

LA CAPACIDAD PSIQUICA NECESARIA PARA EL MATRIMONIO *

INTRODUCCION

Las incapacidades psicológicas, en cuanto base de muchas nulidades matrimoniales, han sido el punto central del discurso dirigido por el Papa Juan Pablo II a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, el pasado 5 de Febrero de 1987.

Este discurso obtuvo en su momento amplia resonancia en los medios de comunicación social: de una parte, el tema de las nulidades matrimoniales canónicas vienen sensibilizando a la opinión pública desde hace bastantes años. Y cualquier ocasión es buena, trátase de unas palabras del Papa o de una sentencia dictada por un Tribunal eclesiástico en causa de una persona importante, para que esa sensibilización salga nuevamente a la superficie en forma de preguntas, tópicos, acusaciones e incluso invectivas. Este sensacionalismo hizo de hecho surgir muchas especulaciones ligeras en torno al discurso del Papa.

Por otro lado, las inmadureces psíquicas, muy frecuentes en nuestra civilización actual a pesar del progreso o quizá por él, se presentan hoy como una de las razones más frecuentes de desintegración de los matrimonios. Inmadurez de juicio; inmadurez de voluntad; inmadurez afectiva —más o menos profundas y cualificadas— son expresiones que se han convertido en los últimos tiempos en puntos de referencia casi obligada para los que de alguna manera se dedican a este menester de las causas matrimoniales.

El discurso del Papa es sin duda un discurso importante. Pero no lo es tanto por este sensacionalismo que ha podido desatar en algunos medios, cuanto por la ocasión, que brinda a los jueces y a los especialistas, para profundizar

* *Nota del Consejo de Dirección:* El 5 de Febrero de 1987 tuvo lugar la audiencia anual de S. S. Juan Pablo II a los miembros del Tribunal de la S. Rota Romana. Con tal motivo, y como suele ser habitual, el Romano Pontífice pronunció un Discurso dedicado, principalmente, a matizar cuestiones sustantivas y procesales referentes a la nulidad matrimonial por incapacidad psíquica en el consentimiento matrimonial ('Allocutio ad Praelatos Auditores, Administros, Advocatosque Rotae Romanae coram admissis', Comm 19, 1987, 3-8). Dada la importancia del tema, su repercusión práctica en los tribunales eclesiásticos y las interpretaciones (a menudo acompañadas de extrapolaciones) que del mismo se han hecho, la *Revista Española de Derecho Canónico* publica en este número una serie de estudios sobre el mismo que se completarán con otras aportaciones en el siguiente número. Por otra parte, la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, consciente de la importancia del tema, está preparando conjuntamente con algunos tribunales eclesiásticos españoles la realización de un Simposio dedicado a analizar esta compleja cuestión desde una amplia perspectiva científica interdisciplinaria.

en algunas cuestiones que, por estar más de actualidad o por los riesgos de desviaciones posibles en la interpretación y aplicación de la norma canónica, necesitan una reflexión y atención más urgentes.

No hay que olvidar que, si bien el Derecho de la Iglesia —como todo Derecho— es una realidad de la experiencia humana, abierta a la historia y expuesta siempre a cambios y variaciones exigidas por los signos de los tiempos, la evolución normativa en la Iglesia no es función directa de los jueces eclesiásticos; sino que la función judicial ha de actuarse a la luz de la expresión teológica del pensamiento y de la voluntad de la Iglesia. Y esa expresión teológica encuentra sus mejores y más naturales expresiones a través del magisterio de la misma Iglesia. La evolución positiva de la Iglesia ha de hacerla la propia Iglesia, sensibilizándose y haciéndose portavoz del 'sensus fidei' de todo el pueblo de Dios. Los canonistas vienen obligados a caminar bajo la luz del magisterio de la Iglesia y de la teología y no pueden fabricar ellos por su cuenta la luz¹.

Las palabras del Papa a los jueces eclesiásticos representan, por ello, un gran valor. Y el que la Universidad Pontificia de Salamanca haya querido dedicarles un comentario profundo en la *Revista Española de Derecho Canónico* pone de relieve la fina sensibilidad, el buen criterio y el claro acierto de sus responsables.

De todos modos, lo que ya nos permitimos anticipar es que el Papa con este discurso ni corrige ni restringe ni modifica las normas canónicas: ofrece simplemente subsidios para su interpretación; cauces para su aplicación. Como el mismo Papa enseña, en la tarea que realizan los jueces han de saber compaginarse la 'fidelidad al Evangelio y a la Tradición' con el 'esfuerzo de salir al encuentro de las nuevas necesidades de la Iglesia'. Sobre esta doble base, el Papa quiere dedicar y que se dedique una 'particular atención a las incapacidades psíquicas' por la gran incidencia que están teniendo en las declaraciones de nulidad de matrimonio. No trata el Papa de enmendar la plana o dar marcha atrás en los planteamientos del Concilio o del mismo Código. Pretende solamente alertar y poner en guardia frente a posibles desviaciones o lenidades.

No trata de restar independencia a los jueces matando su iniciativa. Busca sólo darles criterios de orientación en la búsqueda del camino recto en una materia delicada por las conexiones de la fe y de las exigencias del orden natural con los avances actuales de las ciencias del hombre.

En esta línea lo que hace el Papa es puntualizar algunos extremos dentro de una interpretación oficial del 'sensus legis'².

Dentro de estas coordenadas buscaremos desarrollar este pequeño trabajo.

1 Cf. O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio* (Milano 1978) p. 224. Cf. también por contraste C. Cardia, 'Il giurista a gli «occhi della storia»', en EIC 3-4 (1975) 278 ss.

2 Como dice Bernard Franck, 'il n'en demeure pas moins vrai aussi que cette «évolution» et ce «progrès» ne peuvent être indéfinis, tous azimuts et sans périls. Même si la jurisprudence «renovat iuventutem iuris» et cela «sensim sine sensu», ella ne saurait le faire en ignorant la doctrine sûre et solide, fondée sur les affirmations constantes et dogmatiques de l'enseignement officiel de l'église qui s'origine dans la révélation elle-même et dont les «canones» ne veulent être que l'expression juridique. Si la jurisprudence change —et doit

I.—CAPACIDAD PSIQUICA Y MATRIMONIO

La palabra 'capacidad', referida a la persona humana en cuanto ser con aptitud de titular derechos y deberes, puede venir calificada por distintos adjetivos. Así se puede hablar y hablamos los juristas de capacidad jurídica y de obrar, de capacidad penal o procesal, patrimonial o contractual, etc.: son diferentes campos en que esa persona puede desplegar sus posibilidades de vivir el Derecho.

La idea genérica de capacidad jurídica, sin ulteriores matizaciones, se apoya en la condición del hombre como persona y expresa como las condiciones de resonancia de una personalidad concreta en el campo del Derecho. De suyo, la titularidad de derechos y deberes, aunque hace pensar en aptitud psicológica para el acto humano, no siempre es consecuencia de actos centrados en el uso efectivo de la inteligencia y de la voluntad. La capacidad jurídica es tan sólo aptitud para ser titular de derechos y deberes, lo cual cabe perfectamente en un sujeto desprovisto de razón: los enajenados mentales y los niños recién nacidos pueden ser titulares de derechos, sin que por eso se pueda hablar en ellos de una madurez psicológica.

Cuando empleamos la expresión 'capacidad psicológica para contraer matrimonio' estamos situándonos en un plano previo a todas esas especificaciones positivas de la capacidad. Y nos movemos en el plano de la aptitud natural y radical del sujeto para poner actos humanos con una calidad correspondiente al valor y trascendencia del acto que se pone. La capacidad psíquica o aptitud mínima del psiquismo para realizar actos humanos, de los que la persona sea dueño y señor por el dominio racional que sobre ellos mantiene, es condición indispensable en todo actuar humano que se asiente en una decisión personal o precisa de ella.

La capacidad psíquica no se confunde, por tanto, con la aptitud de ser titular de derechos y deberes, sino que es más bien la aptitud previa para el acto humano, al que, en su condición de tal, se le anudan derechos y deberes. Un loco puede ser titular de derechos, como hemos dicho, pero nunca se podrá hablar en él de verdadera capacidad psicológica.

Las capacidades jurídicas son algo establecido por el Derecho en relación íntima, en interdependencia y en apoyo de la persona humana, pero no se pueden confundir con ella. El de persona humana es un concepto referido a una existencia personal; el de capacidad jurídica es una manifestación de la personalidad en cuanto se hace susceptible de derechos y deberes jurídicos.

Nosotros aquí, al hablar de capacidad psíquica, nos situamos en un plano anterior a lo jurídico: en el plano de las posibilidades naturales de la persona humana para realizar un acto cualificadamente humano, que puede servir de base a un ulterior entramado jurídico.

changer— en raison du changement incessant des situations et des conditions de vie, le donné révélé demeure immuable et sustrait à toute «atomisation» ou «pulvérisation» dans le temps' ('Quelques points de jurisprudence récente des officialités britanniques et allemandes', en RDC 3-4, 1982, 212-13).

Pero, además, ocurre que la idea de capacidad psicológica la referimos precisamente al matrimonio. Con ello orientamos nuestra reflexión hacia una parcela del actuar humano muy específica y cualificada: aquel obrar personal por el que varón y mujer pueden instaurar entre sí un consorcio total de sus vidas por el intercambio de los elementos conyugales que residen en ellas.

En relación con el matrimonio, podemos ya preguntarnos qué actividad natural ha de ser capaz de realizar un contrayente para que pueda ser considerado capaz del mismo.

Desde un punto de vista psicológico, lo que nos interesa es su posibilidad de proyectar la propia mente (entendimiento y voluntad) sobre la 'íntima comunidad de vida y de amor conyugal', en que consiste el matrimonio³. Esto quiere decir que el consentimiento subjetivo —el acto de voluntad— en sí mismo debe contener ya un conocer y un querer conyugales: no un conocer y un querer neutros, válidos indistintamente para cualquier convenio; esa racionalidad ha de ser ya en sí misma una racionalidad adecuándose a la institución matrimonial, a la que pone en acto y concretiza. En este sentido, se puede decir que ya en el primer momento inicial del matrimonio aparece una interpersonalidad que no es la que se da en cualquier otro contrato bilateral, sino que ya en ese primer momento se descubre una interpersonalidad específica: una interpersonalidad que, para constituirse, no ha de mirar tan sólo a los sujetos de la relación, sino también al contenido mismo del acto que se especifica por su aspecto de realización personal e íntima. En este mismo sentido, esa interpersonalidad, que se hace esencia permanente de la comunidad de vida, es también presupuesto para que se produzca y cree la naturaleza de la unión conyugal. Esa interpersonalidad conyugal, que aletea en el momento inicial, es fundamento ontológico y condición 'sine qua non' para la existencia misma de la *res matrimonialis*.

Todo esto nos induce a señalar que el examen de la capacidad psicológica para el matrimonio ha de mirar no sólo a la formación de la decisión humana; sino también ha de extenderse al contraste del presente de la decisión con el futuro de las obligaciones que esa comunidad necesariamente comporta⁴.

