

ESTADO

- I. Sagrada Escritura
- II. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

El análisis de las afirmaciones bíblicas sobre el Estado plantea un problema metodológico por el hecho de que ni en el AT ni en el NT aparecen los conceptos abstractos de «estado» y «autoridad». Esto obedece principalmente a la peculiaridad del pensamiento bíblico. A diferencia del pensamien-

to griego, la Biblia no se ocupa de las ideas y normas esenciales fundadas en la naturaleza, sino únicamente de las instituciones concretas y del comportamiento de los hombres frente a ellas. Por tanto, las alusiones de la Biblia a este respecto se refieren ante todo a los responsables del poder político (en el sentido amplio de la palabra), principalmente a los reyes y a los príncipes, o bien a las comunidades gobernadas monárquicamente (por lo general, patriarcalmente) en un marco más o menos amplio (por ejemplo, tribu, ciudad, familia).

1. Al comienzo de la historia de Israel existe la institución patriarcal: una organización tribal cuyos jefes ejercen las funciones religiosas y culturales y se saben en estrecha relación con Dios (cf. J. Pedersen, *Israel* I, 12-60). Con la conquista de la tierra prometida comienza la existencia propiamente histórica de Israel. La organización política es de tipo teocrático: Dios gobierna por medio de regentes, a los que escoge y envía en cada caso; Dios es el rey que gobierna a su pueblo, que dirige las guerras y establece la paz. Al contrario de lo que ocurría en el antiguo Oriente, el pueblo de Israel no era propiedad del soberano, del «rey-dios»; el pueblo era la heredad de Yahvé (1 Sm 12,12), el rey estaba sometido a Dios y tenía que responder de sus actos ante él (cf. Dt 17,14-20). En tiempos de Saúl (1 Sm 8-11) surge en Israel la realeza como institución. El pueblo la ha pedido insistentemente a Dios para no ser inferior a los pueblos vecinos (1 Sm 8,5). Los reinados de David (2 Sm) y de Salomón (1 Re) señalan el cenit de la monarquía israelita, que imprime su carácter al siglo x a. C. Después de la muerte de Salomón (932), el reino se divide en dos: Israel al Norte y Judá al Sur, cada uno con su propio rey. En 721 los asirios aniquilan a Israel, y Judá debe pagar tributo. En 587 los babilonios conquistan Jerusalén, y Judá pierde también su autonomía política. En los siglos siguientes no puede prosperar una organización teocrática firme e independiente. El territorio cae sucesivamente en poder de los persas, de los griegos, de los romanos. En la mente de Israel y del judaísmo es más importante la unidad religiosa que la unidad étnico-política. La restauración política se convierte cada vez más en objeto de esperanzas escatológicas y mesiánicas. Desde hace siglos se espera que el Mesías será quien renueve la monarquía davídica. El movimiento de los zelotas (del siglo I a. C. al siglo I d. C.) se propuso como objetivo, mediante la fuerza militar y política, establecer un reino mesiánico terreno según la concepción teocrática.

Este ligero esbozo habrá puesto en claro que en el AT no existe la idea abstracta de Estado. H. Gross hace las siguientes afirmaciones, en contra de la «Myth and Ritual School» y la llamada escuela escandinava: «Así como en Israel no se da ninguna concepción específica del Estado, tampoco se ha formado una *ideología sobre el rey* al modo de la realeza divina del antiguo Oriente...; nunca existió en Israel una divinización de los reyes, a pesar de que Dios adoptaba a los jefes de Israel» (LThK VI [21961] 446). La regla general de conducta que tienen los súbditos para con cada uno de los gobernantes es la → obediencia. Esta exigencia se funda en la compenetración

que, según la fe, existe entre el poder político y su legitimación divina. Jeremías es el ejemplo más elocuente para probar que la vocación divina llevó a los → profetas hebreos a adoptar una postura de cierta oposición «política» a los reyes y pudo también exigir en ocasiones *actitudes de desobediencia*. Cuando el poder del Estado va contra la fe judía, la obediencia ya no es obligatoria (cf. 1 y 2 Mac). Por lo demás, según la mentalidad del AT, incluso los poderes políticos no judíos pueden servir a los designios de Yahvé (por ejemplo, Ciro, Is 44,28; 45,1).

Es evidente que en el AT no se encuentra un cuerpo de doctrina o una revelación sobre el «Estado». Las exhortaciones a la obediencia, especialmente las de la literatura sapiencial (Prov 24,21; Sab 6,1-8, etc.), no pasan de ser prudentes normas de vida. Existe una implícita unanimidad en el sentido de que los responsables del poder político no constituyen una instancia definitiva y absoluta. A veces puede darse la obligación religiosa de resistir a los soberanos. Los gobernantes deben responder de sus actos ante Dios.

2. El NT procura al problema algo más de claridad, si bien tampoco ofrece una noción precisa de Estado. Lo mismo que en el AT, solamente se trata de la actitud de los fieles hacia los poderes políticos existentes en concreto. Jesús mismo no expuso ninguna revelación o doctrina positiva sobre la esencia y los derechos del Estado (cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT*, 72-79). En la medida en que los evangelios nos permiten reconstruir la actitud de Jesús frente a las autoridades civiles, podemos decir que Jesús desaprobó el movimiento de los zelotas, pero no por eso apoyó ni moral ni políticamente a los círculos judíos que colaboraban con los romanos. Jesús predica el → reino de Dios, manteniendo una actitud de indiferencia con respecto al Estado. Por eso recomienda la lealtad, sin problematizar sobre la legitimidad, origen y prestigio de las autoridades. Al mismo tiempo exige obediencia a las exigencias de Dios. Ningún hombre religioso duda de que, en caso de conflicto, es Dios el que ha de prevalecer. Así lo prueba Jesús con su vida y lo expresa la fe de la comunidad cristiana en este principio general: «Se debe obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29). La actitud de Jesús hacia las autoridades puede definirse como de indiferencia y lealtad crítica. Es lo que refleja la conocida «solución» del problema sobre el pago de impuestos: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17).

