

LOS INSTITUTOS SECULARES DE PERFECCION Y APOSTOLADO

Comentario a la reciente Constitución Apostólica "Provida Mater Ecclesia"

SUMARIO.—Introducción.

I.—LAS PERSONAS CANONICAS.

II.—EL CONCEPTO DE "STATUS".

III.—DIVISIONES DEL "STATUS".

IV.—PERFECCION, VIDA DE PERFECCION Y ESTADO DE PERFECCION.

V.—EVOLUCION HISTORICA Y DOCTRINA DEL ESTADO RELIGIOSO (síntesis).

VI.—EL FENOMENO DE LOS INSTITUTOS SECULARES (síntesis histórico-jurídica).

VII.—LA LEY PECULIAR DE LOS INSTITUTOS SECULARES.

VIII.—CONCLUSIONES.

El 2 de febrero del presente año, fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, sancionaba Su Santidad Pío XII la Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*", que llevaba por título "*De statibus canonicis Institutisque saecularibus christianae perfectionis acquirendae*". Esta Constitución se publicó, en su texto oficial, en *L'Osservatore Romano* del día 14 de marzo y fué calificada de "histórico documento en la vida interna de la Iglesia". Posteriormente, como es costumbre para los documentos pontificios de este rango, venía insertada en las columnas de los "Acta Apostolicae Sedis" (vol. XXIX, n. 4-5).

La prensa de casi todas las naciones se hizo eco de este importante acto legislativo del Sumo Pontífice felizmente reinante, que reconoce de manera oficial y definitiva una nueva forma de vida de perfección cristiana en los Institutos seculares. Las revistas científicas del ramo jurídico, especialmente del canónico, han fijado su atención y han dedicado amplios comentarios a esta Constitución Apostólica.

El contenido de esta Constitución, llamada a tener trascendental importancia para el Derecho universal de la Iglesia, encierra un especial interés para los lectores españoles, por el hecho de haber sido precisamente un Instituto de origen español, la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei", el primero en entrar en los nuevos moldes jurídicos creados por la misma al recibir de la Santa Sede, muy pocos días después de la Suprema sanción de aquel documento, el "*Decretum Laudis*" que le constituye como primer Instituto secular de Derecho pontificio.

Hemos creído conveniente iniciar el presente trabajo con unas consideraciones generales sobre el concepto de "status" para que, perfilada esta idea fundamental, puedan verse más claramente las consecuencias de esta nueva forma de perfección cristiana y su encuadramiento en el ámbito del Derecho canónico. Sigue después la exposición de algunos conceptos fundamentales sobre la perfección y el estado de perfección: por otra parte, parecían invitar a esta interesante disertación el título de la Constitución Apostólica y el sugestivo y profundo preámbulo de la misma, esmaltado de citas y lleno de interesantes noticias históricas, y, a veces, de profundas innovaciones canónicas. Siguiendo la pauta del texto legal, hemos recorrido sintéticamente la evolución jurídica y doctrinal del estado religioso, para ocuparnos luego de manera más amplia del interesante proceso histórico y dogmático de los Institutos seculares. Viene después un comentario a cada uno de los artículos de la parte dispositiva, que la Constitución titula "*Ley peculiar de los Institutos seculares*", y, finalmente, se trazan en forma sumaria las conclusiones.

Para este trabajo, realizado en Roma y con los innumerables medios que sólo la Ciudad Eterna puede ofrecer a los estudiosos, hemos tenido ocasión de comprobar numerosas noticias de la historia jurídica de estos últimos años y documentar suficientemente nuestras afirmaciones.

I) LAS PERSONAS CANÓNICAS

I. El canon 107 traza la división cardinal de las personas canónicas: clérigos, religiosos y laicos. Esta división es la base del ordenamiento jurídico del libro II del Código de Derecho canónico, que trata, en partes separadas, de cada una de estas tres categorías fundamentales: "*Ex divina institutione sunt in Ecclesia "clerici" a "laicis" distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utriusque autem possunt esse "religiosi"*" (c. 107). Así, pues, en el orden jurídico que instaura el Derecho canónico la persona puede adoptar tres posiciones fundamentales, cuya razón

formal reside, o en la "*positio hominis*" (1) respecto a la perfección cristiana, cuya fuente es la Iglesia, o en la "*positio hominis*" respecto a la Jerarquía, a la cual competen el cuidado y la vigilancia para que la perfección cristiana se obtenga más fácil y plenamente (2).

2. La división que establece el canon citado no es adecuada, ya que los términos de la división no se excluyen; en efecto, según las últimas palabras del canon 107, ambos—clérigos y laicos—pueden ser religiosos. Por derecho divino ("*ex divina institutione*"), la Iglesia es una sociedad jerárquicamente organizada, y por este mismo derecho surge la primera división de las personas canónicas: clérigos y laicos. Sobre esta base, es decir, desarrollando y aplicando el derecho divino, el legislador eclesiástico ha perfilado la fisonomía jurídica de los clérigos (cc. 108-217, Sectio I. "*De clericis in genere*"), con sus diversos grados (cc. 218-486, "*De clericis in specie*"), y la de los laicos ("*Pars tertia*", cc. 682-725).

3. El Derecho canónico, por razones profundas que tocan íntimamente la santidad y la fuerza santificante de la Iglesia y también su apostolado católico y multiforme, ha creado una nueva figura de persona canónica, la del religioso, figura que presenta como clase jurídicamente diversa, caracterizada por el hecho de abrazar en forma oficial y corporativa la *vida de perfección cristiana de modo completo* (3) mediante la práctica de los consejos evangélicos (c. 487). Esta vida de perfección cristiana es tal que abarca la vida completa del individuo y hace que quienes la profesan con carácter propio, permaneciendo clérigos o laicos bajo el aspecto jerárquico, formen, sin embargo, una categoría jurídica diversa, muy distinta de los puros clérigos o de los simples laicos; categoría que puede considerarse como el punto de unión entre aquéllos y éstos, y que el Código de Derecho canónico disciplina y regula ampliamente en la parte segunda del libro primero (cc. 487 y sigs.).

II) EL CONCEPTO DE ESTADO

1. El concepto de "*status*", en el sentido que nosotros lo tomamos (4), es un "*modus stabilis vivendi*" (c. 487), o también una condición de vida, moralmente estable, que nace de una causa permanente y que no puede cam-

(1) Cf. Concepto de "*status*": D. THOMAS, *Summa Theol.*, II, q. 183, art. I; SUÁREZ, *De Religione* (Lugduni, 1623), t. III, l. I, c. I, n. 2; PASSERINI, *De hominum status et officiis* (Romae, 1668), c. I, n. 11.

(2) Cf. GOYENECHÉ en *Commentarium pro Religiosis*, I (1920), 27.

(3) Cf. LARRAONA en *Commentarium pro Religiosis*, I (1921), 137.

(4) Con razón dice SUÁREZ al empezar el tratado VII (I, 1, n. 1): "*Principio significativo nominis status explicanda est et praesenti instituto accomodanda; est enim multiplex; et nisi certus ac definitus illius usus supponatur, in aequivoco saepe laborabimus. Attribuitur enim*

biarse con facilidad (5). De los términos de la definición se desprende que en el “*status*” hay que distinguir dos elementos. Dijimos que “*status*” es “*vivendi modus*” o “*conditio vitae*”; es el elemento material o genérico en el cual el “*status*” conviene con otras condiciones de vida (6). Dijimos además del “*status*” que era una “*conditio vitae*” ESTABLE: éste es el elemento formal y específico, por el cual se distingue de otras condiciones de vida (7). En estos dos elementos se agota, por así decirlo, el concepto de “*status*” en sentido amplio. No hace falta, en este sentido, que la “*conditio vitae*” sea tal que penetre totalmente la vida del sujeto, sino que basta con que de una manera general o bajo algún aspecto, como después especificaremos, influya sobre su actividad y condición. Tampoco es esencial que esta “*conditio vitae*” afecte necesariamente al campo de la libertad (bien sea para aumentarla, bien para restringirla), lo cual, si bien de modo general se verifica en los estados jurídicos y morales, de ninguna manera pueden aplicarse a todas las figuras que caben dentro de esta definición genérica de “*status*” dada por nosotros (8).

2. Para terminar de perfilar el concepto de “*status*”—ciertamente en forma sintética—creemos oportuno añadir algunas consideraciones particulares sobre cada uno de los elementos que examinamos en el número anterior.

a) La “*conditio vitae*” requiere una norma o regla uniforme de vida, por la cual, y bajo algún aspecto general (sobrenatural, jurídico, social, etcétera), la misma vida del sujeto venga modificada y como revestida de un nuevo carácter. Además, el “*status*”, en cuanto es “*conditio vitae*”, actúa materialmente en la actividad exterior del hombre, en el sentido de imponerle una determinada dirección externa y visible (9).

b) La estabilidad exige una cierta firmeza y constancia, *no sólo material* (10), *sino formal*, es decir, nacida de una causa que, por cualquier razón, o no puede cambiarse absolutamente o sólo con gran dificultad. La causa de esta estabilidad puede consistir, por ejemplo, en una obligación

rebus viventibus et non viventibus, rationalibus et irrationalibus, naturalibus et moralibus.” Cf. para su significación filosófica D. TH., II, II, q. 183, art. 1.º: “*Quandam positionis differentiam alicuius rei secundum modum suae naturae, quasi in quadam immutabilitate.*”

(5) Cf. SUÁREZ, tract. VII, l. 1, c. 1; PASSERINI, *ob. cit.*, c. I, q. 183, a. 1, nn. 1, 3, 11; BGLIX, *De jure regularium*, I, p. 1.º, s. 1.º, c. 1; ANGELUS A SS. CORDE, *ob. cit.*, I, n. 1; WERNZ, *Ius Decretalium*, III, n. 588; GOYENECHÉ, C. M. F., en *Commentarium pro Religiosis*, I, pág. 25.

(6) Cf. notas anteriores.

(7) Cf. BIEDERLACK, *De Religiosis*, n. 1; LARRAONA, *Commentarium pro Religiosis*, II, p. 137.

(8) Cf. PASSERINI, *loc. cit.*, n. 13 ss., que con razón nota que cuanto Santo Tomás (q. 183, a. 1) exige esta condición lo hace tratando exclusivamente de los estados morales.

(9) Cf. LARRAONA, *loc. cit.*, II, 157.

(10) Cf. SUÁREZ, *loc. cit.*, n. 3; BOUIX, *loc. cit.*, pág. 5.

jurídica o moral; pueden también hacer imposible o difícil la modificación de la "*conditio vitae*" una causa física, la inclinación natural o las dificultades externas (11).

3. Un grado más de claridad en esta delimitación del concepto de "*status*" lo conseguiremos distinguiéndolo de otros conceptos análogos: a) dijimos del "*status*" que era una "*conditio vitae stabilis*" que de tal manera influye sobre la persona en su manera de obrar, que hace que su misma vida venga modificada bajo algún aspecto; por consiguiente, no forman verdadero estado ni pueden constituir en él, aquellas condiciones o cualidades que influyen, más que sobre la "*ratio operandi*", sobre la "*ratio essendi*", es decir, sobre la vida entendida en sentido vulgar, v. gr., sobre las disposiciones del cuerpo, de la mente o de la voluntad; tampoco las condiciones completamente extrínsecas, o aquellas de tan poca importancia que no afectan a la vida del hombre bajo ningún aspecto general; lo mismo cabe decir de otras condiciones por naturaleza transeúntes y accidentales, aun cuando mientras perduren influyan sobre la vida del sujeto íntegramente (12); b) por otra parte, hay que distinguir el "*status*" del concepto de oficio y de grado, que son conceptos completamente diversos, aunque pueden coexistir. El oficio, per se, no indica una condición que influya de manera general sobre la "*ratio vivendi*" del sujeto, ni tampoco exige la estabilidad que por esencia pertenece al concepto de "*status*": el oficio se ordena, de manera estable o transeúnte, a la utilidad de todos y al progreso común. Por consiguiente, se diferencia el oficio del "*status*" tanto en el elemento material como en el formal. El *grado* indica el orden o lugar que el sujeto obtiene en alguna jerarquía, y esto puede nacer o del oficio, o del estado, o de otra razón accidental (13).

4. Según la medida que en cada estado se encuentra los dos elementos—material y formal—podremos hablar de una mayor o menor perfección de los estados. En efecto, por el elemento material o genérico será más perfecto aquel "*status*" que exija más operaciones "*intensive*" y "*extensive*", y por consiguiente que informe la vida más total e íntegramente; y será más imperfecto aquel otro que exija menos actos y operaciones, o bien que las exigidas sean accidentales o de menor importancia. Por cuanto se refiere al elemento formal y específico, es decir, a la estabilidad, será absolutamente perfecto aquel estado en el cual la estabilidad sea de tal na-

(11) Cf. SUÁREZ, *loc. cit.*, n. 9 ss.; BOUIX, *loc. cit.*, págs. 6-8.

(12) Cf. D. TH., II, II, q. 183, a. 1, *in corp. et ad 3*; PASSERINI, *loc. cit.*, n. 15 et ad 3, n. 5.

(13) Cf. D. TH., II, II, q. 183, a. 1 ad 3, y a. 3; PASSERINI, *loc. cit.*, q. 183, a. 1, n. 21, a. 3, nn. 5-9.

turalaleza que induzca necesidad; “*relative*” será más perfecto aquel estado que más se acerque a esta inmutabilidad. Sin embargo, se considera que existe suficientemente la razón del estado siempre que la “*conditio vitae*” —por lo que se refiere al primer elemento— sea tal que informe la vida y la modifique bajo algún aspecto general, interno, externo, jurídico o social, y—si se nos permite la expresión—imprima carácter en el “*modus vivendi*”. Por lo que se refiere al elemento formal, basta que la condición difícilmente se cambie; de esta misma dificultad nace la firmeza y estabilidad, al menos en sentido relativo (14).

