

# EL CONCEPTO DE ESTADO DE PERFECCION: CONSIDERACIONES CRITICAS\*

JUAN FORNES

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA NOCIÓN DE «ESTADO». A) Distintos conceptos en la doctrina: 1. *Noción genérica*. 2. *Nociones específicas*. B) La noción predominante. III. PERFECCIÓN CRISTIANA. IV. EL ESTADO DE PERFECCIÓN. A) Santo Tomás de Aquino. B) La doctrina posterior. C) Francisco Suárez: 1. *El concepto etimológico y filosófico*. 2. *El status vitae christianae*. 3. *Diversidad de estados dentro de la Iglesia* (status vitae christianae). 4. *El status vitae communis y el status perfectionis*. V. EVOLUCIÓN POSTERIOR. VI. SITUACIÓN ACTUAL.

## I. INTRODUCCIÓN

En este estudio, se trata de examinar una noción que ha gozado de gran relieve en la doctrina canónica y teológica durante mucho tiempo, pero que debe ser considerada de acuerdo con las coordenadas actuales.

En efecto, el importante progreso que la doctrina eclesiológica ha experimentado, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, basado en el fundamental documento que es la Constitución dogmática *Lumen gentium*, impone una consideración de esta noción desde nuevas perspectivas.

Si hubiera que resumir, en breves trazos, los puntos claves subrayados por la *Lumen gentium* en relación con el tema que aquí nos interesa, lo haría así:

- a) En primer lugar, frente a la desigualdad que, a lo largo de la

\* Estudio destinado al volumen de «Studi in onore del Prof. Pietro Gismondi».

historia, se había ido acentuando entre los distintos tipos de fieles en la Iglesia —ministros sagrados o clérigos, religiosos, laicos—, el Vaticano II ha insistido en la *igualdad radical o básica* de todos, pese a la existencia de una desigualdad en el plano funcional que, en algunos casos<sup>1</sup>, tiene una raíz ontológica (el carácter producido por el sacramento del orden): «Etsi quidam ex voluntate Christi ut doctores, mysteriorum dispensatores et pastores pro aliis constituuntur, vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi»<sup>2</sup>.

Desigualdad funcional radicada en el principio jerárquico<sup>3</sup> y en el propio bautismo, puesto que las vocaciones y carismas del Espíritu Santo son diversísimos: «Si igitur in Ecclesia non omnes eadem via incedunt, omnes tamen ad sanctitatem vocantur...»<sup>4</sup>.

b) En segundo término —y en íntima conexión con el punto anterior—, el último Concilio ecuménico ha subrayado, con vigorosos trazos, una verdad oscurecida también durante largos siglos en la historia de la Iglesia, pese a la nitidez con que estaba presente en sus comienzos. Me refiero a *la universal llamada a la santidad*, a la necesidad que todos los fieles tienen de tender a la plenitud de su vida cristiana, es decir, a la perfección: «omnes, sive ad Hierarchiam pertinent sive ab ea pascuntur, ad sanctitatem vocantur...»<sup>5</sup>; «perspicuum est, omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari...»<sup>6</sup>.

Es indudable que esta solemne proclamación conciliar ha venido precedida de impulsos espirituales y recientes aportaciones de doctrina que, bajo la acción carismática del Espíritu Santo, han cuajado, incluso, en alguna institución de la Iglesia, cuyo fundamental mensaje consiste, precisamente, en poner de relieve que todos los cristianos, cualquiera que sea su condición jurídica —personal o social—, están llamados a tender a la santidad. Basta recordar, en esta línea, lo que subrayaba S. S. Juan Pablo II, en una homilía dirigida a profesores y estudiantes universitarios, miembros del Opus Dei: «La vostra istituzione ha come fine la santificazione della vita rimanendo nel mondo, sul proprio posto di lavoro e di professione: vivere il Vangelo nel mondo, pur vivendo immersi nel mondo, ma per trasformarlo e redi-

1. Cfr. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 10.

2. *Ibid.*, n. 32.

3. *Ibid.*, nn. 18 y 32.

4. *Ibid.*, n. 32.

5. *Ibid.*, n. 39.

6. *Ibid.*, n. 40.

merlo col proprio amore a Cristo! Grande ideale, veramente, il vostro, che fin dagli inizi ha anticipato quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del post-Concilio»<sup>7</sup>.

De ahí que, si a tenor de la *Lumen gentium*, «omnes christifideles» están llamados a la «perfectio caritatis»<sup>8</sup>, la noción misma de *estado de perfección* o —dicho con otras palabras— la «perfección según unos estados» está necesitada de una cierta revisión.

c) En tercer lugar, el Vaticano II ha generalizado, como es bien sabido, una consideración de la Iglesia desde una precisa perspectiva: la de *Pueblo de Dios*. Aunque este aspecto estaba muy presente en las fuentes de la más venerable tradición —basta recordar, por ejemplo, los textos de las *Epístolas* de San Cipriano<sup>9</sup>, o de su *De unitate Ecclesiae*<sup>10</sup>, o de su *De oratione dominica*, donde habla de la *plebs adunata*<sup>11</sup>; los de Orígenes: «no todo el que dice ser pueblo de Dios, es pueblo de Dios»<sup>12</sup>; «así pues, nosotros hemos sido transformados en pueblo de Dios...»<sup>13</sup>; o los de San Agustín cuando dirige sus *Epístolas* a la *plebs credentium*<sup>14</sup>—, lo cierto es que la insistencia de la doctrina teológica posterior en la perspectiva jerárquica —insistencia, por lo demás, necesaria, si se tienen en cuenta los equívocos de la *Christianitas* medieval, la lucha entre Pontificado e Imperio, las ulteriores distorsiones y malentendidos procedentes de la reforma protestante— había dado lugar a un oscurecimiento de la visión global de la *communitas christiana*.

El Vaticano II ha insistido, significativamente por cierto, en esta concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios. Y ahí está todo un capítulo II de la *Lumen gentium* que, con claro apoyo en las fuentes, trata de la Iglesia bajo este expresivo título: *De populo Dei*.

7. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II,2, Lib. Ed. Vat., 1980, p. 142. El Romano Pontífice añadía a continuación: «Tale infatti è il messaggio e la spiritualità dell'«Opus Dei»: vivere uniti a Dio, nel mondo, in qualunque situazione, cercando di migliorare se stessi con l'aiuto della grazia, e facendo conoscere Gesù Cristo con la testimonianza della vita» (ibid., p. 143). Vid. también, en este sentido, los significativos textos de la Const. apostólica *Ut sit*, de 28.XI.1982 (AAS, 75 (1983), pp. 423-425), por la que se erige el Opus Dei como Prelatura Personal.

8. Cfr. n. 40.

9. Vid., por ejemplo, *Epist. XVII*, inc. (ed. Bayard, I, Soc. d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1945, p. 48); *Epist. XLIII*, inc. (ed. cit., II, Paris, 1961, p. 104); *Epist. XLIII*, VII, 2 (ed. cit., II, p. 110).

10. Vid., por ejemplo, cap. XVII (PL IV, col. 513); cap. XXIII (PL IV, col. 517).

11. PL IV, col. 553.

12. Cfr. *In Jerem. homilia IX*, 2 (PG XIII, col. 351).

13. Cfr. ibid., n. 3.

14. Cfr., por ejemplo, *Epist. LXIV*, n. 2 (PL XXXIII, col. 233); ibid., n. 4, col. 234; *Epist. LXIX*, n. 2 (PL XXXIII, col. 240).

Ni que decir tiene que tal enfoque puede contrastar también con una consideración de la Iglesia dividida en «estados» o «estamentos» sociales y jurídicos, constitucionalmente diferenciados. Lo que exige —insisto de nuevo— un más detenido examen de la noción que aquí nos ocupa, de acuerdo con estas orientaciones del Magisterio solemne de la Iglesia.

d) Y, en fin, el Vaticano II ha delineado, con claridad, una noción básica, difuminada también un tanto en la doctrina teológica y canónica de los siglos precedentes: la noción de *christifidelis*, la noción de fiel<sup>15</sup>.

Se trata, en efecto, de la condición común a todos los miembros del Pueblo de Dios, previa a toda diferenciación funcional. Todos los que componen la Iglesia son *fieles*; y, como tales, todos son iguales entre sí, con los mismos derechos y deberes, y con la misma obligación de tender a la santidad, a la perfección cristiana. Sólo en virtud de las distintas funciones que desempeñan en la Iglesia, habrá una diversificación entre ellos; es decir, hay una distinción funcional, aunque, en ocasiones, tal distinción conlleve la exigencia de recepción de un sacramento —el del orden—, necesario para el desempeño de unos determinados ministerios, cuya realización no es posible sin estar ordenado *in sacris* (diaconado, presbiterado, episcopado). La recepción de este sacramento, por lo demás, hará que haya una distinción de sacerdocios —sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárqui-

15. Como es sabido, han sido muy numerosos los trabajos que, a partir del Vaticano II, ha dedicado la doctrina al desarrollo de esta noción, con sus precisas implicaciones en el ámbito jurídico. Incluso el «IV Congreso Internacional de Derecho Canónico» (Fribourg, 6-11 de octubre de 1980) ha tenido como tema central de sus trabajos «Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société». No parece necesario, sin embargo, dar aquí noticia exhaustiva de estos estudios. Con todo, me parece de interés dejar constancia de la fundamental aportación en la materia que supuso el libro de A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona, 1969, cuya 2.ª ed. castellana revisada ha visto la luz recientemente (Pamplona, 1981). Vid. también el volumen de VARIOS, *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico. Milano 10-16 settembre 1973*, Milano, 1975 (recensión crítica a este volumen en «Ius Canonicum», 30 (1975), pp. 365 ss.); J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona, 1970, pp. 267 ss.; P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona, 1969; Id., *La distinzione essenziale sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, en «Il diritto ecclesiastico», 83 (1972), pp. 119 ss.; J. M.ª GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona, 1971.

co—, que no es sólo de grado, sino esencial<sup>16</sup>. Lo cual quiere decir, en definitiva, que, por ejemplo, el presbítero no es más fiel que el simple fiel; pero sí que es más sacerdote, con un sacerdocio esencialmente distinto, que no posee el simple fiel<sup>17</sup>. Con referencia al episcopado y a la condición común de fiel, sintetizó con precisión estas relaciones Agustín de Hipona en un luminoso texto que recoge la *Lumen gentium*<sup>18</sup>: «Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae»<sup>19</sup>.

