

Mons. JUAN JOSÉ GARCÍA FAÍLDE *

EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL, DESDE LA FISIOLÓGÍA Y PATOLOGÍA DEL ACTO LIBRE

Fecha de recepción: junio 2007.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2007.

RESUMEN: Una vez recordadas y precisadas las nociones fundamentales en torno al consentimiento matrimonial, se examinan los elementos del acto libre, por parte del entendimiento y de la voluntad y su posible patología; teniendo muy presente la realidad psico-somática de la persona humana. Se indican las incidencias en determinados capítulos de nulidad del matrimonio, especialmente en las establecidas en el c.1095.

PALABRAS CLAVE: matrimonio, consentimiento, nulidad, incapacidad, libertad, deliberación.

The marriage consent from the physiology and pathology of the free act

ABSTRACT: Once the fundamental notions concerning the marriage consent are recalled and specified, the elements of the free act are examined on the part of the mind and of the will and its possible pathology, bearing in mind the psycho-somatic reality of the human person. The incidences are remarked on certain areas of marriage nullity, especially those established in c.1095.

KEY WORDS: marriage, consent, nullity, incapacity, freedom, deliberation.

* Decano Emérito del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica. Madrid.

I. GENERALIDADES QUE SIRVEN DE INTRODUCCIÓN

1. El consentimiento matrimonial está formado por dos actos libres de voluntad: el de un hombre y el de una mujer que se entregan mutuamente en orden a constituir entre ellos un matrimonio concreto. No es menester que esos dos actos se den a la vez, puede darse uno ahora y darse dentro, por ejemplo, de un mes el otro, como suele ocurrir en los matrimonios celebrados por procurador, con tal de que el primero no haya sido revocado, mediante un acto positivo de voluntad contrario, cuando se hace el segundo; el primero una vez que ha sido físicamente hecho persevera jurídicamente, es decir, en su eficacia natural de modo habitual mientras que quien lo hizo no lo revoque con otro acto positivo de su voluntad contrario. La revocación que podemos llamar psicológica y que viene a consistir en arrepentirse de haber dado el consentimiento no basta para revocar este consentimiento.

2. Aquel hombre y aquella mujer, a los que al principio me referí, son por una parte «autores» del consentimiento y por otra parte «contenido» esencial del mismo consentimiento; y así son «autores» del consentimiento que es el matrimonio concreto nacido entre ellos mediante ese consentimiento.

3. Siempre que el consentimiento «no existe», el matrimonio concreto «no existe» y, algunas veces, el matrimonio no existe, al menos como verdadero matrimonio válido, aunque el consentimiento «exista», es decir, aunque el consentimiento sea naturalmente suficiente o capaz de suyo de producir el matrimonio válido: son aquellos casos en los que algo, proveniente del derecho natural o del derecho positivo, impide que esa capacidad del consentimiento para producir el matrimonio tenga eficacia y produzca de hecho el matrimonio; en este caso hablaríamos, como lo hacía el c.1139, §1, del Codex del 17, de un consentimiento naturalmente suficiente para producir el matrimonio concreto, pero jurídicamente ineficaz para producirlo de hecho por existir algún impedimento dirimente, etc.; sería el caso, por ejemplo, de un hombre y de una mujer, psíquicamente capaces de hacer el consentimiento, que ante un sacerdote manifiestan sinceramente en el acto de su boda que quiere ser el uno para el otro verdadero consorte; pero ese sacerdote carece de la delegación que necesitaba para asistir válidamente al susodicho matrimonio; aquí ha habido un verdadero consentimiento matrimonial, pero este consentimiento matrimonial no ha producido de hecho un matrimonio concreto válido porque la falta de delegación ha impedido que ese consentimiento despliegue su eficacia natural hasta dar vida de hecho a ese matrimonio.

4. Si tan imprescindible es el consentimiento de la partes para el nacimiento de todo matrimonio válido concreto, no es de extrañar que todo el sistema matrimonial tanto sustantivo, como adjetivo procesal gire en torno al consentimiento matrimonial; el primero para asegurar que ese consentimiento exista y

sea eficaz jurídicamente y el segundo para dar a conocer cuando ese consentimiento no existió o no fue jurídicamente eficaz.

5. Al hablar de la «fisiología» y de la «patología» del acto libre seguiré la filosofía escolástica, que es la que inspira a la legislación canónica en la materia, pero completándola con saberes tomados de la psicología científica y de la psiquiatría.

6. Para mejor comprender y mejor explicar el acto libre solemos dividir el psiquismo humano en parcelas que llamamos entendimiento, voluntad, sensibilidad y en cada una de ellas colocamos diversas funciones y actos; así, por ejemplo, en el entendimiento colocamos las funciones del conocer intelectual teórico, de deliberar, de hacer juicios; en la voluntad las funciones de querer y de elegir, etc., y luego les atribuimos a esas diversas funciones determinados actos como a la función de entender, etc., los actos de conocimiento intelectual teórico, los actos de deliberación, etc., y a la función de querer y de elegir los actos de las voliciones y de las elecciones. Pero esta división es meramente artificial. Porque en la realidad lo único que existen son seres humanos concretos que con «todo» lo que son (espíritu, soma, biología, fisiología, sentidos, cerebro, etc.) y con todo lo que les rodea (las «circunstancias» que les han sido dadas, como el ambiente, o que ellos han creado (cultura, formación, etc.) conocen intelectualmente, deliberan, enjuician, quieren, eligen, etc. Si mantenemos aquella vivisección artificial hemos de añadir que no todas esas zonas del ser humano desempeñan el mismo papel en la producción de los conocimientos intelectuales teóricos, en los actos de deliberación, en los juicios, en los actos libres; estos son «espirituales» y, por ello, la causa de los mismos tiene que ser espiritual porque el efecto no puede superar, en calidad, a la causa del mismo; por lo que hemos de decir que la causa de los mismos es ese principio vital llamado «alma espiritual» con facultades también «espirituales» que son el entendimiento y la voluntad; las otras parcelas como los sentidos y el cerebro son «materiales» y por ello no pueden ser causa de esos actos «espirituales»; sin embargo, pueden ser «instrumentos» de los que el principio vital espiritual se sirva para producir con sus facultades de entendimiento y de voluntad esos actos espirituales. Por eso, si, por ejemplo, el cerebro no está suficientemente desarrollado o está seriamente deteriorado por la vejez o por la enfermedad o por un accidente, ese principio vital espiritual no podrá producir esos actos espirituales; pero si de hecho los produce con la ayuda instrumental del cerebro que funciona adecuadamente, no podrá el cerebro decir que él ha sido la causa eficiente de los mismos; si un pensador crea un pensamiento y quiere trasladarlo a un trozo de papel no podrá trasladarlo si no cuenta con un folio y un bolígrafo o una pluma o un lapicero adecuados; una vez que con la ayuda de esos medios lo ha trasladado al papel, no podrán ni el papel ni el bolígrafo o la pluma o el lapicero presumir de que ellos han creado el pensamiento: el pensamiento seguirá siendo producto de la inteligencia del pensador.