En la predicación de Jesús, el anuncio de la proximidad del reino de Dios fomenta la indiferencia hacia los poderes políticos del mundo; del mismo modo, en el seno de las comunidades cristianas del siglo I hallamos una actitud de lealtad hacia las autoridades que se funda en el «clima escatológico», si bien cabe una gran variedad de matices. Algunas interpretaciones, por apoyarse demasiado unilateralmente en algunos pasajes aislados, desatendiendo la atmósfera histórica del momento y de la Iglesia primitiva, son deficientes desde el punto de vista metodológico y positivo. Hay que tener esto en cuenta para interpretar Rom 13,1-7. La parénesis paulina

supone un inminente fin del mundo (cf. Rom 13,11s); por eso afirma que las «disposiciones» entonces en vigor (διαταγή = disposición, no organización [E. Käsemann]) vienen de Dios y sirven para que la autoridad procure el bien de todos, cristianos o paganos. → Pablo no explica qué entiende aquí por «bien», pero ciertamente no lo identifica con «lo cristiano». Quizá tenga ante la vista, como en los dos primeros capítulos de la epístola a los Romanos, un orden de la creación pensada en clave de AT: el poder político debe ocuparse de lo que es «justo». Sin embargo, Pablo no tiene una doctrina acerca del Estado basada en el → derecho natural (→ naturaleza). Su enseñanza teológica presupone que Dios, en el «siglo» presente, permite la organización política como tal, que el cristiano debe someterse a ella en conciencia (Rom 13,5), pero sin ocuparse demasiado de los negocios de la política, pues la presencia de la Salvación es mucho más importante. Los cristianos deben resolver entre sí «sus pleitos, sin acudir para nada a los tribunales del mundo» (1 Cor 6,1-11). Se discute si Pablo entiende los poderes políticos (ἐξουσία) como factores en los que misteriosamente actúan ciertos espíritus celestiales (→ ángel) sometidos a Cristo. Así opina O. Cullmann, por ejemplo. Pero otros, teniendo en cuenta las dificultades de tipo filológico (H. von Campenhausen, E. Käsemann, O. Kuss), rechazan tal interpretación.

En Jn 19,11 contesta Jesús al jactancioso Pilato que él (Pilato) no ha recibido su autoridad de sí mismo, sino de sus superiores. El v. 11b parece indicar que la responsabilidad de haber entregado a Jesús recae sobre → Satán, pues no cabe suponer que se trate del «césar». Está fuera de toda duda que la confrontación de Jesús con Pilato (Jn 18,28-19,16) debe considerarse como una «escena-tipo» —tan características del Evangelio de Juan— que subraya la superioridad de Jesús (el cual exige la dignidad real [Jn 18,37], aunque su reino no sea de este mundo [Jn 18,36]) frente a todo → poder político de la tierra.

Las *epístolas pastorales* designan esa actitud reservada y distante frente a las autoridades —actitud que ya hemos encontrado en Jesús y en Pablo— con el término ἡσυχάζειν (= conservar la paz). Se exhorta a los cristianos a vivir y trabajar en paz (2 Tes 2,6-16; 1 Tim 2,1s; Tit 3,1s; 1 Pe 2,13-17; también 1 Tes 4,11s) y se espera de las autoridades —incluso se ora por esta intención— que procuren facilitar a todos la posibilidad de vivir en tranquilidad, paz y orden (1 Tim 2,1s). Los cristianos no esperan de los poderes públicos ningún privilegio para sí, pero sobre todo la concepción de un Estado cristiano o de una sociedad organizada cristianamente les es totalmente ajena.

El problema de la *esclavitud* es un ejemplo político concreto de cómo se emplea la norma de la ἡσυχία: como una actitud paciente de lealtad por bien de la paz (mientras no se obligue a los cristianos a adoptar posiciones no consentidas por su fe). La esclavitud está en principio superada por la igualdad de todos los hombres en la → gracia escatológica y en la elección divina (cf. Flm). A pesar de esto —y precisamente por esto— se exhorta a los esclavos a que soporten su condición social sin rebeldías (1 Cor 7,21-24;

Gál 3,28; Ef 6,5-9; Col 3,22-25; 1 Tim 6,1s; Tit 2,9s; 1 Pe 2,18s). No se siente la obligación de tomar responsabilidades por la organización transitoria de este → mundo (R. Bultmann).

En el *Apocalipsis* nos encontramos con una apasionada protesta contra la absolutización del poder político (Ap 13 y 14, etc.). Las autoridades que sobrepasan sus atribuciones son una parodia del auténtico poder (H. Schlier). Sin embargo, los ataques del Apocalipsis no se dirigen en general contra la existencia de las instituciones del Estado; no son de tipo revolucionario ni anarquista, sino que atacan las pretensiones, inaceptables para los fieles cristianos, del culto al emperador, tal como se exigió particularmente en tiempos del emperador Domiciano (81-96). El Apocalipsis restringe la política a sus debidos límites, sin determinar la esencia del Estado ni el ámbito concreto de sus derechos. Por lo demás señala también la abolición de todo poder terrestre en la economía definitiva de la nueva creación (Ap 21 y 22), cuando el jinete del caballo blanco concentre todo el poder en sus manos como «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19,11-16).

