



QUÉ SIGNIFICA CASARSE

Tomás Melendo Granados
Catedrático de Filosofía (Metafísica)
Director Académico de los Estudios universitarios sobre la Familia
Universidad de Málaga
tmelendo@masterenfamilias.com

1. Planteamiento

a) La objeción inicial

Desde hace ya bastantes años, se viene poniendo en duda en qué contribuye el acto de casarse al éxito de la futura vida en común; lo que equivale a decir, casi siempre, que la boda no aporta nada a esa convivencia.

Como se sabe, este modo de encarar la cuestión encuentra claros fundamentos en la filosofía de los últimos siglos, y en la ordenación jurídica a la que dio origen^[1]; y ha provocado en la cultura actual un proceso de trivialización, que lleva a no considerar ni especulativa ni vitalmente el alcance y las consecuencias de mayor relieve de esta y muchas otras de las decisiones más fundamentales para la propia existencia^[2].

Respecto al asunto que nos ocupa, las cuestiones que se plantean son relativamente variadas y reciben distintos matices, pero en fin de cuentas pueden resolverse en la afirmación, sostenida con más o menos aplomo y agresividad, de que, en lo que atañe al matrimonio, *lo (único) que importa es el amor*.

b) La respuesta, asimismo solo incoada

Más de una vez he respondido a esta tesis en dos pasos.

i) El primero, admitir sin reservas que, en efecto, con relación a la vida conyugal, *lo importante* es el amor.

ii) Pero añadiendo de inmediato que, para poder amar como lo requiere el matrimonio (hoy se mal-diría la pareja), resulta *imprescindible* capacitarse; y que

semejante *habilitación específica* comienza **necesariamente** justo con el acto de entrega mutua e incondicionada en que, desde la perspectiva antropológico-ontológica en que voy a situarme, consiste la boda, entendida como origen, fundamento o «causa eficiente» del matrimonio, al que a su vez considero como «estado» en que se hallan los esposos una vez casados.

Y he argüido, más o menos, que en ese acto de libre donación recíproca y de por vida se genera un hábito o virtud inicial, aparejado a una relación mutua con alcance también jurídico, y fuente a su vez de nuevas virtudes; y que semejante hábito, por un lado, transforma a los novios, convirtiéndolos en esposos, y, por otro, vigoriza y robustece la voluntad, de modo que **ya empieza a** ser posible: **i)** quererse con un amor verdaderamente conyugal (fiel, de por vida, fecundo); y, como parte de ello, **ii)** hacer del propio cuerpo vehículo y resello de la entrega de la persona toda, y **iii)** convertir la unión corporal íntima en el acto más específico del amor entre los cónyuges.

Resumiendo: *En fin de cuentas, tal como lo concibo, el acto recíproco de libertad en que consiste la boda, no solo instauraría entre los novios —¡y ya es mucho!— la libre «obligación» de amarse de por vida, sino que —en cierto modo «antes», según un orden de naturaleza— los tornaría «capaces» de asumir ese deber y darle cumplimiento.*

El primero de los dos enfoques es el habitual entre los mejores representantes del derecho canónico contemporáneo^[3].

Advertir que semejante «obligarse» resultaría ineficaz —e «ingenuo» e imposible, si no yerro— sin la *habilitación «previa»* que origina el mismo acto de recíproca donación, y determinar la naturaleza ontológica de ese «hacerse capaces», es lo que pretenden esbozar las líneas que siguen^[4].

Lo intentaré en dos pasos:

i) Relacionando semejante capacitación con el **primum cognitum** de los clásicos, que a menudo denomino **habitus entitatis**, y cuya función es facultar de manera ya próxima al ser humano para percibir la realidad tal como **es** (como **ente**, por emplear un término técnico clásico y ya consagrado)... y no en función de las apetencias, necesidades, aspiraciones, caprichos o coyunturas particulares de cada cual.

ii) Esclareciendo el porqué de semejante comparación, así como sus límites.

Entro, por tanto, en terreno de especialistas, aunque procuraré emplear un lenguaje relativamente asequible y, siempre que pueda, evitar las citas más farragosas.

2. Inteligencia, voluntad... y sus hábitos respectivos

a) Paralelismo asimétrico

Estimo que uno de los errores más frecuentes a la hora de intentar comprender la voluntad y cuanto con ella se relaciona es el de instaurar un paralelismo con el entendimiento... demasiado estricto y, por lo mismo forzado.

En mi opinión, son dos las causas principales de este equívoco.

i) Por un lado, el hecho de que el entendimiento haya sido mucho más estudiado que la voluntad... por la sencilla razón de que resulta más fácil de analizar que ella. No en vano el acto reflejo de la inteligencia —ya sea consecutario o estrictamente formal y provocado— es el de **conocer** su propio conocimiento. Mientras que el retorno de la voluntad sobre sí no es de orden cognoscitivo, justo porque su operación más propia y específica no consiste en conocer sino en amar-querer libremente... con la considerable dosis de misterio que semejante acción lleva aparejada.

ii) Me parece también que, en buena parte por la razón aducida, el desarrollo aristotélico de todo lo pertinente al saber es de mucho más valor y bastante más definitivo que el correspondiente a la voluntad, en el que pueden hallarse incluso déficits de fondo. Y como, se quiera o no, Aristóteles ha sido punto de referencia más o menos inmediato de buena parte de la especulación occidental, la comprensión del entendimiento o inteligencia ha seguido por lo común llevando la delantera respecto a la de la voluntad... e incluso haciendo más problemático o «ayudando a falsear» el conocimiento de esta.

Por estas dos causas, y como medio casi nunca consciente para cubrir su inconsciente ignorancia y la dificultad del empeño, bastantes de los estudiosos de la voluntad han utilizado el expediente —tan cómodo como falsificador— de interpretarla «por simetría» con lo que se sabe del entendimiento. Lo cual raramente ha conducido a resultados valiosos.

iii) De ahí mi primera observación: al establecer un cierto nexo entre el **primum cognitum** y el hábito generado en el momento de la boda, pretendo solo afirmar que existen algunas semejanzas... y muchas más diferencias.

¿Por qué acudir, entonces, a esta analogía?

Fundamentalmente, para poner de manifiesto el valor inconmensurable —difícil de calibrar en todo su alcance, y muy en particular en las circunstancias actuales— que el **sí** profundo y sincero de la mutua entrega representa en los dominios del amor sponsal. Pues doy por supuesto que quienes me leen aprecian con bastante exactitud la trascendental importancia, para toda la vida humana, de captar la realidad como **es** en sí —el famoso **primum cognitum**—... hasta el extremo de que esa aprehensión, y todo lo que por fuerza la acompaña, marca una diferencia abismal, tanto cognoscitiva como operativa, entre el hombre y los restantes animales.

Además, acudo al símil porque los parecidos entre las dos realidades aludidas justifican de sobra esa analogía, siempre que queden también claras las netas desemejanzas que las separan; cosa que, por lo demás, es lo propio de la analogía rectamente entendida: similitud... ¡con mucha mayor disimilitud!

b) Acercamiento inicial al «primum cognitum»

Aunque pienso que es de sobras conocido, repito que lo que vengo llamando *primum cognitum*, y que Zubiri califica como «aprehensión primordial de realidad», permite y, en cierto modo, «obliga» al ser humano a percibir cuanto lo rodea, y a sí mismo, como auténticas realidades, dotadas de una consistencia y un significado propios, que no necesariamente coinciden y nunca se limitan a lo que representan de beneficio o daño para el varón o mujer que las conocen en las distintas vicisitudes de su existencia.

Durante siglos, y estimo que con acierto, esta captación de lo real como real se ha relacionado de forma muy estrecha con lo que en el lenguaje común se denomina «uso de razón», que señala las distancias entre el niño y el individuo que ya se comporta de un modo más propiamente humano... lo cual no equivale ni a maduro ni a adulto, entre otras razones porque ese mismo hábito sigue creciendo y perfeccionándose, y coopera al progreso de la persona toda.

Dicho esto, me interesa destacar que:

i) El salto que, sin ninguna conciencia de ello, el niño «se ve instado» a realizar desde que percibe lo que lo rodea a tenor de sus propias necesidades o antojos, hasta que «aprende a aprehender» los distintos elementos del universo como **realidades** con caracteres propios, deriva forzosamente —junto con su grandeza— de la relativa imperfección o debilidad de nuestro entendimiento. Semejante crecimiento se presenta, pues, simultáneamente, como algo *impulsado* y *exigido* por la naturaleza humana. Y, por tanto, siendo absolutamente imprescindible para el hombre, no es preciso para el ángel ni, muchísimo menos, para Dios.

ii) No quiero decir con ello que el entendimiento del hombre no esté *virtualmente* capacitado *por naturaleza* para captar la realidad como **es en sí**, ya que eso es lo característico de la facultad intelectual, a diferencia de las sensibles. Afirmo más bien que, justo por su índole doblemente participada, no goza *en acto* de tal aptitud desde el inicio, sino que debe forjarla con el ejercicio progresivamente más perfecto de sí mismo y de los sentidos externos e internos: pues estos reclaman un cierto nivel de desarrollo —también fisiológico y neuronal, como requisito básico— para que la inteligencia pueda llevar a cabo justamente aquella operación que le es más propia, del modo particularmente elevado que le corresponde... y que nunca alcanza la perfección: el conocimiento humano puede ser y es de hecho a menudo verdadero y suficiente, y experimenta por lo común un continuo crecimiento extensivo e intensivo; pero siempre resultará limitado.

iii) La capacitación a que aludo se encuentra, por tanto, *a favor del entendimiento* y viene *naturalmente exigida* por él. Pero es simultáneamente fruto de una adquisición, derivada del ejercicio y maduración de las facultades cognoscitivas, cuya razón última, como decía, reside, por un lado, en la finitud del entendimiento humano... justo como entendimiento (*apto-pero-no-del-todo-apto* para realizar sus funciones específicas); y,

además, en la capacidad de superar su situación inicial, precisamente porque, al ser espiritual, la materia no lo condiciona *intrínsecamente*.

iv) Tras diversos estudios, me ha parecido conveniente caracterizar esa posibilidad natural-adquirida del conocer humano como un *hábito* del entendimiento, fruto del primer acto en el que efectivamente actúa como tal; o, lo que es lo mismo, capta la *realidad* como *es* en sí... y no en exclusiva para-mí.

Así lo resumí en uno de mis escritos sobre este asunto: «Pero prosigamos con el “hábito de lo real”. En fin de cuentas, este resulta de la primera iluminación intelectual sobre la experiencia sensible, y refleja a la vez e indisolublemente el principio de realidad (el ente *es* por su ser) y el principio de inteligibilidad (el ente *es conocido* por su ser); dicho hábito representa la réplica del aspecto más original y elevado de nuestra inteligencia (el *intelecto agente*) a la manifestación del principio más radical inscrito en las realidades sensibles (su acto de ser); y en esa respuesta a una realidad ontológica en cierto modo inferior a él, el entendimiento humano adquiere su propia mayoría de edad. En efecto, dicho entendimiento, inicialmente en potencia para conocer la realidad en cuanto tal, deviene *habitualmente* apto para captarla cuando lleva a cabo su primer acto formalmente intelectual; y a partir de ese instante todo lo aprehenderá bajo la razón de realidad, de ente (proceso, si se quiere llamar así, que concuerda con la doctrina aristotélica según la cual los hábitos dianoéticos pueden derivarse de un único acto del sujeto al que perfeccionan)»^[5].

Dejando para un párrafo posterior lo que se refiere a la condición de hábito, y omitiendo lo que he explicado otras veces, ahora querría llamar la atención sobre una considerable paradoja: el hábito con que el entendimiento se torna capaz de ejercer su función específica es consecuencia de un acto que tal entendimiento no puede realizar *antes de* haber adquirido el hábito engendrado por ese acto... «imposible» a su vez sin el hábito que él mismo origina.