En la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio se ha distinguido siempre en él una doble perspectiva: la del *initium matrimonii*, llamado también matrimonio *in fieri*; y la del *status matrimonialis* o matrimonio *in facto esse*.

El matrimonio *in fieri* era el mismo acto constitutivo del vínculo conyugal. El matrimonio es una alianza, un compromiso personal de los esposos, que se realiza en el momento de la emisión del consentimiento. Es ese consentimiento lo que realiza el matrimonio y nada ni nadie puede suplirlo (can. 1057). El matrimonio llamado *in fieri* es sin duda un suceso que pasa: el consentimiento subjetivo se hace historia tan pronto como se emite.

Jurídicamente se acentuaba mucho este carácter contractual y consensual del matrimonio, de tal forma que la capacidad-incapacidad se perfilaba casi sólo a partir de esa perspectiva del acto humano, que origina el matrimonio. La

3 Vid. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) n. 48.

4 Cf. O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, cit., p. 248; igualmente cf. P. Hayoit, 'La conception «existentielle» du mariage et ses répercussions en matière d'erreur', RDC 1 (1983) 12.

validez-invalidéz del matrimonio se consideraba estrictamente a partir de la comprobación de las disposiciones o condiciones y por las intenciones de los contrayentes en el momento preciso de su consentimiento; y no se atendía nada o muy poco a la realidad misma de la comunidad de vida, en que se sitúa el matrimonio como *status coniugalis*.

La Iglesia reconocía, es verdad, que ese consentimiento personal y constitutivo no era un fin en sí mismo, en el que comenzara y terminara el matrimonio; sino que también admitía que ese consentimiento era la puerta por la que los cónyuges entran en la institución matrimonial y la convierten, de ser algo abstracto, en una realidad concreta de la integración de sus personas en un consorcio total de vida. Pero era tan acusada e intensa la polarización de todo en torno al momento inicial que lo otro, la realidad surgida del consentimiento, la integración, el *status coniugalis* quedaba como difuminado y perdido en la penumbra. Y de hecho, en cuestiones relativas a incapacidad, casi todo se reducía a juzgar del estado psíquico y de las intenciones de los contrayentes en ese momento preciso y puntual de la celebración⁵.

Por tanto, el problema de la capacidad-incapacidad psíquica se planteó clásicamente en torno al uso de razón.

En la doctrina clásica se consideraba capaz al contrayente dotado de uso de razón, dentro de una doble perspectiva de base analógica. Está por un lado la orientación fundada en T. Sánchez⁶, que exigía para el matrimonio un uso de razón *qui ad culpam lethalem satis est*: es decir, el uso de razón, que se presume a los siete años de edad. Por otro lado, la postura doctrinal de Santo Tomás, se concretaba en dos puntos fundamentales: de una parte, se preconiza para el matrimonio una discreción o discernimiento mayor que el requerido para pecar mortalmente, ya que el matrimonio presenta una proyección de futuro sobre la vida y el destino de los contrayentes (*ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in praesens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Maior autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in actum unum praesentem*)⁷. Santo Tomás estima, según ésto, que la discreción debe proporcionarse a la calidad del contrato. Sin embargo, de otra parte, marca un contrapunto en esta orientación cuando dice también que, siendo el matrimonio una institución a la que la misma naturaleza inclina, se ha de exigir un menor vigor de razón para el matrimonio que para los demás contratos (*in illis ad quae natura inclinatur non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum sicut in aliis et ideo antea potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire quam possit in aliis contractibus res suas sine tutore tractare*)⁸.

Se trata, como se observa, de criterios analógicos derivados de las nociones de imputabilidad moral o de responsabilidad contractual; criterios a todas luces insuficientes: porque, en cuanto al criterio basado en la imputabilidad moral,

5 Cf. P. Hayoit, 'La conception «existentielle» du mariage...', cit., p. 16.

6 T. Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento disputationes*, lib. I, disp. VIII, nn. 15-16.

7 Santo Tomás, *Summa Theologica*, Supplem., q. 43, art. III.

8 Santo Tomás, *Summa Theologica*, Supplem., q. 58, art. V.

el mismo viene expresado en términos de más o de menos, de culpa o no culpa, de culpa grave o culpa leve, mientras que el consentimiento ha de expresarse en términos de suficiencia o insuficiencia. Además, la imputabilidad moral es algo que afecta y se predica de un sujeto en un momento determinado y no compromete a la persona más que en tiempo presente, mientras que el matrimonio, al ser contrato al que viene ligada la suerte futura y toda la vida de la persona que lo contrae comprende a esa persona con mucha mayor intensidad y fuerza.

Y en cuanto al planteamiento de Santo Tomás, observamos que se debate entre dos posiciones difíciles de conciliar: por un lado, se contempla la gravedad de un negocio que compromete de por vida, como una *servitus perpetua*⁹; y por otro discurre la consideración de ser el matrimonio una institución del derecho natural: no es fácil ni mucho menos deducir de esas dos afirmaciones tan divergentes cuál haya de ser el *minimum* de discernimiento requerido.

La conocida sentencia c. Felici, de 3 de Diciembre de 1957¹⁰, busca otros criterios apelando a la idea dinámica de inteligencia: en su dinamismo y proyección hacia el acto humano completo se puede distinguir el primer paso de la *vis cognoscitiva* o especulativa (facultad de aprehender simplemente el objeto) y la *vis critica* o facultad crítico-valorativa (facultad de juzgar y de razonar, comparando unos juicios con otros y deduciendo conclusiones nuevas de los mismos). Y se llega a la conclusión de que no es suficiente para el matrimonio un conocimiento puramente teórico, una simple *vis cogitandi*, sino que hace falta una *vis ratiocinandi*, no en abstracto, sino en relación con el matrimonio que se celebra: fuerza de razonar, de estimar y ponderar prácticamente el matrimonio que se ha de celebrar, así como las obligaciones inherentes al mismo y los motivos para elegirlo o no¹¹. Mientras que la facultad puramente cognoscitiva —de aprehensión cognitiva de la realidad— puede admitirse que ya existe con el simple uso de razón, el uso de la facultad crítico-valorativa —como enseña la Psicología— es claramente posterior y no se reputa existente en las personas antes de la pubertad.

Esta sentencia, que se ha mantenido en la Jurisprudencia como un hito para marcar la discreción requerida tiene su antecedente en otra anterior c. Wy-

9 Como se dice en una sentencia c. Ferraro, de 14 de Marzo de 1969, *rationi vero, e futuro expetita, alia est addenda, in obligationis pondere posita: maior enim quam in ceteris negotiis requiritur consilii et arbitrii libertas ad obligationem ineundam, quae secunfert totius vitae servitutem* (SRRD 61, 1969, p. 277).

10 SRRD 49 (1957) 780-89.

11 Sobre la relevancia o irrelevancia de los motivos y de la motivación del acto para los juristas en materia de análisis del comportamiento humano, cf. O. Fumagalli Carulli en su obra, ya citada, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, especialmente pp. 147 ss. y 198 ss. Como ella misma señala, el proceso de la motivación, de tanto interés para los psicólogos, aunque no se hayan puesto aún de acuerdo y mantenga posiciones contrapuestas sobre muchas cuestiones, 'fuorisce dall'ambito del giuridicamente rilevante, essendo in conflitto con il generale postulato, proprio al diritto, dell'irrelevanza del *finis operis* ed in genere dei motivi'. Se precisa en la nota 11 que 'lo studioso della psique, a differenza del giudice o giurista, è in questa ipotesi interessato a scoprire non tanto «dove» eso condurrà (punto invece che interessa al giurista), bensì «per quali vie» attiverà la decisione matrimoniale': en una palabra, al jurista le interesa sobre todo, al analizar un consentimiento matrimonial, a dónde, a qué nivel ha llegado el 'querer consciente'; al psicólogo, por el contrario, lo que más le importa es determinar por qué vías se ha llegado.

nen, de 25 de Febrero de 1941¹²: se habla ya en este momento de la necesidad del conocimiento ponderativo de la naturaleza y valor del matrimonio, sin que sea precisa sin embargo una valoración exacta y refleja de todos y cada uno de los derechos y obligaciones; como tampoco necesitan los contrayentes valorar y ponderar todo el valor ético, religioso, social y jurídico del matrimonio¹³.

Como señala Di Felice¹⁴, esta orientación viene a expresar ya un criterio subjetivo concreto, aunque bien es verdad que en el fondo se mantiene el criterio analógico: propiamente lo que se establece es un criterio fundado en la edad mental. De cualquier forma, la sentencia c. Felici no progresa especialmente respecto de la c. Wynen, en la que ya aparece la expresión —muy sugestiva— *discretio et maturitas iudicii quae contractui matrimoniali ineundo proportionata sint*.

Esta idea es por fin la que asume la sentencia c. Sabattani, de 24 de Marzo de 1961: se reconoce la importancia de la referencia a la facultad crítica, pero al mismo tiempo se la considera dentro de la dinámico del acto humano: de este modo la *discretio iudicii matrimonio proportionata* pierde su carácter analógico derivado de su referencia a una determinada edad mental y se involucra con la fuerza concreta que en una persona concreta permite el acto deliberado y libre de voluntad en relación siempre con un objeto determinado. Como señala Pompedda^{14*}, 'si richiede una sufficiente uguaglianza —potremmo dire una *debita proportio*— fra il libero arbitrio del contraente (che è il dominio di se stesso), e l'impegno ad istaurare quell'intimissimo *vitae consortium* che costituisce il matrimonio *in facto esse*, nella sua esistenza'. Con ello, el criterio de analogía se convierte en psicológico y subjetivo, dentro ya de una línea de mayor aproximación a una concepción más personalista y menos abstracta e institucional del matrimonio: con esta orientación aparece más clara y urgente la necesidad, en estas causas, del concurso del perito psicólogo o psiquiatra, para apreciar esa fuerza en una persona concreta y en un momento determinado de su biografía personal¹⁵.

Reconociéndose, por tanto, que el matrimonio es una realidad viva surgida del consentimiento, esa realidad apenas contaba al valorar la capacidad-incapacidad de las personas. Siendo esa realidad un producto de los propios contrayentes, integración de las dos personas, comunidad estrechísima de sus vidas, consorcio de la totalidad de esas mismas vidas, la valoración capacidad-incapacidad se quedaba en la corteza del matrimonio, en su envoltorio del consenti-

12 SRRD 33 (1941) 148-52, nn. 7-12.

13 Una cosa es la 'maturitas iudicii' necesaria para el consentimiento matrimonial y otra distinta, la capacidad de dar un juicio de valor o de hacer una valoración ética del instituto del matrimonio. Esto último no se requiere, como proclama unánimemente la Jurisprudencia: cf. por ejemplo, sentencias c. Felici, de 22 de Mayo de 1956; c. De Jorio, de 20 de Noviembre de 1968 o c. Fagiolo, de 14 de Mayo de 1971.

14 A. Di Felice, 'La «discretio iudicii matrimonio proportionata» nella giurisprudenza rotale', en AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel Diritto Canonico* (Roma 1976) p. 23.

14* M. F. Pompedda, 'Neurosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale', en AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale in Diritto Canonico* (Roma 1976) p. 66.