Estos breves trazos iniciales deben servir, a mi juicio, de telón de fondo en nuestro examen de la noción de *estado de perfección*, puesto que no es posible prescindir, en las coordenadas actuales, de estas básicas orientaciones del Magisterio a la hora de enfrentarnos con un concepto que, sin duda, ha gozado de gran raigambre en la doctrina teológica y jurídico-canónica, pero cuyo análisis exige una valoración crítica que lleve a determinar con precisión cuáles son sus elementos permanentes y cuáles deben ser modificados o abandonados.

En efecto, si se parte de la igualdad fundamental o radical de todos los fieles en la Iglesia; de la universal llamada a la santidad; de la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios; y, en fin, de la noción básica de fiel, se hace necesario un detenido análisis de una noción —*estado de perfección*— que puede contrastar con estos principios básicos.

Y, ante todo, es preciso subrayar algo, por lo demás obvio: la expresión *estado de perfección* une dos nociones distintas: de una parte, la noción de *estado*; de otra, la de *perfección*, referida a la *perfección cristiana*.

Se hace necesario, por consiguiente, examinar por separado qué indica cada uno de estos términos.

## II. LA NOCIÓN DE «ESTADO»

### A. *Distintos conceptos en la doctrina*

El primer punto sobre el que resulta obligado llamar la atención

16. Cfr. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 10.

17. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Sacerdote para la eternidad*, 4.ª ed., Madrid, 1977, p. 24.

18. Vid. n. 32.

19. *Serm. 340*, 1 (PL XXXVIII, col. 1483).

es el relativo a la falta de homogeneidad de las nociones de *status* manejadas por la doctrina. No existe *una* noción precisa, *un* concepto unívoco de *status* —con perfiles claros y determinados—, sino que, bajo este término, se han ido englobando concepciones muy varias<sup>20</sup>.

Si se repasa la doctrina que, a lo largo de la historia, se ha ocupado del tema, bien de un modo explícito —Tomás de Aquino, Suárez, o Passerini, por ejemplo—, bien de un modo implícito —como sucede en tantos autores en los que la noción no es tratada sistemáticamente, sino que aparece como concepción informadora de la estructura constitucional de la sociedad eclesiástica—, los distintos conceptos de *status* utilizados podrían, quizá, reducirse al siguiente esquema:

### 1. *Noción genérica*

*Status* como noción genérica y, por tanto, sin específicas connotaciones jurídicas. Es la condición personal de vida estable con cierta inamovilidad, el *modus stabilis vivendi*.

Tomás de Aquino parte de esta noción: «Status (...) significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquis disponitur secundum modum suae naturae, cum quadam immobilitate»<sup>21</sup>. Su esfuerzo va encaminado, con todo, a la construcción de un aspecto muy concreto; precisamente el *status perfectionis*: «Deinde considerandum est —confiesa con claridad— de his quae pertinent ad statum perfectionis (...), ad quem alii status ordinantur»<sup>22</sup>.

Siglos más tarde —concretamente en 1608, año en que aparece la obra *De Religione* (o *De virtute et statu religionis*)—, Francisco Suárez dejará escrito en su tratado VII (*De statu perfectionis et religionis*) que, cuando el término *status* se aplica a la persona, «duo semper indicat, scilicet, perfectionem in aliqua conditione, vel modo existendi ejus, et quietem seu immutabilitatem in illa»<sup>23</sup>.

Es bien sabido que la influencia de estos dos eminentes autores es

20. Un tratamiento más amplio del tema, con referencia a las fuentes y a la bibliografía fundamental, puede verse en J. FORNÉS, *La noción de «status» en Derecho canónico*, Pamplona, 1975.

21. *Summa Theologiae*, II-IIae., q. 183, a. 1, resp. (se ha utilizado la ed. bilingüe de la B. A. C., tomo X, Madrid, 1955).

22. *Ibid.*, q. 184, intr.

23. F. SUÁREZ, *De religione*, tract. VII, Lib. I, cap. 1, n. 1 (en *Opera omnia*, vol. XV, ed. Vivés, Parisiis, 1859).

grande, tanto entre los teólogos, como entre los canonistas posteriores, que partirán de esta noción<sup>24</sup>.

## 2. Nociones específicas

Pero, aparte esta noción genérica, aparecen, en la literatura anterior al Código de 1917 y en buena parte de la posterior, distintos conceptos de *status* específicamente jurídicos; es decir, conceptos que se refieren a supuestos en los que la *condición jurídica de la persona* queda delimitada precisamente por su inserción en uno u otro «estado» o grupo social.

De todos modos, aún caben algunas precisiones en torno a estos conceptos. Quizá se puedan reducir a dos:

a) En no pocas ocasiones, *status* equivale a *capacidad jurídica* y, más aún, a *personalidad en el ámbito jurídico*.

b) En otras oportunidades, *status* equivale, simplemente, a conjunto de circunstancias o situaciones estables determinativas y modificativas de la *capacidad de obrar de la persona*.

En este segundo sentido, la noción conecta de modo inmediato con la empleada actualmente por la doctrina jurídica civil<sup>25</sup>; aunque se

24. Vid., entre otros muchos, I. TURRISCREMATA, *Summae ecclesiasticae libri quatuor*, Salmanticae, 1560, L. I, cap. 69, pp. 125-134; P. PASSERINI, *De hominum statibus et officiis*, Romae, 1663-5; F. GÓMEZ DE SALAZAR, *Institutiones de Derecho Canónico*, 2.ª ed., Madrid, 1883, pp. 430 ss.; G. SEBASTIANELLI, *Praeléctiones Iuris Canonici. De personis*, Romae, 1896, p. 358; A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, I, 6.ª ed., Mechliniae-Romae, 1937, p. 419; C. ANTOINE, *États de vie*, en «DTC», V, París, 1924, cols. 905 ss.

25. «Se llama estado civil la cualidad de la persona que resulta del puesto que tenga en cada una de las situaciones tipificadas como fundamentales en la organización civil de la comunidad; que determina su independencia o dependencia jurídica y afecta a su capacidad de obrar (general y especial), es decir, al ámbito propio de poder y responsabilidad» (F. DE CASTRO, *Compendio de Derecho civil*, 3.ª ed., Madrid, 1966, p. 199). Vid. también Id., *Derecho civil de España, Parte General*, II-1, Madrid, 1952, pp. 58 ss. F. SANCHO REBULLIDA lo define así: «El estado civil es una cualidad de la persona dependiente de la realidad natural (manera de ser) o social (manera de estar, con estabilidad, en los grupos sociales trascendentes), determinante de su dependencia o independencia jurídica, de su capacidad de obrar y de su ámbito de poder y responsabilidad» (*El concepto de estado civil*, en sus «Estudios de Derecho Civil», I, Pamplona, 1978, p. 128). Entre otros civilistas que han tratado del tema, vid. A. CÍRCU, *Il concetto di status*, en «Studi giuridici in onore di V. Simoncelli», Napoli, 1917, pp. 61 ss.; Id., *El concepto de status*, en «Jus», México, 1949, pp. 39 ss.;

observa una clara tendencia abandonista, debida al análisis crítico a que ha sido sometido el concepto al estudiar sus raíces, insertadas en una estructuración estamental de la sociedad, que es el origen de la noción en el primer sentido aludido. Se trata, por lo demás, de una versión del concepto poco utilizada por la doctrina canónica, salvo la posterior al Código de 1917, más influida en ocasiones por la ciencia jurídica civil.

En cambio, en el primer sentido —*status* como equivalente a *personalidad jurídica*—, la noción tiene una mayor raigambre y, sobre todo, una mayor difusión e influencia en el modo de concebir la estructuración de la comunidad eclesial.

Detengamos un momento nuestra atención en este punto. Como ya he señalado, en este sentido la noción expresa que la condición jurídica de la persona viene determinada por su integración en el grupo social. El hombre no se transforma en persona —en sentido jurídico— hasta que no adquiere su correspondiente *status*. «Homo et persona —escribía, por ejemplo, un conocido autor— in jure maxime differunt. Homo est, *cuicumque mens ratione praedita in corpore humano contingit*. Persona est *homo, cum statu quodam consideratus*»<sup>26</sup>. A su vez, el *status* determina precisamente cuál es el Derecho aplicable a cada uno: «*Status est qualitas, cujus ratione homines diverso jure utuntur*»<sup>27</sup>.