Es decir, para hacerse capaz de obrar tal como le conviene por naturaleza, es preciso que inicialmente el entendimiento «se sitúe por encima de sí mismo», llevando a cabo una operación para la que aún no está habilitado... sino que más bien lo faculta para realizarla.

Esta especie de aporía, en cuya explicación ejerce un papel primordial el acto personal de ser y el entendimiento agente —manifestación cimera de ese acto en los dominios del conocimiento—, es algo bastante característico del sujeto humano, pues este, empleando la expresión de Pascal, para ser hombre requiere muy a menudo *ser más que hombre*.

(Aristóteles la puso muy de manifiesto en el ámbito de la vida práctica: para adquirir una virtud que *no* se posee, es imprescindible actuar *como si* se poseyera).

Pero si menciono esta suerte de aporía, no es tanto para esbozar su solución, sino por la notable luz que puede aportar al estudio de la configuración del que cabría denominar, por ahora, hábito «correlativo-asimétrico» de la voluntad: el que hace, del varón y la mujer que se casan, *esposos capaces de (comenzar a) amarse conyugalmente*.

c) La aprehensión primordial de realidad concebida como hábito

Aun cuando resulte superfluo, me permito recordar que lo que en filosofía denominamos «hábito» tiene menos que ver con la *repetición* de actos que con la transformación y mejora que introduce en quien lo adquiere. Y que apunta, sobre todo, a la potenciación y robustecimiento de la facultad o facultades en las que semejante hábito reside o a las que armoniza, aptas ahora para llevar a cabo operaciones para las que antes solo se encontraban en *potencia remota*.

i) De hecho, como acabo de sugerir, el hábito de que vengo hablando —que técnicamente, y según la distinción clásica, se situaría entre los «dianoéticos»— es el fruto de **un solo acto** (nada de repeticiones, por tanto), aunque vaya precedido de un sinfín de operaciones cognoscitivas que provocan la posibilidad de llevar a cabo con éxito **ese** único-acto-que-origina-el-hábito.

Desde este punto de vista, el acto constituiría más bien una especie de *detonante* que aúna y potencia cuanto anteriormente se ha llevado a cabo en la línea de la perfección que va a provocar, pero que en efecto es la causa propia e inmediata del crecimiento experimentado, a modo de *salto cualitativo*, por la potencia o potencias en juego.

Volveré sobre este extremo.

ii) Como también apunté, semejante hábito está «a favor» de nuestra inteligencia, y del hombre en cuanto tal, por lo que surge *naturalmente* cuando el conjunto de las facultades cognoscitivas adquiere la exigida sazón, sin que en ello haya una peculiar o específica y expresa intervención de la voluntad, y mucho menos una acción libre y consciente tendente a producirlo.

iii) Igual que los restantes, una vez creado, este hábito puede y debe crecer con su ejercicio (o, mejor, con el de la facultad correspondiente enriquecida por él y, en suma, con el de la persona entera), tanto desde el punto de vista de la *extensión* como en lo que atañe a su *intensidad*.

Lo cual quiere decir que, de forma natural, mientras no realice actos contrarios a él, todo ser humano va multiplicando el número de realidades que conoce como tales, e incrementando su capacidad de distinguir entre lo que es o no es real... y, más todavía, entre los diversos modos de serlo: realidad *katà physin* o con existencia extramental frente a la meramente pensada o imaginada, realidades hasta cierto punto y en cierta medida autónomas —substancias— o inherentes en otra —accidentes—, artificiales o naturales, y un largo etcétera.

Y, además, que esa persona acrecienta **el sentido de lo real**, marcando la distancia casi insalvable entre los distintos tipos de entes y, más que nada:

- concediendo toda la importancia que merece a la pregunta a menudo *formulada* como: «pero eso, ¿existe o no existe?», y a la «respuesta» que reclama por nuestra parte; pues, en caso de existir, nos exigiría un **modo de obrar proporcionado**; y

- dando mayor relieve a lo que cada cosa es en sí misma que a lo que representa para uno: utilidad, otras ventajas o satisfacciones, contrariedades, daños, esfuerzo, etc.

[En la perspectiva del metafísico, cuya tarea en cierto modo consiste en *tematizar* el hábito a que me refiero para advertir todo cuanto hay en el universo *en su condición de ente*, ese crecimiento extensivo-intensivo se traduce en el hecho de que, al considerar intelectualmente lo que el ente engloba o encarna, tal conocimiento se va cargando más y más de contenido y significado.

Por eso comento a mis alumnos que toda la metafísica podría resumirse en una afirmación del estilo «el ente es»... con la peculiaridad de que, al considerarla en los primeros años de formación, goza de un sentido, una amplitud y una intensidad muy pobres, mientras que el paso de los años, y el ejercicio continuado de la reflexión vital y filosófica, la va dotando de un contenido cada vez más vasto e intenso: hasta el punto de que en ella (en el hábito tematizado) se compendia **todo** lo que quien se dedica a estas tareas sabe de la realidad y, como apuntaba, el bosquejo de la respuesta que, ante cada uno de esos elementos *reales*, esa persona debe llevar a cabo: conocerlo más o menos, apoyarlo o intentar que desaparezca, contemplarlo con fruición y embellecerlo más aún...

Si este *engrandecimiento-intensificación* no se produjera, me temo que la labor metafísica —condensada toda en el *habitus entitatis*, como también suelo denominarlo— podría considerarse casi nula].

iv) En principio, justo por su carácter natural, el hábito de que estoy hablando resulta muy difícil, casi imposible... (o imposible, según algunos: no es mi caso) de perder. Lo que equivale a sostener que, en situaciones normales, todo ser humano *tiende* a percibir la realidad tal como **es**, aunque nunca de manera absolutamente perfecta ni exhaustiva... y con las «interferencias» generadas por el yo y el aditamento de bastantes errores, derivados de causas muy diversas.

Sin embargo, las circunstancias de la civilización actual, genéricamente conocida como moderna y postmoderna, pueden provocar que el hábito en cuestión se debilite en extremo, que desaparezca... o incluso que no llegue a forjarse.

Como se trata de un asunto delicado, objeto de múltiples polémicas en los últimos decenios^[6], me detendré unos momentos a considerarlo.

d) La primacía del yo... en detrimento de la realidad

Tal vez la forma más sencilla de hacerlo, sin repetirme excesivamente respecto a lo expuesto otras veces, sea acudir al subjetivismo o relativismo que aquejan a la sociedad de hoy, y que muy pocos entre los intelectuales serios, y entre las personas dotadas de sentido común y rectitud de vida, se resisten a reconocer.

Pues bien, el relativismo *fuerte y profundamente arraigado* no es sino:

i) la imposibilidad —en cuyas causas ahora no entro— de percibir lo real en cuanto real, como *es en sí*, para advertirlo *exclusivamente* según el valor que tiene *para-mí* o, lo que es lo mismo, el que *yo le otorgo* en función de mi estado del momento y de lo que me rodea e influye en tal estado...,

ii) más la pretensión, sostenida con absoluta y contradictoria firmeza, de que a las restantes personas les sucede lo mismo.

Bajo semejante prisma, la expresión técnica «el ente en cuanto ente», rectamente considerado, viene a equivaler a la de «el otro (o el ente) en cuanto otro»... y *no* como prótesis o prolongación de mi yo: de mi interés, de mis deseos, de mis egoísmos, de mis gustos y preferencias, de mis fobias o manías, del conjunto de mis circunstancias.

De esta suerte, en la medida en que el relativismo impere en una vida, queda excluido de ella el conocimiento de lo real en cuanto tal. Y como la cultura actual empuja bastante en la dirección del subjetivismo relativista, no debería causar excesiva extrañeza la afirmación de que el hábito que permite conocer la realidad como «lo que es *en sí*» pueda atenuarse, ser excluido o incluso no llegar a tomar forma.

Lo cual no es hacedero sin la creación de un hábito contrario —y enfrentado también a la tendencia natural del entendimiento, abierto de por sí al ser—, que compita con el de «la aprehensión primordial de realidad», objeto fundamental de nuestras actuales reflexiones, y lo sustituya por una suerte de «atención prioritaria o exclusiva al yo», como puede comprobarse con solo dar un repaso a buena parte de las más características estructuras de la civilización actual y a los comportamientos también más caracterizadores de bastantes de los individuos que la componen.

· Sin descender a excesivos detalles, estimo conveniente afirmar que en el surgimiento de este hábito «opuesto» *sí* que es precisa la intervención más o menos consciente de la voluntad... que, por motivos muy varios y en los que no deseo detenerme, desvía al entendimiento de su *natural* orientación.

Así expone Cardona, con palabras de Søren Kierkegaard, uno de los aspectos de este posible proceso: «El conocimiento intelectual posibilita el acto de libertad, pero evidentemente no lo constituye: dejaría de ser libre ese acto si estuviese determinado por su contenido una vez aprehendido. “Por tanto, si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace, entonces se debilita el fuego del conocimiento. Además, está el problema de lo que la voluntad piensa de lo que se ha conocido. La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo sí toda la actividad del hombre. Si no le gusta lo que el hombre ha conocido, no resulta ciertamente que la voluntad se ponga a hacer enseguida lo contrario de lo que dice la inteligencia:

oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo: ¡esperemos hasta mañana, a ver cómo se ponen las cosas! Entre tanto la inteligencia se oscurece cada vez más, y los instintos más bajos toman cada vez más la delantera. Ay, el bien hay que hacerlo enseguida, apenas conocido (he aquí la razón por la que en la pura idealidad el paso del pensar al ser se da con tanta facilidad, porque ahí todo se hace enseguida); pero la fuerza de la naturaleza inferior consiste en dilatar las cosas. Cuando de este modo el conocimiento ha llegado a ser bastante oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad ya pueden entenderse mejor; finalmente están ya completamente de acuerdo, porque la inteligencia se ha puesto ya en el lugar de la voluntad, y reconoce así que es perfectamente justo lo que la voluntad quiere” (KIERKEGAARD, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. it., en *Opere*, Sansoni, Florencia 1972, p. 671)»^[7].

En concreto, simplificando un tanto y sin pronunciarme sobre la cualificación moral del hecho:

i) Un niño *cultural y educativamente* habituado a interpretar cuanto lo rodea en función de sí mismo, de sus caprichos y pretensiones o de sus antojos y desganas, ejerce una fuerte oposición para que vea la luz ese otro hábito capaz de «completar» la capacidad de su entendimiento. Pues semejante hábito le obligaría a conocer el mundo tal como es, a responder a sus exigencias (las de la realidad, no las del crío) y — por decirlo con pocas palabras— a prescindir o poner entre paréntesis los requerimientos de su «yo»: en resumidas cuentas, su propio estado de ánimo y aquello que «le pide» la situación concreta en que se halla... y que en muchos casos, por el esfuerzo que implica, no está dispuesto a realizar. En tales circunstancias, en las que el yo ocupa el centro del universo, al menos **no es imposible** que el **habitus entitatis**, si alcanza a cuajar, resulte mínimamente operativo.

ii) Y algo muy semejante, con las mil variaciones y matices propios de cada existencia particular, cabría sostener del joven o del adulto que, acostumbrado inicialmente a guiarse por el bien del otro o de lo otro (de la realidad en cuanto tal), reorienta progresivamente —¡regresivamente!— su vida, y comience a prestar más atención a su propio beneficio: bienestar individualista, prestigio profesional, ambición de dinero, prepotencia, orgullo, placer...

En este caso, como anticipé, «la aprehensión primordial de realidad» —y el hábito en que consiste— puede verse aminorada, o incluso suplantada, por «la aprehensión primordial —exclusiva y excluyente— del propio yo»... y el hábito que inclina a actuar solo en dependencia de ese ego y a prescindir de todo lo demás.

Sustancialmente, y sin excesivos tecnicismos, lo afirma Benedicto XVI: «En la actualidad, un obstáculo particularmente insidioso para la obra educativa es la masiva presencia, en nuestra sociedad y cultura, del relativismo, que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida solo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión, porque separa al uno del otro, dejando a cada cual encerrado dentro de su propio “yo”»^[8].