Prescindimos, por no comprometer la claridad que debe tener todo trabajo sintético, de analizar en particular los diversos grados de perfección de los estados según la naturaleza del elemento material y formal. Por lo demás, de alguno de estos grados tendremos que tratar de pasada en el próximo apartado.

III) DIVISIONES DEL “STATUS”

1. El criterio de división puede ser doble: o considerar solamente la naturaleza del “*status*”, prescindiendo, por consiguiente, de la sociedad perfecta a la cual hace referencia, o bien tomar como punto de partida una o ambas sociedades perfectas a las cuales el “*status*” se refiere. Por ahora nos serviremos solamente del primer criterio de división y hablaremos de estados sociales y jurídicos, ya sean de derecho privado, ya de derecho público.

a) *Los estados internos* son condiciones estables de vida que influyen de manera general sobre la actividad del hombre en aquellas cosas que se refieren a las relaciones con Dios, consigo mismo, y también, de alguna manera, con los demás, y que tienen su fundamento en votos, obligaciones o hábitos que pertenecen al fuero interno. Son estados internos el estado de gracia y de pecado, el estado de los principiantes, aventajados y perfectos, los estados que nacen del voto privado de virginidad, de obras de misericordia, etc. Estos estados son propios de la sociedad eclesiástica, que en el fuero interno se ocupa de ellos; la sociedad civil no puede ordenar ni regular actos (15).

(14) Cf. SUÁREZ, *loc. cit.*, n. 3 ss.; PASSERINI, *loc. cit.*, q. 183, a. 1, n. 8.

(15) Cf. sobre la cuestión de la potestad de jurisdicción de fuero interno: SUÁREZ, *loc. cit.*, lib. IV, cap. XII, n. 10; MAROTO, *Institutiones Iuris Canonici* 3, v. I, n. 185; CIPROTTI, *Sulle potestà della Chiesa*, en “Archivio di diritto ecclesiastico”, III (1941), págs. 55 s.; CHELODI, *Ius canonicum de personis* (Tridentini, 1942), págs. 203 s.; CAPOBIANCO, *De ambitu fori interni in C. I. C.*, en “Apollinaris”, IX (1936), págs. 243-257.

b) *Los estados externos* son condiciones estables de vida que informan la actividad del hombre en lo que se refiere a sus relaciones externas: oficios, ocupaciones, funciones externas, lugar y posición en la sociedad, relaciones con los demás, etc.; nacen o vienen reguladas por una causa visible, pública (de fuero externo), aunque no sea solemne o formal.

c) *Los estados externos meramente sociales* son condiciones de vida que modifican profundamente la posición de las personas en la jerarquía social, sus relaciones con otras personas, su "*modus vivendi*", pero que no nacen del derecho (sea por disposición de la ley, sea reconociendo un supuesto de hecho), sino que deben su origen a una simple circunstancia de hecho, v. gr., al nacimiento, a la fortuna, a la industria, etc. Estos estados sociales no dicen directamente relación a la vida jurídica, sino más bien a la vida económica, moral, intelectual..., aun cuando indirectamente puedan influir en la posición jurídica de la persona (por lo que se refiere a los derechos políticos en algunas naciones, el derecho al sufragio viene modificado por la condición social; las obligaciones civiles, v. gr., los tributos, se fijan con arreglo a las fortunas, etc.).

d) *El estado jurídico*, que es el que directamente nos interesa, puede definirse como "una condición personal y estable que informa la vida externa y social de la persona, y que nace de una causa permanente puesta por el derecho, o por lo menos reconocida, referente a la libertad o no libertad jurídica".

Analícemos cada uno de estos conceptos:

a') *condición estable y personal* de vida o "*modus vivendi*", porque el estado jurídico es estado en el sentido antes explicado.

b') *que informa la vida externa y social de la persona*, porque el estado jurídico es un "*status*" externo y no meramente interno, y en este carácter conviene con el estado social.

c') *y que nace de una causa permanente puesta por el derecho o por lo menos reconocida*: si la causa no estuviera puesta y sancionada por la ley, o por lo menos reconocida por ella, no podría producir efectos jurídicos: el estado es una condición que confiere en el fuero externo derechos y obligaciones, y por consiguiente debe ser constituido formamente por la autoridad de la ley, o por lo menos, si es que nace por un acto privado, tiene que recibir la sanción legislativa para poder después producir estos efectos jurídicos y públicos.

d') *referente a la libertad o no libertad jurídica*. Estas palabras las empleamos en sentido lato y relativo: *lato*, en cuanto que por libertad entendemos derechos y privilegios, es decir, facultades de hacer lo que otros

no podrían; por no libertad expresamos las obligaciones que ligan jurídicamente a estas personas; y *relativo*, en cuanto que no existen actualmente, como ocurría en otros tiempos, por ejemplo, en Derecho romano el "*status servorum*", estados en los que se daban obligaciones sin derecho, o derechos no compensados por obligaciones; por el contrario, en los estados jurídicos se mezclan los derechos con las obligaciones, aunque ciertamente en diversos grados, y así podemos hablar de "*status libertatis*" cuando predominan los derechos, y de "*status servitutis*" cuando las obligaciones aparecen más graves (16).

2. *Notas de los estados jurídicos.*—Según Santo Tomás, al cual siguen otros autores (17), tres son las notas características del estado jurídico: perpetuidad, solemnidad y obligación. Por ser estado, el estado jurídico, según la definición que hemos dado, lleva consigo la perpetuidad o estabilidad; por ser estado externo, requiere un hecho o solemnidad que manifieste su origen en el fuero externo; por ser estado jurídico, exige una obligación, es decir, ser fuente de derechos y obligaciones.

3. *Estados jurídicos privados y públicos.*—Como ya dijimos anteriormente, entre los estados jurídicos, unos son de derecho privado y otros de derecho público. Por consiguiente, tanto la solemnidad por la cual se ingresa al "*status*" como la naturaleza de los derechos, obligaciones y privilegios variarán según la categoría y el grado. Los estados jurídicos que pertenecen al derecho privado nacen de un acto formalmente privado, y aunque se tengan que acomodar a las solemnidades exigidas por la ley—por entrar dentro del orden jurídico y producir efectos válidos en el fuero externo—no por esto se cambia su naturaleza. A esta categoría pertenecen en el Derecho canónico, por ejemplo, la agregación a una Orden Tercera. Los estados jurídicos que pertenecen al derecho público nacen de un *acto formalmente público*, y aquí hay que distinguir un triple supuesto:

a) que este acto formalmente público venga puesto por la autoridad pública, es decir, en forma de ley: es el caso de todos aquellos estados que se imponen públicamente por la ley, como, por ejemplo, el estado militar en las sociedades civiles.

(16) Cf. D. TH., II, II, q. 183, a. 1; PASSERINI, q. 183, a. 1, n. 13 s.; SUÁREZ, *loc. cit.*, n. 7; GOYENECHÉ, *loc. cit.*, I, pág. 26. La razón histórica por la cual se reducen los estados "*ad libertatem vel servitutem*", en el sentido indicado en el texto, está en que la división fundamental de las personas en el Derecho romano era en siervos y libres (*Inst. Gat.*, I, 9). Esta división la recibió el Derecho canónico. Cf. c. 40, c. II, q. 6.

(17) Cf. D. TH., II, II, q. 184, a. 4; PASSERINI, *loc. cit.*, nn. 3-6; SUÁREZ, *loc. cit.*, VII, 1, 5, nn. 6-8.

b) que este acto sea realizado por un particular (acto público, contrato), pero que venga recibido por la autoridad pública como parte y elevado así a acto formalmente público: en Derecho canónico el estado religioso pertenece a esta categoría.

c) que aunque la autoridad no reciba este acto, de tal manera lo supone, lo regula y lo encuadra en el orden jurídico público, que cambia su naturaleza y le añade algo; a esta categoría pertenece el estado propio de los institutos seculares, como más adelante veremos. Característica de estos dos últimos supuestos es el tratarse de estados no obligatorios, por lo cual se requiere un acto previo, voluntario, del sujeto. Supuesto este acto previo y voluntario, las obligaciones que se contraen al incorporarse a esta categoría de estados quedan bajo la tutela de la autoridad pública competente.

Entre los estados jurídicos públicos están los que con razón se llaman cardinales, en cuanto de ellos nace en Derecho la división general de las personas, y, por lo tanto, forman lo que podríamos llamar el fundamento de la sociedad. Así, en Derecho canónico, como ya indicamos al principio, son cardinales los estados clerical, religioso y laical; en el Derecho romano eran tales el estado de los plebeyos y el de los patricios; y en el Derecho de la Edad Media se consideraban cardinales el estado de los nobles, el de los clérigos y el del pueblo.

4. *Estados sociales y jurídicos: sus relaciones.*—Es fenómeno interesante y frecuente en la historia de las instituciones jurídicas, ya sea en el Derecho canónico, ya en el civil, que estados meramente sociales en su origen se transformen en estados jurídicos; y también podríamos ilustrar abundantemente el fenómeno opuesto, es decir, el de estados que en otro tiempo fueron jurídicos, e incluso cardinales para la constitución de la sociedad, y que con el transcurso del tiempo quedaron reducidos a meras condiciones sociales o desaparecieron completamente. Así, en Derecho canónico el estado religioso, en su origen, es un estado privado que con ritmo lento va transformándose en una condición social y termina en estado jurídico y fundamental o cardinal en el sentido ya explicado. El Derecho romano nos ofrece un ejemplo claro y patente del fenómeno contrario: el estado de los patricios y de los plebeyos fué cardinal en la constitución política de la sociedad romana; las circunstancias históricas, y especialmente las continuas victorias de los que componían el "*status plebeiorum*", convirtieron esta categoría de estado jurídico en simple condición social, que terminó por desaparecer para dejar paso a una nueva división: "*inter*

antiquos et novos homines". El mismo fenómeno se verificó en el Derecho civil de la Edad Media en cuanto al estado de los nobles y de los plebeyos (18).

IV. PERFECCIÓN, VIDA DE PERFECCIÓN Y ESTADO DE PERFECCIÓN

1. Aunque abstractamente considerada, la perfección está esencialmente en la caridad (19); sin embargo, hablando de la perfección que el hombre viador puede alcanzar en esta vida (20), no puede separarse la caridad de las demás virtudes: todas concurren con ella para hacer al hombre perfecto (21). Efectivamente, las virtudes son medios para alcanzar esta caridad, en cuanto que quitan los obstáculos que se oponen a la adquisición de la misma, es decir, a la unión con Dios. Las virtudes son también efectos de una caridad que se posee: cuando se posee en alto grado, se ponen los actos "*ex motione charitatis*", y entonces podemos decir con verdad que las virtudes son como instrumentos empleados por la caridad para poner sus actos, es decir, son manifestaciones de esta caridad (22).

2. La vida de perfección supone en el sujeto una disposición permanente por la cual obra "*prompte, faciliter et constanter*" (23) cuanto la caridad exige. Con otras palabras: esta disposición hace que el hombre obre siempre de manera tal que excluya cuanto se oponga al amor de Dios (24). Esta disposición permanente es, a su vez, el resultado de numerosos actos de virtud, y supone un cierto grado actual de caridad moralmente continuo, más o menos alto, que es el límite más allá del cual no puede llegar el hombre en esta vida.

3. Esta perfección de la caridad propia del hombre viador así concebida puede considerarse en un doble sentido (25): a) una *perfección ne-*

(18) GOYENECHÉ, *loc. cit.*, I, pág. 25 y nota 16; LARRAONA, *loc. cit.*, II, pág. 137.

(19) Cf. D. TH., II, II, q. 184, a. 1: "*Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima perfectio rei. Charitas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, quia qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo, ut dicitur I. Ioann. IV, 16. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae.*"

(20) Cf. D. TH., q. 184, a. II; SUÁREZ, *o. c.*, cap. IV, n. 17.

(21) Cf. WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, t. III, pág. 5; F. NAVAL, *De christiana perfectione*, en "Comment. pro Relig.", I (1920), pág. 241.

(22) Cf. NAVAL, *loc. cit.*, pág. 237; WERNZ-VIDAL, *op. et loc. cit.*, in *not. praec.*

(23) Cf. NAVAL, *loc. cit.*, pág. 241.

(24) Cf. D. TH., q. 184, a. 2.

(25) Cf. D. TH., q. 184, a. 3; SUÁREZ, *loc. cit.*, lib. I, cap. X, n. 1: "*Ut autem hoc magis de claretur supponenda est communis distinctio de duplici perfectione charitatis seu christianae vitae: una perfectio dicitur essentialis, alia superaddita essentiali, ac subinde accidentalis; vel una simpliciter necessaria ad iustitiam et vitam spiritualem animae, alia utilis seu ad melius esse. De prima loquitur Christus cum ad omnes dicit, estote perfecti, Matth. 5. De posteriori vero dicit ad quemdam: si vis perfectus esse, Matth. 19.*"

cesaria, común a todos los fieles, que está en los preceptos, sin la observancia de los cuales no puede existir la caridad; b) una *perfección supererogatoria*, cuyo contenido es el propio de la primera más la práctica de ciertos medios o instrumentos—consejos evangélicos—que facilitan la adquisición de aquélla y la integran, es decir, hacen que sea más completa y más generosa (26). Esta segunda perfección será, por consiguiente, no necesaria, sino útil “*seu ad melius esse*”.

4. La primera perfección es la propia del “*status communis vitae*”; la segunda, del “*status perfectionis*”. ¿Qué diferencia existe entre estos dos estados? La diferencia no puede establecerse de contrario a contrario, ya que, como hemos visto en el número anterior, el contenido fundamental es común a los dos estados, sino de más perfecto a menos perfecto. Dos elementos nuevos le dan esta mayor perfección: por una parte, una peculiar obligación de tender hacia la perfección; por otra, el servirse obligatoriamente, para adquirir esta perfección supererogatoria, de ciertas obras que, “*per se*”, antes de asumir libremente este estado, no eran obligatorias, sino libres o de consejo: los consejos evangélicos. Estos consejos se emplean como medios para alcanzar la perfección, siguiendo las palabras y el ejemplo de Jesucristo, en cuanto que primero de manera negativa remueven todo aquello que, aunque no es directamente contrario a la caridad, impide que la vida pueda consagrarse al Señor total y efectivamente; los consejos evangélicos, por otra parte, y en forma positiva, proporcionan instrumentos generales y aptos para alcanzar la caridad perfecta.