Se comprende así que, desde la perspectiva del Derecho canónico, la noción de *persona in iure canonico* (personalidad, capacidad jurídica) se haya confundido frecuentemente con la noción de *persona in Ecclesia Christi* (miembro de la Iglesia, fiel, bautizado) de que hablaba el c. 87 C.I.C. de 1917<sup>28</sup>; y se comprende también que no pocos autores

A. D'ANGELO, *Il concetto giuridico di status*, en «Rivista italiana per le scienze giuridiche», año XIII, fascs. 3 y 4, julio-diciembre, 1938, pp. 249 ss.; A. DE COSSIO, *El moderno concepto de la personalidad y la teoría de los «estados» en el derecho civil actual*, en «Revista de Derecho Privado», XXVII (1943), pp. 1 ss.

26. J. G. HEINECCIUS, *Elementa Juris Civilis secundum ordinem Institutionum*, ed. nova italica, Venetiis, 1792, p. 53.

27. Ibid. En el mismo sentido, se había expresado Vinnio (vid. A. VINNIUS, *In quatuor libros institutionum imperialium commentarius academicus et forensis*. Gottl. Heineccius recensuit praefationem notulasque adjecit, ed. novissima, Lugduni, 1767, p. 32). Sala, que recoge las palabras de Vinnio, escribe: «Item jus personae hic esse: *Quod statum et conditionem personae sequitur*: nam status ipse est personae conditio aut qualitas, quae efficit, ut hoc vel illo jure utatur; ut esse liberum, esse servum, esse ingenuum, esse alieni, esse sui juris. Itaque status rationem causae, jus effecti habet» (J. SALA, *Institutiones Romano-Hispanae ad usum tironum hispanorum ordinatae*, T. I, ed. 4.ª, Matriti, 1824, p. 61).

28. Para una crítica de esta postura, vid. P. LOMBARDÍA, *Derecho divino y*

hayan negado el reconocimiento de personalidad a los infieles, desde la óptica del Derecho canónico, o que hayan debido hacer verdaderos equilibrios para encontrar una fundamentación de dicha personalidad, porque, en la base de su concepción, estaba latiendo precisamente esta noción: el *hombre-con-su-estado* es la *persona* en el ordenamiento canónico<sup>29</sup>. Si falta el *estado*, falta también la personalidad.

Y se comprende, en fin, que la visión más generalizada de la sociedad eclesial haya sido una visión estratificada, dividida por clases sociales o estamentos. Se trata de una visión que tiene sus orígenes más remotos en el Bajo Imperio (s. IV); que va cristalizando con el advenimiento de las estructuras sociales germánicas; que se consolida a través de aquella unidad político-religiosa que fue la *Christianitas* o *respublica* medieval —los *duo genera christianorum* del Decreto de Graciano (clérigos y religiosos, de una parte; y laicos, de otra) representan una gráfica expresión de esta generalizada mentalidad<sup>30</sup>—; que recogerá el Código de 1917 y reflejará la mayoría de los autores posteriores; y que, en fin, se mantendrá prácticamente inalterada hasta el Vaticano II<sup>31</sup>.

Un ejemplo, particularmente expresivo, servirá para mostrar esta concepción estratificada o estamental de la sociedad eclesiástica. Me refiero a un autor del siglo pasado, cuya claridad sistemática y expositiva ahorra prácticamente cualquier comentario. Simón Aichner escribe que «*constitutio ecclesiae non est, nisi illa ipsius formatio, qua ex variis membris organice dispositis constat; ideo in hoc libro de diversis statibus seu partibus, ex quibus ecclesia coalescit, disserandum venit*»<sup>32</sup>. Vemos, por de pronto, cómo la sociedad eclesiástica se nos

*persona física en el ordenamiento canónico*, en sus «Escritos de Derecho canónico», I, Pamplona, 1973, pp. 223-253. Vid. actualmente el c. 96 del Código de 1983.

29. Siguiendo a Mörsdorf, González del Valle ha hecho notar que este concepto de persona es justamente el que utiliza el *Codex* de 1917, de tal modo que la *persona in Ecclesia Christi* de que habla el c. 87 se identifica con cada una de las *diversas posiciones jurídicas básicas*: «El Código (de 1917) no dibuja una posición jurídica única —la posición de fiel—, sino tres posiciones jurídicas básicas: *clérigo, religioso, laico*» (J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales...*, cit., p. 120; vid. también pp. 28 ss.; 113 ss.). Cfr. además, K. MÖRSDORF, *Persona in Ecclesia Christi*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 131 (1962), pp. 345 ss.

30. Vid. C. XII, q. 1, c. 7.

31. Un análisis detallado de esta cuestión puede verse en J. FORNÉS, *La noción de «status...»*, cit.; interesantes observaciones sobre el tema en J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona, 1973.

32. S. AICHNER, *Compendium Juris Ecclesiastici*, 8.<sup>a</sup> ed., Brixinae, 1895, p. 178.

presenta constituida —conformada— por diversos *estados*. ¿Cuáles son estos *estados*? El autor los enumera a continuación:

a) *Status communis seu laicalis*: «Nam laici, cum per baptisma facti sint *de corpore ecclesiae*, ideoque in sensu latissimo personae *ecclesiasticae* dici possint, peculiarem statum efficiunt, cui certa tum jura tum officia inhaerent»<sup>33</sup>.

b) *Status clericalis*: «Nam clerici qua personae *ecclesiasticae* in sensu strictiori pariter constituunt statum specialem et distinctum»<sup>34</sup>.

Dentro del estado clerical se encuentran las «personae *ecclesiasticae* in sensu strictissimo», que son aquellos clérigos «qui certa munera publica gerunt in ecclesia», y que constituyen «*statum ecclesiasticum in specie*»<sup>35</sup>.

c) A estos *estados* se añade el *status religiosus* «qui ex observantia consiliorum evangelicorum exurgit et laicos simul ac clericos continent»<sup>36</sup>.

Queda especialmente claro en la exposición de este autor el concepto de *status*, común, por lo demás, en la doctrina canónica. Un concepto derivado de la contemplación de la Iglesia bajo la única perspectiva de la *societas inaequalis*, vertiendo este principio a los esquemas histórico-sociales del momento. La Iglesia es una sociedad formada por diversos estratos, que, a su vez, están integrados por personas desiguales, según participen o no en la *potestas ecclesiastica*. En otras palabras, son más *personas*, jurídicamente hablando, aquellos que tienen más poder, puesto que éste se considera como integrado en su patrimonio jurídico personal, no como facultades o capacidades para el desempeño de una determinada función u oficio público. De ahí que —según Aichner— los laicos sean personas eclesiásticas sólo *in sensu latissimo*; los simplemente clérigos lo sean *in sensu strictiori*; y los clérigos que desempeñan *certa munera publica*, lo sean *in sensu strictissimo* y constituyan el *status ecclesiasticus in specie*. «Estamos, pues —se ha comentado a este respecto—, en presencia de una clara versión estamental de la comunidad eclesiástica»<sup>37</sup>.

No sorprenderá que, con estos precedentes, el *Codex* de 1917 (cc.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Ibid.

36. Ibid., p. 179.

37. J. HERVADA, *Tres estudios...*, cit., p. 170.

87 y 107, principalmente) y la mayoría de los autores posteriores<sup>38</sup> contemplan la estructuración o conformación de la sociedad eclesial mediante *dos estados* (clérigos y laicos), desde la perspectiva de la *pote-stas*; o tres (clérigos, religiosos y laicos), desde la perspectiva de la *potestas*, por un lado, y la vida de perfección, concretada en los religiosos (*status perfectionis*), por otro.

Tanto los autores que tratan el tema en obras de carácter general, como aquellos otros que se ocupan específicamente del c. 107 (del Código de 1917) y del *status perfectionis* —Larraona, Goyeneche, Gutiérrez, Escudero, Setién, entre otros<sup>39</sup>— acaban concibiendo la Iglesia como una sociedad formada por dos o tres clases constitucionales de fieles, dos o tres *status* jurídico-constitucionales, según la perspectiva adoptada: *status clericalis* (y *religiosus*) y *status laicalis* (bipartición); o *status clericalis*, *religiosus* y *laicalis* (tripartición).

De ahí que el orden jurídico derivado del *Codex* de 1917, que, naturalmente, depende de los precedentes históricos a los que someramente se aludió, sea el correspondiente a una *estructuración estamental* de la sociedad eclesial, puesto que su base de partida radica no en la *igualdad fundamental* de las personas, sino en la desigualdad de los diversos *estados constitucionales*.

## B. La noción predominante

Y es que, en definitiva, de entre las distintas y, a veces, no homogéneas nociones de *status* que la doctrina ha ido manejando a lo largo de la historia, una ha predominado sobre todas ellas: aquella que puede equipararse a *estamento*.

Se trata, en suma, de una concepción que ha conducido a contemplar la estructura de la comunidad eclesiástica como integrada por

38. Con todo, no faltaron autores que, desde distintas perspectivas, expusieron puntos de vista críticos, con un planteamiento del tema más riguroso en estricta técnica jurídica. Vid., por ejemplo, G. SARACENI, *Il concetto di «status» e sua applicazione nel diritto ecclesiastico (Sintesi di una parte generale)*, separata de «Archivio giuridico», 132, 2 (sesta serie, vol. I, fasc. 2), Modena, 1945; P. LOMBARDÍA, *El estatuto personal en el ordenamiento canónico (Fundamentos doctrinales)*, en «Aspectos del Derecho Administrativo Canónico», Salamanca, 1964, pp. 51 ss. (también en sus «Escritos de Derecho canónico», II, Pamplona, 1973, pp. 33-62); J. HERVADA, *Fin y características del ordenamiento canónico*, en «Ius Canonicum», II (1962), pp. 100 ss.