Nos encontramos ante una consecuencia del hecho de que el hombre es un ser «espiritual-material» en el que lo «espiritual» y lo «material» están tan estrechamente unidos que forman un solo ser: este hombre, esta unidad hombre que es «alma-cuerpo», que es «todo» entero «alma» y «todo» entero «cuerpo», alma incorporalizada y cuerpo «espiritualizado»; por eso todo acto del alma tiene un cierto sentido un componente corporal y todo acto del cuerpo tiene en cierto sentido un componente espiritual; no hay nada en el hombre que sea «puro» espiritual y no hay nada en el hombre que sea «puro» corporal.

Todo esto explica también un fenómeno que de otro modo sería inexplicable: el fenómeno de que de alguna manera pueda decirse que el alma, la inteligencia, la voluntad, a pesar de ser «espirituales», puedan «enfermar». Lo «espiritual» en sí mismo no puede enfermar; por eso la expresión «enfermedad mental», tomada en sentido literal, no tiene sentido; pero sí puede enfermar lo «material», los sentidos, el cerebro, etc., de los que tiene que servirse lo espiritual para realizar sus actos; y al estar enfermo lo material puede decirse que está enfermo el ejercicio de lo espiritual cuando la enfermedad de lo material impide el ejercicio de lo espiritual.

7. El acto libre es, como veremos detenidamente a continuación, un acto «humano» y no un acto «de hombre»; tanto el acto «humano» como el acto «de hombre» proceden de una individualidad concreta «espiritual-material» llamada, por ejemplo, Pedro, Juan, pero el acto «humano» procede de esa individualidad en lo que tiene de «humana», es decir, en lo que tiene de impronta específica del hombre, la impronta que distingue al hombre de bruto, que es la racionalidad y la libertad, en cambio el acto «de hombre» procede de esa individualidad en lo que ésta individualidad tiene de común con el bruto que es lo vegetativo y lo sensitivo; son, por ejemplo, los actos (que más que actos suelen llamarse funciones u operaciones) vegetativos de nutrición, de circulación de la sangre, etc.).

8. Un acto no es libre si no es voluntario, es decir, si no procede de la voluntad; pero un acto no es necesariamente más libre por el sólo hecho de que proceda con más intensidad de la voluntad, sino por el hecho de que la voluntad al producirlo sea menos dependiente de necesidades internas; un acto de la voluntad realizado bajo el ardor de una pasión es más voluntario (porque en él se empeña con más intensidad la voluntad) que si hubiera sido realizado a sangre fría pero a la vez es menos libre (porque la voluntad se ha visto más presionada) que el mismo acto puesto sin ese apasionamiento; un acto de voluntad puesto bajo el imperio del temor es menos voluntario y a la vez menos libre que de lo que hubiera sido de haber sido puesto sin ese temor.

9. Quiero dejar bien claro desde el principio que para contraer el matrimonio no se requiere un acto «plenamente» libre y, por tanto, una libertad «perfecta», aunque sí se requiere un acto «proporcionalmente» libre y, por tanto, una libertad «adecuada» al objeto que hay que aceptar que es el matrimonio; por eso

me parece mal que se pida la declaración de nulidad de matrimonio y que se declare que consta o que no consta la nulidad de un matrimonio «por falta de libertad» a no ser que se aclare que se trata de «falta de libertad suficiente o de libertad requerida»; porque por «falta de libertad», sin esa aclaración, puede perfectamente entenderse «falta total de libertad» o «falta de toda libertad», cuando para pedir la declaración de nulidad del matrimonio y para declarar que consta la nulidad del matrimonio no es necesario que «falte totalmente la libertad» o que «falte toda libertad» sino que basta con que, aunque haya libertad, ésta no sea suficiente o proporcionada o adecuada.

II. FISIOLÓGÍA DEL ACTO LIBRE

1. ¿QUÉ ES EL ACTO LIBRE?

A) Afirmamos, y afirmamos bien, que la voluntad es una facultad psíquica de ese principio vital espiritual que llamamos «alma» y que la voluntad es «libre»; por eso cuando hablamos de «libertad» hablamos de «libertad de la voluntad».

B) De entre las diversas clases que hay de libertad aquí hablamos de la libertad-autodeterminación a hacer el acto de elección; nos referimos, por tanto, a la libertad que consiste en la facultad que tiene la voluntad de decidirse por sí misma a elegir algo. Voy a explicar esto:

- a) «El poder decidirse por sí misma» es poder la voluntad «autodeterminarse» y poder la voluntad «autodeterminarse» significa que la voluntad no está sometida a una fuerza irresistible que le impida hacer algo (por ejemplo, contraer el matrimonio) o que le obligue a hacer algo (por ejemplo: contraer el matrimonio) sin que en un caso y en otro caso la voluntad pueda evitarlo; no se da, por tanto, esa libertad donde reina el impulso irresistible procedente o del exterior (como ocurre en el avión elevado a impulsos de la fuerza de sus motores) o del interior (como sucede en el crecimiento de la planta debido a la asimilación de elementos nutritivos según leyes preestablecidas, y en el caer de la piedra desde la cima de la montaña obedeciendo ciegamente las férreas leyes de la gravedad, y en el lanzamiento instintivo del animal hambriento hacia un pedazo de carne succulenta.
- b) El acto específico de esa capacidad de autodeterminación, es decir, el acto específico de esa libertad de la voluntad es el acto de elección; en este acto podemos distinguir, por tanto, dos aspectos: uno negativo, que consiste en que está exento de todo «determinismo» y otro positivo, que consiste en que es «autodeterminación»; con frecuencia se ha puesto el acento más en ese aspecto negativo que es este aspecto positivo.