15 A. Di Felice, op. cit., pp. 15-18.

miento y no se llegaba al meollo de apreciar ese consentimiento subjetivo en su proyección sobre las posibilidades de vivir lo que se ha conocido y querido. Si el matrimonio es intelecto y voluntad conociendo y queriendo un cuadro institucional, 'fundado por Dios y en posesión de sus propias leyes', 'dotado con bienes y fines varios', pero queriéndolo no en plan especulativo y platónico sino en orden a plasmar todo eso en una realidad concreta, es claro que, si es importante el disponer de unas mínimas dotes intelectual-volitivas, no lo es menos el disponer de fuerzas humanas —y no de intelecto y voluntad únicamente— para convertir ese conocer-querer en una realidad de vida conyugal. El matrimonio en su fundación natural y divina no es otra cosa que un patrón o modelo ideal. El matrimonio, en abstracto, es algo hecho para encajar una realidad humana pero en sí tiene poco de esa realidad. La realidad del matrimonio surge cuando los contrayentes juntan ese modelo con su consentimiento válido. ¿Esta realidad no habrá de contar también? ¿No ha de ser tenida en cuenta para valorar la capacidad-incapacidad? ¿El que esas personas, hipotéticamente capaces de conocer y de querer, no fueran sin embargo capaces de plasmar mínimamente en la realidad concreta los trazos fundamentales de ese esquema ideal no habría de tener importancia?

Esta era la situación de la capacidad psíquica para el matrimonio en los albores del Concilio Vaticano II.

II.—LA NUEVA CODIFICACION DE LAS INCAPACIDADES PSIQUICAS PARA EL MATRIMONIO

1. *La posición del Vaticano II*

El Concilio Vaticano II, presentando a la Iglesia como 'pueblo de Dios' en contraste con la idea iuspublicista de 'sociedad jurídicamente perfecta', vino a echar los cimientos de una eclesiología más personalista y comunitaria; menos institucional y jurídicista.

La trascendencia de esta nueva concepción de la Iglesia no se queda encerrada en el marco estricto de la eclesiología, sino que lo trasciende netamente al hacerse la nueva concepción de la Iglesia y del hombre el fermento de un nuevo talante que se patentizará en todas las manifestaciones de lo eclesial.

El matrimonio no podía constituir una excepción a esta regla, sobre todo si tenemos en cuenta esta referencia del Concilio a la importancia del matrimonio: 'el bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana aparece estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar'¹⁶.

La doctrina oficial de la Iglesia sobre el matrimonio giraba mayormente en torno al Código de 1917: predominaba en él la idea de contrato; de jerarquía de fines con primacía de la procreación y subordinación y penumbra del *mutuum adiutorium*; y con una proyección casi exclusiva del objeto formal sobre el *ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*, del antiguo can. 1081.

16 Const. sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) n. 47.

Esta orientación oficial ya venía siendo fuertemente contestada por otra dirección que trataba de enlazar con una tradición más personalista, que tuvo expresiones en la época clásica (por ejemplo, Hugo de San Víctor) y que cuenta con destellos oficiales en el Catecismo de Trento y en la encíclica *Casti connubii* de Pío XI, sin olvidar atisbos muy significativos en las enseñanzas de Pío XII: en su famoso discurso a las comadronas italianas, de 29 de Octubre de 1951, sin decaer la prevalencia del fin primario, se reconocía la vigencia de los otros fines y se ponderaba el valor personal del matrimonio. En este discurso de Pío XII se puede decir que viene resumida la mente oficial de la Iglesia antes del Concilio. Sus expresiones son del siguiente tenor: 'se questo apprezzamento relativo non facesse che mettere l'accento sul valore della persona degli sposi piuttosto che su quello della prole, si potrebbe a rigore lasciar da parte tale problema; ma qui si tratta di una grave inversione dell'ordine dei valori e dei fini posti dallo stesso Creatore... Ora la verità è che il matrimonio, come istituzione naturale, in virtù della volontà del Creatore non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione e la educazione della nuova vita. Gli altri fini, per quanto anchessi intesi dalla natura, non si trovano nello stesso grado del primo e ancor meno gli sono superiori, ma sono ad esso essenzialmente subordinati'. El Papa seguidamente anota que con esta enseñanza no se trata de negar o disminuir lo que hay de bueno y de justo en los valores personales resultantes del matrimonio, porque en el matrimonio y a la producción de la nueva vida el Creador ha destinado 'essere umani fatti di carne e di sangue, dotati di spirito e di cuore, ed essi sono chiamati in quanto uomini e non come animali irragionevoli ad essere autori della loro discendenza'. Todo en el matrimonio: 'l'opera comune della vita esterna; ma anche tutto l'arricchimento personale, lo stesso arricchimento intellettuale e spirituale, perfino tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale, è stato messo, per volontà della natura e del Creatore al servizio della discendenza' ¹⁷.

En el Concilio Vaticano II, los Padres conciliares se encontraron, además de con esta orientación tradicional, con una manera distinta de entender el matrimonio y de vivirlo, cuya expresión se patentiza no sólo en las obras de algunos autores (Doms, por ejemplo), sino también en la cultura y signos de los tiempos.

En este contraste de doctrinas y de tendencias, el Concilio optó —no sin resistencia— por el progreso doctrinal en la materia: se aplican también al matrimonio los principios personalistas basados en las exigencias de la dignidad de la persona humana ¹⁸ y se sacan las consecuencias. Con ello se abrieron sin

17 Vid. F. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae* (Roma 1969) vol. V, n. 2242, cols. 2933-34.

18 Como dice la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, 'de la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor': palabras, que son eco de la Enc. *Pacem in terris* de Juan XXIII y del radiomensaje navideño de Pío XII de 24 de Diciembre de 1944. Como dice la misma Const. *Gaudium et spes*, refiriéndose al matrimonio, 'esta sociedad de hombre y de mujer es la expresión primera de comunión de personas humanas' (n. 12).

duda insospechadas perspectivas, que la jurisprudencia comenzó a poner enseguida de relieve y más tarde acogió la nueva codificación canónica de 1983.

El Concilio, consciente —como decimos— del valor y de la trascendencia del matrimonio para la persona y la sociedad, con este 'aggiornamento' (exposición más clara de algunos puntos doctrinales de la doctrina de la Iglesia) 'pretende iluminar y vigorizar a los cristianos y a todos los hombres a fin de que se esfuercen por garantizar y promover la intrínseca dignidad del estado matrimonial y su valor eximio'¹⁹.

El texto fundamental, determinante de la nueva orientación personalista, se constituye por estas frases: 'la íntima comunidad de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador y dotada de leyes propias, se instaura por la alianza de los cónyuges; es decir, por su consentimiento personal e irrevocable... Del acto humano, por el que los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aún ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina... El varón y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Matth. 19-6), se ayudan y sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente por la íntima unión de sus personas y actividades... El matrimonio no es solamente para la procreación, sino que la naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que el amor mutuo de los esposos se manifieste ordenadamente, progrese y vaya madurando. De tal forma, que si la descendencia, tan deseada a veces, faltare, sigue en pie el matrimonio como intimidad y participación de toda la vida y conserva su valor fundamental y su indisolubilidad'^{19*}.

Estas enseñanzas, con ese planteamiento inédito en la Iglesia, habría de generar inmediatamente consecuencias en el campo jurídico.

El matrimonio es una realidad constituida por un consentimiento personal de los esposos contrayentes. La conclusión fluye con toda lógica: el matrimonio consiste ante todo y sobre todo en lo que se constituye: la comunidad de vida, aunque sin olvidar por supuesto el elemento constituyente: el consentimiento.

La capacidad, por tanto, psicológica, ese prerequisite esencial de la persona para que haya matrimonio habrá de ser contemplada no sólo desde el ángulo del acto humano (el uso de razón y el discernimiento) sino también desde el ángulo de la realidad constituida por ese mismo consentimiento: con lo que se echan las raíces y se abre paso con fuerza esa tríada actual de las incapacidades que gira sobre las palabras: conocer, querer y poder, pero que lo hace principalmente sobre la última: poder. Es incapaz no el que, pudiendo, no quiere conocer o no desea querer; es incapaz tan sólo quien no puede o conocer o querer o llevar a término lo que hipotéticamente se ha conocido y se ha querido. Y esa imposibilidad —hablando de las incapacidades psíquicas— deriva por fuerza de causas o raíces relacionadas con anomalías del psiquismo de las personas.

El cambio doctrinal era evidente: el centro se ha desplazado del matrimonio

19 Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) n. 47.

19* Ibid. nn. 48 y 50.

in fieri al llamado matrimonio *in facto esse*; del *initium matrimonii*, al *status matrimonii*; del *consensus*, a la *communitas vitae et amoris coniugalís*.

No es que con la nueva doctrina se haya perdido de vista la importancia que para esa realidad matrimonial tiene el acto humano que la origina: no se la pierde en absoluto de vista; se la mantiene en su valor justo de elemento constituyente. Lo que sucede es que el centro se desplaza y lo que antes —en el ordenamiento canónico— quedaba en la penumbra y sin mayor relieve doctrinal y jurídico, es sacado a la superficie con todas las consecuencias: de tal forma que el matrimonio ya no es un consentimiento, del que deriva una comunidad de vida; sino que se define mejor como una comunidad de vida, que se instaura a partir de un consentimiento. Esto, aunque pueda parecerlo, no es un mero juego de palabras, sino un verdadero fermento doctrinal que va a producir una verdadera revolución en el campo jurídico de las incapacidades psíquicas.

Las líneas clásicas de la *amentia-dementia* o del discernimiento (la *maturnitas iudicii*) corren también en otra dirección: la de las posibilidades del contrayente para constituir y para vivir esa comunidad de vida.

Las consecuencias de tal planteamiento no se dejan esperar: y llegan primero de la mano de una jurisprudencia muy atenta al dato humano; y, más tarde, ya definitivamente, a través de la nueva codificación canónica.

Inmediatamente de promulgada la Const. *Gaudium et spes*, se planteó el valor jurídico de la misma. Una corriente doctrinal inmovilista y estática —poco acorde con la idea fundamental normativa de la sumisión automática del ordenamiento positivo de la Iglesia al derecho natural y divino— negaba firmemente la juridicidad de la Constitución, alegando su carácter eminentemente doctrinal y pastoral. Muy pronto, sin embargo, se abre paso decisivamente en la valoración de los tribunales y de la misma doctrina la idea de su relevancia jurídica: destaca a este respecto la sentencia c. Anné, de 25 de Febrero de 1969: da comienzo su *in iure* con un supuesto fundamental: el aún vigente can. 1081 debe ser entendido e interpretado a la luz de la doctrina enseñada por el Concilio en la Constitución *Gaudium et spes* (n. 48-1). Las siguientes palabras de la sentencia no dejan lugar a dudas: 'por esta enseñanza los padres del Concilio han dado a conocer la naturaleza del matrimonio, tanto del matrimonio *in fieri* (el contrato) como del matrimonio *in facto esse* (el estado de vida), tal como ha sido instituido por Dios y dotado de propias leyes; es decir, según lo que es por el derecho natural'²⁰.