Así, pues, estos consejos evangélicos son los que determinan el modo y la medida de la obligación esencial de tender a la perfección y los que constituyen a su vez en estado de perfección. Estos consejos evangélicos, que por su naturaleza son facultativos y voluntarios en cuanto que se refieren a todas aquellas cosas que son *de consejo* (27), tienen que hacerse obligatorios en concreto para el individuo. ¿De dónde nace su obligatoriedad? No puede surgir por imposición legislativa, porque esto equivaldría a convertir en precepto lo que sólo es consejo, y ningún legislador humano puede imponer como precepto aquello que Jesucristo predicó como libre. La obligatoriedad sólo puede nacer, por consiguiente, de un acto vo-

(26) Cf. TH., q. 184, a. 3; NAVAL, *loc. cit.*, págs. 238 s.

(27) Cf. D. TH., I, II, q. 108, a. 4: “*Præceptum importat necessitatem consilium autem in optione ponitur eius cui datur.*” En San Pablo encontramos esta contraposición entre precepto y consejo, en la forma de simple perífrasis, a propósito de la virginidad, *I Cor.*, VII, 25 ss.; *Rom.*, VII, 2-3. También en TERTULIANO es frecuente esta contraposición en orden a la virginidad y viudedad: *De exhortatione castitatis*, 4 (MIGNE, P. L. II, 968); *De corona militis*, 4 (P. L. II, 101). Finalmente se puede ver esta contraposición entre precepto y consejo en Orígenes, Pelagio y San Agustín: *Enchiridion Asceticum* (Friburgi, 1942), ed. 3, nn. 137, 563, 647.

luntario del sujeto, en virtud del cual éste los abraza como norma de vida y se los impone obligatoriamente—quedando objetivamente libres—en cuanto que hace surgir un verdadero estado jurídico.

5. Sentadas estas nociones previas y dejando aparte otras definiciones menos completas, indirectas o parciales (28), podemos definir los consejos evangélicos, considerados formalmente, como “normas morales facultativas dadas por Jesucristo, en orden a una obra buena y grata a Dios, para asegurar y aumentar la perfección de la caridad”. Ciertamente los consejos son normas, en cuanto reglas propuestas por Jesucristo—por esto se llaman evangélicas (29)—a los hombres, como conducentes a un determinado fin. Los consejos son, por lo tanto, normas y normas morales, puesto que se trata de reglas de conducta de las acciones humanas, ya sea en orden a Dios, al prójimo o a nosotros mismos. En esta definición, como puede verse, tomamos los consejos evangélicos en su sentido más amplio: quedan comprendidos en su ámbito tanto los tres consejos por autonomía—pobreza, castidad y obediencia—, cuya observancia modifica la personalidad del hombre, como todos aquellos más particulares y específicos que se encuentran en el Evangelio (30).

Nos detendremos todavía sobre este concepto. La doctrina tomista acerca de la ley—es decir, la norma—es clara (31); esencialmente es un acto de la razón especulativa (“*ordinatio rationis*”) por el cual el inte-

(28) Es corriente entre los autores que se ocupan de esta materia citar una definición abstracta del consejo y de las obras de consejo para desarrollar únicamente la noción de la observancia concreta de los consejos evangélicos: Cf. DUBLANCHY, *Conseils évangéliques*, en “*Dict. de Theol. Cath.*”; SCHWIENIEK, *Elementa status religiosi in S. Scriptura et in prima traditione ecclesiastica*, en “*Comm. pro Relig.*”, I (1920), págs. 243 ss., y *De communitatis religiosae natura*, en la rev. cit., XXIV (1943), págs. 238 ss.; E. JOMBART, *L'essence de l'état religieux*, en “*Rev. des Com. Rel.*” (1925), págs. 137 s.; PEINADOR, *Quaestiones iuridice morales de statu religioso*, en “*Comm. pro Relig.*”, XII (1931), págs. 280 ss.; CERVIA, *De professione religiosa* (Bologna, 1938), págs. 12-15.

Esta posición es explicable en los tratados de derecho de religiosos, en cuanto que el criterio jurídico diferenciador asumido por el Código de Derecho canónico para el estado religioso es “... *praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda...*” (c. 487), es decir, la observancia concreta de los tres consejos evangélicos llamados generales: Cf. SÍPOS, *Enchiridion iuris canonici* (4.ª ed., 1940), pág. 331; SHAEFER, *De Religiosis ad normam C. I. C.* (Romae, 1940), págs. 57 ss.; BIEDERLAK-FÜRICH, *De Religiosis* (Oeniponte, 1919), págs. 10 ss.; GOYENECHE, *De Religiosis* (Romae, 1938), pág. 10; PRÜMMER, *Manuale iuris canonici* (Friburgi, 1933), págs. 228 s.; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum* (Romae, 1933), t. III, pág. 7; BLAT, *Comment. tertius C. I. C.* (Ius de Religiosis, Romae, 1938), pág. 20; PEJSKA, *Ius canonicum religiosorum* (Friburgi, 1927), pág. 3; CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici* (Taurini, 1939), vol. I, pág. 604.

Otros tipos frecuentes de definición son las indirectas y parciales o negativas: VERMEERSCH, *Theologia moralis* (Romae, 1933), t. I, págs. 230-231; VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici* (Bruxellis, 1933), 5.ª ed., t. I, pág. 420; COTEL, *Les principes de la Vie Religieuse* (Bruxelles, 1922), pág. 63; GENICOT, *Institutiones Theologiae moralis* (Bruxellis 1942), vol. II, pág. 60.

(29) Cf. VERMEERSCH, *Theol. moralis*, pág. 231; VERMEERSCH-CREUSEN, o. c., pág. 420.

(30) Cf. *Mt.*, V, 39; VI, 17; VI, 31; *Lc.*, XIV, 40, etc.

(31) Cf. D. TH., I, II, q. XC; LOTTIN, *La définition classique de la loi. Commentaire de la I, II, q. 90*, en “*Revue neoscholastique de philosophie*”, t. XXVI (1925), págs. 261 s.; VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis* (Romae, 1930), págs. 86 s.

lecto juzga “*de aptitudine medii ad finem*”. En este sentido pueden comprenderse bien las palabras de PASSERINI (32) hablando de los consejos evangélicos como “*ratio et dictamen Christi nos dirigentis ad aliquid agendum, quod agere non est per se necessarium ad salutem...*”. Hasta ahora, los consejos evangélicos, considerados como normas morales, tienen la misma naturaleza que los preceptos: esta identidad de naturaleza en cuanto a lo que podríamos llamar el género próximo de la definición que hemos dado nos explica el hecho de que, en ciertas circunstancias, aquello que es simplemente de consejo se haga de precepto, y viceversa (33). La diferencia específica la encontramos en la naturaleza de la obligación que imponen (34): los preceptos mandan hacer u omitir alguna cosa; los consejos, “*aliquid faciendum vel omittendum tantum suadent*” (35). Son, por consiguiente, normas morales facultativas.

Estas normas morales facultativas tienen por objeto propio y específico obras buenas y gratas a Dios. Aunque estas obras “*per se*” y en abstracto (“*ex obiecto*”) puedan ser buenas o indiferentes (36), en cuanto que nos movemos en el orden moral y en concreto—donde no se dan acciones indiferentes—serán necesariamente buenas y gratas a Dios (37).

Las obras que pueden ser de consejo, como lógicamente se desprende de este concepto, son numerosísimas y se dan en el ámbito de todas las virtudes (38).

Hemos dicho anteriormente que los consejos evangélicos son normas que regulan la conducta de los hombres conduciéndoles a un determinado fin. Este es asegurar y aumentar la perfección de la caridad, por la cual el hombre se une a Dios, su último fin (39).

Los consejos evangélicos, en cuanto fueron dados por Jesucristo a los hombres como medios eficacísimos de perfección, pueden definirse también como “voluntad manifestada del Señor, pero hipotética, en orden

(32) Cf. o. c., q. 184, art. III, nn. 25-26.

(33) Cf. D. TH., q. 186, a. III; SUÁREZ, o. c., cap. VIII, n. 4; SCHWIENIEK, *loc. cit.*, pág. 160; CICOGNANI-STAFFA, *Commentarium ad C. I. C.* (Romae, 1939), I, págs. 114 s., nota 4.

(34) Cf. SCHWIENIEK, *loc. cit.*, pág. 160: “*Præcepta et consilia sunt normæ moralis eiusdem generis, diversi gradus obligationis moralis, quæ nequaquam duas perfectiones, sed gradationem eiusdem perfectionis supponunt.*”

(35) Cf. CICOGNANI-STAFFA, o. c., pág. 114.

(36) Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epttome*, pág. 420; VERMEERSCH, *Theol. mor.*, pág. 230.

(37) Cf. VERMEERSCH, o. c., pág. 107: “*Nullus tamen actus deliberatus in individuo, i. e. in concreto seu ut ponitur, moraliter indifferens esse potest. Ordinate enim vel inordinate a ratione procedit: si ordinate, moraliter bonus erit; si inordinate, moraliter malus erit.*” (Cf. S. TH., I, 2, q. 19, art. 9.) “*Si nulla autem attentio ad ordinem moralem fuerit, actus non erit moralis; sed, nostra sententia nec humanus erit seu liber.*”

(38) Cf. SUÁREZ, o. c., cap. VIII, n. 4: “*Consilia quamplurima recenseri possunt et in omni materia virtutis locum habent...*” También PASSERINI habla de precepto y consejo en el ámbito de cada virtud: o. c., q. 184, a. 1, n. 20; MOLITOR, *Religiosi turis capita selecta*, pág. 2.

(39) Cf. D. TH., q. 184, a. 1 y 2.

a un mayor grado de perfección". La perfección en abstracto, como ya dijimos, está en la caridad, y todos los cristianos son llamados por los preceptos a alcanzarla sin medida, puesto que el primer mandamiento exige el amor a Dios sin límites ("*ex toto corde tuo*"). Los consejos, sin embargo, dentro de su categoría de *instrumentos*, son medios de grandísima eficacia que aseguran esta perfección y la integran (40); o también, mirando más que a su naturaleza a su objeto propio y específico, podemos definirlos con PASSERINI como "*toda obra buena mejor que su contraria, la cual, a su vez, es también un bien*" (41).

Esta gran riqueza y variedad de consejos pueden clasificarse y dividirse siguiendo diversos criterios (42). Para nuestro fin es especialmente interesante la división de los consejos en generales y particulares (43). Los consejos generales, como dice SUÁREZ (44), son universales "*in causando, non in essendo*", es decir, que, al igual que los particulares, también los generales tienen necesariamente por objeto una materia particular y determinada, ya que las acciones son siempre "*circa singularia*". Su generalidad nace, por consiguiente, del hecho que la práctica de ellos lleva al ejercicio de todas las virtudes, y especialmente a la adquisición de la caridad (45). Los consejos particulares, por el contrario, llevan a la observancia más perfecta y generosa de un determinado precepto y a la adquisición de una virtud específica (46).

Los tres consejos generales de pobreza, castidad y obediencia operan en quien los conserva un cambio en el orden de la personalidad, confieren una especial semejanza con Jesucristo y suponen una consagración de holocausto al Señor (47); por esto viene reservado por antonomasia a los consejos generales el nombre de consejos evangélicos.

6. De intento hemos considerado más detenidamente los conceptos expuestos en el número anterior, por el gran interés y la repercusión práctica que tendrán al determinar la posición jurídica de los institutos seculares, al fijar la competencia de la S. C. de Religiosos sobre ellos, según

(40) Cf. D. TH., q. 184, a. III; WERNZ-VIDAL, o. c., págs. 4-5. La doctrina de SUÁREZ (*De statu perfectionis*, cap. XI, nn. 15-16) es más radical: "*Respondeo nihilominus si proprie et in rigore loquamur, perfectionem supererogationis non solum non praecepti ut materiam in quam obligatio praecepti cadet, verum etiam neque per modum finis in praeceptis contineri.*" Para una crítica de esta doctrina cf. PASSERINI, loc. cit., q. 184, a. III, nn. 70 y 106.

(41) Cf. o. c., q. 184, a. III, nn. 25-26.

(42) Cf. VERMEERSCH, o. c., págs. 230-231.

(43) Cf. SUÁREZ, o. c., lib. I, cap. VIII, n. 20; MOLITOR, o. c., pág. 2; implícitamente en SANTO TOMÁS, q. 186, a. II.

(44) Cf. o. c., cap. VIII, n. 20.

(45) Cf. SUÁREZ, loc. cit.; VERMEERSCH, o. c., págs. 230 s.; VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome*, pág. 420.

(46) Cf. SUÁREZ, loc. cit.; VERMEERSCH, o. c., pág. 231; MOLITOR, o. c., pág. 2.

(47) Cf. D. TH., q. 186, a. VII; SUÁREZ, loc. cit.; MOLITOR, loc. cit.; SCHAEFER, o. c., pág. 55.

el párrafo 1 del artículo IV de la Const. Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*", y al distinguirlas de otras sociedades que, según el párrafo 2 del citado artículo, por no tener estado de perfección completo, dependen de la S. C. del Concilio.

Pasamos ahora a determinar las relaciones que existen entre la perfección y el estado de perfección. De cuanto hemos dicho hasta ahora se desprende que lo que constituye en estado de perfección es el hecho de asumir libremente una obligación permanente y estable en orden a la adquisición de la perfección, sirviéndose para ello, como medio obligatorio, de los consejos evangélicos. Este concepto no supone necesariamente la perfección: es totalmente compatible, por el contrario, que personas que se encuentran en estado de perfección no lleven nunca vida de perfección, y viceversa, que personas no consagradas totalmente al Señor, en orden a esta perfección supererogatoria, lleguen a la cima de la perfección, es decir, que sin ningún acto formal de consagración hayan llegado, de hecho, a la práctica constante de los consejos evangélicos (48).