Desde el punto de vista de la *teología bíblica*, el Apocalipsis, a pesar de su vigorosa oposición a los poderes terrenos, recalca la indiferencia propia de todo el NT hacia las instituciones del Estado, dado que no toca el problema de la existencia de las autoridades políticas. Según Pablo (Flp 3,20), el cristiano es esencialmente ciudadano de la «polis» celeste, no de una sociedad de este mundo. La obediencia a las jerarquías terrestres, que obliga en conciencia y que presupone que los dueños del poder no manejan la espada arbitraria y caprichosamente sin atender a ninguna norma ética, se basa en el hecho de que toda autoridad descende de Dios. La obediencia, tal como la entiende Pablo, dista mucho de favorecer o aprobar los abusos de las dictaduras. Por el contrario, la lealtad que exige el NT hacia los dirigentes políticos y el mantenimiento de una vida social «pacífica» que se espera de ellos, garantizan cierta → tolerancia y → libertad tanto en el compromiso y la práctica religiosa (no solamente para los cristianos) como en la esfera de la vida privada. Según esto, los principios e imperativos del NT parecen tener más importancia, por lo que se refiere a la relación con el Estado, que la que tendrían unas instrucciones materiales o enseñanzas de tipo general (las cuales, por lo demás, no se encuentran en el NT). Así, por ejemplo, el «axioma» del AT y del NT según el cual «en Dios no hay acepción de personas», ninguna *προσωποληψία* (cf. Dt 10,17; Sab 6,8; Eclo 35,15; Mt 22,16; Hch 10,34; Rom 2,11; Sant 2,1.9; 1 Pe 1,17), es de la mayor importancia teórica y práctica con respecto a la organización de la comunidad social.

Las diferentes alusiones del NT sobre el tema de las «autoridades» presentan ciertamente juicios muy divergentes (cf. la tensión entre Rom 13 y Ap 13). Pero así como es imposible sistematizar ingenuamente afirmaciones que parecen oponerse, así también resultaría inadecuado hablar de contradicciones. Aquí como en otras ocasiones habría que hablar de «unidad en tensión».

J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* I-IV, Londres-Copenhague 1926-40; W. Foerster, "Ἐξουσία, ἐξουσία, ἐξουσιάζω, κατεξουσιάζω: ThW II (1935) 557-572; H. von Campenhausen, *Zur Auslegung von Röm 13*: Festschrift für A. Bertholet (Tubinga 1950) 97-112; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich 1954; O. Kuss, *Paulus über die staatliche Gewalt*: ThGl 45 (1955) 321-334; L. Goppelt, *Der Staat in der Sicht des Neuen Testaments*, Gotinga 1956; H. Schlier, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament: Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1958) 1-16; E. Wolf-W. Schmauch, *Königsherrschaft Christi*, Munich 1958; J. Hempel-A. Alt-W. von Soden, *Königtum*: RGG III (1959) 1706-1714; E. Käsemann, *Röm 13,1-7 in unserer Generation*: ZThK 56 (1959) 316-376; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959; *La regalità sacra*, Leiden 1959; H. Schlier, *Der Staat im Neuen Testament*: Cath 13 (1959) 243-259; O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tubinga 1961; H. Schlier, *Le jugement de l'État dans le Nouveau Testament: Le temps de l'Église* (Tournai 1961); M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Colonia 1961; H. R. Schlette, *Die Aussagen des Neuen Testaments über «den Staat»*: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 48 (1962) 179-197; O. Cullmann, *La royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament: La foi et le culte dans l'Église primitive* (Neuchâtel-Paris 1963); R. Schnackenburg, *Le message morale du Nouveau Testament*, Le Puy 1963; O. Kuss, *Paulus über die staatliche Gewalt: Auslegung und Verkündigung* (Lissabon 1963) 246-259; H. Schlier, *Der Staat nach dem NT: Besinnung auf das NT* (Friburgo 1964) 193-211; V. Zsifkovits, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7*, Viena 1964; K. H. Schelkle, *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7: Wort und Schrift* (Düsseldorf 1966) 227-238.

H. R. SCHLETTE

II. *Elaboración sistemática*

En las páginas siguientes nos limitaremos a exponer los *elementos fundamentales* de la doctrina católica sobre el Estado. Insistiremos particularmente en la *perspectiva* característica de esta doctrina.

1. Quien consulte los principales manuales y tratados de teología moral o de sociología católica en busca de una respuesta sobre la esencia del Estado y de la autoridad civil advertirá en seguida que, a pesar de las numerosas diferencias de detalle, todos siguen un mismo esquema *ontológico*. Advertirá que comparten los mismos principios filosóficos y teológicos que pueden encontrarse en los tratados medievales y en las modernas encíclicas sociales de los papas que se han ocupado de los problemas fundamentales pertenecientes a la doctrina católica sobre el Estado. El punto de partida del pensamiento católico sobre el Estado no es el Estado concreto, histórico, tal como se ha realizado en esta o en aquella época de la historia, sino que es, en primer lugar, el *ordo* (→ orden) de la → creación, la norma eternamente válida del cosmos, que recibe su → ser de → Dios y está orientado hacia Dios. Es, en efecto, una característica esencial del pensamiento católico al ser un *pensamiento que parte de la creación*, que no se fundamenta en el → pecado (desorden por excelencia), sino en un orden objetivo, establecido y santificado por Dios. Ni que decir tiene que con esto no se ignora el pecado (sobre todo, el → pecado original) ni sus consecuencias. Siempre se debe tener presente el pecado —y más directamente el pecado original como

