomentadas y protegidas en contra de las deformaciones que surgen de una exageración, ya sea del poder del estado o de la libertad individual, resultaremos empobrecidos como ciudadanos así como en nuestros otros papeles sociales.

Este tema, sobre el cual poco que es original ha sido dicho por los filósofos políticos desde antes de la Segunda Guerra Mundial, está atrayendo un renovado interés a través del espectro ideológico. Los neoconservadores en los Estados Unidos de Norteamérica, al atacar las “megaestructuras” burocráticas como el estado y las grandes instituciones corporativas, alientan una recuperación de estas “estructuras mediadoras” (el término es de Berger y Neuhaus) que protegen al individuo en contra de ellas. Los neoliberales, al exponer la ineficacia y la mezquindad del sector público, buscan trasladar la responsabilidad de la coordinación económica y la provisión de bienestar a las organizaciones privadas. Los neosocialistas, desilusionados por la promesa no cumplida del socialismo administrado por el estado, se unen a los verdes [ecologistas] y a las feministas para promover una nueva variedad de socialismo descentralizado pluralista (“socialismo asociacionista”, como Paul Hirst lo caracteriza), que satisface las necesidades humanas mediante la participación democrática, en vez de hacerlo a costa de la misma.

Podemos, por lo tanto, estar siendo testigos de un renacimiento del “pluralismo” (estrictamente del pluralismo “normativo”, en tanto que distinto de la variedad, supuestamente, puramente “descriptiva” del pluralismo desarrollado por los científicos políticos estadounidenses en los 1950’s y los 1960’s, y aún influyente hoy en día). Al mismo tiempo que permanecen profundas divergencias entre estas varias tendencias de pensamiento, hay por lo menos un consenso de que el estado moderno se ha sobrepasado y, por lo tanto, se ha autoincapacitado y necesita ser remodelado de un modo que respete las contribuciones independientes de una pluralidad de asociaciones, comunidades e instituciones que o bien han sido, por demasiado tiempo, atrofiadas debido a la negligencia, o que se han derrumbado bajo el asalto directo.

Por supuesto que ya hemos estado ahí. Entre las muchas obras que dieron voz a preocupaciones semejantes en las décadas tempranas del siglo xx se encontraba *Quadragesimo anno*:

... por el vicio que hemos llamado “individualismo” han llegado las cosas a tal punto que, abatida y casi extinguida aquella exuberante vida social, que en otros tiempos se desarrolló en las corporaciones o gremios de todas clases, han quedado casi solos frente a frente los particulares y el estado; pues, deformado el régimen social, y recayendo sobre el estado todas las cargas que antes sostenían las antiguas corporaciones, se ve él abrumado y oprimido por una infinidad de negocios y obligaciones (56).

Hoy el papel de esta “estructura de gobierno social” está siendo redescubierta una vez más. La forma específica de estructura recomendada por Pío XI —un tipo de corporativismo liberal—, puede no ser nuestra guía hoy en día; pero los contornos, a grandes rasgos, de la visión social que subyace a la misma, desde luego que ameritan una reapropiación y elaboración críticas.

El propósito de este texto es destacar la importancia de esta tarea trayendo la visión católica expresada en *QA*, y específicamente las ideas de subsidiariedad y autonomía asociacional que le son centrales, a una interacción crítica con una visión y principio paralelo provenientes de la tradición reformada. Me enfoco en la versión más altamente desarrollada de esta visión reformada, la que ha emergido a finales del siglo xix a partir de un neocalvinismo holandés revivido, y en la cual es fundamental una idea diferente de autonomía asociacional —la de soberanía de las esferas. Se puede argumentar que esta concepción pluralista reformada, aunque no es ampliamente conocida fuera de los Países Bajos, es el ejemplo más sustancial de una teoría social y política protestante en el siglo xx. Influenció decisivamente el curso de la historia política holandesa, modeló la estructura de algunas instituciones sociales y políticas holandesas primarias, y dejó su impronta en el carácter de la democracia cristiana holandesa. Aunque enraizada en fundamentos teológicos y filosóficos muy diferentes, comparte mucho con la concepción católica (más de lo que ha estado dispuesta a admitir). Habré de sugerir qué elementos clave en ambas filosofías políticas necesitan ser incorporados a una teoría cristiana contemporánea del estado.

En la primera sección del texto, reviso los orígenes y significado de la subsidiariedad, basándome tanto en enunciados papales como en interpretaciones del principio por filósofos católicos, especialmente aquéllos asociados con el solidarismo tales como Heinrich Rommen, Johannes Messner, Oswald von Nell-Breuning (autor del primer bosquejo de *QA*). La concepción reformada de la soberanía de las esferas se introduce en la segunda sección. Se da especial atención a los dos defensores más articulados de la idea, el teólogo y estadista del siglo XIX Abraham Kuyper, y el filósofo del derecho del siglo XX Herman Dooyeweerd. La sección final hace sugerencias preliminares con respecto a una interacción crítica con las otras variedades de pluralismo a las que me he referido anteriormente.

### **1. La subsidiariedad**

El término “subsidiariedad” ha hecho recientemente su aparición dentro de la discusión política británica debido a su relación con la idea de federalismo. Los demócratas cristianos europeos, aparentemente, han estado empleando el término para persuadir a los reticentes británicos de que las instituciones federales europeas habrían de asumir funciones que actualmente están siendo llevadas a cabo por los gobiernos nacionales solamente cuando se haga evidente que estos últimos son incapaces de cumplirlas eficientemente. Algunos comentaristas británicos parecen pensar que el término no es más que otro ejemplo de eurohabla tecnocrática. Otros creen que han metido un gol al notar que, puesto que el principio de subsidiariedad no indica precisamente qué poderes debieran ser transferidos al nivel europeo —no nos dice si los cinturones de seguridad debieran estar regulados desde Bruselas o Londres, por ejemplo—, el término debe ser meramente otro ejemplo de vago pensamiento continental. (Si la subsidiariedad indicara esta clase de cosas no sería, desde luego, un principio en lo más mínimo sino más bien una política, pero dejemos eso de lado.) Evidentemente será necesaria mucha clarificación si el término, o más importante el concepto, ha de ser empleado constructivamente en el debate de la configuración futura de Europa.

El federalismo no es, sin embargo, más que una aplicación específica del principio, una abocada a la cuestión de la división de poderes entre diferentes niveles de gobierno. El principio opera mucho más

ampliamente como una guía básica para la distribución de funciones entre el estado y todos los demás cuerpos. Sostiene que el estado no debiera de asumir tareas que otras comunidades pueden llevar a cabo por sí mismas, y aconseja que lo que Pío XI denominaba “la estructura del gobierno social” no debiera de ser innecesariamente anulada por el gobierno político desde arriba. Tradicionalmente estas otras comunidades son conocidas en el pensamiento católico como “inferiores” o “subordinadas”. El término, de hecho, incluye tanto cuerpos políticos subordinados tales como municipalidades o provincias, como cuerpos no políticos tales como familias, sindicatos o escuelas.

Esta aplicación política del principio será una preocupación primaria, pero es esencial notar que la subsidiariedad también se aplica a relaciones fundamentales entre el individuo y cualquier comunidad (o “la comunidad” en general). La subsidiariedad siempre ha sido entendida como aplicándose comprensivamente a todas las relaciones sociales y, por ende, se halla en el corazón de la filosofía social católica.