7. Resumiendo sintéticamente los últimos conceptos expuestos, y antes de dar nuestra definición del "*status perfectionis*", debemos decir que los consejos evangélicos son medios únicos para llegar en concreto a esta perfección supererogatoria, es decir, a este grado más alto de la perfección de la caridad. Sin la práctica de los consejos evangélicos o al menos de su espíritu, sólidamente poseído y constantemente practicado (49), no se puede alcanzar este grado supererogatorio de la perfección. La relación, por consiguiente, entre estos dos términos es de *necesidad hipotética*: de *necesidad*, porque son medios únicos para alcanzar este fin; *hipotética*, porque este fin no es ni necesario ni obligatorio para todos, sino facultativo. Dentro de esta perfección supererogatoria, el grado, en concreto, que cada uno alcanza variará según los designios de Dios (50) y también según la medida, correspondencia y generosidad del hombre (51).

En cuanto a las relaciones que existen entre los consejos evangélicos

(48) Cf. D. TH., q. 184, a. IV: "*Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliquid implent ad quod non obligaverunt... Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.*" SUÁREZ, o. c., cap. XII, n. 13; WERNZ-VIDAL, o. c., pág. 4 y nota 2; VERMEERSCH, o. c., págs. 1 s.

(49) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois ages de la vie interieure* (París, 1938), t. I, cap. XIII, págs. 281 ss., y *Perfezione cristiana e contemplazione* (Roma, 1933), págs. 188 ss.

(50) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois ages...*, págs. 237 s.; AUGUSTO SAUDREAU, *I gradi della vita spirituale* (2.^a ed., Milano, 1939), vol. I, págs. 33 ss.: "*Ma (Dio) nei suoi misteriosi disegni, chiama i suoi figli, quaggiù, a gradi diversi di virtù; lassù a gradi diversi di gloria*" (pág. 33).

(51) Cf. SAUDREAU, o. c., págs. 35-37.

y el estado de perfección, podemos fijar como resumen de cuanto hemos dicho, siguiendo a PASSERINI (52), los siguientes conceptos: a) el estado de perfección "*finaliter principaliter*" consiste en la observancia de los preceptos; b) el estado de perfección "*finaliter vero proxime*" consiste en la observancia de los consejos evangélicos; c) el estado de perfección "*formaliter*" consiste en la consagración permanente al Señor.

8. Después de haber examinado más o menos detenidamente, según su importancia, todas las nociones que se relacionan directa o indirectamente con el "*status perfectionis*", pasamos a dar la definición del mismo. El estado de perfección es un estado de la vida cristiana por el cual los fieles se ligan mediante una obligación permanente y estable, y por medios determinados "*ex se*" libres, a adquirir o ejercitar la perfección cristiana.

La naturaleza de esta obligación la examinaremos, para mayor claridad, en la parte histórica, porque es uno de los elementos que con el transcurso del tiempo han evolucionado marcando diferencias notables en la regulación legislativa y concreta de los distintos tipos del estado jurídico de perfección.

9. El estado de perfección puede dividirse con arreglo a un triple criterio:

a) Por el objeto y por los medios con que se tiende a la perfección de la caridad, podemos distinguir el "*status perfectionis erga Deum et erga proximum*".

b) Por la relación con la perfección misma se divide el "*status perfectionis*" en "*adquirendae*" y "*exercendae*".

c) Por el ámbito de los medios con que se tiende a la caridad o se ejercita ésta, se puede hablar del "*status perfectionis completus et incompletus*".

Sólo esta última división tiene interés directo y práctico para el objeto de nuestro estudio; por ello, siguiendo la norma de claridad y de síntesis que nos hemos propuesto, nos limitaremos a desarrollar el tercer criterio de división y prescindiremos de los dos primeros.

El estado de perfección es completo, siempre que lleve consigo de manera permanente y estable:

a) *negativamente*, la remoción de todos y cada uno de los obstáculos generales y comunes que pueden impedir el fervor de la caridad y la plena consagración del hombre al servicio divino.

(52) PASSERINI, o. c., q. 184, a. IV, n. 34.

b) *positivamente*, el empleo de todos los instrumentos o medios generales para alcanzar la perfección de la caridad.

Más brevemente y en concreto podemos llamar *completo* al estado de perfección en el cual se profesan los tres consejos generales—pobreza, castidad y obediencia—que por antonomasia se llaman evangélicos; podremos calificar, por el contrario, de *incompleto* o incoado aquel estado de perfección en el cual se profesan los consejos llamados particulares, o alguno de los generales, pero no los tres.

V. EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y DOCTRINAL DEL ESTADO RELIGIOSO (SÍNTESIS)

1. Desde que Cristo invitó a todos a seguirle por el camino de los consejos evangélicos, nació, al menos en sus elementos sustanciales, el estado de perfección (53) y brotó, ya desde los primeros tiempos, con fuerza irresistible en el alma de muchos fieles, el deseo de poner por obra, en cuanto es posible, a la naturaleza humana, la perfección de vida trazada por el Evangelio y practicada por el mismo Jesucristo: vida de santidad personal y de actividad apostólica. Esta vida de perfección, reconocida jurídicamente por la Iglesia y regulada en sus elementos esenciales y en otros accidentales añadidos con el transcurso del tiempo, dió origen al estado religioso.

2. La historia y evolución del estado jurídico de perfección es un ejemplo de ese proceso de los estados, descrito por nosotros en la parte teórica, que hace que empezando como estado privado y pasando por estado social, llegue a convertirse en estado jurídico y, a veces, como en el caso que examinamos, en cardinal para la constitución de la sociedad.

3. El primer aflorar, por decirlo así, del estado de perfección es el ascetismo (vírgenes y ascetas), que brota como fruto espontáneo de la predicación del Evangelio. Al principio pasa casi inadvertido este movimiento. Los ascetas de los primeros tiempos no se alejaban del mundo; continuaban en medio de las comunidades cristianas y vivían en el seno de sus familias, como los demás fieles: es la primera manifestación del largo proceso que recorreremos sintéticamente, y creo que puede hablarse de estado simplemente privado (54), ya que todavía no tiene ninguna reper-

(53) Cf. SUÁREZ, *o. c.*, lib. VII, cap. II, n. 2; PIAT, *Praelect. iuris reg.*, I, 22-25, y CORONATA, *o. c.*, I, 607.

(54) Cf. GOYENECHÉ, *De Religiosis*, pág. 17.

cusión en el campo social (55). Esta primera fase es muy corta, e inmediatamente empieza a tener el estado de perfección repercusiones sociales: a los que profesan este estado se les considera como formando una clase social diversa a la del resto de los fieles (56): tienen cierto trato de preferencia en los oficios litúrgicos, empieza a practicarse una ceremonia especial por la que se manifiesta su entrega al Señor—“*velatio virginum*”—, etc. (57).

4. El estado de perfección aparece claramente como estado social y público (58) con el nacimiento de la vida monástica, primero en Oriente (siglo III), en su triple forma: eremítica (San Pablo “*Tebanus*”, aa. 234-347), eremítica mitigada (San Antonio, aa. 251-356) y cenobítica (San Pacomio, aa. 293-346) (59). En Occidente, además de estas formas, nacen otras dos con carácter propio y específico: los clérigos “*in communi viventium*” de San Agustín (354-430) y el monaquismo de San Benito (480-543) (60).

5. La fecundidad de la Iglesia continúa manifestándose en la aparición de nuevas formas públicas y sociales, especialmente desde que bajo Urbano II el Concilio Nemaunense (1096) sancionó el derecho de los monjes a ejercer el ministerio, decisión que incluso realzaba la dignidad de la vida monástica al concebirla como verdaderamente apostólica (61). En el siglo XII, el germen de la vida común de los clérigos, sembrado por San Agustín, florece con la institución de los canónigos regulares que restauran la vida común, ya casi abandonada, y toman como norma de vida la regla del citado santo: entre éstos, los más importantes son los canónigos lateranenses y los premonstratenses. En esta misma época surge un nuevo tipo de familia religiosa: las Ordenes Militares (ejemplo de ellas son las de los Templarios (1118-1312), San Juan de Jerusalén (1108), Teutónicos (1119), Santiago, Calatrava, Alcántara, etc.), que nacen con motivo de la lucha contra los mahometanos en Oriente y en España.

(55) Cf. PÉREZ DE URBEL, *Historia de la Orden benedictina* (Madrid, 1941), pág. 9; C. MAZÓN, *Las Reglas de los religiosos* (Roma, 1940), en “Anal. Greg.”, v. XXIV, sect. A, n. 3; ZALBA, *Hacia una nueva forma de perfección: los Institutos seculares*, en “Razón y Fe” (junio 1947), páginas 506-507.

(56) Cf. DOM PIERRE PUNNET, *Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire*, t. II (París, 1931), pág. 63; C. MAZÓN, *o. c.*, pág. 13.

(57) Cf. PUNNET, *o. c.*, págs. 146-147.

(58) Cf. WERNZ, *o. c.*, III, nn. 509 ss.; GOYENECHÉ, *o. c.*, págs. 17-20; PÉREZ DE URBEL, *o. c.*, págs. 10 ss.

(59) Cf. LADEUZE, *Etudes sur le Cenobisme Pachomien* (Louvain, 1898).

(60) Cf. PÉREZ DE URBEL, *o. c.*, págs. 10 ss.

(61) Cf. JOSEPHUS DE GUIBERT, S. J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Romae, 1931), pág. 124.

6. En el siglo XIII aparecen nuevas manifestaciones de este estado de perfección completo (religioso), uno y perpetuo en su elemento sustancial—santidad y apostolado—: es una nueva clase de Ordenes que se llaman mendicantes (por ejemplo, las de San Francisco y Santo Domingo), que presentan características sociales y públicas diversas. Es notable la jerarquización interna con la aparición de las provincias que abrazan en su ámbito casas de distintas regiones; en cuanto a la actividad social, además de la propia santificación y del culto divino, se dedican especialmente a la salvación de las almas por medio de la predicación. Estas nuevas formas de vida de perfección tuvieron que superar las medidas legislativas que contra la multiplicación de las Ordenes religiosas habían emanado del Concilio Lateranense IV (a. 1.215) (62).

7. Nuevas formas sociales de una mayor flexibilidad, y con un fin más marcadamente apostólico, aparecen en el siglo XVI: son los clérigos regulares, que emiten votos solemnes, pero no conocen ni el hábito monacal ni el coro, y tienen un régimen interno mucho más centralizado. Tal es el caso de los Teatinos, Barnabitas, Jesuitas, etc.

8. En el derecho anterior al Código de Derecho Canónico, solamente las Ordenes, es decir, las religiones de votos solemnes, en las diversas formas históricas que acabamos de examinar, eran reconocidas formalmente por la Iglesia como verdaderas *religiones*, y sólo los miembros de ellas (regulares) eran considerados como verdaderos religiosos. Como regla general, los votos solemnes eran los únicos votos públicos que constituían al cristiano en regular o religioso, en la Orden donde se habían emitido, y también, en algunos casos excepcionales, directamente frente a la Iglesia (secularizados, eremitas). Los votos simples emitidos en una Orden, por privilegio particular concedido a la Compañía de Jesús, primero (Gregorio XIII), y después por derecho común, vigente para los regulares desde 1857 (63) y para las monjas desde 1902 (64), fueron reconocidos como votos religiosos mientras duraba el vínculo con la Orden. Existieron escrúpulos y discusiones sobre la terminología (se llamaron profesos y no propiamente regulares), pero en seguida fueron superados y olvidados.

(62) "*Ne nimiam religionum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inveniat...*": Cf. IOSEPHUS DE GUIBERT, *o. c.*, págs. 150-151; C. MAZÓN, *loc. cit.*, págs. 121-122. Una huella de este interesante momento la encontramos en el Concilio Lugdunense II (a. 1274), cuyo canon 3 dice: "*Sane ad Praedicatorum et Minorem ordines, quos evidens ex eis utilitas Ecclesiae universali proveniens perhibet approbatos, praesentem non fatimur constitutionem extendi...*"; cf. I. DE GUIBERT, *o. c.*, págs. 150-151.

(63) LITT. ENC. "*Neminem Licet*", de 19 martii 1857.

(64) Dec. "*Perpensis*", de 3 maii 1912.

9. En el siglo XVII aparece un gran número de familias religiosas, ya de hombres, ya de mujeres, a pesar de las rígidas sanciones con que Pío V (65) había prohibido estas nuevas formas sociales (congregaciones de votos simples), que nacen, por exigencias de los tiempos, para ofrecer a innumerables almas sedientas de virtud la posibilidad y los auxilios necesarios que en orden a la santidad encierra el estado de perfección. Las congregaciones de votos simples quedaron, según el derecho vigente antes del Código, como *asociaciones formalmente seculares*, aun cuando muy semejantes a las verdaderas religiones, es decir, a las Ordenes, en cuanto de sustancial tiene el estado de perfección: la profesión de vida ordenada a base de los consejos evangélicos generales, los vínculos (votos), el apostolado y el régimen de tipo unitario, central y extradiocesano.

Era una ventaja prevista y deseada que las Congregaciones no se convirtiesen en Ordenes, porque no se les quería imponer aquella parte de la legislación de las Decretales, tridentina y posterior, excesivamente pesada, que no respondía ya a las nuevas necesidades y que hubiera restado eficacia a su nuevo tipo de apostolado. Sin embargo, era, por otra parte, un perjuicio para estas *Asociaciones*, que en cuanto a la sustancia teológica, ascética y de régimen eran idénticas a las verdaderas religiones, el ser equiparadas a las genéricas Asociaciones seculares: la legislación propia de estas Asociaciones laicales era inadecuada para este nuevo tipo, porque no contenía las normas necesarias para la vida religiosa de las Congregaciones, además de resultar *embarazosa y contraria* en cuanto respondía a Asociaciones de tipo local, restringido y parcial.

