

REFLEXIONES EN TORNO AL CANON 1095

MONS. CORMAC BURKE

¿Personalismo o individualismo?

Resulta un lugar común la afirmación de que el nuevo Código, al tratar del matrimonio, refleja el personalismo del Concilio Vaticano II. A mi parecer, mientras esto es verdad, sin duda, en cuanto a cánones tales como el 1055 o el 1057, conviene matizar mucho antes de afirmar -como a menudo se hace- que la mayor importancia prestada hoy al consentimiento matrimonial es otra expresión de este personalismo. De hecho hay pocas constantes, más constantes, en el derecho matrimonial, al menos durante los últimos siglos, que la posición primordial atribuida al consentimiento personal. Me parece más exacto afirmar sencillamente que, en el tema que nos ocupa, lo que ha caracterizado las últimas décadas es una tendencia a *aumentar los requisitos para el consentimiento*, con lo que naturalmente se han ensanchado también los motivos de la incapacidad consensual.

Cabe, desde luego, interpretar esta tendencia en términos personalistas, en el sentido de que una conciencia de la propia personalidad y una libertad psíquica para disponer de sí -mayores de las que se solía tener en el pasado -son lógicamente necesarias si uno ha de estar capacitado para la mutua autodonación del hombre y de la mujer en el «consortium totius vitae», en el que la Iglesia ahora pone la esencia del matrimonio¹. La tesis parece ser bastante válida si se aplica a ciertas innovaciones que se hallan

1. Cfr. por ejemplo, BERSINI, F., *Il Nuovo Diritto Canonico Matrimoniale*, Torino, 1985, p. 92.

en el Capítulo sobre el Consenso Matrimonial (el canon 1098, por ej., sobre el dolo). Sin embargo, no estoy igualmente convencido de su validez si se quiere aplicar, sin más cualificación, al más importante de los nuevos cánones, el 1095.

Considero el c. 1095, desde luego, como uno de los más destacados de todo el Código actual; y estoy convencido de que su justa y adecuada aplicación ha de servir para proteger derechos fundamentales de los fieles. Pienso, sin embargo, que una parte no insignificante de la teoría canónica y de la jurisprudencia que ha pesado en la formulación de este canon ha estado marcada por tendencias que no son del todo propias del personalismo cristiano.

Creo, de modo particular, que la aplicación abusiva del c. 1095 -donde ocurre- corresponde no a un auténtico personalismo cristiano, sino más bien al individualismo secular y al culto psicológico del «yo», tan presentes en los valores no-cristianos contemporáneos. No conviene olvidar, en este contexto, que una de las características más salientes del individualismo es una actitud de sospecha, o de clara hostilidad, hacia cualquier *vínculo* duradero. La idea de una elección permanente e irrevocable es ajena al individualismo, que la ve como una amenaza a la autonomía del individuo. El cristianismo, por contraste, en la elección definitiva de un valor genuino, ve una de las principales expresiones de la dignidad y de la libertad de la persona, además de una condición esencial para su maduración en la vida.

El espacio no permite el extenderse en este punto. Pero querría al menos llamar la atención sobre la posibilidad de que exista, detrás de la interpretación que no pocos jueces y abogados eclesiásticos hacen de este canon, no tanto un aumentado aprecio de la persona humana, cuanto un mayor escepticismo respecto de su capacidad de hacer una elección libre y responsable de algo tan natural como el matrimonio, acompañado de un pesimismo acerca de su capacidad para atenerse a su compromiso. Detrás de lo que Juan Pablo II, en su discurso a la Rota Romana en 1987, denominó una «indebida sobrevaloración del concepto de la capacidad matrimonial»², cabe encontrar, antes que una conciencia más profunda de la dignidad humana, una recóndita desconfianza en lo que atañe a la madurez de la persona humana y/o a su capacidad de auto-determinación.

2. AAS LXXIX (1987), 1183.

Desde luego, cabe sostener que era urgente introducir nuevos y más amplios motivos para impugnar la validez del consentimiento matrimonial en ciertos casos no adecuadamente cubiertos bajo el antiguo Código. Sin embargo, contentarse tan sólo con aplicar las nuevas normas, superficialmente entendidas, podría al final arrojar un balance eclesial negativo. Hay toda una labor eminentemente positiva por hacer; y, aunque no es propiamente canónica, los canonistas harían bien en no perderla de vista. Se trata de recrear la mentalidad que comprenda que es connatural al hombre tender a -y no temer- la entrega conyugal; y que el consentimiento matrimonial constituye uno de los ejercicios más naturales de la libertad humana.

* * *

Si se considera el matrimonio como una de las instituciones más en consonancia con la naturaleza humana, entonces la incapacidad consensual, en el caso de un adulto que goza de uso suficiente de razón, es un fenómeno absolutamente fuera de lo normal o natural. La incapacidad de apreciar las obligaciones esenciales del matrimonio, lo mismo que la de asumirlas, es un «handicap» extraordinario³, que sólo puede darse en el caso de una persona seriamente «minusválida» a quien, en consecuencia, se le priva del ejercicio del derecho natural de contraer matrimonio (c. 1058)⁴.

No resulta sorprendente, por tanto, comprobar que el legislador, en el c. 1095, ha condicionado las normas que rigen la incapacidad consensual de dos maneras:

a) solamente con relación a los *derechos/obligaciones esenciales* del matrimonio tiene la incapacidad relevancia jurídica;

b) la incapacidad -si no consiste sencillamente en la carencia del suficiente uso de razón- ha de derivarse de una *condición patológica grave*.

El primero de estos dos puntos queda específicamente expresado en los nn. 2 y 3 del canon. De todas formas, el Código no indica en ninguna parte cuáles son estos derechos/obligaciones esenciales, y la misma jurisprudencia rotal no ha llegado todavía a un claro consenso sobre su

3. «Incapacitas quid extraordinarium haberi debet» POMPEDDA, M., *Incapacitas Adsumendi Obligationes Matrimonii Essentiales* en «Periodica» LXXV (1986), 138-140.

4. El c. 1058 -«Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur»- reafirma un *derecho* humano, y está a la base de la amplia *presunción* jurídica a favor de la plena capacidad de cada adulto de contraer matrimonio.

contenido. El segundo punto -que la incapacidad ha de derivarse de una patología seria- está puesto en tela de juicio por algunos. Pero pienso que puede demostrarse que corresponde a la mente del legislador y a la importancia de los derechos naturales que están en juego. Consideremos cada punto por separado.

