

Metafísica del amor conyugal

Las consideraciones que siguen pretenden mostrar cómo la profundización y el adecuado tratamiento de los principios metafísicos fundamentales se revelan extraordinariamente fecundos a la hora de abordar y dar solución a los problemas más vitales que la existencia del hombre plantea. En concreto, intento manifestar que la correcta consideración de los rasgos peculiares del acto de ser humano representa una vía privilegiada para definir, en sus fundamentos ontológicos, las notas que han de caracterizar el amor entre los esposos.

1. *El acto de ser humano como fundamento de la moral*

Los principales representantes de la contemporánea metafísica del ser,¹ llevando hasta sus últimas consecuencias teóricas el principal logro de la filosofía primera de Santo Tomás, consideran el *actus essendi* (*esse* o *esse ut actus*) como acto en sentido propio y eminente, acto en puridad, acto *simpliciter* o acto *kat'exojén*: acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. Como un principio, por tanto, que engloba en sí, trascendidas y sublimadas, las propiedades de la *enérgeia* y la *enteléjeia* aristotélicas, configurándose como raíz originaria de toda la perfección estática y contemporáneamente, como el más íntimo motor del perfeccionamiento dinámico de cada ente.²

En efecto: a) recibido como en su sujeto inmediato en una esen-

1. Cf. T. MELENDO, «Metafísica», en *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), vol. XXV, Rialp, Madrid 1987, col. 1246-1248

2. Cf., por ejemplo, SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; q. 3, a. 7 c; *S. Th.* I, q. 3, a. 4 c; q. 4, a. 1 ad 3; q. 5, a. 1 c; q. 8, a. 1 c; q. 105, a. 5 c; I-II, q. 10, a. 1 ad 1; *C. G.*, c. 28; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2 ad 3; *In de Anima*, a. 6 ad 2.

cia sustancial que lo limita y contrae —*potentia essendi* en el sentido más cabal y propio³—, el acto de ser constituye a cada ente en lo que éste es desde el punto de vista de su determinación fundamental, quedando él mismo definido por esa medida primordial de realidad. *b)* Además, por una especie de sobreexceso energético que deriva de su misma condición de acto, el *esse* tiende a actualizar la esencia que lo recibe en el máximo grado admitido por ésta. Ahora bien, como dicha naturaleza determina una «medida» de ser que en el ámbito sustancial jamás puede ser trascendida sin que ello lleve aparejada la disolución del compuesto, el empuje y la dinámica del *esse* suscitan en los dominios accidentales, en primer lugar, aquellas perfecciones que *completan* desde el punto de vista entitativo la índole potencial pasiva de la sustancia —ésta, en cuanto *modo* de ser, aunque fundamental, se presenta en sí misma como algo inacabado—; y, además, junto a ellas, las potencias operativas y su ulterior actualización por medio del obrar.⁴

De esta suerte el *actus essendi* domina inconstrastado el entero proceso de constitución y perfeccionamiento de cada ente estableciéndose en todo momento como su acto originario y radical y, en virtud de la actualización definitiva que el ente consigue mediante las operaciones, como su acto terminal o conclusivo: acto primero, por consiguiente, y —en el preciso sentido que acabamos de mencionar— también acto último.⁵ Pero el *esse* impera la íntegra diná-

3. Cf. SANTO TOMÁS, C. G. II, c. 54; *In VIII Physic.*, lect. 21, n. 2491.

4. «Sa première affirmation est que, du même fond d'actualité ontologique dont ils sont, les êtres agissent; ils opèrent, ou oeuvrent, et tout se passe comme si leur activité opératoire ne faisait que manifester hors d'eux l'énergie immanente en vertu de laquelle ils sont des êtres (...). Tout existant est et opère; tout se passe comme si, à quelque degré d'être que ce soit, l'étant n'atteignait la plénitude de sa nature que dans l'acte où se manifeste ce qu'elle est» (E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, p. 99).

5. En ese proceso de actualización ulterior, el *esse* va reconquistando —si se me permite la expresión— la plenitud de perfección y la identidad abandonadas por su recepción en la esencia. Con palabras más precisas: la composición real de esencia y acto de ser —propia de cuanto no es el Absoluto— establece en la identidad originaria de todo lo creado una quiebra, en virtud de la cual los entes no pueden declararse sin más idénticos: su esencia no es su acto de ser; y el propio acto de ser se encuentra como a distancia de sí mismo, a causa de la «interposición» de la esencia. Aunque también es cierto que el *esse* se configura como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones del compuesto. Merced a ello, la misma esencia sustancial es —y es, radicalmente, *lo que* es!— gracias al ser que recibe; y lo mismo habría que decir de todos los accidentes y, de manera muy especial, de las operaciones por las que el ente alcanza su perfección terminal o conclusiva, y por las que el *actus essendi* «recupera», para el ente, parte de la identidad originariamente perdida. Cf. T. MELENDO, «Ente coincidencial y ente consecencial», en *Studium* (en prensa), y C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, *passim* y, en particular, p. 99.

mica del ente también desde otra perspectiva a la que ya hemos aludido: en cuanto que, obtenida su cualificación originaria por el hecho de ser recibido en una concreta esencia sustancial, «empapa» con su propia «tonalidad» ontológica todas y cada una de las perfecciones del ente al que constituye: pues, en última y definitiva instancia, todas ellas *son* efectivamente —y son lo *que* son— por participar del acto de ser o energía entitativa primordial del compuesto. Desde ese punto de vista, y por poner un ejemplo, todo lo que encontramos en cada uno de los representantes de nuestra especie ha de calificarse como personal y humano por participar de la virtualidad originaria de un acto de ser que de su respectiva esencia sustancial ha obtenido, para siempre, semejante cualificación: dicha cualidad básica —la condición de «humano»— trascenderá el ámbito sustancial para impregnar de humanidad hasta las manifestaciones accidentales más remotas, a las que el ser también alcanza con su poder constitutivo (pues, en efecto, el ser de los accidentes es *el mismo* que el de sus respectivas sustancias).