10. El proceso por el cual este nuevo tipo social de estado de perfección—que examinamos más atentamente que los anteriores por estar más próximo a nosotros y porque nos ayudará a comprender el fenómeno de los Institutos seculares—cristaliza en estado jurídico regulado íntegramente por el legislador es altamente interesante y un exponente de este flujo incesante de manifestaciones sociales que nacen de la fecundidad de la Iglesia según las necesidades de los tiempos.

La evolución doctrinal y legislativa de las Congregaciones de votos simples es lenta y fatigosa (66): llena un período de trescientos años y atraviesa diversas etapas más o menos marcadas. Se pasa de prohibiciones más o menos rigurosas, fundadas en las prescripciones de los Concilios Lateranense IV y Lugdunense II, a la tolerancia simple y de hecho; después, gra-

(65) Const. "*Circa Pastoralis*", de 29 maii 1566, y "*Lubricum vitae genus*", de 17 nov. 1568.

(66) Para un estudio completo de esta evolución cf. LARRAONA, "*Comm. pro. Rel.*", I, páginas 45 ss., 171 ss., 209 ss.

dualmente, a la tolerancia benévola, al *reconocimiento parcial* (aprobación de las Constituciones "*salva approbatione Instituti*"), al *reconocimiento sin excepciones* también de los Institutos, para terminar, a finales del siglo pasado, con León XIII (8 de diciembre de 1900), en la famosa Constitución "*Conditae a Christo*" (67) (repetidamente invocada por Pío XII en el preámbulo de la Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*"), que con razón se ha llamado la *Carta Magna* de las Congregaciones de votos simples. En efecto, con la "*Conditae a Christo*" se llega a la perfecta discriminación de los Institutos en Congregaciones de *derecho diocesano* y de *derecho pontificio*, a la determinación bastante concreta de los caracteres de esta doble categoría de Congregaciones y a un cierto encuadramiento de las Congregaciones de derecho pontificio como largamente equiparadas a las verdaderas religiones.

11. El Código de Derecho canónico cierra y completa esta evolución. El antiguo tipo unitario y exclusivo de religiones formado por las Ordenes o Religiones de votos solemnes se divide en dos: Ordenes y Congregaciones (c. 488, 2.º). Todas las Congregaciones, sin excluir las de derecho diocesano (c. 488, 3.º) son reconocidas por el Código como verdaderas religiones; los votos simples que en ellas se emiten, incluso los temporales, son votos públicos, que indican, por consiguiente, el verdadero estado religioso canónico. Así, pues, la legislación canónica del Código tiene una parte—que es la principal—común para las dos clases de religiones—Ordenes y Congregaciones—y una parte peculiar para cada una de ellas.

12. El Código no se preocupó solamente de las Congregaciones religiosas propiamente dichas, con los tres votos simples públicos (c. 488, 2.º), incluso temporales "*suo tempore renovanda*" (c. 488, 1.º), sino que reguló también, como estado jurídico público, el estado propio de una nueva categoría de Institutos—al tiempo de la codificación eran unos treinta—, algunos numerosísimos (como las Hijas de la Caridad), que por no caber en los moldes canónicos entonces vigentes fueron fundados como Asociacióne laicales *sui generis*, ni más ni menos que tantos otros Institutos que después se convirtieron en Congregaciones, conservando, sin embargo, su carácter primitivo en lo que se refiere a los votos. El estatuto propio de estas nuevas formas sociales fué añadido por el legislador eclesiástico a la parte segunda del libro II en forma de apéndice: naen así a la vida jurídica de la Iglesia las *Sociedades de vida común sin votos*, cuyo derecho propio se encuentra en el título XVII. Estas Sociedades tienen muchos trazos que

(67) Cf. LEONIS XIII, *Acta*, vol. XX, págs. 317-327.

las asemejan a las verdaderas religiones, especialmente a las Congregaciones religiosas; se distinguen, por lo tanto, netamente de las Asociaciones de tipo laical, reguladas por el Código en la parte tercera del libro II, es decir, en el tratado "*De laicis*" (cc. 686 y ss.).

Estas Sociedades coinciden con las religiones en los siguientes caracteres: en la vida común al servicio de la Sociedad; en la práctica de los consejos evangélicos generales y de la ascética religiosa sobre ellos fundada; en el apostolado en forma análoga al religioso, y en la organización interna de tipo central. La diferencia se encuentra solamente en los vínculos: estas Sociedades, o no tienen ningún vínculo (v. gr., los Filipenses), o si lo tienen no son votos, sino, por ejemplo, simples promesas. Y aun las que exigen votos a sus miembros, o no requieren los tres votos, o si los emiten no son públicos.

13. La situación jurídica de estas Sociedades, por lo que se deduce del Código, es la siguiente:

a) Las ha colocado inmediatamente después de las Religiones, distinguiéndolas netamente de las Asociaciones laicales.

b) Ha reconocido prácticamente un estado de perfección de tipo completo y de contenido ascético semejante al estado religioso.

c) Les ha aplicado la legislación religiosa en lo que se refiere a las *categorías fundamentales* de las religiones (68), a la *organización* de tipo centralizado (Provincias y Casas) (69), al *régimen*, que suele ser calcado del religioso (70); a la *administración* (71), con la limitación prevista en el canon 676, § 3; a las *obligaciones generales* de los clérigos y también de los religiosos (72), y, finalmente, a las normas sobre tránsito, salida y dimisión (73).

d) Por el contrario, ha dejado libres a estas Sociedades en todo lo que se refiere a la admisión (a excepción del canon 542, sobre los impedimentos) y a la formación y obligaciones peculiares de los miembros, o bien les ha impuesto normas comunes con los clérigos regulares (74).

14. La Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*", en su preámbulo, parece dar un paso adelante en la equiparación de estas Sociedades a las Congregaciones y en el reconocimiento formal de verdadero

(68) De derecho pontificio y diocesano, clerical y laical (cc. 677, § 2; 488, 3.º y 4.º); de hecho se aplica también la de exentos y no exentos: c. 488, 2.º

(69) C. 674, 11.º IX.

(70) C. 675, 11.º X, cc. 495-530.

(71) Cc. 679, §§ 1 y 2; 532-537.

(72) Cc. 679, 595, 612.

(73) Cc. 681, 632-635, 645, 646-672.

(74) Estudios, ordenaciones: c. 678; privilegios, c. 681.

estado canónico de perfección. En efecto, las palabras claras y tajantes del Sumo Pontífice Pío XII parecen inducir a esta equiparación, no sólo lógica, sino también jurídica, con todas las consecuencias, en el campo del Derecho. El texto a que nos referimos es del siguiente tenor: "*In ipso (tit. XVII, lib. II) ad statum canonicum perfectionis, satis plene Ecclesia aequiparare statuit Societates, de ipsa et frequenter etiam de civili Societate optime meritas, quae quamvis aliquibus iuridicis sollemnitatibus ad statum perfectionis canonicum completum necessariis, ut votis publicis (cc. 488, 1.º et 7.º; 487), carerent, tamen in caeteris quae ad vitam perfectionis substantialia reputantur, veris Religionibus arcta similitudine et veluti necessitate coniunguntur.*" Otro tanto parece inducirse del título de la Constitución "*De statibus canonicis Institutisque saecularibus christianae perfectionis acquirendae*". Por una parte, se habla de estados canónicos, que, según el texto de la Constitución, son las Religiones, Congregaciones y Sociedades sin votos; por otra, de Institutos seculares para adquirir la perfección. Más adelante examinaremos, al tratar de la posición jurídica de estos nuevos Institutos, cuál sea la diferencia específica entre éstos y aquéllos y cuál el valor y las consecuencias jurídicas de la palabra *canónico*.

VI. EL FENÓMENO DE LOS INSTITUTOS SEculares. SÍNTESIS HISTÓRICO-JURÍDICA

1. Como fenómeno social, considerado en su conjunto, la aparición de los Institutos seculares es una repetición de los anteriores fenómenos ya examinados, es decir, una nueva forma social que nace de la fecundidad de la Iglesia para salir al encuentro de las nuevas necesidades. Considerados, por otra parte, específicamente y en sus elementos constitutivos, como veremos, los Institutos seculares presentan caracteres determinados y concretos que les dan una fisonomía muy propia y les distinguen claramente de las Religiones, Congregaciones y Sociedades de vida común. Para mayor claridad dividiremos la materia en varios apartados.

2. Cuando se elaboraba el Código de Derecho canónico, existía ya en diversas naciones un nuevo tipo de Asociaciones, de varones o de mujeres, cuya característica especial era la falta o la deficiencia de vida común externa; algunas de éstas, por ejemplo, "Les Filles du Coeur de Marie" (75)

(75) "Les Filles du Coeur de Marie" fueron fundadas en 1790, durante la Revolución francesa, para suplir la falta de religiosas en Francia. Fueron aprobadas por una serie de actos pontificios que van desde 1825 (León XII) hasta después del Código. En el Pontificado de Pío IX,

y "L'Oeuvre de la Jeunesse" (76), habían obtenido repetidos y formales reconocimientos. El 11 de agosto de 1889, la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares publicaba el Decreto "*Ecclesia Catholica*" (77), en el que se ocupaba de estas Asociaciones; en el fondo era favorable a ellas, pero contrario a su formal carácter religioso.

3. No es posible suponer que el silencio absoluto del Código, e incluso de las notas, respecto al Decreto "*Ecclesia Catholica*" y a su contenido no haya sido expresamente pensado y querido por el legislador. Este hecho y cuánto diremos a continuación nos permiten intuir cuál era el estado de hecho de estas Asociaciones sin vida común cuando el Código fué promulgado, es decir, en el año 1917.

4. El contenido del Decreto "*Ecclesia Catholica*", en sus dos *prescripciones restrictivas* (hábito y vida común), estaba en plena crisis. En efecto, el número II del Decreto decía lo siguiente: "*Utrum expediat ut eadem Sacra Congregatio concedat Decretum Laudis aut approbationis Institutis illis quorum membra, etiamsi in communitate vivant, nullam tamen eiusdem Instituti signum prae se ferant, quinimo student occultare tam Institutum ipsum quam eius naturam.*" La respuesta había sido negativa en el año 1889, y lo mismo se repetía en documentos posteriores; pero poco después, especialmente durante el Pontificado de Pío X, se concedieron excepciones (Institutos sin hábito)—por ejemplo, a las Damas Catequistas en el año 1907—, y dicha prohibición, que el Código pasa por alto, tampoco fué recogida en las Normas del 6 de marzo de 1921 (78). La misma suerte corrió la prescripción contenida en la respuesta negativa al número I del Decreto "*Ecclesia Catholica*", es decir, la referente a la vida común. Se preguntaba: "*Utrum expediat ut Sacra Congregatio concedat Decretum Laudis aut approbationis Institutis illis quae praeter sorores in communitate viventes habent obstrictas votis simplicibus sive temporaneis sive perpetuis alias sorores quae propriis in domibus vivunt, quin signum aliquod prae se ferant per quod innotescat eas membra asse alicuius regularis Instituti.*" Se concedieron excepciones y no fué renovada la prohibición en los años posteriores.

el 27 de abril de 1853, obtuvieron el Decretum Laudis, en el que se decía expresamente: "*Porro ea est huius piae Societatis indoles ac natura ut Filiae Sanctissimi Cordis Mariae, ex Instituti lege, quamvis in communi minime vivant, peculiari habitu non utantur et in propriis domibus remaneant, tamen vota simplicia...*"

(76) "L'Oeuvre de la Jeunesse" fué fundada en Marsella por el sacerdote José Allemand el 8 de junio de 1825.

(77) Cf. ASS. XXIII, 634.

(78) Cf. nn. 13-17.

5. Por el tiempo en que se redactaba el Código se estaban fundando una serie de Instituciones cuyo carácter oscilaba entre el tipo religioso y el secular: del tipo religioso tenían el contenido ascético, la disciplina y la constitución extradiocesana; del tipo de Asociaciones seculares, las apariencias externas. El problema que se planteaba al legislador no era nada fácil; cabía como solución prudente y práctica, sin comprometer el futuro desarrollo de estos Institutos, pasar por alto las prohibiciones generales del Decreto "*Ecclesia Catholica*", no recogiénolas en el Código, y no considerar expresamente la figura jurídica de estos Institutos, ya que todavía no estaba clara y definida.

6. Por una observación que la Provincia de Toulouse presentó a la Comisión Codificadora, parecen comprobadas dos cosas interesantes a este respecto (79):

1) Que, efectivamente, fué discutida en la Comisión Codificadora la cuestión de si convenía o no regular expresamente en el Código, junto con las Sociedades de vida común sin votos, este nuevo tipo de Sociedades sin vida común en el sentido material de la palabra. Esto se deduce con claridad del texto de la "animadversión" (80).

2) Que se dejó para cada caso concreto el problema de determinar de qué normas de derecho común habría que exceptuar estos Institutos. Así parece deducirse de las notas marginales encontradas en los esquemas empleados por uno de los Eminentísimos Cardenales miembro de la Comisión Codificadora.

7. El fenómeno social que cristaliza en la figura jurídica de los Institutos seculares se presenta con todo su esplendor y como realidad fecunda después de la promulgación del Código (81). Para poder resumir sintéticamente la lucha de estos Institutos para conseguir su reconocimiento jurídico y recibir su estatuto propio, lo mismo que para dar cuenta de su corta pero intensa historia, es oportuno, siguiendo las directrices de la Posición

(79) Todos estos datos, lo mismo que otros a que hacemos referencia en este trabajo, los hemos podido comprobar y documentar suficientemente.

(80) Cf. volumen de las "Animadversiones".