39. Una síntesis del pensamiento de estos autores, con las correspondientes referencias bibliográficas, puede verse en J. FORNÉS, *La noción de «status»...*, cit., pp. 244 ss.

diversas *clases* —en sentido estricto— de fieles. El *status* expresa estas distintas clases socio-jurídicas diferenciadas de fieles, al tiempo que determina los derechos y deberes inherentes a cada clase.

*Status* es, pues, el grupo de personas —estamento— con un mismo estatuto jurídico personal, derivado, a su vez, de la inserción en el correspondiente *coetus*.

### III. PERFECCIÓN CRISTIANA

Examinado el primer elemento (*estado*), hemos de centrar ahora la atención en el segundo: la *perfección cristiana*<sup>40</sup>.

En pocas palabras, puede decirse que la perfección cristiana no es otra cosa sino la plenitud del ser cristiano, es decir, la santidad. Ahora bien, desde el punto de vista que aquí nos interesa, la perfección cristiana ha de entenderse como algo tendencial: aquella tensión del fiel hacia la plenitud de su ser cristiano. En otros términos, la perfección cristiana, en la situación de *viatores* en que nos encontramos, se concreta en la búsqueda continua de la santidad.

Cuestión distinta es, sin embargo, la institucionalización de esa perfección cristiana que, como es bien sabido, *históricamente*, ha ido quedando reducida o reservada a unos determinados grupos de fieles, con exclusión de otros.

Bastarán unas consideraciones en esta línea entre otras muchas que podrían hacerse, pero que estimo innecesarias por ser tema bien conocido. Es claro que, cuando en el Evangelio se dice «si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; y ven y sígueme» (Mt 19,21); o cuando Cristo impera:

40. La bibliografía sobre el tema es amplísima y, lógicamente, de carácter no homogéneo, si se tienen en cuenta las distintas perspectivas que pueden adoptarse, que van desde la teología ascética a los estudios histórico-doctrinales o a las construcciones jurídicas. Me limitaré a señalar aquí algunos estudios en los que se encuentran con facilidad las referencias bibliográficas necesarias: A. FONCK, *Perfection chrétienne*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», 12, Paris, 1933, cols. 1219-1251; J. L. GUTIÉRREZ GÓMEZ, *Religiosos*, I (*El estado religioso*) y II (*El estado de perfección ante el Derecho canónico*), en «Gran Enciclopedia Rialp», 20, Madrid, 1974, pp. 25-31; J. L. ILLANES, *Perfección cristiana*, *ibid.*, 18, Madrid, 1974, pp. 289-294; *Id.*, *La santificación del trabajo*, 6.ª ed. aumentada, Madrid, 1980; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1958; VARIOS AUTORES, *Perfezione*, en «Dizionario degli Istituti di perfezione», 6, Roma, 1980, cols. 1438 ss.

«Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48), no se está haciendo ninguna clase de reduccionismo: ni en el contenido (la perfección, la santidad), ni en las personas (todo cristiano debe tender a la perfección).

Ahora bien, si tal mandato —«sed perfectos»— se considera dirigido sólo a un sector de fieles —los religiosos—, en ese mismo momento, la perfección cristiana ha quedado encerrada en unos estrechos límites que en realidad no le corresponden. Y se trata, sin embargo, de una mentalidad generalizada durante siglos en la doctrina teológica y canónica. Un ejemplo, de entre otros muchos, ilustrará esta afirmación.

Un excelente estudio, de no hace muchos años, sobre la génesis del estado religioso, comienza precisamente con la consideración del texto citado más arriba: el conocido pasaje del «joven rico» de Mt 19,21. Y el autor, desde la perspectiva de la vida religiosa comenta: «Vemos a este judío, lleno de nobles deseos, o a todos los que seguirán la llamada del Salvador, constituidos en *un estado distinto del de simple cristiano*. Estado difícil, cuyas obligaciones maestras son explicadas por el Evangelio»<sup>41</sup>.

Es claro que estas palabras reflejan la generalizada mentalidad de la doctrina, a la que antes aludía, hasta tiempos bien recientes. Pero es claro también que el Vaticano II —como ya señalé al comienzo de este estudio— ha roto este esquema, al subrayar que *todos* los fieles cristianos están llamados a la perfección; o lo que es igual, que no hay unos fieles cuyo *estado* exija la santidad, mientras que otros —simples cristianos— no estarían obligados a buscarla.

Cuestión distinta es el tema de la *vocación divina*. El hecho de que todos los fieles hayan de tender a la santidad no indica que todos lo hayan de hacer por el mismo camino. Hay distintos carismas; hay variedad, no uniformidad —el principio de diversidad siempre presente en la Iglesia—, porque el Espíritu Santo «ubi vult spirat» (Io 3,8)<sup>42</sup>. Lo cual conllevará, además, que, dentro de la unidad en la llamada a la santidad, haya diversas modalidades de espiritualidades.

En definitiva, la perfección cristiana se concreta en la respuesta y seguimiento de la personal *vocación*: en cumplir generosa y esmeradamente la Voluntad de Dios para cada fiel cristiano, cualquiera que sea su condición personal o social —su estado—. Hay, pues, una radical

41. Cfr. G. LESAGE, *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique*, Ottawa, 1952, p. 10.

42. Vid. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 32; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3.

exigencia, que abarca absolutamente a todos los fieles, de tender a la perfección cristiana, a la santidad: en este punto juega el principio de igualdad fundamental de todos los fieles. «Es, pues, completamente claro —señala con rotundidad la *Lumen gentium*— que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad»<sup>43</sup>.

Y resulta ilustrativo observar cómo los textos evangélicos que, con frecuencia, se han interpretado históricamente como dirigidos a un grupo o clase de fieles, son citados en los documentos del Vaticano II para subrayar la exigencia de santidad de todos. Así sucede, por ejemplo, en *Lumen gentium*, n. 40, con el texto de Mt 5,48 que recoge el mandato del Maestro: «Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»; y en *Presbyterorum ordinis*, n. 12, sobre la base de este mismo texto y a propósito de los sacerdotes, se insiste: «Cierto que ya en la consagración del bautismo, como todos los fieles en Cristo, recibieron el signo y don de tan gran vocación y gracia, a fin de que, aun dentro de la flaqueza humana, puedan y deban aspirar a la perfección»; y el texto de Mt 16,24 («Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame») es recordado en *Apostolicam actuositatem*, n. 4, precisamente para hablar de la espiritualidad de los laicos.

Es cierto, con todo, que el Decreto *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa se remite, entre otros, al texto de Mt 19,21 (el pasaje del «joven rico»); y ello es lógico porque la práctica de la pobreza asumida ante la Iglesia, con unas características peculiares —y no sólo del desprendimiento que han de vivir todos los cristianos—, es un elemento común a cualquier forma de vida religiosa y es una modalidad completamente acorde con la profesión religiosa. Pero no es menos cierto que en LG 42 se hace referencia también a este mismo texto<sup>44</sup> inmediatamente antes de estas claras palabras: «Omnes igitur christifideles ad sanctitatem et proprii status perfectionem prosequendam invitantur et tenentur»<sup>45</sup>.

No se puede considerar, por tanto, la situación de los *simples cristianos*, de los fieles comunes y corrientes, como una situación de tipo residual o negativa; esto es, como la situación de aquellos que «no han recibido vocación», porque lo que se ha venido entendiendo bajo esta expresión, por las razones históricas a las que aludí en el apartado anterior<sup>46</sup>, no es otra cosa sino que estos fieles cristianos no han sido

43. N. 40.

44. Vid. nota 15 del cap. V.

45. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 42.

46. Vid. también J. L. ILLANES, *Perfección cristiana*, cit., pp. 289 ss.

llamados a un «estado más alto»: a un estado al que estaría reservada la perfección: el *status perfectionis*, que se concretaría en los religiosos.

Pero esto nos ha puesto ya ante el siguiente punto que debemos tratar; aquel punto en el que las dos nociones hasta ahora examinadas se unen.

#### IV. EL ESTADO DE PERFECCIÓN

Me parece que el modo de entender bien esta noción consiste en estudiarla en aquellos que han sido sus forjadores más preclaros y a quienes han seguido los demás autores: Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Y me parece también que se entiende mejor la noción si se la sitúa en el conjunto de la doctrina sobre el *status* de estos dos autores, puesto que el «estado de perfección» no es sino una pieza —aunque la más importante, sin duda— dentro del mosaico de su teoría sobre los «estados» en la Iglesia. Vamos a procurar, por tanto, no aislarla por completo, sino contemplarla dentro de su visión panorámica y sistemática.

##### A. Santo Tomás de Aquino

Parece interesante hacer notar que, desde el primer momento, el concepto de *status* aparece en Santo Tomás como un elemento que afecta a la condición personal. Después de haber estudiado las virtudes y vicios «*quae pertinent ad omnium hominum condiciones et status*»<sup>47</sup>, el Aquinate pasa a tratar de aquellas cosas «*quae specialiter ad aliquos homines pertinent*»<sup>48</sup>.

Hay una triple diferencia entre los hombres, según los hábitos y actos del alma racional: la primera diferencia radica en las diversas gracias «*gratis datas*»; la segunda, en los distintos modos de vida —«*diversas vitas, activam scilicet et contemplativam*»—; y la tercera, en los diversos oficios y estados —«*diversitatem officiorum et status*»—. Esta última distinción —puntualiza Santo Tomás— «*perti-*

47. II-IIae, q. 171, intr.

48. Ibid.

net ad diversa ministeria, de quibus dicitur, I ad Cor. 12,15: 'Divisiones ministracionum sunt'<sup>49</sup>.