Y lo que la doctrina y la Jurisprudencia ponen en juego inmediatamente es si, además de las incapacidades psíquicas relativas estrictamente a las posibilidades intelectivo-volitivas del contrayente, hay que admitir también otra incapacidad: la que radica en la imposibilidad del contrayente de instaurar efectivamente la comunidad de vida y de vivir con normalidad esa misma comunidad de vida: lo que viene expresado con los verbos 'asumir' y 'cumplir' las obligaciones esenciales del matrimonio.

2. *El iter de la nueva codificación canónica*

El movimiento surgido del Concilio era imparable y mostraba su dinamismo en tres direcciones principales: por un lado, dar acogida a la nueva orientación doctrinal sobre el concepto y naturaleza del matrimonio; por otro lado, fijar el nuevo capítulo de nulidad por incapacidad psíquica para la vida conyugal; y finalmente, presentar en forma sistemática el cuadro general de las incapacidades psíquicas.

A) *La nueva concepción del matrimonio*

El can. 1055 del Código de 1983 ofrece la base estructural de lo que debe entenderse por matrimonio en estos momentos de la vida de la Iglesia: 'la alianza conyugal, por la que varón y mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo a la dignidad de sacramento entre los bautizados.

En este canon se contiene, más que una definición *in recto*, una descripción de lo que se ha de entender por matrimonio tanto en la perspectiva de la institución natural como en la perspectiva del sacramento. El canon, lexicográficamente, se constituye por una oración gramatical, en la que el sujeto —en el que verdaderamente se contiene el concepto de matrimonio como institución natural— recibe como complemento la expresión: 'fue elevada por Cristo a la dignidad de sacramento': dándose a entender con ello que la sacramentalidad —institucionalmente— accede y se incorpora a la realidad matrimonial básica, sin alterar la estructura de la institución natural; por la sacramentalidad, ese instituto natural o mejor esa realidad de la unión del varón y de la mujer se incorpora al orden de la gracia: la institución natural se hace soporte básico y necesario de la sacramentalidad en el matrimonio válido de los bautizados.

La perspectiva sacramental del matrimonio se mantiene inalterada en la nueva codificación, a pesar de lo problemático de algunas cuestiones (vgr., la inseparabilidad contrato-sacramento) y a pesar también de los intentos que se hicieron ante la comisión codificadora.

La nueva concepción del matrimonio se construye sobre las siguientes bases:

a) Se dice en primer lugar que todo matrimonio tiene su origen en una 'alianza'.

Inmediatamente entra por los ojos el cambio de la palabra 'contrato' por la palabra 'alianza'. Se utiliza en la codificación la misma palabra empleada ya por el Concilio: 'alianza de los cónyuges'. Y dada la equivalencia de significado entre las dos palabras y pensando sobre todo en que la palabra 'contrato' se mantiene incluso en el mismo can. 1055, 2, podemos preguntarnos si este cambio de una palabra por otra reviste alguna trascendencia real o se trata de una mera operación de cosmética.

Creemos que hay algo más, aunque quizá no mucho más, que una mera concesión terminológica. Por una parte, se entronca con el significado bíblico

de 'alianza' (pacto que se podía estipular entre particulares o entre grupos) y hace pensar en esa sacralidad natural que el matrimonio en todos los pueblos encierra: el *matrimonium suapte natura sacrum*: el pacto de Dios con el pueblo judío; la unión de Cristo con su Iglesia (Eph. 5). Por otro lado, y sin llegar a ese significado religioso o sacral de *foedus*, la palabra 'alianza' con significado real de pacto o convención, encierra un calor vital y espiritual que no tiene la más jurídica y mercantilista palabra 'contrato'. La 'alianza' denota una forma de unión más espiritual y humana, más desinteresada, en que los móviles son afectivos y amorosos, mucho más que económicos o crematísticos. Ya con esta primera expresión comienza a insinuarse el perfil personalístico del matrimonio ²¹.

b) Se indica seguidamente que esta 'alianza' o pacto tiene como protagonistas a un varón y a una mujer.

Con estas palabras se afirma la base heterosexual que debe tener el matrimonio: no sólo han de ser personas quienes se unen en matrimonio, sino que esas personas han de ser portadoras de las categorías humanas de lo masculino y de lo femenino: es decir, de una sexualidad diferenciada que sirva de fundamento a la exigencia y tendencia, que el matrimonio encierra, de mutua complementariedad. La relación inter-humana conyugal es relación varón-mujer y su calificación más específica ha de hacerse a partir de la sexualidad humana.

c) Esa alianza 'instaura' el 'consorcio de toda la vida' que han de constituir entre sí el varón y la mujer.

Esta frase contiene sin duda una de las claves y novedades más valiosas y sugestivas de la nueva concepción del matrimonio. El matrimonio surge de la 'alianza' concreta de hombre y de mujer como realidad consorciada; es decir, como participación y comunicación de una misma suerte de esas dos personas.

Esa expresión 'consorcio de toda la vida' evoca el recuerdo de la definición clásica de matrimonio, de Modestino: *coniunctio maris et feminae; consortium totius vitae; divini et humani iuris communicatio*: comunidad de base heterosexual, abierta por tanto a la relación amorosa y placentera y al mismo tiempo potencialmente fecunda; comunidad que comprende plenamente las condiciones del vivir de los cónyuges, incluyendo la idea de totalidad en la entrega y en su duración, como dejan entrever las palabras de Quintiliano: *cum ergo quaeratur mihi uxor, socia tori, vitae consors, in omne saeculum mihi eligenda est* (Declam. 277); finalmente, acentuación del sentido y alcance de la comunidad de vida, resaltando la comunicación interpersonal que debe darse en el matrimonio y que se gestiona en la misma dirección, aunque con mayor intensidad que en la amistad (también encuentro interpersonal dilectivo) que ya definía Cicerón como *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia consensus* (Lael. 6, 20) y Séneca entendía que *consortium rerum omnium inter nos facit amicitia* (Litt. Ad Luc. 48, 2) ²².

21 Hayoit hace por su parte esta observación sobre el cambio de palabras: 'par descendance, semble-t-il, aux réactions psychologiques de nos contemporains —allergiques au style juridique— le concile Vatican II a modifié quelque peu le vocabulaire traditionnel: en parlant de pacte, d'alliance (*foedus*), plutôt que de contrat' ('La conception «existentielle» du mariage', cit., p. 15).

22 Cf. O. Robleda, *El matrimonio en Derecho Romano* (Roma 1970) pp. 61-71.

La expresión *consortium totius vitae* cierra realmente el arco de la estructura del matrimonio, que da comienzo con el compromiso que supone la 'alianza' y termina en el estado de vida resultante del compromiso inicial.

Con el nuevo can. 1055 se cubren, como se aprecia, diversas misiones: se abre paso una conceptualización global y totalizadora del matrimonio, que abraza tanto el momento inicial como la realidad subsiguiente; se completan las líneas de validez-invalidez de los matrimonios y se extiende el ámbito de las incapacidades psíquicas que pueden surgir tanto de deficiencias o alteraciones en los componentes intelectual-volitivos del acto humano como de anomalías o deficiencias que impidan o el proyecto mismo o la existencia o la vivencia de esa comunidad; el Derecho de la Iglesia se alinea más decididamente con las corrientes personalistas que ven el matrimonio sobre todo y ante todo como compromiso de dos seres humanos en orden a una *communio vitae*, siendo la institución y la legalidad algo importante sin duda, pero menos trascendente desde un punto de vista existencial y vital que esa *communio*; y sobre todo el can. 1055 recoge las corrientes doctrinales que confluyen y se dan cita en el Concilio.

d) Hay en el texto del Código un punto final, que viene a ser una consecuencia de ese *consortium totius vitae* del hombre y de la mujer: 'se ordena por su misma índole natural' tanto 'al bien de los cónyuges' como 'a la procreación y educación de los hijos'.

El compromiso, que conduce al matrimonio, es por naturaleza un compromiso de unión y es un compromiso de procreación. En el matrimonio aparece ante todo una *vis unitiva* y, en derivación de ella, una *vis procreativa*.

El amor conyugal —presente por necesidad en un matrimonio verdadero— es unión y es vida; en la muerte no hay vida porque la muerte es separación; el amor es deseo de unión y el deseo se cumple y satisface con la unión: el deseo elige su objeto y va hacia él, trátase de amor humano o de amor divino²³. Refiriéndose a la sexualidad —que como hemos visto se encuentra en la base del matrimonio porque la complementariedad hombre-mujer hunde sus raíces físicas, psíquicas y espirituales en ese terreno'²⁴— los americanos hablan distinguiendo entre 'recreational sex' y 'procreational sex', con la particularidad de que ambas cosas vienen ensambladas entre sí por exigencias de la misma naturaleza.

El texto legal, en materia de valores y de fines, puede considerarse revolucionario respecto de la doctrina oficial y legalidad anteriores de la Iglesia.

Los fines, que especifican el estado matrimonial y la institución en sí misma, son esos dos que, sin otra prioridad que la cronológica y de redacción y sin jerarquía mayor de uno de ellos, se expresan como 'el bien de los cónyuges' y la 'generación y educación de los hijos'.

En cuanto al 'bien de los cónyuges', creemos que entraña sustancialmente ésto: el matrimonio es por esencia conjunción permanente de los elementos conyugales que residen en dos vidas humanas, una masculina y otra femenina; es

23 R. Chacel, 'Amor', en *Revista de Occidente*, nn. 15-16 (1982) 37-43.

24 Cf. M. Godefroy, *Études de sexologie* (Paris 1965), especialmente Louis J.-M. Sahuc, *Les psychologies féminine et masculine comparées*; y también *Psychologie du couple*, pp. 29-66.

una conjunción dinámica en cuanto esas dos vidas se abren la una a la otra operativamente y de modo tal que, al intercambiarse esos elementos conyugales de los que un cónyuge es portador y el otro, deficitario, ambos a la vez se complementan y enriquecen. Pensamos que en ésto reside primordialmente el *bonum coniugium*: esa mutua complementariedad, que tiene manifestaciones y proyecciones en lo sexual (el *ius in corpus* y el amor); en lo psicológico (las dos psicologías, masculina y femenina, tan dispares, se anudan y entrelazan); en lo espiritual; en lo económico; en lo social. Es la idea que expresa el Vaticano II con estas palabras de la *Gaudium et spes*: 'de esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal, ya no son dos sino una sola carne, con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y sostienen mutuamente; adquieren conciencia de su unidad; y la logran cada vez más plenamente'.

El otro fin y valor intrínseco del matrimonio radica en la 'generación y educación de los hijos'.

El Derecho Canónico y la doctrina católica han tenido siempre ideas muy claras sobre la trascendencia de este valor dentro del matrimonio. Y se ha llegado a unas matizaciones muy precisas en la materia.

Santo Tomás, con la maestría y agudeza que le caracterizan, distingue la *proles in suis principiis* de la *proles in seipsa*. La *proles in suis principiis*, de la que forma parte la *intentio prolis*, es algo fundamental en el consentimiento y en el matrimonio: es lo que viene a decir el can. 1055: el matrimonio 'se ordena por su misma índole natural a la generación y educación de la prole'.

