

VIGENCIA DE LA NOCIÓN DE IGLESIA COMO SOCIEDAD JURÍDICAMENTE PERFECTA Y SU ANCLAJE EN EL DERECHO NATURAL

Luis María De Ruschi

1. Introducción

Con posterioridad al Concilio Vaticano II un nuevo derecho público eclesiástico se ha estructurado en torno a los conceptos de autonomía y cooperación (*Gaudium et spes*, 76) y al derecho civil de libertad religiosa (*Dignitatis humanae*, 2.1) con una significativa preterición de los postulados del magisterio precedente. En esta exposición intentaremos demostrar la vigencia de la noción de *societas perfecta*, es decir el carácter societario de la Iglesia con raíces no sólo en el derecho divino, sino también en el derecho natural por voluntad de Nuestro Señor Jesucristo.

Si la Iglesia dejase de considerarse a sí misma como una sociedad perfecta no se comprende cómo fundamentaría frente al Estado su plena autonomía, con el consiguiente riesgo de quedar sujeta al derecho común. La denominada *libertas Ecclesiae* no se confunde con la libertad religiosa: su fundamento se encuentra en el particular carácter con el que Cristo ha fundado la Iglesia y que halla sus raíces también en el derecho natural, ya que una relación inseparable entre el elemento humano y visible y el elemento divino e invisible de la Iglesia se funda sobre la analogía existente entre Cristo y su Iglesia: «El Verbo de Dios asume la humana naturaleza para que, fundada la Iglesia como sociedad visible, el hombre pueda ser atraído a las cosas invisibles a través de lo que es visible» (1).

(1) Gianfranco GHIRLANDA, «Sentido teológico y jurídico de la aplicación a la Iglesia del concepto de sociedad jurídicamente perfecta en rela-

En los últimos años han aparecido en el ámbito académico algunas saludables reacciones que señalan la importancia que tiene la noción de sociedad jurídicamente perfecta para sostener y defender la libertad de la Iglesia frente al Estado y poder cumplir con su mandato fundacional de predicar el Evangelio a todas las naciones.

Los desafíos frente a los que se encuentra la Iglesia hoy son graves. Una nueva ortodoxia pública mundial, con su agenda de «derechos de género», diariamente hostiga a la Iglesia por su defensa del derecho divino y natural, y no han faltado intentos de silenciar su prédica. El optimismo de los años sesenta ha demostrado su inanidad, y un anticristianismo a veces blando, a veces agresivo, continúa en escena. La objeción de conciencia, con todo lo que esto implica, parecería ser la última defensa frente a los embates de los conculcadores de los valores de la civilización cristiana.

Nos encontramos ante el fracaso del modelo propuesto en aquellos años que merece buscar nuevos paradigmas en la relación entre Iglesia y el Estado, como bien ha demostrado una obra de reciente aparición (2).

Tomando en seria consideración las cosas viejas nos provereemos de bases sólidas para nuevas reflexiones. Quiere ser esta exposición un pequeño aporte a ese esfuerzo.

2. La polémica anti protestante: la *Ecclesia spiritualis* contrapuesta a la *Ecclesia iuris*

La Reforma protestante, entre otras consecuencias eclesiológicas, trajo aparejada por su rechazo a la *Ecclesia visibilis* la negación del derecho en la Iglesia, ya que Lutero, al contestar la visibilidad de la Iglesia y el primado de jurisdicción del Romano Pontífice, socavó los fundamentos del sistema jurídico construido por los canonistas de la Edad Media.

ción al Estado», *Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pág. 31.

(2) Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Marcial Pons, 2013, 323 págs.

Lutero abre un camino de impostación espiritualista y anti-jurídica que alcanzará su ápice a fines del siglo XIX en la obra de Rudolph Sohm, quien radicalmente niega toda visibilidad y juridicidad a la Iglesia.

En lo relativo a la estructura visible de las comunidades reformadas, al quedar éstas despojadas de un fundamento jurídico intrínseco, fueron absorbidas por el Estado. Expulsados los obispos católicos, los señores temporales asumen los derechos de aquéllos, tanto en virtud de la teoría luterana del *Triplex ordo hierarchicus* de Lutero, en el que el *status politicus* debía rendir protección jurídica y externa a los otros dos órdenes, el *oeconomicus* y el *ecclesiasticus*, como en la teoría del episcopado de emergencia.

De allí el nacimiento del Estado confesional protestante, radicalmente distinto del régimen de unidad católica que imperó en el mundo hispánico. Asimismo se asiste al surgimiento de aquello que, para distinguirse del *ius canonicum*, comenzó a llamarse *ius ecclesiasticum protestantium*, como lo denominó por primera vez el jurista protestante Benedicto Carpzov (1595-1666).

Como bien apuntó Antonio Rouco Varela: «El combatido “*ius canonicum*” no fue sustituido por el desorden o la anarquía espiritualista, sino por un nuevo “*ius ecclesiasticum protestantium*”. Decisivo para el desarrollo ulterior del problema Iglesia-Derecho en el pensamiento y en la vida de las Iglesias de la Reforma en Alemania fue el hecho de que el sujeto jurídico (y no sólo el defensor y promotor político) de su proceso constituyente hubiesen sido los Príncipes territoriales, los detentadores de la soberanía política» (3). Aparecen pues, un conjunto de normas seculares que regulan la vida de las comunidades reformadas, dictadas por el soberano territorial, quien asume las potestades que incumbían a los obispos diocesanos.

Una primera respuesta católica a la contestación protestante referida a la visibilidad y juridicidad de la Iglesia y a su distinción con la sociedad política la podemos encontrar en

(3) ANTONIO ROUCO VARELA, «Teología protestante contemporánea del derecho eclesial», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. XXVI, núm. 73 (1970), págs. 120-121.

la obra *De controversiis christianæ Fidei* de San Roberto Belarmino (1542-1621), al que algunos autores consideran el primer tratadista del derecho público eclesiástico. En lo atinente a nuestra materia, Belarmino sostiene la personalidad moral de la Iglesia visible (*coetus fidelium*), similar en lo fenomenológico a los diversos Estados, dotada de una potestad de jurisdicción y gobernada por el Romano Pontífice, Supremo legislador de la Iglesia. La visibilidad y personalidad moral de la Iglesia aparecen como las tesis centrales de la apología belarminiana.