Podría parecer, según esto, que hay una gran aproximación entre la noción de oficio y la de estado, puesto que las dos hacen referencia *ad diversa ministeria*. Sin embargo, como tendremos ocasión de comprobar a continuación, tales nociones no se identifican.

Santo Tomás trata por extenso del tema en la q. 183, que plantea del siguiente modo: «Primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum»<sup>50</sup>. Vemos que lo que verdaderamente importa al Aquinate es el concepto de *status perfectionis*. Pero, para llegar a él, ante todo subraya que el *status* implica condición de libertad o de servidumbre: «status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus»<sup>51</sup>. Se aprecia en esta puntualización una clara influencia del concepto de «estado» propio del Derecho romano, que está en la base de toda esta construcción<sup>52</sup>. La cuestión queda aún más clara cuando se preocupa de dejar bien sentado que el *status* hace referencia directa a la *condición personal* —«sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis»<sup>53</sup>—. Por tanto, la *quaedam positionis differentia*<sup>54</sup>, que constituye el primer elemento de la noción de *status*, tiene su raíz y causa última, en nuestro caso, en la *distinta condición personal*, «prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni»; y ello «non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente»<sup>55</sup>. De ahí que aquellas cosas que fácilmente varían o son extrínsecas a los hombres «non constituunt statum», como, por ejemplo, que alguien sea rico o pobre, o bien, que «in dignitate constitutus vel plebeius»<sup>56</sup>.

Como ya se ha apuntado, en la concepción de Tomás de Aquino existe una clara distinción entre las nociones de *oficio* y *estado*. Mientras el oficio se distingue y especifica por el acto que le es propio, el estado queda calificado por su peculiar referencia a la condición personal: «officium dicitur per comparationem ad actum; (...) ad statum

49. Ibid.

50. II-IIae, q. 183, intr.

51. Ibid., q. 183, a. 1, resp.

52. Sobre la noción en el Derecho romano, puede verse la síntesis de J. FORNÉS, *La noción de «status»...*, cit., pp. 25-47, con las referencias bibliográficas allí contenidas.

53. II-IIae, q. 183, a. 1, resp.

54. Cfr. ibid.

55. Ibid.

56. Ibid.

requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae»<sup>57</sup>. Se comprende así la sistemática que propone: el estudio de los oficios, en cuanto se refieren «ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum»; y en cuanto se refieren a otros actos, «pertinet ad legispositores»<sup>58</sup>. En cambio, el estudio del concepto de *status* merece una consideración aparte. Y así lo hace, en efecto, exponiendo en primer término los aspectos generales del concepto<sup>59</sup>, para pasar después a lo concerniente «ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur»<sup>60</sup>, de acuerdo con la concepción tomista<sup>61</sup>.

Todo este planteamiento lleva a Santo Tomás a afirmar que la diversidad de miembros en la Iglesia puede apreciarse desde tres puntos de vista: «per respectum ad perfectionem»; «per respectum ad actionem»; y «per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae»<sup>62</sup>.

Desde el primer punto de vista se aprecia la diferencia de *estados*, en cuanto que algunos son más perfectos que otros. Del segundo se deriva la distinción de miembros por *oficios*: «dicuntur enim diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati»<sup>63</sup>. Y, por último, desde la tercera perspectiva —la *pulchritudo Ecclesiae*— se observa la diferencia en los *grados*, en cuanto que aún «in eodem statu vel officio, unus est alio superior»<sup>64</sup>.

De acuerdo con estos principios, ¿por qué Santo Tomás, que niega que los clérigos estén *in statu perfectionis*<sup>65</sup>, afirma, sin embargo, que los obispos lo están? Evidentemente no puede ser simplemente porque estén constituidos *in dignitate*, puesto que tal razón no sería congruente con los principios expuestos por el Aquinate. Pues bien, aparte las conexiones en este punto con el pseudo-Dionisio<sup>66</sup> al que hace referencia expresa<sup>67</sup>, lo cierto es, en todo caso, que Santo Tomás afirma: «episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut 'animam suam ponat pro ovibus suis', sicut dicitur Io. 10,11. (...) Adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta»<sup>68</sup>.

57. II-IIae, q. 183, a. 1, ad 3.

58. Ibid., q. 184, intr.

59. II-IIae, q. 183.

60. Ibid., q. 184, intr.

61. Vid. II-IIae, qq. 184-189.

62. II-IIae, q. 183, a. 3, resp.

63. Ibid.

64. Ibid.

65. Cfr. ibid., q. 184, a. 6.

66. Vid. *De ecclesiastica hierarchia*, cap. V (PG III, cols. 500-530).

67. Cfr. II-IIae, q. 184, aa. 5-7.

68. Ibid., q. 184, a. 5, resp.

Vuelve, pues, a aparecer la distinción entre el *oficio* y el *estado*: aquél hace referencia a la función; éste a la condición personal. Por razón del oficio, el obispo se obliga personalmente —*status*— «ad ea quae sunt perfectionis».

Más clara aparece esta distinción al exponer las razones por las que los clérigos no están *in statu perfectionis*. «In presbyteris et diaconibus habentibus curam animarum, duo possunt considerari: scilicet ordo, et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis: unde (...) distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi: non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis (...). Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis: quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exercent»<sup>69</sup>.

Esto por lo que se refiere al *ordo*. Y por lo que se refiere a la *cura animarum*, tampoco los clérigos «ponuntur in statu perfectionis», porque «non (...) obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere: vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi (...); et etiam, cum licentia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam dimittere et simplicem praebendam accipere sine cura»<sup>70</sup>.

En cambio los obispos, precisamente porque están *in statu perfectionis*, «non (...) possunt episcopalis curam deserere», a no ser con la autorización del Sumo Pontífice a quien pertenece dispensar de los votos perpetuos, «et ex certis causis»<sup>71</sup>.

Por tanto —y en resumen—, Tomás de Aquino, teniendo presente el concepto de *status* elaborado sobre la base del Derecho romano, que afecta a la condición personal, niega que los clérigos posean el *status perfectionis*, en cuanto que contempla primordialmente el *oficio*: «ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis: unde (...) distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur»<sup>72</sup>. La distinción de miembros en la Iglesia derivada de aquel triple principio —*perfectio, actio, pulchritudo*— no da lugar a un *status clericalis*. La *perfectio* origina un *status perfectionis*, que abarca a los obispos y a los religiosos: «ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrum-

69. Ibid., q. 184, a. 6, resp.

70. Ibid.

71. Ibid.

72. Ibid.

que autem horum competit et religiosis et episcopis»<sup>73</sup>. La *actio* da lugar a la distinción de *oficios*: las distintas *actiones* —ministerios, funciones— son atendidas mediante los diversos *oficios*. Y desde esta segunda perspectiva se contemplan los clérigos; pero tal distinción no origina un *status (perfectionis) clericalis*.

El único caso en que, de acuerdo con la concepción tomista, el desempeño de un oficio conlleva un *status* es el del obispo. Pero el Aquinate se preocupa de dejar claramente matizado que el obispo se encuentra *in statu perfectionis* no primordialmente por razón del oficio —por estar *in dignitate constitutus*— sino porque *personalmente* se obliga a tender «ad ea quae sunt perfectionis», al asumir el «*officium pastorale*»<sup>74</sup>. Distingue, pues, entre aquello que afecta a su propio estatuto personal y lo relativo al aspecto funcional.

Por último, el tercer elemento de la triple distinción —la *pulchritudo Ecclesiae*— hace que en la sociedad eclesiástica se produzcan diversos *grados*.

## B. La doctrina posterior

No obstante estas finas distinciones de Tomás de Aquino, la doctrina posterior irá desdibujando, en no pocos casos, los contornos entre las nociones de *oficio* y *estado*; entre otras cosas, por la influencia de las concepciones socio-culturales de una época en la que la noción de persona no es concebible más que en conexión con el grupo social —estamento— y, por lo tanto, con la función pública en él y a través de él desempeñada<sup>75</sup>. En los tratados *De personis* de los libros de *Institutiones iuris canonici* quedará particularmente de relieve esta mentalidad subyacente habitual, que lleva a concebir la sociedad eclesiástica como una sociedad estratificada —compuesta por diversos «estados»<sup>76</sup>.

73. II-IIae, q. 184, a. 5, resp.

74. Cfr. *ibid.*, q. 184, a. 5, resp.

75. Vid., por ejemplo, AE. ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, reprod. fotomecánica Aalen, 1961, pp. 6 ss.; I. TURRISCREMATA, *Summae ecclesiasticae...*, cit., L. I, cap. 69, pp. 125 ss. y cap. 80, pp. 139 ss.

76. Vid. P. LANCELOTTI, *Institutiones Iuris canonici*, ed. Venetiis, 1598, pp. 16 ss. y 143 ss.; C. S. BERARDI, *Institutiones de Derecho eclesiástico*, trad. al castellano por J. A. del Camino, Madrid, 1791, P. II, pp. 1 ss., p. 94 y pp. 118 ss.; J. L. SELVAGIO, *Institutionum canonicarum libri tres*, editio tertia matritensis, 1794, T. I, L. I, pp. 138 ss.; D. CAVALLARIO, *Institutiones del Derecho canónico*, trad. castellana de Tejada y Ramiro, Madrid, 1846, T. I, pp. 116-125; T. III, pp. 107 s. y 189 ss.