acontecimiento «cósmico» que ha perturbado la creación entera— y el mundo herido y caído. Pero debe advertirse también que la realidad del pecado no es el punto de partida del pensamiento católico sobre el → mundo y sus leyes, sobre el hombre y sus relaciones con esas leyes. Pues sin querer prejuzgar el problema de la corrupción de la creación primitiva por el primer pecado, queda siempre en pie el hecho irrenunciable de que todo ser creado tiene su origen en Dios, procede de él y existe en una situación de permanente dependencia de él. De esta afirmación fluye inexorablemente una consecuencia: la totalidad de la creación ha recibido de Dios una bondad *originaria*, puesto que Dios la ha creado y en Dios tiene el fundamento de su ser; por tanto, la creación posee en sí un principio estructural bueno, que permanecerá como elemento determinante mientras la Creación exista. No debemos, en efecto, pasar por alto la expresión tan enfáticamente repetida con que el relato bíblico de la creación acompaña cada una de las obras divinas en el Génesis: «Y vio Dios que era bueno» (cf. Gn 1,10; 1,31). Ya la Iglesia primitiva tuvo que subrayar vigorosamente contra los maniqueos y contra los gnósticos que ningún ser creado es *esencialmente* malo, ni siquiera el mismo demonio. Agustín lanza la siguiente audaz afirmación: «Naturas igitur omnes fecit Deus, non solum in virtute et iustitia mansuras, sed etiam peccaturas, non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare sive non peccare voluissent» (*De Lib. Arb.* III, 11).

Se ha señalado, a este propósito, como elemento valioso y positivo de la moral católica el hecho de que, a pesar de todos los errores y faltas que se han cometido —y se cometerán— a lo largo de la historia bajo la ley del pecado, esta moral sigue «contemplando el mundo con una mirada de fe, que busca en toda realidad la voluntad del Dios Creador. Cree firmemente que sólo puede debilitarse, e incluso corromperse, aquello que posee un valor óntico positivo» (W. Schöllgen, *Recht und Bedeutung des Staates im Lichte der katholischen Moraltheologie*, 14). La → naturaleza caída tiene una referencia esencial a su Creador, y todas las organizaciones e instituciones que proceden de la esencia de la naturaleza humana y en ella tienen su fundamento son buenas *esencialmente*. A este pensamiento católico, centrado en la esencia de las cosas, corresponde el importante axioma de la teología moral: *abusus non tollit usum*, lo cual quiere decir que «el factor determinante de la norma moral no es el mal uso ni la depravación de las relaciones humanas, sino el uso ordenado y conforme a la naturaleza de las cosas» (*ibid.*, 11).

No obstante, no debe ignorarse que una insistencia *unilateral* en la perspectiva del → derecho natural tiene sus peligros. La circunstancia de que la teología moral católica (y, evidentemente, también la sociología y la teoría católica del Estado) subraye en primer término el orden de la creación, el mundo de los valores y las exigencias plantea la pregunta de si tal orientación no llevará a un fatal empobrecimiento de la *perspectiva bíblica*. Al menos, esta manera unilateral de ver las cosas no ayuda a comprender la orientación de la → Iglesia en el marco de la → historia de la salvación y la escatología (→ reino de Dios), así como el sentido de la existencia cris-

tiana en este nuestro mundo histórico. En este aspecto ha insistido principalmente R. Schnackenburg apoyándose en Rom 13,1-7, un pasaje decisivo para la comprensión del Estado en el NT (*Die sittliche Botschaft des NT*, 166). De todos modos, es indiscutible que la posición del NT con respecto al Estado recibe un trato muy escueto en las obras católicas tradicionales (si las comparamos con las disquisiciones filosófico-jurídicas sobre el tema). Y pasemos en silencio el hecho de que no raras veces se fuerzan los textos del NT para que se presten a interpretaciones «cortadas» a la medida de las teorías escolásticas sobre el derecho natural. Este fenómeno puede explicarse porque el NT no ofrece un sistema coherente y exhaustivo sobre el Estado y también porque —esto es muy importante— las apreciaciones neotestamentarias a propósito del Estado y del poder estatal se expresan al estilo del pensamiento semítico y se refieren al «dato concreto de la historia y al curso de los hechos dirigidos por Dios» (R. Schnackenburg, *op. cit.*, 167).

Debemos conciliar ambos puntos de vista. Por una parte, el orden de permanente validez, cuyas normas obligan *semper et pro semper*; por otra, la realidad que se desvía del orden. Y aunque tales desviaciones no pueden anular ni desvalorizar ese orden, nunca deben perderse de vista, porque condicionan decisivamente nuestra situación y actuación en el mundo y frente al mundo y sus poderes. K. Rahner ha contrapuesto repetidas veces al «deber ser», a las cosas que deben existir *a priori* e incondicionalmente, la «exigencia fundada en la historia de la salvación», exigencia que el cristiano siempre debe tener en cuenta y de la cual no puede escapar. Y este mismo teólogo afirma que el cristiano no sólo puede tener en cuenta los hechos de la historia de la salvación, sino que en cierto modo está obligado a hacerlo. Para Rahner, la situación del cristiano en el mundo moderno es una «situación de diáspora»; y ante el hecho de la expansión «planetaria» del mundo político moderno, establece la tesis siguiente: «La situación cristiana en el momento actual, incluyendo en este momento el hoy y el mañana, puede definirse como diáspora. Tal situación comporta una exigencia relacionada con la historia de la salvación, exigencia de la que podemos y debemos sacar numerosas consecuencias para nuestro comportamiento cristiano» (K. Rahner, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt: Sendung und Gnade*, 13-47).

Con esto no negamos de ninguna manera el valor de una teoría que centrarse su atención en lo válido y exigible. Al contrario: sólo si se tiene en cuenta el orden divino en la creación y sus exigencias esenciales será posible señalar formas sólidas de organización y objetivos en el ámbito comunitario (político y social), dentro de situaciones históricas concretas, a pesar de los pecados y de las infracciones de los hombres. Al mismo tiempo, basta una confrontación de la realidad concreta con el ámbito del «deber ser» *a priori* para apreciar en sus debidas dimensiones nuestra caída y nuestra culpa.