C) La libertad de la que estamos hablando implica responsabilidad. Ser responsable significa tener obligación de responder o de rendir cuentas de los propios actos ante la propia conciencia, ante quien nos ha confiado una función, ante aquel con quien nos hemos comprometido y ante aquellos a quienes hayamos causado daños por acción o por omisión.

D) Repito que el acto libre es un producto de la voluntad libre o, si se prefiere, de la libertad de la voluntad; pero repito también que en la producción del acto libre por parte de la voluntad libre o por parte de la libertad de la voluntad intervienen el entendimiento, los sentidos, el cerebro, etc. Hablé ya del modo cómo intervienen los sentidos, el cerebro; hablo ahora del modo cómo interviene el entendimiento para pasar después a hablar del modo cómo interviene la voluntad en la producción del acto libre.

2. INTERVENCIÓN DEL ENTENDIMIENTO EN LA PRODUCCIÓN DEL ACTO LIBRE POR PARTE DE LA VOLUNTAD

1. Lo primero que debo aclarar es la razón por la cual pueden interrelacionarse el entendimiento y la voluntad en función de la voluntad de producir el acto libre; y esa razón no es otra que ésta: la de que sus objetos formales coinciden; efectivamente el objeto formal del entendimiento es «lo verdadero» y el objeto formal de la voluntad es «lo bueno» pero «lo verdadero» es «bien» y «lo bueno» es «verdad». Esa interrelación consiste en que el entendimiento ilumina a la voluntad y la voluntad mueve al entendimiento como expondré más adelante con más amplitud. Los antiguos utilizaron la expresión «juicio libre», de la que derivó esta otra «libre arbitrio», para aclarar que el acto libre es el resultado de la decisión de la voluntad iluminada y orientada por el entendimiento.

2. Si ahora nos preguntamos en qué consiste concretamente esa iluminación y orientación del entendimiento a la voluntad para que ella produzca el acto libre del consentimiento matrimonial diremos que consiste sintéticamente, a continuación lo desarrollaré, en proporcionarle con el uso de razón ideas y juicios teóricos sobre la naturaleza del matrimonio y con la discreción de juicio deliberación sobre los pro y los contra de aceptar el matrimonio y juicios prácticos sobre la conveniencia o no conveniencia de aceptar ese matrimonio.

Efectivamente, la primera aportación del entendimiento consiste en proporcionarle a la voluntad un conocimiento intelectual mínimo de los elementos identificantes del matrimonio «en abstracto»; es ese conocimiento intelectual mínimo teórico al que se refiere el c.1096, §1: «Para que pueda hacer consentimiento matrimonial es necesario que los contrayentes no ignoren al menos que el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual». Este conocimiento consiste en una serie de «ideas» o «conceptos universales» que el entendimiento especulativo forma sin afirmar ni negar nada sobre el matrimonio; de

modo parecido a como el entendimiento especulativo forma la idea o el concepto universal de «hombre», de «racional», sin afirmar ni negar que el hombre es racional; pero además este conocimiento consiste en una serie de juicios teóricos que el entendimiento hace, relacionando entre sí dos ideas o conceptos cuya identidad ve; por ejemplo, el entendimiento tiene la idea de lo que es el matrimonio y la idea de lo que es un consorcio permanente, a continuación compara una con otra y descubre que la una es idéntica a la otra y formula este juicio teórico: «El matrimonio *es* un consorcio permanente».

El canon citado afirma que este conocimiento se requiere para que el consentimiento matrimonial pueda existir y, como ese consentimiento matrimonial es precisamente un acto libre, viene a decir implícitamente que ese conocimiento se requiere para que pueda existir el acto libre del consentimiento matrimonial. Al decir que ese conocimiento es necesario para que exista el consentimiento dice implícitamente que, aún dándose ese conocimiento, puede no darse este consentimiento, ya que ser necesario para que exista no es ser suficiente para que exista.

Ignorar algo es no tener conocimiento alguno sobre ello; por eso «no ignorar» significa tener algún conocimiento pero algún conocimiento mínimo o algún conocimiento que es menor que el que se exigiría si se dijera que se tiene que «conocer» algo. No ignorar que es un «consorcio» es de algún modo tener un conocimiento mínimo de qué es un vínculo unitivo. No ignorar que es «permanente» es no ignorar que es «estable», pero no que es «indisoluble». No ignorar que es entre un hombre y una mujer es no ignorar que es «heterosexual». No ignorar que está ordenado a la procreación mediante una cierta «cooperación sexual» es no ignorar que no proviene de cualquier contacto corporal, aunque se ignore el exacto funcionamiento de los órganos sexuales. Los componentes del matrimonio que según el c.1096, §1, no hay que ignorar para que pueda haber consentimiento matrimonial son menos que los componentes del matrimonio recogidos en el c.1055, §1, en el c.1056 y en el c.1057, §2.

Por lo que parece lógico concluir que el conocimiento teórico mínimo de los componentes, explicitados en el c.1096, §1, no son suficientes para que «pueda haber consentimiento matrimonial». El mismo c.1096 autoriza a sacar esta conclusión, porque dice que el conocimiento mínimo de los elementos matrimoniales que describe es «necesario» para que haya consentimiento matrimonial, sin añadir que es «suficiente» para que haya dicho consentimiento. Añade el c.1096 en el §2 que esta ignorancia no se presume después de la pubertad, es decir, a partir de los doce años en la mujer y a partir de los catorce años en el varón. Para tener este conocimiento mínimo teórico sobre lo que es el matrimonio, se requiere un uso de razón superior al que se requiere para que uno pueda estar sujeto a las leyes eclesiásticas según el c.11, puesto que el uso de razón requerido para esto último se presume a partir de los siete años (c.11) y el que se requiere para el conocimiento mínimo del matrimonio después de la pubertad (c.1096, §2), es decir, a partir de los doce años en la mujer y de los catorce años en el varón.