Antes de recapitular brevemente los temas de esta filosofía, es necesario dar un bosquejo de la historia del principio. El término “subsidiariedad” no aparece en *Rerum novarum*, pero no obstante la idea está ya operativa ahí. Aunque no se puede decir que *RN* haya realmente “enseñado” el principio, como sostiene la Nueva Enciclopedia Católica, el principio se haya indudablemente implicado en varios puntos del documento. Traza una distinción cuidadosa entre “sociedades privadas” o inferiores y la sociedad más amplia, y afirma que el estado tiene el deber de dar un efecto legal al derecho natural de los individuos de adherirse a tales “sociedades privadas” (51). En particular, suscribe amplia y entusiastamente las virtudes de las asociaciones de trabajadores (*RN*:48-51). Como lo dijeron Calvez y Perrin, para León asociaciones como éstas podrían ayudar a “rehacer los hilos de conexión de una sociedad que el individualismo ha reducido a unidades aisladas” (p. 408). Consistente con esto, *RN* también afirma los derechos independientes tanto de la familia como de las órdenes religiosas frente el estado, e insiste en que deben de ser vigilantemente protegidos en contra de una intervención estatal indebida (RM 14, 53). Más aún, donde esta intervención resulta ser necesaria, “no se debe pedir que la ley haga más o que proceda más lejos de lo que sea necesario para corregir lo que esté equivocado” (29).

Se puede decir, por lo tanto, que el principio de subsidiariedad está fundado en *RN*. Sin embargo, como se sabe bien, recibe su primera formulación papal explícita en *Quadragesimo anno* de Pío XI:

... como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda intervención de la sociedad debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos (56).

En varias ocasiones los sucesores de Pío XI han reafirmado el principio explícitamente. Pío XII lo hizo en varias ocasiones (por ejemplo, en un discurso a los nuevos cardenales en 1946, citado en Calvez y Perrin, p. 122, nota). Juan XXIII lo reafirma y lo usa en varios puntos en *Matter et magistra* (53, 117, 152), la cual también contiene una larga sección que reconoce la importancia del crecimiento de las “asociaciones” (59-76). También lo aplica a la esfera internacional en *Pacem in terris* (140). Pablo VI lo emplea, aunque sin mencionar el término, en *Populorum progressio* (33). Felizmente, la subsidiariedad también recibe mención en *Centesimus annus* (15, 48), junto con el principio complementario de la solidaridad. *QA* sigue siendo la formulación explícita clásica aunque otros temas en encíclicas sociales posteriores, especialmente en elaboraciones del significado del bien común, claramente se apoyan en esta interpretación y aplicación.

Hasta aquí la historia de la idea. ¿Qué hay de su significado detallado? Tomemos primero su sentido general, y luego consideremos más ampliamente su aplicación política. El término “subsidiariedad” se deriva de la palabra latina *subsidium*, la cual significa auxilio o ayuda. Está, de hecho, ya implicada en la concepción de la relación entre el individuo y la sociedad que se encuentra en la base de la filosofía social católica. Los humanos son criaturas sociales incapaces de alcanzar sus fines aislados de los demás. Necesitan el *subsidium*, la ayuda de la sociedad para ser humanos. La sociedad misma lleva a cabo así una “función subsidiaria” en relación con las personas; “toda actividad social es por su naturaleza subsidiaria”, como lo dijera Pío XII. Una función “subsidiaria” no es una función “secundaria”, sino más bien una auxi-

liar indispensable. La sociedad lleva a cabo una función subsidiaria no simplemente cuando el individuo se halla en crisis, sino siempre.

El mismo punto emerge de una consideración del concepto del bien común. El bien del individuo no puede lograrse aparte del bien del todo. El bien común tiene prioridad sobre todos los bienes individuales, pero sólo en el sentido de que el individuo necesita lo que se haya contenido en el bien común para alcanzar su bien individual. El bien de los individuos está abarcado dentro de éste y lo cumple al ofrecer aquellas condiciones, recursos, oportunidades y seguridades sin las cuales el individuo no puede alcanzar sus propios fines. Las limitaciones que impone el bien común al ejercicio de los derechos individuales son impuestas para garantizar las condiciones en las que tales derechos pueden ser efectivamente realizados. En un sentido radical, el significado de la personalidad, “el derecho de la sociedad, el bien común, está necesariamente dentro de los derechos de la persona, los cuales garantiza. Trasciende la persona sólo porque también mora en ella” (Calvez y Perrin, p. 118).

Ahora bien, la ayuda (*subsidium*) ofrecida por la sociedad como tal al individuo no es más que la que se haya contenida en el bien común. Por ende, como lo dice Messner: “la ley de función subsidiaria y la ley del bien común son, en substancia, idénticos”. El principio del bien común tanto legitima la acción colectiva como, al mismo tiempo, limita tal acción a aquello que es necesario para asistir a los individuos en la realización de sus propios fines en la libertad responsable. El bien común autoriza a la comunidad no más allá del punto en que los individuos requieren su ayuda (Messner p. 196). La subsidiariedad es, así, una característica inherente al bien común, no una cualificación del mismo.

Regresemos ahora a la aplicación de la subsidiariedad a la relación entre el estado y las comunidades inferiores. Una cuestión preliminar es ¿qué cae bajo el encabezado de “comunidades inferiores”? Tomás de Aquino solamente discute con algún detalle la familia y el hogar pero los filósofos católicos modernos, tales como Rommen y Messner, reconocen una variedad mucho más amplia de comunidades, típicas de una sociedad industrial diferenciada. Siguiendo la guía dada por León XIII, quien específicamente reconoció las asociaciones de trabajadores como teniendo un fundamento natural, han extendido el

argumento aristotélico-tomista para la evolución orgánica del estado desde el hogar para incluir no solamente agrupaciones territoriales inferiores, sino también organizaciones profesionales y vocacionales, y cuerpos religiosos, nacionales, culturales y educativos (Rommen, p. 301). A veces se traza una distinción entre comunidades directamente ordenadas por la naturaleza (la familia, la localidad, el grupo ocupacional, el estado, la sociedad internacional), y las asociaciones basadas en fines libremente elegidos (sindicatos, asociaciones patronales, grupos de caridad, y así consecutivamente) (Messner, p. 138).

La sociedad humana es visualizada como una jerarquía divinamente ordenada de comunidades cualitativamente diferentes, cada una ordenada a fines distintivos no transferibles, enraizados en la naturaleza racional del hombre, y gobernados por la ley natural y divina. La jerarquización de las comunidades se determina por el arreglo jerárquico de los fines. Las comunidades particulares vienen a la existencia en el proceso social como expresiones de aspectos particulares de la naturaleza humana social. Mientras que el fin sobrenatural del hombre es su más alto fin, sólo se puede mover hacia el mismo a través de esta pluralidad de asociaciones naturales, cada una dirigida a alcanzar un fin parcial; y poseyendo un carácter único y un rango de derechos y deberes determinados objetivamente por la ley natural. Como lo dice Juan Pablo II en *CA*:

... la socialidad del hombre no se agota en el estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado (en *Sollicitudo rei socialis*) “subjetividad de la sociedad”... (14).

La subordinación de comunidades inferiores a aquéllas por encima de ellas en la jerarquía social no compromete su identidad separada ni disminuye su valor independiente (relativo). Como lo dice Rommen: “Todas las formas organizativas tienen sus valores intrínsecos y sus fines objetivos, la forma superior no hace superflua a la forma inferior; nunca debe abolirla, ni debe tampoco asumir sus funciones y propósitos” (p. 30). En sentido estricto, toda comunidad más alta lleva a cabo una función subsidiaria con respecto a aquéllas que se hallan por deba-



jo de la misma (pero este punto no tiende a ser proseguido por razones que exploraremos posteriormente).