La creencia en la bondad que tiene en principio todo lo creado adquiere una trascendencia mayor cuando se trata del → hombre, el cual no sólo es una parte de la creación, sino su culminación. Verdad ésta que recibe su plena expansión en la luz que arroja la → encarnación del Logos, del Hijo

de Dios (cf. Col 1,15-16). El hombre, tema principal de la creación, vive estrechamente relacionado con el cosmos, pero de tal manera que el cosmos está ordenado al hombre y en él consigue su plenitud como criatura.

Esta premisa determina un nuevo y esencial punto de partida para la concepción católica del Estado: el hombre es la cumbre de la creación y representa a la creación ante Dios-Creador. Pero si el hombre representa a la creación como figura cumbre del cosmos, ya queda probado que las organizaciones e instituciones de la creación deben la plenitud de su esencia al hombre, ya que ellas no poseen ninguna finalidad autónoma; deben estar siempre subordinadas al hombre, pues de lo contrario perderían toda su razón de ser. Y pierden su razón de ser cuando ya no corresponden a la esencia del hombre y se convierten en fines de sí mismas. El carácter «inhumano» del Estado totalitario se debe a que se convierte en fin de sí mismo; se debe a su pretensión de ser él, el Estado, quien da a la vida humana su verdadero sentido y valor. Por esta razón, el orden del Estado totalitario está profundamente pervertido, por muy perfecto que sea aparentemente su «funcionamiento». El ataque contra la dignidad humana que supone semejante sistema político no consiste primariamente en una restricción y amenaza de las condiciones de vida materiales y económicas del individuo —esto es únicamente una consecuencia palpable—, sino en la pretensión de poseer una primacía ontológica sobre el hombre. Tal pretensión escamotea el carácter de subsidiariedad que incumbe al Estado; en otras palabras: el Estado existe para servicio del hombre.

Hay que observar que cuando aquí se habla del hombre no es preciso entenderlo en un sentido individualista. Es esencial a la naturaleza humana su relación con el hombre, su existencia en relación necesaria con la → comunidad (→ persona). En el capítulo primero de su obra *De regimine principum*, Tomás de Aquino señala como característica natural del hombre el ser una criatura destinada a la vida comunitaria y política, el ser una criatura más social que las demás: «Naturale autem homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat»; con lo cual vuelve a la antigua definición aristotélica del hombre como πολιτικὸν ζῷον (*Pol.* I, 3.1253a 3, etc.). Para Tomás de Aquino, la vida social es algo completamente necesario: «Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio» (*De regimine principum* I, 1). Pero, además de esta razón, tomada del ámbito puramente natural, según la cual el hombre necesita de sus semejantes aun para subsistir biológicamente, podemos aducir un nuevo punto de vista: el hombre está destinado a la vida comunitaria en un sentido más profundo, en un sentido teológico. Como imagen y semejanza de Dios, el hombre debe reflejar en su existencia humana el motivo fundamental que ha impulsado a Dios a crear y a hacer del hombre un amigo: el amor y la bondad (*finis operantis*). Es una verdad de fe definida que el fin de la creación (*finis ope-*

ris), consiste en que las criaturas, de un modo conforme a su naturaleza, reflejen, representen y glorifiquen la bondad y la perfección de Dios (DS 3002, 3003, 3025).

2. En el estudio de R. Hauser, *Autorität und Macht*, las explicaciones sobre el Estado y la autoridad en la tradición de la ética social católica van precedidas de una importante indicación: la ética social católica, firmemente cimentada sobre una metafísica realista, une el pensamiento antiguo (sobre todo, el aristotélico) con la verdad revelada. «La organización y fundamentación de la comunidad dimanar de la naturaleza del hombre y de las necesarias relaciones mutuas entre los hombres. El derecho natural, en el que se funda el Estado, no es una creación de tipo racional, sino una ordenación derivada de la esencia real del hombre, y, por tanto, obligatoria» (*op. cit.*, 357). Para designar las principales instituciones naturales, terrenas (la familia y el Estado), E. Welty ha forjado la expresión «unidades naturales de organización» (*naturwirkliche Ordnungseinheiten*). De este modo ha puesto en claro que se trata de formas elementales de organización, correspondientes a la naturaleza y esencia del hombre, y de las que éste necesita para su armónico desarrollo en la creación.

No podemos entrar ahora en la problemática del derecho natural, tan discutida en nuestros días, por más que la doctrina del derecho natural sea uno de los fundamentos subyacentes a la doctrina católica sobre el Estado y la sociedad. (Adviértase que el derecho natural, según lo entiende la *philosophia perennis*, ha de distinguirse muy cuidadosamente del derecho natural de inspiración racionalista vigente en la época de la Ilustración). Sin embargo, hemos de decir expresamente que el gran valor que se concede a la teoría del derecho natural no significa ni puede significar que el derecho natural permita establecer, por vía de deducción estrictamente lógica y formal, un sistema de normas perfectamente ensamblado o una concreta estructura política y social. No se presta un buen servicio al derecho natural cuando se intenta deducir *inmediatamente* de él una serie de conclusiones concretas para constituir las diversas normas del derecho positivo. Es, por tanto, imposible querer deducir el carácter obligatorio de una determinada forma de Estado partiendo sólo del derecho natural. El derecho natural bien entendido deja al hombre una amplia zona donde puede moverse desahogadamente su libertad de elección; este derecho permite al hombre escoger libremente (→ libertad) entre un conjunto de soluciones posibles y lícitas en sí. El afán de establecer deducciones a partir del derecho natural oculta el peligro de minimizar la libertad humana, pues lleva a limitar el ámbito de la → decisión. Insistir en esto no significa una desestima del derecho natural. El derecho natural, como norma suprema —porque corresponde a la esencia del hombre y no es producto de un determinado desarrollo cultural—, debe ser el hilo conductor para toda conducta humana, y en particular para la conducta política. El derecho natural, independientemente de los acontecimientos históricos, ha de cumplir su función *reguladora* de la actividad legislativa del Estado. En unos tiempos en que los poderes totalitarios amenazan

constantemente la libertad humana, es más necesario que nunca considerar la gran importancia que puede tener el derecho natural en la lucha por la dignidad y la libertad del hombre. Pero precisamente por eso hay que estar en guardia frente a un empleo abusivo e inadmisibles de sus principios.