Pienso yo que a este uso de razón requerido para tener ese conocimiento mínimo teórico de lo que es el matrimonio, sin el que no puede darse el acto libre del consentimiento matrimonial, alude al c.1095, n.1: «son incapaces de contraer matrimonio: 1.º quienes carecen de suficiente uso de razón». Por supuesto que, si son incapaces para el matrimonio los que tienen un uso de razón insuficiente, incapaces para el matrimonio son los que no tienen nada de uso de razón. El término «carecer», por tanto, comprende una y otra hipótesis y la causa de una y de otra hipótesis puede ser habitual (una enfermedad mental, etc.) o puede ser ocasional (una intoxicación etílica aguda pasajera, etc.). El término «suficiente» obliga a preguntarse ¿«suficiente», para qué? Y la respuesta será: pues «suficiente» al menos para que el contrayente pueda tener ese conocimiento mínimo teórico del matrimonio sin el que, según el c.1096 par.1, no puede existir el consentimiento matrimonial. Este uso de razón suficiente alude al entendimiento «teórico», así llamado porque sus conocimientos no están encaminados a realizar actos en la práctica.

3. Pero este uso de razón suficiente no basta por sí solo para que tenga lugar el consentimiento matrimonial; porque para que la voluntad haga este consentimiento se requiere además otra aportación del entendimiento que ahora se llama «práctico» porque su aportación sí que está encaminada a realizar en la práctica algo, como es ese consentimiento con el que se acepta un matrimonio concreto.

Esta nueva aportación recibe el nombre de «deliberación» que consta de varias fases como en el ejemplo siguiente aparecerá con claridad: Supongamos que me asalta la idea de realizar un viaje; esto es de momento una simple ocurrencia que exige, por supuesto, que tenga yo conocimientos teóricos suficientes del lugar a donde proyecto ir, de los medios de transporte que puedo usar para ir allá, etc. Aún no he comenzado a «deliberar» sobre este viaje. A «deliberar» sobre este viaje comienzo propiamente cuando después de todos esos conocimientos teóricos me pongo a «analizar», una a una, las «ventajas» y las «desventajas» que para mí tiene «hic et nunc» el realizar ese viaje; sin duda que entre estas «ventajas» veré, por ejemplo, la oportunidad que este viaje me brinda de ponerme en contacto con personas de cultura y costumbres distintas a la mía, de disfrutar de unos días de solaz y de descanso, etc.; y entre las «desventajas» contaré con lo que supondrá ese viaje de molestias, de riesgos quizás para mi salud y, desde luego, de costo económico, etc. Una vez bien «sopesadas» cada una de esas ventajas y de esas desventajas, «compararé» las ventajas con las desventajas para ver por cuáles merece la pena decantarse. Hasta aquí me mantendré, digamos, indiferente hasta que por fin llegue a formarme el juicio de que «este viaje, vistos y confrontados entre sí los pro y los contra, me conviene» o «no me conviene». En el fondo las desventajas que veo en decidirme por el viaje vienen a ser ventajas que veo en renunciar al viaje. Si sólo viera desventajas en ese viaje o solo viera ventajas en

ese viaje, no habría deliberación porque la deliberación solamente cabe entre desventajas y ventajas.

Esta actividad «deliberativa» ha sido obra del entendimiento práctico, pero durante ella no ha estado solo el entendimiento práctico porque ha estado acompañado de la voluntad como motor del mismo; por este motivo puede hablarse de «deliberación voluntaria», es decir, de acto de deliberación hecho por el entendimiento pero imperado o mandado por la voluntad (el acto de elección es acto «elícito» de la voluntad porque procede inmediatamente de la voluntad, mientras que ese acto de deliberación es acto imperado o mandado por la voluntad porque procede sólo mediatamente de la voluntad).

No es necesario para que pueda darse el acto libre del consentimiento de la voluntad una «deliberación» plena perfecta; sí es necesario y suficiente para ello que la deliberación sea adecuada al objeto que con ese consentimiento se ha de aceptar. Por eso no hace nulo, por ejemplo, un matrimonio por defecto de consentimiento, cualquier «disminución» de la previa deliberación, sino la «disminución» de la deliberación que no le permita a ésta ser adecuada o proporcionada al matrimonio.

4. Esta actividad «deliberativa» la desarrolla el entendimiento práctico con su facultad llamada «discreción de juicio». No hay que confundir, por tanto, la «discreción de juicio», que es la facultad psicológica-*causa* de la deliberación con la «deliberación», que es acto-efecto de la discreción de juicio. Si la «deliberación» tiene que ser adecuada o proporcionada a todo lo que en sustancia es y conlleva el matrimonio, la «discreción de juicio» tiene que ser adecuada o proporcionada a esa deliberación; sin esta discreción de juicio adecuada o proporcionada no habría esa deliberación, pero aún con esa discreción de juicio adecuada o proporcionada puede no haber esa deliberación porque, por ejemplo, el sujeto no ha querido hacerla aún estando en condiciones psíquicas de hacerla.

5. La falta de la «discreción de juicio» adecuada o proporcionada la traduce el c.1095, n.2, por «grave defecto de discreción de juicio» que impide «deliberar» acerca de «los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar»; derechos y deberes, pues, que proceden de la naturaleza, propiedades y finalidades esenciales del matrimonio.

3. PAPEL DE LA VOLUNTAD EN LA PRODUCCIÓN DEL ACTO LIBRE

1. Para que tenga lugar el acto libre se requiere ciertamente la previa «deliberación» proporcionada del entendimiento y, por tanto, la discreción de juicio proporcionada del entendimiento. Pero no basta nada de esto para que tenga lugar ese acto libre. Si esto bastara para ese acto, ese acto sería efecto del entendimiento como sostuvo el determinismo psicológico, defendido por los moderados racionalistas desde Descartes a Espinoza y Leibniz que reducían el «querer»

al «conocer» y hacían depender el acto de elección únicamente de la actividad del entendimiento.