Con posterioridad, y ya en época de la Ilustración, hace su entrada en escena la teoría de la Iglesia considerada como un *collegium aequalium* dentro del Estado, esbozada principalmente por Samuel Pufendorf (1632-1694) (4). En sintonía con la teoría política que sustentaba los fundamentos del Estado-nación, la realidad visible de las comunidades religiosas no podía sino entenderse desde una mera perspectiva asociativa entre pares que recibían sus normas internas del Estado, única sociedad capaz de producir derecho (5).

3. La reacción alemana: la escuela de Wurzburg

Esta disolución del derecho de la Iglesia produjo en los medios católicos germánicos una reacción que hace eclosión a principios del siglo XVIII, encabezada por varias canonistas entre los que se destacaron Johannes Adam von Ickstadt (1702-1776), Georg Neller (1709-1783), Johannes N. Enders (1731-1791) y Phillip Anton Schmidt (1734-1805) (6). La Universidad de Wurzburg fue el principal centro universitario de elaboración de estos estudios. No sólo razones didácticas y científicas impulsaron sus trabajos, sino que también

(4) «*Ecclesiae ideo non exeunt naturam collegii*», en *De habitu religionis christianæ ad vitam civilem*, Brema, 1687.

(5) Antonio ROUCO VARELA, «Teología protestante contemporánea del derecho eclesial», pág. 122.

(6) Cfr. Charles MUNIER - Alberto DE LA HERA, «Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions», *Revue de Droit Canonique* (Estrasburgo), vol. XIV, núm. 1 (1964), págs. 38-47.

se ve con claridad una específica finalidad apologética en algunos de sus exponentes, como ser Enders y Schmidt.

La escuela de Würzburgo es considerada a justo título como la fundadora del moderno *ius publicum ecclesiasticum*, no debiendo soslayarse, para una adecuada ponderación del valor de sus aportaciones, la influencia ejercida por las tesis febronianas y regalistas tan en boga en la época en el mundo germánico. La principal preocupación de estos autores fue la de fundamentar el derecho de la Iglesia, demostrar su personalidad moral frente al Estado y elaborar una ciencia del derecho público de la Iglesia. Para tal fin, los autores de la escuela de Würzburg echaron mano a la noción de sociedad tomada de la filosofía social, para aplicarla –salvadas sus propiedades sobrenaturales– a la Iglesia. Para ellos, dice Spinelli, la Iglesia se presenta como una *Respublica*, una realidad asimilable a la estatal, sin limitación territorial, con un *imperium* absoluto no sólo sobre sus ministros sino sobre todos los bautizados y con una jurisdicción independiente ejercida por sus propias autoridades (7).

El camino seguido por algunos de estos tratadistas no fue el más adecuado, principalmente por las influencias febronianas que hemos mencionado, lo que los hizo relativamente sospechosos, por sus aristas heterodoxas, a los ojos romanos.

No obstante ello, como apuntaba Eugenio Corecco, la Iglesia «está considerada por la Escuela de Würzburgo, sin posibilidad de equivocación, como una *societas sui generis*, porque está fundada en último término precisamente por aquel *ius divinum* que había negado la Escuela iusnaturalista. Por eso es una sociedad irreductible a una de las formas del Estado absoluto y territorial del tiempo, pero, como a este último, todavía se la considera profundamente anclada en el Derecho natural. El esfuerzo peculiar del *ius publicum ecclesiasticum* ha sido precisamente el de demostrar que la Iglesia posee una valencia iusnaturalista que justifica su existencia dentro de la comunidad internacional de los otros Estados» (8).

(7) Lorenzo SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milán, Giuffrè Editore, 1985, pág. 27.

(8) Eugenio CORECCO - Antonio ROUCO VARELA, «Sacramento y Derecho: ¿antinomía en la Iglesia? Reflexiones para una teología del dere-

4. La escuela romana del *ius publicum ecclesiasticum*

Debido al suceso y expansión de la disciplina, el Pontífice León XII por medio de la Constitución *Quod Divina Sapientia*, del 20 de agosto de 1824, instituye en las universidades de La Sapienza y de Bolonia las primeras cátedras de *ius publicum ecclesiasticum* (9). Esta fundación significó el nacimiento de una prolífica escuela de docentes y escritores, quienes se esforzaron en depurar las heterodoxias de la Escuela de Wurzburg.

Entre los principales autores de esta escuela merecen ser mencionados los Cardenales Giovanni Soglia (1779-1856), Camilo Tarquini (1810-1874), Felice Cavagnis (1841-1906) y Alfredo Ottaviani (1890-1979), a los que se podrían agregar a justo título a los padres Felice Cappello y Emilio Fogliasso.

Es opinión común en la doctrina que fue el Cardenal Tarquini el primero en ordenar todas sus *Instituciones* en torno a la noción de sociedad jurídicamente perfecta. Los mismos críticos de Tarquini reconocen a sus *Iuris ecclesiastici publici institutionis* (10) grandes méritos: simplicidad, rigor lógico en su demostración y coherencia del método empleado (11).

La argumentación de Tarquini (seguido posteriormente por la casi totalidad de la escuela romana) tiene un claro anclaje en el derecho natural, toda vez que apela a premisas de orden histórico-naturales y toma como punto de partida de su reflexión una noción natural del derecho emergente de la sociabilidad natural de los hombres –*ubi societas ibi ius*– para luego concluir que la sociedad Iglesia es una sociedad

cho canónico», en A. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003, pág. 39.

(9) Por imperio de la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI (AAS 23 [1931] 241-262), el estudio del derecho público eclesiástico se implanta a todas las universidades pontificias.

(10) Utilizamos la edición de publicada en Roma por *Officina Libraria Bonarum Artium* en 1862.

(11) Ch. MUNIER - A. DE LA HERA, «Le droit public ecclésiastique a travers ses définitions», pág. 54.

jurídica perfecta, y por lo tanto dotada por esa misma condición de poderes y normas propias frente al Estado (12).