La incapacidad ha de referirse a los derechos/obligaciones esenciales del matrimonio

La capacidad consensual para el matrimonio significa la capacidad para entablar una auténtica relación conyugal. La *incapacidad* consensual significa la incapacidad para conferir/aceptar los derechos/obligaciones que son esenciales para la constitución de la alianza conyugal. La incapacidad, por tanto, debe referirse al mínimo contenido esencial jurídico del *sese conjugaliter tradere*, que el c. 1057 § 2 presenta como el objeto del consentimiento matrimonial.

Los análisis que me parecen más sólidos identifican este mínimo contenido jurídico esencial con el de los tres *bona matrimonialia* agustinianos por los cuales el matrimonio se caracteriza esencialmente⁵. Una persona, por tanto, resulta consensualmente incapaz si, en cuanto a los derechos/obligaciones esenciales comprendidos en: a) la fidelidad al «*unus coniux*»; b) la participación en la complementaria procreatividad conyugal; c) la asunción de un vínculo conyugal permanente, no está en condiciones de comprender y evaluar mínimamente alguno de estos derechos/obligaciones, y/o de cumplirlos.

Pero, se puede objetar, el c. 1101 § 2, al distinguir «el matrimonio mismo», «un elemento esencial», y «una propiedad esencial» del matrimonio, ¿no sugiere claramente que hay otros elementos esenciales al matrimonio, aparte de sus propiedades? Parece que es así. Sin embargo, ni la doctrina ni la jurisprudencia están de acuerdo en cuáles pueden ser tal otro elemento o elementos. A mi entender, mientras el *bonum prolis* -en el

5. «*Prae oculis habendum est non quemlibet defectum sufficere ad matrimonii nullitatem declarandam, sed tantum debere esse, qui contrahentem liberae electionis peragendae vel trium bonorum essentialia onera assumendi incapacem reddat*» (c. PINTO, 8 de julio del 1974, SRRD, vol. 66, p. 501; cfr. c. POMPEDDA, 3 de julio de 1979, vol. 71, p. 388; c. DAVINO, 19 de febrero del 1981, vol. 73, p. 95).

sentido de la procreatividad- no se clasifique como *propiedad* matrimonial esencial (como creo que debería clasificarse⁶), es, desde luego, un *elemento* esencial del matrimonio.

¿No cabe considerar la *communitas vitae* como un «elemento esencial» del matrimonio, dando origen a derechos/obligaciones esenciales que han de intercambiarse en el consentimiento? Como es sabido, la expresión *ius ad communitatem vitae* no fue aceptada en el esquema para el c. 1101 § 2; y en el nuevo Código no se emplea en ninguna parte. Los motivos parecen ser tanto la dificultad de definirla jurídicamente cuanto su evidente redundancia. La «comunidad de vida» en cuestión es una «comunidad de vida *conyugal*»; por tanto, no es un elemento del matrimonio sino el matrimonio mismo, viniendo a ser sinónimo con (o incluido en) el *totius vitae consortium* del c. 1055⁷.

Ya en su conocida Sentencia del 25 de febrero del 1969, Mons. Anné señaló la dificultad de especificar cuáles son los elementos esenciales de la *communio vitae*⁸. Los veinte años transcurridos han subrayado y confirmado esta dificultad. Los intentos jurisprudenciales de demostrar cómo la *communio vitae* es un elemento esencial *independiente* han fracasado claramente; considero que cualquier ulterior proposición de la misma tesis -en la ausencia de argumentos nuevos y graves- difícilmente se puede justificar.

Otros elementos de una relación humana interpersonal, aun en un contexto más estrictamente conyugal (por ej. la capacidad de llegar a un acuerdo armonioso sobre la educación de los hijos), son deseables, pero no esenciales. Se trataría -como en tantos otros ejemplos que podrían aducirse- de un *aliquod elementum* del matrimonio, pero no de un *elementum essentielle*.

Las obligaciones esenciales que han de aceptarse se refieren necesariamente a la inmutable esencia del matrimonio: la unión permanente, exclusiva y abierta-a-la-procreación de dos personas de distinto sexo. Ahora bien, esta unión de personas abarca *dos personalidades en evolución*.

6. Cfr. C. BURKE, *The «Bonum Coniugum» and the «Bonum Prolis»; Ends or Properties of Marriage?*, en «The Jurist», 49-2 (1989), pp. 709-713. IDEM, «El Bonum Prolis y el Bonum Coniugum: ¿fines o propiedades del matrimonio?», en «Ius Canonicum», vol. XXIX, n. 58 (1989), pp. 717-722.

7. Cfr. *Communicationes* 15 (1983), 233-234.

8. SRRD, vol. 61, p. 185.

Podemos añadir, por tanto, que una persona, por el consentimiento, necesariamente acepta las posibles evoluciones de la otra, «para bien o para mal»... La posible evolución hacia cualquier estado de enfermedad, sin excluir la enfermedad psíquica «superveniens», ha de entrar concretamente en las posibilidades que un cónyuge acepta al consentir al matrimonio.

Cabe preguntar si *los fines* del matrimonio son objeto de sus obligaciones esenciales. Opino que, si lo son, es tan sólo de modo mediato, esto es, dependientemente de las obligaciones contenidas en los *bona*. En cuanto a la procreación, por ejemplo, existe una obligación esencial de entrar en una unión procreativa, o sea «abierta-a-la-vida», pero no hay una obligación esencial de procrear de hecho.

Con relación al *bonum coniugum*: tal como yo lo entiendo, esto consiste fundamentalmente en la maduración de los cónyuges para la finalidad definitiva de la vida humana⁹: para la *salus animarum coniugatarum*. A eso precisamente tiende el matrimonio, cuando se vive en pleno acuerdo con sus propiedades esenciales.

Una incapacidad ha de corresponder a una grave patología

A veces se leen afirmaciones inexactas que parecen referir la incapacidad tan sólo a los casos contemplados en el n. 3 del c. 1095; y -lo que es más importante- limitar el requisito de clara psicopatología exclusivamente a estos casos. Otros -más correctamente- mantienen que el defecto de discreción, no menos que la incapacidad de asumir, invalida solamente si deriva de una condición patológica diagnosticable¹⁰.