Como es sabido, el acto de ser humano ofrece algunas peculiaridades en relación al de los restantes compuestos de materia y forma, particularidades que dejan su huella en la especial condición del alma y el cuerpo. En realidad, si estos dos principios son considerados en su relación mutua, sin referencia alguna al *es*, dicha originalidad apenas se pone de manifiesto. Alma y cuerpo por decirlo así, se transmiten mutuamente sus rasgos constitutivos de una manera *similar* a como lo hacen los restantes principios materiales y formales: el alma se encarna, quedando «materiada», y el cuerpo adquiere su superior dignidad y grandeza en virtud de su «información» por parte del alma. Por el contrario, si atendemos a la común participación de cuerpo y alma en un solo acto de ser, el panorama cambia, y se advierte claramente que, en fin de cuentas, es el cuerpo el que resulta favorecido y elevado hasta la categoría del alma, *pasando así el compuesto todo a gozar del rango de lo estrictamente personal*. En efecto, y de acuerdo con lo que dijimos más arriba, el acto de ser humano, *propiedad del alma*,⁷ queda originariamente definido por la categoría ontológica de ésta —que es su *potentia essendi* próxima e inmediata— y no por la del cuerpo. Este, a su vez, participa del ser *propio del alma* y, por ende —puesto que el ser es el mismo para ambos y puesto que de él dimana *toda* la perfección del compuesto—, resulta encumbrado hasta la misma altura ontológica en que se halla situada aquélla. En resumen, por ser uno y el mismo el acto de ser del que participa el cuerpo y el alma, idéntica —*participadamente* idéntica— es la categoría y la

6. Cf. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 8 ad 4.

7. Cf. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 5.

dignidad de estos dos principios constitutivos de la esencia humana: y esa dignidad, repito, es la del alma.

¿Y en los dominios operativos? En esta esfera, el acto de ser humano, menos restringido que el de las realidades infrapersonales, hace que el obrar le siga de una manera peculiar y propia, más elevada que la de esos otros entes: el comportamiento de los hombres no se deriva automáticamente de sus respectivos *esse*; al contrario, bajo la potestad de cada persona queda el poner o no dicho obrar y el enderezarlo en un sentido o en otro: la actividad personal es libre.⁸

Ahora bien, en el «paso» desde la plenitud unitaria del *actus essendi* en el ámbito trascendental hasta su exteriorización efectiva en el dominio de las operaciones tiene lugar una fragmentación, una especie de «descomposición» —consecuencia de la originaria recepción del *esse* en la esencia sustancial— que se mostrará dotada de enormes repercusiones a la hora de analizar la eticidad de las acciones humanas. Por una parte, resulta patente que el acto de ser de cada hombre es único, mientras sus facultades operativas y las operaciones que de ellas proceden son múltiples. Por otro lado, también es obvio que las distintas actividades del ser humano no expresan con igual intensidad el rango ontológico del *esse* del que proceden: antes bien algunos de esos comportamientos, que calificamos como más propiamente humanos, dan cuenta de manera proporcionada de la jerarquía del acto de ser personal, al paso que otros *se asemejan de alguna forma* a la actividad de las realidades inferiores y, al menos en un primer momento, ponen de relieve la comunidad existente entre el hombre y esos individuos infrapersonales.

Pero con las afirmaciones que preceden la cuestión se encuentra apenas esbozada. En primer término porque, como decíamos, la tonalidad propia de cada acto de ser modula *toda* la actividad que de él deriva (de modo que *realmente*, en atención al ser del que proceden, la semejanza entre cualquier actividad humana y, pongo por caso, la de un animal, es sólo eso: analogía, con la dosis de diversidad que ésta encierra);⁹ en segundo lugar, porque la categoría propia del *esse* humano, unida a su índole de acto, que tiende a la expansión, *impone* —con una exigencia ontológica estricta— que todas sus manifestaciones en el plano predicamental dejen bien

8. «De la misma manera se tiene el ser y el obrar. La persona humana tiene el ser por su alma, y por su alma actúa. Y como el alma tiene el ser por sí —es subsistente en sí misma—, por sí misma puede obrar. De ahí el conocimiento intelectual, abierto a todo el ser (...); y de ahí la libertad o pleno dominio de sus actos, consiguiente al pleno dominio de su propio ser. La autonomía personal del acto de ser funda la autonomía de su obrar, su libertad» (C. CARDONA, op. cit., p. 92).

9. Cf. T. MELENDO, *Fecundación «in vitro» y dignidad humana*, Casals, Barcelona 1987, pp. 53 ss.

claro el carácter particularmente humano de cuanto el hombre realiza. Y aquí, en esta especie de dialéctica entre el dominio trascendental —el del ser, donde todo es constitutivamente humano— y el predicamental —el de las esencias y operaciones, algunas de las cuales no reflejan inmediatamente la realidad del *esse* que las origina— se juega, desde la perspectiva particular que hemos adoptado, la éticidad del comportamiento humano. En efecto, y en conformidad con lo que acabamos de decir, la «humanización» es un deber ontológico que la nobleza del *esse* del hombre reclama de cuanto él genera. Pero ¿cómo se consigue esa humanización?