3. La opción radical respecto al bien

Estimo que estos datos son suficientes para abordar con alguna posibilidad de éxito un primer análisis, no exhaustivo, de lo que cabría denominar —con una expresión que me gustaría desterrar por cursi, pero para la que de momento no encuentro sustituto— el **habitus sponsalis amoris**: el hábito que capacita para *comenzar a amar* conyugalmente.

Antepondré, sin embargo, la consideración de ciertas cuestiones previas que estimo pertinentes y que apelan a un hábito análogo, pero anterior en el tiempo.

Inicio con una simple descripción.

a) Mucho antes de la boda

En circunstancias normales, e incluso óptimas, dos personas dispuestas a casarse se dispensan ya un amor recíproco, que es justo el que les lleva a pensar en el matrimonio.

- Aquí aparece la **desemejanza** inicial y tal vez más de fondo entre el **primum cognitum** y el hábito —fundamentalmente voluntario— al que ahora empiezo a referirme.

Pues, como vimos y enseguida ampliaré, «la aprehensión primordial de realidad» establece una **radical** diferencia en los dominios del conocimiento. Al contrario, la capacitación originada por el sí matrimonial se mueve ya, o al menos puede y debería moverse, en la esfera del amor auténtico... al que en ese mismo instante hace madurar y crecer de una forma realmente asombrosa. Por eso, aunque el influjo de este nuevo hábito sea **muy notable** —e indispensable para los esposos—, no instaura en el ejercicio de la voluntad un salto cualitativo idéntico o comparable al que adviene a la inteligencia con el «uso de razón».

Me explico. Considerando el asunto con todo rigor, cabría sostener que con la adquisición del **habitus entitatis** se entra por primera vez en la esfera propia del conocimiento... en su acepción más propia: pues conocer la realidad como **no es**, sino en función de mis circunstancias (más bien como simple «estímulo»), difícilmente puede llamarse conocerla.

La diferencia, hablando de nuevo en tono mayor, es la que existe entre el (todavía) **no** y el (ya) **sí**: traducible, si atendemos al fondo último de la cuestión y extremamos la rigidez de las expresiones, en un directo «**no** conozco», «**sí** conozco».

Sin duda, esta tesis resulta demasiado *fuerte* y requiere ser matizada.

Lo intentaré. Como en todas las realidades que se consideran desde la perspectiva metafísica, muy similar a la de la vida ordinaria, tal vez la palabra clave es «depende». ¿De qué? De las exigencias que establezcas para aquello que aspiras a enjuiciar o calificar.

- En filosofía, uno de los ejemplos más claros, aunque no fácil de captar sin ciertos conocimientos previos, es el entero camino recorrido por Aristóteles para determinar el tema *propio* (o el *menos impropio, más propio* o *absolutamente propio*) de la filosofía primera: el ente.

Tras afirmar que lo que después llamaríamos metafísica estudia **todo** lo que **es**, Aristóteles elimina de su ámbito el más tarde denominado **ens per accidens** (o por concomitancia o coincidencial) y el ente «lógico» (que tiene su residencia en el *lógos* humano).

A continuación declara que el ente en su sentido más preciso es, por el momento, la *ousía*, relegando los accidentes a los dominios de lo que, en estricto rigor, **no** es.

Pero de inmediato se replantea la cuestión, de forma que ahora lo que merece *tout court* el calificativo de ente son las formas separadas... y no las sustancias compuestas de materia y forma.

Y no todo acaba ahí. Tensando el arco hasta el máximo admitido por su comprensión (superada por otros filósofos), Aristóteles declara —¡y es muy digno de tenerse en cuenta, frente a ciertas afirmaciones actuales!— que la única realidad merecedora de la atención de la filosofía primera es Dios, *Ousía* por excelencia, *Enérgeia* o Acto puro, Pensamiento de su propio Pensamiento. La filosofía primera es Teología, contemplación de Dios.

No obstante, frente a las pretensiones de Jaeger y sus discípulos, nada de esto implica una modificación sustantiva de la doctrina aristotélica al respecto, sino más bien un cambio progresivo de perspectiva o, mejor aún, una mayor exigencia a la hora de determinar aquello que debe (prioritariamente) considerar el metafísico: lo que **es** (el ente) en su acepción más noble y estricta.

De modo que, en justicia, incluso lo coincidencial y lo lógico caen bajo la mirada del metafísico... aunque no sea más que para dejar constancia (¡clara y neta!, porque es fundamental) de su existencia... y de que la metafísica **no debe** hacer más que eso: dejar bien sentado que *lo hay*. (No es algo sin importancia, puesto que sin admitir la existencia de lo coincidencial —cuyo rechazo era la ambición máxima de Hegel y de todo racionalismo extremo— y de lo que se da en nuestra mente —en los dominios del conocimiento y de los apetitos y de la afectividad—... resulta imposible comprender el mundo real *tal como en efecto es* y actuar en consecuencia).

En resumen, cuando a un metafísico se le pregunte, pongo por caso, si el accidente es ente, o si lo es el simple *ente coincidencial*, habrá de responder con el decepcionante «depende»... para después establecer las distinciones oportunas. Cada uno de ellos se sitúa dentro del ente en un distinto grado de propiedad: si aceptas o te colocas en ese nivel, la respuesta será afirmativa (es ente), pero si reclamas una mayor densidad en la encarnación del ser, la denominación propia de ente comenzará con las sustancias, con las sustancias separadas... o se limitará a Dios.

● Y, cuando la cuestión es si los animales conocen o no, la respuesta inicial sería un **sí** relativamente nítido. Aunque, dando un giro de tuerca a lo que más estrictamente significa conocer, podría aclarar que lo animales **no** lo hacen, puesto que su conocer no es sustantivo, sino un mero requisito para obrar de un modo u otro; y que la percepción de la realidad resulta por completo **condicionada y minimizada** en función de su carga instintiva; solo advierten lo que les resulta beneficioso o dañino y *en cuanto* beneficioso o dañino: **no** tal como es en sí (y, en este sentido, **no** lo conocen), sino exclusivamente **para obrar** en consecuencia, en función de su relación con el animal de marras.

Con estas salvedades tal vez se entienda mejor por qué y cómo, hasta que se establece el «hábito del ente», cabe considerar **incorrecto** hablar de auténtico conocer.

Por el contrario, antes de comenzar —con el **sí** de la boda— la gran aventura del matrimonio, los futuros cónyuges pueden efectivamente amar a los otros y amarse entre sí con un tipo de amor que, ciertamente, no tendrá la fuerza y las características peculiares del amor conyugal, pero que no por ello debería ser excluido de la esfera del amor cabal y genuino.

Desde semejante perspectiva, que considero correcta, lo realmente similar —¡no idéntico!, jamás insistiré bastante en este extremo— al **primum cognitum** es la elección primordial por la que el ser humano, llegado al «uso de voluntad» —por utilizar una expresión que ignoro si ha sido empleada hasta hoy, pero que considero no incorrecta—, opta, *con más o menos conciencia, pero de forma resolutiva*, entre:

i) ponerse **a sí mismo** como razón y referencia de todo querer;

ii) o bien otorgar ese puesto a la realidad en cuanto tal y, en fin de cuentas, **a Dios**, al que esa realidad —entendida como tal, como «otra» respecto al yo— por fuerza remite.

Sobre este extremo querría detenerme.

b) La opción primordial en el ámbito volitivo

Se trata, también ahora, de un tema que he estudiado en otros lugares, y objeto a su vez de no pocas discusiones. En su fondo late la distinción —no por todos aceptada, al menos en la integridad de sus consecuencias— entre el amor **natural** y el amor **electivo** (relacionada a su vez con la clásica distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*^[9]). Este segundo tipo de amor, conocido también como dilección (de *diligere*, emparentado con *eligere*) es el propiamente humano, fruto de la libertad, y el que prioritariamente consideraré en lo que sigue.

En los dominios del bien, el surgir de este género de amor podría considerarse análogo —¡nunca igual!— al **primum cognitum**. Precedido de la preparación imprescindible, similar a la que se lleva a cabo en la esfera cognoscitiva, sería el fruto **directo e inmediato** de la opción por el bien en sí que a toda persona no «viciada contra-

culturalmente»^[10] se le propone de forma natural cuando, como decía, alcanza el «uso de voluntad», estrechamente relacionado con el de razón.

Antes de semejante elección, lo que existe en el hombre —de manera análoga a las restantes realidades, y en particular a los animales brutos— es un amor meramente *natural* —aunque en absoluto despreciable o no digno de consideración—, cuyo fundamento es la semejanza de lo amado con uno mismo. Con un «amor» de estas características quieren las leonas a *sus* cachorros, la oveja a *sus* corderillos... el padre y la madre humanos a *sus* hijos, estos a *sus* padres y a *sus* hermanos, cualquier persona a aquellas otras que *a ella* «le caen simpáticas», y un largo etcétera.

Si alguna vez pudiera darse aislado, cosa que considero casi imposible, el punto terminal de referencia de este género de amor sería, con los matices del caso, uno mismo, el propio yo: lo que, en el ámbito de lo finito, goza de mayor identidad-afinidad conmigo.

Son pertinentes al respecto, aunque resulten un tanto arduas, las siguientes consideraciones: «Kierkegaard afirma, en su monumental obra *Los actos del amor*, que lo característico del amor cristiano, a diferencia del “amor profano” es que allí la “determinación intermedia” es Dios mismo. Radicalmente, si no amo por Dios, amo por mí; y entonces la cualidad intermedia es la “preferencia”: amo a los demás en cuanto se me asemejan, en cuanto participan de mí, en cuanto me placen. Sin embargo, hay que decir que aquella característica del amor cristiano es igualmente propia del recto amor humano sin más, del que la caridad sobrenatural es sanación, perfección y elevación, y no negación. También aquí si el amor decisivo es a Dios, en él caben los otros amores: el amor a las otras personas —en cuanto amadas por Dios— y el amor a mí mismo, con idéntico fundamento. Fuera de ese amor, el amor a otra persona —e incluso el amor propio— es siempre precario, como precario es el ente sin el Ser: carece de una razón verdaderamente última, de sólido asiento. Y así está expuesto a la frustración: en cuanto que solo Dios, infinita y eternamente amable, adecua mi capacidad ilimitada de amar; y en cuanto que solo Dios me garantiza la plena correspondencia que mi amor necesita. La entrega de mi yo —el amor es darse y disolverse en el amado— solo se justifica plenamente en el Tú divino, que es el Yo absoluto. En el Tú infinito de Dios es donde se fundamenta decisivamente la amorosa pérdida de mi yo»^[11].

Apunto aquí, aunque tal vez no fuera necesario, que:

1) El «disolverse» en el amado, del que habla Cardona, es solo una metáfora más o menos acertada, pero con sentido: aunque en absoluto niega la individualidad del sujeto amante —sino que, más bien, como puede advertirse por el conjunto de su obra, comporta un paradójico incremento de la misma—, pretende sostener que solo se ama de veras cuando uno sabe olvidarse de sí mismo y atender seriamente al bien ajeno (la paradoja, que muchas veces he intentado explicar, es que solo en ese olvidarse uno se gana radicalmente y crece, o que la persona únicamente logra «vivirse» en plenitud cuando se des-vive)^[12].

2) A lo que habría que añadir, pero como un simple apunte, que la cuestión es mucho más radical y verdadera si consideramos la relación del hombre con Dios: puesto que su Ser infinito contiene de manera inefable pero real, no solo la plenitud de cuanto *yo soy* (de suerte que *en Él* es donde alcanzo a ser lo que verdaderamente estoy llamado a ser: mi *nombre secreto*), sino también todo el resto de las realidades: como decía Agustín de Hipona, cuando Dios crea «hay *más seres*, pero en absoluto hay *más Ser*».