De hecho, todo el canon 1095 trata de la incapacidad¹¹; además, los discursos del Papa a la Rota Romana, de los años 1987 y 1988, sin distinguir entre los nn. 2 y 3 del canon 1095, insisten en que la incapacidad ha de ser el resultado de una *grave* anomalía que afecta las facultades

9. Cfr. C. BURKE, op. cit., en «The Jurist», pp. 706-708; «Ius Canonicum», pp. 714-715.

10. Cfr. c. BRUNO, 22 de feb. del 1980, vol. 72, p. 128; c. POMPEDDA, 16 de dic. del 1985, vol. 77, p. 586.

11. Cfr. Sent. c. BOCCAFOLA, 23 de junio del 1988, n. 6, en «Ius Ecclesiae» II, 1 (1990), p. 143.

espirituales del hombre: la inteligencia o la voluntad. Después de las palabras del Papa, no puede haber duda que, prescindiendo de las clasificaciones técnicas o médicas, solamente un desorden o patología seria de la humana «psyké» pueda invalidar el consentimiento. «Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente la capacità di intendere e/o di volere del contraente»¹². Es justo añadir que esta auténtica interpretación viene a reconfirmar principios ya ampliamente expuestos en la jurisprudencia¹³.

A la luz de los discursos del Papa, me parece legítimo proponer, aunque sea de modo tentativo, los siguientes principios:

a) Los Tribunales eclesiásticos deben atribuir una importancia sólo relativa a la *terminología* que el perito o los peritos emplean para describir una condición psicológica anómala¹⁴. No parece que se pueda interpretar

12. Alocución a la Rota Romana, 5 de febrero del 1987 (AAS LXXIX (1987) 1457).

13. Muchas Sentencias rotales, antes de los discursos del Papa, habían ya claramente expresado lo esencial de estos principios. «In causis matrimonialibus de invaliditate consensus ob quamdam mentis conditionem, *graviter* morbosam... haud necesse est ut perspicue definiatur species ultima morbi mentalis quo nupturiens laborat, dummodo de ipsa *gravi* mentis perturbatione morbosa plane constet» (c. ANNE, 30 de marzo de 1971, vol. 63, p. 220). «Incapacitas ex *gravi* anomalia oritur vel psychica vel sexualis» (c. PINTO, 28 de oct. de 1976, vol. 68, p. 387). Perturbationes animi: «cum certae tamen sint et *graviore*s... in moralem certitudinem de irritato matrimonio ducere queunt» (c. SERRANO, 4 de marzo de 1977, vol. 69, p. 81). «Patet igitur ad praedictam incapacitatem agnoscendam requiri aut *gravem* psychicum defectum aut *gravem* psychopathiam» (c. LEFEBVRE, 21 enero de 1978, vol. 70, p. 48). «Iuxta probatam N.F. iurisprudentiam solummodo *gravem* psychopathiam praepedire [potest] discretionem iudicii matrimonio proportionatam» (c. DI FELICE, 14 de marzo de 1979, vol. 71, p. 97). Cfr. c. PARISELLA, 27 de nov. de 1980 (vol. 72, p. 740); c. BRUNO, 18 de abril de 1980 (vol. 72, p. 275; cfr. p. 128); c. EGAN, 12 de enero de 1984 (vol. 76, p. 3); c. STANKIEWICZ, 11 de marzo de 1980 (vol. 72, p. 170); 22 de marzo de 1984 (vol. 76, pp. 175-176); c. MASALA, 19 de junio de 1984 (ibidem, pp. 359-360); c. GIANNECCHINI, 26 de junio de 1984 (ibidem, p. 393); c. POMPEDDA, 25 de nov. de 1980 (vol. 72, p. 732); 16 de dic. de 1985 (vol. 77, p. 586), etc. Es interesante remontar 60 años para ver subrayado el mismo principio de la necesaria presencia de una *grave* condición patológica: «Neque ad excludendam libertatem satis est ostendere hominem *infirmirate aliqua mentis* laborare, sed probare oportet consensum, *attenta gravitate morbi*, praestari haud potuisse» (c. MASSIMI, 20 de nov. de 1931, vol. 23, p. 464).

14. Es evidente que, mientras los psiquiatras están constantemente buscando una terminología común y estable, no la han todavía alcanzado. Como afirman las Sentencias coram ANNE y SERRANO, a las que acabamos de referirnos, «*haud necesse est ut perspicue definiatur species ultima morbi mentalis quo nupturiens laborat, dummodo de ipsa gravi mentis perturbatione morbosa plane constet*» (vol. 63, p. 220). «*de nomine adsignando perturbationibus animi: quae cum certae tamen sint et graviore, seposita quaestione de diagnosi praeciso ac concordi termino expressa, in moralem certitudinem de irritato*

de otro modo las palabras del Papa: «como quiera que se prefiera definirla».

b) Solamente una *grave* anomalía psíquica o psicopatológica, *como quiera que se defina*, incapacita; y para ser grave, debe minar sustancialmente la capacidad de entender y/o de querer del contrayente. Me parece que, en medio de las muchas escuelas que caracterizan la psiquiatría y la psicología clínica moderna, el Papa aquí está advirtiendo a los jueces eclesiásticos que conviene buscar una noción más jurídica de lo que representa una grave psicopatología incapacitante, tal que la jurisprudencia esté en condiciones de recurrir a ella, con independencia de la terminología que los profesionales pueden usar para describir una condición concreta.

c) La prueba jurídica de la presencia de una seria psicopatología que origina la incapacidad consensual ha de provenir -primaria y esencialmente- de las Actas, y no de la pericia. Es competencia y responsabilidad del Juez sopesar las Actas, para ver si indican la presencia de una anomalía que mina sustancialmente la inteligencia o la voluntad del contrayente. Esto es de la misma esencia de su misión judicial. Las opiniones de los peritos, si se han buscado, deben de considerarse, de acuerdo con el c. 1579, simplemente como un elemento más -sin duda cualificado- de la instrucción del caso.

d) No es mi intención sugerir que el juez puede siempre prescindir de los servicios del perito; tan solo quiero subrayar que ha de ser más judicial al invocar o valorar una pericia. Es importante aquí recordar que no todas las causas que se pretenden introducir bajo el capítulo de incapacidad consensual han de ser automáticamente aceptadas; el juez puede y debe rechazar el libelo si las alegaciones parecen carecer de todo fundamento (c. 1505, § 2, 4º). Pero, aún cuando el libelo es aceptado y sigue el proceso, si no se aduce nada en los testimonios que pueda sugerir la presencia de una anomalía psíquica *grave*, el juez o los jueces pueden optar por no buscar una opinión pericial, porque no es necesaria. Tan sólo cuando el juez o los jueces tienen positivas y serias dudas en el tema, es necesario recurrir a los servicios de un perito (c. 1680).