(81) Cf. GEMELLI, *Le associazioni de laici consecrati a Dio nel mondo* (pro manuscritto), (Assisi, 1939); DOSSETTI, *Il concetto giuridico dello "status religiosus" in Sant'Ambrosio* (Societa Editrice "Vita e Pensiero", 1940); CARD. LA PUMA, *Evoluzione del Diritto dei Religiosi de Pio IX a Pio XI*, en "Acta Congressus iuridici internationalis", vol. IV (Roma, 1937), págs. 202 ss.; W. A. STANTON, *De societibus sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis* (Halifaxiae, 1936); págs. 88 ss.; MAROTO, *Consultationes*, en "Comm. pro Rel.", V (1924), págs. 342 ss., y *Annotationes in S. C. de Religiosis, de consecratione virginum pro mulieribus in saeculo degentibus*, 25 mart. 1927, en "Comm. p. Rel.", VII (1927), págs. 154 ss.; CREUSEN, *Societés religieuses*, en "Ephem. theol. lovan.", XI (1934), págs. 780 ss., y *Formes modernes de la vie religieuse*, en "Revue des comm. relig.", VIII (1932), págs. 1 ss.; HEINBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, II (Paderbon, 1934), págs. 632 ss.; GOYENECHÉ, *De votis simplicibus in fontibus et doctrina in ordine ad statum religiosum constituendum*, en "Acta Congressus iur. internat.", vol IV, págs. 314-315.

de los Institutos seculares de perfección y apostolado, estudiar la cuestión bajo tres aspectos: a) desarrollo interno y externo de las Sociedades sin vida común o cuya vida común no obedece al tipo de vida común normal como lo toma el Código; b) encuadramiento doctrinal de estas Sociedades, y c) sus relaciones con la autoridad eclesiástica.

a) *Desarrollo externo e interno de estas Sociedades.*—El desarrollo externo, en lo que se refiere a su número y multiplicación, expansión geográfica y número de sus miembros, fué de tal naturaleza que exigió la atención de los competentes órganos legislativos eclesiásticos. En efecto, empezaron a surgir en España, Italia, Suiza, Francia, Bélgica, Alemania, Holanda, Hungría, etc. En 1938, en un Congreso tenido en Saint Gallo (Suiza), el P. Gemelli reunió, por encargo del Santo Padre Pío XI, representantes de veinticinco de estas Sociedades con el fin de estudiar los caracteres comunes (82); y este número representaba solamente algunas de las de tipo predominantemente laical. Actualmente no sería posible—y tampoco útil ni prudente—hacer una estadística minuciosa, pero es un hecho cierto que estas Sociedades surgen con gran facilidad y algunas aumentan rápidamente el número de sus miembros. Se trata evidentemente de un fenómeno serio y profundo, que en muchos casos y en muchos lugares se presenta espontáneamente y en plena correspondencia con las necesidades del tiempo actual.

Paralelamente a este desarrollo externo, el desarrollo interno, que ha sido en estos últimos años y continúa siendo todavía muy intenso. Dentro de esta dirección general y única se presentan tipos bastante diversos, ya sea por la constitución y variedad de sus miembros, ya por la organización, carácter y extensión de la vida común o por los métodos específicos de penetración.

Desarrollando estos últimos conceptos podemos decir que, en cuanto a la constitución, se tiende a distinguir diversas categorías de miembros, unidos todos en el trabajo apostólico y de penetración. Por lo que se refiere a la organización, se tiende a hacerla más sencilla que la de las Sociedades de vida común, más rápida y vigorosa, y con carácter más personal que territorial, e incluso, bajo cierto aspecto, más regional que local; estos Institutos huyen de cuanto *exteriormente* pueda tener sabor de vida religiosa; frente a la sociedad civil viven plenamente el *derecho común* y llevan la vida de perfección a todas las profesiones, sin que ninguna de ellas quede fuera de su actividad apostólica. En lógica armonía con cuanto he-

(82) Cf. GEMELLI, *o. c.*, pág. 7.

mos dicho, es frecuente que estos Institutos adopten civilmente formas perfectamente laicas de tipo económico normal. La idea fundamental y como el *substratum* de estos Institutos es: *vida de perfección completa* en medio del mundo, en el sentido más vivo y sólido de la palabra; *apostolado integral*, no desde fuera, sino desde dentro, por medio del contacto continuo y completo que proporciona la comunión cotidiana de vida.

b) *Elaboración doctrinal y encuadramiento de estos Institutos*. Muy poco se había escrito antes de la promulgación de la Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*" sobre este nuevo tipo de estado de perfección (83), y tampoco hasta ahora—después de la promulgación del citado documento—se ha publicado nada completo sobre estos Institutos: puede decirse que está todavía por recoger y sistematizar la abundante doctrina y las nuevas e interesantes soluciones canónicas que apuntan y se desprenden de la "*Provida Mater Ecclesia*".

Para tener una idea del ambiente doctrinal que precedió y abrió camino a la Constitución Apostólica que examinamos, dividiremos la materia en dos apartados: ascética y derecho.

a) *Ascética*. Ha habido en estos últimos veinte años una serie de discusiones en torno a la naturaleza de la perfección sacerdotal y religiosa y sobre las relaciones entre la perfección y los votos (84). Algunos puntos indudablemente se han aclarado, pero en cambio la doctrina tradicional de Santo Tomás, de los teólogos y de la Iglesia sobre la vida religiosa parece que en muchas mentes se ha oscurecido lamentablemente. Para no perdernos y conservar el carácter sintético con que hemos comenzado este trabajo, haremos solamente una alusión al segundo punto, es decir, a las relaciones entre la perfección y los votos. Y tenemos que reconocer que alguna de las direcciones doctrinales relativas a los votos no han sido siempre muy acertadas (85). La historia de la Iglesia nos muestra este hecho singular: siempre que se ha querido consagrar y hacer efectiva una vida de pleno entregamiento a Dios se ha llegado paso a paso a los votos. Es pena que muchas veces se olvide el pasado, perdiendo lamentablemente el tiempo. Las dificultades que se quieren evitar eliminando los votos se pueden sortear perfectamente sin privarse de la fuerza efficacísima y santificante de los mismos o de vínculos a ellos equiparados. En este sentido ha

(83) Cf. la nota núm. 81.

(84) Cf. GEORGES LEMAITRE, *Sacerdoce perfection et vœux* (París, 1932); MENNESSIER, *Donation a Dieu et vœux de religion*, en "La Vie Spirituelle", XLIX (1936), suppl., págs. 283 ss.; GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges...*, t. I, págs. 282 ss.; GEMELLI, *o. c.*, págs. 18 ss.; PEINADOR, *Santidad sacerdotal y perfección religiosa* (Madrid, 1943).

(85) Cf. GEMELLI, *o. c.* y *loc. cit.*

sido altamente interesante la solución dada por la “*Provida Mater Ecclesia*” en el artículo III, § 2, del que nos ocuparemos más adelante.

b) *Derecho*. Mucho más interesante para nuestro propósito es la doctrina canónica que se había ido formando en torno a estos Institutos. Los especialistas de Derecho canónico que se habían ocupado de este nuevo fenómeno llegaron a ponerse plenamente de acuerdo en los puntos siguientes:

1. El derecho del Código no admite la vida religiosa canónica en ningún caso si no es vida religiosa *común* o *social*, no individual (86). Por lo tanto, no se es religioso, según el Código, que en esto ha modificado el derecho precedente (87), sino en calidad de miembro incorporado (profeso) a una Sociedad reconocida como Religión (88). Roto el vínculo con la Religión por la secularización (c. 640) o por otra causa (c. 637), se deja de ser canónicamente religioso. Así, pues, para el derecho actual la *vida común o social*, opuesta a la vida individual o aislada, es esencial al estado religioso.

2. La vida de comunidad, es decir, la vida bajo el mismo techo, viene repetidamente impuesta por el Código a los religiosos y equiparados (89). Sin embargo, no puede considerarse *esencial* (90), ya que son numerosos los casos en los cuales, cesando la vida común, continúa la vida religiosa canónica (91); por consiguiente, según el espíritu del Código, *basta que se conserve el requisito esencial* de la incorporación a una Sociedad aprobada para la práctica del estado de perfección.

3. En rigor, proclamaban justamente los canonistas que estudiaban el problema, estas Sociedades sin vida común en sentido material no pueden entrar—sin la dispensa de este requisito, que aunque no es esencial viene impuesto o supuesto por el Código en numerosos lugares—en el título XVII, que evidentemente exige como requisito integral la vida común tomada materialmente.

4. El título XVII, que sin una dispensa no podría aplicarse a las Sociedades sin vida común en sentido material, sin embargo, aplicado legis-

(86) Cf. LARRAONA, “Comm. pro Rel”, II, págs. 138 ss.; GOYENECHÉ, *o. c.*, pág. 10.

(87) Antiguamente el Derecho reconocía el caso del religioso de votos solemnes “*in perpetuum*” secularizado: cf. WERNZ, *o. c.*, III, n. 678. Lo mismo el caso de la vida eremítica, que en otro tiempo fué reconocida como estado religioso: cf. WERNZ, *o. c.*, III, n. 590.

(88) Cc. 487, 488, 1.º, 7.º

(89) Cc. 594, 597, 605, 606, 607, 639, 679.

(90) Cf. LARRAONA, “Comm. pro Rel”, II, págs. 138 ss.; GOYENECHÉ, *o. c.*, pág. 10; VERMEERSCH, en “*Periodica de re canonica; etc.*”, XV, págs. 1-13, y en “*Revue des Comm. Relig.*”, I (1925), pág. 178.

(91) Cc. 627, 628, 639.

lativamente—se sostenía entonces—, podría dar base casi suficiente para el ordenamiento jurídico de estas Sociedades.

5. La orientación de la doctrina era clara: excluían unánimemente la posibilidad de encuadrar este nuevo tipo de Sociedades entre las Asociaciones laicales, de las que se ocupa la parte tercera del libro II del Código (*De laicis*): de ninguna manera podían ser reguladas como Pías Uniones, Sodalicios o Confraternidades. Por esto, faltando totalmente base y doctrina legislativa para ordenar estas Sociedades en el Código, se pensó, como posible solución, en el título XVII. Después veremos nacer la corriente que termina en la "*Provida Mater Ecclesia*" a favor del reconocimiento de un nuevo tipo de estado de perfección que, por su naturaleza especial y nueva, exige también un derecho nuevo.

6. La rígida organización interna de carácter no local o diocesano, sino universal, el tipo de apostolado y las relaciones entre la Sociedad y los miembros, acercaba estas Sociedades al tipo de Sociedad del título XVII, salvo las peculiaridades propias.

c) *Relaciones con la autoridad eclesiástica.* Generalmente estas Sociedades iniciaron su vida como *Asociaciones de hecho*, con conocimiento y aprobación de los Ordinarios diocesanos; este fenómeno encuentra su explicación en la incertidumbre respecto al carácter canónico que tenían que tomar. Muchas veces fueron declaradas *Pias Uniones* mediante la aprobación correspondiente; en otros casos, verdaderos *Sodalicios* con personalidad jurídica, aunque simplemente local, como es lógico. Era claro que estas aprobaciones o erecciones episcopales no podían dar vida a Asociaciones de carácter interdiocesano; en efecto, aprobada la Pía Unión o erigido el Sodalicio, el régimen central quedaba simplemente como cosa de hecho y moral, pero sin verdadera consistencia jurídica, y faltaba, por consiguiente, el verdadero vínculo jurídico que diese unidad a las distintas casas. Es interesante tener en cuenta todas estas vicisitudes para comprender la importancia de este nacimiento y para explicar la oportunidad y la necesidad de la intervención legislativa a favor de estos Institutos que no encontraban cauce legal apropiado. El iniciarse de estas Sociedades como *Asociaciones de facto* nos explica también el hecho de que se hayan multiplicado fácilmente, puesto que, según el Derecho canónico, no se requiere el previo "*nihil obstat*" de la Santa Sede para aprobar o erigir Asociaciones que no son Religiones (c. 492, § 1) o Sociedades con vida común (92).

(92) Cc. 673, § 2; 674, 488, nn. 1.º y 2.º

8. Veinte años antes de la publicación de la "*Provida Mater Ecclesia*", las Sociedades sin vida común o con vida común imperfecta empezaron a dirigirse a la Santa Sede impetrando la aprobación canónica: eran evidentes las dificultades que encontraban para su expansión viviendo sólo con la aprobación o erección diocesana.

En la S. Congregación de Religiosos, durante varios años, y salvo casos excepcionales, se interpretó rígidamente el título XVII, que exige la vida común como requisito necesario para la competencia de este Dicasterio, y, naturalmente, no fueron admitidas las peticiones de estas Sociedades. Por estas razones y por otras análogas, algunas de estas Sociedades—no todas—se dirigieron a la S. Congregación del Concilio, donde poco a poco se constituyó una especie de sección para Institutos de esta naturaleza. En realidad, estos Institutos estaban mucho más lejos de las Asociaciones laicales, reservadas a la competencia de la S. C. del Concilio, que de las Religiones y Sociedades de vida común. Con ocasión de estos Institutos empezó a agitarse en la Curia Romana, según hemos podido comprobar, la cuestión de las nuevas formas de vida de perfección y de su encuadramiento jurídico. El Santo Padre Pío XI, como antes indicamos, encargó a la S. C. del Concilio del estudio de ellas, y se celebró entonces—1938—en Saint Gallo, bajo la presidencia del P. Gemelli, una reunión a la que acudieron representantes de veinticinco de estas Asociaciones.