Por más que mi entendimiento le presente a mi voluntad, por ejemplo, que me conviene casarme con tal o cual persona, yo no consentiré en ese matrimonio mientras mi voluntad no decida que consiente; y en este decidirse la voluntad está el punto esencial del acto libre. Podrá decirse que el acto de elección proviene mediatamente del entendimiento por aquello de que para que exista ese acto fue necesaria la previa deliberación del entendimiento; podrá decirse por la misma razón que ese acto comienza en el entendimiento; pero siempre y cuando se reconozca que ese acto proviene inmediatamente de la voluntad y que ese acto es fruto de la voluntad, bien que sea fruto de la voluntad en su relación de dependencia con el entendimiento.

El acto de elección es libre porque la voluntad decidió hacerlo, porque la voluntad entre dos alternativas, que el entendimiento le presentó, se decidió por una y recusó la otra. El animal irracional «no elige», su obrar está determinado en un sentido único por instinto y si, a veces, parece que elige como cuando la oveja pasa de una hierba a otra hierba en busca de la que le da más gusto, eso no significa otra cosa que la oveja no es un puro autómatas, como pensaba Descartes, sino que se sirve de su conocimiento sensitivo para dar con las condiciones en las que su instinto, sin mediar deliberación alguna, se satisfaga. En el animal irracional todo está determinado por la naturaleza. En cambio, el hombre normal siempre puede decir «no» aún a aquello que le atrae y siempre puede decir sí aún a aquello que sabe que no le conviene.

2. Todo acto humano está «motivado» por un «fin» conocido según el principio filosófico «*omne agens agit propter aliquem finem*», es decir, que la voluntad no quiere por querer, no quiere el vacío, quiere algo por algo y este algo es el «bien». Nada puede querer la voluntad que no esté envuelto en «bien» y todo lo que quiere la voluntad debe estar envuelto en «bien», conocido como bien. El «bien», conocido como bien, es la causa final de la voluntad; el «bien» es la causa final a la que corresponde «tirar» de la voluntad «haciéndose desear» por ella; pero el «bien» desempeña estas funciones en cuanto es conocido por el entendimiento como «bien» para mí, en esta situación concreta en la que me encuentro; por lo que si un «bien» es conocido por el entendimiento como bien abstractamente, pero no como bien para mí, en la concreta situación en la que me encuentro, no tendrá la fuerza de «mover» mi voluntad. En cambio, si un bien es conocido por mi entendimiento como bien bajo todos los aspectos, teniendo en cuenta también su relación con mi personal situación, no dejará de tirar invenciblemente de mi voluntad; así sucede con la felicidad y con todo lo que con ella está necesariamente conexas, como el vivir, el existir.

Se preguntará entonces ¿cómo explicar el comportamiento de un suicida que parece odiar el vivir o el existir? Se explica porque, en realidad, el suicida no odia

la vida, sino los males que la abruman y que en aquel trágico momento se incrustan tan fijamente en la fantasía que le impiden ver cualquier bien, le impiden ver que la vida tiene algún bien para él.

En cambio, en los otros bienes el entendimiento le presenta a la voluntad junto a aspectos luminosos aspectos oscuros, junto a aspectos de bien aspectos de mal y por ello, mientras el juicio, raíz de la libertad, permanezca indiferente frente a ellos, la voluntad mantendrá siempre el poder de determinarse en un sentido o en otro sentido: aquí está el problema esencial de la libertad.

Los escolásticos identifican «bien» y «valor» y afirman que el «bien» para que pueda ser buscado como «fin» tiene que mostrar antes su «valor», ya que es mediante el propio valor como el fin mueve haciéndose desear. Pero en el uso actual no se da esa identificación, sino que se entiende, por ejemplo, que la hierba de un prado es «buena» para las ovejas, pero tiene un «valor» sólo para el propietario del prado; el agua es «buena» para el organismo, pero no parece que presente un «valor» más que cuando escasea. El valor entra así más que en la categoría especial de «bien», en la categoría más general de lo «importante», de lo «interesante».

Los «bienes» pueden ser de diversa naturaleza: bienes morales, religiosos, económicos, físicos (salud, belleza), humanos (sinceridad, honradez, generosidad, fidelidad, simpatía, etc.) y despiertan en quien se siente atraído por ellos sentimientos o afectos diversos (admiración, complacencia, amor, gozo, etc.) de orden racional y de orden sensible, porque la voluntad, para querer de verdad, tiene necesidad de un soporte afectivo incluso sensible; hay que evitar el dualismo que separa la vida racional de la vida sensible; no hay dos vidas sino una sola vida que es a la vez racional y sensitiva porque hay una sola persona humana.

3. El «bien» concreto en cuanto conocido por mi entendimiento como «bien» para mí «hic et nunc», es, pues, lo que pone en «movimiento» a mi voluntad para ir hacia él; por eso el «bien» así conocido puede decirse «motivo» de obrar de la voluntad; de frente al motivo la voluntad no está pasiva, sino activa en cuanto que, por una parte, se siente atraída por él y por, otra parte, se siente no necesitada por él; la «fuerza» de atracción que tiene un «motivo» depende en gran parte de la actitud fundamental que frente a él tenga la persona y de las circunstancias concretas que rodean a la persona; un motivo puede ser importante para mí y no ser importante para otro; un motivo tiene hoy para mí una intensidad de atracción y mañana quizás no tenga para mí esa intensidad de atracción; un objeto es percibido como «bueno» o como «malo» según que esté en consonancia o esté en desacuerdo con mi tendencia natural; el sujeto descubre en el objeto aquello hacia lo que, quizás sin saberlo, tendía o al menos aquello que puede favorecer, de un modo y otro, la satisfacción de su tendencia (la satisfacción de una tendencia implica normalmente placer cuya experimentación le comunica al obje-

to nueva aptibilidad y por ello nuevo valor¹. Pero, de suyo, el «motivo» no mueve a la voluntad produciendo en ella una necesidad de elegir sino que ella libremente se deja mover y esa movida decide lo que quiere, aún en contra de la dirección que el motivo le marcaba: decide «sí», pudiendo decir «no», y decide «no», pudiendo decir «sí»; en el fondo, la voluntad es la que «decide» porqué motivo quiere obrar.