El Cardenal Tarquini comienza su exposición indicando: «Ante todo, despojando de toda preocupación y haciendo abstracción de la existencia de la Iglesia, estudiaremos la condición y la extensión del poder que toda sociedad perfecta posee en razón de su naturaleza. Luego, estudiando la naturaleza de la Iglesia, probaremos que ella es una sociedad perfecta» (I. I, sect. I, c. I, n. 5). Seguidamente apunta: «Una sociedad es una agregación de hombres que poniendo en común sus fuerzas individuales se reúnen en miras a alcanzar un fin común y determinado. Una sociedad es llamada perfecta cuando ella es completa en sí misma y en consecuencia cuando ella posee en sí misma todos los medios suficientes para alcanzar su fin» (I. I, sect. I, c. I, n. 6).

Concluyendo: «La Iglesia de Jesucristo es por su naturaleza una sociedad perfecta. Una sociedad que por su naturaleza es suprema, y que no está ordenada en relación a otra por su naturaleza perfecta. Ella debe por ello poseer en sí misma todos los medios necesarios para alcanzar su fin. Ahora, la Iglesia es por su naturaleza una sociedad suprema, luego, ella no está ordenada en relación a otra sociedad» (I. I, sect. II, a. I, n. 41).

Es decir que, probada la condición de la Iglesia como *societas perfecta*, será el derecho natural uno de los fundamentos para determinar los derechos que le corresponden a dicha sociedad perfecta frente al Estado, superior a él en razón de su finalidad sobrenatural. En cuanto al método utilizado por Tarquini, se puede decir que canoniza el método del derecho natural en una estructura de impronta teológica (13).

Esta condición de sociedad perfecta aplicada a la Iglesia de algún modo se corresponde a la naturaleza humana de Nuestro Señor, ya que «la imagen de Cuerpo de Cristo expresa también este aspecto de visibilidad y de articulación social.

(12) Teodoro JIMÉNEZ URRESTI, «Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. XXXV, núm. 100 (1979), págs. 15-16.

(13) E. CORECCO – A. ROUCO VARELA, «Sacramento y Derecho: ¿antinomía en la Iglesia?», pág. 41.

Esta naturaleza humana de la Iglesia, no solamente respaldada por ser un paralelismo con la naturaleza humana de Cristo, sino que tiene sus raíces en ella: la naturaleza humana de Cristo abarca también la categoría de sociabilidad, si no sería incompleta. Pero esta naturaleza social del Señor no se puede realizar completamente en El sólo; por esto se realiza en una sociedad humana, es decir, en la Iglesia» (14).

5. La recepción del concepto de *societas perfecta* en el magisterio pontificio.

Esta tesis capital fue asumida por el magisterio romano por primera vez en la alocución consistorial *Singulari Quadam* del 9 de diciembre de 1854, seguida por el motu proprio *Multis Gravibusque* del 17 de diciembre de 1860 y que serán los primeros de una larga lista.

Una consagración más solemne la encontramos en la Proposición 19 del *Syllabus* de Pío IX, en la que se condena la proposición siguiente: «La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad plenamente libre, que no goza de sus propios y estables derechos que le han sido conferidos por su divino fundador, sino que atañe al poder civil definir los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales puede ejercitar sus derechos» (15). Bajo el pontificado de Pío IX también encontramos la noción de *societas perfecta* en el primer esquema de la constitución *de Ecclesia* del Concilio Vaticano I, que –como es sabido– no llegó a tratarse por la suspensión del concilio (16).

(14) Hans HEIMERL, «Aspecto cristológico del derecho canónico», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. VII, núm. 2 (1967), págs. 31-32.

(15) ASS 3 (1867) 170.

(16) «Enseñamos y declaramos que a la Iglesia competen todas las propiedades de una verdadera sociedad. Esta Iglesia no fue dejada por Cristo indeterminada e informe. Porque, al igual que su existencia deriva de él, también ha recibido de su voluntad la forma de su existir y constitución. Ella no es parte o miembro de ninguna otra sociedad, sea cual sea, ni puede confundirse o entrar en composición con ninguna otra. Por el contrario, de tal manera es perfecta, que, a la par que se distingue de las otras sociedades humanas, está sobre todas ellas» (MANSI 51, 540-541), citado en Justo COLLANTES, *La cara oculta del Vaticano I*, Madrid, BAC, 1970, pág. 223.

En el magisterio de León XIII encontramos numerosos pronunciamientos en los que se reasume la noción de *societas perfecta*. En *Immortale Dei* (1885) al tratar de los dos órdenes en los que actúan la Iglesia y el Estado, el natural y sobrenatural, los analiza desde el presupuesto de ser ambas sociedades perfectas, ya que ambas poseen los medios necesarios para alcanzar sus fines, siendo la Iglesia superior al Estado por el origen y finalidad sobrenatural (17). Ese mismo año, en la carta encíclica a los obispos de Alemania *Iampridem nobis*, utiliza la noción de sociedad perfecta en relación al Estado (18). En *Libertas*, del 20 de junio de 1888, se insiste sobre la condición de sociedad jurídicamente perfecta de la Iglesia, indicando que el rechazo de dicha calidad implica para la Iglesia el tratamiento como una asociación más dentro del Estado, y como tal, sujeta a la potestad de éste (19). La encontramos en la encíclica *Sapientiae christianae* (20) (1890) sobre los deberes de los fieles frente a la Iglesia y al Estado, y también recurre a la noción de *societas perfecta* en *Satis cognitum* (21) (1896), en la que explica las razones teológicas de la voluntad divina constitutiva de la Iglesia: ésta es el Cuerpo de Cristo con una naturaleza humana visible y una divina invisible.

El papa San Pío X, en la encíclica *Communium rerum* (22), retoma el concepto de *societas perfecta* para defender la libertad de la Iglesia frente al Estado, como de igual modo lo hace en *Vehementer Nos*, al tratar de la separación entre la Iglesia y el Estado en Francia (23).