9. En el decenio 1930-1940 hubo en la Curia Romana oscilaciones en diversos sentidos respecto a estas Sociedades. Algunas de ellas fueron, no sin una cierta violencia externa, transferidas de la S. C. de Religiosos—a la que conscientemente se habían dirigido—a la S. C. del Concilio. Evidentemente, en aquel momento se creía más oportuno favorecer el carácter predominante laical de estos Institutos. Hacia el año 1932 empezó a cambiar la actitud de la S. C. de Religiosos hacia estas nuevas formas. En el otoño de 1934 el entonces Secretario de esta Congregación, monseñor Vicente La Puma, en el discurso pronunciado en el Congreso jurídico internacional promovido por el Instituto *Utriusque Iuris*, con motivo del centenario del Código Justiniano y de las Decretales de Gregorio IX, hablando de la evolución del derecho de religiosos desde Pío IX a Pío XI, se pronunció en sentido optimista y favorable a un reconocimiento jurídico de estas nuevas formas de vida de perfección (93). El eco de la doctrina canónica más autorizada, que tuvo en aquellos años repetidas manifestaciones, y el impulso que venía de las distintas Sociedades que llamaban

(93) Cf. CARD. LA PUMA, *art. cit.*, págs. 202-203.

a las puertas de la S. C. de Religiosos porque no encontraban cauce legal apropiado para su desarrollo en los criterios vigentes para las Asociaciones laicales, confirmaron y reforzaron el convencimiento de que era una necesidad llegar a una neta diferenciación de estas formas nuevas, enviando a la S. C. del Concilio aquellas Sociedades que podían reducirse de alguna manera a lo que es el tipo corriente de las Asociaciones de la parte tercera del libro II (*De laicis*), y retener en la S. C. de Religiosos aquellas que no podían, sin gran violencia, encuadrarse en estos moldes, afrontando con resolución las cuestiones que pudiesen nacer de este paso.

Los estudios hechos y las dificultades encontradas en la S. C. del Concilio hicieron más claro y preciso el criterio y más decidida la acción de la S. C. de Religiosos. Y con esto entramos en la fase más reciente de este proceso, es decir, en el período que precede inmediatamente y que prepara la promulgación de la Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*".

10. Lo mismo que en la Posición que, resumiendo un siglo largo de historia y de práctica, dió a la Iglesia la Constitución Apostólica "*Conditae a Christo*" se trabajó durante cuatro años (1896-1900), así en la Posición que ha dado recientemente a la Iglesia la "*Provida Mater Ecclesia*" se ha trabajado por un período no menos largo (1941-1946), en tres sucesivas Comisiones (1944-1945-1946). Tomaron parte en estas Comisiones Consultores competentes del S. Oficio, de la S. C. de Religiosos y del Concilio.

Resueltas y puestas en claro las cuestiones de principio, la S. C. de Religiosos abordó directamente el problema y entró en todas las cuestiones de técnica jurídica: se procedió por medio de *Comisiones* y del *Congreso llamado pleno*, es decir, con asistencia y ayuda de Consultores técnicos.

A todas estas vicisitudes alude el Santo Padre Pio XII con palabras lapidarias en el preámbulo de la "*Provida Mater Ecclesia*": "*Igitur statum generale Institutorum saecularium, quod a Suprema Sacra Congregatione Sancti Officii ad competentiam suam quod spectat, examinatum diligenter fuerat et a Sacra Congregatione de Religiosos accurate, iussu ductuque Nostro ordinatum ac expolitum fuit...*"

11. Así se llegó a principios del año 1946. Hasta entonces, las diferentes Comisiones de la S. C. de Religiosos, basándose no sólo en las orientaciones recibidas del S. Oficio, sino también en el fundamental voto del Consultor (94) que estudió las Constituciones de "Notre Dame du Travail", preparaban, como hemos dicho, unas Instrucciones o un Decreto de la S. C. de Religiosos que hiciera posible la recepción jurídica de las nue-

(94) Cf. ZARRAONA, *Parigi—Suore di Notre Dame du Travail—Decreto di Lode e prima approvazione delle Costituzioni*, "Voto del Consultore", Roma, 18 giugno 1943, págs. 33-52.

vas formas sociales; para ello se ampliaba el concepto de estado religioso y se interpretaba “*lato sensu*” el título XVII del Código, de tal manera que los nuevos Institutos pudieran ser encuadrados en el marco de la parte II del libro I (*De religiosis*).

En esta época—principios de 1946—nuevas intervenciones de los Consultores y un estudio más amplio y profundo del problema hicieron ver con plena claridad que las nuevas formas sociales requerían un marco jurídico propio. No poco contribuyó a esta definitiva solución el estudio del vigoroso y lozano Instituto “Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei”, que naciera veinte años antes en España, y precisamente entonces—comienzos del 46—llegaba a Roma, solicitando de la Santa Sede el *Decretum Laudis*, con Cartas Comendaticias de sesenta Ordinarios, entre los cuales contaba ocho Eminentísimos Cardenales y todos los Metropolitanos de España.

En este período de trabajo sólido e intenso que preparaba el camino a la Constitución “*Provida Mater Ecclesia*”, sirvieron de gran ayuda y dieron luz sobre no pocos problemas jurídicos, ofreciendo soluciones canónicas contrastadas por una experiencia larga y fecunda, las Constituciones de este Instituto español, al que ha cabido la gloria de ser el primer Instituto secular de derecho pontificio aprobado según las normas de la citada Constitución Apostólica. Prueba elocuente de cuanto decimos son las siguientes palabras del *Decretum Laudis* concedido al *Opus Dei* por el Santo Padre Pío XII el 24 de febrero de 1947: “*Dum Opus Dei has supplices Domino Nostro instanter preces exhibeat ut qua Societas vitae communis sine votis publicis Laudis Decretum impetraret, Constitutio Apostolica “Provida Mater Ecclesia”, parabatur. In tam clarissima huius Documenti luce Institutum Opus Dei eiusque Constitutiones attente in S. Congregatione perpensae sunt, speciatim illa quae de sua interna ordinatione, de regimine, de ministeriis, de vita communi latiore sensu sumpta, ardua videbantur ac novitatis speciem referebant, et clare patuit Opus Dei prae se ferre exemplar germani Instituti Saecularis.*”

VII) LA LEY PECULIAR DE LOS INSTITUTOS SECULARES

I. Una vez examinada la historia de estos Institutos, y después de haber pasado revista a las diversas vicisitudes por las que atravesó la doctrina canónica, hasta cristalizar en una nueva forma de vida de perfección, pasamos al estudio de la parte dispositiva de la “*Provida Mater Ecclesia*”, es decir, a la ley peculiar de los Institutos seculares de perfección y apos-

tolado. Este documento legislativo consta de diez artículos, en los que se regulan las siguientes cuestiones: 1.º, noción general y normas; 2.º, derecho propio de estos Institutos; 3.º, requisitos previos para la erección; 4.º, Dicasterio competente: criterios; 5.º, erección diocesana; 6.º, modo de obtener el "*nihil obstat*"; 7.º, cuándo serán de derecho pontificio; 8.º, sujeción al Ordinario; 9.º, régimen jerárquico; 10, condición de los Institutos aprobados antes de esta Constitución.

2. Como solución legislativa, concebida en su conjunto, la presente *ley peculiar* da a los Institutos seculares un estatuto general semejante, cada uno en su orden, al que traza el título XVII del Código de Derecho canónico para las Sociedades de vida común. Sin anular el Código, para el cual los Institutos seculares serían Asociaciones laicales, la Constitución Apostólica "*Provida Mater Ecclesia*" da un paso semejante al que dió en su tiempo la Constitución "*Conditae a Christo Ecclesiae*", de León XIII (8 dic. 1900), que sin perturbar las líneas generales de derecho entonces vigente supo sabia y prudentemente proporcionar a las Congregaciones de votos simples un derecho propio que ponía de manifiesto sus rasgos y caracteres generales.

3. Para conseguir una mayor claridad en el estudio de la parte legislativa, nos limitaremos ahora a exponer y comentar brevemente las cuestiones fundamentales que dan fisonomía propia a estos Institutos; las consecuencias jurídicas de estas disposiciones legales, el problema del encuadramiento de estos Institutos en el orden canónico y su posición respecto a las formas actualmente existentes de vida de perfección las examinaremos, sintéticamente y en forma de conclusiones, al final del trabajo.

4. El *artículo I* da un primer concepto legislativo general de los Institutos seculares, que viene completado y desarrollado en los artículos siguientes; traza los elementos que forman este primer concepto general, a saber: la definición que el artículo ofrece, el nombre peculiar impuesto a estos Institutos y, sobre todo, el hecho de tener un derecho propio intermedio entre el derecho religioso y el totalmente secular. Los Institutos seculares son, pues, jurídicamente, según el artículo que examinamos, Sociedades clericales o laicales formalmente seculares, que ni son religiosas ni pueden equipararse a las religiosas.

Como Sociedades seculares, estos Institutos pertenecen a la categoría de las Asociaciones seculares (cc. 684, sig.), pero en el cuadro y en el género de estas Asociaciones tienen una vigorosa personalidad que exige un nombre y derecho propio que responda a sus rasgos y a sus necesidades específicas. En efecto, las demás Asociaciones seculares tienen por fin sola-

mente algunas prácticas de caridad y apostolado (c. 685) que no cambian el carácter fundamental de la vida de sus miembros en forma tal que pueda decirse que los hacen cambiar de estado; los Institutos seculares, por el contrario, exigen de sus miembros (“... *quarum membra christianae perfectionis acquirendae atque apostolatium plena exercendi causa, in saeculo consilia evangelica pofitentur...*”) la *total consagración* de la vida a la adquisición de la perfección, mediante la práctica de los consejos evangélicos llamados generales y la *total y plena dedicación al apostolado*. Y todo esto de manera tal que, bajo el aspecto secular, estos Institutos constituyen en el siglo *un verdadero estado de perfección, que no es ni se quiere que sea el estado canónico de perfección que separa del siglo* (estado religioso), pero que, por otra parte, dista evidentemente mucho del mero estado secular, aun cuando éste venga santificado mediante prácticas piadosas y por el apostolado de Asociaciones laicales del tipo parcial y normal.

Además de esta noción fundamental, el mencionado artículo habla de “*Societates clericales vel laicales*”: se aplica, por consiguiente, a estos Institutos la división fundamental de las Religiones (c. 488, 4.º) y de las Sociedades de vida común (c. 673, § 2): pueden ser, por tanto, los Institutos seculares, clericales y laicales. No hace falta llamar la atención sobre el hecho de que las Asociaciones reguladas en el “*De laicis*” (cc. 682-725) no pueden ser nunca específicamente clericales.

Las últimas palabras del artículo (“*atque huius Constitutionis Apostolicae normis subiiciuntur*”) son una fórmula para expresar que la presente Constitución Apostólica es el estatuto canónico de estos Institutos. Según el conocido principio: “*generi per speciem derogatur*”, es evidente que si bien en todo aquello que es peculiar la “*Provida Mater Ecclesia*” se aplicará a los Institutos seculares en lugar de la legislación común propia de las Asociaciones laicales, no por esto se puede afirmar que esta Constitución deroga el Código o lo sustituye.

5. El artículo II enlaza con las últimas palabras del artículo anterior, que acabamos de explicar, y determina de modo concreto cuál es el derecho que debe aplicarse a estos Institutos.

Esta *determinación concreta* del derecho propio de los Institutos seculares empieza en el párrafo primero *de manera negativa*, es decir, excluyendo la aplicación normal del derecho vigente para las Religiones y Sociedades de vida común, porque estos Institutos “*nec sunt nec proprie loquendo dici queunt Religiones (cc. 487 et 488, 1.º) vel Societates vitae communis (c. 673 § 1)*”. El número 2.º del párrafo primero prevé, pero

siempre de *manera excepcional y expresa*, la aplicación de alguna norma de derecho religioso o más especialmente del derecho vigente para las Sociedades de vida común. La aplicación de este derecho, según el texto legal, tiene que ser *expresa y legítima*; la razón es clara: el derecho religioso o equiparado no obliga ni puede ser invocado sin una intervención superior. La aplicación, mediante acomodación, por otra parte, se funda en la semejanza sustancial entre estos Institutos y las Religiones, y más especialmente entre los Institutos seculares y las Sociedades de vida común. Se trata, por consiguiente, de una norma directiva para la S. C. de Religiosos, pero es evidente que en caso de aplicación por este Dicasterio queda como criterio de interpretación objetivo para todos.

¿Qué derecho se aplica, por consiguiente, a los Institutos seculares? Como no son ni Religiones ni Sociedades sin votos, tienen un derecho distinto y nuevo, indicado en el artículo II, §§ 1, 2 y 3, de la Constitución Apostólica:

1.º Las normas fundamentales contenidas en la "*Provida Mater Ecclesia*".

2.º Las normas que interpretando esta Constitución o completándola dará la S. Congregación.

3.º Las propias Constituciones para cada Instituto. Es oportuno señalar que las Constituciones, en los Institutos seculares, tienen una función más amplia e intensa que la que tienen en las Sociedades de vida común sin votos, reguladas en el título XVII, y a lo cual ya nos hemos referido en páginas anteriores.

Otros dos principios, de gran importancia y fecundos en consecuencias jurídicas, se establecen en este artículo:

a) La ausencia de votos públicos ("*cum nec tria publica religionis vota admittant*"). En este punto se da por supuesto que los votos, si existen, no son públicos, es decir, recibidos por la Iglesia (c. 1.308, § 1); pero tampoco estos votos son privados de modo absoluto, es decir, de tal manera que la Iglesia en el fuero externo no sólo no los reciba, sino que los ignore, como ignora en este fuero los votos emitidos en el fuero de la conciencia, enviándolos en caso de intervención a la Sagrada Penitenciaría (dispensa, comutación, etc., c. 1.308, § 1). Son votos, por consiguiente, que la Iglesia conoce, regula en las Constituciones y a los cuales atribuye efectos en el Instituto: para el régimen, para la dimisión en caso de incumplimiento, etc. Se puede, por tanto, afirmar que la Iglesia los asiste y los supone de alguna manera, aun cuando no los recibe.

b) Ausencia de vida común canónica (“*Nec communem vitam seu commorationem sub eodem tecto omnibus suis membris, ad normam iuris, imponant*”). Dentro de esta fórmula, concebida con gran amplitud, caben todos los tipos posibles de Institutos seculares, siempre que, naturalmente, reúnan las demás condiciones exigidas por esta Constitución, es decir, tanto aquellos que no tienen ninguna vida común, a excepción de lo que exige el artículo III, § 4, como los que no tienen vida común obligatoria para todos los miembros, de tal manera que unos viven en común y otros no, según las propias Constituciones y las disposiciones de los Superiores, como finalmente los que tienen vida común para todos los miembros, pero que no es la vida *común canónica*, es decir, la regulada en el Código para las Religiones y Sociedades de vida común, sino ordenada según las propias Constituciones y respondiendo a la naturaleza secular y al fin de estos Institutos. Expresando nuevamente este concepto con otras palabras, podemos afirmar que los Institutos seculares no pueden, sin faltar a su específica misión de santidad y de apostolado en el mundo, tener la vida común regular y canónica, es decir, general para todos sus miembros y regulada según las normas del Código, con las correspondientes prescripciones sobre la clausura, las salidas, las condiciones que a este fin deben tener las cosas destinadas a la vida común, etc.