Es la función esencialmente subsidiaria del estado con respecto a las comunidades inferiores lo que atrae el mayor interés. El principio general es que el estado tiene un deber de ofrecer a las comunidades inferiores aquella ayuda que necesiten para que las últimas alcancen sus fines distintivos. Todo lo que se dijo arriba acerca de la función subsidiaria de la sociedad con respecto a los individuos también se aplica a la función subsidiaria del estado con respecto a las comunidades inferiores.

El estado es el guardián supremo del bien común de toda la sociedad. Como tal, tiene el poder de actuar en una variedad de modos para garantizar ese bien moral supremo. La autoridad del estado tiene en principio un alcance tan amplio como lo requiera el logro del bien común. Pero no es más amplio. Así como el bien común incluye dentro de sí el bien de los individuos, así también incluye los bienes particulares de las comunidades inferiores. Su carácter es necesariamente pluralista. Por ende, el estado no puede prosperar a expensas de los derechos de sus ciudadanos o de los derechos de los cuerpos inferiores que se hallan dentro de su jurisdicción. El estado debe permitir que las comunidades inferiores sean ellas mismas. En la práctica, esto significará que el reconocimiento de una medida sustancial de autonomía por parte de las comunidades inferiores será un ingrediente esencial del bien común.

La protección de la autonomía de las comunidades inferiores será una salvaguarda para los individuos frente a las probables invasiones de un creciente estado centralizado. La libertad individual es extendida al salvaguardarse la libertad de asociación. Proteger esta autonomía es, más aún, crucial para el funcionamiento propio del mismo estado, un punto que se expresa en *QA*:

Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, pues de otro modo le serán de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella sola corresponde, y que sólo ella puede realizar, a saber: dirigir, vigilar, urgir, castigar, según los casos y la necesidad lo exija. Por tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función supletiva del

estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del estado (80).

La autonomía de las comunidades inferiores alcanza su expresión legal en su posesión de derechos especiales. Messner es especialmente enfático al afirmar el principio del pluralismo jurídico (y en esto reconoce la contribución de los pluralistas legales de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, tales como Gierke, Duguit, Hauriou y Gurvitch). Correspondiendo a la pluralidad de comunidades existe, sostiene él, “una pluralidad de categorías de derechos fundamentales igualmente originales, ninguno de los cuales puede ser derivado del otro” (p. 177). Estos derechos se mueven en diferentes órbitas y son cualitativamente diferentes de, e irreducibles a cualquiera de los otros. Aunque el estado es responsable de establecer un marco legal dentro del cual las comunidades inferiores puedan ejercer con seguridad estos derechos particulares, el mismo no es la fuente de estos derechos. Tales derechos son esencialmente derechos naturales, derechos que el estado meramente codifica y balancea en la ley positiva. El estado les otorga a los cuerpos inferiores el reconocimiento legal necesario, pero “es su esencia, sus fines, lo que controla las formas legales, y no viceversa” (Rommen, p. 143). Tales asociaciones debieran por lo tanto, en general, ser dejadas en libertad por el estado para que adopten sus propias reglas internas. Por otro lado, éstas deben ser conducentes a la realización de sus propósitos morales naturales. La libertad de asociación es más que el derecho del individuo a unirse a una asociación. También conlleva el deber de ver que la asociación cumpla su propósito moralmente legítimo. Si este deber no se cumple, puede ser necesario que el estado intervenga para garantizarlo. Esto no sería una violación, sino una restauración de los derechos naturales de la asociación.

Los derechos especiales de las comunidades inferiores constituyen un límite considerable al ejercicio de la soberanía del estado. La posesión de soberanía es, desde luego, un concomitante esencial del derecho del estado al bien común de toda la sociedad. Puesto que sólo el estado tiene este deber, solamente él tiene este derecho. Aunque los derechos del estado y aquéllos de las comunidades inferiores son

“igualmente originales”, no son “iguales” (es decir, idénticos en contenido).

Pero la soberanía política debe ser cuidadosamente definida. Enfáticamente no significa omncompetencia legal, sino solamente universalidad y finalidad legal. La autoridad del estado ciertamente abarca su entero territorio, asume precedencia sobre las autoridades inferiores de otros cuerpos y actúa como un adjudicador final en casos de conflicto. Pero puesto que las esferas de autoridad de las comunidades inferiores son también originales y están enraizadas en la naturaleza, nunca pueden ser concebidas como meras delegaciones de la autoridad política.

Debemos explorar ahora, todavía más, lo que el estado puede hacer conforme actúa subsidiariamente hacia las comunidades inferiores. Un muy amplio rango de actividades han sido propuestas como justificadas por el principio, pero se pueden distinguir convenientemente tres tipos particulares de actividad: permitir, intervenir y sustituir:

\* Las actividades de *permisión* involucrarán la creación de las necesarias condiciones generales legales, económicas, sociales y morales en las que pueden florecer las comunidades inferiores. Legalmente, debe establecerse un orden justo y estable en el que los derechos especiales de las comunidades inferiores sean sostenidas. Económicamente, como lo dice *Centesimus annus*, el estado actúa “creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza” (15). Social y moralmente es tarea del estado promover relaciones armoniosas entre los individuos y entre las comunidades, e incentivar aquellas virtudes públicas que promueven la actividad comunitaria saludable.

\* Las actividades de *intervención*, es decir, las intervenciones en los asuntos internos de una comunidad inferior, se justifican cuando hay alguna obvia deficiencia o distorsión dentro de las mismas que pueda afectar al bien común. Esto podría incluir tanto intervenciones negativas (restricciones), tales como estrechar los procedimientos de elección de un sindicato grande que no se conduce democráticamente o limitar los derechos de los accionistas de una corporación; como intervenciones positivas (provisión), tales como suplementar el ingreso bajo con pagos de seguridad social. Tal intervención debe siempre perseguir

restaurar la habilidad de las comunidades inferiores para cumplir sus propias responsabilidades hacia la comunidad más amplia. Esto es, la intervención no está justificada en términos de los beneficios que resulten para las comunidades particulares mismas, sino de aquéllos que resulten para el bien común.

No sorprendentemente, diferentes autores y diferentes papas interpretan el alcance de la intervención legítima de modo diferente, pero tomemos a Rommen como ilustración. Él visualiza un programa de legislación social que proteja al trabajador, reconozca los derechos de los sindicatos, elimine el trabajo infantil, defienda las asociaciones de agricultores, imponga impuestos progresivos, contenga los monopolios, conceda privilegios a las cooperativas de granjeros, garantice honestidad en las instituciones financieras, proteja al pequeño ahorrador, o imponga tarifas (pp. 321-4, 351-2). Tal intervención debe, sin embargo, no ser más que una “reconstitución del orden de la iniciativa propia” (p. 304).

\* Las actividades *sustitutivas*, en las que el estado directamente asume tareas que pertenecen específicamente a comunidades inferiores son, en general, descartadas. La responsabilidad directa del bien común parcial de las comunidades inferiores cae fuera del orden político. Por ende, la nacionalización comprensiva y una economía centralmente planificada están, en principio, excluidos. Pero en circunstancias excepcionales, cuando una comunidad particular es crónicamente deficiente e incapaz de llevar a cabo funciones básicas, tal sustitución se justifica, temporalmente de ser posible. La sustitución es, así, un “modo accidental de subsidiariedad”, como lo dicen Calvez y Perrin (p. 336). Sin embargo, por añadidura, a veces se reconoce que el estado puede necesitar asumir ciertas actividades esenciales que llevan a cabo cuerpos inferiores cuando éstos crecen hasta el punto de volverse indispensables para el bien común, quizá convirtiendo en bienes públicos ciertos monopolios naturales (QA, 179; CA, 48).