En cambio, la *proles in seipsa*, la efectividad de la descendencia, es algo distinto, que puede llegar o no llegar a un matrimonio ya perfectamente constituido, sin que por ello se resienta el valor del mismo. Es lo que viene a expresar el Concilio con estas palabras de la *Gaudium et spes* (n. 50): 'aunque la descendencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como intimidad y comunión total de vida y conserva su valor y su indisolubilidad'.

La gran innovación doctrinal, de insospechadas consecuencias prácticas, se contiene en estas palabras del mismo Concilio, que son el mejor comentario a la frase, que comentamos, del can. 1055: 'el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente'.

En todo ésto reside el nuevo concepto de matrimonio: esta proyección doctrinal tenía por fuerza que repercutir en el cuadro de las incapacidades psíquicas para el matrimonio.

B) *Las incapacidades psíquicas en la reforma del Derecho matrimonial canónico*

Hablar de incapacidades para el matrimonio fundadas en causas psíquicas y tratar de ellas desde una perspectiva jurídica constituye siempre un riesgo. El de la Psicología, que es ciencia de la aproximación a la psique humana, es un camino erizado de obstáculos y dificultades porque esa psique humana se sitúa en el centro mismo del misterio del hombre y abordar ese misterio es

como andar por un campo de arenas movedizas. Lo pone de relieve O. Fumagalli Carulli cuando dice: 'avviene così che le conoscenze offerte dai risultati raggiunti dalle varie scienze della psiche sopra l'analisi della personalità umana si traducono in molteplici, e non semper tra loro concordi, modelli di comportamento di uomo, di stili di vita, che variano a seconda delle premesse metodologiche dalle quali l'indagine singola muove. Ne deriva quella pluralità di ricerche, di conclusioni e spesso anche di nomenclatura di fronte alla quale il giurista non può non avvertire una certa perplessità, quando, come è suo compito, debba tradurre in forme giuridiche la complessa e spesso enigmatica realtà della psiche umana ed in particolare si trovi a dover stabilire la presenza o meno di una capacità psichica che possa ritenersi sufficiente per contrarre valido matrimonio'²⁵.

Sin embargo, a pesar de las dificultades que entraña la traducción a términos jurídicos de los datos psicológicos, se comprende fácilmente que los juristas, en estas materias de incapacidad psicológica, para situarse adecuadamente ante la realidad, no puedan prescindir de la diagnosis psicológica y del auxilio del psicólogo o del psiquiatra para conocer el estado psíquico del contrayente en el momento del matrimonio. Pero habrá de ser el juez y no el perito el que deduzca las consecuencias jurídicas de los datos técnicos, que se le ofrecen. Hay que tener en cuenta, como hemos apuntado anteriormente, que los caminos del jurista y del psicólogo son así mismo diferentes: para el jurista lo importante es determinar hasta dónde ha llegado el contrayente al consentir; el psicólogo más bien se pregunta y cuestiona por qué vías ha llegado. Repetimos: hacer esta traducción y conversión del campo de la psicología al campo del Derecho no es tarea fácil, porque no se dispone de patrones de medida del nivel exacto de las condiciones del contrayente; mucho menos cuando esas condiciones hay que analizarlas en tiempo pretérito.

El problema, que es arduo para el juez, no lo es menos para el legislador. De hecho, el Código de 1917 no se decidió a recoger sistemáticamente en un canon las grandes líneas precisas de la incapacidad psíquica para el matrimonio. Y han tenido que ser la jurisprudencia y la doctrina quienes, atendiendo a los signos de los tiempos, escrutando el derecho natural y empleando los subsidios de las ciencias del hombre, han ido elaborando trabajosamente y con altibajos la materia. Este método, sin embargo, no estaba exento de riesgos, sobre todo para la seguridad y certeza del Derecho, dada la multiplicidad de orientaciones e interpretaciones posibles en muchos supuestos, como demuestra la experiencia jurídica canónica de los últimos tiempos.

Quizá por estos inconvenientes prácticos, en la reforma del Código, con indudable valentía, se quiso codificar la materia de las incapacidades psíquicas para el matrimonio. Y lo realiza prescindiendo de luchas de escuelas, de enumeraciones de enfermedades y anomalías, de expresiones de síntomas, etc. Se sigue una línea de sistematización que se inserta en la distinción tomista de los componentes intelectivo-volitivos del acto humano, añadiéndose a ellos la perspectiva, imposible de olvidar en estos momentos, de lo emocional y afectivo. La sistema-

25 O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, cit., pp. 194-95.

tización, por tanto, de las incapacidades psíquicas, ofrecida por el ordenamiento, canónico, tiene sin duda un porte moderno: de apertura a los datos y las conquistas de la ciencia; pero al mismo tiempo mantiene el sabor y el apoyo de la tradición constante de la Iglesia.

El nuevo can. 1095, situado sistemáticamente dentro del capítulo del consentimiento, establece tres líneas o plataformas de incapacidad psíquica para el matrimonio:

- la de 'quienes carecen de suficiente uso de razón';
- la de 'quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio, que mutuamente se han de dar y aceptar' los esposos,
- y la de 'quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica'.

a) En el plano más profundo y general de la incapacidad se sitúa la 'falta de suficiente uso de razón'.

Se recoge en este primer apartado el ejemplo clásico de incapacidad psíquica para el matrimonio, centrada estrictamente en torno al uso de razón, como hemos visto anteriormente.

El *Schema iuris recogniti de sacramentis* —can. 296 del proyecto de reforma— formulaba esta primera situación de incapacidad psíquica con estas palabras: *qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimonialem consensum, utpote rationis usu carentes, elicere nequeant*.

El texto atiende a la ausencia de uso de razón en el momento del matrimonio, lo que supone por tanto una imposibilidad de acto humano. Pero al mismo tiempo exemplifica las raíces de esa falta de uso de razón, señalando concretamente dos: el *mentis morbus* y la *gravis perturbatio animi*. Se señala por un lado la enfermedad mental estricta y por otro, más en general, las perturbaciones graves del espíritu.

El tema de la *enfermedad mental se conecta* con el oscuro y difícil problema de deslindar los confines de la salud y de la enfermedad, con la dificultad añadida del paso de lo biológico a lo psíquico. No vamos a entrar en esta cuestión tan debatida, en la que por un lado no caben deslindes precisos y seguros y por otro se da una gran dependencia cultural de tal forma que 'este relativismo cultural, sostenido por un complejo trasfondo religioso, filosófico e ideológico, impide por ahora el acceso a concepciones de validez universal' ²⁶.

En cuanto a la *grave perturbación del espíritu*, en ella pueden considerarse las variedades anormales del psiquismo: ideas obsesivas; neurosis temporales; personalidades psicopáticas o sociopáticas, etc. En general, se consideran perturbaciones de este tipo todas aquellas que, por un lado, no implican afección

26 Vid. 'Salud y enfermedad', en Vidal-Bleichmar - Usandivaras, *Enciclopedia de Psiquiatría* (Buenos Aires 1979) pp. 634-42; cf. también Luzzatto, 'Che cosa s'intende per malattia di mente', cuaderno n. 1 de la *Ricerca interdisciplinare di psichiatria matrimonialistica* (Ferrara 1974) p. 4.

orgánica y por otro no son irreversibles. Para que tales perturbaciones fueran base de incapacidad, el texto pre-legal exigía la gravedad de las mismas.

Con buen acuerdo —creemos— el texto legal definitivo se olvidó de estas precisiones y concreciones causales y mantuvo únicamente en la norma el 'carecer de suficiente uso de razón', sin más. Técnicamente, por lo que ya hemos apuntado, no era bueno precisar la causa de la incapacidad, lo que realmente, supuesta y comprobada la existencia de la alteración psíquica, representa un valor secundario para el jurista.

El adjetivo *suficiente*, que se incluye en la redacción final, resta a mi juicio claridad y precisión al sistema, porque, al hablar —no de 'falta de uso de razón' sino de 'falta de suficiente uso de razón'—, de alguna manera está reconduciendo esta primera línea de incapacidad al número 2 del can. 1095: el grave defecto de discreción de juicio; si bien, como vamos a comprobar seguidamente, se da un matiz diferencial nada desdeñable, que otorga a la falta de discreción de juicio una personalidad distinta.

b) La segunda línea o plataforma de la incapacidad psíquica viene marcada por 'un grave defecto de discreción de juicio'.

La 'discreción de juicio' surge en un cierto momento del proceso de deliberación intelectual. El consentimiento matrimonial, al ser acto humano, comporta necesidad de conocimiento. El proceso del conocimiento intelectual arranca de la percepción del matrimonio como una realidad posible; sigue su camino cuando las facultades cognitivas construyen las nociones abstractas y teóricas del matrimonio; y llega a su fin cuando la facultad crítico-valorativa aplica estas nociones generales a la situación concreta de la persona en cuestión. Lo expresa Pompedda con estas palabras: 'quando infatti l'uomo si trova dinanzi ad un' azione da compiere, attraverso una conoscenza teoretica *sa* che cosa deve fare od anche quale sia astrattamente el *valore* di un qualsiasi oggetto; ma la misura esatta della sua responsabilità si ha quando il soggetto, *attribuendosi* quella conoscenza teoretica, giunge a percepire personalmente e concretamente la bontà dell'atto e quindi a *ponderarlo*; deve cioè il contraente possedere tale conoscenza estimativa da intendere e valutare, in quanto incedente su se stesso la sostanza delle obbligazioni da assumere' ²⁷.

El paso, que se da respecto del primer apartado del canon, es el que media entre una *amentia* o *insania circa omnia* y la *dementia* o *insania circa unum: in re uxoria* en este caso o *circa rem matrimonialem*. Ha de hacer un discernimiento en relación con los derechos y obligaciones matrimoniales, que mutuamente se han de dar y aceptar los esposos.

Como ya hemos apuntado anteriormente, el conocer críticamente y el querer libremente —los dos aspectos de la discreción del juicio—, tratándose del matrimonio, no son ni pueden ser un conocer y un querer neutros; sino que esos conocer y querer deben constituirse en conocer y querer conyugales. Es decir: por un lado está la causa de la incapacidad, que interesa sobre todo al jurista

27 M. F. Pompedda, 'Nevrosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale', en AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel Diritto Canonico* (Roma 1976) p. 57.

para matizar la gravedad; por otro, la incapacidad misma; y aún se puede distinguir un elemento especificante de la incapacidad y que más bien es su término: la incapacidad en este caso se origina no por otra cosa que por una falta de discernimiento; no cualquier tipo de discernimiento, sino un discernimiento referido al matrimonio o mejor —como dice la norma— 'a los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar' los cónyuges. Nos situamos con ello ante la *debita proportio* que debe surgir entre, por un lado, el *querer consciente y libre* del contrayente y, por otro, el compromiso de instaurar el *consortium totius vitae* integrado por un haz de importantísimos derechos y deberes conyugales.

Nos encontramos, por tanto, en los dos primeros apartados del can. 1095 con dos hipótesis o posibilidades de incapacidad: la primera se sitúa en la imposibilidad del contrayente de formular un verdadero acto de voluntad; la segunda radica en la imposibilidad de que se acto de voluntad se conecte valorativamente con el objeto del matrimonio: los derechos y obligaciones esenciales.