Decíamos antes¹⁰ que, gracias a la plenitud que va alcanzando a través de las operaciones, cualquier acto de ser se «recupera» hasta cierto punto de la merma ontológica que le ha sido infringida por su recepción en una esencia sustancial, que lo hace decaer de la perfección a la que por su misma condición de acto tiene derecho. Añadiremos ahora que también gracias a su obrar —y, en el caso del hombre, merced a los hábitos en que éste se sedimenta—, el *actus essendi* puede resarcirse, también *hasta cierto punto*, de la dispersión a que se ve sometido en el plano predicamental y del hecho de que la mayor parte de sus exteriorizaciones operativas no reflejen adecuadamente la virtualidad de perfección en él contenida. Pero esto se lleva a cabo, como corresponde a cualquier realidad marcada por el signo de la participación, a través de una cierta composición y pluralidad. En concreto —y con ello avanzamos lo que quiere ser el núcleo de la primera parte de este escrito—, las exigencias ontológicas del acto de ser del hombre se revelan, en los dominios de la operación, haciendo que la más alta manifestación operativa del *esse* humano acoja bajo su ámbito de influencia, asumiéndolas, a todas y cada una de las restantes expresiones de ese mismo *actus essendi*.

Pero esto quiere decir, como es obvio, que el comportamiento humano sólo manifiesta la grandeza de su sujeto cuando es libre. Esta verdad, reconocida ya por Tomás de Aquino¹¹ como algo que había pasado a integrar el acervo común de la filosofía de todos los tiempos, exige un par de puntualizaciones para ser entendida en todo su vigor. Por una parte, es evidente que no todas las acciones humanas pueden calificarse como libres con el mismo derecho; por otra, parece obvio que las exigencias del *esse* humano —a las que nos venimos refiriendo— habrían de hacer posible la elevación del entero obrar del hombre a la condición de lo humano-libre. La cuestión empieza a resolverse en cuanto advertimos que la libertad —que desde un punto de vista ha de definirse como la capacidad

10. Cf. nota 5.

11. Cf., entre otros lugares, S. Th. I-II, q. 1, a. 1 c.

de encaminarse *por uno mismo* hacia el propio fin— puede también describirse como la asunción por parte del hombre del dinamismo ontológico interno, o de la tensión constitutiva, incluidos en su acto de ser. Pero según acabamos de sugerir, y como consecuencia de la originaria «descomposición» surgida cuando el *esse* es acogido en la esencia, el hombre es una realidad compleja. De ahí que la asunción que acabo de mencionar, ese hacer suya reduplicativamente la tendencia que lo impele a desplegar su propio ser, se manifieste de manera diversa a tenor de las circunstancias o de los planos de la personalidad a que en cada caso se refiera.

a) No hay duda, por ejemplo, de que el hombre posee un cierto ámbito que se presenta como más directamente sometido al imperio de la voluntad libre; es todo ese sector de la persona que a veces denominamos intimidad y que apela, aunque no sólo, a nuestras dimensiones más estrictamente espirituales. b) Pero junto a éstas, y en el otro extremo, se encuentran aquellas funciones que escapan por completo a nuestro señorío activo. El que así ocurra representa una demostración palpable de que nuestra libertad es limitada (*precisamente porque el esse absoluto o desligado del alma*¹² sólo comienza a ser ejercido desde el momento en que ésta se une al cuerpo, al que lo da a participar). Pero de ello no debe deducirse que la voluntad libre nada tenga que hacer respecto a esas regiones de nuestro ser. Sólo que, en estas circunstancias, la libertad actúa de otro modo: se ejercita cuando asumimos, de manera personal e intencionada, la índole inevitable de esos eventos. c) Y existen también casos intermedios: aquellos situaciones que la libertad humana no tiene plenamente bajo su potestad, pero en las que tampoco se demuestra totalmente incapaz de influir activamente (que son, por otro lado, la mayor parte de nuestras actuaciones). Ser libres, *a la manera humana*, es desplegar nuestro poder de elección en todas estas tesituras: determinando plenamente aquello que de modo total se encuentra en nuestras manos, ejerciendo un efectivo influjo en aquellas otras decisiones que no se someten de modo pleno al poder de la voluntad, o asumiendo reduplicativamente aquello que en nuestra propia persona resulta inevitable. En los tres casos estamos haciendo uso —un uso cabal— de nuestra libertad; y en el segundo y en el tercero, al transformarlos en voluntarios, convertimos en actos propiamente *humanos* los que tradicionalmente serían calificados como meros actos *del hombre*.

Queda así apuntado el camino por el que se lleva a término la personalización del entero obrar humano. Pero la perspectiva propiamente ética no se pone de manifiesto hasta que advirtamos que

12. Cf. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 4.

el acto más radical de la libertad no es el de querer esto en lugar de aquello; *ejercer la libertad de la manera más pura y acendrada equivale, lisa y llanamente, a «querer» sin más aditamentos: a amar.* «La libertad consiste en la facultad de querer, en el sentido fuerte del término: no en el sentido de que quiero esto o lo otro, sino en el de querer el ser, en el de amar, en el de querer el bien para alguien (...). El sentido de la libertad es el amor que se da.»¹³

Desde el punto de vista que hemos adoptado, un par de reflexiones son aún necesarias. La primera, que el amor, en el sentido más alto del término —amor de benevolencia—, es un privilegio exclusivo de las personas: sólo las personas aman y sólo a ellas puede ir dirigido como a su término propio el amor: sólo ellas —fines en sí— pueden configurarse como receptores últimos del bien que el amante les otorga. La segunda, consecuencia de la anterior, que todas nuestras actividades —las que referimos a cosas (que no pueden ser amadas) y aquellas que, sin ser formal y exclusivamente un acto de amor, tienen como destinatarios a las personas— han de ser englobadas y asumidas por un acto concreto de amor personal: han de ser llevadas a cabo *por amor* (a una persona). Sólo con esa condición resultan personalizadas y responden a los requerimientos éticos que establece el acto de ser humano.