· De vuelta a nuestro discurso, antes de la elección primera nos estamos moviendo, incluso si se trata del hombre, dentro en un amor real, pero no de la categoría suficiente para recibir la calificación de propiamente *humano*.

Su fundamento es la naturaleza en el sentido primigenio y más amplio de este vocablo, es decir, en cuanto excluye —o, al menos no incluye— la libertad; y su punto de referencia, como ya sugerí, la relación con *uno mismo*.

El amor *electivo*, por el contrario, es el resultado de una elección *libre*, que implica entendimiento y voluntad, y que, por eso:

i) tiene como base la bondad **real** de las cosas y, sobre todo, de las personas... percibidas a su vez por un entendimiento cabal;

ii) se sitúa en un plano superior, en el que el término *naturaleza* ha sido purificado hasta alcanzar su más propia acepción (desconocida, según parece, para Aristóteles); de suerte que lo **natural** para el hombre es ahora, ¡como debe ser!, el ejercicio equilibrado de su **libertad**;

iii) resulta susceptible de calificación ética; y

iv) engloba en cierto modo, y en esa misma medida eleva, al amor natural antes mencionado... aunque en parte contraría a la naturaleza *caída* en cuanto *caída*.

· A su vez, para que nazca este tipo de amor resulta imprescindible:

i) que el entendimiento haya madurado lo suficiente para apreciar la realidad como tal y, por ende, lo **bueno-en-sí**... y no solo el bien para mí;

ii) y que la voluntad (no los apetitos sensibles, por fuerza referidos a sí mismos, aunque aptos para ser reconducidos por la voluntad hacia el bien inteligible o de la persona como persona) opte por el bien en cuanto tal y, como consecuencia, cuando sea el caso, del otro en cuanto otro, en lugar de centrarse reduplicativa y electivamente en el propio yo.

Según apunté, ciertos autores interpretan esta opción apelando al momento originario de la libertad en el que el hombre se decide por Dios, *eligiéndolo* como objeto radical y fin último de toda su existencia.

Y así —viene a decir Kierkegaard—, la libertad se nos da con esta condición: que en el mismo instante en que se presenta como libertad de elección (entre Dios y nosotros mismos) —es decir, en el primer momento en que hay real uso de razón, y mil veces más después, si el tiempo de la vida terrena se prolonga—, se apresura incondicionalmente a actuar, ligándose sin restricciones por su elección al Absoluto. Es decir, se pone *ante Dios* de una manera activa, haciéndole entrega de ese ser y de esa libertad que, en el momento de la creación, Él nos donó para que se la ofrendáramos.

De esta suerte —prosigue Kierkegaard—, el milagro del amor infinito es que Dios nos dé el ser amoroso —y nuestra misma libertad—, y luego se dirija a nosotros como un aspirante a nuestro amor, como un modesto pretendiente, casi como un mendigo, pidiéndonos que enderecemos electivamente hacia Él la libertad y el amor que Él mismo nos ha dado.

Para concluir: la seriedad eterna de la vida —la opción total, el *aut-aut* definitivo— está toda aquí: en elegir a Dios enseguida y sobre todo, sobre mí mismo y sobre mi propia libertad, que es lo más íntimo y noble que poseo. En esa elección de Dios, el hombre (que *en apariencia se pierde*) conquista radicalmente —y de forma creciente en las elecciones sucesivas que confirman y refuerzan a la primera— su propia libertad y su capacidad de amar: su mismo ser individual y completo. De modo que lo que enriquece esencialmente y operativamente a la persona es la relación amorosa que entabla con el mismo Dios personal —su voluntario estar *ante Él*— y con las demás personas, en la medida en que, al menos implícitamente, las refiere a Dios^[13].

También podría dibujarse, pues en el fondo desemboca en lo mismo, como la primera y radical respuesta libre a lo bueno en sí, creadora de un hábito paulatinamente más firme, que lleva a la disposición de ignorar o poner en sordina el propio yo, y a situarse en camino de amar con plena conciencia a Dios, y a las restantes personas en, por y desde Dios^[14].

Por eso, aunque la cuestión es delicada, me atrevería a afirmar que quien ama de veras (y subrayaría hasta el infinito ese *de veras*) no puede hacerlo sin estar, implícitamente y de un modo no fácilmente comprensible, amando a Dios... que es el fundamento del ser y la bondad de toda otra realidad^[15]; también porque amar mal —pecar, en expresión de la moral clásica— consiste justamente en romper el lazo que liga cualquier creatura con Dios... para detenerse de forma excluyente en la criatura y negar a Dios el amor debido^[16].

c) Algunos rasgos peculiares de este hábito

Como advertí, entre este *primum* de la voluntad y el «correspondiente-asimétrico» hábito del entendimiento existen al menos tantas diferencias como semejanzas. Señalaré, de manera simultánea, algunas de ellas.

i) Antes que nada, en ambos casos la conquista de la madurez de la propia potencia (entendimiento y voluntad) se encuentra precedida por el desarrollo orgánico pertinente y por un conjunto de operaciones, de la misma facultad y de las que la prosiguen o anteceden en el ámbito sensible: los sentidos, para el entendimiento; los

apetitos, para la voluntad; unos y otros, en fin de cuentas, para la acción conjunta de ambas facultades espirituales.

Todo ello prefigura con más o menos intensidad —¡pero nunca **determina!**— la dirección que presumiblemente tomará el acto de elección originaria a que me vengo refiriendo y el hábito de él derivado.

En lo que ahora nos atañe, la proporción en que tales actividades hagan desarrollarse la voluntad y los apetitos sensibles en el sentido correcto, tornará más hacedera, aunque no necesariamente inevitable, la opción por el bien en cuanto tal, en el que tenderá a desenvolverse —con sus retrocesos, dudas y rectificaciones— el conjunto de la existencia de quien así ha escogido.

Dejando a un lado lo relativo a la inteligencia, y con conciencia del peligro que ello lleva consigo, resulta bastante claro que la orientación afectivo-volitiva de un niño propiciará, en un sentido o en otro, la elección por la realidad (y Dios, como Realidad suprema) o por sí mismo.

En la sociedad actual, es bastante frecuente que ese chico reciba el fuerte influjo:

1) De una cultura que hace del propio yo el centro y punto de referencia de todo el universo.

2) De unos padres que, por ignorancia (probablemente no culpable) de lo que es el verdadero amor, por falta de fortaleza, por comodidad o por un simple dejarse llevar..., no dirijan al muchacho hacia la búsqueda de lo bueno en sí y, por tanto, del otro en cuanto otro. Sino que, mediante una excesiva profusión de premios y concesiones, lo inclinen a obrar —incluso cuando actúa materialmente bien— por la recompensa obtenida con tales actos.

Con lo que, en fin de cuentas, lo están centrando en sí mismo y dificultando que *aprecie* siquiera la bondad **intrínseca y constitutiva** de la realidad y, sobre todo, de las personas.

Llevando la cuestión al límite, para ese chico no *existiría* otro bien que el bien-para-sí. Y, en efecto, sin el menor tremendismo, el **bonum honestum** de los clásicos parece haber desaparecido de nuestra cultura... y no solo para los niños.

En tales circunstancias, no es difícil que, a la hora de que un chiquillo elija entre Dios (y los demás) o él mismo, de manera no del todo consciente, sino cuasi determinada por la vida que ha llevado, la opción por su propio yo se encuentre muy favorecida, mientras que le resulte bastante arduo —incluso en un clima de religiosidad más o menos auténtica (la gracia no «sustituye» a la naturaleza)— una **verdadera y cabal** elección del bien de los demás, con auténtico olvido de sí... que es lo único que lo llevaría a su perfección y a su felicidad^[17].

ii) Al contrario de lo que sucedía con el entendimiento, esta vez la intervención de la voluntad es neta, determinante, y diría que «tautológica», pues se trata justo de

realizar una **elección voluntaria y libre**... aunque tal vez no **plenamente** consciente de toda su amplitud y consecuencias.

Pero, si no me equivoco, ahora la orientación *natural* a querer a Dios por su bondad constitutiva —por encima de todo; y a los demás, incluido uno mismo, por amor a Dios—, se encuentra bastante más «contrarrestada» que en el caso del entendimiento: le sirve de «obstáculo» la caída original, los pecados personales y casi una entera civilización que tiende —de forma *contranatural* y *contracultural*, si por cultura entendemos lo que de veras mejora al ser humano— a exaltar el propio ego.

Como consecuencia, y por decirlo de algún modo, la libertad y la persona toda tienen ahora que *empeñarse* de un modo mucho más activo, profundo e intenso para optar por el bien en sí, poniendo las bases de la felicidad futura, que cuando se limitaron a permitir o no impedir que se instaure el **primum cognitum**; aunque, como he explicado otras veces, y no podía ser de un modo distinto, el establecimiento y consolidación de los dos hábitos se encuentren mutuamente muy relacionados... como lo están, a su vez, la verdad y el bien^[18].

iii) Además, suponiendo que la opción haya sido la correcta, la misma dinámica de la voluntad, que engloba, afecta y se ve afectada por la totalidad de la persona y de cuanto la rodea, hace del hábito o virtud recién constituido algo mucho más lábil. Es preciso, por tanto, un constante refuerzo con actos de buen amor, puesto que el hábito perfeccionador de la voluntad se halla mucho más amenazado que el **primum cognitum** por acciones contrarias, que buscan *infra-naturalmente* la exaltación del yo («infra-naturalmente», porque lo propio de la *condición* de persona, así llamada justo para realzar su grandeza, es la orientación hacia el bien ajeno con olvido de sí misma).

iv) Como consecuencia, al menos a primera vista y si observamos cuanto sucede a nuestro alrededor, es la circunstancia actual resulta más sencillo que este hábito no llegue a instaurarse; que se debilite una vez constituido; que sea hostigado por acciones opuestas; que se vea de nuevo fortalecido por el arrepentimiento; que se pierda de forma más o menos neta por una reversión inmediata o progresiva del hombre sobre sí mismo... y que pueda de nuevo ser recuperado por un acto suficientemente intenso de opción por el bien (¡he ahí una de las mayores maravillas de la libertad humana: rehacer el pasado!).

Cuando, en el mundo de hoy, hablamos de hedonismo, pragmatismo, consumismo, etc., estamos apelando, aun sin saberlo, al hecho que aquí expongo un tanto técnicamente.

Todo lo cual, y mucho más, aunque, como es lógico, expresado con menos tecnicismos, se encuentra en estos párrafos de Benedicto XVI, escogidos entre bastantes otros similares:

«¿Cómo hemos de describir concretamente este camino de elevación y purificación? ¿Cómo se debe vivir el amor para que se realice plenamente su promesa humana y divina?

Una primera indicación importante podemos encontrarla en uno de los libros del Antiguo Testamento bien conocido por los místicos, el *Cantar de los Cantares*. Según la interpretación hoy predominante, las poesías contenidas en este libro son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal.

En este contexto, es muy instructivo que a lo largo del libro se encuentren dos términos diferentes para indicar el “amor”. Primero, la palabra *dodim*, un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término *ahabá*, que la traducción griega del Antiguo Testamento denomina, con un vocablo de fonética similar, *agapé*, el cual, como hemos visto, se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor. En oposición al amor indeterminado y aún en búsqueda, este vocablo expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior.

Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca»^[19].

4. El amor esponsal

a) Algunos presupuestos

Paso a considerar más directamente lo que vengo llamando la capacitación para amar conyugalmente. Y lo primero digno de reflexión, si no yerro, es su preparación remota, estrechamente relacionada con la opción que he esbozado en el apartado anterior y con el hábito o virtud a que da origen: el que inclina a amar lo bueno en sí y por sí, y tiende a poner en sordina los presuntos «derechos» del yo.

Parece bastante claro que una persona que haya dirigido básicamente su vida hacia los demás y Dios —con sus múltiples traspiés, decaimientos y regresiones, que lo encierran por más o menos tiempo de nuevo en sí— se encontrará en mejores condiciones para: *i)* realizar el acto de entrega definitiva en que consiste el matrimonio, *ii)* generar el hábito-virtud y la relación correspondientes, y *iii)*, así, tornarse apto para **empezar a** amar con un amor conyugal *auténticamente auténtico*.