Ahora bien: esta incapacidad situada en la 'falta de discreción de juicio' aún precisa de otras matizaciones.

Por un lado, no se puede sostener —por lo dicho anteriormente— que como objeto de esta incapacidad se considere únicamente la *identitas matrimonii*, tal como viene expresada en forma de ciencia mínima en el can. 1096. El defecto de discreción no se puede reducir a una mera cuestión de ignorancia, sino de madurez de juicio; ni se puede confundir el *gradus cognitionis de re matrimoniali* con el *gradus maturitatis iudicii ad rem matrimonialem*²⁸.

Por otro lado, esa falta de discernimiento viene referida tanto al entendimiento como a la voluntad, de tal forma que se puede hablar de una *maturitas iudicii* y de una *maturitas voluntatis et libertatis*, incluyéndose también en la falta de discernimiento lo que se viene llamando 'falta de libertad intrínseca'. Como se dice en una sentencia c. Ewers, de 27 de Mayo de 1972, *equidem optime quis distinguere posset inter deficientem libertatem internam et deliberationis sufficientis defectum: istic magis indicatur quaedam abulia seu passivitas, adeo ut subiectum veluti externis impulsibus agatur quin addat suam ipsius deliberationem; illic vero praesius intenditur impulsio ab intrinseco proveniens cuius impetui homo resistere haud valeat. Sed factio utraque hypothesis cum altera convenit saltem eo quod utrobique deest plena ac sufficiens deliberatio*²⁹.

c) Finalmente, la última plataforma de las incapacidades psíquicas viene expresada con estas palabras del apartado 3 del can. 1095: 'son incapaces ...

28 Cf. sentencia c. Canals, de 1 de Julio de 1966; cf. así mismo M. F. Pompedda, 'Nevrosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale', cit., pp. 55-56; O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, cit., p. 206.

29 SRRD 44 (1972) p. 332. Cf. sobre este mismo punto O. Fumagalli Carulli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in Diritto Canonico* (Milano 1974) p. 330: 'ne deriva che la discretio iudicii appare composta da una duplice maturità, di cognizione e di libertà. La prima attiene alla facoltà intellettuale... La maturitas libertatis è rappresentata essenzialmente dalla possibilità di autodeterminarsi ad agire in un senso o in un altro secondo il concetto di «potestas sui actus ad opposita»; cf. también S. Panizo Orallo, 'La «falta de libertad interna» en el consentimiento matrimonial', en *Consortium totius vitae* (Salamanca 1986) pp. 265-66.

quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica'.

Se codifica en este apartado una reciente praxis jurisprudencial, que ofrece sus primeras expresiones desde 1967. Se puede afirmar que, a partir de la sentencia c. Pompedda, de 6 de Octubre de 1969, la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio constituye ya un capítulo autónomo de nulidad. La autonomía del capítulo se confirma del todo con la sentencia c. Anné, de 6 de Febrero de 1973.

Cuestión importante, en el terreno doctrinal, es la de examinar la autonomía de esta falta de capacidad, en relación con la falta de discreción por un lado y con la impotencia por otro, señalando en qué consiste lo típico de esta incapacidad y dónde reside exactamente su incidencia sobre el consentimiento.

1°. La *'incapacitas assumendi onera'* se diferencia de la falta de discernimiento: tratándose sobre todo de anomalías psicosexuales, como puede ser una homosexualidad, cabe pensar, al menos en teoría, la hipótesis de una percepción del valor del matrimonio y de una voluntad de comunión de vida —perpetua, exclusiva y ordenada a la prole—, pero con imposibilidad real de una vida de relación heterosexual normal. En tales supuestos puede ocurrir que no se cuestione para nada la capacidad intelectual del sujeto ni tampoco la madurez del juicio o la libertad del consentimiento; lo que se puede cuestionar, y muy seriamente, es la capacidad o posibilidad de esa persona para integrarse con el 'otro conyugal' en un 'consorcio de toda la vida'. El contrayente expresa una voluntad matrimonial hipotéticamente válida, pero no puede realizar lo que promete.

Sin embargo, si se profundiza en las claves de dicha imposibilidad y se supera la superficie o apariencia de las cosas, fácilmente se puede comprobar que las conexiones entre ambas figuras son innegables. Podemos preguntarnos qué voluntad real y efectiva puede tener el que promete o se compromete a algo que supera sus posibilidades: concretamente el homosexual que hipotéticamente manifiesta voluntad de ligarse al cónyuge con las obligaciones esenciales de la vida conyugal cuando en realidad esa vinculación supera sus fuerzas, ¿tiene realmente voluntad o esa voluntad se queda en un mero signo externo de algo que no tiene fundamento de ninguna clase?

De hecho no se puede negar una estrecha conexión, que la Jurisprudencia proclama constantemente, de la 'incapacidad para las obligaciones' y la falta de libertad, como ponen de relieve estas luminosas palabras de Pedro Lombardo: hay que convencerse de que el libre albedrío no se refiere ni a lo presente ni a lo pasado, sino sólo a lo que haya de suceder en el futuro... Pero ni siquiera todo lo que se encuentra en el futuro cae sobre la potestad del libre albedrío, sino únicamente aquello que por medio del libre albedrío puede hacerse o no hacerse. Pues si alguno quiere y dispone hacer una cosa que no esté en absoluto dentro de sus posibilidades o que sin su disposición de ánimo se produciría igualmente, en todo ésto no se puede hablar de libre albedrío³⁰.

Entendemos, sin embargo, que, aún reconociendo esta conexión de la inca-

30 Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quattuor* (Parisiis 1564) lib. II, dist. XXV B.

pacidad para las obligaciones esenciales con la falta de discreción, al menos en algunos supuestos, en el párrafo 3 del can. 1095 se plantea un capítulo autónomo de nulidad: por cuanto, si bien con frecuencia hay faltas de discernimiento que suponen también incapacidad para las obligaciones y viceversa, hay también o puede haber otros casos en los que no se aprecia una falta grave de discernimiento y sí se aprecia en cambio una imposibilidad para integrarse en un consorcio de toda la vida con el 'otro conyugal'.

2°. En cuanto a la relación de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio con el impedimento dirimente de impotencia: no cabe duda que hablar de *incapacitas assumendi obligationes essentielles* importa un claro sentido y contenido de impotencia. Aunque culturalmente pueda haber una gran diferencia sobre todo por razones conexas con el mito de la sexualidad, se puede afirmar que es tan impotente para el matrimonio el que carece de potencia para el acto conyugal (en lo que reside una de las obligaciones y derechos fundamentales) como el que es 'moralmente' incapaz de asumir y realizar la vida conyugal en alguno de sus otros aspectos también esenciales.

En el *iter* de codificación de esta figura de incapacidad para las obligaciones se mantuvo durante mucho tiempo la exigencia de que tal imposibilidad debería derivar de 'una causa de naturaleza psicosexual', con lo que su conexión con la impotencia física se acentuaba.

Hay que afirmar que, en el actual ordenamiento de la Iglesia, la impotencia física —orgánica o funcional—, además de ser una verdadera incapacidad para una concreta de las obligaciones esenciales del matrimonio (la que responde al *ius ad copulam*), es también uno de los impedimentos dirimentes. La impotencia física es por tanto incapacidad y es prohibición: o lo que es lo mismo, esa imposibilidad específica para realizar el acto sexual normalmente es una verdadera incapacidad para el matrimonio por exigencias de orden natural; pero el ordenamiento extrae dicha imposibilidad específica del cuadro general de las incapacidades (éste podría ser uno de los alcances de la expresión 'por causas de naturaleza psíquica') y la sitúa en el plano de los impedimentos dirimentes del matrimonio, estableciendo prohibiciones específicas (de no añadirse ninguna prohibición positiva, parecería incongruente la extracción de esta imposibilidad concreta del cuadro general de las incapacidades).

Insistiendo: esta impotencia, aunque no hubiera sido declarada impedimento dirimente del matrimonio, sería incapacidad y tendría cabida en el canon 1095, 3°, si bien la expresión 'por causas de naturaleza psíquica' deslinda dos campos dentro del género impotencia o mejor incapacidad: la física, que se rige por el can. 1084 y la moral, que se regula por el can. 1095, 3°. Este deslinde, querido sin duda por el legislador, impide —a nuestro juicio— que haya de ser interpretado el can. 1095, 3° a la luz del can. 1084, ya que más bien debería ser al contrario: pues el legislador lo que quiere decir lo dice.

Nos encontramos por tanto ante dos campos de incapacidad: la de carácter físico, la impotencia orgánica o funcional; y la de carácter moral; una de ellas referida a la posibilidad de prestación del estricto *ius in corpus* y la otra relacionada con las demás obligaciones que integran el objeto del consentimiento.

No habría que olvidar tampoco al terciar en esta discusión que, como defiende una corriente doctrinal y científica muy en uso, toda impotencia *coeundi* viene conectada más o menos directamente con el psiquismo de las personas.

En nuestro estudio titulado 'Las impotencias psíquicas y el matrimonio en Derecho Canónico' y relacionando la impotencia con el capítulo de la incapacidad de asumir las obligaciones decimos textualmente: 'La esencia de la impotencia como impedimento sólo se encuentra en la incapacidad para la cópula sexual y, como parece claro, las incapacidades para el matrimonio van más allá de las incapacidades para la cópula. Incluso puede ocurrir que una incapacidad para la cópula sexual, aún no siendo demostrable su perpetuidad, genere o constituya por reacción otros tipos de incapacidad que puedan afectar esencialmente al objeto del consentimiento entendido como *ius in communitatem vitae*. Pensemos, dentro de una concepción personalista del matrimonio, en la incapacidad para una relación interpersonal conyugal, para una vida afectiva normal, etc.

En este planteamiento nos apoyamos para sostener que el nuevo capítulo de la *incapacitas assumendi onera* no puede inscribirse, por lo que atañe a su naturaleza jurídica, en la línea del impedimento dirimente. El impedimento siempre será lo que quiera la ley que sea: cosa distinta será el fundamento más o menos próximo de la norma positiva. La incapacidad, como algo distinto de la habilidad o legitimación de la persona, no depende de lo que diga la ley, sino de la misma condición natural de las cosas'³¹.

3º. Lo más típico, por tanto, de esta incapacidad psíquica reside en que su incidencia sobre el valor del matrimonio no se contempla directamente por la vía de los componentes intelectual-volitivos del acto humano; sino por la vía del objeto del matrimonio: objeto formal que, hoy está fuera de duda, supera el biológico *ius in corpus* para expresarse como *ius ad consortium totius vitae viri et mulieris*.

III.—POSICIONAMIENTO DEL DISCURSO DEL PAPA EN RELACION CON LAS INCAPACIDADES PSIQUICAS PARA EL MATRIMONIO

El Papa Juan Pablo II, en su discurso, ofrece a la consideración de la Rota y en general de todos los jueces eclesiásticos, un tema central: las incapacidades psíquicas como base de numerosas nulidades de matrimonio.