Bastará un ejemplo que muestre esta concepción. Berardi dedica el libro primero de la segunda parte de sus *Instituciones* a las personas que componen la Iglesia. Y comienza con una «división general de las personas»: «Hay en la Iglesia —dice—, así como en cualquiera Sociedad, sus oficios, empleos, derechos y cargas. Estos, o son comunes a todos, o propios de algunos. Los que son propios de algunos dan motivo a la división de personas»<sup>77</sup>. Y concluye con el siguiente resumen: «Y así reduciendo a pocas palabras aquella repartición de personas, que actualmente se miran en la Iglesia con cierta diversidad entre sí, diré que éste es el orden con que se hallan establecidos en ella. En primer lugar se pone al Sumo Pontífice; síguense al mismo los Patriarcas, los Primados, Arzobispos, Obispos, Prelados inferiores, Párrocos, los demás Clérigos, los Monjes o Regulares, los Vicarios del Papa, los de Obispos, y los de Párrocos. Todos estos constituyen al Clero. Fuera del Clero obtienen el primer lugar los Religiosos Príncipes; después entran los Próceres, Grandes, Patronos y Defensores de Iglesias; en fin, todos los Legos»<sup>78</sup>.

Vemos esa concepción estamental de la sociedad eclesiástica, que en Berardi aparece, en fin, de modo expreso: «Habiendo concluido de este modo la descripción de cada una de las personas que tienen derechos especiales en la jerarquía eclesiástica, o en aquel estado que sigue muy de cerca a ella por razón del oficio propio, y condición personal, síguese tratar de otras personas que ejercen ministerio ajeno en la misma jerarquía»<sup>79</sup>.

Sin embargo, este desdibujamiento de la noción de *status*, por su aproximación al *oficio* o función, no se produce en la obra del teólogo español Francisco Suárez, a la que ahora vamos a dedicar nuestra atención.

### C. Francisco Suárez

Precisamente, comienza distinguiendo la noción de *status* de la de ministerio u oficio eclesiástico: «ministerium, seu officium ecclesiasticum, per se ordinatur ad aliquas actiones communes et ordinarias, ad utilius regimen Ecclesiis necessarias»<sup>80</sup>. Por el contrario, «status per se sufficienter ordinatur ad utilitatem ejus, qui in tali statu con-

77. C. S. BERARDI, *Instituciones...*, cit., p. 1.

78. *Ibid.*, p. 19.

79. *Ibid.*, p. 94.

80. *De religione*, tract. VII, Proem.

stituitur». Por esta razón, el ministerio u oficio «jus seu facultatem confert, ut Pastoribus aut Doctoribus dari solet», con objeto de que puedan ejercer aquellas acciones comunes y ordinarias, necesarias para el régimen de la Iglesia. Sin embargo, el *status* «non proprie jus aut facultatem moralem, sed potius commoditatem confert, vel etiam obligationem addit». De ahí que «ad statum peculiaris immobilitas necessaria est (...), quam officium per se non requirit, licet interdum illi adjungatur»<sup>81</sup>.

Sentadas estas bases, el tratamiento sistemático será distinto: a) «Officia proprie ecclesiastica cum sacramento ordinis conjuncta sunt, et ideo cum illo sacramento tractanda sunt»; b) «status vero Ecclesiae specialem ac propriam considerationem postulant»<sup>82</sup>.

### 1. *El concepto etimológico y filosófico*

Así las cosas, Suárez sigue en este punto a Tomás de Aquino, cuya definición acoge expresamente<sup>83</sup>. Y las notas características fundamentales de la noción etimológico-filosófica de *status* que ofrece pueden resumirse así<sup>84</sup>.

a) Se trata siempre de algo que afecta a la *condición de la persona*; a su modo personal de vida, independientemente del oficio o función que desempeña en la sociedad eclesiástica o civil.

b) Lleva consigo siempre una nota de *perfección* —en el sentido literal de este término—; es decir, de acabamiento, de realización, sea buena o mala la condición.

c) Como consecuencia, conlleva también una exigencia de *quietud*, de *inmutabilidad*.

d) Tal inmutabilidad comporta una *obligación* —o su ausencia—, que proviene de una *causa permanente* distinta de la obligación y que, precisamente, es la que la induce.

e) Esta causa permanente puede ser muy variada, pero, en definitiva, es la que produce una situación personal continuada de servidumbre, de obligación personal (*status servitutis*); o, por el contrario,

81. Ibid.

82. Ibid.

83. Cfr. *ibid.*, Lib. I, cap. 1, n. 2.

84. Vid. *ibid.*, Lib. I, cap. 1.

una situación personal continuada de ausencia de obligación (*status libertatis*).

## 2. *El status vitae christianae*

Ante todo, es preciso poner de relieve que Suárez concibe la propia Iglesia, en cuanto tal («ut est congregatio hominum per fidem, et opera tendentium in supernaturalem beatitudinem»), como un *status*: «ipsamet Ecclesia —dice— est status vitae christianae seu spiritualis»<sup>85</sup>.

Y algo más adelante expone que el *status vitae christianae* es «quidam modus religionis ad salutem, et vitam aeternam consequendam necessarius, et per sufficientia media ordinatus»<sup>86</sup>.

El autor explica las razones por las que considera a la misma Iglesia como un *status*. En definitiva, se reducen a poner de relieve que en esta comunidad, tanto objetiva como subjetivamente, se encuentran los elementos necesarios —estabilidad y perfección en un modo de vida— para constituir un *status*<sup>87</sup>. Dentro de él hay, por lo demás, distintas clases.

## 3. *Diversidad de estados dentro de la Iglesia (status vitae christianae)*

Parte Suárez de una consideración de la Iglesia desde dos puntos de vista: la Iglesia tomada *materialiter* y la Iglesia, *formaliter*.

1.º) Iglesia *materialiter accepta*: «Quatenus est quaedam hominum congregatio, in qua sunt plura temporalia regna ad naturalem finem et commoditatem ordinata»<sup>88</sup>.

2.º) Iglesia *formaliter accepta*: «Quatenus est quaedam spiritualis et supernaturalis respublica; et unum mysticum corpus, fide, ejusque professione, ac sacramentis unitum sub uno capite Christo, ejusque Vicario, ad aeternam felicitatem per media congruentia tendens»<sup>89</sup>.

85. Ibid., Lib. I, cap. 1, n. 16.

86. Ibid., n. 18.

87. Cfr. *ibid.*

88. Ibid., Lib. I, cap. 2, n. 2.

89. Ibid.

Pues bien, bajo uno y otro aspecto se da una variedad de «estados» en la sociedad eclesiástica:

a) «Ad priorem pertinent status libertatis et servitutis humanae; item status regum, et aliorum principum et magistratuum, quamvis hi magis ad officia pertineant; ac denique status conjugatorum, et solutorum, et similes»<sup>90</sup>.

b) Y en cuanto a la Iglesia *formaliter* considerada —es decir, como *respublica spiritualis, Corpus mysticum*—, «sciendum est duobus modis posse distingui status in Ecclesia sic spectata, videlicet, aut in ordine ad commune bonum ac regimen spirituale Ecclesiae; vel in ordine ad bonum spirituale singulorum»<sup>91</sup>.

Respecto al primer modo (es decir, la Iglesia considerada *formaliter* y desde la perspectiva del bien común y del régimen espiritual) se distinguen en la sociedad eclesiástica dos *status*: *status clericorum* y *status laicorum*. El primero «per spiritualem consecrationem, et dedicationem personae ad spiritualia Ecclesiae ministeria efficienda constituitur», y el segundo está integrado por todos los que «clerici non sunt; quia revera hoc membrum non distinguitur ab alio, nisi per negationem illius particularis conditionis, quam status clericalis supra laicalem addit»<sup>92</sup>.

Y en cuanto al segundo modo (la Iglesia considerada *formaliter*, pero bajo el aspecto del bien espiritual de cada uno): «ad hoc genus pertinent varii status religionis; et alii modi vivendi earum personarum, quae vel continentiam profitentur, vel pauperum obsequiis, aut aliis operibus religionis, aut misericordiae specialiter dicatae sunt»<sup>93</sup>.

Llegados a este punto, vale la pena detener un momento la atención en algunas matizaciones que el teólogo español hace y que, a mi juicio, tienen verdadero interés.

Se observa, por ejemplo, cómo Suárez puntualiza, al referirse al *status regum, aliorum principum et magistratuum*, que más que de *status* se trata de *oficios*. Una vez más aparece la clara distinción entre el concepto de *status* —relativo siempre a la condición estrictamente personal— y el concepto de oficio público, relativo al aspecto funcional, a la organización pública.

Algo similar sucede cuando estudia la Iglesia *formaliter accepta*. Distingue de inmediato dos perspectivas: la Iglesia como sociedad que

90. Ibid.

91. Ibid., n. 3.

92. Ibid.

93. Ibid., n. 4.

busca el bien común espiritual, con un régimen acorde con tal finalidad; y la Iglesia en cuanto sociedad formada por personas que buscan su propio bien espiritual —el «*bonum spirituale singulorum*»<sup>94</sup>—. En el primer caso se produce la distinción entre el *status clericorum* y el *status laicorum*. En el segundo, los *varii status religionis*.

Es significativo, no obstante, que Suárez muestre sus reservas a la hora de calificar de *status* la condición clerical. «Sub statu vero saeculari distingui possunt status laicorum et clericorum. Nam licet hic posterior fortasse non habeat tam propriam rationem status...»<sup>95</sup>. Ello es debido, sin duda, a que tiene bien presente que el *status* es algo que afecta a la condición estrictamente personal, independientemente del oficio o función desempeñados. Lo que ocurre es que tal oficio lleva aparejadas dos condiciones ineludibles, que hacen que la persona que lo desempeñe deba considerarse constituida en un «estado» diverso al resto de los fieles: la consagración, que se incoa por el sacramental de la tonsura y se perfecciona mediante un sacramento que incide ontológicamente en la persona, y la obligación de una vida personal más perfecta, por su dedicación a un oficio excelso.