Estos son entonces los contornos amplios de la concepción del papel del estado generados por el principio de subsidiariedad. Como preparación para discutir la idea reformada de soberanía de las esferas, vale la pena hacer una pausa para explorar tan sólo una de las preguntas importantes que surgen de la explicación anterior, a saber la idea de que las diferentes comunidades están jerárquicamente ordenadas. La

noción de un orden jerárquico es fundamental en la metafísica tomista. Sean cuales fueren sus méritos generales, crea un problema cuando se aplica al mundo social, (uno que aquí sólo puede ser brevemente caracterizado). Es plausible reconocer que los seres humanos funcionan dentro de una diversidad de comunidades, pero es problemático ver éstas como si estuvieran ordenadas dentro de una jerarquía. ¿En qué sentido su rango se halla “por encima” de las comunidades inferiores, o la comunidad local “por encima” de la familia? ¿Se halla la corporación por encima del sindicato, o viceversa? ¿Qué posición tienen los partidos políticos o las escuelas en la jerarquía? Y, quizá lo que es más problemático, ¿en qué sentido corona la iglesia como comunidad sobrenatural a la jerarquía entera? Parece difícil encontrar un criterio satisfactorio único, de acuerdo con el cual pudiera lograrse una ordenación jerárquica completa —lo cual sugiere que la misma idea de jerarquización puede hallarse fuera de lugar.

El problema con la idea de jerarquía se puede ver también explorando la pregunta de por qué, como señalan Calvez y Perrin, “la subsidiariedad solamente mira en una dirección”, (p. 332). No es difícil ver la plausibilidad inicial de esto con respecto al estado (central o local). Mientras que el estado cumple una función subsidiaria hacia las comunidades inferiores, éstas no cumplen una función similar hacia el mismo. En un sentido amplio, las comunidades inferiores asisten al estado en su tarea, en tanto que efectivamente cumplen sus propias funciones y, por ende, hacen que la ayuda del estado sea innecesaria. No obstante, no es parte de su propósito primario responsabilizarse del estado del modo en que el estado es esencialmente responsable de ellas. No obstante, es más difícil ver por qué la subsidiariedad es solamente una función en una dirección con respecto a las relaciones entre las varias comunidades inferiores mismas. Ya se ha notado que pocos intérpretes de la subsidiariedad tienen mucho que decir acerca de cómo las comunidades más altas, distintas del estado, se supone que han de ayudar a aquéllas que se hallan por debajo en la jerarquía. Esto puede deberse a que, en cualquier caso, es difícil determinar si algunas comunidades se hallan arriba o debajo de otras. También es, crucialmente, debido a que la ayuda evidentemente va en ambas direcciones. ¿La corporación ayuda al sindicato, o viceversa? ¿Una asociación profesional ayuda a una universidad, o viceversa? Parecería que

se requiere una explicación mucho más compleja de los posibles eslabonamientos entre las numerosas comunidades que constituyen una sociedad moderna diferenciada. Sobre esto, la concepción reformada puede tener algo que ofrecer aunque, como veremos, tiene también sus propias limitaciones. Me ocuparé ahora de esta concepción.

## 2. La soberanía de las esferas

“Soberanía de las esferas” es el concepto central en la principal tradición de pensamiento social y político que emerge del neocalvinismo holandés del siglo XIX. (Para una explicación del contenido y contexto del pensamiento social y político calvinista holandés, ver Wintle y Woldring.) La frase holandesa *souvereiniteit in eigen kring* es literalmente traducida como “soberanía en la propia esfera de uno”. Fue notada, inicialmente, por Guillaume Groen Van Prinsterer, historiador y crítico de la Revolución Francesa y líder de un grupo de miembros protestantes del Parlamento, aunque el término recibió su formulación clásica en los numerosos escritos y discursos de Abraham Kuyper (1837-1920), teólogo, líder eclesiástico reformado, líder de un partido político, y Primer Ministro [de los Países Bajos] desde 1901 hasta 1905. (Para explicaciones de la vida y el pensamiento de Kuyper véase Vanden Berg, Van Til, Langley, Skillen 1974 y Skillen 1991.) Kuyper la desarrolló hasta convertirla en la categoría organizadora de una teoría social distintivamente calvinista. Esta teoría fue subsecuentemente desarrollada de manera sistemática y llevada a un alto grado de sofisticación filosófica por Herman Dooyeweerd (1894-1975), un profesor de derecho en la Universidad Libre de Amsterdam (fundada por Kuyper).

Algunos de los muchos paralelos entre esta concepción calvinista y el pensamiento social católico se pueden bosquejar brevemente. Cada uno comienza repudiando tanto las teorías sociales individualistas, características del liberalismo ilustrado, como las teorías universalistas desarrolladas en reacción al mismo, sean románticas, hegelianas o socialistas. El individuo es reconocido como un ser esencialmente social, creado por Dios para vivir dentro de una variedad de diferentes comunidades y, no obstante, nunca para ser subsumido dentro de las mismas. Ambas desarrollan concepciones enfáticamente pluralistas de la sociedad, viéndola como consistente en una amplia variedad de

comunidades cualitativamente diferentes, destinadas a coexistir en un equilibrio armonioso. Cada una concibe al estado como poseedor de una especial responsabilidad de reconocer y proteger estas comunidades, y advierte en contra del peligro tanto de la dominación estatal de tales comunidades como de la negligencia estatal al dejar de impedir el dominio de una comunidad por otra, o el dominio de los individuos por las comunidades más poderosas.

Las diferencias surgirán conforme procedamos, pero las similitudes son impactantes no solamente en cuanto a sustancia, sino también en cuanto a contexto. Las dos teorías fueron formuladas aproximadamente al mismo tiempo. La primera formulación principal de Kuyper de la “*Souvereiniteit in eigen kring*” (soberanía de las esferas) apareció en 1880 (Kuyper:1956, pp. 39-73). Una segunda contribución principal llegó en 1891 en un discurso a un congreso ecuménico de pensamiento social intitulado “*Het sociale vraagstuk en de christelijke religie*” (La cuestión social y la religión cristiana), la cual cita *RN* de manera aprobatoria (Kuyper:1956, pp. 74-113, ahora traducida como *El problema de la pobreza*, Skillen:199.) Estos dos documentos fueron posiblemente tan influyentes en conformar el curso de la acción social holandesa neocalvinista como lo fue *RN* en conformar la acción social católica subsecuente. La visión de Kuyper fue desarrollada filosóficamente por Dooyeweerd entre los 1920’s y los 1950’s, aproximadamente el mismo período durante el cual los filósofos solidaristas hicieron mucho de su trabajo más productivo. Y cada uno produjo obras densas y extensas de filosofía social sistemática (ninguna de las cuales son muy leídas actualmente!).