Y lo hace asumiendo con todas sus consecuencias este principio: al matrimonio lo hace ciertamente nulo la incapacidad de la persona; pero no lo hace nulo todo lo que no llegue o sea menos que una verdadera incapacidad. Para la tarea —propriadamente interpretativa— de discernir y precisar lo que es o no es incapacidad, el Papa ofrece orientaciones y criterios.

Vamos a tratar de exponerlos en lo que atañe a lo sustantivo de las inca-

31 S. Panizo Orallo, 'Las impotencias psíquicas y el matrimonio en Derecho Canónico', en *Revista Jurídica de Cataluña* 3 (1983) p. 773.

pacidades psíquicas, dejando para otras exposiciones lo propiamente procesal o jurisprudencial.

1. *Antropología y significado del matrimonio*

El matrimonio es una realidad primaria y radicalmente antropológica.

El hombre accede al matrimonio portando una condición humana, que ofrece en intercambio con otra condición humana del 'otro conyugal'..

Pues bien, tanto el hombre como el matrimonio tan propio de la condición humana pueden ser interpretados de acuerdo con los principios y postulados de muy diversas concepciones filosóficas y antropológicas.

Hay peligro, por tanto, como indica el Papa —un peligro no sólo hipotético sino real— de una visión antropológica inexacta, por la que se mueven numerosas corrientes psicológicas del tiempo moderno y que 'es decididamente, en su totalidad, incompatible con los elementos esenciales de la antropología cristiana'; visión antropológica 'cerrada a los valores y significados que trascienden el dato inmanente y que permiten al hombre orientarse hacia el amor de Dios y del prójimo como su última vocación'.

El Papa muestra por contraste la visión antropológica cristiana y se remite expresamente a la doctrina del Vaticano II, que se puede condensar en estos puntos capitales:

El hombre es un ser religado esencialmente a Dios; es imagen de Dios y tiene capacidad de conocerle y amarle; el hombre no es un solitario, sino que lleva en su esencia raíces de sociabilidad, una de cuyas expresiones primeras se encuentra en la unión de hombre y de mujer; el hombre es un ser inclinado al mal y su vida es lucha, dramática por cierto a veces, entre el bien y el mal: pero el hombre no se encuentra inerme ante el mal, sino que puede superarlo y vencerlo con la ayuda de Dios; el hombre, en la unidad de su cuerpo y de su alma, es la síntesis del universo y no se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material; cuando el hombre afirma la espiritualidad e inmortalidad de su alma y su creencia en el más allá no es el hombre el juguete de un espejismo ilusorio, sino que está tocando la verdad más profunda de la realidad; el hombre es un ser capaz de alcanzar la verdad con su inteligencia, incluso la verdad intangible; ante el hombre se elevan leyes que él no se dicta a sí mismo, pero que debe respetar porque emanan de la misma condición natural de las cosas: la conciencia del hombre es algo así como el pensamiento de Dios instalado en el eventual ser humano; la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad: Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión y la dignidad humana exige que el hombre actúe según su conciencia y libre elección: 'El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes' ³².

En este último plano de la libertad humana y cara a las decisiones trascen-

32 Const. sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) nn. 12-17.

dentales del hombre, a las llamadas opciones fundamentales de la existencia, el Papa en su discurso censura las 'corrientes psicológicas que parten o de la idea pesimista, según la cual el hombre no podría concebir otra aspiración que la impuesta por sus impulsos, o por los condicionamientos sociales; o, al contrario, por la idea exageradamente optimista según la cual el hombre tendría en sí y podría conseguir por sí sólo su realización'.

Y, aludiendo al matrimonio y al significado del mismo para ciertas corrientes modernas, señala que este significado no puede quedar reducido 'a simple medio de gratificación o de autorealización o de descomprensión psicológica'.

El matrimonio es, en el lenguaje del Magisterio más reciente de la Iglesia, un vínculo sagrado, que se constituye en atención al bien de los esposos y de la prole y de la misma sociedad. Y en él se involucran 'la continuación del género humano, el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna; la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad' ³³.

Es el matrimonio una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad un designio de amor: mediante su recíproca donación personal los esposos tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas ³⁴.

Y el amor conyugal, siendo un amor plenamente humano, no consiste en una simple efusión del instinto y del sentimiento, sino que es también un acto de voluntad libre destinado a mantenerse y crecer mediante las alegrías y los dolores de la vida cotidiana. Es un amor total, en que se ha de compartir todo; es un amor fiel y exclusivo hasta la muerte; es un amor fecundo que no se agota en la comunión de los esposos ³⁵.

Al existir los hombres en un mundo, que está muchas veces de espaldas a estas concepciones del hombre, de la vida y del matrimonio y familia, no siempre saben quedar inmunes al oscurecerse de estos valores fundamentales ³⁶.

Tratándose del matrimonio, que es decisión grave de la vida humana, decisión total y radical que compromete el vivir y la misma suerte de la vida, que implica sentimientos y sexo hasta las raíces más profundas de la personalidad, no es fácil ponerle cimientos sólidos y verdaderos. Y las crisis conyugales se abordan con el método expeditivo y muchas veces simplista de buscarles una salida como sea y a costa de lo que sea: divorcio; amor libre; matrimonio civil; nulidad. Como dice el Papa, 'todo obstáculo que requiera esfuerzo, compromiso o renuncia y, más todavía, toda ruptura de hecho de la unión conyugal se convierte fácilmente en la confirmación de la imposibilidad de los presuntos cónyuges para entender rectamente y para realizar su matrimonio'. Y alude a ciertas premisas antropológicas reductoras que 'en la práctica no consideran el deber de un compromiso consciente por parte de los esposos para superar, incluso a costa de sacrificios y de renunciás, los obstáculos que se interponen

33 Const. sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) n. 48.

34 Enc. *Humanae vitae*, del Papa Pablo VI, n. 8.

35 Cf. Enc. *Humanae vitae*, n. 9.

36 Cf. Enc. *Familiaris consortio*, el Papa Juan Pablo II, n. 7.

en la realización del matrimonio y, por tanto, valoran toda tensión como señal negativa y síntoma de debilidad e incapacidad para vivir el matrimonio’.

2. *Crisis conyugales e incapacidad*

El Papa, llegado a este punto, ofrece algunas anotaciones de indudable valor y acierto. Concretamente señala:

— Una reducción de libertad no es una privación de la efectiva libertad de aspirar al bien elegido. Podemos preguntarnos: ¿quién no ha visto reducida su libertad una y mil veces, sin que por ello se pueda hablar de ausencia de libertad? Los hombres ciertamente andamos condicionados de mil maneras: ni tan poco que podamos caer en la utopía de un canto a la libertad total; ni tanto que haya de negarse la libertad. Hay condicionamientos; hay motivaciones; hay circunstancias y presiones que acosan la voluntad; a pesar de todo eso, el hombre puede seguir siendo libre. Lo que no queremos decir es que siempre lo sea efectivamente.

— ‘Solamente la incapacidad y no ya la dificultad para prestar el consentimiento y para realizar la verdadera comunidad de vida y de amor hace nulo el matrimonio. La quiebra de la unión conyugal jamás es en sí misma una prueba para demostrar tal incapacidad de los contrayentes, los cuales pueden haber olvidado, o usado mal, los medios tanto naturales como sobrenaturales a su disposición, o bien no haber aceptado los límites inevitables y las cargas de la vida conyugal, bien por bloqueos de naturaleza inconsciente o bien por leves patologías que no cercenan la sustancial libertad humana o bien, por último, por deficiencias de orden moral. Una verdadera incapacidad puede ser admitida en hipótesis sólo en presencia de una seria forma de anomalía que, de cualquier forma que se quiera definir, debe cercenar sustancialmente las capacidades de entender y/o de querer del contrayente’.

Estas frases ahondan en las claves últimas de la incapacidad del hombre para algo que forme parte del proyecto natural humano.

El hombre, como ya hemos comprobado, es un ser de posibilidades en la línea de su propia condición natural. Como reza una conocida frase latina, *homo sum et humani nihil a me alienum puto*. Por eso se puede decir que la dificultad inherente a una empresa humana es una cosa y la imposibilidad es otra.

La imposibilidad en el hombre y en su operatividad puede ser física o absoluta, pero también cabe admitir imposibilidades morales, cuando la dificultad de la empresa supera las fuerzas con que cuenta el sujeto. Así, una persona sin brazos no podrá en absoluto lanzar de modo natural una jabalina. Si esa persona tiene brazos, en teoría podrá afectar el lanzamiento: el que lo pueda hacer en la práctica y el que logre alcanzar la distancia mínima exigida dependerá de sus fuerzas y condiciones.

Una imposibilidad para el matrimonio habrá de ser comprobada en cada caso concreto, mediante análisis de las condiciones reales de la persona en el momento de su matrimonio: tanto considerada esa persona en sí misma como en relación con el ‘otro conyugal’.

Es claro que, para que la dificultad sea equivalente a una verdadera imposibilidad, cuando se trata de cosas, como el matrimonio, a las que la misma naturaleza tiende y da fuerzas, se requiere una deficiencia o anomalía grave.

En el discurso, con gran acierto, al referirse a estas anomalías, se distingue entre la incapacidad demostrada, que es realmente la meta del jurista, y el diagnóstico diferencial exacto de la causa determinante de la incapacidad, que importa también para descubrir y valorar sobre todo la gravedad, el origen y momento de presencia de la anomalía en el contrayente, pero que puede importar más al psiquiatra que al jurista.

3. *Inmadurez psíquica e incapacidad*

Como consecuencia de estos equívocos antropológicos, señala el Papa que a veces 'se termina por confundir una madurez psíquica que sería el punto de llegada del desarrollo humano con la madurez canónica, que es, en cambio, el punto mínimo de partida para la validez del matrimonio'.

El ser humano, desde que nace hasta que muere, camina hacia su madurez siguiendo vericuetos configurados por unas limitaciones, que le vienen dadas por su naturaleza biológica, psicológica y social.

La madurez psíquica es el proceso normal de desarrollo de una persona mediante la continua asimilación de los factores de enriquecimiento de su personalidad.

Este proceso se va realizando a través de una serie de resoluciones de conflictos, utilizando mecanismos de defensa y llegando a la sustitución paulatina del principio del placer, del poder, de la autorrealización egocéntrica por otros principios como el del conocimiento y adecuación a la realidad objetiva; del aprendizaje a partir de la experiencia; de la previsión de las consecuencias de los propios actos; de la elevación constante de los niveles de tolerancia del dolor, del sufrimiento, de las frustraciones y contrariedades; del ejercicio de la responsabilidad; de la oblatividad; de la estabilidad y el equilibrio personal, etc.

Por el contrario, la inmadurez psicológica viene dada por la situación de la persona, que no ha alcanzado su maduración en la línea del espíritu: es decir, del juicio y de la afectividad.

Con ello, ya nos situamos ante el posible cuadro de las inmadureces psicológicas.

Se puede hablar en las personas de una posible situación de madurez en desarrollo o pre-madurez: es el estado o situación de quienes, teniendo madurez en potencia y potencia para llegar a la maduración, no han alcanzado todavía una madurez efectiva. Es la inmadurez que se corrige con el tiempo; la inmadurez lógica y normal de la adolescencia, cuando el sujeto no ha alcanzado aún la condición de adulto y sus negocios, empresas, actividades, matrimonio, soportan riesgos derivados de la inexperiencia y falta del nivel exigido de madurez.