Así pues, aunque en principio el *status clericalis* no parece reunir las condiciones precisas para ser calificado de *status*, sin embargo recibe tal denominación porque «habet causam de se permanentem. Nam est status servitutis, quatenus in illo specialiter cultui divino persona dicatur, et suo modo consecratur, quae consecratio inchoatur per sacramentale quoddam ita permanens, ut iterabile non sit, utique per primam tonsuram; et paulatim perficitur per sacramentum immobile, et imprimens characterem indelebilem»<sup>96</sup>. Por lo que se refiere al *status laicorum* dice que «est status libertatis a clericali obligatione et destinatione, quae naturalis est, et inde habet causam de se permanentem»<sup>97</sup>.

Decíamos que Suárez muestra sus reservas en la calificación de *status* a la condición clerical, aunque sin duda —como veremos— está pensando en el *status perfectionis*, que afecta claramente a la condición personal. Tal duda queda más patente a la hora de armonizar las nociones de *status* y *oficio*. Y así, aunque ha hablado del *status clericalis*, sin embargo los diversos grados que componen el *status clericorum* no son otros tantos «estados», sino «oficios»: «Et sub hoc statu (clericali) distinguuntur varii gradus pro diversitate ordinum

94. Ibid., n. 4.

95. Ibid., Lib. I, cap. 1, n. 13.

96. Ibid.

97. Ibid.

usque ad Episcopatum. Si quis autem recte consideret, haec divisio magis spectat ad divisionem ministeriorum ac officiorum Ecclesiae, ut Ecclesia est, quam ad propriam distinctionem statuum, de qua nunc tractamus»<sup>98</sup>.

Y cita en apoyo de esta afirmación a Santo Tomás, San Isidoro y Cayetano, recalcando que la noción de oficio lleva consigo una condición esencial de referencia a los demás («actus qui ad alios ordinantur»); mientras que la de *status* se refiere siempre a los actos «qui conveniunt homini secundum seipsum». Lo que ocurre es que, a veces, el oficio lleva consigo la necesidad de un determinado *status* personal —un adecuado *modus vivendi*—, por la propia excelencia del acto que debe desempeñar esa persona<sup>99</sup>.

#### 4. *El status vitae communis y el status perfectionis*

Suárez trae a colación el conocido texto del Decreto de Graciano *Duo sunt genera Christianorum*<sup>100</sup>, con ocasión de esta distinción, que es la que verdaderamente interesa al autor y a la que dedica su esfuerzo constructivo para poder estudiar con detalle el *status perfectionis*.

En efecto, Suárez señala que la división *status communis-status perfectionis* coincide prácticamente con la establecida en el citado texto.

He aquí su razonamiento:

1.º Por *status vitae christianae* debe entenderse la *ratio vivendi stabilis ac firma*, ordenada y constituida para conseguir la *salus gratiae* en esta vida y la *salus gloriae* en la otra.

98. Ibid., Lib. I, cap. 2, n. 3.

99. Vid. ibid.

100. Aunque Graciano lo atribuye a S. Jerónimo, parece que es de un autor del siglo XI ó XII; cfr. R. J. Cox, *A study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists*, Washington, 1959, p. 21. Vid. también L. PROSDOCIMI, *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore. «Duo populi» e «Duae vitae»*, en «Etudes d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras», I, París, 1965, pp. 673 ss.; *Ib.*, *Lo stato di vita laicale nel Diritto canonico dei secoli XI e XII*, en «Annali della Facoltà di Giurisprudenza» (Università di Genova), V/2 (1966), pp. 283 ss. (especialmente, pp. 295 ss.); *Ib.*, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII (A proposito di Decr. Grat. C. 12, q. 1, c. 7: «Duo sunt genera Christianorum»)*, en «Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law. Boston College, 12-16 August 1963», Civ. Vat., 1965, pp. 105 ss.

2.º Esta *ratio vitae* abarca: a) bien los medios estrictamente necesarios para la salvación; b) o bien, más medios (no estrictamente necesarios).

3.º Ambas *rationes vitae* tienen en su orden la debida perfección y estabilidad.

4.º Por tanto, el *status vitae christianae* puede ser *communis* y *perfectionis*<sup>101</sup>.

5.º Y tal distinción —concluye— coincide con la recogida en el *Duo sunt* «ubi duo genera Christianorum distinguuntur, scilicet, eorum qui specialiter Deo dicati sunt, qui ibi Deo devoti dicuntur, et laicorum. Et de laicis dicitur solum teneri ad illa, quae omnibus Christianis communia sunt; de aliis vero, ad peculiaria et majora obsequia teneri, pronuntiatur. Unde priores statum vitae christianae profitentur; posteriores vero aliquo modo perfectiorem»<sup>102</sup>.

Como puede verse, Suárez interpreta correctamente el canon *Duo sunt genera*, en tanto en cuanto hace notar que los dos géneros de cristianos indican dos modos estables de vivir, dos géneros de vida, dentro del único *status vitae christianae*. Otros autores<sup>103</sup> utilizarán este mismo pasaje para apoyar la tesis de que en la Iglesia hay dos *estados* de personas, constitucionalmente diversas por razón de la *potestad*: los clérigos y los laicos.

El *status vitae communis* es, según el teólogo español, el derivado de las obligaciones del bautismo y confirmación<sup>104</sup>; mientras que el *status perfectionis* añade «aliquid melius et perfectius»<sup>105</sup> a aquél. Esta división es, a juicio de Suárez, *suficiente* —«nullus potest esse status hominis fidelis, qui sub altero illorum membrorum non contineatur»— y *adecuada* —«quia solus status perfectionis per se determinat, perficit ac elevat statum vitae christianae; et omnis status, qui aliquid altius vel aliquid supererogationis addit illi generi vitae communis, sub statu perfectionis comprehenditur»<sup>106</sup>.

¿Quiénes están *in statu perfectionis*? Los religiosos, los obispos y

101. Cfr. *De religione*, Lib. I, cap. 2, n. 7.

102. Ibid.

103. Vid., por ejemplo, P. FAGNANUS, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venetiis, 1709, T. I, p. 425; F. SCHMALZGRUEBER, *Jus ecclesiasticum universum*, T. I, pars altera, Romae, 1844, p. 1; A. REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universum*, vol. I, Parisiis, 1864, p. 436; G. SEBASTIANELLI, *Praelectiones Iuris Canonici. De personis*, Romae, 1896, pp. 5 s. y p. 457.

104. Cfr. *De religione*, Lib. I, cap. 2, n. 8.

105. Ibid., n. 9.

106. Ibid., n. 12.

—*saltem inchoative*— los clérigos que han recibido el orden sacerdotal (no aquellos que están constituidos *infra ordinem sacerdotis*)<sup>107</sup>.

Respecto de los primeros, Suárez subraya que el «status religionis secundum se, et quoad substantiam suam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit: atque ita dici potest esse de jure divino non praecipiente, sed consulente»<sup>108</sup>. Y vuelve a insistir en el sentido que, en este contexto, tiene la distinción entre los *duo ordines* de cristianos: «Eadem veritas sumitur ex antiquis Patribus, qui communiter docent Christianorum vitam et statum in duos ordines Christum distribuisse, unum profitentium communem vitam mandatorum, ut sunt conjugati, alium qui profitentur altiorem et Angelicam vitam, id est, religiosam»<sup>109</sup>.

Respecto de los segundos, Suárez, que se apoya también en el Aeropagita, insiste en que el *status Episcopi es perfectionis exercendae*<sup>110</sup>, mientras que el *status religionis es perfectionis acquirendae*<sup>111</sup>.

Y en cuanto al *status clericorum*, los simples sacerdotes están *in statu perfectionis, saltem inchoative*: «Quapropter censeo sacerdotes ex vi sui ordinis habere statum altiorem et sanctiorem, qui ab eis nonnulla perfectionis opera requirit, ratione cujus obligationis merito dici possunt esse aliquo modo, saltem inchoative, in statu perfectionis»<sup>112</sup>. Por el contrario, los clérigos *infra ordinem sacerdotis constituti* no están *in statu perfectionis* «quia ex vi solius ordinationis non obligantur nec deputantur ad opera perfectionis»<sup>113</sup>.

Por tanto, estos últimos clérigos y los laicos —*coniugati* o *soluti*— están *in statu communis vitae*<sup>114</sup>.

## V. EVOLUCIÓN POSTERIOR

La síntesis llevada a cabo por Santo Tomás de Aquino y la completa sistematización de Suárez se imponen en la doctrina posterior sobre el *estado de perfección*. Su teoría de los estados será la que

107. Cfr. *ibid.*, n. 13.

108. *Ibid.*, Lib. III, cap. 2, n. 3.

109. *Ibid.*, n. 4.

110. Cfr. *ibid.*, Lib. I, cap. 14, n. 7.

111. Cfr. *ibid.*, Lib. I, cap. 14, nn. 4-6.

112. *Ibid.*, Lib. I, cap. 17, n. 4.

113. *Ibid.*, n. 1.

114. Cfr. *ibid.*, Lib. I, cap. 2, n. 13 y n. 15.

domine en el panorama teológico y jurídico-canónico. Sin discutir este esquema, los problemas que se plantearán serán, principalmente, los relativos a la superioridad de unos institutos religiosos sobre otros (los de vida apostólica, los de vida contemplativa, los de vida activa); el acceso de las Congregaciones al estado religioso (Const. *Conditae a Christo*, de 1900 y *Normae*, de 1901)<sup>115</sup>; y cuestiones similares (como, por ejemplo, las suscitadas en torno a los Institutos seculares, con reflejo, sobre todo, en la bibliografía de los años cincuenta y sesenta).