Al contrario, quien se haya acostumbrado a que la vida gire en torno a su propio contentamiento egotista, tal vez ni siquiera advierta lo que, en el fondo, representa el matrimonio como donación total. Lo cual, en algunas circunstancias, podría incluso invalidarlo; y, si la opción por sí mismo es muy fuerte y se encuentra poderosamente arraigada, en lugar de acercarse a la boda con objeto de amar incondicionalmente a su cónyuge y hacerlo feliz, lo realizará buscando **su propia** dicha.

A lo que, sin afán ninguno de agotar la cuestión, podrían añadirse un par de detalles significativos. A saber:

i) Con independencia de que la propia vida esté regida fundamentalmente por el amor a los otros o a sí mismo, aunque con armónicos distintos en cada caso, en el inicio del camino que conducirá al matrimonio suele situarse lo que normalmente llamamos *eros*: un tipo de atracción en la que domina de ordinario, entre otros rasgos que hacen menos al caso, el afán de completar las propias carencias, ¡y completarse a uno mismo y a su propia identidad sexuada!, gracias a la persona del otro sexo que hemos descubierto especialmente apta para ese fin.

Por tanto, eliminando de nuevo matices no despreciables, estamos por lo común ante un amor más *de posesión* que de donación, más *centrípeto* que centrífugo, en cierto modo más *natural* que electivo... en la acepción antes empleada, en la que «lo natural» no incluye a lo libre.

Entre los «matices no despreciables» me gustaría apuntar:

] que prácticamente ningún tipo de amor se da en estado puro: incluso en la persona más egoísta se encuentra operativa la *natural* inclinación a dar y darse al otro, y en el amor aparentemente más desinteresado está presente la *natural* propensión y esperanza (no siempre del todo pura) de la correspondencia; una mezcla, por tanto, de dar y recibir... aunque en proporciones y con actitudes notablemente diversas según los distintos supuestos;

] que, al enamorarse o, mejor, al empezar a sentir el atractivo de una persona concreta del sexo complementario, se produce una especie de revolución psíquica — sobre todo en lo que atañe al amor (y, con matices, a la capacidad de percepción)—, cuyas consecuencias resultan difícilmente predecibles y que puede mudar y mejorar en gran medida la situación previa (y de ahí la conveniencia de «sacar el mayor provecho posible» a estas circunstancias: todo amor verdadero, incluso el de menor categoría, coloca al varón o a la mujer en un estado en el que, con tacto, cariño y un mínimo conocimiento del ser humano, resulta relativamente sencillo hacer crecer a esa persona).

ii) El desarrollo del noviazgo ostenta asimismo gran importancia en el momento de la boda.

· Limitándome en exclusiva a lo que ahora nos ocupa, el tiempo transcurrido en común puede arrojar un saldo muy positivo:

] una purificación progresiva del amor mutuo, en la que el deseo de (la gratificación consistente en) ser complementado por el otro se atempere y enriquezca por la ilusión de entregarse a él o a ella para ayudarle a que mejore; lo cual suele suceder cuando el noviazgo cumple las funciones principales que le competen: además del incremento del cariño y respeto recíprocos, el del mutuo conocimiento y la aceptación-veneración del otro *en cuanto persona*, con sus peculiaridades y defectos;

] en la misma dirección camina el esbozo gradual, durante este período, del proyecto de una existencia en común que no se cierra en sí misma, sino que se abre hacia nuevas vidas (el amor incondicionado a los posibles hijos) y hacia un porvenir pleno de esperanzas: porque depende en primer lugar de los futuros cónyuges, no del ambiente; y porque ellos están dispuestos a forjarlo^[20].

· Pero igualmente cabe enderezar esos primeros pasos de la vida en común en la dirección opuesta:

1) sobre todo cuando cualquiera de los novios, o ambos, se encuentran más «*enamorados del amor*» que experimentan en sí que de la persona que les provoca ese conjunto de sentimientos. No se trata de una situación infrecuente. Ya vimos que lo que suele calificarse como «enamoramiento» produce un estado anímico absolutamente distinto de cualquier otro que haya podido vivir una persona hasta el momento de enamorarse... o, mejor, «fuera de» la condición de enamorado;

] en primer término, por su intensidad, que en la mujer es todavía más omniabarcante: y como el simple *sentir* profundamente (con independencia de la cualidad positiva o negativa de los sentimientos) genera un deleite considerable (el placer de la función, como lo denominan los psicólogos, o, en lenguaje coloquial, el de «sentirse vivo»)^[21]... la persona enamorada puede estar más atenta a mantener *su propia satisfacción de enamorada* que a perseguir con eficacia el bien del novio o la novia;

] aquí, sea dicho de pasada, es donde se produce la «perturbación-perversión de la percepción» a que aluden Ortega y otros muchos... y que no es fruto de un verdadero amor, sino del amor de sí que tiende a convertirse en amor propio;

F y esto, aunque para mantener su estado de euforia, quien se enamora se vea obligado a *no* percibir debilidades o defectos del otro, que lo llevarían a amortiguar o romper la relación y, con ella, su *sentirse* enamorado o enamorada, que es lo que realmente busca;

F al contrario, el auténtico amor centrado en el tú es *siempre* clarividente^[22];

] por otro lado, si esa persona no es correspondida, puede «agarrarse» a los sentimientos derivados del abandono, incluso con peligro de su salud psíquica y física, con tal de no perder el conjunto de sensaciones agris dulces que está experimentando... sobre todo en una cultura en que la afectividad, en bastantes casos, ha sido ensalzada a objetivo y criterio supremo de la calidad de vida («siento —sentimental o incluso sensiblemente—, luego existo»)^[23].

2) Pero, además, si la persona es correspondida, a la intensidad de las sensaciones se suma —y con qué fuerza!— la cualidad gratificante de las mismas...

Y es entonces cuando la percepción del otro puede verse más perturbada: por cuanto quien se siente enamorado o enamorada intenta inconscientemente aumentar *su propio* estado mediante la «invención-fabulación», que no el hallazgo, de virtudes o

prendas inexistentes, o el ocultamiento de defectos o situaciones patentes que afean la figura global del otro; como consecuencia, aquí, solo aquí y en circunstancias análogas, donde **no** hay verdadero amor, tendría vigencia el dicho de que «el amor es ciego».

3) El noviazgo puede asimismo empeorar el amor recíproco o el de uno de los novios, cuando, al margen o sobrepuestas a la que acabo de citar:

] se buscan satisfacciones individuales: cada cual las suyas separadamente o ambos también las propias, pero en complicidad mutua,

] omitiendo la búsqueda del buen bienestar del otro y del crecimiento o mejora reales y hondos de ambos;

] también en estas circunstancias, con más o menos conciencia y voluntariedad, se está reduplicando libremente el amor natural a uno mismo, en detrimento del amor electivo a los demás... que desemboca en la entrega.

b) Naturaleza del «hábito del amor conyugal»

Aunque experimento una cierta repugnancia a «definir» en su sentido estricto las distintas realidades, pues me parece que de ese modo es fácil transformar la metafísica en lógica, considero una falta de delicadeza con el lector el no «apuntar» siquiera en qué consiste el hábito o virtud del que trata fundamentalmente este escrito.

Para llevarlo a cabo, estimo interesantes unas palabras de Thibon, que suelo traer a colación con cierta frecuencia: «Los obstáculos —asegura el pensador francés— están hechos para remontarlos. El amor, coloreado en el comienzo por una perfección ilusoria, debida al deseo y la imaginación *no podría durar sin la intervención de la voluntad*. No la voluntad desnuda, como en un acto puramente moral, sino la concentración de todo el ser en torno a una exigencia de fidelidad. Cito muy a menudo una frase de Bismark [...], al escribir a su joven esposa, ya que ella, tímida criatura, no le habla acompañado en todas las vicisitudes de su brillante carrera. Ella había escrito: “Me olvidarás a mí que soy una provincianita, entre tus princesas y tus embajadoras”. El respondió “¿Olvidas que te he desposado para amarte?”. Esta frase me parece definitiva. No simplemente “porque te amaba”, sino “para amarte”. Lo que significa echar el ancla en el porvenir. Separar una realidad eterna de las emociones fugaces de los sentidos y de la imaginación»^[24].

· Dos afirmaciones me parecen en extremo pertinentes. La primera, muy por encima de las restantes, la consideración de ese acto de voluntad que consigue «la concentración de todo el ser en torno a una exigencia de fidelidad».

¿Qué conclusiones pretendo sacar de ella? Con independencia de lo que significaran en concreto para su autor, desde mi punto de vista implican:

i) Antes que nada, una intensificación del propio poder o vigor de la voluntad, que **la** torna capaz de amar de un modo muy superior, y que, derivadamente, hará

posible la *libre y voluntaria concentración* de **todo** nuestro ser y **todas** nuestras facultades en torno a un amor plenamente fiel.

Señalo en primer término que «eso» —el **poder** implicar cuanto somos en el amor a otra persona— constituye el primer efecto del acto voluntario **en la propia voluntad**: es decir, del crecimiento *intrínseco* de la misma, y, casi en identidad, de sus actos *elícitos*, por acudir a la terminología más especializada. De manera semejante a lo que le ocurría al entendimiento en la creación del «hábito de entidad» la voluntad es ahora capaz de realizar un acto... que sin el acto mismo no podía poner por obra.

Luego veremos por qué. Quede por ahora que la voluntad se ha autocapacitado **ad maiora**... que es lo propio de los hábitos buenos o virtudes y, más en general, de la persona humana, para quien el desarrollo posible nunca está determinado a priori por las condiciones iniciales, como muy bien enseña Leonardo Polo.

ii) En segundo término (según un orden de naturaleza, pero con resonancias también cronológicas), gracias a esa habilitación primordial, la voluntad *va actualizando* la aptitud de concitar en su torno a las restantes facultades y, muy en particular, a los restantes apetitos, al entendimiento y la sensibilidad y al conjunto de operaciones pilotadas por todo lo anterior.

Siguiendo un cierto paralelismo con los párrafos de 1), lo que se potencia, gracias al crecimiento de la voluntad, es su poder de intervención **en las otras** facultades humanas, en las que por naturaleza está llamada a imperar, mediante la creación y el fortalecimiento de los hábitos correspondientes *en esas otras potencias*.

Lo que, como se sabe, permite obrar bien cada vez con menos esfuerzo, menor necesidad de deliberar y posibilidad de errar y más deleite.

iii) Por fin, y como consecuencia de lo anterior, la voluntad gana la capacidad de impregnar con el amor que en ella se origina, de un modo distinto en cada caso, a **todas** las operaciones que la persona realiza y a los diversos elementos que pone en juego en cada una de ellas.

Y, más en concreto, utilizando una expresión que considero muy acertada, se habilita para *amar con el cuerpo*: no solo, pero también, en los dominios de la sexualidad^[25].

Con lo cual, como anticipé, la entrega del propio físico y de las capacidades genésicas, se convierte en vehículo y complemento de la donación de la persona toda, justo en cuanto persona: es decir, desde el ser espiritual y *tocada* por el amor voluntario y libre, consecuencia de una elección.