¿Cuál era entonces la visión calvinista de Kuyper de la sociedad? El corpus de Kuyper es enorme, pero los contornos esenciales de esta concepción se pueden encontrar en los dos documentos recién citados y en su obra en inglés mejor conocida *Lectures on Calvinism* [Conferencias sobre el calvinismo] (Kuyper:1931), dadas en la universidad de Princeton en 1898. Kuyper considera al calvinismo no primariamente como un marco teológico, sino más bien cosmológico. Genera una cosmovisión distintiva que tiene implicaciones para toda área de la vida y el pensamiento. Su meta es articular estas implicaciones, promoviendo la construcción de una concepción comprensiva tan amplia como lo puede ser la del catolicismo o la del “modernismo”. Rechaza (aun-

que no consistentemente) la distinción católica entre fines naturales y sobrenaturales. La gracia no perfecciona la naturaleza, sino que radicalmente la restaura a sus propósitos creados, originalmente perfectos. Ni tampoco es la mediación de la iglesia institucional necesaria para permitir que la gracia redima el mundo. Por ejemplo, Kuyper siempre se opuso al control clerical de instituciones no eclesiásticas tales como sindicatos, partidos, etcétera. La gracia opera directamente dentro de todo sector de la vida humana.

Una cosmología calvinista fundamenta el pensamiento social y político de Kuyper. En contra de las teorías idealistas y monistas del estado comunes en Europa a finales del siglo XIX, las cuales sostenían que la soberanía del estado era en principio ilimitada, Kuyper postuló la noción de que toda comunidad o “esfera” dentro de la sociedad poseía su propia ‘soberanía’ distintiva sobre sus propios asuntos. La soberanía absoluta solamente pertenece a Dios, pero él delega soberanías particulares a varias esferas sociales, no de manera mediada a través del estado o la iglesia, sino inmediatamente, directamente. Cada esfera—familia, localidad, iglesia, escuela, sindicato, negocio, academia, estado, y así consecutivamente— recibe un mandato divino directamente de Dios. La sociedad es un “organismo infinitamente complejo” (Kuyper:1956, p. 44) que abarca una multiplicidad de esferas sociales, cada una equipada con sus propios derechos y deberes; a cada una de las cuales se le requiere que cumpla con sus tareas distintivas propias, y a todas las cuales se les ha ordenado respetar los derechos y obligaciones de todas las demás. Estas esferas no están simplemente yuxtapuestas una junto a la otra, sino orgánicamente eslabonadas, y esta liga orgánica es ella misma parte del diseño creacional de Dios. Aquí Kuyper claramente muestra la influencia de varias corrientes de pensamiento organicista que surgieron, especialmente, a partir del movimiento romántico y la Escuela Histórica de Derecho. Desde luego, él propone una versión cristianizada de la idea de *volksgeest* [espíritu del pueblo], que anima el más grande organismo de la nación, la cual a su vez es un miembro de la comunidad orgánica de la humanidad (ver Dengerink, pp. 140 ss).

La teoría de Kuyper difiere del organicismo romántico fundamentalmente, sin embargo, porque él concibe el organismo social entero, y sus partes, como puestas bajo una ley divina para el cosmos, universal-



mente válida. El romanticismo y el historicismo exaltan la individualidad a costa de la universalidad, mientras que Kuyper postula un orden universal de leyes dentro del cual la individualidad encuentra su lugar propio. Esta ley universal está diferenciada en una serie de “leyes de vida” particular (*levenswetten*) u “ordenanzas” (Kuyper:1931, p. 70), las cuales valen para cada dimensión del mundo. Cada esfera social se halla bajo una ley tal, la cual determina su naturaleza y propósito mediante una especie de necesidad interna. Esta es una fuerza internamente generada, implantada por el Creador, quien inclina a los seres humanos a agruparse en ciertas configuraciones específicas para el propósito de llevar a cabo una actividad específica. Esto trae a Kuyper muy cerca, desde luego, de un concepto de teología social. En efecto, Frederick Carney ha identificado tal concepto como característico de varios escritores calvinistas tempranos. No obstante, difiere de la versión específicamente tomista en que carece de la idea de una evolución social de un tipo de comunidad a partir de otra.

Sin embargo, la concepción del estado de Kuyper difiere de la del tomismo (Kuyper: 1931, capítulo 3). Por encima de la unidad orgánica de la nación se halla el estado. El estado es una ordenanza divina posterior a la caída, instituída como una respuesta a los efectos desintegradores de la caída sobre la unidad orgánica de la sociedad. No es una “cabeza natural” que crezca orgánicamente a partir de la nación, sino una “mecánica” impuesta desde afuera, no necesariamente fundada en una nación única y a la que, aún así, se le ha cargado con la tarea de restablecer la unidad hasta donde sea posible. Y una parte principal de esta tarea involucrará precisamente balancear y proteger a las otras esferas sociales.

El estado es soberano pero sólo dentro de su propia esfera. Es la única autoridad pública y, sin embargo, se encuentra al lado de otras esferas como una institución divinamente ordenada entre muchas. La soberanía del estado encuentra sus límites en la soberanía de las otras esferas: “dentro de cada una de las diferentes esferas sociales” no tiene autoridad; en estas esferas gobiernan otras autoridades que derivan su poder no del estado, sino de Dios. El estado sólo puede reconocer a las autoridades en estas esferas (Kuyper:1956, p. 45). Las esferas están relacionadas de un modo coordinado, no jerárquico, con el estado y entre ellas. Una de sus tareas principales es proteger la soberanía

de otras esferas, tanto de la decadencia interna como de la invasión externa.

¿Qué puede hacer entonces legítimamente el estado? En una obra temprana, distinguió entre la “tarea normal” del estado y su tarea “subsidiaria”, la cual él define en términos muy cercanos a aquéllos que se encuentran en los escritores católicos, como ayudando a aquellas comunidades que son en algún grado incapaces de cumplir su función (*Sobre el programa*: Amsterdam, 1879, cfr. pp. 199-200, 300-1). Posteriormente, sin embargo, relacionó su noción de intervención estatal más cercanamente con la idea de soberanía de las esferas. En *Lectures on Calvinism* propone una tarea triple. Primero, el estado debe adjudicar en casos de conflicto entre las esferas, forzando mediante la ley la consideración mutua de los límites de las otras. Segundo, debe defender a los individuos del abuso de poder por otros miembros de la esfera. Tercero, debe “coercionar a todos los ciudadanos a asumir cargas personales y financieras para el mantenimiento de la unidad natural del estado” (Kuyper: 1931, p. 97). Es notable que, mientras que los dos aspectos de la tarea del estado están definidos en términos de soberanía de la esfera, Kuyper encuentra necesario agregar en la tercera lo que viene a ser un reconocimiento del “bien común”. Dooyeweerd encara precisamente el mismo asunto, como veremos ahora.

Herman Dooyeweerd adoptó un enfoque teórico más riguroso de la teoría social que Kuyper. No solamente buscaba construir una filosofía que rivalizara con el tomismo, sino que se esforzó en señalar las diferencias fundamentales entre su filosofía calvinista y la alternativa católica. No obstante, permanecen similitudes importantes. Todos los puntos anotados arriba, en los que el catolicismo y el neocalvinismo están de acuerdo, se aplican a Dooyeweerd. Es imposible aquí hacer justicia a la complejidad y sofisticación de su pensamiento. (Para una introducción al pensamiento de Dooyeweerd, ver Skillen:1974, Kalsbeek y McIntire. Las más accesibles de las obras en inglés de Dooyeweerd son Dooyeweerd:1979 y Dooyeweerd: 1986. Su *magnum opus* es Dooyeweerd:1953-8). Destacaremos solamente unos cuantos puntos importantes en los que Dooyeweerd hizo avanzar la teoría de Kuyper.