6. El artículo III, en sus cuatro párrafos, traza los requisitos que se exigen por parte de la S. Congregación para la concesión del “*nihil obstat*” antes de la erección de los Institutos seculares y para su elevación a Institutos de derecho pontificio. Es también fundamental este artículo para distinguir los Institutos que contienen un sólido, auténtico y completo estado de perfección—y de los cuales se ocupa la S. C. de Religiosos—de aquellas otras Instituciones que, aun cuando santas y de gran utilidad, no pueden constituir un estado de perfección completo. Esta clase de Asociaciones depende de la S. C. del Concilio y se rige por el derecho común de las Asociaciones laicales.

El primer grupo de requisitos examinado en el párrafo 2.º gira en torno a los elementos del estado de perfección completo, es decir, en torno a los consejos evangélicos (“*Quoad vitae consecrationem et christianae perfectionis professionem*”).

a) Se exige como fundamento de la plena consagración de la vida a la perfección una profesión de celibato y de castidad perfecta, que sea *obligatoria en conciencia*, y que puede hacerse, según las Constituciones, como voto, juramento o consagración, siempre que su ámbito y obligatoriedad queden bien claros y definidos.

b) En cuanto al vínculo que asegure la total donación de la voluntad a Dios, se habla, en el § 2, n. 2, de voto, promesa hecha a Dios o promesa hecha a los Superiores. Esta obediencia debe crear un vínculo estable, por virtud del cual el miembro de estos Institutos queda totalmente, de hecho, en mano de los Superiores en el doble aspecto de su vida.

c) Por lo que se refiere al consejo evangélico de pobreza (§ 2, n. 3), es decir, a las limitaciones en el libre uso de los bienes, que forman el contenido necesario de este consejo, la Constitución Apostólica se remite a las Constituciones.

En el párrafo tercero se aborda el problema de la incorporación de los miembros al Instituto y de la naturaleza del vínculo nacido de tal incorporación, como requisito esencial de estos Institutos. Como ya dijimos anteriormente—y no creemos oportuno insistir de nuevo en este concepto—, la Iglesia no reconoce en ningún caso el estado de perfección canónico en una vida individual y aislada. El estado canónico exige siempre, en su nacimiento y en su curso, la *vida social* a través de la incorporación a una Sociedad erigida y ordenada por la Iglesia a este fin. La incorporación, según el Código, es un vínculo *estable, mutuo y pleno*.

Estos mismos criterios sólidos y profundos aplica la "*Provida Mater Ecclesia*" al estado de perfección en el siglo que forman los Institutos seculares. En efecto, el vínculo tiene que ser "*stabile, ad normam Constitutionum, sive perpetuum sive temporarium, elapso tempore renovandum*" (c. 488, 1.º) (§ 3, 1.º); es decir, no se admite como base de un estado social de perfección un vínculo para con Dios, o una incorporación al Instituto pura e intencionalmente temporales; el vínculo puede ser temporal, siempre que no se excluya la renovación, y no sólo ésto, sino que además se entienda y se quiera tal renovación. Por otra parte, el vínculo debe ser mutuo y pleno "*ita ut, ad normam. Constitutionum, Sodalis se totum Instituto tradat, et Institutum de Sodali curam gerat atque respondeat*" (§ 3, n. 2).

El párrafo cuarto, finalmente, *manda* que, aunque no es generalmente obligatoria la vida común, estos Institutos tengan casas comunes, cuya función es la descrita en los tres números de este párrafo, es decir: la residencia de los que llevan el gobierno del Instituto, la reunión de los miembros para recibir y completar su formación, hacer ejercicios espirituales, etc., y la recepción de los miembros cuando por enfermedad u otras causas no puedan valerse por sí mismos o no convenga que vivan privadamente (§ 4, nn. 1, 2 y 3).

7. En el *artículo IV* se delimitan las competencias de las SS. CC. del Concilio (§ 2) y de Religiosos (§ 1) sobre las Asociaciones que en el mundo se dedican a la perfección y al apostolado. Este artículo restringe la competencia de la S. C. de Religiosos, limitándola a aquellas Asociaciones que reúnen las condiciones, ciertamente fuertes y duras, más arriba descritas y comentadas, dejando todas las demás a la competencia de la S. C. del Concilio.

8. Los *artículos V y VI* hablan de la erección de los Institutos seculares de derecho diocesano; el *artículo VII*, por el contrario, trata de la erección de los Institutos de derecho pontificio. Así, en forma práctica legislativa, se define que la división de las religiones (c. 488, 3.º) y de las sociedades de vida común (c. 673, § 2) se aplica también a los Institutos seculares.

El párrafo primero del *artículo V* establece para los Institutos seculares el principio vigente para las religiones, según el canon 492, § 1, y aplicable también a las Sociedades de vida común por disposición de los cánones 673, § 2, y 674; el Obispo tiene competencia para erigir los Institutos seculares, que, una vez erigidos, son, naturalmente, Institutos de derecho diocesano. El párrafo segundo de este artículo impone a los Obispos, como requisito previo antes de proceder a la erección, la obtención del mismo "*nihil obstat*" que rige, según el Código, para las Religiones (c. 452, § 1) y Sociedades de vida común (c. 674). Para el modo de obtener este "*nihil obstat*", el artículo se remite al artículo VI, cuyo contenido está inspirado en las Normas para la aprobación de Congregaciones religiosas de derecho diocesano (95).

El *artículo VII* contiene en el párrafo primero la aplicación a estos Institutos del carácter de derecho pontificio. En efecto, se citan los cánones 488, 3.º, y 673, § 3, para indicar que esta noción y sus consecuencias jurídicas es la misma que para las Religiones y Sociedades de vida común: son de derecho pontificio, por consiguiente, los Institutos que han obtenido el llamado "*decretum laudis*". En el párrafo segundo, paralelo al párrafo primero del artículo VI, se establecen los requisitos previos necesarios para la obtención del "*decretum laudis*". En el párrafo tercero se fija el procedimiento especial que regirá para la aprobación pontificia de estos Institutos.

Los Institutos seculares diocesanos, por consiguiente, lo mismo que las Religiones y Sociedades de vida común, son las ya virtualmente universales,

(95) Cf. ASS, 13, 1921, 313-314.

y aunque sometidas al Obispo según las normas del Código, pueden difundirse en otras diócesis con potestad interna y única y llegar a ser pluri-diocesanas. De la misma manera, los Institutos seculares de derecho pontificio, bajo este aspecto, se equiparan a las Religiones y Sociedades de derecho pontificio, es decir, no son, ciertamente, por este carácter pontificio, exentos, con exención propiamente dicha. Están sujetos a la jurisdicción de los Ordinarios según la norma del derecho, pero no a su potestad dominativa, y en todo lo que se refiere al régimen y a la economía interna son exentos según la regla del canon 618. Estos mismos criterios se contienen en el artículo VIII (96).

9. El artículo IX, de gran importancia por sus consecuencias jurídicas, aplica a los Institutos seculares el tipo de régimen interno propio de las Sociedades que dependen de la S. C. de Religiosos, es decir, de carácter *orgánico, jerárquico*, y no local, sino *universal*, radicalmente distinto de aquel que es propio de las Asociaciones laicales sometidas a la S. C. del Concilio y del que se ocupa el Código en el “*De laicis*”.

Finalmente, en el artículo X, el último de la Constitución Apostólica, se sanciona que respecto a los Institutos anteriormente fundados y aprobados por los Obispos previa consulta a la Santa Sede, o por la misma Santa Sede, nada se cambia en esta Constitución, sino que quedan con sus derechos y obligaciones.

VIII. CONCLUSIONES

Después de haber tratado, más o menos ampliamente, la materia en todos sus aspectos, estableceremos ahora en forma de conclusiones los principios generales que informan y constituyen el fundamento de esta nueva forma de vida de perfección completa y de apostolado en el mundo. Nos limitaremos simplemente a enunciar estos principios, porque su desarrollo se encuentra ya en las páginas anteriores.

1. De todo cuanto hasta ahora llevamos dicho se desprende, en primer lugar, que en los Institutos seculares se realiza plenamente el concepto de “*status*”. En efecto, los miembros de estos Institutos quedan perfectamente encuadrados en el ámbito de una verdadera vocación propia y específica y constituyen una condición especial de vida moralmente estable (“*modus stabilis vivendi*”). Este “*modus stabilis vivendi*” es el trazado: 1) por las normas fundamentales de la Constitución Apostólica “*Provida Mater Ec-*

(96) Cf. cc. 500, § 1; 675, 492, § 2, y 618, que son los cánones fundamentales en este punto.

clesia"; 2) por las normas que, interpretando esta Constitución, dará la S. C. de Religiosos; 3) por las Constituciones propias de cada Instituto (cfr. art. II, § 2). En cuanto a la estabilidad, se exige un vínculo "*stabile ad normam Constitutionum, sive perpetuum sive temporarium, elapso tempore renovandum*" (c. 488, 1.º) (cfr. III, § 3, n. 1), es decir, se excluye como base de un estado social de perfección, un vínculo para con Dios o una incorporación al Instituto pura e intencionalmente temporales. Tenemos, por consiguiente, la estabilidad no sólo material, sino formal, como en la parte general dijimos se requería para el "*status*".

2. Se trata además, como es obvio, de un estado jurídico—por consiguiente externo—y, bajo diversos aspectos, público; esta condición de vida, perfectamente diferenciada y moralmente estable, informa la vida externa y social de la persona de tal manera, que viene, por así decirlo, modificada y como revestida de un carácter nuevo. Aplicando uno de los conceptos que en la parte general quedaron expuestos, hacemos presente que la *causa permanente* (voto, promesa, juramento, consagración que obligue en conciencia, como veremos en seguida) no es un acto formalmente público en el sentido que los recibe la autoridad competente (la Iglesia en este caso), como en el estado religioso, sino en cuanto que la Iglesia lo supone, lo regula y lo encuadra en el orden jurídico público. Consecuencias de esta ordenación jurídica sustancialmente pública son los derechos y obligaciones de los miembros y la organización interna de estos Institutos de tipo jerárquico, centralizado y extradiocesano. No insistimos más sobre estos conceptos porque ya quedaron expuestos y analizados en páginas anteriores.

3. Este estado jurídico y público, propio de los Institutos seculares, es el *estado de perfección sustancialmente completo*. Es estado de perfección en cuanto que los miembros de los Institutos seculares se ligan mediante una obligación permanente y estable y por medios determinados "*ex se*" libres (consejos) a adquirir la perfección cristiana. La naturaleza de esta obligación se determina en el artículo III, § 2, nn. 1, 2, 3, donde se habla de voto, promesa, juramento o consagración que obligue en conciencia. En este punto nos remitimos a cuanto dejamos dicho en el comentario a este artículo. Es además el *estado social de perfección*, en el sentido anteriormente explicado, es decir, que crece y se desarrolla en Institutos aprobados y sancionados por la Iglesia para adquirir la perfección y ejercitar el apostolado en el mundo. La incorporación al Instituto debe nacer, según el criterio del artículo III, § 3, nn. 1 y 2, de un vínculo *estable, mutuo y pleno*. Se trata, finalmente, del *estado de perfección completo* en cuanto que quita todos los obstáculos que se oponen a la plena consagración del hombre al

servicio divino y exige la práctica de los tres consejos evangélicos llamados generales, como medios (“*ex se*” libres en el sentido antes expuesto) para alcanzar la perfección de la caridad.

4. Este estado de perfección completo, jurídico y público, no es el estado de perfección canónico (“*status religiosus*”). El concepto de estado de perfección canónico, en sentido absoluto y completo, y el concepto de estado religioso se identifican plenamente. Solamente puede hallarse el estado canónico allí donde hay aplicación sustancial de los cánones del derecho de religiosos. Sólo las Ordenes, Congregaciones y Sociedades sin votos profesan el estado canónico de perfección. Téngase presente en este punto, por lo que se refiere a las sociedades del título XVII, lo que dijimos en el apartado VI), número 14. Esta misma conclusión se desprende del título de la Constitución “*De statibus canonicis Institutisque saecularibus christianae perfectionis acquirendae*”. En efecto, por una parte se habla de estados canónicos, que son los indicados más arriba; por otra, de Institutos seculares para adquirir la perfección, a los que no se refiere el calificativo de “canónico”. El mismo criterio de separación entre estos dos tipos de estado de perfección se contiene en el artículo II, § 1, *de manera negativa*, es decir, excluyendo la aplicación del derecho vigente para las Religiones y Sociedades de vida común en cuanto que “*nec sunt nec proprie loquendo dici queunt Religiones*” (cánones 487 et 488, 1.º) *vel Societates vitae communis*” (c. 673, § 1)” (art. II, § 1, n. 1); y en el § 2 del mismo artículo, *de manera positiva*, es decir, trazando el derecho propio y específico de los Institutos seculares.

La consecuencia lógica y profunda que se desprende de las diferencias existentes entre el estado canónico de perfección (“*status religiosus*”) y el estado de perfección sustancialmente completo, pero no canónico, propio de los Institutos seculares, es que los que profesan el primero pasan automáticamente a formar parte de la segunda categoría de personas canónicas (*religiosos*), con todas las consecuencias jurídicas que de este hecho se derivan, mientras que los que pertenecen al segundo quedan como puros clérigos o como simples laicos, según el carácter que tengan dentro del Instituto, sin salir nunca de los límites de su personalidad canónica propia y respectiva.

SALVADOR CANALS NAVARRETE

Doctor en ambos Derechos

Roma, agosto 1947.