Es fácil advertir, entonces, el sentido en el que cabe afirmar que la exigencia de personalización que el *esse* impone a toda la actividad humana se resuelve, en fin de cuentas, en un único precepto: el del amor. Efectivamente, de lo visto hasta ahora podría deducirse: *a)* aunque no es necesario que el respeto y el amor sean el único contenido definidor de las relaciones interpersonales, sí que es preciso que acompañen —¡siempre!— a cualquier otro tipo de relación; *b)* por eso, la persona que no oriente toda su vida y, por decirlo así, la sumerja en una corriente de amor personal, cercena su propia categoría como persona: al contrario, y nos mantenemos todavía dentro del segundo punto, las acciones todas de cualquier hombre, incluso las que aparecen como más banales e irrelevantes, pueden ser elevadas *por el amor* —máxima expresión del *esse* humano en el ámbito operativo— a la categoría casi infinita de la dignidad personal (que es la *exigida* por el acto de ser del hombre); *c)* por fin, quien tratara a otra persona desde una perspectiva que de ningún modo incluyera el amor, no la estaría considerando como persona, sino que, atentando de manera directa contra la dignidad que se deriva de su acto de ser personal, la degradaría y —en lo que está de su parte— la reduciría a la condición de mero objeto: la prostituiría.

13. C. CARDONA, *op. cit.*, p. 185.

Visto lo cual, podemos iniciar la breve consideración de los caracteres que determinan la peculiar naturaleza del amor conyugal.

2. Especificidad del amor matrimonial

a) *Amistad plenamente humana*. El amor entre los esposos se configura, constitutivamente, como dilección recíproca entre un hombre y una mujer *en cuanto tales*, en cuanto dotados de masculinidad y feminidad; y esta peculiaridad —exclusiva del amor mutuo entre personas unidas en matrimonio— deja su impronta estructural en todas y cada una de las manifestaciones del afecto entre los cónyuges. Este es, por tanto, en indisoluble unidad, amor-conyugal: un particular-amor-de-amistad que no resulta de la mera adición, sino de la integración mutua —y recíprocamente modificadora— de la amistad y de la singularidad con que ésta es vivida dentro del matrimonio. Con todo, por razones meramente expositivas, y aun siendo conscientes de que incurrimos con ello en un cierto defecto de abstracción, cabe considerar en primer lugar el cariño entre los esposos como un amor de amistad *plenamente humano*, análogo —¡no igual!— al que se establece entre otras personas.

Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de considerar, podría conceptuarse como humano *todo* cuanto se encuentra en el hombre: lo que forma parte de su naturaleza y cualquiera de las operaciones que el hombre realiza. Para explicar filosóficamente este hecho, tal vez bastaría con apelar a la composición sustancial de alma y cuerpo, a la índole de «espíritu encarnado» propia de la persona humana; sería suficiente recordar el carácter intimísimo de la unión de estos dos principios —cuerpo y alma— y aludir a la multitud de influjos mutuos que la experiencia cotidiana, la medicina y, quizás especialmente, la psiquiatría, ponen de manifiesto. Con todo, y como ya hemos sugerido, la condición propiamente humana de cuanto en el hombre anida sólo queda plenamente fundamentada si acudimos a la noción de acto de ser, clave de toda la metafísica y la antropología de Santo Tomás.

Como veíamos, por participar de un único y mismo *esse*, tan humano debe considerarse el cuerpo como el alma; y como humanas han de reputarse también todas las acciones —hasta las más intrascendentes— que de ese acto de ser derivan. Con lo que queda claro, desde una primera perspectiva, el sentido en que debe sostenerse que el amor entre los esposos es cabalmente humano: todo lo que forma parte del hombre —actualizado por un mismo acto de ser— obtiene con pleno derecho ese calificativo y ha de servir como «materia» y parte integrante del amor conyugal. Desde este punto de vista, que inmediatamente completaremos, las tendencias sensibles, la afectividad y la esfera propiamente volitiva han de estar

integradas y ejercer su peculiar influjo en el seno del amor marital:¹⁴ por participar del único acto de ser del hombre, las tres reciben, con títulos semejantes, la calificación de «humanas», dejando así constancia de los peculiares caracteres que debe reunir el amor entre los hombres (pues, si no yerro, en este momento de nuestra *consideración*, el amor entre los cónyuges no difiere esencialmente de las restantes relaciones de amistad entre otras personas: es, en el sentido más propio del vocablo, amor humano; aunque también es verdad, según recordábamos, que *de hecho* esa amistad recíproca se encuentra estructuralmente bañada por la singularidad que deriva de la entrega completa de la propia sexualidad).