e) Una decisión «Affirmative», en una causa que trata de incapacidad consensual, debe ser normalmente respaldada por una pericia: porque, en

palabras del Papa, ha de demostrarse que una «*seria* anomalía psíquica» estaba presente. En cambio, una decisión «Negative» no ha de ser necesariamente avalada por una pericia.

f) Por tanto, mientras un tribunal puede dar una decisión «Negative», *contra* las conclusiones periciales (cfr. cc. 1579, § 2 y 1680), no puede afirmarse lo mismo del caso contrario: i.e. una declaración de nulidad cuando la pericia no ofrece *ninguna* diagnosis de una anomalía psíquica grave.

g) Por último, si hay una clara contradicción entre varias opiniones periciales, la posición del juez se hace más difícil. Es *posible* demostrar que una opinión está ampliamente respaldada por las Actas, mientras que la otra no lo está en absoluto; pero tal eventualidad resulta poco probable. En la práctica, tal contradicción entre los peritos parece inducir a un estado de duda tal para hacer obligatorio el recurso al c. 1060.

Las causas presentadas bajo el c. 1095, ¿son más «fáciles» de tratar?

Algunos jueces y abogados dan la impresión de considerar que la incapacidad consensual contemplada en el c. 1095 ofrece una base «fácil» para causas de nulidad: hecho que siempre me ha dejado bastante perplejo.

Alcanzar certeza moral de la nulidad de un matrimonio por motivo de consentimiento defectuoso nunca es fácil, ya que exige un juicio presente de la validez de un acto *interno* puesto hace cinco, diez o veinte años. La valoración judicial de hechos externos siempre ofrece dificultades; pero, si el hecho que hay que enjuiciar es interno, las dificultades aumentan enormemente. Probar la simulación, por ejemplo -como cualquier juez con un poco de experiencia tiene bien comprobado- es rara vez fácil. Me parece evidente que -si el asunto se considera con un poco de seriedad jurídica- la prueba de la incapacidad consensual es muchísimo más difícil. Cuando se falla una causa de simulación, una decisión afirmativa depende de la prueba de la deliberada exclusión, por una de las partes, de alguna propiedad esencial del matrimonio. Esta prueba depende -normal y naturalmente- de la *confessio simulantis*, ya que el supuesto simulador es el único que puede verdaderamente conocer su propia mente en el momento del consentimiento. El fallo, en un caso de simulación, es una decisión

acerca de la real intención de una persona, partiendo de la base de sus afirmaciones y a la luz del resto de las pruebas¹⁵.

Ahora bien, el caso de incapacidad consensual ofrece ciertos puntos de semejanza con la simulación, pero otros, y muy evidentes, puntos de contraste. También bajo el c. 1095, el tribunal, quizá después de transcurridos muchos años, debe pasar juicio sobre un estado mental interno situado en un momento determinado en el pasado. En otras palabras, debe proyectarse hacia atrás en el tiempo, para establecer con certeza moral qué es lo que realmente ocurrió, dentro de la «psyké» de la persona en el momento del consentimiento. Es éste el punto de semejanza. El punto de contraste, en cambio, es que el tribunal ha de establecer, no aquello que la parte realmente *se propuso* elegir (un matrimonio verdadero o no), sino el hecho de que era *incapaz* de elegir aquello que realmente se propuso. En cuanto al simulador, la alegación es que se propuso algo distinto de un matrimonio verdadero. En cuanto a la parte incapaz, la alegación es que, proponiéndose un matrimonio verdadero -incluso estando convencido que contraía un verdadero matrimonio-, resultaba, por factores de los que tal vez era totalmente inconsciente, incapaz de hacerlo.

Sometidos, por tanto, a una seria consideración jurídica, el argumento de la incapacidad consensual ofrece dificultades notables, y ha de considerarse todo menos «fácil»¹⁶. El caso es, desde luego, distinto si existe una historia médica pre-matrimonial de anomalía psíquica, con algún tipo de tratamiento psiquiátrico, o si la parte, poco después de las nupcias, comenzó a mostrar síntomas de alguna grave psicopatología. Si no se cumple ninguno de estos dos presupuestos, resulta francamente difícil comprender cómo un juez pueda alcanzar una certeza moral de la existencia -hace diez o veinte años- de un «handicap» tan anormal como la incapacidad para consentir al matrimonio¹⁷.

15. Es verdad que la nulidad puede declararse aún en la ausencia de la *confessio simulantis*, e incluso a pesar de una firme «*negatio simulantis*», con tal que el resto de las Actas ponga el hecho de la simulación fuera de razonable duda. Pero, incluso en este caso más bien infrecuente, queda claro que el juez, a la luz de todos los hechos y pruebas, está decidiendo cuál era la *mente auténtica* de la parte, al momento de prestar consentimiento.

16. Es ésta quizá la razón por la cual los abogados italianos, con el buen sentido jurídico que les suele caracterizar, tienden a evitar el motivo de incapacidad consensual, y prefieren el de la simulación, cuando -como ocurre tan a menudo hoy- el caso lo indique.

17. «Difficillime, morali cum certitudine, constare potest contrahentem iam tempore nuptiarum incapacem esse exsequendi officia substantialia coniugalia, nisi iam tempore

Patología y normalidad

Sólo cabe comprender y estudiar el desorden en relación con el orden. De modo semejante, la patología (la anormalidad fisiológica o psíquica) sólo puede entenderse y ser objeto de discusión y estudio con referencia a la normalidad. A veces, exagerabdi, digo que la normalidad es un invento de la psicología moderna... Ahora bien, pienso que no exagero en absoluto al mantener que el concepto de normalidad propuesta por casi toda la gama contemporánea de spiquiatría y de psicología clínica no es aceptable para antropología cristiana.

El Papa recordó a la Rota en 1988: «E' nota la difficoltà che nel campo delle scienze psicologiche e psichiatriche gli stessi esperti incontrano nel definire, in modo soddisfacente per tutti, il concetto di normalità. In ogni caso, qualunque sia la definizione data dalle scienze psicologiche e psichiatriche, essa deve sempre essere verificata alla luce dei concetti dell'antropologia cristiana...». Para el canonista, que se basa en esta visión cristiana, el Papa continuó: «il concetto di normalità, e cioè della normale condizione umana in questo mondo, comprende anche moderate forme di difficoltà psicologica»¹⁸.