No es difícil advertir, entonces, hasta qué punto resulta correcto y acertado, en este caso, hablar de profunda **transformación** o crecimiento de la **persona toda**. Si, en líneas generales y sin pretensión de exclusividad, cualquier mejora de cierta enjundia se configura en las criaturas a manera de hábito bueno (o virtud, cuando se refiere a los dominios éticos), el momento de la boda propicia enormemente el

surgir de un «hábito de hábitos»: de un perfeccionamiento estable de la voluntad que

1) potencia considerablemente la ejecución del acto más propio y específico de ésta: el amor;

2) favorece asimismo —por consiguiente— el despliegue de los actos de imperio en otras facultades y, con ello, la creación de otro conjunto de virtudes que manifiestan y complementan la primordial capacidad de amar, ahora enriquecida;

3) y tiende e incita a encarnarse en un sinfín de actos, que revierten siempre sobre la facultad o facultades que constituye su hontanar inmediato, habilitándolas a su vez para reforzar a la misma voluntad —de la que esas facultades dependen, al menos en lo que toca a su ejercicio— y hacerla apta para ejercer con mayor vigor e intensidad su acto más propio y característico: el amor, como búsqueda eficaz del bien... con lo que el «ciclo» que acabo de esbozar puede comenzar de nuevo, una y otra vez, de forma que el amor al cónyuge, como consecuencia de la reiteración libérrima del amor, se vaya tornando cada vez más fácil, perfecto, placentero... y «necesario»^[26].

Y todo ello, según intento transmitir, precedido por cuanta preparación sea conveniente, *encuentra su origen **formal y más propio** en ese acto **único** que constituye la esencia de la boda, y en el que ahora querría detenerme.*

c) La cualidad y los efectos del «sí»

Antes de proseguir y dar los pasos definitivos, conviene tener en cuenta que el **sí** de la boda constituye un acto de exquisita libertad... o debe constituirlo, pues de lo contrario no sería legítimo ni válido.

· En consecuencia:

i) Los lazos que de él derivan pueden (y tal vez deban) superar con mucho, en calidad y vigor, a los provenientes de la sangre; pues lo **auténticamente natural** en el hombre —es decir, **lo libre**— tiene mucha mayor fuerza y más enjundia que lo simplemente *natural-biológico* o *natural-psicológico*, por llamarlo de algún modo^[27].

ii) La categoría e intensidad de esos lazos, y del hábito surgido en el momento en que se crean, **no** son algo automático, como si se tratara de un efecto físico-químico o biológico, sino que dependen en muy alta medida de la condición y de la fuerza de **la libertad** que se pone en juego, emparentada íntimamente con la conciencia o el conocimiento de lo que se está llevando a cabo: de ahí que la denominación de causa «eficiente» en relación con la libertad sea, como en otras muchas ocasiones, *análoga*, y se torne *equivoca* si el punto de referencia es la causalidad físico-mecánica.

iii) Y, una vez más, sin olvidar que el acto supremo de libertad es el amor del otro en cuanto otro, que es lo no exigido por los instintos-tendencias que nos equipararían a los animales brutos; por lo que en los párrafos anteriores pueden sustituirse con ventajas los términos relacionados con *lo libre* por aquellos que expresan *el amor*: si la

capacidad de amar es más real e intensa, también lo serán los nexos y el hábito por ella creados.

· Por otro lado, además de la grandeza de la libertad y de la capacidad de amar de quien se casa, deben considerarse muy mucho las notables cualidades intrínsecas del propio acto con que el matrimonio se realiza.

Con lo que de nuevo nos encontramos con una de las ocasiones en que el hombre — varón o mujer— se pone por encima de sí mismo, puesto que el amor de aquel momento crece más allá de su propia medida... y por eso es capaz de originar un hábito que sitúa a la persona a un nivel también muy superior en la capacidad de amar.

· Corresponde ahora definir algunos de los rasgos en los que se entrevé cómo el amor que produce el matrimonio se alza por encima de sí mismo... y crece y hace crecer a la facultad de la que inmediatamente dimana, la cual constituye, en sus propios dominios («afectivo-volitivos», por denominarlos de algún modo), la máxima expresión de la grandeza del acto personal de ser. Lo haré en tres momentos.

1) *Autodeterminado*. En primer término, considero imprescindible (y *casí* suficiente) comprender que todo acto de libertad —y el amor lo es de forma sublime— va siempre más allá de cualquier determinación, incluido el juicio último del entendimiento: de lo contrario, si en fin de cuentas la voluntad no hiciera sino «responder» o «reaccionar» al veredicto final de la inteligencia (en lugar de hacer más bien que ese sea el último), la libertad quedaría anulada: resultaría una suerte de subproducto del acto cognoscitivo^[28].

Una de las consecuencias más pertinentes de este hecho es que, *cada vez* que se realiza un acto libre, resulta del todo imposible tener *certeza* de las consecuencias futuras y de que aquello, incluso obrando con la mayor rectitud de intención manifestada en hechos concretos, es en efecto lo que uno debería hacer: lo bueno.

Y esto no solo responde a la debilidad connatural a nuestro entendimiento (lo que a veces llamamos «la lógica humana», por contraposición a la de Dios), sino, además, en nuestro caso, a la *trascendencia* (no-determinación) del acto libre respecto a los juicios intelectuales más depurados.

De ahí que cualquier acto de libertad lleve *siempre* consigo un riesgo, más valioso — supuesto que lo que se persigue sea el bien— cuanto mayor sea la distancia entre lo que objetivamente vemos con nuestra inteligencia y las consecuencias reales, *nunca* del todo previsibles, que puedan derivarse de tal acción.

Y, asimismo, que semejante riesgo se vivencie de un modo aún mucho más drástico, e incluso dramático, cuando culturalmente se aspire a una seguridad sobrehumana, cosa que sucede de forma muy patente en al menos los dos últimos siglos... y de la que se benefician incluso las «compañías de *seguros*», que proliferan hoy muy por encima de lo razonable, Y cuando, también de forma generalizada, se ha impuesto la conciencia de que un amor duradero, *comme il faut*, es poco menos que utópico, y,

consiguientemente, el bien y la felicidad deben buscarse en otra parte: prestigio profesional o social, *presencia* (en los medios, en el lugar de trabajo, en la vida pública...; en última instancia, ***presencia***), posesiones, placeres del más diverso tipo...

· Por contraste, no es difícil advertir: ni la enorme grandeza del libérrimo *sí* conyugal, ni la capacidad que en consecuencia posee para engrandecer la capacidad de amar y situarla en otra esfera mucho más noble y «enérgica» que aquella en que se encontraba antes de la boda.

Desde la perspectiva ahora adoptada, la magnitud de ese *sí* resulta proporcional al ***riesgo*** que con él se asume, con el «valor añadido» que proporciona hoy día el desmedido e irracional afán de seguridad absoluta: pues, en efecto —junto con la de la entrega definitiva a Dios, bastante similar a ella—, probablemente no exista otra decisión en la que se ponga más en juego el futuro de toda nuestra existencia... sin la certeza de que «aquello» va a funcionar como uno espera y desea, incluso cuando se está dispuesto a realizar todo lo necesario para sacarlo adelante (con una diferencia... y con conciencia clara de considerar tan solo uno de los múltiples aspectos de la cuestión: en el caso de Dios, la «respuesta» a nuestra entrega está asegurada, pues Él es siempre fiel; en el matrimonio, solo hasta cierto punto, pues, aun con la prudencia que la elección exige y la real entrega de los dos componentes del matrimonio, la condición humana torna mucho más frágil e impredecible el resultado venidero).

La libre asunción de tal ***riesgo***, con la confianza y demás virtudes aparejadas, manifiesta ***e incrementa*** la magnitud del amor que ***se genera*** en el momento de casarse, al pronunciar conscientemente el *sí*... y hacen de ese libre acto algo radicalmente singular y en cierto modo irrepetible: lo convierten, como suelo llamarlo, en «amor de amores», amor capaz de dar a luz nuevos y cada vez más hondos, estables, significativos y libérrimos actos de amor^[29].

Y esto se concreta inicialmente, si no me equivoco y según vengo comentando, en la conformación de un ***hábito*** de la voluntad, que —en virtud de la naturaleza propia de esta facultad— irradia hacia el resto de las potencias apetitivas y hacia la persona toda, tornando posible el maravilloso desarrollo de un amor cabalmente esponsal, que implique, como enseguida diré, a la persona *tota et totaliter*: ***en su mismo ser***^[30].

2) *Excepcionalmente pleno*. Cambiamos ahora de punto de vista. El ***casi*** suficiente que estampé unos párrafos arriba responde a la necesidad de considerar al menos otro extremo que asimismo manifiesta la calidad del acto de libertad en que consiste el «*sí*» emitido en el momento de la boda.

Solo que, en este caso, la grandeza no deriva tanto del riesgo que se asume considerado en cuanto tal, sino del contenido de aquello que se entrega... origen en buena medida de ese riesgo.

· Como he tratado la cuestión en otras ocasiones, me limito a resumir sus hitos básicos.

] Todo amor humano desemboca en entrega, de la que a su vez depende mucho la identificación final alcanzada, como esencia creciente del amor.

] Cualquier donación, obsequio o regalo solo es cabal cuando y en la medida en que compromete a quien los realiza: pues, a tenor de la inefable categoría ontológica de cualquier persona (perfectamente compatible con su fragilidad moral, si se trata de personas humanas o, más en general, creadas), nada resulta digno de serle ofrendado... si es menor que otra persona.

] No obstante, en la mayoría de los casos, el propio ser queda por completo implicado en aquello que donamos, pero **no** es entregado —ni siquiera virtual ni habitualmente— en toda su plenitud, densidad y riqueza: como acabo de apuntar, cualquier regalo, incluso el de menos valor material, obtiene su grandeza y auténtica *valía* de la proporción en que quien lo hace se implique en él y a través de él se «vehicule»; pero el obsequio a un amigo o a una persona a la que debo agradecimiento, ni reclama ni equivale a la entrega plena y completa de mi persona (siguiendo la tradición e invirtiendo los términos de la fórmula habitual, cabría decir que, en estas circunstancias, la persona se implica *totaliter, sed non tota*).

] En el matrimonio, por el contrario (y, de manera análoga, en la entrega a Dios), la propia persona se entrega no solo *totaliter*, sino, con los leves matices que ahora no hay por qué señalar, estrictamente *tota*.

· ¿Qué pretendo resaltar con esto? Obviamente, la singularidad y la magnitud de la donación que se lleva a cabo en el matrimonio.

En él (como en el caso de Dios, aunque en una modalidad distinta) entrego *totalmente toda* mi persona, incluido *el cuerpo en cuanto sexuado*: cosa que, en este mundo, resulta ajena a cualquier otra donación.

Además, me doy plenamente también en la dimensión temporal. En el momento del sí hago **presente** todo el **futuro** que viviré en este mundo, a la par que condenso, también para entregarlo a la persona querida, la totalidad de mi **pasado**.

Este segundo extremo no suele mencionarse (o se hace solo en el plano psicológico)... porque normalmente tampoco se advierte —no obstante su capital relevancia— la enorme potencialidad de la libertad humana respecto al pretérito.

La mayoría de los tratados y ensayos al uso relacionan la libertad con el futuro o, tal vez mejor, con el presente en cuanto se proyecta hacia el futuro^[31].

Y no les falta cierta razón, como ya afirmara Aristóteles. Pues, a primera vista, lo pasado no hay quien lo cambie... justo en la medida en que ya no existe.

Pero eso no lo es todo. Efectivamente, lo que ya ocurrió —de forma libre, contingente o necesaria— no puede modificarse *en cuanto pasado*... y por eso ya no existe.

Mas sí que cabe **eliminar** la más radical *presencia* del pasado en el *presente*: la huella que ha dejado, para bien o para mal, en el autor de las distintas opciones y actos. Es decir, el pasado *en cuanto que efectivamente existe*.

Centrándome en exclusiva en lo que ahora nos interesa, la libertad humana (ya en el plano natural) tiene la enorme virtud de **abolir y derogar** plenamente, mediante el arrepentimiento y en proporción a la intensidad de este, la contrahechura que el mal uso de la libertad ha ido dejando en mí.

Y también ahora hay más. En el momento de la boda, esa capacidad se pone en acto de manera recíproca, simultánea y necesaria... si el «sí» alcanza la plenitud debida.