Dooyeweerd fundamenta su pensamiento social y político en un marco ontológico sistemático enraizado en la noción de soberanía divina. Dios ordena la creación a través de la ley en dos dimensiones,

la “modal” y la “individual”. La creación está estructurada de acuerdo con una serie de aspectos modales, todos los cuales condicionan toda entidad discreta (por ejemplo, espacial, biótica, lógica, social, ética), o “estructura de individualidad”. Hay tres categorías básicas de tales estructuras: cosas, eventos y relaciones sociales. Cada una “funciona en” todos los aspectos modales, ya sea como objeto o sujeto: un árbol, por ejemplo, exhibe aspectos físicos y biológicos de modo subjetivo; y aspectos síquicos, sociales, económicos, jurídicos y fídicos de modo objetivo (esto es, como un objeto ante el funcionamiento humano síquico, social y económico). Las relaciones sociales —una categoría que incluye todo tipo de comunidad, institución, asociación o relaciones interpersonales— también funcionan en todos estos aspectos y existen como estructuras de individualidad, cada una con un propio “principio estructural” que determina su naturaleza distintiva.

El punto importante acerca de una estructura de individualidad es que su identidad distintiva está determinada en particular por su función “cualificadora”, la cual es la clave de su principio estructural. Esta noción de estructuras de individualidad, cada una con su propia función cualificadora, es un desarrollo de la noción de Kuyper de “leyes de la vida”, cada una gobernando un sector particular de la realidad. Todas las relaciones sociales tienen funciones cualificadoras. Una familia, por ejemplo, está cualificada por el aspecto ético mientras que una iglesia está cualificada por el aspecto fídico. Dooyeweerd trata de insistir en que esta noción es fundamentalmente diferente de la idea tomista de teología social. Las relaciones sociales pueden tener muchos propósitos, pero propósito no es lo mismo que estructura interna. Más bien, la estructura determina el propósito. Pero la “estructura” resulta ser entendida en términos muy cercanos a la idea tomista de “fin”. La estructura está determinada para la función cualificadora, la que esencialmente caracteriza una relación social. Esto es, no obstante, lo que justamente un “fin” hace. Desde luego, él mismo aplica el término “destinación” (*bestemming*) a la naturaleza esencial de una relación social.

Sin embargo, Dooyeweerd no concibe los aspectos modales o las estructuras de individualidad como ordenadas de una manera jerárquica. Ninguna relación social, por ejemplo, se encuentra por encima de ninguna otra en el orden divino: al igual que Kuyper, las considera

como equivalentes, aunque irreduciblemente distintas. En contra de la idea católica de una subordinación jerárquica de una comunidad a otra, Dooyeweerd plantea la de una coordinación horizontal de comunidades. Ninguna metáfora espacial puede hacer plena justicia a las complejas interrelaciones entre las comunidades humanas, pero Dooyeweerd sostiene que es preferible una horizontal a una vertical. En esto, sugiero, está en lo correcto. La idea de subordinación implica que una comunidad inferior es de alguna manera incompleta, carece de autosuficiencia. Pero si es verdadero, como sugerimos anteriormente, que todas las comunidades ejecutan funciones subsidiarias hacia todas las demás —que la familia necesita la corporación y la escuela tanto como éstas necesitan a la familia y a las demás—, entonces todas las comunidades carecen por igual de autosuficiencia. En ese caso, se torna redundante hablar de cualquiera de ellas como si estuviera ordenada de acuerdo con una subordinación jerárquica. Ahora bien, es por supuesto verdadero que el tomismo postula grados de autosuficiencia. Todas las comunidades inferiores carecen de autosuficiencia pero algunas carecen de ella más que otras. Sugiero que es extremadamente difícil operacionalizar esta noción esencialmente cuantitativa de autosuficiencia. Comunidades diferentes, precisamente porque están cualitativamente distinguidas entre sí, meramente proveen diferentes tipos de ayuda a las demás. La corporación ofrece oportunidades de trabajo a las familias mientras que la familia ofrece adultos maduros capaces de trabajar para la corporación (al menos cuando cada una funciona propiamente). En otras palabras, necesitamos distinguir entre diferentes tipos de relaciones subsidiarias. El concepto general de subsidiariedad necesita ser especificado con respecto a tipos particulares de relaciones entre las comunidades.

¿Se puede decir lo mismo del estado, sin embargo? Puede ser que comunidades inferiores se hallen en relaciones horizontales entre sí, pero ¿se puede decir lo mismo de la relación del estado con tales comunidades? Anteriormente se sugirió que la idea de que “la subsidiariedad solamente mira en una dirección” al menos parece apropiada con respecto a la relación entre el estado y las comunidades inferiores. No obstante, en vista de lo anterior, parece no haber, después de todo, ninguna inconsistencia en decir que la subsidiariedad aquí es también un proceso de dos direcciones. Así como la familia provee trabajado-

res maduros a la corporación, también provee ciudadanos maduros al estado (por supuesto que hace muchas otras cosas también). Si reconocemos que la familia es en algún sentido la unidad “básica” de la sociedad, cuya destrucción pondría en riesgo el futuro de la sociedad como un todo, no hay razón por la cual no debiéramos designar a la ayuda que ofrece, una “función subsidiaria”. De modo semejante, sin los impuestos proporcionados por las corporaciones, el ingreso del estado se vería considerablemente reducido.

¿Qué es entonces distintivo acerca del estado? Para responder esto necesitamos especificar precisamente su función subsidiaria única. Anteriormente se reconoció que el estado tenía una responsabilidad primaria hacia otras comunidades mientras que éstas no tienen tal responsabilidad primaria hacia el mismo (o hacia cualquier otra). Solamente al estado se le ha encargado con la promoción directa del bien común de toda la sociedad. Por lo tanto, podríamos decir que el carácter subsidiario del estado es un aspecto primario de su naturaleza, mientras que el carácter subsidiario de otras comunidades es un aspecto secundario de las mismas. Dooyeweerd expresó esto al señalar el carácter únicamente público del estado. Su uso del término “público” se halla cercano en significado al término “bien común”.

¿Es esto reimportar la noción de jerarquía? No necesariamente. El concepto de subsidiariedad, así reformulado, puede sostenerse solo sin implicar el de jerarquía. Pero necesitamos distinguir claramente entre los diferentes tipos de autoridad asignadas a cada comunidad diferente. La naturaleza de la autoridad está determinada por el “fin” o la “función cualificadora” de una comunidad. Esta función determina no solamente la naturaleza interna de la comunidad sino también, y como una consecuencia, el tipo de “ayuda” que puede ofrecer a otras comunidades. La autoridad del estado no es esencialmente un tipo de autoridad espiritual, moral, social o psicológica, sino una de tipo legal. Ejerce su función subsidiaria hacia otras comunidades mediante la ley, estableciendo un marco legal justo dentro del cual las otras comunidades pueden operar. Como lo dice Dooyeweerd, el estado está cualificado como una “comunidad pública legal”. Es importante anotar aquí que comparte plenamente el pluralismo legal que se vio era favorecido por escritores católicos tales como Rommen y Messner. Cada relación social posee derechos originales que derivan de su “esfera de

soberanía jurídica”, la cual no puede ser anulada por el estado. No obstante, con respecto a la ley pública, el estado desde luego se encuentra por encima de todas las otras comunidades en una relación jerárquica. Su soberanía de esfera es una soberanía pública legal. Ésta no es una prioridad jerárquica general, solamente una función legal y, por ende, una función limitada. Sugiero que este modo de concebir la relación entre comunidades ayuda a superar algunos de los problemas asociados con el concepto de jerarquía social. El principio de subsidiariedad no necesita ser abandonado, pero sí necesita ser especificado más cuidadosamente, aplicando la noción de relaciones sociales equivalentes, diferentemente cualificadas.