Pero aquí comienza a intervenir, desempeñando un papel muy concreto, esa especie de tensión entre el ámbito trascendental y los dominios predicamentales a la que ya varias veces nos hemos referido. Según se recordará, esa dialéctica exigía, en virtud de la índole rigurosamente humana del acto de ser, la personalización o humanización de toda la actividad del ser del hombre. Pero la imponía como una suerte de deber ontológico y, en consecuencia, como algo que ha de ser llevado a cabo voluntariamente, a golpes de libertad. Por consiguiente, las tres instancias operativas que acabamos de mencionar «pueden» elevarse hasta las alturas del amor estrictamente personal, humanizándose o personalizándose, cuando el hombre se comporta libremente en consonancia con lo que su naturaleza y su mismo ser reclaman y tienden a realizar; y puede también —son los riesgos de la libertad participada— degradarse hasta un nivel semejante o inferior al de los animales irracionales, oponiéndose entonces y empeciendo la dignidad propia de la persona. Esta obrará de acuerdo con los requerimientos del propio *esse*, humanizándose, cuando englobe todos los aspectos de su personalidad, y muy especialmente su comportamiento, bajo aquella expresión operativa en la que el acto de ser humano encuentra la manifestación más sublime: la libertad, cuyo constitutivo radical es el amor. En consecuencia, el amor entre los cónyuges es plenamente humano cuando incluye bajo sí la totalidad de los aspectos de sus respectivas personas (especialmente —repito—, pero no sólo, las tendencias sensibles, la afectividad y el entero ámbito de la volición).

b) *Amor específicamente conyugal*. Como ya hemos sugerido, «el objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón y la humanidad de la mujer en cuanto mujer»;¹⁵ el amor conyugal es, rigurosamente, amor entre personas sexuadas,

14. *Cf.*, a este respecto, las excelentes y profundas consideraciones de K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid¹² 1978, *passim*.

15. J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, EUNSA, Pamplona³ 1987, p. 32.

consideradas como tales. Semejante amor exige, por tanto, la entrega completa de la sexualidad, en sus dimensiones corporales y anímicas; y esto, según hemos dicho, «marca» en todas las dimensiones el amor entre los esposos, y nos obliga a considerar brevemente la conexión entre la sexualidad humana y el amor marital.

Nos limitaremos a hacer dos observaciones.¹⁶ En primer lugar, como las restantes actividades de los hombres, la relativa a la sexualidad —humana desde el punto de vista trascendental, por referirse en último término a un acto de ser humano— ha de ser personalizada en los dominios predicamentales de la operación, poniéndola bajo los auspicios de un acabado amor personal. Y esto, no sólo con los mismos títulos que cualquier otra actividad humana, sino con un doble motivo suplementario. Por una parte, en cuanto el uso de la sexualidad, por tener como resultado natural la concepción de un nuevo ser humano, se encuentra en intimísima relación con un momento especialmente relevante de la biografía de cualquier persona: el de su *constitución*, condición y requisito ineludible para cualquier otro género de perfeccionamiento. Y si hemos mostrado que el amor es el supuesto indispensable para que cualquier comportamiento humano resulte digno, no es menos evidente que esa actitud habrá de incrementarse en proporción directa al grado en que esas actividades afecten al núcleo más hondo de un ser personal; magnitud que, en las actuales circunstancias, es máxima. Además, y sería ésta la segunda razón, entre el amor y la sexualidad existe una afinidad estrecha, que exige que ambos se encuentren hermanados en el ejercicio de la segunda: por la semejanza con él, la sexualidad reclama, con más profundas razones que cualquier otro dominio del obrar humano, la personalización en virtud del amor. Consideremos brevemente este segundo aspecto.¹⁷ Ciertamente, es un dato de experiencia que el uso *desordenado* de las facultades generadoras, además de debilitar el vigor de la inteligencia —sobre todo del saber sapiencial, capaz de regir la propia vida— acaba por malograr el amor. Pero esto, nótese bien, no procede de las naturalezas propias de la sexualidad y de la facultad volitiva —donde el amor radica—, sino de cierto desajuste entre los distintos componentes de la persona, desencaje que todos experimentamos a poco que hayamos desarrollado la capacidad de autoobservación. Al contrario, *por su misma naturaleza* —y como decía—, el amor y la sexualidad humana

16. Un estudio más amplio y complementario del que ahora esbozo, puede encontrarse en T. MELENDO, *Fecundación...*, cit., pp. 49-64, y en T. MELENDO/J. FERNÁNDEZ-CREHUET, *Métodos naturales de la regulación humana de la fertilidad*, Palabra, Madrid 1989, pp. 39-58.

17. Un análisis más detenido se halla en J. CHOZA, «Sexualidad y radicalidad del hombre. Estudio filosófico», en AA. VV., *Analítica de la sexualidad*, EUNSA, Pamplona 1978, pp. 181-223.

guardan una muy íntima relación. Ambos, cada uno a su manera, podrían calificarse como «creadores», pues el amor corrobora en la existencia, «re-crea»,¹⁸ y el uso fecundo de la sexualidad «procrea»; y ambos llevan aparejada una nota que los caracteriza intrínsecamente: la del don o entrega personal (también en este caso, cada uno a su modo).