Pues al acoger al otro *como persona* y convertirlo en término de mi amor, no puedo sino aceptarlo en su totalidad y como radicalmente **bueno**. Y ese libre beneplácito comporta, por un lado, la supresión de cuanto de negativo exista en la vida pretérita del ser querido, de suerte que ya no tenemos ningún derecho «a devolverlo a su pasado». Y por otro, como también he comentado a veces, la disposición de perdonar al propio cónyuge **siempre** que, o bien no haya sido consciente de la ofensa que nos ha infligido, o bien la admita y se arrepienta de ella realmente: con firme propósito de enmendarse, por tanto ^[32].

3) *Radicalmente personal y amoroso*. Por fin, y como resumen y complemento de todo lo anterior, lo que propiamente doy al casarme es aquello que radicalmente me constituye como persona, en el plano operativo, pero en correspondencia a la grandeza y fecundidad-difusividad del acto **personal** de ser: es decir, mi libre capacidad de amar, que desemboca en la entrega.

Los novios, en el mismo instante en que se transforman en esposos, se entregan sustancialmente, y en exclusiva si se la toma en su integridad —*tota et totaliter*—, su pleno **ser-amor**.

¡La gran aventura del matrimonio puede comenzar! ¡La entrega recíproca **ha capacitado** a los esposos para llevarla a término!

^[1] Lo exponen con bastante hondura las palabras siguientes: «... en los últimos siglos, la cultura occidental ha conocido un modo de comprender la sexualidad humana que se puede denominar “puritano” y que —en la medida en que ha influido en los cristianos, tanto fieles como pastores— se ha traducido en una actitud pastoral formalista. El “puritanismo” parte de una visión dualista del hombre, propia de la antropología filosófica moderna derivada de la revolución cartesiana. Para esta visión —que ahora queremos describir de modo muy sumario— el hombre sería un “espíritu”, alma racional o libertad, circunscrita por los límites materiales del cuerpo en que habita. La sexualidad sería, a su vez, una modalidad del cuerpo humano. Masculinidad y feminidad serían las dos modalizaciones en las que dicho cuerpo se presentaría, sin afectar a la dimensión espiritual de la persona.

Considerando la sexualidad una característica corpórea, el puritanismo ha tendido a ver en ella una realidad de naturaleza animal, es decir, procedente de la parte menos noble del ser humano. Para esa visión, el ejercicio de la sexualidad constituiría una necesidad de la especie humana —no del individuo—, y encontraría su justificación última precisamente en esa necesidad, puesto que de otro modo quedaría reducido a seguimiento del impulso instintivo o, en otras palabras, a mera expresión de la concupiscencia. Siendo la humana una especie animal de naturaleza racional, cuyos individuos carecen de un verdadero y estricto

instinto sexual —puesto que la atracción sexual está mediada por la cultura y la libertad—, no bastaría que el acto sexual se orientase a la procreación o mantenimiento de la especie para que estuviese justificado su ejercicio, sino que sería necesario que se produjera en el contexto jurídico del matrimonio, que no es institución animal sino exclusivamente humana.

Quizá quien mejor ha expresado ese puritanismo en términos jurídicos haya sido Kant, para quien el acto sexual en sí mismo considerado sería una expresión de canibalismo, en virtud del cual el hombre y la mujer se reducirían mutuamente a objeto de placer y de consumo. La legitimidad del acto no provendría del mismo ejercicio de la sexualidad, sino de elementos externos a ella. En primer lugar, los amantes deberían estar dispuestos a perseguir el fin al que tiende el instinto sexual en beneficio de la especie humana, es decir, el fin procreador del acto. En segundo lugar, no siendo suficiente dicho fin procreador, la animalidad propia de aquel acto debería legitimarse jurídicamente por medio del contrato conyugal. El matrimonio sería, así, un vínculo que nacería de un contrato por el cual el varón y la mujer se intercambian mutuamente el derecho al uso de sus respectivos cuerpos en orden a la transmisión de la vida humana. Cada vez que se pide el débito conyugal, el otro cónyuge cumple con una exigencia de justicia. Ya no posee su cuerpo sino que la dimensión sexual de éste pertenece a su cónyuge. De ahí que, al dar el débito, cumpla con un deber que es racional y que “redime” (justifica o legitima) un acto que, en sí mismo y si no fuera debido en justicia, sería animal e indigno de la persona humana, la cual es —con el sentido peculiar que la expresión posee en esta visión— de naturaleza “espiritual”.

La comprensión del matrimonio como institución contractual en la que los esposos podrían buscar la satisfacción de utilidades o intereses egoístas —respetables y legítimos— mientras se persiguiesen los fines institucionales del mismo, vino a coincidir con lo que Viladrich ha denominado el espejismo del “matrimonio legal”. El puritanismo encontró así un nuevo aliado en el “formalismo matrimonial”, corriente cultural para la que el matrimonio sería un contrato solemne y formal: la causalidad eficiente ya no correspondería, por tanto, al consentimiento de los cónyuges, sino a la autoridad soberana ante la que se celebra dicho contrato. Ya no serían los esposos quienes se casarían, sino que les casaría el Estado soberano, a través de sus ministros o funcionarios. Dicha “absolutización” del principio formal, antes examinada, se ha visto favorecida tanto por el hecho de que la forma de celebración se haya convertido en un requisito *ad validitatem*, como por el establecimiento de la ley de divorcio en la mayoría de los países occidentales. Tanto para casarse como para descasarse sería siempre necesario acudir a la autoridad estatal. De este modo, un requisito formal ha influido sobremanera en la mentalidad común, diluyendo la conciencia de la causalidad eficiente del consentimiento de los esposos y transfiriendo la primacía causal al *placet* de las autoridades estatales» (CARRERAS, Joan, *Situaciones matrimoniales irregulares*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999, pp.42-45).

^[2] Tal vez la manifestación más clara de esa banalización es la que acaba por reducir el acto de casarse —con toda la carga antropológica, ética y ontológica que lleva consigo— a una mera cuestión de burocracia: el simple «pasar por el cura o el funcionario de turno», como suele expresarse.

^[3] A modo de simple ejemplo, y con palabras de Viladrich, uno de los autores que con más hondura ha tratado este asunto: «Ese acto de la voluntad —por lo mismo nuevo, original e irrepetible— no es tanto uno más de los actos pasados o futuros de quererse, cuanto de querer quererse. Es un compromiso de amor que convierte en comprometido al amor. Los amantes son los que se quieren, los esposos los que, además, se comprometen a quererse» (VILADRICH, Pedro Juan, *El pacto conyugal*, Rialp, Madrid 1990, p. 25).

Y también, desde un punto de vista más jurídico, pero no por eso menos válido: «Al consentir en casarse, los novios introducen un nuevo elemento en su relación: la *justicia*. La vinculación anterior —de atracción, de afecto, de amor (o solo de mero interés)— se convierte, así, en un compromiso *también jurídico*. En otras palabras, al consentir en ser marido y mujer, se confieren recíprocamente derechos y obligaciones, que tienen un carácter permanente y que son debidos en justicia. El derecho canónico presta especial atención a estos derechos y obligaciones y al acto del consentimiento del cual derivan» (BURKE, Cormac, *¿Qué es casarse?*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2000, p.15).

^[4] Por mi parte, no solo para atraer la atención de quienes me escuchan, sino porque estimo que el ejemplo es correcto, aunque algo temerario, suelo ilustrar ese deber-capacitación con el mandamiento máximo y máximamente nuevo que Jesucristo impuso a sus discípulos en la Última Cena.

Y añadido, con todo el respeto posible, que semejante pretensión sería una auténtica chifladura si el Señor, en el momento de establecer el precepto, no incrementara de manera casi infinita la capacidad de amar del cristiano... o previera los medios para fortificarla y hacerla crecer y madurar. ¿Cómo, si no, pedir a unos simples hombres que quieran a los demás como el mismísimo Dios los ama: «Como Yo os he amado»?

Pues algo análogo —no idéntico— sucede en la boda, también la que se sitúa en el ámbito natural, que es a la que principalmente me estoy refiriendo. En el mismo instante en que pronuncian el sí, y por manifestarlo de manera *libre y voluntaria*, los nuevos cónyuges no solo se obligan, sino que sobre todo *se tornan mutuamente capaces* de (*comenzar a*) quererse con un amor situado a años luz por encima del que podían ofrecerse antes de esa donación total. Por el contrario, sin ese «hacerse aptos», como apunto en el texto, la pretensión de obligarse resultaría casi absurda.

^[5] MELENDO, Tomás, «La aprehensión originaria del ente y la verdad», en *Sensus communis*, Casa Editrice «Leonardo da Vinci», Roma, vol. I, 2000, n. 2, aprile-giugno, pp. 153-174).

^[6] A este respecto, es clásico el libro de CARDONA, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1973. Personalmente, he tratado la cuestión en MELENDO, Tomás, *Entre moderno y postmoderno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

^[7] CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 115.

^[8] BENEDICTO XVI, *El Papa con las familias*, BAC Popular, Madrid 2006, pp. 11 y 12.

^[9] Con palabras de Scola: «*Voluntas ut natura* es una extensión del concepto de voluntad realizada por Tomás para expresar la existencia en el hombre de un sistema de inclinaciones, dentro del cual se coloca también el amor *naturalis* como expresión de la estructura afectiva elemental del sujeto, que se da al hombre por naturaleza, aun antes de que él lo elija. Las consecuencias de tal afirmación son tan importantes que su olvido ha propiciado, como ha mostrado Pinckaers, esa involución de la moral clásica que es la moral casuística moderna. Esta ha nacido a partir de la convicción de que la voluntad como apetito racional sería indiferente hacia su objeto. Nada más falso. De todo lo dicho se puede deducir que la voluntad está de hecho inclinada siempre al propio bien porque originalmente, espontáneamente según el modo como está hecha, es decir naturalmente, o mejor creaturalmente, el hombre está inclinado al bien. Su posibilidad de elegir, que es lo que le hace propiamente hombre —queda claro— no se ejerce sobre una tabla rasa, sino sobre una inclinación concreta al bien» (SCOLA, Angelo, *Identidad y diferencia*, Ed. Encuentro, Madrid 19893, pp. 22-23).

^[10] Como bien explica Cardona, la opción opuesta es resultado de una clara *violencia*: «Para optar mal hay que hacerse violencia: violencia a los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, muy empleados hasta entonces; y violencia a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón» (CARDONA, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 2ª ed., Madrid, 1973, 150).

^[11] CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 122-123.

^[12] Estimo que lo expresan adecuadamente estos juicios de Alberoni: «El enamoramiento tiende a la fusión de dos personas distintas, que conservan la propia libertad y la propia inconfundible especificidad. Queremos ser amados en cuanto seres únicos, extraordinarios e insustituibles. En el amor no debemos limitarnos, sino expandirnos, no debemos renunciar a nuestra esencia, sino realizarla; no debemos mutilar nuestras posibilidades, sino llevarlas a término. También la persona amada nos interesa porque es absolutamente distinta, incomparable. Y así debe permanecer, resplandeciente y soberanamente libre. Nosotros estamos fascinados por lo que ella es, por todo lo

que ella nos revela de sí. Por tanto, estamos dispuestos a adoptar su punto de vista, a modificarnos a nosotros mismos»... no solo sin dejar de ser quienes somos, sino siéndolo de una forma más plena, enriquecida (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 152).

^[13] Una idea bastante similar la expone Benedicto XVI casi el comienzo de su primera Encíclica: «*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano **la opción fundamental de su vida**. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. [...] Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. *Jn* 4, 10), ahora el amor ya no es solo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro» (BENEDICTO XVI, *Dios es Amor*, núm. 1).

^[14] «La ley natural dirige los actos humanos a la adquisición de la virtud, y la virtud es lo que hace buena a la persona, en cuanto determinación estable y difícilmente removible del amor electivo, que se fija amorosamente en el fin último libremente elegido, en cuanto intensificación y rectitud del amor a Dios, identificación creciente con el Amor. La ley natural determina los contenidos que la libertad debe dar a sus actos, para mantenerse como actos libres que superan el “amor natural” a la felicidad, en cuanto derivados de la elección primordial y suprema por la que la persona ama a Dios como infinitamente digno de ser amado por sí mismo, y como respuesta debida al amor infinitamente generoso y liberal con que Dios me ha hecho libre y capaz de amar» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 144).