La «voluntad» mira propiamente al «fin» que hay que conseguir mientras que la «elección» mira propiamente a los «medios» que parezcan adecuados o más adecuados para conseguir ese fin. En realidad lo que se elige no es el fin, sino los medios ordenados al logro de ese fin. El enfermo no elige el fin de la curación, sino que, puesta la curación como un fin a conseguir, elige los medios que cree que son más oportunos para conseguir su curación; quien se propone como fin hacerse abogado y ejercer de abogado un día con decoro, «elige» los medios adecuados para lograr ese fin que su voluntad quiere.

Si el medio es conocido como medio necesario para el fin, el quererlo es algo que lo determina la voluntad que quiere el fin, pero si el medio no es conocido como necesario para el fin, la voluntad que quiere el fin queda libre de elegir los medios que mejor le parezcan. Además, la elección dice relación a algo que nos parece que podemos conseguir, aunque en realidad no podamos conseguirlo. Nadie elige de verdad lo que cree que es imposible para él alcanzarlo. El imposible, por tanto, queda fuera del horizonte de la elección. Ante lo imposible todo intento de deliberación queda frustrado y queda truncada toda posibilidad de elección.

Una conclusión a la que se llega de todo lo que vengo exponiendo: resulta que lo que uno busca cuando se decide a contraer un matrimonio es un «bien» para él (y tiene que buscarlos para que el acto sea verdaderamente libre), luego en el fondo, toda elección es «egoísta»; pero acaso este «egoísmo» quede superado o por lo menos compensado por la generosidad, si el que hace la elección mete dentro de su proyecto de «bien», el «bien» del otro hasta el punto de no concebir que el matrimonio sea un «bien» para sí mismo si a la vez no es «bien» para el otro.

¹ «Da molto tempo, e assai prima della “psicología del profundo”, i moralisti e gli autori spirituali hanno segnalato l'importanza di quelle attitudini e di quelle opzioni radicali e segrete, che comandano, in gran parte al meno, finché non siano revocate, le nostre azioni particolari. Se il giovane del Vangelo non ha seguito il Christo, é perche nella tavola dei valori che regolavano praticamente le sue preferenze, i suoi molti beni passavano avanti alla vita perfetta. È questa tavola che egli avrebbe dovuto cambiare per rispondere all'appello del Christo. A queste opzioni fondamentali, bisogna aggiungere le scelte di valori che la società, l'ambiente, etc., operano per noi e che strutturano a priori il campo aperto alla nostra libertà. La rettitudine profonda dell'individuo non è indipendente da quelle scelte operate senza di esso, fuori di esso? La questione è tuttavia di sapere se, e fino a qual punto, sia apossibile, la dove il senso dei valori è alterato, conservare una volontà veramente retta e aperta e disponibile al valore» (J. DE FINANCE, *Etica Generale*, P. Università Gregoriana, Roma 1977, 335).

III. PATOLOGÍA DEL ACTO LIBRE

1. ¿QUÉ ES?

1. Por «patología» del acto libre entiendo la «falta» o el «defecto» del mismo, con independencia de la causa de la que provenga. Corrientemente se habla de «falta de libertad interna» en lugar de «falta del acto libre», pero, en realidad, lo que «falta» no es la libertad que es la «capacidad psicológica» de hacer el acto libre, sino el uso o ejercicio de la libertad que se traduce en «falta» del acto libre; sin embargo en virtud de la figura retórica de la «metonimia», es legítimo darle el nombre del efecto (aquí el defecto del acto libre) a la causa (aquí el defecto de la libertad).

2. Una causa de la falta de libertad (o del acto libre) es la falta de la deliberación requerida; si esta falta de deliberación proviene de un «grave defecto de discreción de juicio» (c.1095, n.2), la falta subsiguiente de libertad cae dentro de este capítulo de nulidad del «grave defecto de discreción de juicio» del c.1095, n.2; pero sin que con ello digamos que la libertad forme parte de la discreción de juicio como un componente del mismo.

3. Otra causa de la falta de libertad (o del acto libre) puede ser el miedo, que es una conmoción psíquica. Efectivamente, el miedo puede ser considerado:

- a) Como capítulo autónomo de nulidad del matrimonio si reúne los requisitos exigidos en el c.1103, sobre todo el de la «exterioridad» de la coacción moral. La praxis eclesíastica ha venido considerando que la voluntad coaccionada es una verdadera voluntad y en consecuencia ha entendido que el consentimiento prestado «por» miedo es un consentimiento naturalmente existente y suficiente, aunque en los supuestos del citado c.1103 el derecho destituye de valor jurídico ese consentimiento, es decir, lo hace jurídicamente ineficaz. Se entiende, pues, que el miedo, producido por la coacción moral, deja tiempo para la deliberación y para la elección aunque las disminuya, pero llamar «deliberación» y «elección» a lo que tiene lugar mientras el paciente está experimentando los efectos de la violencia moral, supone olvidar que con frecuencia el espacio de tiempo entre la acción coactiva y su efecto consensual sólo sirve para ahondar la eficacia de la coacción en el ánimo del que la sufre.

Por consiguiente, en este caso habrá voluntad en el sentido de la facultad psicológica que hace la manifestación o emisión de un consentimiento; pero no habrá consentimiento, al faltarle el suficiente grado de libertad de autodeterminación. El mismo c.1103 dice que el miedo «determina» a la voluntad a «elegir» el matrimonio; este «determinar» está indicando la falta de la suficiente libertad en ese acto que elige; y, por otra parte, este «elegir» no indica necesariamente «elegir» con un acto libre el matri-

monio, puesto que puede indicar también «elegir» la mera celebración y a la vez mantener la decisión de simular ese matrimonio.

Sin embargo, en este caso el defecto de libertad se considera como elemento integrador del vicio del consentimiento consistente en el miedo y se encuentra subsumido en el supuesto legal del miedo como capítulo autónomo de nulidad matrimonial del c.1103.