La psicología moderna ha hecho un estudio profundo de los defectos de personalidad, y tiende a presentar la *norma* de la ersonalidad humana como el estar libre de cualquiera de tales defectos. El cristianismo sabe que una norma tal es irreal, aquí en esta tierra. Para el cristiano, las personalidades «normales» abarcan a aquellas que son ligera o moderadamente defectuosas. Tan sólo las *gravemente* defectuosas son *tan* anormales como para ser incapaces. Ser «un tanto» anormal, por consiguiente, cae necesariamente dentro de la «norma» cristiana de la normalidad¹⁹.

De modo que no puedo compartir la opinión de Bersini cuando incluye, bajo el c. 1095, 2, «tutto l'insieme di disturbi psichici che sono *al limite tra il patologico e il normale*»²⁰. La frontera entre lo que fácilmente puede clasificarse como «normal», y lo que necesariamente ha de clasifi-

celebrati matrimonii ille laboraverit gravi omnino nevrosi, in animo iam altissimis inhaerente radicibus» (c. ANNE, 15 de abril de 1975, vol. 67, p. 291).

18. AAS LXXX (1988), 1180-1181.

19. «Ad valide contrahendum perfecta *sanitas psychica* non requiritur... cum nullus homo a levibus saltem defectibus personalitatis immunis evadat» (c. BRUNO, 17 de diciembre de 1982, vol. 74, p. 651).

20. Op. cit., 94.

carse como «gravemente patológico» es enorme; y a nadie que esté dentro de esta frontera es lícito privarle del derecho de casarse. En otras palabras, el número de personas «normalmente anormales» es legión; y sería una innegable violación de la justicia privarles de sus derechos humanos y eclesiales.

Gran parte de la psiquiatría moderna estima que de la comprobación de una anormalidad, puede y debe concluirse que ha estado siempre presente en la persona²¹. No soy psiquiatra ni hijo de psiquiatra, y me falta la competencia para saber si esta opinión tiene alguna base científica sólida. Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología cristiana, no tengo nada que objetar a la tesis, *con tal* de que el punto de partida sea que todos, hasta cierto punto, somos anormales²². Lo que no se puede concluir es que una leve anormalidad tenga que convertirse inevitablemente en una anormalidad grave; y, menos aun, que una grave anormalidad «superveniente» pruebe que la (leve) anormalidad, existente en el momento del consentimiento, constituía una incapacidad.

¿Incapacidad relativa o absoluta?

Antes que nada, no está de más recordar que existe una cierta ambigüedad en el uso del término «relativo», aplicado a la incapacidad:

a) «Incapacidad relativa» normalmente evoca la tesis según la cual la capacidad para el matrimonio tiene que medirse no *in abstracto*, con relación al matrimonio en sí, sino *in concreto*, esto es, referida a la unión con la persona concreta que se escogió como consorte;

b) pero cabría también hablar de incapacidad relativa en el sentido de incapacidad «parcial» o incluso *temporal*. Y entonces puede plantearse la duda: ¿existe una incapacidad parcial que invalida? ¿O ha de ser la incapacidad invalidante absoluta o total? ¿Lo ha de ser también en términos de tiempo?

21. «Nelle personalità abnormi il decorso è prettamente costituzionale. Personalità abnormi non si diventa ma si viene concepiti, si nasce, si vive, si muore. Si tratta di una costituzione, cioè di un modo de essere il quale è innato nel soggetto» C. FERRIO, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, Torino 1970, vol. I, p. 522.

22. Como consecuencia de esa anomalía «constitucional» que el cristianismo denomina pecado original.

La teoría de la incapacidad relativa, en la primera aceptación, es avanzada por algunos jueces. Mons. Serrano ha sido su abogado principal en la Rota Romana, aunque ha encontrado muy poco apoyo entre sus colegas²³. En consonancia con la tesis de que el matrimonio es esencialmente una relación interpersonal, propone que, a fin de determinar la capacidad consensual, no basta examinar las personalidades de los cónyuges, aislándolas la una de la otra; hace falta examinar primordialmente su capacidad para establecer esa relación interpersonal esencial.

No hallo ninguna base sólida en el derecho, ni en la teología o la antropología cristianas, para fundamentar esta teoría. La incapacidad consensual significa incapacidad para con los derechos/obligaciones objetivos del matrimonio en su esencia jurídica. Implica incapacidad en cuanto al matrimonio considerado esencialmente, en sí, y no existencialmente en cuanto atañe al «partner» concreto que se ha escogido²⁴. La incapacidad consensual se relaciona con el matrimonio, no con el cónyuge. Es incapacidad «persona-institución», no «persona-persona»²⁵.

La teoría interpersonalista razona, en definitiva, desde el fracaso del matrimonio *in facto esse*, a la invalidez del matrimonio *in fieri*. Si, con el pasar del tiempo, un cónyuge se demuestra capaz de un matrimonio «realizado» -en su aspecto de relación interpersonal-, *tenía* capacidad

23. Mons. Serrano mismo, al referirse a la teoría en una Sentencia reciente (*Lafayatten*, 26 de mayo de 1988, n. 4), solamente cita alguna Sentencia de Mons PINTO en apoyo de su punto de vista. Sentencias rotales que rechazan la teoría incluyen: c. RAAD, 14 de abril de 1975 (vol. 69, p. 260); c. DI FELICE, 12 de nov. de 1977 (vol. 69, p. 453); c. LEFEBVRE, 4 de feb. del 1978; c. AGUSTONI, 20 de feb. de 1979; c. PARISELLA, 15 de marzo de 1979; c. BRUNO, 22 de feb. de 1980 (vol. 72, p. 127); c. FIORE, 27 de mayo de 1981 (vol. 73, pp. 314-317); c. POMPEDDA, 19 de feb. de 1982 (vol. 74, p. 90); c. STANKIEWICZ, 24 de oct. de 1985 (vol. 77, pp. 448 ss); c. RAGNI, 24 de mayo de 1988, n. 5, etc.

24. Mons. Pinto propone que la discreción necesaria para la validez exige deliberación acerca de los derechos/deberes esenciales, «non in abstracto sed in casu concreto considerata» (22 de nov. del 1985, vol. 77, p. 538). No comparto esta opinión. La imprudencia o la irresponsabilidad al contraer nupcias con una persona concreta, no puede elevarse al nivel de una falta invalidante de discreción acerca de las obligaciones esenciales del matrimonio. Cfr. c. COLAGIOVANNI, 11 de dic. de 1985 (vol. 77, p. 571).