Sin embargo, permanece un problema con la concepción del estado de Dooyeweerd. El estado está cualificado como una “comunidad pública legal”. Su “fin” es la ley pública. Deriva de esto la noción de que la tarea central del estado es la promoción de la “justicia pública” (*publiek gerechtigheid*). Cuando este concepto se expone en detalle, no obstante, resulta que significa esencialmente una mera interrelación de los derechos de las otras esferas sociales. La justicia pública consiste en un balanceo armonioso de múltiples soberanías de esfera jurídicas. Esta noción tiene obvias afinidades con, aunque no es idéntica a, el entendimiento católico de la justicia distributiva, en el cual la idea de una distribución proporcionada de beneficios y cargas es central. Pero ni la justicia distributiva ni ningún otro concepto de justicia han sido jamás vistos en el pensamiento católico como el principio primario que gobiernan las actividades del estado. Este principio es, por supuesto, el del bien común.

Sugiero que la noción de justicia pública de Dooyeweerd es demasiado estrechamente jurídica para capturar todo lo que nosotros y, desde luego él mismo, desearía ver al estado haciendo. De hecho, sus prescripciones de política detalladas no son demasiado desemejantes de las que se encuentran en la tradición católica (aunque es crítico de la aceptación católica de corporaciones públicamente autorizadas, prefiriendo que las mismas sigan siendo esencialmente privadas en carácter). Estrictamente no busca deducir todo lo que el estado puede legítimamente hacer a partir de la noción de justicia pública. La “tarea” del estado —lo que realmente hace— es distinguido de la “estructura interna” del estado —lo que esencialmente es. La noción de justicia pública

está dada por la estructura interna del estado (está dada en su función cualificadora), y no es posible simplemente derivar lo que su tarea es a partir de la noción de justicia pública.

El problema es, sin embargo, que deja de ofrecer un principio claro para determinar cuál es la tarea del estado realmente. Reconoce que su contenido preciso variará históricamente (más, o diferentes tipos de intervención pueden ser apropiados en algún período más que en otro) pero deja de suplir un criterio por el cual pudiera ser reconocido. Se acerca mucho usando dos ideas que parecen satisfacer lo que se requiere. Una es la de tarea “atípica” del estado, distinguida de la tarea “típica” que está determinada por el principio estructural del estado. Ésta es, no obstante, una referencia aislada y no está integrada en su teoría más amplia. La segunda es la idea del “interés público” (*publiek belang*), derivada del latín *salus publica*. Pero su repetida aseveración es que esta noción es vacía y fácilmente sometida a abuso, a menos que su contenido sea determinado por la idea de soberanía de esfera jurídica. No puede, pienso, ser definida satisfactoriamente sólo por soberanía de esfera jurídica. El alcance del término “público” no puede ser reducido meramente a respetar y balancear los varios derechos de las comunidades particulares. Actividades esenciales como construir caminos o determinar una moneda común no se pueden derivar de tales derechos particulares. Ciertamente estos derechos debieran ser respetados cuando se construyen los caminos o se adoptan las monedas, pero estas actividades no fluyen de tales derechos. Ejecutarlas no es satisfacer derechos, sino engrandecer lo que podría ser determinado como “bienestar”. Una noción como la del interés público o la de bien común o el bienestar general, sugiero, es esencial a una adecuada concepción del estado. El hecho de que haya sido siempre notoriamente difícil definirla ha conducido a muchos teóricos políticos a abandonar el término enteramente, pero de alguna manera resulta imposible excluirla permanentemente del discurso político efectivo.

### **3. Indicadores hacia una reformulación contemporánea**

Se ha sugerido que las concepciones católica y reformada del estado discutidas aquí contienen ambas valiosos elementos que pudieran contribuir al desarrollo de una concepción contemporánea cristiana del papel del estado. En esta sección final se aventuran algunas cuantas

sugerencias preliminares acerca de lo pudiera requerirse si este proyecto fuese llevado a cabo.

Vale la pena, antes que nada, reflexionar sobre la concepción amplia del estado que podría emerger de la síntesis crítica de estas dos teorías. Está claro que tanto las concepciones liberal clásica como la estatal socialista están excluidas desde el comienzo. Pero ¿significa esto que se nos deja meramente con una concepción general que es compatible con cualquiera, desde el socialismo moderado al socialismo liberal o al torismo paternalista? Puede, desde luego, ser el caso que el desarrollo concreto de los principios de subsidiariedad y soberanía de las esferas se parezca en muchos aspectos particulares a las recomendaciones específicas de cualquiera de estas otras concepciones. (Lo mismo pudiera decirse de cada una de ellas con respecto a las otras dos.) Pero ninguna de estas otras concepciones está tan completamente comprometida con el tipo de pluralismo distintivo —podríamos llamarlo “pluralismo comunitario”— que se halla en el corazón de las teorías cristianas bosquejadas aquí. Podemos resumir las ideas nucleares de este pluralismo comunitario así: primero, existe una diversidad de propósitos humanos esenciales divinamente creados, cada uno de los cuales necesita ser proseguido concretamente dentro de una correspondiente comunidad, con un carácter distintivo apropiado a ese propósito; segundo, el estado (y, por supuesto, cada uno) debe permitir a cada una de estas comunidades proseguir sus propósitos particulares en libertad responsable y con seguridad. Lo que tenemos, por lo tanto, son los fundamentos de una concepción del estado genuinamente distintiva.

Nuestro problema sobresaliente, potencialmente muy preocupante, debe al menos ser anotado aquí. Éste es el de la viabilidad de la idea, que subyace tanto a las concepciones católica como a la calvinista, de que ciertas comunidades tienen un fundamento universal en el orden de la creación. Cualquier teoría que postule la existencia de estructuras sociales universales encara la dificultad aparentemente insalvable de distinguir entre lo que es universal y lo que es individual en tales estructuras. La tentación obvia, a la que frecuentemente han sucumbido tanto los pensadores cristianos como otros, es identificar lo que es universal con lo que es simplemente prevaleciente en una época histórica (como por ejemplo, lo que el siglo xx británico hizo con la familia nuclear patriarcal victoriana). No se pueden alcanzar conclusiones sin



una extensa investigación intercultural. Pero la misma idea de estructuras sociales universales es ella misma muy inteligible. Después de un estudio detallado del lugar del gremio en la historia de Occidente, Anthony Black llega a la conclusión que tiene una obvia relevancia general para el proyecto de una teoría cristiana social y política que aquí está siendo recomendada:

Necesitamos reconocer que la comunidad del trabajo —la idea del gremio— tiene una dimensión moral. Es esencial al hombre, como lo es la familia o la amistad; está profundamente, quizá genéticamente impreso en la psique humana ... Está implantado en nuestra experiencia como especie ... Las configuraciones de los instintos sociales del hombre no pueden, más de lo que pueden su conformación física o emocional, ser radicalmente alteradas ... La comunidad de trabajo y grupos que lo acompañan no pueden ser reducidos a ninguna o a todas las funciones específicas que pueden cumplir; son unidades sociales con significado humano, como las familias ... Esto no significa que el grupo de trabajo sea un absoluto, más de lo que lo es el estado-nación; puede desviarse. Pero, como una categoría de la vida social, tiene su propio lugar único e irremplazable en los asuntos humanos (Black, 1984:241).