Segunda consideración: personalizar el uso de la sexualidad quiere decir, además de asumirla bajo los auspicios del amor, centrarla o «fijarla» en una sola persona, única e irreiterable. Según comenta V. Frankl, «nada hay que objetar contra el instinto sexual en sí mismo, en el momento y desde el momento en que éste sea asumido en el ámbito de lo personal, en una palabra, en y desde el momento en que la sexualidad quede *personalizada*, personalizada por el amor. Sin olvidar que por amor entendemos ese acto humano espiritual que nos permite captar a otra persona humana en su esencia íntima, en su modo de ser concreto, *en su unicidad, en su realidad única* (...). El amor es cosa que sin rodeos se puede definir como un poder decir "tú" a alguien y también en poderle decir "sí"; el amor personal tiene que absorber y adueñarse del instinto sexual de la persona espiritual, hacer de él también algo personal».¹⁹ Todo lo que no sea una relación exclusiva entre dos «tú», continúa nuestro autor, responde a una falta de madurez: «tanto el consumo de pornografía como la necesidad de prostitución, incluida la necesidad de promiscuidad, son síntomas de retraso psicosexual, que requieren un diagnóstico»,²⁰ son muestras de una genitalidad inmadura, deshumanizada. Cosa que de manera espontánea e irreflexiva manifiesta el lenguaje común cuando, natural y frecuentísimamente, sustituye el término «prostituta» por el de «una cualquiera». Con ello quiere decirse que, por haber abandonado su singularidad, su carácter irrepetible —pues en cuanto «objeto» de goce sexual no es esta o aquella persona, sino una (persona) «cualquiera»—, ha perdido su condición estrictamente personal, degradándose, en la medida en que esto es posible, a la categoría de cosa.

18. La cuestión ha sido señalada por multitud de filósofos. «Blondel, por ejemplo, escribe que 'el amor es por excelencia lo que hace ser'. Para Emile Brunner la fórmula del verdadero amor sería 'te quiero porque existes', a lo que Pieper contesta que es más bien: '¡Qué bueno es que existas!'. Dentro de esta línea de pensamiento cabe inscribir a Ortega y Gasset, quien dijo: 'Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente'. Y no es ajeno a ella Gabriel Marcel cuando escribe: 'Amar a una persona es decirle: tú no morirás'» (J. HERVADA, op. cit., p. 27). He tratado extensamente esta cuestión, junto con la otra a que se alude en el texto, en *Fecundación...*, cit., pp. 39-48.

19. V. FRANKL, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid³ 1979, pp. 106-107.

20. Idem, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987, p. 61.

c) *Fidelidad en el amor conyugal*. Las consideraciones que preceden, ancladas en el terreno fértil de la psicología experimental y fecundadas con las reflexiones del uso natural del entendimiento, riman perfectamente con las exigencias ontológicas del acto de ser humano, poniendo de manifiesto la necesaria exclusividad —un hombre y una mujer— del amor entre los esposos. Consideraremos esta nueva característica, estrechamente unida a la fidelidad, en tres pasos sucesivos.

1) En primer término, cabe recordar²¹ —en perfecta continuidad con la definición de Boecio— que, desde el punto de vista más estrictamente metafísico, la persona se encuentra caracterizada por la posesión de un acto de ser *en propiedad privada*. Como dice Santo Tomás, «la personalidad pertenece necesariamente a la perfección y la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece *el existir por sí misma*, que es lo que se entiende con el nombre de persona».²² En efecto, la persona —también la persona creada— detenta el acto de ser de una manera radicalmente diversa a como lo tienen las realidades infrapersonales; y esto hace que cada una de ellas se destaque ontológicamente del conjunto del universo, configurándose como una realidad exquisitamente singular e irrepetible, dueña de sí misma, y dotada por ello de un valor y una dignidad excelsos (aunque participados, por cuanto participado es el *esse* que, en propiedad privada —repito—, como un cierto todo y no como parte del universo, recibe de Dios). Pues bien, esa propiedad se comunica, participadamente, a todo cuanto el *esse* humano actualiza y, en concreto, a la naturaleza sexuada en que el acto de ser es recibido y que constituye el objeto propio e inmediato de la donación matrimonial: también la propia y particular naturaleza —su esencia singular y concreta— es poseída por cada hombre en propiedad privada. En consecuencia, la comunicación de esa «naturaleza, el que otra persona entre, aunque sólo sea de algún modo, a participarla, exige un acto de donación de sí mismo; tiene que haber un momento de entrega, un momento de producción de la vinculación mutua, fundado en la libre decisión. Y esto es precisamente el pacto conyugal».²³

2) En la misma conclusión desembocaríamos considerando la peculiar estructura de la libertad humana que sólo se consagra a sí misma, sólo se conquista *como libertad*, como posibilidad de autoperfeccionamiento, en un acto de entrega. Kierkegaard ha expresado con maestría inigualable²⁴ la necesidad de una opción primor-

21. Cf. C. CARDONA, op. cit., c. III, «El acto de ser personal», pp. 69-96.

22. SANTO TOMÁS, S. Th. III, q. 2, a. 2 ad 2.

23. J. HERVADA, op. cit., p. 59.

24. S. KIERKEGAARD, *Diario*, X² A 428, trad. it. de C. Fabro, Morcelliana³, Brescia 1980 ss., vol. VII, pp. 83-85, n. 2793.

dial —mantenida y reiterada cuantas veces sea preciso— por la que el hombre, apenas se reconoce como perteneciéndose a sí mismo, como dotado de libertad, se apresura a ofrecerse al Absoluto, reafirmando de este modo esa tensión originaria que lo encamina hacia su Origen. Y ha puesto de manifiesto que, precisamente porque ese ejercicio esencial de la libertad ratifica la dirección inscrita en lo más íntimo de sí mismo —en su propio acto de ser—, establece —también de manera plena y absoluta— la posibilidad fundamental del perfeccionamiento humano. La radicalidad de la opción, el ejercicio supremo de la libertad —que constituye contemporáneamente un acto de entrega—, hace posible también desde su mismo fundamento que el hombre alcance la plenitud ontológica a que está llamado. Desde este punto de vista, la donación de lo que configura al hombre básicamente como ser libre, como persona —es decir, la ofrenda de la misma libertad—, abre paradójicamente, para su perfeccionamiento, el *ámbito total* de las posibilidades humanas: toda la positividad que cada hombre puede alcanzar, desde la perspectiva más radicalmente personal, encuentra su basamento en este acto de libertad-entrega.