- b) El miedo puede ser considerado también con o sin las características, sobre todo la exterioridad, exigidas en el c.1103 para conformar el capítulo autónomo del miedo; este miedo puede provocar el defecto de libertad; en este caso el defecto de libertad puede provenir de una falta de la debida deliberación provocada por el miedo en cuyo caso esa falta de libertad puede incluirse en el «grave defecto de discreción de juicio» (c.1095, n.2); puede no provenir de una falta de la debida deliberación y entonces debe considerarse como capítulo autónomo de falta de libertad, basado en el c.1057 que define el consentimiento.
- c) Otras veces, el miedo provoca la simulación del matrimonio; en este caso hay falta de libertad no para hacer el acto de simulación pero sí para hacer el acto de aceptación del matrimonio, es decir, para hacer el consentimiento, puesto que el simulador ha acudido a la simulación por no ser suficientemente libre para consentir.

4. Otra causa de la falta de libertad puede ser alguna psicopatología que directamente afecte a la voluntad sin impedirle al entendimiento hacer el adecuado acto de deliberación. Dada la intercorrelación natural existente entre la voluntad y el entendimiento, no es posible, o por lo menos no es fácil, que un trastorno psíquico afecte a la voluntad sin que afecte también al entendimiento. Pero ¿es posible que afecte a la voluntad privándola de libertad, sin que afecte al entendimiento privándole de la capacidad de deliberar? Supongamos que una madre padece una depresión psicótica; puede llegar a un delirio nihilista y de ruina que le arrastra al suicidio ampliado: para evitarse los males gravísimos que siente se suicida, pero antes para evitarle a su hijo los males gravísimos que presente lo mata. Esta madre «conoce» lo que está haciendo y acaso «conoce» también el carácter punitivo de sus acciones occisivas; pero existe una impregnación melancólica de su estado de ánimo y de su dinámica motivacional que hará que su conducta sea elaborada desde una vivencia delirante que le quita la libertad. Preguntar si esta mujer además de tener aquel conocimiento teórico de su acción tuvo capacidad de deliberar sobre el bien o el mal de lo que iba a hacer acaso suponga un planteamiento reduccionista que no se ajusta a la realidad de determinadas conductas psicopatológicas.

Sin embargo, la psicología, especialmente la clínica y la experimental, ha puesto en crisis el principio filosófico «ubi intellectus, ibi voluntas» porque entiende que se dan trastornos psicopatológicos (abulia, apatía, impulsos explosivos y a

corto circuito, coloridos afectivos distorsionados, etc.) que afectan directamente a los centros cerebrales, etc. De los que se sirve la voluntad para sus operaciones hasta impedirle, a veces, su autodeterminación sin que le impidan al entendimiento su actividad deliberativa. En casos como éstos, la falta de libertad no puede ser incluida en el «grave defecto de discreción de juicio» (c.1095, n.2), sino que hay que considerarla como capítulo autónomo de nulidad matrimonial basado en el c.1057, §2, es decir, como falta de los aspectos volitivos del acto de voluntad con independencia de sus aspectos intelectivos.

2. FACTORES QUE INFLUYEN EN LA VOLUNTAD

Quiero completar lo que vengo diciendo con una breve reflexión sobre factores que influyen en la voluntad:

1. No existe una voluntad humana pura o exenta de todo condicionamiento o limitación. Sobre la voluntad humana ejercen su influjo múltiples cosas que la condicionan o limitan; los motivos mismos de los que depende para obrar la condicionan o limitan de algún modo. Se puede decir que en el hombre la libertad no está al principio, sino al final, es decir, que es fruto del esfuerzo de liberarla de todos los condicionamientos más o menos inconscientes que influyen en el entendimiento y en la voluntad del hombre inclinándole y a veces determinándole a conocer y a querer algo de una manera concreta.

2. Entre esas cosas que condicional o limitan la libertad humana merecen nuestra atención: *a)* los genes de cada persona; *b)* su biología; *c)* su fisiología; *d)* su pasado; *e)* sus recuerdos; *f)* sus experiencias; *g)* su ambiente familiar; *h)* su cultura; *i)* su afectividad (instintos, sentimientos, afectos, emociones); *j)* sus motivaciones conscientes e inconscientes normales y patológicas.

3. Me voy a fijar en la afectividad y en las motivaciones:

- a)* Todos nuestros juicios, sobre todo nuestros juicios prácticos, y nuestros querer, están impregnados de colorido o tonalidad afectiva sensible a la que siempre acompaña la afectividad espiritual; tengo que recalcar aquí que la psique sensitiva y la psique espiritual se encuentran siempre en estrecha relación recíproca hasta el punto de que sin esta estrecha relación no serían posibles los fenómenos ni de la una ni de la otra; la falta de pobreza de resonancia afectiva, aún considerada como entidad nosológica independiente de otros trastornos psicopatológicos a los que suele acompañar, puede impedir el juicio práctico y puede privarle a la voluntad de uno de los impulsos más potentes que necesita para su proceso disesional.
- b)* Los motivos conscientes o inconscientes son fuerzas que influyen en nuestras decisiones libres en la medida en que son actualmente percibidos y

sentidos por nosotros; los motivos inconscientes, por tanto, tienen que hacerse «conscientes» para ser eficaces; conservan, sin embargo, su condición de inconscientes en tanto en cuanto no sea consciente la fuente de la que proceden. Supongamos que una persona está poseída por la idea delirante de que su mujer le es infiel; para que esta idea influya en esa persona es preciso que esta persona sienta la idea de que su mujer le es infiel; pero esta idea puede seguir siendo considerada idea inconsciente siempre que esa persona ignora que esa idea es delirante, es decir, que esa idea carece de lógica. Otro ejemplo: un neurótico se casa con una enfermera llevado de la obsesión de que en la enfermera encontrará un apoyo terapéutico de su angustia; este neurótico conoce que va al matrimonio por ese motivo, pero no es necesario que conozca que ese motivo es de carácter neurótico, es decir, que toma esa decisión para defenderse contra una forma de neurosis: esto último no importa, lo que importa es que la idea esté presente en el neurótico y que el neurótico sea consciente de que tiene esa idea.