Otro importante documento pontificio en donde se recoge esta noción es la Constitución *Providentissima Mater Ecclesia*, por la cual el Papa Benedicto XV promulga el Código de Derecho Canónico en 1917 («La providentísima Madre Iglesia, establecida por Cristo, su Fundador, de tal forma que estuviera adornada de todas las notas que convienen a cualquier sociedad perfecta, ya desde sus comienzos,

(17) ASS 18 (1885) 165.

(18) ASS 18 (1885) 389.

(19) ASS 20 (1888) 607 y 611-612.

(20) ASS 22 (1889-1890) 396.

(21) ASS 28 (1895-1896) 724-725.

(22) AAS 1 (1909) 345.

(23) ASS 39 (1906) 8.

cuando obediente al mandato del Señor empezó a enseñar y a regir todos los pueblos, se preocupó ya entonces de regular y defender por medio de leyes la disciplina de clero y del pueblo cristiano» (24).

Durante el Pontificado de Pío XI encontramos tres documentos en los que se define a la Iglesia como sociedad perfecta: *Ubi arcano Dei* (25) («además le es reconocido a la Iglesia el alto grado de dignidad en que fue colocada por su mismo autor, a saber, de sociedad perfecta, maestra y guía de las demás sociedades»); *Divini Illius Magistri* (26) («es la Iglesia, sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en sí misma todos los medios indispensables para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por lo tanto, suprema en su orden») y la encíclica sobre la Realeza de Nuestro Señor Jesucristo, *Quas primas*, que también utiliza la noción de sociedad perfecta (27).

El Papa Pío XII en la célebre encíclica *Mystici corporis* (28) (1943) en dos de sus tramos explica que esta noción no se contrapone con aquella más espiritual y que da el nombre al documento. Es evidente que para este pontífice la Iglesia, en su género, es verdadera sociedad perfecta, constituida por elementos naturales, y animada por el Espíritu Santo, que le infunde gracias, dones y carismas. Para Pío XII, la Iglesia como sociedad perfecta no se entiende en un sentido puramente jurídico y social «sino en el sentido más plenamente teológico, es decir, que ésta sociedad perfecta es el elemento visible del Cuerpo Místico de Cristo, en el cual opera el Espíritu Santo» (29).

Igualmente la noción fue utilizada de modo explícito en los Acuerdos celebrados por la Santa Sede con España en 1953 (30) («El Estado español reconoce a la Iglesia Católica

(24) AAS 9 II (1917) 5.

(25) AAS 14 (1922) 690.

(26) AAS 21 (1929) 726-727 y 728.

(27) AAS 17 (1925) 608-609.

(28) AAS 35 (1943) 222 y 224.

(29) G. GHIRLANDA, «Sentido teológico y jurídico de la aplicación a la Iglesia del concepto de sociedad jurídicamente perfecta en relación al Estado», pág. 31.

(30) AAS 45 (1953) 626.

el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto») y el celebrado con la República Dominicana (31) (éste último, vigente a la fecha).

Analizando el Acuerdo con España, Fogliasso señalaba: «Es evidente que esta aceptación de la locución *societas perfecta* (que auguramos sea elaborada nuevamente por la doctrina jurídica contemporánea) sirviéndose del reconocimiento contenido en el artículo 2.º del Concordato español, por lo que atañe a la Iglesia, no se basará (para los no católicos) en la aceptación formal de la revelación cristiana, sino en el simple reconocimiento (abstrayendo todo juicio) del dato de la revelación y de toda la realidad histórica sobre la cual se funda la figura del ordenamiento jurídico primario. Aún así, la expresión sociedad perfecta representaría, como hemos dicho, una ventaja en la claridad terminológica necesaria para expresar la naturaleza jurídica de la Iglesia, y de esta manera se tendría una nítida línea de sutura con acepción que se basa en la aceptación formal del hecho de la revelación cristiana, para llamar a la Iglesia sociedad perfecta» (32).

Finalmente, en vísperas del Concilio Vaticano II, encontramos nuevamente utilizado el concepto de sociedad perfecta en la Alocución *Dei Spiritus permoti*, con la que el Papa Juan XXIII abrió el Sínodo Romano de 1960 (33).

Como hemos podido ver, en un arco de tiempo de más de cien años, los Romanos Pontífices hicieron uso en pronunciamientos magisteriales de diverso valor, de la noción de sociedad jurídicamente perfecta aplicable a la Iglesia. Asimismo, dicha tesis resultó ser la clave de bóveda en la exposición de los tratados de derecho público eclesiástico utilizados no sólo en los ateneos romanos, sino también las universidades católicas dispersas por el mundo (34). La

(31) AAS 46 (1954) 435.

(32) Emilio FOGLIASSO, «El nuevo Concordato español y el derecho público eclesiástico», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. IX, núm. 25 (1954), págs. 59-60.

(33) AAS 52 (1960) 185-186.

(34) «La tesi *Ecclesia est societas perfecta* non solo figura come la prima

Escuela Romana del *ius publicum ecclesiasticum* había realizado una aportación que parecía entonces definitiva en el *corpus* doctrinal de la Iglesia.

6. Las primeras críticas

Pero no fue así. Durante la realización del Concilio Vaticano II, en marzo de 1964, aparece publicado en la revista de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Estrasburgo un erudito artículo realizado por los profesores Charles Munier, catedrático en Estrasburgo, y Alberto de la Hera, catedrático de la Universidad de Navarra, en el cual –en el contexto de un estudio sobre el derecho público eclesiástico a través de sus definiciones– realizan una solapada crítica a la definición de la Iglesia como sociedad jurídicamente perfecta. Este estudio devino en la principal fuente en esta materia en los estudios posteriores (35).

El artículo analiza en detalle las aportaciones de los autores de la denominada Escuela de Wurzburg haciendo especial hincapié en la influencia que tuvieron en ellos las tesis principales del derecho natural racionalista que impregnaba el ambiente universitario germánico de la época (36). A ello se agrega la influencia ejercida sobre algunos de los exponentes de la Escuela de Wurzburg por Johannes von Hontheim, *Febronius*, difusor del regalismo en el ámbito del Imperio de los Habsburgo, especialmente durante el reinado del Emperador José II.