3. En las siguientes líneas agruparemos en forma de tesis algunos enunciados esenciales de la sociología católica sobre el Estado.

a) El Estado es una *societas naturalis*. Esta afirmación está relacionada con el fundamento natural del Estado en cuanto institución radicada en la naturaleza del hombre. Lo cual no tiene nada que ver con la teoría de que el Estado es independiente de la libre decisión del hombre, como si brotase por una «necesidad de la naturaleza». La sociología católica ha visto siempre en el Estado *un organismo de tipo moral*, cuyo crecimiento no tiene lugar a la manera de un proceso de evolución biológica. El Estado como organismo moral presupone la decisión moral de sus miembros, una decisión que éstos han de tomar con plena libertad de acuerdo con su situación (la cual brota de la esencia del hombre). La formación de un Estado concreto depende de la voluntad del hombre; tiene lugar en una situación determinada y está condicionada por los múltiples factores de tal situación. La decisión de la voluntad humana y la unión de voluntades son imprescindibles para que se dé un «Estado como realidad» (W. Schwer, *Katholische Gesellschaftslehre*, 190). Por consiguiente, es inaceptable para la sociología católica todo tipo de Estado que excluya la libre cooperación de la voluntad humana, la cual da forma al Estado a partir de determinadas circunstancias (por ejemplo, las teorías patriarcal o matrimonial). Con razón subraya R. Hauser que, en la formación concreta de un Estado, las disposiciones sociales del hombre se expresan y realizan conscientemente gracias a una voluntad social de decisión. Insistir en que esta voluntad humana de decisión es un factor de la «creación en común de un Estado por la libertad espiritual del hombre» (R. Hauser) recuerda, indudablemente, la teoría del contrato social propuesta por la filosofía política de la Ilustración. Hauser cita a J. Sauter, según el cual la diferencia esencial entre ambas concepciones reside en que, para la filosofía de la Ilustración (por ejemplo, Hobbes y Rousseau), el contrato social es el *constitutivo esencial*, mientras que en la filosofía escolástica es un *elemento explicativo de la esencia* (J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, 82).

b) La concepción de los reformadores protestantes considera al Estado como un remedio necesario introducido por Dios a causa de la naturaleza corrompida del hombre (*remedium necessarium naturae corruptae*), como una institución provocada por el pecado de nuestros primeros padres, la cual no habría sido necesaria para la humanidad en el estado primitivo. Por el contrario, la concepción católica, a partir de la teología de la creación, considera el Estado como una institución perteneciente al orden de la creación. Tomás de Aquino afirma expresamente que el Estado habría existido como soberanía sobre seres libres (*dominium politicum*) aun antes del pecado original y aunque no se hubiese cometido éste, ya que su necesidad no

proviene de la situación creada por el pecado. Con todo, habría habido una diferencia esencial: en la situación de integridad no se hubiera necesitado un Estado con fuerza coactiva, puesto que todos los miembros libres del Estado, por un conocimiento lúcido, no perturbado, hubiesen aceptado el fin del Estado, el *bonum commune* (S. Th. I, 96,4). Se ha invocado frecuentemente el testimonio de san Agustín para decir que el Estado es una consecuencia del pecado, cuando en realidad afirma que el Estado, por ser algo inscrito en la esencia del hombre, habría existido incluso en el Paraíso de no haber tenido lugar el pecado original.

No obstante, la afirmación de que el Estado debe su origen a la voluntad creadora de Dios requiere una explicación más matizada. No puede entenderse, de ninguna manera, en el sentido de que todo Estado concreto, por el mero hecho de existir, debe su existencia a una ordenación divina. El hecho de que el Estado se funde en las disposiciones sociales del hombre no es compatible con la idea de que Dios funda por ordenación positiva el Estado concreto o una determinada forma de gobierno. Hay que advertir que el intento de explicar el Estado como fruto de una iniciativa divina, excluyendo la acción de las causas segundas naturales, debe conducir fatalmente a una mixtificación de la comunidad política y religiosa (cf. W. Schwer, *op. cit.*, 181). Estas tendencias son especialmente peligrosas cuando se intenta fundar en una intervención divina no sólo «el Estado», sino una determinada forma de Estado, una dinastía o, dentro de un Estado, una determinada estructura política, o cuando se justifica la conquista del poder con motivos seudorreligiosos. En tales tendencias puede observarse un proceso de identificación entre la forma del Estado y la Iglesia, lo cual lastra de una manera peligrosa a la Iglesia y a la religión con todas las imperfecciones del Estado y de los que están a su frente.