25. «Sicuti connubii natura a voluntate hominum non pendet, ita pariter iura-obligationes essentialia matrimonii suam habent obiectivam vim et existentiam. Non igitur agendi et essendi ratio personarum moralem bonitatem et validitatem iuridicam confert actibus humanis, sed istorum conformitas cum ordine morali-iuridico obiectivo. Exinde, etiam capacitas eiusmodi... refertur ac referri debet non de subiecto ad subiectum, sed obiective ad matrimonii obligationes essentialia» (c. POMPEDDA, 19 de feb. de 1982, loc. cit.).

consensual desde el inicio; si no se demuestra capaz en este sentido, *no* la tenía. El criterio probatorio es el *resultado*: un matrimonio fracasado prueba la incapacidad; uno feliz o satisfactorio prueba la capacidad. Se crea un *vínculo*; si funciona, bien; si no funciona, se puede disolver. Como se ve, aquí los presupuestos llevan lógicamente no a la nulidad, sino al divorcio. En efecto, mientras se pueda, al menos teóricamente, idear maneras de comprobar -antes del matrimonio- la adecuada discreción de juicio de los novios, pienso que la incapacidad relativa sólo puede verificarse *a posteriori*. Lo que significaría, en el fondo, canonizar una praxis pastoral de matrimonios «a prueba».

Una falla fundamental de la teoría «interpersonalista» del matrimonio consiste en no precisar en qué consiste la peculiar esencia de la interpersonalidad conyugal. La teoría de la incapacidad relativa falla por lo mismo. Como no ha logrado determinar cuáles son los derechos/obligaciones esenciales, *propios de la interpersonalidad*, no sirve para la aplicación del c. 1095.

Es evidente que la validez del consentimiento matrimonial exige la capacidad para un tipo concreto de relación: la relación conyugal, caracterizada por determinadas obligaciones -exclusividad, procreatividad, permanencia- hacia el otro cónyuge, quienquiera que sea. Exige la capacidad para relacionarse según la esencia del matrimonio; pero no para relacionarse con un tipo concreto de persona. Medir la capacidad según el *tipo* de esposo que se ha elegido, significa someter el vínculo matrimonial a la compatibilidad²⁶.

De hecho la incapacidad relativa viene a identificarse con la incompatibilidad, que no es un concepto aceptable para la antropología cristiana. Para mí, la «incompatibilidad» no se distingue de la «imposibilidad moral», que a su vez significa sencillamente la «extrema dificultad» que una persona, dado su carácter, experimenta para hacer u observar algo. Dentro de una visión cristiana, fácilmente se acepta que ciertas

26. «*Rotalis iurisprudencia docet agi debere de vera incapacitate neque tantummodo de mera difficultate, atque eandem verificari dumtaxat in casibus morborum psychicorum at non sufficere simplicem characteris incompatibilitatem*» (c. EWERS, 4 de abril de 1981, vol. 73, p. 221). En la instrucción de la causa, por tanto, hay que rechazar -como «suggerentes» y totalmente contrarias a la norma procesal (cfr. c. 1564)- preguntas sobre «rasgos de personalidad» de las partes, que a veces se proponen para el perito. Por ejemplo: «¿Son/eran de tal naturaleza como para ser destructivas de la relación interpersonal que es esencial para la vida conyugal?»

acciones o prestaciones ofrezcan grave dificultad, pero nunca que resulten absolutamente imposibles. Ningún confesor acepta la excusa: «Pero, ¿es que no *puedo* perdonar a esa persona?». Sí que puedes, con la gracia de Dios, y si tú quieres... Si un matrimonio ha pasado por una grave crisis, puede no ser razonable pedir que se mantenga la vida conyugal en común; en cambio, no es irrazonable pedir que se respete el vínculo matrimonial, ni es imposible hacerlo.

Los mismos psiquiatras a veces se muestran escépticos cuanto a la validez del concepto de una incompatibilidad radical entre dos personas. En una Sentencia rotal del año 1975, leemos la respuesta de un psiquiatra: «La segunda pregunta que se me propone se refiere al concepto de la «incompatibilidad esencial». ¿Qué es lo que se entiende por esto? Si se quiere proponer la idea de una incompatibilidad básica, inmutable e irrevocable, entonces dudo de que exista»²⁷.

Aquí podríamos considerar la tesis según la cual la necesaria discreción de juicio comprende la correcta valoración «objetiva y subjetiva» de los derechos/obligaciones que han de entregarse mutuamente en el matrimonio. La valoración «objetiva», según esta tesis, se refiere a los derechos/obligaciones en sí mismos, mientras la valoración «subjetiva» se refiere al discernimiento con el que las partes refieren estos mismos derechos/obligaciones a su propio matrimonio en concreto. Esta tesis no encuentra fundamento en el Código. El canon habla de discreción de juicio en cuanto a los derechos/obligaciones esenciales del *matrimonio*, y no de este matrimonio en concreto. En todo caso, el contraste «objetivo-subjetivo» no es adecuado al caso. Para ser correcta o suficiente, la valoración hecha por el «sujeto» (la parte) ha de estar dotada de una auténtica «objetividad», en el sentido que debe corresponder a una adecuada (por cuanto mínima) comprensión de las obligaciones matrimoniales esenciales, tales como son realmente en sí.

b) Miremos ahora los otros modos en los que se habla a veces de «incapacidad relativa», i.e. cuando se usa «relativa» en el sentido de «temporal», o incluso «parcial». Indudablemente, se puede sostener que tal uso es impropio; pero no por eso deja de ocurrir; y cuando ocurre, hay que cambiar los términos de la discusión.