Del repaso realizado a los autores tratados (von Ickstadt, Neller, Rauttenstrauch, Enders, Schmidt y Zallinger) surge

inter pares tra le altre tesi del *ius publicum ecclesiasticum*, ma è veramente *mater et caput* di tutte quelle altre tesi che devono necessariamente essere ammesse da tutti i giurpubblicisti ecclesiastici sotto pena di apparire dissidenti circa la qualifica di società perfetta attribuita alla Chiesa, ciò che evidentemente importerebbe la rinuncia all'ortodossia». E. FOGLIASSO, «La tesi fondamentale del *ius publicum ecclesiasticum*», *Salesianum* (Roma), vol. VIII (1946), pág. 82.

(35) Ch. MUNIER - A. DE LA HERA, «Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions», págs. 32-63.

(36) *Ibid.*, págs. 41-42.

que éstos, para explicar la personalidad moral de la Iglesia, utilizan categorías tales como República, Imperio, y Sociedad, que toman de los tratados de derecho de gentes, de la filosofía social y la jurisprudencia del Imperio.

Luego de indicar que a fines del siglo XVIII la nueva disciplina del *ius publicum ecclesiasticum* comienza a difundirse por los países latinos, Munier y de la Hera pasan revista de las aportaciones de la Escuela Romana, tratando en particular las obras de los cardenales Soglia, Tarquini, Cavagnis y Alfredo Ottaviani (37).

Antes de indagar puntualmente a los tratadistas de la Escuela Romana, los autores anticipan de manera sintética: «Es por ello que en función de su naturaleza de sociedad sobrenatural necesaria y única que los publicistas de la segunda mitad del siglo XIX organizaron sus tratados de la Iglesia en miras de afirmar y de justificar su autonomía y su soberanía en todas la materias tocantes a las cosas sagradas del *coetus fidelium*. La noción de la Iglesia, sociedad jurídica perfecta deviene, en consecuencia, el pilar central de todo el edificio, ordenando la estructura de los tratados del DPE y dándole sus definiciones esenciales» (38).

Los autores entienden que no parece que la metodología adoptada por los tratadistas del *ius publicum ecclesiasticum* deba ser rechazada, ya que el concepto capital, la Iglesia entendida como sociedad perfecta, ha sido consagrado solemnemente por el magisterio supremo de la Iglesia. Pero, agregan, la noción de sociedad es un concepto filosófico incapaz de servir de soporte a la realidad misteriosa que anima a la Iglesia de Cristo. Entienden que no es suficiente decir que la Iglesia es una sociedad perfecta, sobrenatural en su origen, fin y medios para obtener una definición satisfactoria o exacta, agregando que en el diálogo con el mundo moderno, la Iglesia debe buscar una presentación irreductible a toda otra sociedad puramente humana (39).

(37) *Ibid.*, págs. 53-56.

(38) *Ibid.*, pág. 53.

(39) En una ponencia presentada en Uppsala en 1966, Munier reafirma lo sostenido en 1964 indicando que «Los tratados de derecho público eclesiástico, que se multiplicaron en la segunda mitad del siglo XIX y

En la misma sintonía, el carácter apologético del *ius publicum ecclesiasticum* es calificado como superado, debiendo la Iglesia frente al mundo utilizar otras nociones o imágenes, como ser las de Cuerpo Místico o Pueblo de Dios, ya que el insistir sobre los aspectos naturales o políticos de la Iglesia opera en detrimento de su naturaleza más profunda (40).

Un punto que no tuvieron adecuadamente en cuenta nuestros autores fue el que la disciplina del derecho público eclesiástico, si bien con el mismo objeto material que la teología fundamental (hoy diríamos con la eclesiología), tiene un distinto objeto formal, ya que mientras la teología fundamental estudia a la Iglesia *in se ipsa*, el derecho público eclesiástico la estudia *in habitu relatione Statu*. Esto fue demostrado satisfactoriamente por Emilio Fogliasso en los años cuarenta y cincuenta en una serie de artículos muy ponderados publicados en la revista *Salesianum* (41). Esta

en los comienzos del XX, recurrieron ampliamente al derecho natural, a partir del razonamiento siguiente: habiéndose probado la constitución de la Iglesia como sociedad perfecta, el derecho natural ofrece los principios gracias a los cuales se determinan los derechos que le corresponden. La noción de derecho natural a la que se hace referencia, depende de los tratados de derecho natural político (o de derecho público universal) dados a la luz en los siglos XVII y XVIII por los epígonos de Grocio: Pufendorf, Thomasius, Bohemer. Si bien la noción de sociedad perfecta aplicada a la Iglesia ha recibido su solemne consagración por parte del supremo magisterio, el Código de Derecho Canónico no la ha recogido, sino que define a la Iglesia como un persona moral *ex ipsa ordinatione divina*». Cfr. Ch. MUNIER, «Derecho natural y derecho canónico», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. VII, núm. 1 (1967), págs. 5-24. En esta última afirmación no podemos ver sino una manipulación por parte del profesor Munier, ya que la noción de *societas perfecta* aparece encabezando la Constitución Apostólica por la que se promulga el CIC 1917. La personalidad moral de la Iglesia es una consecuencia de su carácter de sociedad jurídica perfecta, querida por ordenación divina en atención a la analogía entre la Iglesia y el Verbo Encarnado.

(40) Ch. MUNIER - A. DE LA HERA, «Le droit public ecclésiastique...», págs. 59-61.

(41) «Il Codice di Diritto Canonico e il ius publicum ecclesiasticum», *Salesianum* (Roma), vol. VI (1944), págs. 7-31; «Il compito apologetico del ius publicum ecclesiasticum», *Salesianum* (Roma), vol. VII (1945), págs. 49-80; «La tesi fondamentale del ius publicum ecclesiasticum», *Salesianum* (Roma), vol. VIII (1946), págs. 67-135; «Efficienza normativa del diritto pubblico ecclesiastico», *Salesianum* (Roma), vol. X (1948), págs. 212-241; «Compito e caratteristiche del diritto pubblico ecclesiastico interno», *Salesianum* (Roma), vol. XII (1950), págs. 1-36 y «Compito e caratteristiche

distinción formal que se impone como piedra de toque en la materia, no fue debidamente considerada.