^[15] Al leer la primera versión de este ensayo, me comentó Antonio Páramo que, si no recordaba mal, esta era una de las tesis de fondo de la novela *Cuerpos y almas*, de Maxence van der Meersch, que termina así: «Solo hay dos amores. El amor a sí mismo o el amor a las demás criaturas vivientes. Detrás del amor a sí mismo no hay más que sufrimiento y maldad. Detrás del amor al prójimo está el Bien, está Dios. Cada vez que el hombre ama algo que no está sujeto a él, es conscientemente o no, un acto de fe en Dios. Solo existen dos amores: el amor a sí mismo o el amor a Dios».

^[16] Precisamente por ser un autor serio, pero al que difícilmente cabría calificar como partidista, recojo estas palabras de Alberoni: «Para seguir amando es preciso que la persona amada sea siempre, en parte, transfigurada. Es decir, aparezca “en la luz del ser” en que nosotros vemos el esplendor de las cosas como son. Es algo que tiene que ver con la humildad, un sentimiento próximo al *religioso*. Y tiene algo de religioso también el respeto y el temor con que nos acercamos a ella. Porque ella nos es infinitamente vecina pero, al mismo tiempo, infinitamente lejana e infinitamente deseable. Y sabemos que, si no nos amase, estaríamos perdidos. Entonces vemos, como en un resplandor, cómo habría podido ser nuestra vida si no nos hubiésemos encontrado, si no nos hubiera amado, si no nos amase. Y sentimos un escalofrío de miedo. Gracia, milagro, estupor, miedo, son todas emociones que aproximan el amor a la experiencia religiosa» (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 242).

^[17] Recojo de pasada, entre las muchas posibles, esta afirmación de Taulero, que tanto gustaba a San Francisco de Sales: «Cuando se le preguntaba dónde había encontrado a Dios, decía: “allí donde me dejé a mí mismo; y allí donde me encontré a mí mismo, perdí a Dios”».

^[18] «El acto sustancial, el acto primero del filosofar incluye virtualmente el sentido mismo de la vida; igual que el acto de fe, se ordena al objeto de la voluntad, que es el bien, como a su fin. Y, por tanto, en la posición de ese acto filosófico primero concurren las dos potencias del espíritu, intelecto y voluntad, con sus hábitos respectivos. Y por la misma razón hay una inclinación natural a poner rectamente ese acto teórico primero, de modo que conduzca a la Verdad que tiene razón de Fin: una inclinación que es de ley natural, en cuanto que guarda esencial relación al principio y al destino de nuestra existencia» (CARDONA, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1983, p. 26).

^[19] BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Dios es Amor*, núm. 6.

[20] También en este extremo ha insistido Benedicto XVI: «En concreto, el “sí” personal recíproco del hombre y de la mujer abre el espacio para el futuro, para la auténtica humanidad de cada uno y, al mismo tiempo, está destinado al don de una nueva vida. Por eso, este “sí” personal no puede por menos de ser un “sí» también responsable, con el que los esposos asumen la responsabilidad pública de la fidelidad, que garantiza asimismo el futuro de la comunidad» (BENEDICTO XVI, *El Papa con las familias*, BAC Popular, Madrid 2006, p. 7).

[21] Entre muchos ejemplos: «La persona enamorada se encuentra en una situación extraordinaria. Vive una especie de ebriedad, de éxtasis. Platón consideraba el enamoramiento un delirio inspirado por el dios, una locura divina. Como la inspiración artística y el don profético. El enamorado lo ve todo transfigurado. La naturaleza, el aire, los ríos, las luces y los colores son más luminosos e intensos. Se siente arrastrado por una fuerza cósmica que lo lleva hacia su meta y su destino. Las contradicciones de la vida cotidiana pierden sentido. Se siente esclavo y prisionero, y, sin embargo, al mismo tiempo, libre y feliz. Sufre y se atormenta, pero nunca, nunca, quisiera renunciar a su amor» (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona 1997, pp. 15-16).

[22] También entre miles: «El amor nos revela la infinita complejidad, la infinita riqueza de la otra persona. Porque percibimos de ella todo lo que ha sido, todo lo que habría podido ser, todo lo que es ahora y todo lo que podrá ser en el futuro» (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 110).

[23] Lo resume, correctamente, Denis de Rougemont, en relación con Tristán e Isolda: «Tristán e Isolda no se aman. Ellos mismos lo han dicho y todo lo confirma. *Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar*. Y actúan como si hubiesen comprendido que todo lo que se opone al amor lo preserva y lo consagra en su corazón, para exaltarlo hasta el infinito en el instante del obstáculo absoluto, que es la muerte.

Tristán ama sentirse amar, mucho más de lo que ama a Isolda la Rubia. E Isolda no hace nada para retener a Tristán junto a sí: le es suficiente con un sueño apasionado. Se necesitan uno a otro para arder, pero no al otro tal como es; ¡y no la presencia del otro, sino más bien su ausencia!

La separación de los amantes resulta, así, de su misma pasión y del amor que conceden más a su pasión que a su satisfacción, más que a su objeto viviente. De ahí los obstáculos multiplicados por el Roman; de ahí la indiferencia sorprendente de esos cómplices de un mismo sueño en el seno del cual cada uno de ellos se queda solo; de ahí el crescendo novelesco y la apoteosis mortal» (ROUGEMONT, Denis de, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 4ª ed. 1986, p. 59).

[24] THIBON, Gustave, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid 1977, pp. 59-60.

[25] Copio también este acertado comentario de Páramo: «... me parece que, en sentido estricto, el sí conyugal es una entrega total de uno mismo que incluye el propio cuerpo y forma también una misteriosa unidad conyugada con el cuerpo del otro. En virtud de ello se produce un cambio decisivo en el propio ser. Así, la expresión “una caro” es, en realidad, reflejo de la transformación ontológica que se produce en los cónyuges, el sí nos transforma en una realidad ontológica nueva: mi ser cambia realmente en virtud del sí, pues me vincula al otro de forma real y determinante. Pienso que el accidente relación, tan importante por otro lado, opera aquí en uno de los casos más fecundos. De igual modo a como la nueva relación con el hijo nos transforma en padres, la nueva relación como esposos, más voluntaria todavía que aquella, modifica nuestro ser al vincularlo al cónyuge y lo potencia de modo sorprendente. También el hijo hace que ya no seas el mismo y, en cuanto amado, la nueva paternidad modifica el ser y la voluntad de los cónyuges».

[26] «San Agustín afirma que lo propio del buen amor es imprimir al propio acto una tal necesidad, que lo haga irrevocable, eterno. Puede parecer paradójico, pero no es contradictorio» (CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990, p. 83).

[27] A ello apunta claramente esta cita: «En las sociedades antiguas, los cristianos revalorizaron culturalmente la dignidad de la unión conyugal, al entender que —una vez contraída— los esposos quedaban vinculados por una relación tan íntima que solo se rompía por la muerte. Mientras

las sociedades antiguas ponían al “padre” en el centro del sistema de parentesco, los cristianos comenzaron a situar, en su lugar, a la unión conyugal —la *una caro*— que ninguna autoridad humana podía disolver, una vez hubiese sido válidamente contraída y consumada por la cópula conyugal. Tal unión constituyó la “unidad básica” del sistema de parentesco occidental y la clave de bóveda del derecho matrimonial de la cristiandad, hasta nuestros días.

En otras palabras, desde el punto de vista antropológico y teológico, la toma de conciencia de la interpersonalidad del matrimonio corre pareja con la revalorización de la familia. La relación conyugal es una relación familiar y —como tal— une a los individuos en su calidad de personas y no por motivos utilitaristas, accidentales y extrínsecos. La persona es un “ser en relación”. Las primeras y más principales relaciones humanas, que tejen por dentro su ser personal, son las relaciones familiares. Por eso se dice de ella no solo que son interpersonales —como pueden serlo también las uniones entre amigos— sino que son “intrapersonales”, constituyen las primeras identidades personales: al originarse la relación paterno-filial, un nuevo ser recibe la identidad de “hijo”, la cual no le abandonará nunca, porque es indeleble y constituye una fibra esencial de la vida personal humana» (CARRERAS, Joan, *Situaciones matrimoniales irregulares*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999, pp.26-27).

[28] También se trata de una tesis clásica: «La voluntad se mueve a sí misma, quiere querer y quiere querer lo que quiere. Su acto no le es determinado por lo que el intelecto le presenta» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 104).

[29] Pienso que son aplicables aquí, por analogía y, en consecuencia, con los matices imprescindibles, las siguientes afirmaciones, referidas directamente al amor de Dios: «La libertad del amor electivo nada tiene que ver con la “libertad de indiferencia”. Dios no es algo indiferente ni es visto por mí como tal. No es la indiferencia lo que posibilita la libertad, sino la excedencia en el ser, la capacidad de autodeterminarse al bien, al amor. Debo amar. Para eso en primer término debo asumir seriamente mi condición, mi responsabilidad y mi riesgo: he de querer querer, y querer del todo y para siempre, con necesidad interior libremente puesta, de modo que haga irreversible el amor. Debo correr así un riesgo eterno. Una hipotética garantía total reduciría mi amor electivo a amor natural» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, 114).

Y estas otras: «Así San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior, hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p.106).

[30] Como fundamento de lo que expongo bastaría recordar, tras las huellas de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, que la libertad debe considerarse como «equivalente» al alma y a la persona **toda**: «Por eso, aun siendo la libertad propiedad de una potencia determinada (que a su vez entra en composición con una esencia que no es su ser), puede decirse de algún modo que la libertad es “toda el alma, no porque no sea una determinada facultad, sino porque no solo extiende su imperio a determinados actos, sino a todos los actos del hombre que están de suyo sometidos a ella” (*In II Sent.* D. 24, q.1, a.2 ad 1): en cuanto mueve a las otras potencias, y en cuanto puede querer esto o lo otro, querer o no querer, siendo como es *domina sui actus*» (CARDONA, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1973, p.129).

[31] En relación con el matrimonio: «Ahora bien, no existe una verdadera autodonación si el don no es *permanente*. Lo ha afirmado Juan Pablo II, reiteradamente: «Un don, si quiere ser total, debe ser sin retorno y sin reservas». Un don de sí por un cierto tiempo —por un día o por cinco años— no es un verdadero don: a lo sumo tiene el carácter de un préstamo. Cuando alguien hace un préstamo, se reserva el derecho de propiedad sobre la cosa prestada: quiere permanecer en situación de poder reclamarla como suya. Solo es lícito hablar de un verdadero don cuando lo donado es irrecuperable,

porque no se puede pedir, con fundamento jurídico, su restitución. En efecto, quien *da*, pierde todo derecho de propiedad. Por el contrario, quien se reserva un derecho a reclamar lo entregado cuando lo considere oportuno, no consiente en una verdadera donación» (BURKE, Cormac, *¿Qué es casarse?*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2000, p.45).

^[32] De nuevo cabe aducir un texto de Alberoni, aunque no se refiera de manera directa y formal al momento de la boda, ni esté enfocado con el carácter ontológico que aquí pretendo otorgarle: «Todos los viejos traumas, los viejos dolores, los viejos amores son suprimidos, desvalorizados. Emergemos de ella [podríamos ahora decir: “de la boda”] nuevos, sin rencores ni ataduras. Este proceso los enamorados lo realizan juntos, contándose su vida. Se confían sus flaquezas y errores. Descubren también las huellas, los presagios del amor que hoy los une. A través del relato del amado, cada uno ve el mundo como él lo ha visto. De este modo ellos funden juntos no solo sus vidas presentes, sino también sus vidas pasadas. Las integran, las armonizan, hasta construir una historia común, tener una común identidad en el tiempo» (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 68).