En cuanto a los hipotéticos matrimonios de estos inmaduros, se puede afirmar que los mismos están expuestos seriamente a peligro y riesgo de fracaso. De hecho los ordenamientos jurídicos y los directorios pastorales establecen im-

pedimentos de edad y desaconsejan el acceso al matrimonio de las personas demasiado jóvenes. Pero, a pesar de ello, no se puede concluir que todos los adolescentes lleven consigo una imposibilidad de contraer matrimonio válido: porque una cosa es la madurez psíquica y otra distinta, la madurez jurídica. Mientras, como señala el Papa, la madurez psíquica marca el punto de llegada en el desarrollo humano y connota un proceso que sigue a la persona mientras vive, la madurez jurídica o canónica supone simplemente una situación de posesión de las condiciones mínimas para que un matrimonio pueda ser válido.

Por tanto, la madurez canónica —la exigida por el Derecho Canónico para el matrimonio— no coincide o supone la madurez psíquica en su plenitud, sino la mínima madurez psíquica considerada jurídicamente necesaria para el matrimonio, habida cuenta por supuesto de las exigencias de discreción y de capacidad naturalmente vinculadas a una opción fundamental de la vida, como es el matrimonio.

Por otro lado, como señala N. Picard³⁷, no se puede identificar el matrimonio válido con el matrimonio ideal. Los jueces eclesiásticos, al plantearse y valorar unas pruebas de nulidad, no discuten sobre la perfección ideal de los matrimonios, si se ha llegado o no a dicha perfección; solamente tratan de comprobar si en un matrimonio se ha dado o no suficiencia de consentimiento. Por eso es perfectamente exacto decir que los problemas conyugales, aún los más crudos, pueden ser perfectamente compatibles con la validez de ese matrimonio.

La inmadurez propiamente dicha para el matrimonio —entendida como carencia de unas mínimas condiciones psicológicas para contraerlo— admite una doble perspectiva: la del *juicio* y la de la *afectividad*; pudiéndose hablar por tanto de una *inmadurez de juicio*, que coincide con lo que hemos titulado *falta de discreción*, y de una *inmadurez afectiva*. A esta última, puesto que de la discreción de juicio ya hemos tratado suficientemente, dedicamos unas breves consideraciones.

4. *Inmadurez afectiva*

Hablando la Psiquiatría actual de las debilidades psíquicas, muestra este fenómeno psíquico en una doble proyección: de retraso mental y de retraso afectivo.

Como enseña Ey - Bernard - Brisset³⁸, 'al lado de los trastornos intelectuales propiamente dichos, hay que reservar un lugar importante para los retrasos afectivos, en los que los trastornos de la afectividad y los comportamientos neuróticos pesan sobre el futuro del débil mental tan intensamente como el déficit de inteligencia'.

El mismo autor enumera como rasgos fundamentales de la inmadurez afectiva los siguientes: 'la exagerada fijación a las imágenes parentales, la necesidad

37 N. Picard, 'L'immatunité et le consentement matrimonial', en *Studia canonica* 1 (1975) p. 38.

38 Ey - Bernard - Brisset, *Tratado de Psiquiatría*, 7 ed. (Barcelona 1975) pp. 557-58.

de protección, la falta de autonomía, la limitación de su interés a su propia persona (narcisismo o egotismo) o al estrecho campo de sus actividades y de sus pequeños provechos, un egoísmo muy particular hecho de susceptibilidad, de vanidad y de terquedad. En este débil mental —se añade— existe una mayor dificultad, a veces una absoluta incapacidad, para solucionar sus conflictos’.

Esta inmadurez afectiva, a la que nos estamos refiriendo, es algo más que esa inmadurez juvenil que se corrige con el tiempo; es una inmadurez consiguiente a un estado anómalo o incluso patológico del sujeto.

A. Hesnard, en un artículo titulado ‘Arriération affective’, compara la debilidad mental con el retraso afectivo y explica: ‘Alors que l’arriéré mental (comme le débile d’esprit) est un infantile de l’ensemble du psychisme (considéré principalement au point de vue du niveau intellectuel), l’arriéré affectif est un individu normal-ement intelligent, parfois même tres doué intellectuellement mais dont l’évolution affective, c’est-à-dire la maturation des instincts, sentiments et émotions, est resté plus ou moins incomplète’³⁹. El retraso afectivo connota una fijación del sujeto en la infancia con proyección múltiple: actitudes infantiles; dependencia; sexualidad infantil. En una palabra, el sujeto se ha anclado, sin evolucionar hacia el estado adulto; se ha parado en un momento determinado de su evolución. Y en este detenerse radica la clave de su inmadurez. Como el mismo autor indica, ese retraso afectivo se extiende ‘à tous les anormaux et malades chez lesquels on décèle une immaturation affective, sous la forme d’un égocentrisme avec possessivité des sentiments; le sujet n’étant pas parvenu au stade de l’altruisme, de l’«oblativité», qui caractérise l’amour des sujets adultes normaux’.

También señala este autor que el retraso afectivo se descubre concretamente en determinados tipos de anormalidades como las neuropatías⁴⁰, caracteropatías⁴¹, ciertas perversiones⁴², psicopatías y en algunas psicosis como las esquizofrenias⁴³.

La inmadurez afectiva y la jurisprudencia canónica: únicamente vamos a señalar los puntos fundamentales de la doctrina jurisprudencial al respecto:

- Se distingue perfectamente la doble inmadurez: de juicio y afectiva.
- La inmadurez de juicio comprende la perspectiva de las carencias y

39 Vid. A. Porot, *Manuel alphabetique de Psychiatrie* (Paris 1975) p. 74.

40 ‘Les symptômes psychiques traduisent un attachement anormal au passé infantile et au milieu familial; ce qui les empêche de s’adapter, sans souffrir, aux nécessités de la vie adulte, d’ordre sexuel, conjugal, professionnel, social’ (A. Hesnard, cit., pp. 73-75).

41 ‘Chez certains caractériels qui traduisent leur arriération affective dans leur comportement, soit par leur exigence sentimentale (égoïsme, jalousie, agressivité), soit par les mécanismes de compensation qu’elle entraîne (intériorisation, complexe d’infériorité, mythomanie, associabilité); ces anormaux du caractère par arriération affective sont nombreux parmi les criminels’ (A. Hesnard, cit., p. 75).

42 ‘Chez certains pervers soit instinctifs, soit sexuels: les premiers caractérisés par l’intensification de l’amoralité infantile avec agressivité; et les seconds, par la maturation secondaire d’une composante de l’instinct sexuel, c’est-à-dire d’une de ses racines infantiles’ (A. Hesnard, cit., p. 75).

43 ‘L’arriération affective se rencontre ... chez certains psychopathes, considérés avant l’apparition des symptômes évolutifs; certaines psychoses (comme la schizophrénie) survenant chez des individus non débiles, mais arriérés affectivement’ (A. Hesnard, cit., p. 75).

deficiencias intelectivo-volitivas que desembocan en una falta de discreción con proyecciones de entendimiento, de voluntad y de libertad.

— De la inmadurez afectiva se dice que no puede confundirse con la inmadurez de juicio, señalándose que aquélla es sólo el signo de una perturbación afectiva que raras veces alcanza una gravedad susceptible de viciar el consentimiento: *solummodo est signum perturbationis affectuum rarius adeo gravioris*⁴⁴. Sin embargo, el mismo ponente, Mons. Lefebvre, en otra sentencia de 8 de Julio de 1965⁴⁵, reconoce que se dan situaciones en que esta inmadurez *gradum attingit non spernendum ita ut graviter perturbetur, et inde deficiat, vera electio*.

Concluyendo, nuestro criterio sobre la inmadurez afectiva se sintetiza en lo siguiente:

— La capacidad de consentir matrimonialmente supone —además de unos componentes mínimos de entendimiento y de voluntad— el peculiar requisito de un mínimum de madurez afectiva. La madurez de la persona se ha de considerar también en la línea de todo el psiquismo humano y de las aptitudes de la persona para poder vivir la comunidad de vida y de amor en que consiste el matrimonio⁴⁶.

— Para el matrimonio se exige *certa harmonia variarum structurarum ipsius personalitatis, quae harmonia destruitur constitutiva quadam instabilitate, suggestionabilitate, mutabilitate affectionis, catatimia, incapacitate tolerandi minimas frustrationes, dummodo gradum attingant qui rectum volitionis processum impediunt*⁴⁷.

— La inmadurez afectiva es una realidad posible y hasta frecuente en nuestra sociedad actual y en ocasiones reviste los caracteres de grave y profunda. Reconocer que las inmadureces graves de esta índole puedan ser raras es seguramente justo, como son relativa o comparativamente raras las esquizofrenias o las oligofrenias. Pero esos casos raros y graves son precisamente los que de ordinario llegan a los tribunales de la Iglesia⁴⁸.

— La inmadurez afectiva, como cualquier inmadurez, para que determine la invalidez de un matrimonio habrá de ser, por tanto, grave y profunda.

Una cosa es que una cierta inmadurez provoque dificultades e incluso rupturas en el matrimonio (lo que puede no afectar en profundidad a la personalidad hasta el punto de comprometer su misma validez y existencia); y otra distinta es que esa inmadurez suponga una afectación en profundidad de la personalidad e implique inadecuaciones personales que de por sí provoquen una imposibilidad de cumplir los deberes esenciales del matrimonio.

En esta materia al juez se le plantea un verdadero reto: el de discernir si en el caso concreto se dan signos claros de una inmadurez profunda, grave y

44 Sentencia c. Lefebvre, de 6 de Julio de 1967: SRRD 59, p. 555.

45 Sentencia, c. Lefebvre, de 8 de Julio de 1969, en ME 94 (1969) p. 54.

46 Sentencia c. Serrano, de 18 de Noviembre de 1977, en EIC 3-4 (1978) p. 349 ss.

47 Sentencia c. Lefebvre, de 8 de Julio de 1967, SRRD 59, p. 563.

48 'Je crois que le mot *rare* ne doit pas mettre les membres des tribunaux sur un pied d'alerte, car les cas qui leur sont soumis sont justement ces cas rares et graves... Nous vivons par ailleurs dans une civilisation où l'immaturation est très fréquente et il arrive que dans certains cas elle soit grave et profonde' (N. Picard., op. cit., p. 54).

permanente o sólo se detectan perturbaciones leves y pasajeras o fácilmente reversibles con una terapia adecuada.

El matrimonio es una realidad que la Iglesia cuida por su trascendencia para el individuo y para la sociedad.

Las palabras del Papa en este discurso a la Rota son una muestra de este cuidado y preocupación: los jueces eclesiásticos, a los que se dirigen, han de ver en ellas una contribución a su tarea de aplicar las normas canónicas en una materia tan delicada como las incapacidades psíquicas para contraer matrimonio.

S. PANIZO ORALLO

Auditor del Tribunal de la Rota
de la Nunciatura en España