Sin contestar abiertamente a los documentos magisteriales ni a los autores probados que estructuraban la exposición del derecho público eclesiástico en torno al concepto de sociedad jurídicamente perfecta, el estudio de los profesores Munier y de la Hera abrió una brecha que finalmente se tradujo, luego del silencio en esta materia en los documentos de Vaticano II y del post concilio, es un abandono casi total por parte de los posteriores autores que han tratado la materia. Una vez más, el nefasto circiterismo denunciado por Romano Amerio en su célebre libro *Iota Unum*, entró en escena (42).

7. El Concilio Vaticano II y el magisterio postconciliar

Como bien señalara Teodoro Jiménez Urresti, una de las notas dominantes durante los debates conciliares fue «la acusación, lanzada contra la Iglesia, de que ella peca de juridicismo. Pero ha logrado una como canonización especial cuando desde los libros y escritos y desde las planas teológicas, incluso de católicos, saltó a plena aula conciliar del Vaticano II, y tronó allí la triple acusación de triunfalismo, clericalismo y juridicismo. Era una acusación contra el comportamiento institucional de la Iglesia» (43).

Fue bajo esa triple acusación que el capítulo IX del *schema* de la Constitución *de Ecclesia*, elaborado por la Comisión Teológica encabezada por el Cardenal Ottaviani, relativo a las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue rechazado. En dicho *schema* se encontraban sintetizadas las principales tesis del *ius publicum ecclesiasticum* sostenidas por el magisterio pontificio, y de entre esas tesis ocupaba un lugar principal la

del diritto pubblico ecclesiastico esterno», *Salesianum* (Roma), vol. XVI (1954), págs. 218-257.

(42) Romano AMERIO, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, Salamanca, Criterio, 1994, págs. 84-86.

(43) T. JIMÉNEZ URRESTI, «Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia», pág. 9.

referida a considerar a la Iglesia como una sociedad jurídicamente perfecta en relación al Estado (44).

Como acabamos de referir, el Concilio Vaticano II en ninguno de sus documentos utiliza la noción de *societas perfecta* con relación a la Iglesia. No siendo el objeto de este texto, no entraremos en las diferentes nociones de Iglesia que nos da la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, sino que haremos mención solamente a la utilización de la noción de sociedad, y así encontramos las expresiones *societas constituta et ordinata* (LG, 8b) y *societas hierarchice ordinata* (LG, 20a). Dichas menciones, en el entender de calificada doctrina, implican una aceptación del elemento humano societario, al que se le aplican las definiciones que *Lumen gentium* brinda acerca de la Iglesia entendida como Sacramento y como Comunión, pero en la práctica han sido utilizadas para acentuar el contenido misterioso más allá de lo debido en detrimento de la consideración teológica de la Iglesia como sociedad (45).

Sí, por contrario, es más llamativo que en la Constitución que trata sobre las relaciones de la Iglesia con el Mundo (*Gaudium et spes*) no se haya utilizado. Este silencio, sin embargo, no implica necesariamente una negación. La fórmula escogida para explicar las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política (autonomía y cooperación, GS, 76) presupone la condición de la Iglesia, frente al Estado, de sociedad jurídicamente perfecta, y por lo tanto, persona moral.

Esta interpretación estimo que está en sintonía con los pronunciamientos en los que el Papa Pablo VI recordó que la Iglesia es sociedad perfecta: la Audiencia General del 25 de mayo de 1966, el Discurso de Navidad a la Curia Romana de 1966, el Discurso a la Rota Romana del 27 de enero de 1969 y el motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* sobre los legados pontificios. Trataremos con algún detalle solamente al discurso a la Curia Romana de 1966 y *Sollicitudo omnium ecclesiarum*.

(44) El texto con el aparato de citas puede verse en <http://disputations.over-blog.com/article-la-liberte-religieuse-documents-pour-un-status-quaestionis-46756291.html> (consultado el 21 de enero de 2014).

(45) Brunner GHERARDINI, *Vaticano II: Una explicación pendiente*, Pamplona, Periepeia, 2011, págs. 212-213.

Al referirse al Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina, primero celebrado después del Vaticano II, el Papa puntualizaba: «La convención hace más estrechos y cordiales las relaciones existentes entre esta Sede Apostólica y la República Argentina y pone sobre un plano de claridad y dignidad las relaciones entre la Iglesia y el Estado en aquella Nación. Las dos sociedades, cada una perfecta, libre e independiente en el ámbito de sus propias competencias, podrán cumplir su misión en plena autonomía y en plena armonía, y esto favorecerá grandemente la serenidad y la cristiana prosperidad de la Nación» (46). Surge con nitidez pues, que en la mente de Pablo VI, la autonomía y la libertad de la Iglesia frente al Estado encuentran su fundamento en su condición de sociedad jurídica perfecta.

Lo mismo podemos decir con relación al motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* de 1969, que también hace uso de la noción de sociedad jurídica perfecta para justificar su derecho de legación dentro de la comunidad internacional. (47) Un nuevo caso de referencia a la Iglesia *in habita ratione Statu*, ya que resultaría difícil justificar el derecho de legación utilizando otras nociones de Iglesia que si bien explican con mayor profundidad sus aspectos místicos, no explicitan la razón última de esa particular actuación en paridad a los Estados.

Como se ha dicho acertadamente, utilizar este concepto significa «tener en cuenta que hay personas para las que la teología no dice nada. Ciertamente un no creyente podrá no aceptar la fundamentación teológica del derecho canónico, pero no podrá negar la evidencia de la actuación jurídica de la Iglesia. Quizás no crea que la Iglesia es algo más que un ordenamiento jurídico, pero deberá aceptar que por lo menos es esto» (48).

(46) AAS 59 (1967) 50.

(47) AAS 61 (1969) 476.

(48) Isidoro MARTÍN SÁNCHEZ, «La razón de ser y el objeto del derecho público eclesiástico», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. XXVI, núm. 73 (1970), pág. 59.