Pues algo similar, pero más restringido, ocurre en el caso que nos ocupa. La apertura de todo un panorama de ennoblecimiento humano, es decir, el de la mejora personal que el hombre puede lograr con el correcto uso de su sexualidad, se encuentra condicionado por una opción esencial: aquella por la que el hombre decide libremente y de manera exclusiva entregar su yo completo —cuerpo y alma— a otra persona, aceptando contemporáneamente la donación de sí que ésta le hace, de modo que ambos se pongan recíprocamente al servicio del enriquecimiento del otro. No es difícil advertir que sin ese acto de libertad y entrega personal el ejercicio de la genitalidad no es perfectivo, no acrece la dignidad de la persona; y esto, justamente, porque se encontraría desligado del amor, que es el único clima en que la valía personal puede aumentar. En conclusión: el acto de libertad por el que dos personas se comprometen recíproca e indisolublemente a entregar al otro su sexualidad, *libera* todo un dominio del engrandecimiento humano que, sin esa donación, jamás podría fructificar en realidades de progreso auténticamente personal. Y ese acto de donación, revestido jurídicamente con la categoría de un contrato, consagra la fidelidad y exclusividad del amor entre los esposos.

3) Verdad que puede corroborarse atendiendo al carácter irrestricto de cualquier auténtico acto de amor, por una parte, y a las leyes que rigen el dinamismo de la participación material, por otra. En principio, la donación de sí mismo integrada en el amor —en cualquier acto de amor, no sólo en el matrimonial— ha de ser plena, total e irrestricta, como lo es el amor mismo. *En principio*, repito, no se ven los motivos por los que esa donación hubiera de configu-

rarse como exclusiva o limitada; más bien al contrario: puesto que toda persona es— por su misma índole personal— digna de ser amada, a todas y cada una de ellas ha de encaminarse, ordenada pero incondicionalmente, nuestro amor y nuestro don. La exigencia puede parecer exagerada, pero no es sino un corolario obvio de la excelencia propia de las realidades personales, que, como he escrito en otro lugar,²⁵ se configuran como sujeto y *objeto*, como principio y *término* del amor. Por otra parte, esa condición universal y omni-abarcante es posible porque el amor, considerado en sí mismo, es espiritual; mas, como es sabido, las realidades espirituales —amor, conocimiento, cultura...— pueden ser participadas por todos, sin sufrir por ello merma alguna. En oposición a lo que sucede con los bienes materiales —forzosamente limitados y, por eso, distribuibles entre un número fijo de personas, proporcional a la cuantía de lo que se reparte—, los valores propios del espíritu no disminuyen en absoluto al hacerlos llegar a otro; y así, pongo por caso, la intensidad de una alegría no decrece sino que, al contrario, suele acentuarse conforme su conocimiento se va comunicando a los demás.²⁶

Desde este punto de vista, el amor, en su dimensión de entrega, tiene un alcance irrestricto. Pero el hombre no es puro espíritu; su cuerpo forma parte de él con la misma fuerza con que pueda hacerlo el alma: por tanto —y hemos ya insistido en ello—, también en lo sensible ha de manifestarse el amor personal. Pero lo corpóreo resulta individuado con unas características muy distintas de aquellas por las que es singular el espíritu. Por este motivo, *en la misma medida* en que el amor humano haya de expresarse a través del cuerpo —y ese requerimiento constituye una parte esencial del amor conyugal— forzosamente ha de ir disminuyendo su ámbito de expansión. Y en el caso que nos ocupa, el de la entrega de la sexualidad —que incluye, junto a otros, un fundamental componente biológico, orgánico y corporal—, el carácter total de la donación exige que la propia capacidad procreadora, con todas las dimensiones que la enriquecen, se ofrende de forma exclusiva y recíproca a una sola persona. En caso contrario, como es evidente, la dádiva no sería completa, pues todo lo que se encuentra determinado por la materia sólo puede ser poseído plena y absolutamente —es decir, de manera no parcial— por uno solo. Hasta tal punto —y no estamos ante una especie de filigrana especulativa, sino frente a una verdad profundamente humana, reconocida a lo largo de los siglos— que en el seno de la sociedad marital la sexualidad no pertenece a

25. T. MELENDO, *Fecundación...*, cit., pp. 31-37.

26. La naturaleza y caracteres de ambos tipos de participación han sido egregiamente estudiados por C. FABRO en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S. E. I., Torino³ 1963.

su portador biológico, sino que en virtud de la donación original y constitutiva del matrimonio es más bien propiedad del otro cónyuge.

d) *La fecundidad del amor conyugal*. Con lo que resulta patente que, por su condición de dádiva total, el amor entre los esposos ha de ser fiel y exclusivo. Pues bien, por la misma razón ese cariño resulta, normalmente, *fecundo*. Consideremos en primer término que existe «una relación necesaria entre matrimonio y fecundidad, porque el matrimonio está basado en la diferencia sexual, siendo el desarrollo específicamente humano de la sexualidad; y es evidente de toda evidencia que el sexo, en su raíz, dice relación directa y esencial con la generación, como la inteligencia al conocimiento, la vista a la visión, o el oído a la captación de los sonidos».²⁷