27. C. RAAD, 14 de abril de 1974 (vol. 67, p. 258).

Hay división de pareceres en la Rota sobre la cuestión de si la incapacidad temporal o provisional invalida. Al considerar el tema, debe distinguirse claramente el 1095, 2, del 1095, 3. La incapacidad consensual, según el n. 2 del canon, ha de ser juzgada exclusivamente con relación al momento mismo del consentimiento: ¿padecía la persona una anomalía psíquica tan seria que su discreción de juicio -en ese momento- acerca de los derechos/obligaciones esenciales del matrimonio era gravemente defectuosa? Si esto queda probado de hecho, no se ve or qué haya de excluirse la posibilidad que la parte pueda más tarde superar esta anomalía, y, de este modo, llegar a adquirir la suficiente discreción de juicio. Ahora bien, la *incapacitas assumendi* tiene asimismo que estar presente al momento del consentimiento; pero, a diferencia de la grave falta de discreción, está por su propia naturaleza *proyectada hacia el futuro*, tratándose de una incapacidad presente para cumplir obligaciones futuras. La prueba de la *incapacitas assumendi*, por tanto, depende mucho más de deducciones *a posteiori*. Si la persona, durante la convivencia conyugal, nunca cumplió con algún deber esencial, puede haber alguna base para concluir que era incapaz de hacerlo. Por el contrario, si efectivamente *cumplió* las obligaciones esenciales (aun mínima o parcialmente), entonces -desde el punto de vista lógico, moral y jurídico- es imposible concluir que era *incapaz* de tal cumplimiento en el momento de consentir.

Una amplia jurisprudencia sostiene que la incapacidad ha de ser perpetua o permanente; esto es, no sólo ha de estar presente de hecho en el momento del consentimiento, sino que no debe ofrecer ninguna esperanza de curarse por medios ordinarios y lícitos²⁸. Pienso que esta opinión es preferible.

El consentimiento, como es evidente, o es válido, sin más, o no lo es en absoluto. No existe tal cosa como un consentimiento «relativamente» o «parcialmente» válido. De modo semejante, la incapacidad o es absoluta

28. Cfr. c. PINTO, 18 de marzo de 1971 (vol. 63, pp. 187-188), 15 de julio de 1977 (vol. 69, p. 405), 12 de feb. de 1982 (vol. 74, pp. 68-69); 3 de dic. de 1982 (ibidem, p. 571); c. LEFEBVRE, 31 enero de 1976 (vol. 68, p. 41); c. PARISELLA, 23 de feb. de 1978 (vol. 70, p. 75); c. FERRARO, 28 de nov. de 1978, n. 10; c. AGUSTONI, 20 de feb. de 1979, n. 13; c. BRUNO, 30 de marzo de 1979 (vol. 71, p. 121); c. STANKIEWICZ, 11 de dic. de 1979 (ibidem, p. 552); c. EGAN, 10 de nov. de 1983 (vol. 75, p. 608); c. DE LANVERSIN, 8 de feb. de 1984 (vol. 76, p. 91); c. JARAWAN, 19 de junio de 1984 (ibidem, p. 372); c. DORAN, 1 de julio de 1988, n. 11 (in «Ius Ecclesiae», II, 1 (1990), p. 163); c. GIANNECCHINI, 20 de dic. de 1988, n. 3, etc.

-también en términos de tiempo- o no es auténtica incapacidad²⁹. Al nivel teórico, lo mismo que tengo capacidad de obligarme a lo que puedo cumplir hoy -aun cuando quizá ya no lo podré cumplir mañana-, de igual manera, como señala Sánchez, está claro que soy capaz de obligarme a lo que no puedo cumplir hoy, pero espero poder cumplir mañana³⁰.

Posiblemente la cuestión se aclarará más si pasamos de la teoría al caso práctico. ¿Qué ejemplo puede aducirse de una verdadera incapacidad que invalide, aun cuando la persona posteriormente «se haga» capaz? De hecho, la ninfomanía es frecuentemente aducida. Si discrepo de la opinión que, a pesar de la curación posterior de una ninfómana, su anterior consentimiento matrimonial era inválido, es por razones eminentemente pragmáticas. La curación subsecuente me parece *confutar* la exactitud o el rigor de la diagnosis -u otra «prueba»- de una condición *auténtica* de hiperestesia sexual al momento de las nupcias. Dado esto, resulta jurídicamente imposible alcanzar una certeza moral que la persona en cuestión *no podía* (*non valebat*) asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

En tal caso, parece que lo máximo que se puede probar es que, *durante un período*, ella no cumplió de hecho una obligación esencial; pero más tarde -por las razones que fueran- empezó a cumplirla. Quizá las pruebas indicaron correctamente un cierto grado pre-matrimonial (o post-matrimonial) de laxitud sexual; lo incorrecto fue la diagnosis o deducción de la *irresistibilidad*, en el período del consentimiento, del impulso hacia la promiscuidad (que es de la esencia de la ninfomanía). En otras palabras, lo que se juzgó ser una incapacidad fue sencillamente una dificultad que la persona, durante un cierto período (que incluía el momento del consentimiento), no quería -o posiblemente *pensó* incluso que no podía- superar; pero que más tarde, poniendo mayor esfuerzo y utilizando mejor los medios (también sin duda los sobrenaturales), supo superar de hecho³¹. En todo caso, me parece que, sea cual fuere -en tal

29. «Vitium hoc quod supponitur antecedens, requiritur etiam necessario perpetuum..., dum vere naturaliter incapax dici nequeat is, cui remanet sanationis possibilitas» (c. LEFEBVRE, 31 de enero de 1976: vol. 68, p. 41).

30. «Qui enim in praesenti non est solvendo, cum tamen sit spes fore in futurum, potest ad solvendum obligari» (S. SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. VII, disp. 92, n. 2).

31. Podemos aquí recordar de nuevo las palabras de Juan Pablo II a la Rota, en 1987: «Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la *incapacità*, en non già la

caso-, de un alegato de la exclusión del «bonum fidei», no se puede sostener el de la incapacidad consensual.

La incapacidad temporal no invalida; tampoco, por tanto, la posible futura incapacidad. Si una persona posee una capacidad consensual actual -conocimiento y voluntad suficientes para hacer una elección libre y verdadera-, entonces el matrimonio vale. Tampoco puede invalidarlo un factor «superveniens» que haga que sea moralmente imposible mantener el *consortium* conyugal. Ser consensualmente incapaz es ser actualmente incapaz: incapaz, en el momento concreto de consentir, de conferir derechos esenciales y/o de asumir obligaciones esenciales; la posibilidad latente (o patente) de que la persona pueda llegar a ser incapaz, dentro de unos años, no puede invalidar. Si esto no fuera así, nadie podría casarse válidamente con una persona afligida de un tumor cerebral que, dentro de cinco años, con toda seguridad, estará en un estado de demencia; o (para quien considere la educación de la prole como una obligación esencial) no se podría contraer matrimonio válido con una persona condenada a la pena capital, ya que nunca podrá cumplir la propia responsabilidad en cuanto a la educación del hijo que puede nacer de esa breve unión marital.