En todo caso, sobre la base de estos esquemas, de los cc. 487 ss. del Código de 1917 y de la *Provida Mater Ecclesia* de 2.II.1947, venía siendo común considerar tres estados de perfección oficialmente reconocidos por la Iglesia: Ordenes y Congregaciones religiosas (votos públicos); Sociedades de vida común sin votos públicos; e Institutos seculares.

Pero, aparte los antecedentes que han sido puestos de relieve en este estudio, la problemática de los estados de perfección deriva, en buena medida, de que el Código de 1917 estructuraba a las personas en la Iglesia (Libro segundo: *De personis*) sobre la base de los «estados»: clérigos, religiosos y laicos; y a su vez, reservaba el estado de perfección —la perfección cristiana— a los religiosos (cc. 487 y 488), si bien, tanto los clérigos como los laicos «*possunt esse religiosi*» (c. 107).

Se comprende que, en estas condiciones, la noción de «estado de perfección» resulte ambigua y produzca no pocos equívocos. Porque, en el fondo, ni la noción de «estado» termina de encajar en una visión de la Iglesia como «Pueblo de Dios», esto es, como la *communitas christiana* en la que está verdaderamente presente el principio de igualdad radical o fundamental, derivado del bautismo, y que no admite, por tanto, una noción enraizada en influencias histórico-sociales ya superadas en cuanto a la estructuración de la sociedad; ni la noción de «perfección» puede quedar reservada a unos fieles, con olvido de otros, una vez que ha sido recordada vigorosamente la universal llamada a la santidad.

## VI. SITUACIÓN ACTUAL

Si se tienen en cuenta estos datos y, sobre todo, si se recuerda

115. Cfr. G. LESAGE, *L'accession des Congrégations...*, cit., pp. 202 ss.

cuanto quedó expuesto al comienzo de este estudio acerca de la enseñanza del Vaticano II y el desarrollo en la doctrina eclesiológica que ha supuesto, no será difícil concluir que la categoría *estado de perfección* y, en general, la noción de *estado* viene mostrando progresivamente síntomas de cierto desdibujamiento. Ni desde el punto de vista personal —búsqueda de la plenitud de vida cristiana, de la santidad—, ni desde el punto de vista organizativo de la Iglesia —que no se estructura por «estados», sino a través del desarrollo del principio de desigualdad funcional, derivado del principio constitucional jerárquico, o de la operatividad de los derechos fundamentales del fiel, como puede ser, entre otros, el derecho de asociación—, la noción de *estado de perfección* acaba de cumplir sus peculiares objetivos por resultar ya poco adecuada e imprecisa.

No sorprende, por ello, que el nuevo Código de Derecho canónico, sin prescindir por completo de la utilización del término *status*, muestre, sin embargo, una orientación distinta, que supone, en definitiva, una prolongación de los clásicos principios de la teología perenne, pero a la luz de la universal llamada a la santidad, subrayada por el Vaticano II <sup>116</sup>.

El nuevo Código, siguiendo muy de cerca los principios doctrinales del Vaticano II, sustituye el libro *De personis* por el *De populo Dei* <sup>117</sup>, en el que resulta fundamental la noción de *christifidelis*: miembro del Pueblo de Dios con una condición básica común a todos, es decir, con una condición de radical igualdad derivada del bautismo, únicamente matizada por la desigualdad funcional derivada de la distinta participación en la común misión de la Iglesia, según la personal vocación y los consiguientes reflejos en la condición jurídica subjetiva.

En otras palabras, las nociones fundamentales a tener en cuenta no se concretan en las relacionadas con el *estado* (y en particular, con el *estado de perfección*), sino en estas otras: a) la noción de *fiel*, que conecta con el principio de igualdad; b) la noción de *vocación personal*, que conecta con el principio de diversidad; c) la *misión única* en la Iglesia, que conecta también con el principio de igualdad; d) la *diferenciación funcional*, que conecta con el principio jerárquico y también con la diversidad ínsita en el propio bautismo (distintos carismas del

116. El cap. V de la Const. dogm. *Lumen gentium*, dedicado a «De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia», cita en distintas ocasiones, entre otros, a Santo Tomás de Aquino y, en concreto, la II-IIae, q. 184, dedicada, como ya sabemos, al «De statu perfectionis in communi».

117. Cfr. Libro II.

Espíritu Santo); e) y, en fin, la noción de *condición jurídica subjetiva*, es decir, los reflejos en la vida personal y en la capacidad de obrar de las exigencias que comporta el desempeño de una determinada función en la Iglesia. Pero, en todo caso, no resulta adecuada —o, al menos, lo suficientemente precisa— la noción de *estado*.

El nuevo Código, en efecto, tras subrayar la distinción, derivada del principio jerárquico, entre ministros sagrados y los demás fieles, señala que tanto unos como otros, «*per vota aut alia sacra ligamina*» (expresión intencionadamente genérica que toma literalmente de LG 44), reconocidos y sancionados por la Iglesia, pueden consagrarse a Dios por la profesión de los consejos evangélicos y sirven así a la misión salvífica de la Iglesia<sup>118</sup>.

Dos cuestiones me parecen de interés: en primer lugar, que a estos fieles no se les llama *religiosi*, como hacía el c. 107 del Código de 1917; no todos son «religiosos»; y en segundo término, que el elemento caracterizador de este tipo de fieles es la consagración *per vota aut alia sacra ligamina* y la consiguiente *profesión* en un Instituto de vida consagrada.

Y es que, en efecto, el nuevo Código, en su regulación de las distintas agrupaciones sociales que acogen a este tipo de fieles, utiliza la denominación no *De religiosis*, como el CIC de 1917, sino la de *Institutos de vida consagrada*, en los que se incluyen: los «Institutos religiosos» y los «Institutos seculares»; y a los que se añaden —«*Institutis vitae consecratae accedunt*»— las llamadas «*Societates vitae apostolicae*», en las que los socios no hacen votos religiosos, sino que se unen mediante otro «vínculo definido en las Constituciones».

Es importante destacar que en todas estas asociaciones se produce esa consagración «*per vota aut alia sacra ligamina*» y, en consecuencia, la *profesión* y vinculación correspondiente en un Instituto de vida consagrada. La diferencia estriba en que, de acuerdo con lo prescrito en *Perfectae caritatis*<sup>119</sup>, la consagración en los Institutos seculares no cambia la «condición canónica» —laical o clerical— de los socios. Así las cosas, me parece que la expresión *estado de perfección* no se adapta bien a estos esquemas: de una parte, todos los fieles han de buscar la perfección; de otra, el compromiso jurídico estable de buscarla a través de la vinculación a alguno de estos Institutos tiene siempre

118. Vid., c. 207.

119. «*Instituta saecularia quamvis non sint instituta religiosa, veram tamen et completam consiliorum evangelicorum professionem in saeculo ab Ecclesia recognitam secumferunt. Quae professio viris ac mulieribus, laicis et clericis in saeculo degentibus, consecrationem confert*» (Decr. *Perfectae caritatis*, n. 11). Vid. c. 711.

las características de publicidad —en el sentido técnico-jurídico del término, es decir, de formalización a través de un instrumento receptivo oficial que da garantías de seguridad y, en su caso, de prueba—, puesto que se produce a través de la *profesión* en un «Instituto de vida consagrada».

De ahí que la noción básica sea la de *consagración* o la de *profesión*; es decir, el compromiso oficialmente asumido, a través de votos u otros sagrados vínculos en un Instituto de vida consagrada, aprobado y reconocido por la autoridad eclesiástica. Poco importa que los votos sean públicos (en el sentido del c. 1308 del Código de 1917 o del c. 1192 del nuevo Código) o privados; poco importa que se trate de votos o de juramentos o promesas («*alia sacra ligamina*»): lo que importa es la existencia de esa *consecratio*, esa *professio* recibida o reconocida *oficialmente* —lo que en este caso supone decir *pública-mente*— por la Iglesia.

Y desde este punto de vista, el nuevo Código, siguiendo las huellas del Vaticano II <sup>120</sup>, subraya vigorosamente que los miembros de los Institutos de vida consagrada, comprometidos «*per vota aut alia sacra ligamina*» a vivir los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, son un testimonio oficial de la gloria celeste, del sentido escatológico de la Iglesia <sup>121</sup>. Y al mismo tiempo, con un medido equilibrio entre unas y otras especies de Institutos de vida consagrada —que van desde los Institutos religiosos a los Institutos seculares—, sale al paso del riesgo de formas «profanizantes» o «mundanas» de los religiosos, cuando, en íntima conexión con los principios contenidos en *Perfectae caritatis* (retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana; fidelidad al carisma fundacional; renuncia al mundo, para vivir únicamente para Dios; etc.), insiste en que el elemento tipificador común a toda espiritualidad religiosa es la *separatio a mundo* <sup>122</sup>: «*Testimonium publicum a religiosis Christo et Ecclesiae reddendum —se dice expresamente en el c. 607 § 3— illam secumfert a mundo separationem, quae indoli et fini uniuscuiusque instituti est propria*».

120. Vid., por ejemplo, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 43-47; Decr. *Perfectae caritatis*; Decr. *Christus Dominus*, nn. 33-35.

121. Cfr. c. 573.

122. Cfr. *Communicationes*, XII (1980), pp. 130-134.