He examinado detenidamente en otro lugar algunos de los detalles que tornan patente el nexo entre sexualidad y procreación.²⁸ Ahora cabría observar que la fecundidad matrimonial, tal como ha sido presentada en el texto precedente, deriva de la entrega de la persona toda y, con ella, de la sexualidad: de ese atributo que cerraba y daba el marchamo definitivo a la particular totalidad del don recíproco propio del matrimonio. Añadamos también, aunque es bien sabido, que el hijo es consecuencia natural del amor personal de los esposos, y no sólo de su atracción sexual. En efecto, la procreación verdaderamente personal ha de ser concebida como un diálogo amoroso entre los padres, cuya entrega y donación mutua—cuando es plena—confluye normalmente en la concepción de un nuevo ser humano: el hijo; desde ese preciso instante, éste se incorpora, como un tercer interlocutor, al intercambio amoroso instaurado entre los esposos a consecuencia del matrimonio, y que en la comunidad conyugal, según veíamos, alcanza una expresión particularmente adecuada a la índole a la vez espiritual y corporal del ser humano.

Como sugeríamos, y ciñendo la cuestión un poco más de cerca, el hijo es realmente el resultado del amor entre los cónyuges en su dimensión de *don personal* pleno; pues, en verdad, éstos se entregan, más allá de la propia persona y como fruto natural de ella, la persona naciente del hijo; y lo hacen de tal manera que éste se integra y participa, en el sentido más real y menos metafórico de los términos, en *la misma* corriente de amor que une entre sí a los padres: el amor con que éstos se quieren y el amor con que quieren al hijo es una sola e idéntica realidad. Como consecuencia, y merced a las leyes de la participación espiritual a que acabamos de referirnos, los hijos incrementan y refuerzan radicalmente el amor de los

27. J. HERVADA, op. cit., p. 296.

28. T. MELENDO - J. FERNÁNDEZ CREHUET, *La regulación...*, cit., II.1.b.

cónyuges, según pueden atestiguar, por haberlo vivido en su propia carne, multitud de matrimonios.²⁹

En conclusión, por su carácter fiel y exclusivo el amor entre los esposos se intensifica fructificando en la persona de los hijos: se torna fecundo. Es lo que exponía K. Wojtyła: «El don de sí mismo, tal como lo realiza la mujer para con el hombre en el matrimonio, excluye —moralmente hablando— que él o ella se puedan dar al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual juega un papel particular en la formación del amor de los esposos. Las relaciones sexuales hacen que este amor —limitándose a una sola pareja— adquiera una intensidad específica. Y sólo así limitado es como puede tanto más extenderse hacia nuevas personas que son el fruto natural del amor conyugal del hombre y la mujer».³⁰

Una última observación, no por sabida menos pertinente. El amor entre los esposos, que no puede quedar reducido a las simples dimensiones del sexo, tampoco agota su fecundidad en lo que podríamos denominar nacimiento biológico, aun cuando éste sea condición para cualquier ulterior don y perfeccionamiento: los esposos, libres y liberales gracias a su condición de personas —la libertad es también efusividad, difusividad, creación de bien—, se continúan espiritualmente más allá de sí, en la persona de los hijos. Es la labor de mejora personal interna conocida normalmente con el nombre de educación, que origina en los padres una paternidad en cierto sentido más semejante a la del propio Absoluto, y por la que refrendan y enaltecen su fecundidad biológica.

* * *

Culmina así, en una de sus direcciones más nobles, el proceso de expansión perfectiva del acto de ser humano, la difusión de la energía ontológica en él encerrada. Impulso que, trascendiendo el

29. La cuestión tiene también, lógicamente, un claro fundamento teórico. Como recordaba Miguel Hernández en la célebre dedicatoria de su elegía a Ramón Sijé, el amor de amistad, más que en querer a otro y en ser querido por él, y subsumiendo ambos amores, se caracteriza como un *querer con* el amigo y el amado. Y según expresa Santo Tomás en la cita que a continuación transcribimos, los hijos, en cuanto bien común de los padres, se configuran precisamente como lo querido juntamente por ellos y, en consecuencia, como la raíz más poderosa del crecimiento de su amor mutuo. (El texto de Santo Tomás, de su comentario a la *Ética* de Aristóteles, lib. IX, lect. 12, n. 1724, es el siguiente: «Ostendit per quid firmetur huiusmodi (coniugalis) amicitia. Et dicit, quod causa stabilis et firmes coniunctionis videntur esse filii (...). Et huiusmodi ratio est, quia filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris, quorum coniunctio est propter prolem. Illud autem quod est commune continet et conservat amicitiam, quae etiam, ut supra dictum est, in communicatione consistit».)

30. K. WOJTYŁA, op. cit., pp. 106-107.

engrandecimiento intrínseco de su propio sujeto, coopera a la constitución y el encaminamiento hacia la dicha definitiva de otras realidades personales. El acto de ser personal produce, como su fruto más excelso, reiterados actos de amor; y éstos, de acuerdo con la naturaleza específica de la dilección conyugal, desembocan en la co-instauración participada de nuevos seres humanos, abocados por su parte al ennoblecimiento personal a través del amor. Como recordaba Hölderlin, «los ríos tienen su fuente en la mar»; el hombre alcanza su destino, su cumplimiento, en aquello mismo que le dio origen: la fecundidad amorosa.

DR. TOMÁS MELENDO
Universidad de Málaga