8. La crisis post-conciliar del *ius publicum ecclesiasticum*. Las primeras reacciones.

Ya he indicado que después del Vaticano II, la disciplina del derecho público eclesiástico entra en crisis (49). Una de las notas dominantes de esta crisis, dejando de lado matices que exceden a esta exposición, ha sido el optimismo dominante durante los años sesenta y setenta. La convicción del fin de la era de los Estados laicos agresivos, la búsqueda de un *modus vivendi* de coexistencia pacífica con los Estados totalitarios de corte marxista y un genérico *ralliement* con el mundo moderno en torno a la defensa y promoción de los derechos humanos, llevaron a la convicción de que una nueva impostación se imponía en las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Así, se ha visto en el silencio del Concilio Vaticano II y el magisterio postconciliar en relación a esta tesis capital del derecho público eclesiástico una suerte de «desoficialización» de las aportaciones asumidas por el magisterio precedente.

También fue objeto de críticas el carácter apologético de la disciplina, en la inteligencia de que dicha actitud era meramente autorreferencial y que las circunstancias en las que había nacido (polémica con el protestantismo y con el Estado liberal) habían cesado.

(49) Sobre la crisis del derecho público eclesiástico pueden verse: Carlos SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Pamplona, EUNSA, 1993, págs. 43-49; Jean-Pierre SCHOUPE, «Rapporti giuridici tra Chiesa e comunità politiche. Profili epistemologici e metodologici di una rinnovata disciplina», *Ius Ecclesiae* (Roma), vol. XX (2008), págs. 65-86; L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, pág. 34-44 y 77-79; Isidoro MARTÍN SÁNCHEZ, «La razón de ser y el objeto del derecho público eclesiástico», págs. 39-59; Iván IBÁN, «Derecho público eclesiástico», *Diccionario General del Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Aranzadi, 2012, pág. 181-185; Giuseppe SIVERIO, «Il diritto pubblico ecclesiastico: una disciplina canonistica tra passato e futuro», *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (Milán), núm. 3 (1993), págs. 332-351 y Paolo FERRARI DA PASSANO, «Il diritto pubblico ecclesiastico. Storia, natura e attualità», *La Civiltà Cattolica* (Roma), núm. 3574 (1999), págs. 351-361.

Otros han sostenido que al centrarse el derecho público eclesiástico en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se circunscribían las relaciones Iglesia-Política solamente a una de sus manifestaciones, soslayando las relaciones con las entidades infra estatales y que forman parte de la denominada sociedad civil. Las cuestiones referidas a las Iglesias particulares y al laicado también han sido consideradas como presupuestos superadores de las tesis de la Escuela Romana.

Pero el punto central de esta crítica al derecho público eclesiástico radica en la estructuración de la relaciones entre la Iglesia y el Estado en torno al derecho civil de libertad religiosa tal como fue expuesto en la declaración conciliar *Dignitatis humanæ*, llegando algunos autores a fundamentar la *libertas ecclesiae* en la misma libertad religiosa, cuando claramente en DH 13 se distingue claramente entre una y otra.

Este juicio negativo sobre el viejo *ius publicum ecclesiasticum* fue matizado por algunos autores como Joseph Listl (50) y Lorenzo Spinelli, quienes aún compartiendo algunas de las observaciones apuntadas, recalcan que la Iglesia después de Vaticano II, al igual que ayer, se sigue presentando como una sociedad jurídicamente perfecta, indicando que su capacidad de celebrar concordatos, modo por excelencia de relacionarse con el Estado luego del fin de la Cristiandad, radica en su condición de sociedad perfecta y persona moral por disposición de su Divino Fundador (51).

En igual sentido, dentro de un marco de reflexión sobre la teología del derecho, los profesores Corecco y Rouco Varela destacaron que en el post-concilio el aporte de la Escuela Romana relativo a la noción de sociedad perfecta no puede ser descartado. Consideran que el gran mérito del *ius publicum ecclesiasticum* radica en haber penetrado en el tema central de la Iglesia como sociedad, constituyendo este aporte un *novum* sin precedentes en la historia del pensamiento sobre la Iglesia, afirmando que el recurso de elevar sobrenaturalmente un valor humano, radicado en la natura-

(50) Sobre la obra de Listl puede verse Rafael SARACHAGA GARCÍA, «El derecho público eclesiástico en los escritos de Joseph Listl», *Cuadernos Doctorales* (Pamplona), núm. 9 (1991), págs.189-233.

(51) L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico...*, pág. 78.

leza, ubica a los autores del *ius publicum ecclesiasticum* en la estela de la tradición escolástica, que por ejemplo, concibió al matrimonio como un contrato natural elevado sobrenaturalmente a sacramento (52).

En los últimos años, en el ámbito hispanoamericano, Ariel Busso, profesor de Derecho Público Eclesiástico en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica Argentina, ha afirmado rotundamente que «si la misma Iglesia perdiera conciencia de ser una sociedad jurídicamente perfecta en el orden natural, autónoma y paritaria con respecto al Estado, ella al interior de la sociedad civil no podría ser tratada sino como una asociación cualquiera» (53). Un claro recordatorio de lo enseñado por León XIII en *Libertas*

Pero entiendo que el principal aporte en esta materia ha venido del profesor Gianfranco Ghirlanda, catedrático de la Universidad Gregoriana y autoridad indiscutible en la materia (54). Con agudeza, y destacando el elemento natural subyacente a la noción de sociedad jurídica perfecta, señala una importante debilidad doctrinal de los impugnadores de la Escuela Romana, y que él denomina «apolinarismo eclesiológico», al ponderar que las críticas reseñadas, al soslayar el aspecto humano y por lo tanto de derecho natural de la Iglesia, se asimilan a las tesis del heresiarca Apolinar, quien para defender la Divinidad de Nuestro Señor, terminó mutilando su verdadera naturaleza humana. Así, «en una eclesiología cargada de apolinarismo, el elemento sacramental-visible se tendría que tomar en un sentido materialista y perdería su significado natural intrínseco; al mismo tiempo, la realidad total de la Iglesia tendría una vida únicamente divina. La Iglesia dejaría de ser el instrumento que lleva la gracia a un contacto real con el hombre y sería un fenómeno divino humanamente inaferrable» (55).