Se deduce de esto que la incidencia de un motivo en el entendimiento y en la voluntad no depende de que el motivo sea consciente o inconsciente, es decir, no depende de que el motivo tenga un origen conocido o no conocido por el sujeto; el que el motivo sea inconsciente, por tanto, no presenta para la libertad mayores problemas de los que presentaría ese motivo si fuera consciente.

Los antiguos conocían la existencia de «tendencias», que llamaban «pasiones», y de «costumbres», que llamaban «hábitos»; todo esto forma parte del «inconsciente», las impresiones recibidas, los recuerdos tenidos, etc., una gran porción del mundo del «inconsciente» está constituido por el mundo de la afectividad. El «inconsciente» así entendido no se identifica con el «inconsciente» Freudiano. El inconsciente influye constantemente en la actividad consciente tanto en el campo de la normalidad como en el campo de la anormalidad. Lo normal y lo anormal se compenetran en la persona. Ningún médico niega esta compenetración en lo fisiológico aún distinguiendo el funcionamiento normal y el funcionamiento anormal de un órgano; en psicología no andan las cosas de modo distinto que en fisiología; los elementos patológicos se insinúan en el desarrollo psíquico de todo hombre como los microbios andan por el aire que respiramos; pero en el hombre profundamente equilibrado estos gérmenes se curan más frecuentemente con una acción estimulante de las fuerzas constructivas del desarrollo que con una concentración de la atención sobre el elemento patológico.

Sin embargo, la distinción entre lo normal y lo patológico no es una cuestión de cantidad o de grado, sino que implica una diferencia cualitativa y concierne a la organización y estructura global de las fuerzas y de los procesos del

organismo. La motivación anormal o patológica está caracterizada, contrariamente a lo que ocurre en la motivación normal, por una especie de fijación del pensamiento, por su persistencia, incoercibilidad, repetición automática, polarización de toda la atención. Motivaciones patológicas pueden ser las que provienen de ideas delirantes (ideas falsas cuya falta de lógica ignora el que la padece), ideas obsesivas (el sujeto tiene la impresión de obrar como arrastrado por una fuerza que violenta su voluntad, pero a la vez el sujeto sabe que esa idea le pertenece y le causa sufrimiento), ideas disociativas o esquizofrénicas (el sujeto tiene la impresión de obrar a impulsos de una fuerza extraña a él que lo transforma en un autómatas sin que él experimente algún sufrimiento); estados de ansiedad, estados de violenta emoción traumatizante, impulsos irresistibles que piden soluciones rápidas; estados de indecisión, de dudas, de vacilación, etc.

La motivación inconsciente aún siendo patológica y la libertad consciente no se excluyen necesariamente, sino que pueden coexistir en el psiquismo humano. Si el hombre es psicológicamente normal y ha adquirido cierta madurez humana física y psíquica las motivaciones inconscientes no serán patológicas ni por regla general le quitarán la libertad aunque la disminuyan. En cambio, si el hombre no es psíquicamente normal tendrá motivaciones patológicas que, según sea aquella normalidad, con más o menos frecuencia, le quitarán la libertad.

La nulidad de un matrimonio, aunque tenga su origen en un trastorno psicopatológico, es un fenómeno jurídico y no un fenómeno psicopatológico; por consiguiente, aquella nulidad del matrimonio no puede pedirse invocando el trastorno psicopatológico, sino invocando algo de carácter jurídico que ese trastorno psicopatológico ha producido a través de su incidencia en el cerebro, etc., como, por ejemplo, el insuficiente uso de razón, el grave defecto de discreción de juicio, la falta de la debida libertad.

No se puede, por tanto, pedir al juez que declare la nulidad de un matrimonio concreto porque uno de los que lo celebraron lo celebró siendo un esquizofrénico; habrá que pedírselo aduciendo que ese contrayente celebró el matrimonio, por ejemplo, careciendo de suficiente uso de razón; en la demanda sí podrá aducirse que esa carencia de suficiente uso de razón se la produjo la esquizofrenia que entonces padecía; pero como causa legal de esa nulidad no podrá invocarse la esquizofrenia.

La gravedad de una determinada psicopatología no se mide en el campo jurídico por el «quale» y el «quantum» de la psicopatología, sino por el «quale» y el «quantum» que esa psicopatología ha dejado en las estructuras psíquicas de la persona que celebró el matrimonio y, a su vez, este «quale» y este «quantum» que la psicopatología ha dejado en esas estructuras tienen que ser tales que produzca en esas estructuras el insuficiente uso de razón o el grave defecto de discreción de juicio o la falta de la requerida libertad.

IV. PUNTUALIZACIONES FINALES

1. El contrayente, que carece de suficiente uso de razón (c.1095, n.1) o que padece grave defecto de discreción de juicio (c.1095, n.2) o que no tiene libertad adecuada para el matrimonio, tiene «incapacidad natural» para el matrimonio; esto quiere decir que aunque no haya una ley positiva que le impida casarse bajo pena de que si se casa su matrimonio será nulo, no está en condiciones de prestar un consentimiento matrimonial y por más que pronuncie palabras que parezcan indicar que consiente en el matrimonio, lo que de ahí salga no será un matrimonio verdadero. Digo que no saldrá un matrimonio verdadero que es mucho más que decir que no saldrá un matrimonio válido; su aparente matrimonio no sólo será jurídicamente nulo sino también jurídicamente inexistente y no podrá ser «sanado en raíz» porque mal podrá ser sanada una raíz (el consentimiento) que no existe.

2. Distinto es el caso del contrayente que, siendo «naturalmente capaz» para el matrimonio porque tiene suficiente uso de razón, suficiente discreción de juicio, suficiente libertad, puede prestar un consentimiento verdadero, aunque este consentimiento verdadero no tenga la eficacia jurídica de producir el matrimonio, porque una ley positiva dirimente lo ha hecho «inhábil» para el matrimonio, para dar vida a un matrimonio válido, como indica el c.1073. En este caso, esa ley dirimente, sin incidir en el consentimiento mismo, impide el ejercicio del «jus connubii» haciendo que el consentimiento verdadero no produzca, de hecho, el matrimonio válido, aunque produzca un matrimonio verdadero que puede ser sanado en raíz (el consentimiento que existe) (c.1163).