Sin embargo, queda sin resolver el problema de si la concepción católica del Estado no se identifica, en la práctica del gobierno y la política, con la doctrina de los reformadores, al menos en sus resultados. Ambas actitudes, en efecto, admiten que el Estado se apoya en la voluntad divina, aunque alegan distintos fundamentos teológicos. H. Thielicke, en su obra *Theologische Ethik*, estudiando la controvertida problemática teológica sobre el derecho de los padres, ha examinado de cerca la cuestión. Aduce la existencia de una posible confusión entre los conceptos de naturaleza y gracia y en las razones aportadas por la Iglesia católica y por la teología protestante; de lo cual se deriva una situación análoga en la vida política.

c) No vamos a tratar de las posibilidades y de los peligros de un «dirigismo cristiano» de la Iglesia con respecto a los poderes políticos. Sin embargo, debe advertirse que la concepción del Estado como *societas naturalis* lleva consigo una consecuencia ulterior que no se suele tener en cuenta: el Estado está limitado al ámbito natural, terreno; su finalidad es el bienestar material de sus miembros. En la encíclica *Immortale Dei*, León XIII escribe: «Dios ha dividido el gobierno del género humano en dos poderes: el poder eclesiástico y el estatal. El ámbito de la acción del poder eclesiástico es todo lo referente al servicio divino. El poder político ha de ocuparse de todos los

asuntos humanos. En su órbita propia cada poder es completo y no está subordinado a ningún otro; los dos tienen límites bien precisos, en cuyo interior pueden moverse con toda libertad. Las fronteras de estos dos poderes quedan determinadas por la esencia y el fin inmediato de cada uno de ellos». De esta manera enlaza León XIII con el Doctor Angélico, quien subraya las diferencias esenciales de los dos poderes, y al final de su comentario al segundo libro de las *Sentencias* llega a atribuir expresamente al poder secular la supremacía en todo lo referente al bien común de los ciudadanos (*in his autem quae ad bonum civile pertinent*). Según Tomás de Aquino, tanto el poder eclesiástico como el secular proceden de Dios, dando preferencia al poder eclesiástico en los asuntos que se refieren al bien de las almas (*scilicet in his quae ad salutem animae pertinent*) (*In Sent. II, 44,2,3 ad 4*); no se puede, por tanto, hablar de una superioridad o subordinación absoluta.

d) El Estado es *societas perfecta* y *societas completa*. La expresión «sociedad perfecta» aplicada al Estado significa que el Estado es la forma suprema de sociedad en el ámbito natural; abarca todas las demás sociedades naturales (por ejemplo, familia, municipio, sociedades «imperfectas») y no es miembro de ninguna otra sociedad natural superior a la que tenga que estar subordinada. El Estado es una comunidad soberana, dotada de todos los medios y poderes necesarios para la consecución de sus amplios fines. Por otra parte, no podemos olvidar que esta doctrina tradicional del Estado como *societas perfecta* se está haciendo cada día más problemática dentro de la actualidad que disponen por sí mismos de los medios y fuerzas exigidos por el progreso de la técnica en el mundo moderno para realizar el fin del Estado. Añadamos que el desarrollo político mundial exige cada vez más el agrupamiento de los Estados en uniones supranacionales y organizaciones internacionales. Esto requiere, evidentemente, una reducción o, al menos, una transposición de los clásicos derechos de soberanía. Teniendo ante la vista esta evolución, ¿es todavía posible hoy hablar del Estado como *societas perfecta*? Contentémonos con plantear aquí el problema. A este respecto, es menos importante saber si un Estado concreto realiza, y hasta qué punto es capaz de realizar en la política mundial de hoy las características de una *societas perfecta*, que averiguar si ha agotado todos los medios a su alcance para conseguir los fines propios del Estado. En este problema está implicada también la renuncia a las ideas tradicionales de soberanía, la voluntad de colaboración y el establecimiento de alianzas con otros Estados, con el fin de preservar la libertad frente al peligro de potencias totalitarias. Hay que mantener la tesis de que, aunque el Estado moderno se encuentra ya en condiciones de ofrecer por sí mismo todo lo que exige la vida moderna conforme al nivel actual de la cultura y de la técnica, sin embargo, «ahora como antes tiene el derecho y la obligación de procurarse a sí y a sus miembros todos estos medios»; la idea de sociedad perfecta debe seguir siendo la norma fundamental del Estado moderno (E. Welty, *op. cit.*, 157). Por lo demás, hay que adaptar la idea de *societas perfecta* a las circunstancias del momento histórico. Es muy posible que no esté lejos el tiempo en que los Estados aislados no merezcan ya esta denominación. Entonces se llamarán de este

modo las grandes asociaciones supranacionales, sean cuales fuesen las formas concretas que estas organizaciones adopten.

La idea de *societas perfecta* es también importante para determinar las relaciones del Estado con la «plenitud de la vida social». Tal idea es una negación de las pretensiones del viejo liberalismo, que admitía la existencia de una sociedad independiente del Estado. Más bien hay que afirmar que «la sociedad, como conjunto de los valores comunitarios organizados y de las formas de sociedad subordinadas, se despliega en el marco de la realidad estatal» (J. Fellermeier, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, 106s).

e) Pero todas estas proposiciones sólo adquirirán todo su peso en conexión con los principios de *subsidiariedad* y de *solidaridad*. Estos dos principios se condicionan mutuamente; el principio de subsidiariedad se apoya sobre el de solidaridad. Este último se funda en la idea de que el hombre, como miembro de la comunidad, está esencialmente orientado a ella, pero que también hay una relación esencial de la sociedad hacia cada uno de sus miembros. El principio de subsidiariedad, uno de los principios estructurales de *toda* forma de sociedad, exige que toda sociedad de nivel superior —de una manera especial el Estado— no debe ocuparse de aquello que los súbditos por sí mismos u otras sociedades inferiores pueden hacer. En la encíclica *Quadragesimo anno*, Pío XI califica expresamente de *violación de la → justicia* la pretensión de las sociedades superiores de arrogarse actividades que están al alcance de las sociedades subordinadas. «Toda actividad de una sociedad es, por su concepto y naturaleza, subsidiaria; debe proteger a los miembros de la asociación, no debe nunca atropellarlos». El Estado está muy lejos de procurar el bien común cuando intenta resolver por sí mismo todos los problemas de un modo centralista y «dirigista», paralizando así las iniciativas de sus miembros. El Estado es ante todo una institución creada para salvaguardar el derecho y el orden, debe garantizar a sus miembros la paz y el derecho en el interior y en el exterior, debe dejarles todo el campo que necesiten para realizar las tareas que pueden asumir por sí mismos en un espíritu de responsabilidad y actividad creadora.