Una teoría pluralista del tipo aquí propuesto necesitaría estar fundamentada en una serie de tales estudios de caso, así como en estudios macrosociológicos de amplio alcance acerca de las interacciones complejas entre las diferentes comunidades.

¿Qué podría tener que ofrecer tal teoría a una discusión más amplia, ahora emergente, acerca del papel del estado con respecto a otras comunidades? Se notaron tres contribuidores a esta discusión al principio de este artículo. Comentaré solamente sobre dos de ellos aquí. Se le debiera dar, sin reticencias, la bienvenida al interés neoconservador en el pluralismo. Central a su contribución es la idea de que ciertos tipos de comunidad debieran ser protegidos y nutridos porque “median” entre el individuo y las “megaestructuras” de la sociedad. La naturaleza precisa de esta “mediación” necesita, sin embargo, una cuidadosa formulación. A veces parece como si su objeto principal fuera la “legitimación”, el mantenimiento de aquellos valores necesarios para sustentar una sociedad democrática estable. EL riesgo aquí es que el valor instrumental de estas estructuras intermedias puede ser enfatizado a costa de su valor intrínseco (su “fin independiente” o ‘función cuali-

ficadora”). Las familias, vecindades, iglesias y asociaciones voluntarias no existen primariamente para estar “entre” nada, sino por sí mismas. Al ver las estructuras mediadoras instrumentalmente, también corre el riesgo de opacar su responsabilidad directa o indirecta de desafiar y perturbar el orden político. Ciertamente, las familias debieran producir “ciudadanos activos”, pero la ciudadanía frecuentemente requiere confrontar o incluso, obstruir la operación tersa de un proceso político injusto (incluso si es democrático, pues la democracia no es ninguna garantía de resultados justos). Un tercer problema es que un enfoque estrecho meramente en las “instituciones del tamaño de la gente” parece que deja fuera del anzuelo a las megaestructuras. Las megaestructuras pueden ser contenidas o, incluso, quebrantadas. La corporación y el sindicato también necesitan convertirse en “instituciones del tamaño de la gente”.

El interés neosocialista en el pluralismo es igualmente bienvenido. La pretensión central de un socialismo descentralista es la maximización de la participación democrática. Esto ha de aplicarse a la política, a la economía, y a la sociedad civil en general. El poder ha de ser distribuído ampliamente en el sistema político —a través de unidades locales de toma de decisiones y deliberación, reciprocidad, realce de los derechos individuales, y así consecutivamente— y en el sistema económico —principalmente a través de la democracia industrial. Se pueden hacer varias críticas acerca de cada uno de estos dos elementos pero, en general, un énfasis en la descentralización y la participación se lleva bien con el tipo de pluralismo comunitario bosquejado arriba. Sin embargo, una pregunta que necesita ser planteada es la de si a la tercera arena de participación —la “sociedad civil” más allá de la economía— se le concede la suficiente importancia. Siempre ha habido dentro del socialismo un énfasis exagerado en la importancia del estado y la economía, en detrimento de todas las otras “esferas” de la vida social, cada una de las cuales posee su propio valor intrínseco. Ha habido frecuentemente una tendencia a considerar estas otras esferas como periféricas, distantes de la acción real. Así también, ha habido una tentación a hacer que comunidades como la familia, la iglesia, la escuela, la asociación cultural, la comunidad local y así sucesivamente, se subordinen a las supuestas demandas de la conformidad ideológica, el cambio político o el crecimiento económico. Está por verse si esta

tendencia será completamente repudiada (aunque *Law, Socialism and Democracy* de Paul Hirst da algunas bases para su estímulo).

Esta conclusión no ha hecho más que bosquejar una serie de proyectos que son necesarios en la articulación de una concepción del estado consonante con premisas cristianas. Sólo los contornos más amplios del “pluralismo comunitario” propuestos aquí han sido trazados. Mientras que tal concepción pluralista no constituye nada parecido a la totalidad de una genuina teoría del estado, debiera, sugiero, ser un elemento central dentro de la misma. Parte de la “cuarta revolución” que está siendo avisorada en este volumen debiera ser, por lo tanto, no un socialismo radical, no un liberalismo radical, sino un pluralismo comunitario radical.

### Referencias

- Berger, P.L. y R.J. Neuhaus, 1977, *To Empower People: the Role of Mediating Structures in Public Policy*, AEI, Washington.
- Black, A., 1984, *Guilds and Civil Society*, Methuen, Londres.
- Calvez, J-Y. y Perrin, J., 1961, *The Church and Social Justice*, Henry Regnery, Chicago.
- Carney, F.S., 1966, “Associational Thought in Early Calvinism” en En Robertson (comp.) 1966.
- De Gaay Fortman, W.F. (ed.), 1956, *Architectonische critiek; fragmenten uit de sociaal-politiek geschriften van dr. A. Kuyper*, Paris, Ámsterdam.
- Dengerink, J.D., 1948, *Critisch-historisch onderzoek naar de sociologische ontwikkeling van het beginsel der soevereiniteit in eigen kring in de 19e en 20e eeuw*, Kok, Kampen.
- Dooyeweerd, H.J., 1953-1958, *A New Critique of Theoretical Thought*, Paris, Ámsterdam.
- , 1979, *Roots of Western Culture*, Wedge, Toronto.
- , 1986, *A Christian Theory of Social Institutions*, The Herman Dooyeweerd Foundation, La Jolla.
- Hirst, P.Q., 1986, *Law, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, Londres.
- Hodgson, G., 1984, *The Democratic Economy*, Penguin, Harmondsworth.
- Kalsbeek, L., 1975, *Contours of a Christian Philosophy*, Wedge, Toronto.
- Kuyper, A., 1931, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans, Grand Rapids.
- , 1956, *Soevereiniteit in eigen kring*, Paris, Ámsterdam.
- , 1956, “Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie” en De Gaay Fortman 1956.
- Langley, M.R., 1984, *The Practice of Political Spirituality: Episodes from the Public Career of Abraham Kuyper; 1879-1918*, Paideia, Jordan Station.

- Mcintire, C.T. (comp.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, University Press of America, Lanham.
- Messner, J., 1949, *Social Ethics*, Herder, San Luis, EUA.
- Nell-Breuning, O. V., 1937, *The Reorganization of the Social Economy*, Bruce, Nueva York.
- Robertson, D.B. (comp.), 1966, *Voluntary Associations*, John Knox, Richmond.
- Rommen, H, 1945, *The State in Catholic Thought*, Herder, San Luis, EUA.
- Rustin, M., 1985, *For a Pluralist Socialism*, Verso, Londres.
- Skillen, J.W., 1974, *The Development of Calvinistic Political Theory in the Netherlands*, Duke University, Carolina del Norte.
- , 1991, *The Problem of Poverty by A. Kuyper*, Baker Book House, Grand Rapids.
- Van Til, H.R., 1959, *The Calvinistic Concept of Culture*, Presbyterian and Reformed, Filadelfia.
- Vanden Berg, F, 1960, *Abraham Kuyper*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Wintle, M., 1987, *Pillars of Piety: Religion in the Netherlands in the Nineteenth Century*, Occasional Papers in Modern Dutch Studies, núm. 2, University of Hull, Yorkshire.
- Woldring, H.E.S. y Kuiper, D.Th., 1980, *Reformatrische maatschappijkritiek*, Kok, Kampen.