Hay grados de patología

Como ya hemos apuntado, el término «relativo» también se usa a veces para significar «parcial», cuando se dice, por ejemplo, que una persona está relativamente recuperada de una enfermedad. Sin entrar a discutir la propiedad de esta usanza, pienso que nos podría servir de punto de partida para un análisis más profundo, no sólo de la satiriasis o de la ninfomanía, sino de otras condiciones, como la homosexualidad que es también frecuentemente aducido como motivo de nulidad bajo el c. 1095. Creo notar, en ciertos tribunales, una creciente tendencia a concluir que estas condiciones son necesaria y absolutamente incapacitantes; y pienso que una mayor reflexión sugiere que esto no es necesariamente así.

difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione» (AAS LXXIX 1457).

En tales caso, conviene no perder de vista dos puntos principales. En primer lugar, estas condiciones constituyen, sin duda alguna, obstáculos serios para el tranquilo desarrollo de la vida conyugal. En segundo lugar, todas son condiciones que admiten grados³²: i.e. pueden estar presentes con mayor o menor gravedad.

Muchos homosexuales tienen también ciertas tendencias y capacidades heterosexuales; en tal sentido, no son absolutamente homosexuales; padecen, por decirlo así, de una homosexualidad parcial o «relativa». De modo parecido, una persona puede ser sexualmente débil o laxa, sin que sea «absolutamente» promiscua. Cabe desde luego afirmar que estas personas están «relativamente» incapacitadas para la vida matrimonial. Pero entonces debemos recordar nuestra antropología cristiana fundamental: que todos estamos relativamente incapacitados para la vida. Una incapacidad «relativa», en este sentido, no puede invalidar el consentimiento matrimonial.

A mi entender, no es suficiente, para probar la incapacidad, demostrar que una persona, en el tiempo de consentimiento, padecía alguna forma de condición homosexual o ninfómana. Para demostrar la incapacidad, hace falta probar que su condición era tan grave como para incapacitarle absolutamente para un mínimo cumplimiento de los derechos/obligaciones esenciales del matrimonio.

La jurisprudencia contraria -es decir, la exagerada disposición para hallar una incapacidad en *cualquier* forma o grado de anormalidad sexual- parece correr el riesgo de fomentar una política discriminatoria y no-cristiana contra amplias clases de personas, con la amenaza de cerrar, a los que *sean sexualmente más débiles*, la posibilidad de contraer matrimonio. Quien quiere vigilar por los derechos humanos y eclesiales de todos, no puede contemplar con indiferencia esta posibilidad.

Ni como moralista ni como canonista, jamás me ha gustado el término *remedium concupiscentiae*, que se solía emplear para describir un fin secundario del matrimonio. Sin embargo, no es un concepto del todo irrelevante. Si no obramos con la máxima cautela en la materia bajo discusión, podemos efectivamente excluir de la comunidad cristiana a personas que tienen especial dificultad en materia sexual, negándoles

32. Cfr. c. AGUSTONI, 23 de marzo de 1982 (vol. 74, p. 127).

acceso al Sacramento donde quizá podrían encontrar las gracias necesarias para su salvación.

Algunas reflexiones teológico-pastorales

No querría terminar sin unas breves consideraciones acerca de posibles efectos de la aplicación abusiva del c. 1095. Se dice que existen regiones donde los católicos pueden obtener una anulación tan fácilmente como los protestantes consiguen el divorcio. Sea cual fuera la verdad de esto, considero que es importante señalar que el paralelo -anulación/divorcio- necesita ser sometido a un análisis adecuado, no sólo teológico sino también pastoral.

Se ha escrito mucho acerca del efecto del divorcio fácil sobre la estabilidad del matrimonio: el divorcio fácil crea una situación donde la preparación para el matrimonio suele tomarse con creciente ligereza, y los matrimonios, en consecuencia, son más propensos a naufragar y a terminar en divorcio. Parece que podría afirmarse lo mismo de la anulación fácil; considero, sin embargo, que algo aun más serio ha de afirmarse.

Los acatólicos normalmente, no ponen en tela de juicio la validez del matrimonio que creen disuelto por el divorcio. Es verdad que pueden dudar del acierto de la decisión de casarse; pero poquísimas veces piensan que aquella decisión revelaba, o se basaba en, una condición psicopatológica. Sus hijos padecen a causa del divorcio; rara vez, sin embargo, concluyen que sus padres eran unos anormales, y nunca se les ocurre pensar que jamás fueran verdaderamente marido y mujer...

¿Estamos reflexionando bastante sobre lo diferente que es la situación para los católicos cuando las anulaciones por motivo de incapacidad consensual vienen a ser cosa de cada día? Dos personas han convivido durante 5, 10 o 20 años, en una relación no-conyugal o pseudo-conyugal; sus hijos son estricta, si no técnicamente, ilegítimos («mis padres nunca fueron marido y mujer»); y una de las partes, o ambas, queda marcada como una persona que, en el momento de las nupcias, era patológicamente anormal o inmadura...

Me pregunto a menudo si nuestro clero en general es consciente de la situación eclesial que una praxis de anulaciones fáciles tiende a crear. La

anulación ha sido descrita como el «divorcio católico». Pero no es tal cosa. Si no corresponde a verdad y justicia, es mucho peor que el divorcio.

Les invito a considerar tan sólo este punto. Un protestante puede, de buena fe, creer (y de hecho normalmente sí cree) que un matrimonio verdadero puede ser disuelto por el divorcio. Un católico, en cambio, no puede creer que un matrimonio *verdadero* se disuelve por la anulación. Un pastor protestante, por tanto, puede -en perfecta buena fe- preparar para el matrimonio a una pareja que quizá no ve como suficientemente madura para ello. Puede decirse a sí mismo (ellos mismos, incluso, pueden decirse): si no sale bien, siempre queda el divorcio. Ellos creen que se trata de contraer un matrimonio perfectamente válido y en orden; y que su divorcio -en el caso en que llegara- no significaría en absoluto que jamás habían estado casados.

Un sacerdote católico no puede, de buena fe, preparar a una pareja, en parecidas condiciones de dudosa discreción o capacidad, para una ceremonia nupcial, pensando (o, lo que sería peor, diciéndoles): si no sale bien, siempre podéis conseguir una anulación. Porque esto significaría encaminarles, o permitirles que vayan a la deriva, hacia un posible «no-matrimonio», donde les faltarían, entre otras cosas, la gracia sacramental, y donde las posibilidades del fracaso estarían enormemente multiplicadas.