El principio de subsidiariedad es un *principio de competencia*. Esto significa exactamente que la sociedad superior sólo es competente cuando la inferior *no puede* cumplir las tareas que le atañen. Hay que ver, pues, en cada caso concreto dónde se halla realmente la competencia. Esto tiene particular aplicación en nuestro tiempo: las tareas sociales, técnicas y económicas —en consonancia con la magnitud de nuestro momento histórico— son en general tan amplias y voluminosas que solamente el Estado puede resolverlas. El gran volumen y la mutua implicación de las tareas en el mundo de hoy reduce el campo en que la iniciativa y la acción de los particulares y de las sociedades menores pueden todavía actuar con eficiente autonomía. Por tanto, el principio de subsidiariedad exige que el Estado revise constantemente el campo de sus actividades para ver qué tareas puede transferir a la competencia de los grupos menores, con objeto de despertar al máximo las iniciativas creadoras y la responsabilidad de sus miembros, pero también con objeto de estar más libre para dedicarse a aquellas tareas que hoy sola-

mente él puede emprender. Todo esto depende también de las circunstancias concretas. No se olvide que el principio de subsidiariedad no agota de ninguna manera la esencia del Estado. Sin embargo, este principio, bien entendido y bien aplicado, es una garantía de libertad frente a todas las formas de Estado totalitario, si bien nada tiene que ver con el viejo liberalismo del siglo XIX, que propugnaba la existencia de una sociedad libre con ciertos ámbitos sustraídos al control del Estado.

P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, München-Gladbach 1923; R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Berlín 1924; L. Waldecker, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín 1927; W. Schwer, *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn 1928; R. Abraham, *Staats- und Verfassungslehre*, Berlín 1929; G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín 1929; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich 1934; *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart* (ed. por el Departamento de Estudios del Consejo Ecuménico para un Cristianismo Práctico), Ginebra 1935; H. Rommen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935; E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburgo 1935; O. von Nell-Breuning-H. Sacher, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Heft 1: *Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Friburgo 1947; Heft 2: *Zur christlichen Staatslehre*, Friburgo 1948; Heft 4: *Zur Wirtschaftsordnung*, Friburgo 1949; J. Barion, *Recht, Staat und Gesellschaft*, Krefeld 1949; R. Hauser, *Autorität und Macht*, Heidelberg 1949; C. J. Friedrich, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1953; A. F. Utz, *Das Subsidiaritätsprinzip*, Heidelberg 1953; W. Schöllgen, *Recht und Bedeutung des Staates im Lichte der katholischen Moralthologie*, Bonn 1954; A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube*, Francfort 1955; G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Gotinga 1955; *Macht und Recht* (ed. por H. Dombois-E. Wilkens), Berlín 1956; E. Welty, *Catecismo social*, Barcelona 1956; Th. Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Stuttgart 1956; H. A. Rommen, *El Estado en el pensamiento católico*, Madrid 1956; J. Fellermeier, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, Friburgo 1956 (bibliografía); F. A. von der Heydte, *Der Wandel des Souveränitätsbegriffs*: StudGen 10 (1957) 166-172; J. Dabin, *L'État ou la politique*, Bruselas 1957; J. F. Bennet, *Christians and the State*, Nueva York 1958; T. Jiménez Urresti, *Estado e Iglesia*, Vitoria 1958; H. Thielicke, *Theologische Ethik II, 2. Ethik des Politischen*, Tubinga 1958 (bibliografía); A. F. Utz, *Sozialethik I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958; U. Häfelin, *Die Rechtspersönlichkeit des Staates, Teil I: Dogmengeschichtliche Darstellung*, Tubinga 1959; G. Gundlach, *Katholische Soziallehre*: StL IV (1959) 909-930; P. Mikat, *Kirche und Staat*: StL IV (1959) 991-1050 (bibliografía); H. Dombois, *Der gegenwärtige Stand der evangelischen Staatslehre: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre* (editado por F. Karrenberg-W. Schweitzer), Hamburgo 1960, 129-139; A. Delmasure, *Les catholiques et la politique*, París 1960; F. Klüber, *Grundlehren der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960; P. Meinhold, *Römer 13*, Stuttgart 1960; P. Mikat, *Grundelemente katholischer Staatsauffassung: Christentum und Liberalismus* (Munich 1960) 85-120; R. Niebuhr, *The Structure of Nations and Empires*, Nueva York 1960; F. Fürstenberg-W. Schilling-W. Schweitzer, *Staat*: RGG VI (1962) 291-305 (bibliografía); A. Utz, *Etica social*, Barcelona 1961; J.-Y. Calvez-J. Perrin, *Église et société économique*, 2 vols., París 1959-1963; H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, París 1964; M.-D. Chenu, *L'Évangile dans le temps*, París 1964; J. Dabin, *Der Staat oder Untersuchungen über das Politische*, Neuwied 1964; H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1964; E. Weil, *Philosophie der Politik*, Neuwied 1964; M. Vogt, *Der Staat in der Soziallehre der Kirche*, Aschaffenburg 1965; L. Sánchez Agesta, *Principios de teoría política*, Madrid 1966; H. Kuhn, *Der Staat*, Munich 1967; J. Zafra Valverde, *Teoría fundamental del Estado*, Pamplona 1967; J. Maritain, *La persona humana y el bien común*, Buenos Aires 1968; H. Bornewasser, *Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolu-*

ción Francesa: Concilium 47 (1969) 71-90; J. L. García, *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1971; H. Rommen, *Estado: SM II* (1972) 865-880; G. Holzherr, *El hombre y la comunidad: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 579-607, esp. 603ss.

P. MIKAT