(52) «Sacramento y Derecho: ¿antinomía en la Iglesia?», págs. 37-43.

(53) Ariel Busso, *La Iglesia y la comunidad política*, Buenos Aires, EDUCA, 2000, pág. 200.

(54) «Sentido teológico y jurídico de la aplicación a la Iglesia del concepto de sociedad jurídicamente perfecta en relación al Estado», págs. 27-40, y «Sociedad Jurídica perfecta», en AA.VV., *Diccionario General del Derecho Canónico*, Pamplona, Aranzadi, 2012, vol. VII, págs. 379-386.

(55) «Sentido teológico y jurídico...», pág. 36.

Sostiene Ghirlanda que algunos autores afirman que el uso de esta noción refleja una eclesiología superada por Vaticano II y que por lo tanto es tarea de los iuspublicistas verificar si la negación de este concepto acarrea consigo la negación de la realidad que expresa o si se trata de una mera cuestión terminológica. Luego de analizar en detalle el derrotero histórico de esta noción, centra su análisis en su recepción magisterial, sosteniendo, por ejemplo, con relación al *Syllabus*, que «si bien no parece que se pueda decir que la tesis 19 sea una definición dogmática, sin embargo, ella debe ser por lo menos considerada como magisterio ordinario autoritativo del Romano Pontífice al cual se debe prestar religioso obsequio del entendimiento y de la voluntad» (56).

Agrega que las nociones de Iglesia utilizadas en *Lumen Gentium* no podrían mantenerse en pie si se negasen los elementos propios de una sociedad jurídicamente perfecta, postulando que la negación de la condición de sociedad perfecta de la Iglesia, implica negar su sacramentalidad, o sea, negar la asunción de la realidad humana en la acción divina.

En relación con lo apuntado Ghirlanda insiste en que minimizar los elementos naturales de la Iglesia «significaría negar que en la base de una eclesiología hay una antropología. Pertenece a la misma naturaleza humana organizar las relaciones sociales por medio de leyes que, en su conjunto, configuran las instituciones y, en consecuencia, forman un ordenamiento jurídico. Negar que todo eso sea parte constitutiva de la vida de la Iglesia equivaldría a negar su misma sacramentalidad, o sea, negar que la realidad humana ha sido asumida por la realidad divina, con el fin de que esa realidad humana, rescatada del pecado y llevada a plenitud en su significado intrínseco, sea el instrumento visible mediante el cual actúa la gracia divina» (57).

Ghirlanda parece tener dudas en cuanto a la conveniencia de mantener la terminología de la Escuela Romana (se inclina por la noción de «ordenamiento jurídico origina-

(56) *Ibid.*, pág. 29.

(57) «Sociedad jurídica perfecta», pág. 385.

rio»), pero afirma sin hesitar que la Iglesia no puede dejar de lado todos los contenidos que subyacen al concepto de sociedad jurídicamente perfecta, señalando que a la fecha no hay otra noción que exprese esos contenidos de manera tan adecuada como la menospreciada *societas juridice perfecta* (58).

Por último, el autor da una seria advertencia: si la Iglesia abdicase de su condición de sociedad jurídicamente perfecta, sus relaciones con el Estado «serían reguladas únicamente en base al respeto del derecho de asociación, pero entonces la Iglesia correría el riesgo de estar sujeta plenamente a las leyes dictadas unilateralmente por el Estado sobre asociaciones, con la pérdida por parte suya de toda autonomía» (59).

9. Conclusiones

A la largo de esta exposición hemos sintetizado el origen y desarrollo de la noción de Iglesia como *societas perfecta*, su anclaje en el derecho natural, la importancia de la Escuela Romana del derecho público eclesiástico, su consagración por parte del Magisterio Pontificio a partir de la segunda mitad del siglo XIX y su silenciamiento luego de la celebración del Vaticano II.

Del mismo modo destacamos algunas reacciones a este silencio y las graves implicaciones doctrinales y prácticas que acarrea para la Iglesia el abandono de la noción de sociedad perfecta. Estas reacciones se han orientado principalmente en aras de la garantía de la libertad de la Iglesia, fundamentada ahora en la libertad religiosa, con todas las debilidades que esto implica (60).

La mayoría de los cultores del derecho público eclesiástico con posterioridad al Concilio, sentenciaron el fin de la doctrina «romana» por considerarla inadecuada a la época.

(58) *Ibid.*

(59) «Sentido teológico y jurídico de la aplicación a la Iglesia del concepto de sociedad jurídicamente perfecta en relación al Estado», pág. 39.

(60) Cfr. Julio ALVEAR TÉLLEZ, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis humanæ*», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, cit., págs. 53-74.

Por detrás de estas críticas estimo que subyace la tentación historicista que denunciara Juan Pablo II en *Fides et ratio*: «Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra» (61).

Historicismo que socavó la necesaria unidad y continuidad doctrinal al imputar un valor meramente histórico y por lo tanto contingente a los pronunciamientos magisteriales contestes y constantes durante más de un siglo, y que nos ha sumido en una crisis que parece no tener fin.

Ha dicho con acierto Bernard Dumont: «En cuanto a la situación interna de la Iglesia, no escapa a nadie que presenta muchos contrastes y humanamente hablando, muchas debilidades. En tales condiciones, no es posible seguir razonando como si el mundo no hubiera zozobrado en una crisis importante y menos aún como si el optimismo conciliar no hubiera sido juzgado por la historia como un error de previsión cargado de consecuencias. Se nos llama ahora, pues, a un nuevo razonamiento, un profundo cambio de perspectiva intelectual y espiritual» (62).

La reasunción por parte de la doctrina de la noción de sociedad perfecta no es por cierto la solución a los graves problemas que enfrenta la Iglesia en relación a los Estados, pero constituye un presupuesto mínimo necesario para reflexionar sobre el porvenir de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política del que los juristas católicos no pueden prescindir.

(61) AAS 91 (1999) 73.

(62) Bernard DUMONT, «Hitos para salir de una crisis», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, cit., pág. 323.